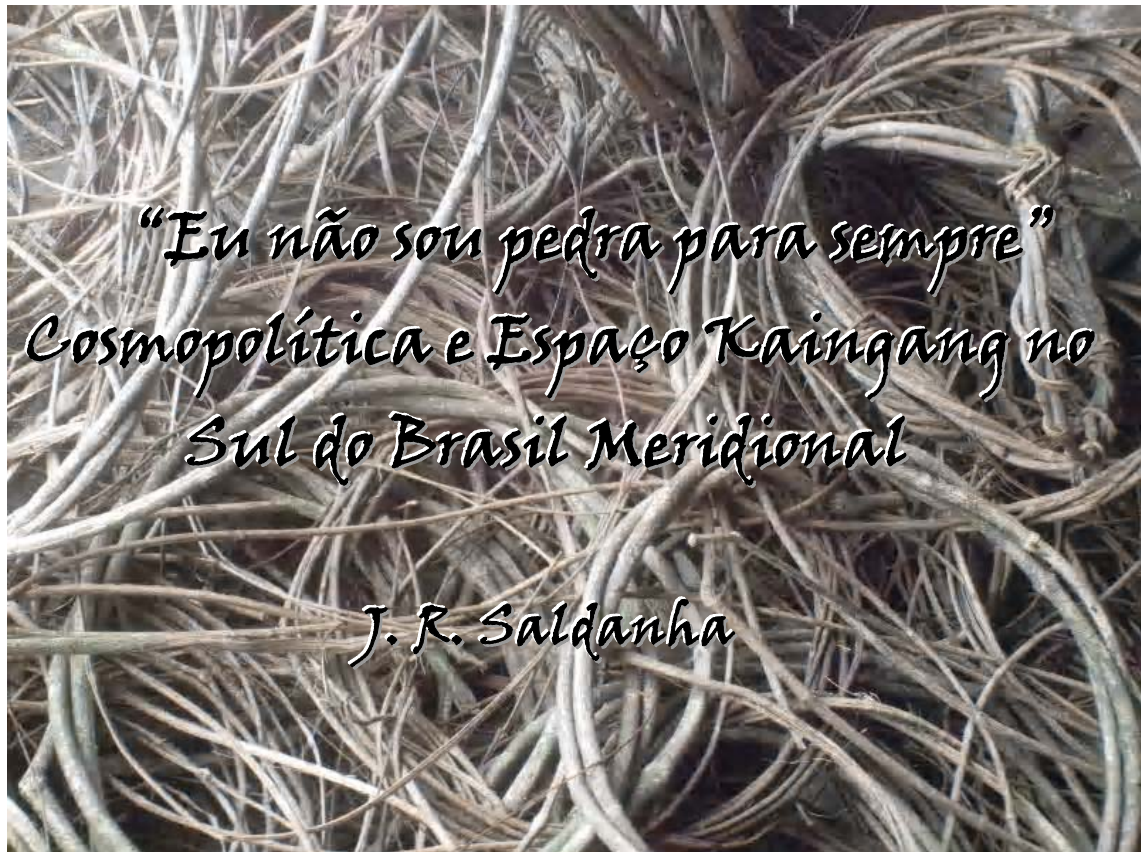


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



Porto Alegre, outubro de 2009.

*“Eu não sou pedra para sempre”
Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do
Brasil Meridional*

J. R. Saldanha

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

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Eunice Maciel

Comissão Examinadora

**Prof^a. Dr^a. Ceres Victora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

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

**Prof. Dr. Rogério Réus Gonçalves da Rosa
Universidade Federal de Pelotas**

Porto Alegre, outubro de 2009.

Ofereço este empenho
à todos aqueles que sabem que,
não só “outro mundo é possível”,
mas “outros mundos” ainda existem.

**“A diferença entre uma língua
e um dialeto é o tamanho do exército.”**

Um desdobramento da idéia do lingüista
Max Weinreich feito por um acadêmico
participante de GT sobre a
luta pataxó pela Terra Indígena na Bahia,
26° Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) de 2008,
Porto Seguro/BA.

A idéia foi expressa em resposta
às colocações de outra acadêmica,
da lingüística, que afirmava uma dita “impossibilidade”
dos indígenas pataxós em re-atualizarem
sua língua, considerada por muitos não-indígenas “morta” ou extinta.

Agradecimentos

É pertinente esclarecer aqui que, no idioma *kaingang*, não existe uma expressão propícia “traduzível”, a menos por parte de meus interlocutores, que contenha um significado similar ao “nosso” “muito obrigado”. Se os *kaingang* “não agradeciam” um dia, isso me trouxe à tona a questão que talvez não devêssemos “agradecer” aquilo que faz parte “obrigatoriamente” dos traços de polidez entre pessoas que se relacionam. Se você sabe que um outro precisa de algo, e, se você atendeu essa necessidade, talvez você não tenha feito mais do que deveria ter feito.

Mas, como estamos aqui falando das e nas “fronteiras”, faz parte de minha “bagagem cultural” até então, “agradecer”, mesmo em um mundo que me parece às vezes muito individualista. Assim, antes de tudo, não apenas “agradeço”, mas “ofereço” esta dissertação:

A *Gaya* mãe, Planeta Terra, “tenda-templo”, e ao Cosmos pelas inspirações proporcionadas aos *kaingang* e a mim.

A todos “indígenas” espalhados pelo mundo e, nessa etapa, em especial aos *kaingang* interlocutores e amigos, por partilharem comigo seu mundo, seu tempo, sua força, mesmo que agradecimentos ou oferecimentos não sejam muito importante para alguns deles pessoalmente.

Aos colegas na “academia” e fora desta, empenho, esforço e busca... Por outros mundos...

Aos familiares pela vida, pelo crescer...

A todos “agentes” que, inseridos em determinados “pontos sistêmicos”, permitiram o acesso as “bases” do tipo de saber que podemos tentar “revirar” ou “trazer à tona” com a “academia”, manipulando os “recursos” de diversos tipos que foram

convertidos nesta pesquisa e dissertação através de meus estudos, orientações possibilitadas pela universidade pública e pelo sistema de bolsas de iniciação científica. Estes agentes, em sua maioria professores e demais servidores públicos tornaram possíveis, vinculados ao sistema de educação e pesquisa, muitas de minhas próprias agências desde minha graduação em Ciências Sociais até a realização deste mestrado.

Assim, “agradeço” e “ofereço” este empenho a pessoas que de algum lugar dos cosmos envolvidos, fizeram um “sistema” tão às vezes “contraditório” e ambíguo em sua macrototalidade permitir, mesmo dentro de todos seus “meandros etnocidas”, de “caráter arbitrário”, “regulador” ou “estatizador” que se constituíssem as “tramas sistêmicas” onde um “Estado” e “Governo Federal”, “MEC”, “CNPq”, “CAPES”, “UFRGS”, “IFCH”, “PPGAS”, servissem de “ancoragem” para a elaboração desse empenho e sua pretensa conclusão.

Resumo

Este empenho dissertativo objetiva apresentar elementos etnográficos e de análise etnológica e antropológica acerca de substâncias cosmopolíticas e de espaço a respeito de interlocutores *kaingang* no Sul do Brasil Meridional. A partir de uma etnografia de “pontos-fronteiras”, as percepções contemplam também uma reflexão quanto a elementos diacríticos não-indígenas presente na conjuntura das situações de contato entre *kaingang* e não-*kaingang*, ou não-indígenas. Esses elementos referem-se, principalmente, às constituições de horizontes imaginativos não-indígenas etnocidas a partir de perspectivas neocoloniais. A partir deste modelo narrativo, buscou-se mapear as espacialidades e territorialidades de uma ambiência *kaingang* entre elementos de uma guerra relacional e de agências cosmopolíticas no limiar de “mundos *kaingang*” e “mundos não-*kaingang*”, ou “não-indígenas”.

Palavras-chaves: Cosmopolítica *kaingang*, territorialidade, conjuntura, neocolonialismo, guerra, etnocídio, horizontes imaginativos.

Abstract

This dissertation aims to show ethnographic elements as well as ethnological and anthropological analysis about spatial and cosmopolitics substances concerning to *kaingang* speakers in the South of Southern Brazil (Brasil Meridional). Starting from ethnography of “frontiers-points”, these perceptions also contemplates a reflection as regards of diacritics non-indigenous elements presents in the contact standings situations between *kaingangs* and non-*kaingangs*, or non-indigenous. These elements concerns, principally, about the constitutions of ethnocide non-indigenous imaginative horizons since neocolonial perspectives. This narrative model is looking to map the spatialities and territorialities of one environmence *kaingangs* between elements of one symbolic war and of cosmopolitics agencies in the threshold of “*kaingangs* worlds” and “non-*kaingang* worlds”, or “non-indigenous”.

Key-words: *kaingang* cosmopolitics, territorialities, situations, neocolonialism, war, ethnocide, imaginative horizons.

Ilustrações

Imagem de capa - Peças de cestaria *kaingang*, acampamento Morro Santana, Passo do Dorneles, Porto Alegre. Fotografia de J. R. Saldanha, Dez/2008.

Imagem 01 - Dona Lurdes, uma de suas filhas e três de seus netos á época do II Acampamento *Kaingang* do Morro do Osso. Fotografia de Rita Rauber, Mai/2004.....49

Imagem 02 - Dona Lurdes artesanando em 2004 no Morro do Osso. Fotografia de Rita Rauber, Jun/2004.....49

Imagem 03 - Tramas vegetais, tramas sociais. Fotografia de J. R. Saldanha, Jun/2004.....50

Imagem 04 - Mapa do Território do Cacique Nonoai. Fonte LAROQUE, 2000 (cf. Referências).....54

Imagem 05 - Seu Chico Rokág aponta para a área ameaçada de destruição pelo loteamento. Imagem obtida com apoio de equipe Navisual/UFRGS a partir de quadro selecionado do filme documentário “Os Kujá vão na frente”, realizado com a “comunidade *kaingang Tupeng Pó*”, Morro do Osso e equipe NIT/UFRGS, 2005.....75

Imagem 06 - Placa de demarcação do loteamento em meio à mata (I). Imagem obtida com apoio de equipe Navisual/UFRGS a partir de quadro selecionado do filme documentário “Os Kujá vão na frente”, realizado com a “comunidade *kaingang Tupeng Pó*”, Morro do Osso e equipe NIT/UFRGS, 2005.....75

Imagem 07 - Placa de demarcação do loteamento em meio à mata (II). Imagem obtida com apoio de equipe Navisual/UFRGS a partir de quadro selecionado do filme documentário “Os Kujá vão na frente”, realizado com a “comunidade *kaingang Tupeng Pó*”, Morro do Osso e equipe NIT/UFRGS, 2005.....76

Imagem 08 - Placa de demarcação do loteamento em meio à mata (III). Imagem obtida com apoio de equipe Navisual/UFRGS a partir de quadro selecionado do filme documentário “Os Kujá vão na frente”, realizado com a “comunidade *kaingang Tupeng Pó*”, Morro do Osso e equipe NIT/UFRGS, 2005.....76

Imagem 09 - II Acampamento *Kaingang* no Morro do Osso durante a noite. Fotografia de J. R. Saldanha, Mai/2004.....81

Imagem 10 - II Acampamento *Kaingang* no Morro do Osso durante o dia. Fotografia de Rita Rauber, Jun/2004.....81

Imagem 11 - Aspecto atual da aldeia *Kaingang* em contraste com a vizinhança. Fotografia de J. R. Saldanha. Abr/2009.....82

Imagem 12 - Aspecto atual da aldeia <i>Kaingang</i> – Dia da festa na comunidade por conta das “comemorações” do “dia do índio”. Fotografia de J. R. Saldanha, Abr/2009.....	82
Imagem 13 - Mapa do Morro do Osso em Porto Alegre. Fonte CD-ROM Plano de Manejo Resumido Parque Natural Morro do Osso (cf. Referências).....	96
Imagem 14 - Morro do Osso – Panorâmica. Fonte CD-ROM Plano de Manejo Resumido Parque Natural Morro do Osso (cf. Referências).....	97
Imagem 15 - Crianças <i>kaingang</i> na ambiência no Morro do Osso. Fotografia de J. R. Saldanha, Abr/2009.....	97
Imagem 16 - Famílias desmancham acampamento com medo de serem desalojadas do Horto Florestal. Fotografia de Patrícia Rosa, Nov/2007.....	140
Imagem 17 - Paisagem no Horto Florestal. Fotografia de Patrícia Rosa, Nov/2007....	140
Imagem 18 - Roças no acampamento. Fotografia de Patrícia Rosa, Nov/2007.....	141
Imagem 19 - Mapa do considerado Possível Território <i>Kaingang</i> ancestral. Fonte LAROQUE, 2000 (cf. Referências).....	146
Imagem 20 - Detalhe da Região Sul no Mapa da Situação Fundiária Indígena no Brasil/Março de 2009/Ministério da Justiça - MJ/Fundação Nacional do Índio - FUNAI, seguido de dados das descrições e legendas. Fonte acervo NIT/LAE/IFCH/UFRGS.....	150
Imagem 21 - Mapa do “caminho das Tropas” de 1798, de “Laguna” aos “Campos de Viamão”, cortando o possível território indígena <i>kaingang</i> . Fonte JACOBUS, 2000 (cf. Referências).....	152
Imagem 22 - Mapa das reduções Jesuítico- <i>Guarani</i> , “Missões da Companhia de Jesus” apontando as populações autóctones em seus “territórios” no hoje reconhecido espaço da Bacia do Prata e Brasil Meridional. Fonte: acervo NIT/LAE/IFCH/UFRGS.....	153
Imagem 23 - Mapa do Território dos ditos Guaianazes até o século XVIII. Fonte LAROQUE, 2000 (cf. Referências).....	154
Imagem 24 - Seu Valdomiro e filhos nos apresentam as antigas tocas dos ancestrais moradores do Morro do Osso. Fotografia acervo pessoal Valdomiro Vergueiro (Seu Miro), Ago/2006.....	159
Imagem 25 - Selo editorial, década de 70. Fonte. VERNE, Júlio. “Vinte Mil Léguas Submarinas”. Adaptado e Ilustrado pelo Estúdio de Walt Disney. São Paulo, Comp. Melhoramentos de São Paulo, Indústrias de Papel, 1972.....	177
Imagem 26 - Dona Iracema e filha em meio à mata. Fotografia de José Otávio Catafesto de Souza, Morro Santana/Porto Alegre, déc. de 1990. Fonte acervo NIT/LAE/IFCH/UFRGS.....	177

Imagem 27 - O cartaz da prefeitura com Dona Iracema e sua filha em meio à mata a partir da Fotografia de José Otávio Catafesto de Souza. Fonte: acervo NIT/LAE/IFCH/UFRGS, déc. de 1990.....	178
Imagem 28 - A publicação antropológica “local” gerando visibilidade à questão indígena. Fonte SILVA; SOUZA (orgs.). Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 113-129, dezembro de 2002.....	179
Imagem 29 - Anúncio publicitário imobiliário contendo o uso do patrimônio indígena pela iniciativa privada da construção civil na cidade de Porto Alegre. Fonte Jornal Zero Hora, 27/04/2008.....	180
Imagem 30 - Crianças <i>kaingang</i> posam para foto, Morro do Osso. Fotografia de J. R. Saldanha, mai/2004.....	190

Sumário

INTRODUÇÃO: Trajetórias de vida, Trajetórias pelo espaço.....	13
“Da narrativa e seus termos”	16
Etnografando: “As leituras e escrituras etnográficas a partir de demandas acadêmicas”	22
CAPÍTULO I - Questões Teórico- Metodológicas e a Investigação Social: sobre “etnologias” e “antropologias” na percepção de um “universo étnico <i>kaingang</i> ” de pesquisa.....	26
1.1 - Etnografia, dialogia e o “universo étnico <i>kaingang</i> ”	38
CAPÍTULO II - Trajetórias de Vida, Trajetórias de Luta.....	46
2.1 - Dona Lurdes, <i>Nimprê</i> : caminhos entre “aldeias” e “cidades”.....	47
2.2 - Seu Chico <i>Rokág</i> , uma trajetória de “cidade” em “cidade” até o <i>goj kafã tu</i> . Ou, de “como a cidade ficou pequena”.....	57
2.3 - Seu João Padilha e a expropriação da “terra de origem” enquanto caminho para a luta indígena na “grande Porto Alegre”.....	63
CAPÍTULO III - Fronteiras Étnicas e (ou) de Alteridade: as retomadas territoriais <i>kaingang</i> enquanto trajetórias por “mundos sociais” em encontro vistas a partir da constituição da “Aldeia Kaingang do Morro do Osso”.....	70
3.1 - A conjuntura cosmopolítica e geopolítica de surgimento da “Comunidade <i>Kaingang</i> do Morro do Osso”.....	71
3.2 - Agência cosmopolítica <i>kaingang</i> : grupos de parentes em prol da “luta pela Terra no Morro do Osso”	77
3.3 - A “Comunidade <i>Kaingang</i> do Morro do Osso” hoje: cinco anos a espera do reconhecimento por direitos garantidos pelo Estado em meio a perspectivas sócio-discursivas e agências neocolonialistas.....	83
CAPÍTULO IV - Cosmopolítica <i>Kaingang</i> e Políticas de Estado: agentes políticos <i>kaingang</i> e sua “luta pela terra” em meio a agências não-kaingang de estado e de governo.....	98
CAPÍTULO V - “A Viagem da Volta”: (re)visitando o movimento pela retomada da terra indígena borboleta a partir do “protagonismo político <i>kaingang</i> na cidade”.....	131

CAPÍTULO VI - Guerra pelo Espaço, Horizontes, e a (Des)constituição de Territórios entre Mapeamentos e Mapas.....	142
CONCLUSÕES: Para Além de uma Etnicidade, Especialidades Indígenas.....	181
Referências.....	191
Anexos.....	197

INTRODUÇÃO: Trajetórias de vida, Trajetórias pelo espaço...

Ouvir, presenciar, relatar narrativas e acontecimentos, constituir leituras e escrituras etnográficas a partir de “paisagens sociais”. Rotinizar estudos, pesquisas em relatos alheios, cartas, anotações, imagens e esquemas cartográficos. Acessar informações sobre documentos e suas origens e épocas, sejam tratados, decretos, regimentos, leis, cartas-régias ou mesmo constituições. Habituarse a elementos categóricos, conceituais, teóricos ou retóricos em discursos, debates, textos, impressos em livros e demais produções teórico-filosóficas, acadêmicas ou mesmo histórico-literárias.

Estes “exercícios teórico-metodológicos” foram as diferentes “trajetórias acadêmicas” que permitiram dotar de sentido etnográfico, etnológico e antropológico a presente narrativa “etno-antropológica” acerca de elementos sociais da vida de distintas coletividades *kaingang* no “Sul do Brasil Meridional”¹. Este sentido será pluralmente descrito, buscando interconexões, entendimentos entre significados distintos, para elementos e fenômenos sociais distintos, evidenciados em suas trajetórias por “mundos sociais” em encontro.

Foi à percepção desses “encontros” entre distintos “mundos sociais *kaingang*” e “mundos não-indígenas” que ancorou esta narrativa enquanto um empenho problematizado a partir de três eixos conceituais: i) a discussão em torno das noções conceituais e categóricas das “fronteiras étnicas” (BARTH, 2000), ii) a problemática das relações “do que hoje chamamos República Federativa do Brasil” (SOUZA LIMA, 1995, p.11) com os “povos originários” ou “autóctones” (SOUZA, 2008), ditos povos indígenas, e iii) as relações entre as “constituições” (LATOUR, 1994) de “horizontes imaginativos” (CAPRANZANO, 2005) não-indígenas a respeito de “substâncias indígenas”. Um trecho de Capranzano sobre seus estudos quanto a estes “horizontes imaginativos” nos dá noção do avanço de suas noções de “fronteiras”:

[...] as fronteiras me interessam como horizontes que se ampliam da insistente realidade do aqui e agora para aquele espaço ou tempo optativos - o espaço-tempo - do imaginário. É âmbito que nos dá uma folga [...] do aqui e agora em toda sua viscosa imediação. Permite-nos

¹ Faço menção ao Sul do Brasil Meridional pelas pesquisas mencionadas que venho empreendendo junto aos *kaingang* não adquirirem ainda uma região mais vasta dentro do que se chama o “Brasil Meridional”.

escapar da insistente atração da realidade. Embora estar preso à realidade imediata seja associado as culturas primitivas em nossas mitologias etnocêntricas inteiramente questionáveis, que salientam a primazia da vida instintiva *deles* e a sublimação, de fato, a eterealização, de *nossa* condição civilizada, todos nós, em algum momento, fomos tão consumidos pela realidade a ponto de perdermos a paciência, a consciência de nós mesmos e de nossos limites. Supomos, acertadamente, creio, que a distância que nos define nasce de nossa habilidade de representar simbolicamente o mundo, inclusive nós mesmos. O que parece escapar a esse acento no simbólico é a reação deste com a possibilidade imaginativa - com a esperança, com o optativo, com os modos - como o subjuntivo, concebido por nossas gramáticas. (CAPRANZANO, 2005, p. 364).

Dessa forma, narrativa, e decorrente análise, são propostas enquanto resultante de “diálogos” (CAPRANZANO, 1991) entre e sobre diferentes “perspectivas sócio-discursivas” imaginativas (SOUZA PRADELLA & SALDANHA, 2008). Estas últimas, como veremos, são vistas enquanto “cosmos-âncoras” referências. Uma vez que as perspectivas sócio-discursivas são constituídas a partir dos elementos pertencentes às específicas “cosmologias”, as perspectivas, “visões de mundo” são encaradas aqui como elementos de uma ancoragem cosmológica que dota “o mundo e as agências” de sentido. Estas cosmos-âncoras são carregadas por “substâncias² sociais” e “pontos de vista” distintos, emanados localmente, dos diferentes “mundos sociais” e suas “conjunturas” (SAHLINS, 1990). Por “conjunturas” entende-se aquilo que Sahlins trouxe a partir de seus estudos relativos às noções de “estrutura” presentes no pensamento social contemporâneo. No tocante ao estudo dos grupos sociais e seus elementos culturais, devemos perceber segundo o autor “ações criativas dos sujeitos históricos” (SAHLINS, 1990). É preciso pensar nas pessoas envolvidas nos eventos sociais, pois “cultura” para Sahlins não é uma essência a ser “mantida” ou “perdida”, mas “cultura é historicamente reproduzida na ação” porque as pessoas e seus grupos “criativamente repensam seus esquemas convencionais” (SAHLINS, 1990, p. 07). Para

² A noção de “substância” e os termos decorrentes dessa são utilizados no sentido de referirem-se a “[...] aquilo que tem propriedades. A substância é, então, o sujeito da predicação, aquilo acerca do qual coisas são ditas, contrastando com as coisas que são ditas delas.” (BLACKBURN, 1997, p. 371). Assim, podemos tratar das “substâncias do empreendimento etnográfico”, como os fatos sociais, os elementos diacríticos mapeáveis, os enunciados dos interlocutores e agentes, bem como as substâncias dos mundos (cosmos) dos agentes e interlocutores. Dessa forma, a exemplo, enquanto a “artesanaria” é uma substância mapeável no “mundo *kaingang*”, o “Estado” é mapeável enquanto substância do “mundo não-indígena”. Por sua vez, é preciso ressaltar ainda que a proposta parte justamente de um apontar substancialidades, não “essências”, pois as múltiplas e derivadas substancializações dos elementos no âmbito social imprimem nestes plurisignificações e interpretações. Assim, os elementos da análise, bem como os elementos manejados pelos agentes não podem ser vistos aqui a partir de elementariedades, mas a partir de substancialidades nunca mapeáveis em sua totalidade significante.

Sahlins, “o que os antropólogos chamam de “estrutura” - as relações simbólicas de ordem cultural - é um objeto histórico.” (SAHLINS, 1990, p. 08). Para o autor, pensando nas relações imperialistas entre uma Europa e uma periferia, a própria “riqueza européia está atrelada à reprodução e até mesmo a transformação criativa da ordem cultural desses povos [aqueles que define enquanto “sociedades tradicionais que os antropólogos habitualmente estudam”].” (SAHLINS, 1990, p. 08).

Parte-se desses “diálogos” vistos enquanto “encontros entre perspectivas sócio-discursivas”, carregados pluralmente por “cosmologias e cosmopolíticas específicas de mundo”. Denominaremos conceitualmente neste empenho estes pontos de encontro entre mundos e perspectivas distintas enquanto “pontos fronteiras”, dialógicos ou anti-dialógicos, limítrofes/anti-dinâmicos, ou dinâmicos no sentido dos poderes e contra-poderes constituídos e articulados numa guerra relacional entre mundos. A etnografia desses pontos de encontro e sua reflexão enquanto “fronteiras étnicas e de alteridade” tornou possível a constituição de uma “dialogia” (SOUZA, 1998) etno-antropológica sobre “elementos diacríticos” (BARTH, 2000) destes “pontos fronteira”. Podemos operar uma “análise dialógica” uma vez que esta traz á tona o encontro entre elementos em distintas cosmologias, redes e tramas sociais.

Para Souza, ao tratarmos de “questões políticas” entre interlocutores *kaingang*, devemos fugir de uma essencialização veladora que busque, a partir de “um essencialismo “da” cultura Kaingang” apontar a “existência de uma política Kaingang”. Segundo esse pesquisador, é preciso partir da “antropologia política” que distingue uma “básica distinção entre “o” político e “a” política”, uma vez que para o sistema social *kaingang*, “o” político “faz parte inextricável da totalidade deste sistema global, sendo apenas uma das facetas do fato social total *kaingang*”, sendo preciso “fazer a análise da dimensão política interpretada das práticas e concepções totais manifestas pelos Kaingang” (SOUZA, 2005).

É a partir dessas reflexões e das análises a partir dos dados etnográficos que partimos de uma noção de “cosmopolítica *kaingang*”. Quanto à noção de “cosmopolítica”, em uma pesquisa sobre as questões político-filosóficas no campo religioso afro-brasileiro em Porto Alegre, Anjos aponta uma análise onde trata a prática política afro-brasileira, uma vez que esta parte do campo do sagrado dos agentes políticos afro-religiosos, enquanto “cosmopolítica afro-brasileira” (ANJOS, 2006). É também pensando em termos dos aspectos sagrados dos referenciais cosmológicos que regem as práticas ditas “políticas” de nossos interlocutores *kaingang* que se busca

equacionar estas práticas e a “luta pela terra” de nossos interlocutores nos termos de uma política que emana de suas relações sócio-cosmológicas, que emanam do “mundo” tal qual visto pelos *kaingang* interlocutores. Assim, a partir de práticas políticas relacionais com e entre os elementos pertencentes ao cosmos *kaingang* é que buscamos perceber as práticas cosmopolíticas que condizem com os as especificidades do mundo de nossos interlocutores.

“Da narrativa e seus termos”

Através da etnografia e dos termos constituídos na análise dos “pontos fronteiras”, objetiva-se discorrer acerca do que vem a ser, segundo os *kaingang* interlocutores em relação à “seu mundo” (DORVALINO REFEJ, aula bilíngüe na FAGED/IFCH, março/2009), sua “luta pela Terra” em “espacialidades e territorialidades *kaingang* em tensão relacional (SOUZA PRADELLA & SALDANHA, 2008) com outras espacialidades e territorialidades”.

Esta “tensão relacional” percebida “em campo” enquanto evento, e nos relatos dos interlocutores, resultante dos encontros entre diferentes “mundos sociais”, há muito vem sendo parte substancial de narrativas, antropológicas ou não, sobre as coletividades *kaingang* em outros contextos, ou mesmo sobre outras coletividades em conjunturas inter/intraétnicas. Como exemplo, para os *kaingang*, temos os relatos de Alphonse Mabilde (MABILDE, 1983), Joseph Hormeyer (HORMEYER, 1986). Podemos ainda citar o relato “jornalístico” - dentro de todas as suas especificidades locais - de Wagner, Andreatta e Pereira, sobre uma, na visão desses autores “guerra dos Bugres” (1986). Ou ainda estudos históricos como os de Laroque (2000) e Nonnenmacher (2000), seguidos dos levantamentos já numa linha mais etnológica como os de Becker (1995), Souza (1998) e Rosa (2005). Em todos esses escritos, como em muitos outros, encontramos informações e idéias acerca da tensão relacional entre *kaingang* e não-*kaingang*. Quanto a esta questão, no livro “Os índios e nós - estudos sobre sociedades tribais brasileiras”, Seeger e Viveiros de Castro, ao tratar de questões quanto ao Estado e os “índios” no Brasil, fazem menção particular a “luta entre colonos do Sul do país e os Kaingang e Xokleng” (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO, 1980, p. 137):

No começo do século XX, a luta entre os colonos do Sul do país e os Kaingang e Xokleng motivou discussões acirradas sobre o destino dos índios. Cientistas como Von Ihering propunham a eliminação dos indígenas (Moreira Neto, 1967; Ribeiro 1970:129). Mas a visão

positivista vitoriosa, dominante no movimento republicano, conseguiu a criação do Serviço de Proteção aos Índios em 1910, visando garantir a integridade dos grupos tribais de forma que pudessem espontaneamente aceder às luzes da civilização. (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO, 1980, p. 137).

Por sua vez, a “objetificação” na pesquisa da “luta pela Terra” dos interlocutores *kaingang* e suas coletividades mostrou que acompanhar parte das “lutas *kaingang*” foi acompanhar uma busca dessas coletividades por manter-se no exercício de modos de “viver *kaingang*” em meio aos “não-indígenas”, “não-*kaingang*”. Alguns elementos parte desses modos de viver acabaram se consolidando enquanto eixos norteadores da narrativa alicerçada na busca de sentidos antropológicos para “trajetórias de vida *kaingang*” e sua “luta pela Terra” nos “pontos fronteiras” constituídos a partir de suas “espacialidades”.

As narrativas dos interlocutores *kaingang* acerca de suas trajetórias de vida evidenciaram-se enquanto “trajetórias pelo espaço”, por isso esta etnografia resultou no mapear de caminhos vividos, rotas geográficas e “espaços de ambiência *kaingang*”. Buscando evitar a utilização de uma estanque e essencialista noção cartesiana de “ambiente” enquanto um “meio” de onde “esquemáticamente” no nível das operações de pensamento se separam corpo e espaço traz-se aqui a noção de “ambiência” (BAUDRILLARD 1993, p. 82) como um “conjunto de referenciais historicamente constituídos que criam e recriam - simbolicamente - a partir de uma bagagem simbólica, um ambiente considerado “familiar” a partir de sua naturalização” (SOUZA PRADELLA & SALDANHA, 2008):

O sistema de ambiência é extensivo, mas caso se pretenda total, é preciso que recupere toda a existência, conseqüentemente também a dimensão fundamental do tempo. Não se trata, é claro, do tempo real, são os signos ou indícios culturais do tempo, que são retomados [...] natureza e tempo, nada lhe escapa, tudo se efetua nos signos. (BAUDRILLARD 1993, p. 82)

Partindo da concepção de Baudrillard, ambiência “não é somente a ocupação de um espaço, mas sim sua constituição enquanto referencial processual sobre o espaço e seus elementos percebidos, manejados e descritos, invariavelmente através de parâmetros sociais” (SOUZA PRADELLA & SALDANHA, 2008).

Assim, percebendo “trajetórias de pessoas e grupos *kaingang* pelo espaço” podemos acionar junto à etnografia, uma cartografia do social, já que etnografar os interlocutores, suas coletividades e suas “lutas” foi acompanhar uma “trama de trajetórias por paisagens”. É dessa forma que chegamos à questão das “espacialidades e das territorialidades *kaingang*” e as pertinências e relações entre essas duas noções.

A noção de “espacialidade” (MASSEY, 2008) permitiu ampliarmos “a imaginação da única narrativa para oferecer espaço (literalmente) a uma multiplicidade de trajetórias” (MASSEY, 2008, p. 24) e, assim, contribuir nos controversos e antagônicos debate e ação, em sua maioria “governamentalizados” (SOUZA LIMA, 1995, p. 69) relacionados às violações das “territorialidades indígenas” e em particular as “territorialidades *kaingang*” no Sul do Brasil Meridional mencionadas nesse empenho.

Dessa forma, tratamos de “espacialidades” específicas, constituídas através do vivido em diferenças pelo “espaço-tempo³”, “paisagens substanciais”, “elementos de cosmologia” que, descritos aqui, nos fazem elencar uma relação (listagem, ou série) dos distintos “locais mapeados” pela abrangência do empenho etnográfico:

- serras, morros, “formações geográficas” gerais e seus elementos substanciais como os “perais”, as nascentes, cursos d’água, grutas e furnas;
- as matas, campos, “formações vegetais”, espaços sagrados, locais cerimoniais, e pontos de manejo e coleta de substâncias;
- acampamentos (*wãre*), áreas de núcleos habitacionais, “toldos”, aldeias, terras indígenas, reservas, reduções, pontos de exposição e ou comércio de artesanatos com os não-indígenas;

³ É necessário discutir uma possível tentativa de um “descrever (des)essencializador”: falamos eminentemente de qual questão geradora? “corpos no espaço”: a “região” é uma “localidade”, ou um “lugar”, “um espaço”, mas habitamos, humanos e outros, um “mundo de mundos”, todos estes mundos sobrepostos, ou não, em um mesmo “espaço” a partir de diferentes cosmologias e seus tempos (MASSEY, 2008). Ou seja, para a descrição e reflexão analítica etno-antropológica proposta, é importante pensarmos fenomenologicamente a partir da questão das muitas possíveis conceituações e categorizações em termos de espaço, em termos de um “meio” circundante, gerador e constituinte dos elementos. Assim, meio e elementos (estes, antes de tudo, não apenas vistos como estando no meio, mas parte fundante do meio), são constituídos e constituintes do espaço. Metaforicamente, um elemento do meio pode ser visto apenas enquanto outra dimensão do próprio meio. Enquanto uma ocorrência, os elementos também são meio de manifestação das matérias “n” que constituem o “cosmos”, a existência, o plano lógico de forma de concepção do que para os cientistas cartesianos ocidentalizados, orientados pelas perspectivas ocidentalistas, vem a ser a “Realidade”, ou a “Natureza”. A partir dessa perspectiva, os “corpos” (no caso antropológico, as pessoas), e os “elementos” (para nossas terminologias antropológicas, as “coisas”) “estão no espaço”, assim como estão constituídos enquanto espaço de “n” eventos, manifestações e ou relações, agências possíveis.

- espaços insitucionais, instituições públicas, FUNAI, FUNASA, CEPI/RS, Câmara de Vereadores de Porto Alegre, FASC/PMPA, SMAM/PMPA, SMIC/PMPA, Memorial/RS e UFRGS.

Buscou-se mapear nesses espaços os “modos de viver” dos *kaingang* interlocutores em seus entendimentos e “agências” (ORTNER, 2007) em relação a cada “paisagem substancial”, estas últimas enquanto locis nos quais os *kaingang* imprimem as próprias especificidades, participando na “constituição das paisagens” onde se fazem presentes, “territorializando-se”. A respeito da noção de agência, Ortner nos traz que esta insere-se nas noções surgidas com a “teoria da prática”, desenvolvidas inicialmente por Bourdieu e Sahlins (ORTNER, 2007, p. 50). Para Ortner:

A melhor maneira de abordar as questões envolvidas na definição de agência talvez seja equacionando uma série de componentes: (1) a questão de se agência implica inerentemente “intenções” ou não; (2) a universalidade da agência e, ao mesmo tempo, o fato de esta ser culturalmente construída; e (3) as relações entre agência e “poder”. (ORTNER, 2007, p. 51).

Em relação à agência enquanto ao campo das “intenções” e do “poder” envolvidos nas ações dos agentes, Ortner ainda nos esclarece:

Em termos gerais, pode-se dizer que a noção de agência tem dois campos de significado, [...] Em um campo de significado, “agência” tem a ver com intencionalidade e com o fato de perseguir projetos (culturalmente definidos). No outro campo de significado, agência tem a ver com poder, com o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais. (ORTNER, 2007, p. 58).

Para refletir a questão das “territorialidades indígenas” e, em específico as “territorialidades *kaingang*” em questão, parte-se das colocações de Souza, a respeito dos “territórios e povos originários (des)velados na Metrópole de Porto Alegre” (SOUZA, 2008):

As diversas populações originárias possuíam uma distribuição territorial fundada em fatores ambientais, ecológicos, históricos e de ascendência cultural, ultrapassando e trespassando qualquer um dos limites políticos-administrativos oficialmente adotados por nosso Estado-nação a partir do século XIX. (SOUZA, 2008, p. 19).

Ainda segundo Souza, é preciso “suspender os critérios geopolíticos modernos incorporados pelos nacionalismos instaurados” (2008, p. 19) na busca de uma percepção das “territorialidades indígenas”. Assim, partiu-se também das noções de Souza Lima sobre a “sedentarização” das “populações nativas” e consolidação de lógicas territoriais de “administração” de “populações” e “locais conquistados” (1995) e as noções de Oliveira Filho sobre “as relações entre etnicidade e territorialização” (1999, p. 10).

Esses termos narrativos foram constituindo-se ao longo da pesquisa na medida em que, na busca de uma leitura e escritura dos “elementos etnografáveis” (CLIFFORD 2002), um dos temas iniciais surgidos foi o recorrente na literatura etnológica “protagonismo político *kaingang*” em sua “luta pela autodeterminação” (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO, (1980), SOUZA LIMA (1995), SOUZA (1998), SOARES (2001), LAROQUE (2000), ROSA (2005)).

Este “protagonismo político de coletividades *kaingang*” veio a tornar-se um dos elementos principais em “operações de desdobramentos⁴” de certas “perspectivas neocoloniais” (SOUZA PRADELLA & SALDANHA, 2008) acerca de “substâncias *kaingang* e indígenas⁵” em geral. Tal operação origina-se a partir de um contexto etnográfico constituído no entrecruzar destas perspectivas e das “perspectivas *kaingang*” contempladas na pesquisa etnográfica.

Estas “perspectivas neocoloniais” tornam-se evidenciáveis a partir da leitura dos elementos etnografados em “eventos e situações políticas” entre agentes políticos indígenas e não-indígenas, onde se fizeram ouvir às reivindicações dos *kaingang* pelo cumprimento por parte de segmentos da “Organização do Estado” (CF/88) dos direitos constitucionais indígenas (CF/88). Em especial, os eventos e situações políticas etnografados dizem respeito às reivindicações *kaingang* por retomadas de territorialidades, pelo reconhecimento das espacialidades e mobilidades e reivindicação de “territórios indígenas” nestas e pelo respeito à autodeterminação e diferença, através, por exemplo, de políticas públicas diferenciadas. O que marca o caráter neocolonial com que as comunidades indígenas autodeterminadas, ditos “povos indígenas” vem sendo tratadas são situações de desrespeito aos direitos originários contidos nos artigos

⁴ Essa palavra carrega significados plurais similares, mas pertencentes a universos distintos da pesquisa. Ela foi utilizada por Seu Miro, liderança *kaingang*, para fazer relação a “minha tarefa” no momento em que iria passar a escrever um “documento” para a comunidade “*kaingang* do Morro do Osso”. O que Seu Miro chamava de “documento”, tratava-se da comunicação, do *paper* que seria apresentado por mim no Grupo de Trabalho “Jê do Sul” (GT 43)/Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM 2007).

⁵ Elementos da etnografia e da pesquisa em geral mapeáveis referentes ao “universo de pesquisa”, que são expressão das formas fluídas, dos elementos culturais e do modo de viver dos *kaingang* interlocutores.

231 e 232 da “Constituição Federal” por parte de segmentos estatais e governamentais distintos na esfera federal e municipal.

Nas atuações de não-indígenas em órgãos públicos federais, estaduais ou municipais, e em determinados segmentos da dita “sociedade civil”, puderam ser identificadas determinadas noções imbricadas na constituição de pontuais discursos e debates relativos à ditas “não-autenticidades”, principalmente em relação à “reivindicações” e “elementos diacríticos” de coletividades *kaingang*: enquanto as “demandas” dos grupos presentes no “Morro do Osso” (Porto Alegre/RS) e na “Borboleta” (região do Alto Jacuí/RS) eram até bem pouco tempo consideradas ilegítimas, em especial os grupos da “Borboleta” tinham sua “autoctonia” e “direito à autodeterminação” enquanto “coletividades indígenas”, assim, “diferenciadas”, colocados à prova; tratando-se ainda das questões pertinentes aos *kaingang* habitantes de chamados “espaços urbanos” (em especial aqueles que requisitam a demarcação de “Terra Indígena” no “Morro do Osso”), era erigida uma “ilegitimidade” do exercício dos modos de viver destas coletividades nestes ditos “espaços urbanos”, considerados espaços “não-indígenas”, e, assim, espaços “não-*kaingang*”; por fim, a partir desses pressupostos, ainda eram constituídas noções que giravam em torno de alicerces do que venha a ser uma específica e determinada “territorialidade indígena” singular e essencial, imanente a “horizontes imaginativos” não-indígenas.

A partir da análise, percebeu-se que essas “perspectivas neocoloniais” estão diretamente relacionadas à questão das violações do que venha a ser este “direito indígena”, “Capítulo VIII, Dos Índios” (CF/88) promulgado na “Constituição de 1988” pelo “Estado brasileiro”. Estas violações, por sua vez, estão no cerne das motivações dos protagonistas políticos *kaingang* envolvidos de diversas maneiras na “luta *kaingang* pela Terra”. As motivações políticas para a “luta *kaingang*” e suas especificidades mostraram-se por sua vez relacionadas à constituição das “espacialidades e territorialidades *kaingang*” no Sul do Brasil Meridional, e apontaram os caminhos para percebermos uma “cosmopolítica *kaingang*” em agência, expressa por uma “luta pela terra”, não desvinculada de uma “luta” por uma “Terra” vista a partir das “substancialidades das paisagens” pertinentes aos “modos de vida *kaingang*”.

Dessa forma, essa “luta pela Terra *kaingang*” define-se por tratar-se de uma “luta” por espaços físicos denominados usualmente “paisagens naturais”, ou segundo os *kaingang* interlocutores, “áreas verdes”, os “sertões”, “as matas” (KAXU, entrevista no CEPI/RS, maio/2009), espaços que ainda possuem qualidades enquanto “morada dos

outros seres relacionais”, dos “não-humanos” (LATOUR, 1994) sejam estas plantas, animais, nascentes e seus cursos d’água, rochas, seres da “natureza” (CHICO ROKÁG, palestra na FACED/UFRGS, maio/2008).

Podemos equiparar esta “luta *kaingang* pela terra”, com algumas das contemporâneas “lutas pela Terra” de outros movimentos sociais, como os ditos “movimentos ambientalistas” e teremos assim uma “luta pela Terra”. Ou seja, as trajetórias de vida e as rotinas das coletividades *kaingang* etnografadas, devido suas especificidades espaciais, devido suas “cosmopolíticas de corpos e espaços”, mostraram-se relacionais a “luta” para além da “luta pelas territorialidades *kaingang*”, ou seja, também por uma “luta” pela “natureza” do “cosmos *kaingang*”. Como apontou Seu Chico, interlocutor *kaingang*, uma “luta” pela vida de seu “mundo”, pela “água”, “plantas” e “bichos”. Essa “luta” é travada contemporaneamente por distintos grupos sociais - indígenas ou não-indígenas - que se manifestam de diversas formas contra o processo de constante transformação das ditas “paisagens naturais”, em termos *kaingang*, “matas”, “sertões”, “áreas verdes”, em espaços compostos por, também em termos *kaingang*, “aglomerados de edifícios” (ARI RIBEIRO, Lomba do Pinheiro *kaingang*, Audiência na Câmara Municipal de Vereadores de Porto Alegre, março/2009). Podemos pensar aqui no que Sahlins nos coloca enquanto uma “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1997).

Participando de momentos de vivência junto a “grupos sociais, familiares e coletividades *kaingang*”, presenciou-se parte desta “luta” pelas garantias de cumprimento por parte do “Estado brasileiro” pelo “direito a terra indígena” e demais “direitos originários”, também reconhecidos enquanto “direitos diferenciados”. São algumas das especificidades dessa “luta” que se buscam evidenciar nessa proposta dissertativa, e assim, possíveis caminhos para a percepção da relação entre “espacialidades, territorialidades e cosmopolítica *kaingang*”.

Etnografando: “As leituras e escrituras etnográficas a partir de demandas acadêmicas”

Feitas as colocações iniciais acerca da substância desse empenho, a sequência narrativa passa pelo relato (também etnográfico?) dos eventos relativos às “demandas

acadêmicas” que vieram delinear os temas, objetos de investigação e objetivos, termos e subsequente narrativa.

No mês de março de 2007, em diálogos de orientação acadêmica com o professor José Otávio Catafesto de Souza (IFCH/UFRGS) - na ocasião ainda meu orientador junto ao PPGAS/UFRGS - este sugeriu-me submeter uma “proposta de comunicação” (resumo) no “Grupo de Trabalho Jê do Sul” (GT 43), na “VII Reunião de Antropologia do Mercosul” (RAM 2007) que pudesse contemplar elementos etnográficos da situação das coletividades *kaingang* e a referida violação de seus direitos originários. A proposta consistia numa reflexão que girasse em torno da percepção da situação instaurada por parte de “segmentos sociais não-indígenas”, que alegavam a referida dita “ilegitimidade”, tanto da “presença indígena” nos locais referidos, - e em muitos outros “lócis *kaingang*”, ou mesmo de outras coletividades “indígenas” - quanto da própria autodeterminação identitária das pessoas e de suas coletividades manifestas nestes locais enquanto “comunidades indígenas”. Através dessa proposta de comunicação, esperava-se contribuir para o “debate acadêmico” em torno dos “direitos indígenas” ao evidenciar a situação das referidas comunidades.

Procedi conforme sugestão e a comunicação foi aceita pela coordenação do GT, resultando na participação, no mês de julho de mesmo ano, na referida “RAM 2007”, ocorrida em Porto Alegre. Dessa vez, a “reunião de antropologia” era organizada pelos professores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi este evento, minha participação enquanto “expositor” neste grupo de trabalho junto a outro colega de pesquisas etnológicas, Gustavo de Souza Pradella, o qual convidei para juntos produzirmos a comunicação (artigo, *paper*) intitulada “A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas”, que pautaram desde as primeiras reflexões a organização desse empenho dissertativo.

A partir dessa tentativa de cumprimento de uma “demanda acadêmica e social⁶” deu-se continuidade a experiência de campo iniciada junto aos *kaingang*, em particular naquele momento aqueles presentes no Morro do Osso desde 2004, ano de efetivação de sua presença cotidiana neste espaço a partir da instalação de um acampamento e uma subsequente “aldeia *kaingang*” no morro. Delineou-se com essa continuidade de

⁶ Uma vez que o contato entre interlocutores e coletividades *kaingang* e comunidade acadêmica etnológica do NIT/LAE/UFRGS é profícuo e de longa data, a todo momento surgem demandas acadêmicas relativas a pesquisa com esses grupos, bem como, por sua vez, muitas dessas demandas podem decorrer, por conta de seu próprio protagonismo político, uma vez que já é costumeiro as demandas dos *kaingang* no envolvimento dos antropólogos em suas questões sociais.

pesquisa uma seqüência de “encontros etnográficos” que resultaram no alicerçar das narrativas de três (03) “mapeáveis” situações de “protagonismo político *kaingang*” que convergem para os entendimentos acerca da supracitada “luta indígena pela Terra” e a referida “agência cosmopolítica *kaingang*” nesta: i) a referida “Presença *kaingang* no Morro do Osso”; ii) a conjuntura do “protagonismo político *kaingang*” na “grande Porto Alegre” e as “lutas *kaingang*” dentro do contexto da “luta indígena” nessa região (uma “conjuntura geopolítica *kaingang*” em uma conjuntura geopolítica indígena na cidade”); esta última, acabou por conduzir a etnografia até iii) a “luta pela Terra Indígena Borboleta”.

Dessa forma, os elementos etnográficos narrativos e respectivas análises partem das colocações a respeito de como a participação no “GT 43” da referida reunião de antropologia, decorrente da pesquisa entre os grupos *kaingang* na região de Porto Alegre pauta a seqüência de “encontros etnográficos”.

A partir das próprias “perspectivas *kaingang*” que me foram aos poucos no decorrer da pesquisa sendo apresentadas, fui percebendo que as relações travadas nos “encontros etnográficos” com os interlocutores foram desde o início se desdobrando enquanto relações eminentemente “políticas” com os *kaingang* - criadas assim por estes. Relações de “comprometimentos” com o cumprimento de “demandas”, com as eventuais “agendas políticas”, desde a realização de “reuniões” e encontros afins para tratar de assuntos pertinentes as “lutas”, até a participação em seus “eventos políticos com não-indígenas”, “eventos reivindicatórios” ou mesmo de naturezas diversas.

Além desse “itinerário de demandas”, foi o estudo teórico-metodológico trilhado junto às experiências etnográficas que também veio por evidenciar - para um “pretensão cientista social” como eu, estudante numa relação cada vez de maior profundidade na antropologia - que na reflexão acerca das “questões indígenas” é necessário, antes de uma considerada já tradicional “antropologia do outro”, antropologizar “o encontro”. Uma vez que em cada pessoa, rede social ou localidade a “diferença” é perceptível ao antropólogo, ter como “objeto de estudo” os “indígenas *kaingang*”, ou mesmo qualquer grupo social em particular, sem uma imersão refletida em seus contextos conjunturais, sem uma percepção - também etnográfica - dos “outros” que interferem (cada vez mais) na constituição de seus mundos, foi mostrando-se cada vez mais uma tarefa alicerçante de “assimetrias” (LATOUR, 1994; GOLDMAN, 2008) e de posicionamentos políticos unilaterais. Uma tarefa, no mínimo, incompleta, e, assim, mais facilmente refutável aos padrões técnicos e científicos na qual este empenho pretende filiar-se, padrões que

prezem não por uma suposta “neutralidade científica”, mas sim por uma imparcialidade na percepção dos fatos evidenciáveis.

Por ser, na condição em questão, reconhecido pelos *kaingang* que se tornaram meus interlocutores enquanto um “futuro antropólogo ainda em formação”, um eminente assim “agente político”, fui tendo acesso, interagindo com algumas “substâncias” do “cotidiano cosmopolítico” das pessoas e coletividades com quem pude ter contato através destes interlocutores. Essa vivência não só tornou possível o presenciar⁷ desta “cosmopolítica *kaingang* por seus direitos”, mas das “cosmopolíticas *kaingang*” que geram paisagens, “horizontes imaginativos”, específicas “corporalidades” (ROSA, 2008), “ambiências” (BAUDRILLARD, 1993), “espacialidades” dinâmicas e decorrentes “territorialidades”, noções conceituais que pautam o ritmo deste empenho etnográfico.

⁷ E porque não, também, “participar”, e pelo direito adquirido em compartilhar de vivências, em respeito a este, também se “arriscar” no jogo político do poder, não acreditar desfrutar apenas de uma evidente “impossível” condição de espectador pesquisador apenas, mas sim, ver-se e agir como mais um agente no mundo das relações sociais. Essa posição, a de “agente social”, é evidente em todos os posicionamentos humanos, mesmo que, objetivamente, em nosso caso enquanto antropólogo, muitas vezes levamo-nos a acreditar que “estamos ali, naquele local”, para “observar”. Assim como parece não ser possível conceber contatos entre fronteiras entre grupos sociais sem encontros perspectivos minimamente distintos, também não parece sensato certas posturas ativas no meio etnográfico relativas aquela antiga “antropologia de varanda” exercida apenas a partir de uma não refletida, por exemplo, postura de pesquisador colocado a partir da varanda de um posto de observação não-indígena por sobre os indígenas, como por exemplo, os postos da FUNAI nas aldeias.

CAPÍTULO I - Questões Teórico-Methodológicas e a Investigação Social: sobre “etnologias” e “antropologias” na percepção de um “universo étnico *kaingang*” de pesquisa

A etnologia de povos indígenas sul-americanos contém em si, potencializados, princípios fundadores da investigação antropológica. Por isso é altamente reconhecida por praticantes de disciplinas vizinhas enquanto parte da “verdadeira antropologia”. É indiscutível o quanto as teorias antropológicas (e por meio delas as teorias do social de modo mais amplo) deveram e continuam a dever à investigação sobre sociedades nativas. (LIMA, 1995, p. 307).

A unidade teórica está dada pelo acompanhar da história pós-Conquista européia, pela criação e resguardo de uma hierarquia de posições sociais desiguais na produção e distribuição de bens e serviços no Brasil meridional. (SOUZA, 1998, p. 03).

A “etnologia” foi apresentada ou, lembrando Latour, “se apresentou” a mim em sala de aula, enquanto um “híbrido”, “quase-objeto” (LATOURE, 1994), tal qual o “campo indigenista” descrito por Ramos (1998) e seus objetos, por sua vez, nas ruas e demais espaços de uma “grande Porto Alegre”. Passei então a poder, a partir de determinado momento, perceber de forma mais atenta os fenômenos relacionados aos ditos “povos indígenas⁸” através dessa “etnologia de povos indígenas sul-americanos” (LIMA, 1995, p. 307) relacionados a essa “história pós-Conquista européia” (SOUZA, 1998, p. 03).

Meu contato com membros de famílias *kaingang* emana da capital em direção ao interior do Estado do Rio Grande do Sul, ou mesmo a outras regiões do Sul do Brasil. Os “povos indígenas” passaram de uma forma ou outra, em um momento ou outro, a fazerem-se presentes em meus horizontes imaginativos, tornando-se parte das minhas paisagens cotidianas. Dessa forma, esse empenho versa, principalmente, sobre os *kaingang* interlocutores enquanto parte dos chamados “povos indígenas”, “fenômeno social conjuntural” e, em uma segunda instância, sobre uma “etno-antropologia” no sentido de um “construto sócio-histórico conjuntural”.

Os “etnólogos” ativeram-se, ao longo da história da formação da etnologia, a uma etnificação dos povos indígenas, inserindo-os perspectivamente em uma dita realidade planetária constituída - pensando novamente numa arbitrariedade e

⁸ Aqui cabe mencionar a discussão da criação da noção de “indígena” e sua “objetificação” na “ciência” e “academia”, através de uma bagagem paradigmática em relação com a utilização e consolidação desse termo na e através da “ciência etnológica e antropológica”.

artificialidade apontada por Latour (1994) - a partir de perspectivas científicas. Nesse aspecto, as “nações indígenas” (MCLUHAN, 1987), ou também ditos “povos” ou “comunidades indígenas”, as “coletividades autóctones” (SOUZA, 1998) do continente americano - como muitos povos de outras partes do mundo - foram mapeadas enquanto objetos da pesquisa etnológica e antropológica e este mapeamento ancorou muitas das “substâncias científicas” da etnologia. Era preciso identificar aqueles que ainda não faziam parte da referida “realidade” constituída ideariamente pelo ocidente euroreferenciado ou que, se já faziam parte desta, ainda representavam - na época do advento da etnologia como disciplina acadêmica, ou teoria e técnica de pesquisa - o “passado”, pois a “civilização” e seu ideário transformador já haviam chegado ao “novo mundo” (THOMAS, 1982). Assim, a “indigenização etnológica”, a “etnificação das diferenças” não foi aquela da “cultura de cada local”, cada grupo, em suas relações com os “outros”, suas “culturas” e “locais” (SAHLINS, 1997). A “indigenização” foi aquela por sobre aqueles que se colocaram em contraposição, ou mesmo que fugiram de uma civilização que se aplicava e que deveria ser aplicada por sob os grupos sociais originariamente viventes no “novo mundo”.

Para alguns agentes na academia antropológica contemporânea, a etnologia representa um “resquício” do “passado da disciplina antropológica” (LEAL, aula inicial da disciplina de “métodos de pesquisa”, PPGAS/IFCH/UFRGS, agosto/2007). Segundo a Professora, lidar com a pesquisa social com povos indígenas, antes de uma antropologia, era lidar com a pesquisa “etnológica” e, dessa forma, eu e meus três colegas, quatro alunos de uma turma de doze mestrandos de diferentes áreas antropológicas de pesquisa, representávamos em aula o referido “passado” de nossa disciplina.

Naquele dia, algumas questões para reflexão foram constituídas: “representar o passado”? Éramos os etnólogos em sala de aula, vistos como passado da disciplina antropológica pela referida professora, porque a antropologia teria criado novos ramos após nascer em meio aos “espaços/corpos” “agentes/alvos” da colonização? Ou representávamos o passado porque lidávamos com “os índios”, uma “essência de passado” levada em conta anacronicamente? Ainda podia pensar que o que fazíamos “nós”, os etnólogos - as técnicas, os dados, as referências - era uma “reminiscência do passado” e segmentos sociais de uma dita “antropologia complexa”, da mídia corporativa, da dita opinião pública e agentes estabelecidos nos “Estados” e “governos”, estavam corretos em seus discursos e agências em relação a pessoas e coletividades que

não teriam mais o direito de reivindicar uma autodeterminação por direitos diferenciados “constituídos” devido sua autoctonia. Ou seja, os ditos “índios” podiam não ser mais “índios” na visão dos não-indígenas? Criávamos “índios”, escrevendo “um passado”? Ou esse, o papel de “representantes do passado”, parte do “museu de história natural⁹” de Descola criado pelas ciências da natureza (2002) era o “lugar”, único “espaço” para coletividades indígenas na contemporaneidade?

Afinal de contas, os quatro alunos em sala de aula naquele dia a lidar em suas pesquisas com “substâncias sociais dos mundos indígenas”, inserindo-me nestes, eram “antropólogos”, “etnólogos”, ou “antropólogos etnologistas”?

Segundo Goldman, a “etnologia”, ou o “papel do etnólogo” é um ramo que este pesquisador, em suas contemporâneas viagens e experiências no fazer acadêmico, constatou que só continua sendo usual nominalmente no Brasil (GOLDMAN, 2008), pois nos outros países onde prestigiou o exercício desta prática, ela foi englobada pelo “papel genérico de antropólogo”, indistinto ao tipo de estudo que se venha a exercer em particular.

Essas substâncias reflexivas relacionam-se com outros elementos que vieram a pautar as análises acerca das referidas “perspectivas neocoloniais” engendradas nos elementos sócio-discursivos de agentes não-indígenas, principalmente aqueles que lidam diretamente com “substâncias indígenas” e “substâncias não-indígenas” que preenchem muitas vezes as lacunas criadas no “encontro entre mundos”. Assim, parte daquilo que foi dito, escrito ou mostrado a respeito dos “indígenas”, em geral, ou mesmo por ditos etnólogos ou antropólogos, principalmente no passado, assemelha-se mais a elementos imaginativos, políticos-ideológicos, mais relacionados com a produção de sentidos ordenadores para “conjunturas globais e locais” (SAHLINS, 1997) das épocas de constituição destes discursos, destes “textos” (CLIFFORD, 2002), do que necessariamente com cada “localidade indígena” e suas “substâncias específicas”. Dessa forma, é preciso evidenciarmos, como parte das “tensões relacionais” do “encontro entre mundos”, as “perspectivas sócio-discursivas” enquanto constituídas e constituintes das e pelas próprias tensões do encontro, uma vez que as próprias “substâncias” etnológicas e antropológicas tiveram suas origens marcadas pelo trabalho de pesquisadores inseridos, queiram ou não, em conjunturas imperialistas-colonialistas ditas e consideradas “modernas” (LATOUR, 1994).

⁹ Tradução a partir de texto do autor.

Foi no fim do século XIX que marcou-se o advento da atual reconhecida antropologia, através de cientistas ocidentais eurocentrados (ou euroreferenciados), que voltaram suas atenções para diferentes regiões do mundo, sobre os grupos sociais considerados à sua época, “tribais”. Atentando-se as diversidades destes grupos de determinadas formas investigativas e objetivadoras técnico-científicas, notoriamente incipientes na época, estes “primeiros cientistas do homem pelas humanidades” deram início a prática da pesquisa sobre a “vida humana e sua coletividade” na perspectiva do “trabalho de campo”, ou seja, *in loco*, em meio ao “objeto de pesquisa”. Este “trabalho de campo” é um dos reconhecidos atualmente “marcos da antropologia” enquanto “ciência objetiva”.

Antes disso, como bem aponta Maciel, já aqui pensando sobre estudos relativos aos primeiros relatos de natureza etnográfica e atropológica sobre populações especificamente no Rio Grande do Sul - o que nos interessa em particular neste empenho, as produções que tratavam de questões pertinentes aos estudos dos grupos humanos seriam:

[...] de um período cujos documentos, trabalhos e obras [...] referem-se a uma problemática que remete às questões que envolvem a Antropologia mas não se trata, ainda, de um pensamento antropológico configurado (com o instrumental teórico e metodológico que caracteriza a investigação na área). (MACIEL, 1997, p. 215)

Na época desses primeiros antropólogos, ou etnólogos (essa nomenclatura dependendo, pelo visto, do ponto de vista), as viagens de equipes de reconhecimento e exploração ainda ampliavam e tentavam mesmo sucumbir às últimas “fronteiras” para a “civilização”, chegando aos “lugares” considerados, num espaço terrestre ou marítimo ainda os mais “longínquos” em relação ao “centro civilizatório” das nações colonialistas e imperialistas européias. As “expansões” significavam, na prática, além da maior “proximidade” e do contato de reconhecimento, sempre o início do processo de interferência “etnocida” (CLASTRES, 1996) do “estrangeiro” (SAHLINS, 1974; CLASTRES, 1996; SOUZA, 1998) nos espaços de vivência de comunidades locais específicas. Por “etnocídio”, Clastres em seus entendimentos nos aponta:

Esta vocación de medir las diferencias con la vara de su propia cultura se denomina etnocentrismo. Occidente sería etnocida porque es etnocêntrico, porque se considera a si mismo y quiere se *la* civilización.” [...] “Pero si bien es cierto que toda cultura es

etnocêntrica, sólo la occidental es etnocida.” [...] “Em este nivel formal en que nos situamos actualmente comprobamos que la práctica etnocida e la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: ya sea como civilización occidental o como Estado, se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y de la alteridad, el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno. (CLASTRES, 1996).

A constatação da dita “diferença” inerente a cada pessoa e a cada rede coletiva humana de relações sociais, consolidou-se um dos estatutos máximos de afirmação da importância da antropologia, mas esta “diferença” parecia menos importante para a maioria dos pensadores na época do início desta ciência. Eram fortes nessa época a efervescência e requinte intelectual, surgidos relacionamente em meio à “dinâmica mercantil capitalista” em plena “expansão”. Era o advento de uma “era mecânico industrial”, em uma Europa, um “velho-mundo” que via surgir de “máquinas a vapor” de grande porte a geração de “eletricidade”. Uma era de “descobertas”, simbologias máximas do “progresso” e “evolução” da singularizante noção de “civilização humana”. Esse era o pressuposto eurocentrado, de uma Europa que erguia, como nas palavras de Clastres, “A civilização” (CLASTRES, 1996, grifo do autor).

Em meio a esse “ponto de vista eurocentrado”, surge no horizonte do pensamento intelectual desse período uma “ciência do homem” de fortes vertentes evolucionistas, cartesianistas e contratualistas. As maiores perspectivas, “cosmos-âncoras” dessa “ciência do homem” eram a filosofia kantiana cartesiana, as filosofias políticas hobbesianas e rousseauianas, o evolucionismo darwiniano - que originou um “darwinismo social” (BLACKBURN, 1997) - e o economicismo das “idéias malthusianas” (GALVÊAS, 1986). Essas correntes teórico-filosóficas foram densamente carregadas pela “ética evolucionista”, movimento intelectual cuja “premissa consiste em assumir que os elementos mais recentes num processo evolutivo são melhores que os anteriores” (BLACKBURN, 1997, p. 130).

Essas “cosmos-âncoras”, vistas enquanto referenciais cosmológicos ideários que fundamentam as constituições perspectivas, são mapeáveis no tempo-espaco de nascimento da antropologia e etnologia, e influenciam e muito as ciências humanas da época, e teorias evolucionistas sociais retrataram os grupos sociais ditos “tribais” e suas formas de vida a partir de uma dita “primitividade”, tratando-os enquanto grupos humanos considerados “fósseis vivos”, remanescentes de um passado “pré-histórico”. A

partir desses pressupostos, diversos cientistas empreenderam estudos a respeito das ditas “sociedades primitivas” na busca de esclarecer o “passado da espécie humana”.

Um exotismo decorrente da estereotipação do autóctone do local alvo das “expedições”, onde o pesquisador “lia” o passado da “civilização moderna” (da qual este pertencia) em elementos diacríticos dos ditos “nativos”, sejam estes os considerados “o aborígene”, “o negro” ou “o índio” (a exemplos), singularizados e essencializados enquanto noção, enquanto um “todo ideário”, um “tipo-humano” com “suas” especificidades mapeáveis e registráveis. Assim, um “machado de pedra” feito por pessoas de determinada coletividade indígena, por exemplo, não teria sua importância enquanto elemento resultante da dinâmica própria de cada forma sócio-cultural manifesta do grupo humano que o construiu, mas sim, antes de tudo, significar uma “peça” digna do referido “museu de história natural” erigido enquanto perspectiva explicativa. Assim, o “diferente e longínquo” virava o “primitivo”, enquanto o “próximo e familiar” ao pesquisador era a expressão máxima do “civilizado”¹⁰.

Decorrente dessa evidência “científica” do que seriam as ditas “origens” da “civilização humana moderna” nos diferentes traços de cada dito “povo primitivo” existente pelos confins do globo, a etnologia de diferentes “povos” e “culturas” ganhou força e acabou por tornar-se um importante ramo das ciências humanas. Por sua vez, o próprio debate sobre estes pressupostos eurocentrados, as referidas cosmo-âncoras da ciência da época, foi um dos motores que impulsionaram a produção científica dentro da etnologia. Na busca de evidências que respondessem questões evolucionistas, economicistas, funcionalistas, naturalistas, difusionistas ou mesmo estruturalistas, as “observações de campo” *in loco* nas diversas comunidades humanas para “coleta de dados etnológicos” mostrou-se desde sempre peça fundamental para as formas de compreensão das especificidades de “um ser humano”, “uma humanidade”, “para um homem”.

Antes de um exercício de pesquisa em que, por exemplo, cada grupo social deve ser percebido em sua conjuntura, o que tínhamos colocado enquanto a importância máxima no empenho etnológico era uma comparação entre “diferenças de

¹⁰ Para maiores detalhes quanto a estas noções científicas da época em questão, podemos recorrer a estudos clássicos na antropologia como “A Sociedade Primitiva”, de Lewis H. Morgan.

complexidade¹¹”, porque um “difusionismo” das formas de um “viver civilizado” ainda não havia “descoberto” essas pessoas. Dessa forma, o encontro delas com o “mundo civilizado” era encarado como algo que, se não as destruísse fisicamente, iria progressivamente destruir suas ditas “essências culturais tradicionais”. E porque se enxergava os grupos sociais ditos “primitivos” com essas “lentes”? É porque eles “representavam” *in loco*, em campo, para os primeiros pesquisadores, o “passado do homem”. Este “passado” era o do “homem” enquanto “ser masculino europeu”, “caucasiano”, conhecedor das filosofias, das ciências, das técnicas “modernas”. O “homem” para quem se conseguia “recursos” (financiamentos, “expedições científicas”) era o “homem” do proto-modelo milenar judaico-cristão, o “homem a vossa própria imagem e semelhança” para o europeu, um “homem bíblico”, longe de uma “humanidade” (homens e mulheres) enquanto aspecto geral. Como enxergar o “homem” - em termos contemporâneos mais “simétricos” (LATOUR, 1994), a “humanidade” - dessa forma, por trás de cada “longínquo¹² nativo”? Somente o tratando-o como “um homem primitivo”.

Com o passar do tempo, o acúmulo das diferentes reflexões e o entrecruzar de pontos de vistas etnológicos e antropológicos de diferentes pesquisadores abriu e muito o “horizonte científico” por sobre as ditas “sociedades primitivas”. Hoje podemos evidenciar nitidamente as relações entre o desenrolar das diferentes “conjunturas políticas globais” ao longo do tempo-espço, as linguagens para “tempo/espço” (LACEY, 1972) e o surgimento de divergências antagônicas quanto a estes pressupostos de nossa referida aqui a partir dos apontamentos sobre o cruzamento de substâncias, “tradição etno-antropológica”. Constatando que essas “nomenclaturas” decorrem de um “campo fenomenal” onde substâncias não definidas uniformemente acabam por fundir-se e entrecruzarem-se enquanto discursos e agências no universo acadêmico e intelectual em geral, optou-se aqui pela noção de “pesquisa etno-antropológica” como uma nomenclatura que faça parte dos sentidos que busca esse empenho.

¹¹ Esse perceptível “gradiente de complexidade”, relacionado às correntes teóricas de base evolucionistas, está diretamente relacionado ao advento, posteriormente, da “antropologia das sociedades complexas”.

¹² Londres, a capital do Reino Unido, derivou de *Londinium*, uma cidade da *Britannia* Romana, uma das províncias do Império Romano até meados do séc. VI. Aqui, serve-nos trazer à tona uma possível confluência nos radicais linguísticos latinos entre o *Londinium*, o longínquo, nossa Londres, nosso “longe”. Esse lugar, o “lugar da distância” só pode ser visto em relação a outro, subentendido no interdito, no não-enunciado, e aí, temos as comparações e relacionalidades realizadas a partir de horizontes imaginativos que fundem substâncias de mundos distintos, onde as perspectivas do mundo do explorador acabam por subjugar o considerado “distante”.

Mergulhados nesse referido “etnocentrismo” (CLASTRES, 1996) baseado na constatação de ideários e itinerários de expansão política, econômica e militar por sob as áreas ainda reconhecidas enquanto “selvagens”, povoadas pelos ditos “povos primitivos”, pesquisadores viam a intervenção dos Estados Nações imperialistas colonialistas europeus nestas áreas como “o fim” das formas de viver consideradas “atrasadas” em relação à “referência civilizada” que constituía-se na “Europa das luzes”. Assim, cabiam as “nações desenvolvidas” o papel de “civilizar” os “povos primitivos”, retirando-os de um passado de “atraso” ao qual estes ainda pertenciam. Dessa forma, parecia inútil aos etnólogos continuarem seus empreendimentos de pesquisa em comunidades que iam cada vez mais ao longo do tempo, sob seu ponto de vista, sofrendo “perdas culturais” por conta da “interferência civilizada”. No campo científico etnológico, um “eurocentrismo materialista”, endossava “previsões” através de teorias ilógicas¹³ como à da “aculturação” (SAHLINS, 1974, p. 09), uma dita forma de “falência dos sistemas sociais” dos ditos “povos primitivos”, o que levaria formas de vida, e, por sua vez, “comunidades”, “coletividades” ao “desaparecimento”.

Foi através dessa ilusória “palpável extinção” que etnólogos buscavam explicar os povos considerados “primitivos”. Tratando-se de formas de vida ditas “arcaicas”, a dinâmica imanente a toda forma humana de viver era negada ou mesmo impensada pelos pesquisadores para estas coletividades. Ou seja, uma vez que estas coletividades mantiveram-se nos moldes de um viver que, segundo Sahlins, trata-se da “herança etnográfica do período neolítico” (SAHLINS, 1974, p. 07), ou de sua idéia de “sociedade afluyente original” (SAHLINS, 2004, p. 105), as dinâmicas sociais eram (e muitas vezes ainda são) captáveis através do binômio analítico da “tradição/inovação” a partir de um olhar que não ultrapassa “fronteiras imaginativas”. Quantas vezes antropologias e etnologias não subentenderam parte das dinâmicas sociais dos “nativos”, - dinâmicas sempre relacionais as dinâmicas estrangeiras, dos “outros” - negadas enquanto fenômenos “autenticamente analisáveis” pela etnologia e antropologia de “sociedades primitivas”?

Essa forma de perceber estas comunidades era relativamente pertinente às primeiras correntes do pensamento etno-antropológico e, a partir daí, erigiu-se modelos de pesquisas que até hoje muito fazem para manter uma distância entre um “nós” (os

¹³ Como é possível uma pessoa, ou grupo social, serem “aculturados”? A impossibilidade desse tipo de perspectiva repousa na questão lógica de que, ao “receber” qualquer elemento diacrítico cultural, fenomenologicamente, este é instantaneamente significado e assimilado a partir dos próprios pressupostos dos receptores, tornando-se automaticamente algo para muito além do elemento diacrítico “enviado”.

“civilizados”, ou “a cultura da qual o pesquisador faz parte” e um “outros”. . É como que se um espectro, o espectro da “primitividade” ronda-se “A civilização”, e a necessidade da clivagem cunhou uma “antropologia das sociedades complexas”, de forma que esta “qualidade” (PIRSIG, 1984), a “complexidade”, não fosse encarada como parte da “vida coletiva primitiva”.

Com o passar do tempo, foi notório o crescimento desta “antropologia das sociedades complexas”, uma vez que, como bem apontou Sahlins, “a civilização moderna não conhece fronteiras” (SAHLINS, 1974, p. 09). Era a “complexidade”, e não mais a “primitividade”, o caminho dos fenômenos sociais a serem desvendados por grande parte dos olhares antropológicos. Diante do processo de expansão das redes de institucionalização de “poderes centrais estatais” (SOUZA LIMA, 1995), uma vez que o cosmopolitismo das formas de viver euroreferenciadas tratava de “tentar civilizar” a todos os “confins do mundo” - todos os longínquos “sertões” (CAPRANZANO, 2005) - criando um contexto de novos recortes territoriais e fronteiriços pautados por “Estados Nações”, muitos pesquisadores devem mesmo ter sofrido com a visualização dos processos estatais, coloniais e mercantilistas que fizeram sucumbir com grande parte do outrora considerado “mundo primitivo” (SAHLINS, 1974, p. 09).

Quanto a esta problemática a partir da pretensamente considerada por muitos ainda questão “científica” da “tradição” e “inovação” nas comunidades indígenas, Melià, através de seus estudos em meio aos grupos indígenas na América Meridional, aponta-nos que:

De todos os modos “inovação” e “tradição”, interpenetram-se de tal modo, que uma conduz a outra, podendo-se afirmar: 1. que toda inovação, por mais radical que seja, lança raízes no passado e se alimenta de potencialidades dinâmicas contidas nas tradições; 2. que a inovação já nasce, culturalmente, como tradição, como ““experiência sagrada” de um saber que transcende ao indivíduo e ao imediatismo do momento (FERNANDES, Florestan, 1975, p. 36).” (MELIÀ, 1979, p. 14).

A pertinência do retorno a estas questões já clássicas em nossas antropologia e etnologia decorre da especificidade das problematizações objetificadas nessa dissertação. Queiram ou não visualizar os imersos aos ideários de um dito “mundo civilizado”, são diversos os grupos comunitários, coletividades, que se mantiveram até nossa contemporaneidade enquanto reconhecidos etnologicamente “grupos étnicos” (BARTH, 2000), cuja auto-determinação das pessoas que os compõem está para muito

além de quaisquer sentimento “nacionalista” ou “pátrio” de um “mundo de civis”. A dita “pertença étnica”, como no caso das populações *kaingang*, mostra que tais grupos sociais possuem intrincados sistemas de organização social, redes de vínculos sociais, sejam por laços de parentescos, sejam por relações cosmopolíticas grupais, seja pelo compartilhar de elementos diacríticos e culturais ou mesmo por relações de poder entre seus membros e parcelas e ou em relação a outros grupos.

Mesmo após séculos sofrendo com o convívio e contato com “elementos estrangeiros”, ou seja, elementos alóctones dos “grupos euroreferenciados e seus descendentes”, os *kaingang* mantém-se etnocentros em sua descendência autóctone, evidenciando esta enquanto “organização social etnopolítica” perante os processos estatais e mercantes imperiais-colonialistas, mais recentemente nacionalistas e neocolonialistas. Processos usados outrora pelos “eurodescendentes” e hoje presente em “perspectivas neocoloniais” dos alóctones nativizados (os não-indígenas), na busca de suprimir as “pertencas (étnicas) coletivas” em prol da construção de uma “nacionalidade singular” para “um Brasil nação”.

Percebendo a partir desta discussão referencial a atual conjuntura de uma “mapeada etnicidade *kaingang*” no contexto deste pretense “Brasil Nação”, tratar etnograficamente a questão do “protagonismo político”, é tratar de relações de poder, da questão da “autoridade” (*pãin*, nos termos de interlocutores *kaingang*) (JOÃO SEJUA e DORVALINO REFÉJ, aula bilíngüe na FACED/UFRGS, maio/2009) entre os *kaingang*. É tratar das questões parentais, espaciais e étnicas que envolvem suas “comunidades”.

A partir dos elementos e fatos sociais registrados na etnografia, temos como um dos pontos de partida o fato de que os *kaingang* fazem parte hoje de um considerado academicamente “presente etnológico” (SAHLINS, 1974, p. 12). Para Sahlins, o contraste entre os grupos sociais ditos “primitivos” e a dita “civilização” não pode ser “[...] feito satisfatoriamente através da referência a um ou alguns simples traços” (SAHLINS, 1974, p. 15). O contraste pertinente entre os grupos ditos “primitivos” e os ditos “civilizados”, se houvessem ditas “diferenças”, encontra-se nas “formas fluídas de organização coletiva” encontradas em cada um desses tipos de grupo. Assim sugere a análise de Sahlins quanto à especificidade dos grupos “primitivos”, quando este lança a obra “*Tribesmen*” (1968), ou, no Brasil, apresentado com o título “Sociedades Tribais” (1974):

Entendo o termo “tribo” como nação no seu uso mais antigo, um corpo de pessoas de origem e costumes comuns, que possui e controla toda a extensão de seu território. Mas, em certo grau, socialmente articulada, uma tribo é especificamente diferente de uma nação moderna na medida em que suas várias comunidades não estão unidas sob o governo de uma autoridade soberana, nem os limites do todo estão clara e politicamente determinados. (SAHLINS, 1974, p. 07)

A partir dessa noção Sahlins nos aponta o que para ele vem a ser uma condição de “distinção política” entre o que se denominou historicamente de “civilização” e por sua vez, de “sociedades tribais”, ou “sociedades primitivas”. Essa “distinção” entre grupos sociais ditos “civilizados” e grupos sociais ditos “tribais” também permeia as investigações exaustivas de Clastres sobre as consideradas por este¹⁴, “sociedades arcaicas” (CLASTRES, 1986, p.10) da América do Sul. Uma “tribo”, segundo Clastres, define-se “como unidade social que visa a preservar sua diferença” (CLASTRES, 1986, p.112).

Como apresentado, as questões políticas referentes às ditas “tribos”, aqui podendo ser entendidas enquanto “comunidades auto-determinadas¹⁵” do continente americano (com exceção das ditas “culturas” dos altos planaltos andinos (CLASTRES, 1986, p.36)) passam pelo leque de reflexões imersas etnologicamente à temática do dito outrora em nossa disciplina “tribalismo”, que seria marcado, basicamente, pela ausência de um “aparelho de Estado”, característica contrastante em relação à dita, pelo próprio Clastres “À *civilização*”.

Essas são algumas das possíveis correlações entre uma “etnologia possível”, e o seu reverso, uma “moderna” (LATOURE, 1994), a exemplo, “antropologia das sociedades complexas”? Indiferente a uma etnologia dos povos ditos “indígenas” remanescentes numa conjuntura neocolonial, uma “antropologia complexa” surgiria enquanto “horizonte imaginativo antropocentrado”, alicerçando-se a partir da etnografia de “novos outros”. Grande parte destes “outros” ocupou lugar ideário daqueles grupos sociais para quem foi produzido o discurso da “aculturação” que operou a “diluição” dos “outros anteriores”, do “passado”, que viviam em supostas “sociedades simples”. A

¹⁴ Talvez para, como Lévi-Strauss fugir do termo “primitivo”, que utilizou a noção de sociedades “sem escrita” (1987).

¹⁵ Pensa-se toda a discussão quanto ao equivocado uso dos termos “índios”, “indígenas” (não estamos e nunca estivemos nas “índias” (Oriente) dos portugueses quinhentessistas), “silvícolas” (não sabemos o tipo de simbiose com o espaço, as ambiências anteriores para considerar todos os grupos enquanto “silvícolas”), “gentis”, “selvagens”, “primitivos” ou “tribais”. Mais que uma pertinência quanto a questão de uma categorização, ou conceituação das “coletividades indígenas” pode-se da mesma forma nos referir-mos a estas enquanto “grupos auto-determinados”, “grupos autóctones” ou “grupos étnicos”.

“complexidade”, enquanto distinção, só pode ser atribuída a “objetos de pesquisa” perante sistemas lógicos comparativos. Logo, subentende-se que a noção de “sistemas sociais complexos”, ou “sociedades complexas”, decorreu da atribuição de uma suposta “simplicidade” atribuída às formas fluídas autóctones dos “grupos sociais” “nativizados”, ditos “tribais”. Um já antigo e convencional modelo de produção acadêmica que vem a ancorar na constituída realidade um mundo de “sociedades complexas”, pensadas enquanto mais “evoluídas” e “sociedades tradicionais” enquanto “mais primitivas” (BLACKBURN, 1997, p. 130) que parte de um olhar filosoficamente monista, ancorado espacialmente numa “varanda civilizada¹⁶” estanque, anacrônica, anti-relacional e essencialista.

A etnologia, dessa forma, enquanto “etnificação das diferenças” operou uma “cristalização de tradições” de grupos sociais específicos. Essa “etnificação” também ocasionou a “espacialização cristalizante” destes mesmos grupos em territórios específicos. Os “indígenas” são considerados “autóctones” no “território americano” porque estes não atravessaram os mares em busca de novas terras para colonizarem? E se “os indígenas” tivessem feito isso, qual seria seu “território tradicional”? Uma resposta é a que pode tentar se formar a partir de uma antropologia que busque simetriações. Aos “brancos”, os “não-indígenas”, é permitido não viver em seus “territórios tradicionais”. A “tradição” é uma bela prisão em que só os diferentes devem estar. Apontamentos em defesa da necessidade de uma antropologia não hegemônica e simétrica.

Esse empenho de pesquisa só atingirá os objetivos propostos ao objetificar, no conjunto de seu “universo de pesquisa”, os próprios instrumentos etno-antropológicos de pesquisa, entre estes, a própria antropologia e sua “paralela” - ainda em voga no Brasil, como visto - etnologia e seus respectivos conjuntos ideários perspectivos. Essas disciplinas científicas acadêmicas e os ideários perspectivos que as cunharam decorrem historicamente da milenar¹⁷ estabelecida conjuntura conflitiva imperialista da qual resultou a ocupação e dispersão de grupos sociais europeus por sob o dito “novo mundo” a partir do séc. XIV d.C (SOUZA LIMA, 1995).

¹⁶ A expressão novamente faz referência a clássica antropologia que chega a partir do posto de poder “estrangeiro”, alegoria a cena de um antropólogo ou etnólogo que espera seus “nativos” a partir de sua chegada no local por suas relações com as instituições colonizadoras estrangeiras. É interessante pensarmos nas possibilidades de posturas que o pesquisador nesta condição pode vir a causar nos “nativos”.

¹⁷ “Milenar” uma vez que podemos traçar “conjunturas históricas imperialistas”, desde, pelo menos, os considerados pelos historiadores “impérios primitivos” da Mesopotâmia de c. 3500 a 1600 a.C (PARKER, 1995, p. 55).

Estes são elementos da conjuntura sócio-histórica (SAHLINS, 1990) a nortear essa pesquisa, elementos de uma objetificação do fazer científico e do “estar” enquanto pesquisador como parte do “universo de pesquisa”, uma vez que devemos nos ater a esfera e processo de constituição do fazer etnográfico enquanto relacional e constituída a partir da esfera das ditas “políticas indigenistas” (THOMAS, 1982). Estas últimas são vistas por Souza Lima enquanto “as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas” (SOUZA LIMA, 1995, p. 15).

1.1 - Etnografia, dialogia e o “universo étnico *kaingang*”

O diálogo ‘cria um mundo’, ou, pelo menos, ‘uma compreensão de diferenças entre dois mundos’, e parece aproximar pessoas que estavam distanciadas. Há aí uma orientação fenomenológica implícita que enfatiza a constituição de um mundo comum, um entendimento comum, uma aproximação. (CAPRANZANO, 1991, p. 61).

No percurso de pesquisa etnológica, experiências dialógicas em equipe de pesquisadores e pelos diversos campos etnográficos sempre se mostraram tão profícuas quanto à “experiência solitária” do etnógrafo dedicado a “seu campo”. Foram nessas experiências conjuntas a colegas de pesquisa das ciências sociais, e em particular da antropologia indígena que fui adquirindo certa fluidez necessária para obter a simpatia, e, por que não, o direito de compartilhar alguns momentos da vivência dos indígenas que vivem no “Sul do Brasil Meridional”.

Refletindo quanto à questão da interação e da observação no campo de pesquisa antropológico, Capranzano, discorrendo a respeito das limitações de percepção e interpretação na pesquisa de campo, argumenta que:

Temos que reconhecer que estamos inextricavelmente envolvidos em nossos encontros de pesquisa e que qualquer tentativa de nos desvencilhar deles, teórica, metodológica ou tecnicamente, terá de ser justificada pelos interesses de nossa pesquisa e de outra natureza (que não são totalmente independentes do encontro em si), e não por fantasias de perfeição teórica, metodológica e técnica que nos impedem de perceber nossa própria insuficiência. (CAPRANZANO, 1991, p. 70).

Essa perspectiva de envolvimento com o campo a partir da “interação”, uma vez que esta última faz parte da experiência humana que configura a percepção dos

fenômenos pelo pesquisador, segundo Souza, deve ser estabelecida a partir de uma “tentativa de livrar-se das eventuais limitações de modelos conceituais rígidos” (SOUZA, 1998, p. 37). A partir de suas pesquisas de campo, este autor aponta que:

Primeiro, descobriu-se que tratar com “índios” é tão mais produtivo quanto maior flexibilidade investigatória se possuir, não para ficar sem rumo, mas para se deixar conduzir pelo fluxo dos acontecimentos e pela direção que eles propõem. (SOUZA, 1998, p. 37).

Sobre as possíveis limitações de uma pesquisa com coletividades indígenas conduzida de forma mais rígida, “não dialógica”, Souza ainda nos aponta que:

Descobriu-se que não se deve deixar o papel de cientista dominar enquanto posição assumida no diálogo, fazendo-o avançar para além da sua abrangência estratégica, já que os nativos são sempre mais espontâneos quando se relacionam com pessoas, criando sérias barreiras aos que chegam e permanecem apenas enquanto uma investitura advinda da sociedade dominante. (SOUZA, 1998, p. 37).

Entretanto, uma “maior flexibilidade investigatória” nunca deve significar que não serão seguidos os métodos convencionais produtores do material etnográfico e demais recursos utilizados em uma pesquisa antropológica em nossa contemporaneidade. A descrição etnográfica dos fatos sociais prestigiados é imprescindível enquanto técnica de acúmulo de material descritivo do “universo de pesquisa” do etno-antropólogo.

Foi refletindo acerca dos encontros entre pesquisador, agentes sociais *kaingang* e não-indígenas, e os distintos elementos dos mundos desses agentes que se constituiu esta narrativa pela “dialogia em etnografia” (SOUZA, 1998) enquanto forma metodológica etnográfica. Propõe-se a noção de “diálogo” por tratarmos do encontro entre agentes, entre estes e o pesquisador e “substâncias” enquanto uma espécie de “condensador/gerador de elementos e narrativas”, e o que resultaria desse encontro seria o “diálogo” entre elementos. O etnógrafo em campo, observando em interação para descrever um evento, realizando uma entrevista para relatar, ou interpretando mensagens, símbolos e narrativas de seus interlocutores, não estaria necessariamente apenas “traduzindo”, como metaforicamente se considera o fazer etnográfico, mas antes de tudo, “dialogando” a partir das substâncias advindas de seu próprio “horizonte imaginativo” com as substâncias advindas do mundo do “outro interlocutor”. Imerso ao

fenômeno que pesquisa pela inserção, “em dialogia”, o etnólogo pode ser referenciado metodologicamente a partir de uma antropologia hermenêutica e fenomenológica:

Sempre que se trata de sentido, de linguagem, estamos condenados às limitações impostas pelo horizonte que resulta da projeção de nossa pré-compreensão, determinada pelas tradições, com as quais não cessamos de dialogar. A este diálogo, autores contemporâneos, como Gadamer, têm chamado hermenêutica, ou interpretação. Nele, repõem-se tradições apropriadas a partir de nossa imersão no “mundo” muito específico que circunscreve nossa possibilidade de atribuição de sentido. Por isso essa apropriação ou tradução consiste antes em redefinição que em reiteração do já dado. Daí se entende o caráter essencialmente aberto da idéia de horizonte, que indica, portanto, além de limite, disponibilidade criativa, ou seja, receptivamente para acolher outras tradições, outras culturas - esta a origem da célebre metáfora “fusão de horizontes”. (SOARES, 1994, pp. 12-13).

Segundo Ricoeur, “a hermenêutica é a teoria da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (1988, p. 17). Quando o autor refere-se ao “texto”, realiza o paralelismo entre o “texto” propriamente dito, o “escrito”, e o “discurso”. Por sua vez, entende-se que a aplicação da hermenêutica na etnografia e na antropologia decorre de uma operação reflexiva similar a de Ricoeur, onde “texto”, “discurso” e o “contexto etnográfico”, são pensados a partir da hermenêutica. Para Souza,

A antropologia hermenêutica, a que valoriza a interpretação também como arte, parte do princípio metodológico que é uma mediação de significação que nos une ao mundo [...] (SOUZA, 1998, p. 38).

Através dessa noção de uma antropologia enquanto mediadora de significações percebe-se que a construção de um discurso antropológico pode partir de três (03) instâncias dialógicas: (1) um diálogo etnográfico, ou seja, o “estar em campo” propriamente dito; (2) um diálogo entre as diferentes correntes teóricas antropológicas, na busca da “objetificação” da proposta de pesquisa; e (3) o diálogo entre este diálogo entre teorias antropológicas e os materiais etnográficos da pesquisa.

É nessa “dialogia” que podemos perceber que o “estar em campo” pode ser percebido em suas instrumentalidades práticas e limitações dentro de uma noção de “campo fenomenal”, onde o “sujeito” que objetifica o fenômeno, em nosso caso, o pesquisador, é impossibilitado de descrever este sem ser a partir de sua experiência pré-compreensiva fundada em seus pré-supostos (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 85). No momento em que o pesquisador considera-se parte do próprio “campo fenomenal” que

pesquisa, este passa a ter noção de que não apenas observa, mas que “interage em observação”. Assim, as formas fluídas de nossa interação com o “campo de pesquisa” determinam não apenas o conjunto dos dados obtidos, mas a própria “qualidade¹⁸” destes dados.

Em determinado momento da “condição de pesquisador”, a aquisição de “reconhecimento” ou mesmo “simpatia”, pode muitas vezes determinar o rumo de uma pesquisa, como no caso do poder prestigiar enquanto pesquisador certas esferas sociais específicas como a da “luta *kaingang* pela Terra”.

Se pode-se falar metaforicamente em “universo de pesquisa”, usando a palavra universo para apontar que se trata da totalidade (uma totalidade constituída pelo pesquisador e intencional ao recorte situacional) dos fenômenos envolvidos enquanto observáveis, relatáveis e reflexivos no empreendimento de pesquisa, podemos, da mesma forma, falar de um “universo étnico *kaingang*”. As “formas culturais” (SAHLINS 1990, p. 12), ou, os considerados “elementos diacríticos” (BARTH, 2000) são “fluídos e dinâmicos”, avançam no “tempo” e no “espaço” a partir da experiência pessoal de cada “estar” (MERLEAU-PONTY, 1994) nos diversos “cosmos humanos”.

Assim, os *kaingang* possuem toda uma gama de variações de modos de viver, pautados por cada situação local sócio-histórica específica, segundo Sahlins, cada situação cultural que historicamente se funda num movimento de “estrutura da conjuntura” (1990, p. 15). Mas, ao exame crítico das situações etnográficas, podemos alinhavar especificidades imanentes à uma “pertença étnica *kaingang*” nos diversos “locais de manifestação” desse “universo étnico” específico. Uma vez que a “historicidade *kaingang*” vem sendo marcada por uma pluralidade de fatores sociais e, em recorte para essa análise, por determinadas “situações conflitivas”, de “tensão relacional” com os “segmentos sociais não-indígenas”, em cada local, tanto no tempo quanto no espaço, essas “situações conflitivas”, de teores diferentes, marcaram também de forma diferente as “etnicidades *kaingang*” em relação a cada contexto conjuntural. Ainda segundo Sahlins:

É necessário fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura, na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade [...] As

¹⁸ Parte-se aqui da noção filosófica da categoria “qualidade”, esta enquanto propriedade do objeto enquanto construído, considerada no conjunto de suas possíveis significações (PIRSIG, 1984; MERLEAU-PONTY, 1994).

consequências, mais uma vez, não serão unilaterais; certamente uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura - incluindo a estrutura. (SAHLINS, 1990, p. 19).

Foi através dessa “perspectiva fenomenológica” que as já referidas “operações de desdobramentos” na experiência etnográfica com os grupos indígenas espacialmente dispostos na região “metropolitana” da cidade de Porto Alegre (RS), a “grande Porto Alegre”, permitiram esboçar a temática da análise do “espaço” e “cosmopolítica” *kaingang*.

Em recente artigo, apresentado no “GT 43”, Schmitz aponta que os *kaingang* fazem parte de uma “história viva de milênios, num ambiente em transformação, no qual havia competição interna e relações amistosas e conflitivas com vizinhos e antecessores” (SCHMITZ 2007, p. 03). Levando em consideração essa “história *kaingang*”, buscou-se aporte no que mostrou-se ser um vasto acervo etnológico, etnográfico, antropológico, arqueológico, histórico ou mesmo literário em geral, que trouxe distintos elementos quanto a especificidades da vivência *kaingang* ao longo do tempo-espaço. Fontes historiográficas e documentais apontam que, até meados de fim do séc. XIX, diversas reconhecidas à época “tribos” *kaingang* ainda mantinham “domínio geopolítico¹⁹” de várias paisagens fazendo-se, a esta época supracitada, presentes por diversos grupos que distribuíam-se por toda a região definida hoje por “Brasil Meridional” e grande parte do Norte da Argentina.

Por sua vez, como aponta Laroque, a denominação “*kaingang*” decorreu do reconhecimento externo ao “grupo étnico” de uma identidade auto-atribuída. Assim ficaram conhecidos os “*kaingang*”, no seu idioma, algo em torno de “gente do mato”:

O etnônimo Kaingang, na verdade, só apareceu na literatura etnográfica a partir de 1882 em trabalhos do sertanista Telêmaco Morosini Borba, do missionário capuchinho frei Luis de Cemitille e de Visconde Affonso Escragnolle de Taunay, que foi presidente da província do Paraná de 28 de setembro de 1885 a 04 de maio de 1886 (Taunay, 1931, pp. 84-87). (LAROQUE, 2000, p. 43).

Por conta dos processos de expansão dos “empreendimentos não-indígenas”, segmentos sociais agentes de governos e da “sociedade civil”, interessados em expandir seus interesses intensificaram nesse período ações que pudessem fazer os “interesses

¹⁹ No sentido aqui de uma livre vivência em um espaço em relativo “domínio” do grupo.

não-indígenas” prevalecerem sobre as coletividades *kaingang* e suas espacialidades, reconhecidos historicamente “territórios”:

Durante o século XIX, a Frente de Expansão, utilizando-se de mecanismos como a intensificação das aberturas de estradas e do estabelecimento de fazendas, incentivos à imigração alemã e italiana, a política oficial dos aldeamentos indígenas, os projetos de catequese jesuítica e capuchinha e a instalação das companhias de Bugreiros e de Pedestres, avançou sobre os territórios Kaingang ao longo do Brasil Meridional, [...] (LAROQUE, 2000, p. 57).

Essa “frente de expansão” empreendida por sob as paisagens e as ditas “tribos *kaingang*” nas quais se encontravam objetivava “abrir caminho” aos “empreendimentos não-indígenas” de diversas formas, e assim o fez. Salvo a diminutas porções geográficas denominadas “reservas indígenas²⁰”, os *kaingang* foram gradativamente perdendo seu outrora espaço de vivência. Essas “reservas”, as reconhecidas contemporaneamente e protegidas legalmente “Terras Indígenas *Kaingang* (T.I.)” são originárias de históricas “políticas estatais indigenistas” que objetivavam inicialmente englobar todas as “tribos *kaingang* dispersas” (LAROQUE, 2000) em uma mesma região. Contemporaneamente, para além de suas reservas, os *kaingang* ainda estão presentes em outras “territorialidades” fora dessas reservas já reconhecidas, onde mantém presença em constantes “tensões relacionais” com não-indígenas contrários a presença “indígena” nestes locais. Trata-se de locais onde o protagonismo político em prol da retomada das espacialidades indígenas, a visibilidade do movimento contemporâneo dos indígenas em prol de seu reconhecimento enquanto comunidades auto-determinadas torna-se evidente.

Por conta desses processos de expansão por sobre as espacialidades *kaingang* e decorrente “expropriação” (VENZON, 1993), muitas famílias *kaingang* foram dispersando-se pelo espaço e conigurando-se enquanto extensa e intrincada “trama de parentesco”, próximos ou distantes. Algumas destas famílias estabeleceram-se próximas ou junto às ditas hoje “periferias” de cidades grandes, médias ou pequenas do Brasil Meridional. Algumas ainda permaneceram em pequenas áreas esquecidas muitas vezes pelo “empreendimento não-indígena”. Beiras de penhascos rochosos, matas remanescentes pedregosas e em terrenos irregulares, por exemplo, locais mais difíceis

²⁰ Também formas de “reduções” que o estado empreendeu por sobre populações e domínios geopolíticos autóctones.

para a instalação imediata dos empreendimentos econômicos “não-indígenas”, áreas que ainda não eram interessantes à expansão agropecuária e populacional “civilizatória”.

Essa é a “estrutura da conjuntura”, a “cosmo-âncora” mapeável às comunidades *kaingang* envolvidas em atuais processos de “luta pela Terra”. Esse é o caminho a percorrer ao tratar-se de exemplos como os etnografados caso da presença *kaingang* no Morro do Osso e no movimento de retomada do “território *kaingang*” da Borboleta.

Em estudos relativos às questões de autoctonia e autodeterminação das “coletividades indígenas” na “região da Borboleta”, Venzon relata:

A presença tradicional dos povos indígenas Kaingang e *Guarani* na região conhecida por Serra do Botucaraí, entre os rios Jacuí e Taquari, apesar da farta documentação histórica existente, tem despertado pouco interesse de historiadores ou antropólogos. Esse fato não se deve à extinção desses grupos indígenas, mas a sua sobrevivência no mais das vezes silenciosa. Em geral, a história oficial relata a versão dos conquistadores e das classes dominantes, e os indígenas sobreviventes permanecem anônimos; conseqüentemente, sua história oral continua desconhecida. (VENZON, 1990, p. 155).

Em uma pesquisa sobre as “territorialidades *kaingang*” na margem leste do lago Guaíba, onde se situa a cidade de Porto Alegre, Freitas menciona a também atual “luta pela terra” empreendida pelos *kaingang* no Morro do Osso:

[...] a Aldeia Kaingang do Morro do Osso, estabelecida em abril de 2004 e em situação fundiária indefinida, marcada por conflitos sócio-ambientais e inter-étnicos acirrados pela morosidade da FUNAI em instaurar procedimento administrativo e Grupo de Trabalho em resposta à solicitação Kaingang de reconhecimento oficial deste espaço como terra indígena tradicionalmente ocupada;” (FREITAS, 2006, p. 226).

Ao refletir sobre fatos presenciados ocorridos com os *kaingang* interlocutores em situações como o “GT 43”, em sua rotina cotidiana no Morro do Osso, na Borboleta ou nos eventos políticos em Porto Alegre²¹, percebeu-se que falar em “luta pela terra indígena” em meio a um contexto nacional euroreferenciado, ou neocolonial é, antes de tudo, a ruptura dessa condição de “sobrevivência silenciosa” da qual comenta Venzon. Em amplos estudos sobre a “autoctonia, a etnicidade e a invisibilidade dos povos indígenas no Sul do Brasil”, Souza por sua vez nos descreve diversas formas de

²¹ Pareceu-me, muitas vezes, que até minha visita, por ser comparada a de outros “brancos”, ou “não-indígenas” habituais que vão ao encontro dos *kaingang*, também era algo um tanto quanto “cotidiano”, “rotineiro”.

“invisibilidade como alternativa de sobrevivência” (SOUZA, 1998, p. VII). Através de um profundo estudo das questões históricas e etnográficas na “Terra da Borboleta”, o pesquisador aponta os processos de tentativa de retomada da “Terra” por parte dos “descendentes indígenas originários da região”, num processo que denominou enquanto uma “situação de “etnificação indígena”” (SOUZA, 1998, p. 147).

Na busca por referências antropológicas e históricas, percebeu-se que o “silêncio” histórico de décadas a que os “descendentes indígenas”, os autóctones foram submetidos nas situações de expropriação de suas áreas de vivência e o contexto de “protagonismo político indígena”, contexto de ruptura deste “silêncio”, não foram marcas simplesmente deixadas pelas “relações inter-étnicas” (OLIVEIRA, 1976, p. 61), ou por “noções populares da miscigenação ou mestiçagem”, ou mesmo de uma “assimilação” desses ditos “grupos tribais” (OLIVEIRA, 1976, p. 103) por uma “nação brasileira”. Estas noções acarretariam o velamento dos motivos mais profundos por trás de todas as “estratégias de invisibilidade” étnica (SOUZA, 1998, p. 365) acionadas pelos autóctones antes da Constituição Federal de 1988 reconhecer o “direito diferenciado aos povos originários” no Brasil.

A partir da etnografia, conjuntamente com a pesquisa teórica etno-antropológica e historiográfica percebeu-se que as noções derivadas das “relações inter-étnicas” que configuram e constituem virtualmente, alegoricamente, uma dita “sociedade nacional” encapsularam junto ao velamento das “etnicidades autóctones” (SOUZA, 1998) do continente toda a gama de velhos, tradicionais e novos contextos de tensão, novos contextos de violência a que os indígenas vem sendo submetidos rotineiramente.

Uma vez que pretende-se perceber nas “trajetórias de vida” as “tensões relacionais” derivadas dos episódios conflituos entre os *kaingang* e determinados “segmentos sociais não-índios”, de iniciativa privada ou mesmo estatal-institucional, no “universo de pesquisa” em questão, pensa-se um “itinerário” da violência contra os “povos indígenas” como um dos elos na percepção das especificidades das cosmopolíticas, espacialidades e territorialidades *kaingang* nos referidos contextos. A partir de uma tentativa de “arqueologia da violência” (CLASTRES, 1996) traçou-se a reflexão antropológica a respeito das “etnicidades *kaingang*” em relação a um “contexto nacional pluri-étnico”, pretensamente homogeneizado por ideologias de um Estado Nação Brasileiro e seus agentes, e as correlações entre as espacialidades e os “poderes *kaingang*” envolvidos nas questões das “cosmopolíticas *kaingang*” percebidas no Morro do Osso, Borboleta e outros locais de abrangência etnográfica.

CAPÍTULO II - Trajetórias de Vida, Trajetórias de Luta...

Mobilidade “por entre mundos”, pelos caminhos dos “troncos-velhos²²”, pela busca de possibilidades de vida, pela fuga do confinamento geográfico, pela luta contra a expropriação espacial, enquanto vida em “aventura” - pelo “devir e mudança”. O espaço reconhecido geopoliticamente como “grande Porto Alegre”, um dito “território urbano”, é aqui percebido enquanto “trama de caminhos”, de encontros entre trajetórias de vida específicas, vidas em dinâmicas espaciais marcadas por mobilidades específicas.

Assim como “a cidade” torna-se ponto de encontro e ponto fronteira entre alteridades indígenas e outras, sua agência enquanto ícone de unicidade, enquanto essência definidora funde trajetórias ímpares e, assim, surgem no horizonte e suas possíveis paisagens os ditos “índios urbanos²³”. É em meio a esses ideários, “a cidade grande”, o “urbano”, e “os índios”, e mesmo enquanto alternativa a esses, que podemos descrever e mapear a partir de uma etno-cartografia as trajetórias de vida de três (03) dos protagonistas políticos *kaingang* interlocutores da presente narrativa. “Dona Lourdes” (*Nimprê*), “Seu João” e “Seu Chico”, junto a suas famílias, demais “parentes *kaingang*” e ainda outros “parentes indígenas na cidade”, fazem parte da atual “luta por uma territorialidade indígena em Porto Alegre”.

Meus primeiros encontros etnográficos com interlocutores das coletividades *kaingang* atualmente presentes em Porto Alegre se deram, como mencionado anteriormente, a partir do ano de 2004, acompanhando o episódio da rotineira, a partir dessa data, presença *kaingang* no Morro do Osso. *Nimprê*, a primeira *kujá* (guia espiritual *kaingang*) no Morro do Osso, “Jaime”, o primeiro “Cacique” da comunidade, “Vicente”, outro atuante direto nas questões políticas, bem como outros membros de suas famílias e sua comunidade, foram os primeiros *kaingang* mobilizados na “luta pela Terra” no Morro do Osso com quem me foi possível ter um contato mais aprofundado. Pessoas do grupo com quem desde os primeiros tempos da instalação da “aldeia *kaingang*” no morro pude ter frutíferas conversas. De lá para cá, de “visita em visita”,

²² A expressão “tronco-velho” é largamente utilizada pelos *kaingang* quando estes referem-se a seus velhos. Para os *kaingang*, assim como as antigas árvores de pé nas matas, as pessoas mais velhas de cada família extensa são, pelas experiências acumuladas em vida, aquelas que concentram as forças de suas coletividades. Assim, as famílias, como mudas de árvores ou outras plantas, emanam das “sementes” dos troncos-velhos, “madeiras fortes”. Essa expressão foi ouvida diversas vezes em meio aos *kaingang* interlocutores.

²³ Como exemplo desse tipo de ideário perspectivo, temos obras como o documentário audiovisual intitulado “Índios Urbanos” (Porto Alegre, 2002), da produtora COOMUNICA Cooperativa de Comunicação.

“reunião em reunião”, vim a conhecer e dialogar com outros *kaingang*, não só presentes no referido morro, como habitantes de outras localidades da grande Porto Alegre ou mesmo de outras localidades do Brasil Meridional. Ainda referindo-se a comunidade *kaingang* no Morro do Osso, passei também, no últimos dois anos, a interagir com “Seu Miro”, atual “cacique” da comunidade, “Seu Chico”, atual “vice-cacique” do Morro do Osso e “Seu Antônio”, mais um *kaingang* atuante em questões políticas que me recebeu algumas vezes na comunidade, principalmente quando Seu Miro, Seu Chico ou mesmo Vicente, meus atuais interlocutores diretos na comunidade, não encontravam-se nos episódios de minhas “visitas” ao Morro do Osso.

Da mesma forma, sempre receptiva nas ocasiões em que encontrava-se, junto a suas filhas, netos e outros parentes *kaingang* em suas rotinas no Morro do Osso, Dona Lurdes, realizando suas cestarias para ofertá-las aos não-indígenas nos pontos de comércio ambulante dos *kaingang* na cidade, foi uma dessas pessoas com quem passei meus primeiros momentos em prazerosa conversa na “aldeia”, ou mesmo em um de seus pontos habituais de comércio, a rua José Bonifácio (Bairro Bom Fim). Neste espaço, aos fins de semana ocorre uma feira ao ar-livre de “produtos artesanais” - o “Brique da Redenção” - muito frequentada pelos “cidadinos”. Foi de Dona Lurdes que ouvi, pela primeira vez, o relato de uma trajetória de vida *kaingang* pelo espaço, e através deste, a busca por sua “territorialidade tradicional” na “mobilidade” ou “circulação” (SOUZA, 2008), “mesmo que essa territorialidade tenha se feito completamente fraturada pelas “cercas embandeiradas que separam quintais” daqueles que chegaram depois, vindos de outro continente “geo-gráfico” e “cosmo-lógico” e os expulsaram” (SOUZA, 2008, p. 21).

2.1 - Dona Lurdes, *Nimprê*: caminhos entre “aldeias” e “cidades”

“O seu nome é *Nimplê*?”

“É *Nimprê*”. O meu nome é *Nimprê*.”

“O que significa *Nimprê*?”

“*Nimprê* é, uma raiz de urtigão. Uma raiz de urtigão... Como eu trabalho com ervas, então já me, me botaram o nome da raiz mesmo.”

“*Nimprê*?”

“*Nimprê*. Então, como do remédio né, então eles me botaram [o nome] por causa que eu já nasci para isso né. A minha mãe, já disse que eu ia ser daquilo né [referindo-se a agência enquanto *kujá*], então, desde o nascimento, o primeiro nome foi *Nimprê*, quando eu nasci. E, a minha mãe, e a minha avó, foi quem me deu, que eu ia trabalhar com raiz, na hora que a minha mãe me deu à luz, e daí que elas botaram [o nome].

Para isso que eu faço os remédios”. (Diálogo com Dona Lurdes, *Nimprê*, Morro do Osso, maio/2004).

Dona Lurdes, à época do estabelecimento da comunidade *kaingang* no Morro do Osso (Imagem 01), desenvolvia suas aptidões relativas à agência *kujá*, enquanto mediadora “entre mundos”, na importante tarefa de proteger e guiar os *kaingang* na “luta pela Terra indígena” nesse espaço. Nas ocasiões em que estive no acampamento, aos primeiros tempos deste, que logo veio a tornar-se a “Aldeia *Kaingang Tupeng Pó*” (Pé de Deus), Dona Lurdes era, sempre junto a alguns de seus netos e filhos, daquelas pessoas que passavam muitos de seus momentos do dia confeccionando cestarias a partir de fibras vegetais (Imagem 02 e 03), em sua maioria cipós manejados nas matas remanescentes na cidade e suas imediações.

E foi assim, tramando cipós, tecendo cestarias, sentada perto a sua casinha improvisada com tábuas e lonas plásticas pretas, que conheci, por intermédio de Rita Rauber, na ocasião “estagiária” do Laboratório de Herpetologia/UFRGS a serviço no projeto do “Plano de Manejo do Parque Natural do Morro do Osso²⁴”, Dona Lurdes, uma *kujá kaingang*. Desde estes primeiros momentos entre interlocutores *kaingang*, percebi que apesar de muitas outras pessoas encontrarem-se no local tecendo balaios ou em outras atividades cotidianas, Dona Lurdes era dessas pessoas que fazia “frente” no contato com os não-indígenas que procuravam à comunidade. Muito receptiva, sempre disposta a contar “causos²⁵” e a fornecer informes sobre a situação da comunidade frente a sua

²⁴ Atual mestranda do Departamento de Ecologia/UFRGS, foi com Rita Rauber, e alguns de seus colegas do Instituto de Biociências/UFRGS, como Martin Grings, Guilherme Fuhr, Rodrigo Cósscio e professores como Paulo Brack, Sérgio Leite e Valdeli Knupp, que comecei a esboçar meus primeiros estudos relativos a questões ditas “ambientais” para além do “ambiente urbano propriamente construído”, priorizando as relações, não mais apenas das pessoas e os “aparelhos urbanos”, mas também as relações das pessoas e os espaços (mesmo na cidade) ditos “naturais” e suas substâncias. Foi a partir dessa perspectiva de pesquisa que acabei por entrar em contato com os *kaingang* no Morro do Osso e, posteriormente, com as demais alteridades indígenas do Sul do Brasil, vindo, mais tarde, a fazer parte da “antropologia indígena”. Havia um protocolo de cooperação entre laboratórios de pesquisa do Instituto de Biociências/UFRGS com a SMAM/PMPA para a realização do “Plano de Manejo do Parque Natural Morro do Osso”. Por conta do estabelecimento da comunidade *kaingang* no morro, agentes da Secretaria Municipal do Meio Ambiente da Prefeitura de Porto Alegre resolveram “agilizar” os trabalhos dos pesquisadores envolvidos no plano de manejo, que, até então, segundo os citados pesquisadores, mesmo frente a consideráveis “ameaças ambientais” a uma “integridade” da referida “área natural”, era realizado com certa “morosidade” prática e administrativa por parte da mesma secretaria e seus agentes. Nessa época, como ainda hoje, da mesma forma que agentes da prefeitura, moradores da localidade do Morro do Osso, “ambientalistas” e ainda outros agentes sociais, pesquisadores da biologia e ecologia da UFRGS, entre estes alunos e professores, julgavam a presença *kaingang* no morro uma “ameaça ambiental”. Hoje, alguns destes agentes, frente à presença *kaingang* no Morro do Osso, e os aspectos atuais da paisagem, tem mudado de opinião, percebendo outros “riscos maiores à “natureza” resguardada no Morro”, como a ocupação urbana crescente no entorno e encostas deste.

²⁵ Relatos, narrativas segundo os interlocutores.



Imagem 01 - Dona Lurdes, uma de suas filhas e três de seus netos á época do II Acampamento *Kaingang* do Morro do Osso, 2004.



Imagem 02 - Dona Lurdes artesanando em 2004 no Morro do Osso.



Imagem 03 - Tramas vegetais, tramas sociais.

“luta”, foi numa das tardes ou manhãs que passei junto à comunidade que Dona Lurdes nos colocou a par de sua trajetória até chegar a “grande Porto Alegre”.

Uma pertinente observação quanto a esses primeiros momentos de pesquisa é uma percepção das situações de gênero no encontro levando-se em conta as dificuldades em estabelecer, sem possíveis problemas, de inúmeras ordens, interação entre pesquisadores e interlocutores de gêneros diferentes²⁶. Após cinco anos de contato com membros da comunidade *kaingang* no Morro do Osso e em outras comunidades indígenas, ainda sinto aquela “estranha sensação” de “pequeno desconforto” nos momentos em que tenho que me reportar, mesmo indiretamente (antecedido por presenças masculinas às cenas, por exemplo) a mulheres *kaingang* de qualquer idade. No caso, apesar do “desdobramento” de Dona Lurdes em lidar com “pesquisadores, visitantes e demais curiosos”, considero a presença à cena etnográfica junto a Rita Rauber como um “elemento facilitador” para o desenvolver das interações.

Nascida em Votouro (Terra Indígena *kaingang*) em idos dos anos 1950, Dona Lurdes referiu-se a este “território *kaingang*” como “lugar onde seus pais estão enterrados”. A partir daí, percebeu-se a importância de “seus mortos” para Dona Lurdes e das considerações por estes num cotidiano *kaingang*, uma vez que o “cuidado com os mortos” é muito relatado por pesquisadores e escritores do “mundo *kaingang*”, sendo referência o “mundo dos mortos” *kaingang* (ROSA, 2005). Mais que “sua terra de origem” por causa de seu nascimento, Votouro é o lugar onde para Dona Lurdes, estão enterrados seus mortos, estão suas “raízes”. Essa Terra Indígena recebeu o nome de um conhecido e lembrado historicamente *pã'i kaingang*, uma “autoridade” *kaingang*, atuante enquanto um dito usualmente, “cacique”, “liderança”, um “pay-bang” que, segundo Laroque, viveu até por volta de meados de 1853-54²⁷ (LAROQUE, 2000, p.104).

²⁶ Em recente artigo sobre a noção de pessoa e corpo entre os *kaingang* (referido no Capítulo VI) Rosa (2008) nos traz observações quanto às questões de gênero e a situação de pesquisa entre os *kaingang*.

²⁷ É pertinente notar que a época de vida desse *pã'i* é o período em que culminam as “frentes de expansões” que sucumbiram de vez com os chamados “sertões” no Sul do Brasil e sobre o reconhecido ancestralmente “território *kaingang*”, período em que intensificaram-se as agências não-indígenas por sob espacialidades *kaingang*, e podemos considerar uma “época de intensificação do confinamento”. A partir deste período, serão constituídas as históricas “reservas indígenas”, e o dito “processo de pacificação dos *kaingang*”. É a partir deste período que podemos mapear em particular, e porque não, “ancorar” mais precisamente (não por origem, mas por falta de um levantamento mais sistemático e profundo de referências anteriores mais precisas) uma “luta *kaingang* pela Terra”?

Sobre a Terra Indígena Votouro atualmente, a partir das informações contidas em um extenso estudo a respeito do xamanismo *kaingang* realizado por Rosa²⁸, temos que:

A T. I. Votouro tem contemporaneamente 3.361 hectares de terras situadas entre os rios Passo Fundo, Erechim e Lageado Grande (afluentas da bacia do rio Uruguai), na região denominada Alto-Uruguai, norte do Estado do Rio Grande do Sul (RS), onde vivem cerca de 1085 Kaingang, a maioria destes falantes do idioma kaingang. (ROSA, 2005, p. 30).

Para Dona Lurdes, “os índios começaram a conhecer a cidade” depois que a FUNAI conseguiu, na época do Presidente do Brasil José Sarney, a aprovação do projeto de aposentadoria para os indígenas. Dessa forma, como “os mais velhos” iam a cidade “receber”, não tardou para, segundo Dona Lurdes, “os índios poderem ir á cidade”. Essa informação, trazida à tona na sua história de vida, nos remete ao período pré-constituição de 1988, como Seu João nos apresenta, “antes da abertura das porteiras para os índios”. Essa informação nos remete a uma já “tradicional” situação - não muito distante, em muitos tempo/espaço ainda “presentes” - em que “os índios” deveriam dar satisfação por onde “iam e vinham”, principalmente tratando-se de cidades.

Aos 25 anos, nos idos dos anos 70, casada, Dona Lurdes saiu de Votouro, indo para Curitiba (PR). Foi quando conheceu, segundo ela, “a cidade”. Em Curitiba, morou por dois anos, mas retornou para a aldeia, pois, sem ter conseguido “se adaptar a cidade” acabou ficando doente. Sobre ter ido “a cidade”, Dona Lurdes nos contou que seu marido foi “criado por brancos”. Por sua mãe ser uma “italiana” e seu pai ser um “índio”, seu marido “não gostava de ficar na tribo”, assim, ambos partiram para “uma cidade” ainda “desconhecida” até a época para Dona Lurdes.

De volta ao local de onde nasceu, passam-se cinco anos, e Dona Lurdes e seu marido resolvem sair novamente de Votouro. Dessa vez, não para “a cidade”, mas os dois foram “para uma aldeia no Paraná²⁹”, e “em seguida” foram para *Nonoai*, outra Terra Indígena *Kaingang*. Em *Nonoai*, o casal ficou por seis anos. A respeito deste outro “território *kaingang*” podemos destacar que seu nome faz referência a outro *pã'i kaingang*, que acabou também por virar nome do município de Nonoai/RS.

²⁸ Com relação aos dados demográficos apresentados por Rosa (2005), cabe mencionar que correspondem aos dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2000). Obviamente devemos levar em conta o tempo transcorrido e o aumento populacional.

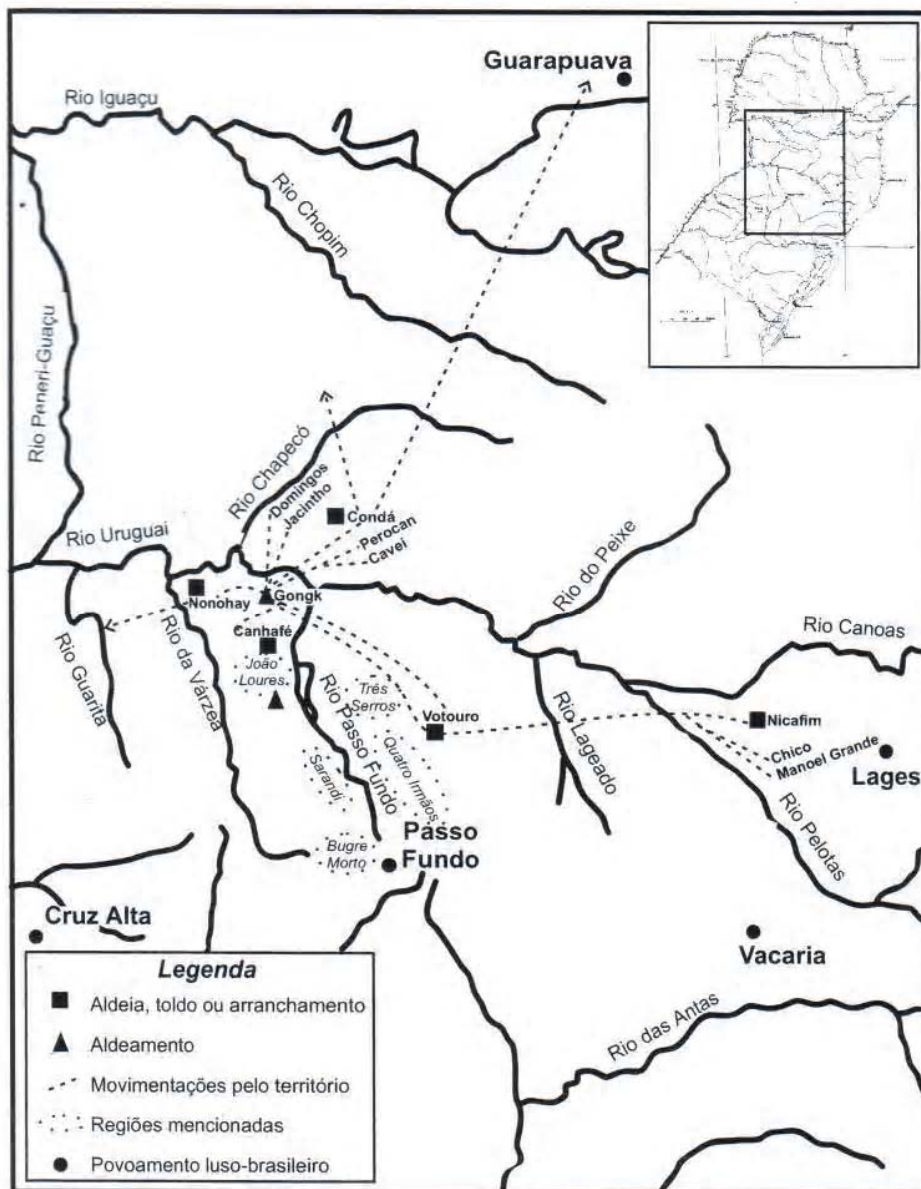
²⁹ Nos registros de campo não foram encontrados incidências quanto ao nome dessa aldeia.

Conforme aponta Laroque, “nas últimas décadas do século XVIII”, *Nonoai* teria sido um grande *pã’í* “dentre os demais protagonistas de sua época, legando inclusive seu nome a um vasto território” compreendido ao espaço entre os rios Uruguai, da Várzea e Passo Fundo (LAROQUE, 2000, p. 31) (Imagem 04). A dúvida que fica em relação a esta atual T. I. *Kiangang*, “território *kaingang*”, é se esta encontra-se, como referimo-nos usualmente, “no município de Nonoai”, ou se o município de Nonoai encontra-se sócio-histórico conjuntamente “em um reconhecido território *kaingang*”. Sobre a “Terra Indígena *Kaingang Nonoai*”, atualmente, Rosa nos informa que:

A T. I. Nonoai tem hoje oficialmente 14.910 hectares de terras, localizados entre os rios Passo Fundo e Rio da Várzea, onde vivem cerca de 2.800 *Kaingang*, a maioria deles falantes do idioma *kaingang*. As aldeias maiores e menores que formam o conjunto da T. I. Nonoai - Sede, Vila Alegre, Capinzal, Cascata, Dois Pinheiros, Bananeiras, Barrinha, Ervalzinho, Pinhalzinho, Prata e Taipa - contemporaneamente fazem divisas com propriedades rurais ligadas ao município de Nonoai, Rio dos Índios, Gramado do Loureiros e Planalto (ROSA, 2005, *apud* ROSA, 2000).

Depois desse tempo novamente em uma Terra Indígena, em “aldeia”, o casal vai para o município de Santo Ângelo (RS), originado “nos remanescentes da antiga redução Jesuítico-*Guarani* Santo Ângelo Custódio” (PIPPI, 2007, p. 58), para, de novo, “morar na cidade”. Dona Lurdes então nos conta que “passou muito mal” por estar na cidade. Neste pequeno município, em relação à já “conhecida” Curitiba ou a grande Porto Alegre futura de Dona Lurdes, esta veio a “dar a luz” a três filhos, mas o primeiro destes morreu “ao atingir os oito meses de idade”. Seus outros dois filhos a nascerem nesta cidade foram Márcia e Moisés. Como seu marido viu que Dona Lurdes “estava muito mal na cidade” a levou para Guarita, uma outra Terra Indígena *kaingang*:

O Aldeamento da TI Guarita foi criado em 1854, havendo desde então pressão da sociedade envolvente sob o modo tradicional de vida indígena e seu meio ambiente. A delimitação de quase 24 mil hectares do território atual em 1911 e sua demarcação em 1918 ocorreu quando as demais terras da região, tradicionalmente ocupadas pelos índios para caça e coleta, foram liberadas para empresas de colonização. A partir da década de 40, indústrias madeireiras desmataram a região e as terras posteriormente foram utilizadas para a agricultura extensiva, prática que se estendeu a área demarcada. Atualmente a TI Guarita é ocupada por índios da etnia *Kaingáng* (94,2 %) em 12 núcleos populacionais



Mapa 6: Atuação de lideranças entre os rios da Várzea e Lageado
 Fonte: Elaborado por Laroque/99

Imagem 04 - Mapa do Território do Cacique Nonoi

(aldeias) e Guaraní, todos com acesso com estrada. É limitada por uma rodovia estadual asfaltada e por plantações mecanizadas de soja e trigo. A área está com a terra exaurida e contaminada por agrotóxicos, pouca mata nativa e fontes de água contaminada por dejetos. [...] A maioria das famílias vive da agricultura familiar de subsistência, venda de artesanatos, aposentadoria, trabalhos temporários e raros empregos de funcionário de órgão público. (MENEGOLLA IA et al., 2006, p. 396).

Em Guarita, Dona Lurdes teve mais um filho, Elias. Neste “território *kaingang*”, a *kujá* e sua família viveram por nove anos, até que vieram para Porto Alegre, onde inicialmente estabeleceram-se no Bairro Agronomia, nas imediações do Morro Santana, espaço que resguarda, ainda, na contemporaneidade da cidade que o circunda, muitas matas e campos remanescentes.

Na Agronomia, Dona Lurdes morou em uma área localizada na Avenida Dolores Duran - conhecida popularmente na região como “lomba da tamanca” - o “Acampamento *kaingang* da Agronomia”, “Terra Indígena do tipo Área Dominial Indígena (Lei 6.001, de 1973), doada aos *Kaingang* por um particular no início da década de 1990” (SILVA *et al*, 2008 apud FREITAS, 2006, p. 225). Há sete anos atrás, a Prefeitura de Porto Alegre “comprou uma área de terra” (em torno de sete hectares) nas imediações da Lomba do Pinheiro (um bairro dito “periférico”, um “complexo de vilas populares” localizado na mesma região do Bairro Agronomia). O “Acampamento *kaingang* da Agronomia” continua até hoje sendo utilizado por outras famílias *kaingang*, mas com o surgimento da “Reserva Indígena *Kaingang* da Lomba do Pinheiro”, uma “terra indígena do tipo Reserva Indígena (Lei 6.001, de 1973), espaço adquirido e destinado pelo poder público municipal para a ocupação *kaingang* em fevereiro de 2003” (SILVA *et al*, 2008 apud FREITAS, 2006, p. 225), Dona Lurdes passou um tempo nessa “nova aldeia”.

“Nestas terras da lomba do pinheiro não tinha cemitério indígena”, e, assim, Dona Lurdes passa então a fazer parte do movimento político *kaingang* que passa a lutar pela defesa do Morro do Osso e constituição de uma “Terra Indígena” neste espaço da cidade. Daquele momento da retomada do Morro do Osso enquanto espaço para a presença *kaingang*, até os dias de hoje, Dona Lurdes já voltou a morar – até onde sabemos - nos “territórios *kaingang*” da Grande Porto Alegre já referidos, o “Acampamento *kaingang* da Agronomia” e a “Reserva Indígena *Kaingang* da Lomba do Pinheiro”, estando hora num destes locais, hora noutro.

Por conta das “comemorações” usuais do “dia do índio” (19 do mês de abril), uma “data nacional”, estive na tarde do último dia 17 de abril, na “Comunidade *Kaingang Por Fĩ*”, no município de São Leopoldo. Estava lá, junto a meu colega de pesquisa, Diego Eltz³⁰, ambos a convite dos professores do curso de língua *kaingang* João *Sejuja* e Dorvalino *Reféj*, curso ministrado na Faculdade de Educação (FACED/UFRGS), do qual somos alunos³¹. Estávamos a algum tempo de estada junto à comunidade, onde fomos recebidos pelo professor bilíngüe na comunidade, Dorvalino, que ali vive, quando eu e Diego, caminhando na área da comunidade, deparamo-nos com um grupo de crianças (havia crianças de várias escolas da região, com suas professoras, em visita à comunidade por conta das comemorações do dia do índio) em círculo junto a uma pequena casinha. Esta, de todas casinhas *kaingang* ali, parecia a mais recente, por ser a “mais improvisada”, ainda com partes cobertas por lonas e tapumes de “material compensado” em substituição a tábuas de madeiras, e um buraco em uma das paredes para saída de um cano de fogão à lenha. Aproximamo-nos da cena, e para minha surpresa, avistamos Dona Lurdes sentada no chão, contando seus “causos” para as crianças em círculo a sua volta. Pouparamos a atual *kujá kaingang* atuante na comunidade de São Leopoldo de maiores “entrevistas” e “relatos” para “antropólogos”, com a certeza de que aquele tempo das crianças não-indígenas com a xamã deveria ser respeitado.

Mais uma vez, pudemos constatar a agência *kujá* enquanto “protagonismo político” junto a esta comunidade, que há menos de um ano teve esse espaço reconhecido e efetivado. São Leopoldo é uma das cidades localizadas na região metropolitana de Porto Alegre a “caminho da Serra Geral”. A comunidade *kaingang* atualmente está localizada no Bairro “Feitoria Seller”, e sua área foi “negociada” com a prefeitura do município, da forma similar a área da Lomba do Pinheiro em Porto Alegre. A comunidade *kaingang* de São Leopoldo encontrava-se as margens de uma estrada federal asfaltada que atravessa o município, próximos a estação rodoviária deste, a espera de uma definição quanto a sua territorialidade na cidade. Segundo José Vergueiro, em breve diálogo que podemos ter com este “ex-cacique” na comunidade, foi com muita “luta política”, e entre “debates conflituosos”, realizados até em programas de uma rádio local, que o poder público municipal reconheceu a

³⁰ Atual aluno PPGAS/UFRGS, Diego Eltz vem, desde 2007, fazendo parte das rotinas de pesquisa do NIT/UFRGS e LAE/UFRGS.

³¹ Este curso de língua *kaingang* falada e escrita teve início este ano, e conta com o apoio institucional da FACED/UFRGS.

“territorialidade *kaingang*” na cidade, e a nova área foi para a comunidade uma “verdadeira conquista”.

Dessa forma, de caminho em caminho, “entre aldeias e cidades”, Dona Lurdes vem exercendo um caminhar em sua vida a partir de seus saberes *kujá* e suas práticas com as cestarias, e assim sua trajetória é marcada pela “luta *kaingang* pela Terra”. Num devir sempre presente, após os sofrimentos envolvidos em um “conhecer outros mundos”, mundos que ofereciam, aos indígenas, o “confinamento” ou o “velamento”, a “invisibilidade étnica” (SOUZA, 1998), a *kujá* passou a exercer junto aos seus “parentes *kaingang*”, junto a comunidades *kaingang* mesmo fora das áreas “oficiais” em relação ao Estado, suas habituais práticas de uma “vida *kaingang* de luta pela Terra”. Ao contrário da já referida vida em “estratégias de invisibilidade étnica”, exigida enquanto forma de vivência durante muito tempo para os indígenas fora de “aldeias oficiais” localizadas nas tradicionais “reservas” do passado, Dona Lurdes optou por uma vida que lhe levasse até os caminhos de uma luta por “visibilização étnica” e “reconhecimento de direitos”, fazendo frente nos principais movimentos *kaingang* contemporâneos de retomada de territorialidades indígenas na região da “grande Porto Alegre”.

2.2 - Seu Chico *Rokág*, uma trajetória de “cidade” em “cidade” até o *goj kafã tu*. Ou, de “como a cidade ficou pequena”

Eu não tava sabendo direito do que se tratava a aula, mas a gente tem a história de como que nós estamos numa cidade grande. Então, eu quero contar pra vocês um pouco dessa trajetória *kaingang* em Porto Alegre. A gente tem, a gente tem sofrido muito preconceito, faz 16 anos que cheguei a Porto Alegre, mas antes eu já estava em outra cidade, sofremos preconceito, discriminação, mas isso já é comum, já venho passando, bem como os quilombolas. Desde o descobrimento do Brasil que a comunidade *kaingang* vem sofrendo preconceito então a gente já ta acostumado a passar por isso. A nossa trajetória aqui em Porto Alegre tem uma história muito longa se vai contar tudo, vai a noite amanhece e a gente não contou tudo, mas nós da cidade antes de eu chegar aqui, antes de vim pra Porto Alegre, na época de outros governadores que meus avós meus bisavós, eles já chegavam aqui em Porto Alegre, eles já tinham essa trajetória. Na história muitos estudiosos, professores dizem que Porto Alegre é território *guarani* e não *kaingang*, mas isso aí nós temos história pra contar que vem de nossos antes-passados que passavam as histórias adiante, meu avó-bisavo-filho-neto contam as histórias. Nos anos 80 que começou a chegada do povo *kaingang* aqui. Mas antes era só *guarani*. Mas antes de nós chegarmos aqui meu avô, meu pai já me contava que aqui é trajetória *kaingang* também. Na época

que os brancos começaram a tomar conta, porque o Brasil era todo meu, o Brasil era todo do índio, daí começaram a chegar à imigração, veio os espanhol, vieram de vários lugar e foi diminuindo os índios. Até hoje eu assisti no jornal, hoje, lá na Amazônia, que encontraram uns índios que nunca enxergaram branco, só que esses índios vão escapando, que [os brancos] tão lá na Amazônia, tão destruindo o mato, a madeira, e com isso os índios vão indo pro fundo do mato, assim era nós, assim aconteceu desde o descobrimento do Brasil. Então quando começaram a derrubar o mato, os índios vão indo porque nós temos contato, nossas vivências é da natureza, nossa saúde é da natureza, nossa saúde é da mata, dos rios, nossas comida é da caça, peixe, pesca, então quando começam a terminar a mata, os índio vão procurando o mato, os índios é que nem os pássaros, o pássaro se vão derrubando o mato ele não encontra mais e vai procurando outro lugar, ele vai posar onde tem alguma coisa pra dormir embaixo, assim aconteceu conosco e comigo. (FRANCISCO ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008).

Conheci Seu Francisco *Rokág* no ano de 2004, à época e até então, vice-cacique na comunidade *kaingang* no Morro do Osso. A primeira vez que vi “Seu Chico”, ou também Francisco dos Santos, foi no dia 14 de maio de 2004, na companhia de Jaime Alves, à época, cacique na comunidade, quando ambos participaram de uma atividade acadêmica, ocorrida no IFCH/UFRGS, que contou com a participação de membros de segmentos acadêmicos e técnicos científicos das áreas das ciências humanas e ciências biológicas sobre a questão *kaingang* no Morro do Osso.

Quatro anos depois, foi por conta de uma “aula” de Seu Chico, no dia 30 de maio de 2008, em um “curso sobre Porto Alegre”, na Faculdade de Educação/UFRGS, onde cada encontro abordava um tema da “memória da cidade”, que se teve acesso à narrativa deste protagonista político *kaingang* sobre sua trajetória de vida. Neste dia, o curso tratou das “questões étnico-raciais”.

O título desta fala foi “Percursos étnicos: caminhos indígenas na cidade”. A maioria dos presentes eram pessoas ligadas ao “projeto Monumenta³²” e que por outras vias relacionavam-se as questões relativas à “memória de Porto Alegre”.

“Eu quando tinha sete anos, eu era pequeno naquela época quando morava em Nonoai”. Seu Chico segue seu relato nos trazendo os aspectos de sua infância em Nonoai, a já referida Terra Indígena. Nos conta de suas caçadas e pescarias com seu pai que “caçava de flecha”, de sua mãe que “fazia balaio”, “cestaria”, para ele e seu pai

³² Um “projeto cultural” de caráter público-privado, relacionado ao patrimônio e a história da região da Praça da Alfândega, no centro da cidade. A praça é um dos locais de presença *kaingang* na cidade a partir do comércio de artesanato e demais bens indígenas com os cidadãos.

buscarem frutas, buscarem peixes. Diz que “naquela época” não comercializavam “esse artesanato”, faziam para o próprio uso, “porque tinha mato bastante lá na aldeia”.

Seu Chico estava mais ou menos com nove anos quando “começaram a derrubar a mata”, e com doze anos, este já pensava: “eu comecei a olhar, enxergar e disse “puxa e agora, o que vamos comer?” Vivia só da caça, da fruta, da raiz da folha dos matos, hoje ainda procuramos em volta da cidade, aqui é de onde estamos tirando comida pra nós comermos”. Nessa época, “quando terminou o mato”, a FUNAI queria que “o índio” virasse agricultor, mas segundo o pai de Seu Chico, eles nunca tinham sido agricultores:

[...] agricultor é o fazendeiro, tem fazenda, tem dinheiro, quando o Pedro Álvares Cabral chegou ao Brasil encontrou os índios que vivia da mata, caça, nós tinha nossa plantação, mas era aipim, milho e é outro tipo de milho. Nós fizemos nossa comida. [...] mas eles vieram, começaram a abrir com máquinas, tratores, arrancando até raiz pra fazer umas granjas e começou a surgir os granjeiros, e eu olhando: e onde vou buscar minhas frutas? (ROKÁG, “aula na FACED/UFRGS”, 30 de maio de 2008).

Seu Chico então nos conta de um tempo onde “os índios mesmo tiraram os brancos das terras lá em Nonoai”. Fala de como conseguiram livrar-se, com sua própria organização política, dos posseiros de seu território *kaingang*, mas fala também de como esses “deixaram só o campo pra nós, só o chão”. Assim, com quatorze anos, ele disse “ah não!”:

O meu pai caçava com flecha, minha mãe fazia cesta pra pegar fruta do mato. E que eu vou fazer? E comecei a fazer pra vender nas cidades vizinhas, e comecei a vender e minha família começou a fabricar e vimos que deu renda pra nós, fomos fazendo e indo pras cidades, vimos que minha cultura tava dando sustentabilidade pra mim, só que pra me dar sustentabilidade eu preciso do mato, porque o material que eu vendo vem do mato. Daí ia ao mato dos brancos, porque não tinha mato, e os cachorros dos colonos nos corriam, os colonos com espingarda, e nós a tirar material pra nós dá comida pra nossos filhos. Quando a cidade ficou pequena eu vi que dava pra nós viver e fui pra cidade grande. Fui pra Santa Catarina, fiquei em Chapecó, trabalhando em volta lá. (ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008).

Voltando para Nonoai, Seu Chico conversou com seu pai - “porque meu pai tá com 111 anos, vai fazer em 24 de junho [2008], tá vivo e tá velhinho” (complementou-nos) - que, à época, disse que iria sofrer com a falta da presença do filho, e demais familiares que continuassem pelos caminhos, mas, mesmo assim, contou “toda a história” para eles:

[...] mas lá em Porto Alegre teus bisavós já iam lá, na época do governador teus bisavós iam lá por causa da terra, ficavam lá anos e depois voltavam de novo, essa é a trajetória dos teus avós, lá em Porto Alegre tem um lugar que teu avô me disse que eles moravam ficavam lá com tua avó, [ele] pescava no rio Guaíba, ajudava a descarregar sal, trabalhava nisso, e começou a contar a história e então pensei, vou pra lá. (ROKÁG, “aula na FACED/UFRGS”, 30 de maio de 2008).

Sem condições para “comprar passagem”, Seu Chico foi, como referiu-se, “indo aos poucos”: foi até Sarandi/RS, município que fica a cerca de 100 Km da Terra Indígena de Nonoai. Lá Seu Chico e parentes ficaram acampados, fizeram “uns balaios”, rumaram em direção a Carazinho/RS (seguindo em direção ao Sul). De Carazinho Seu Chico chegou à Lageado/RS. Sobre essa trajetória, Seu Chico nos explicou que “em cada cidade que eu chegava tem a nossa história”. Seguindo seu trajeto, chega a São Leopoldo, onde ficou quatro (04) anos. A cidade de São Leopoldo, segundo o pai de Seu Chico, localiza-se na região onde seus avós “ficavam, se acampavam, descansavam e depois chegavam aqui em Porto Alegre para conversar com o governador sobre seus direitos”. Ainda complementa: “hoje nós ainda estamos brigando por nossos direitos, então dali descansavam, depois viam pra Porto Alegre e ficavam um tempão, depois voltavam. Vinham de a pé, hoje tem ônibus”.

Percebemos que as trajetórias de Seu Chico foram ancoradas segundo as coordenadas de seus “troncos-velhos”, a partir de uma já conhecida “trajetória *kaingang*”, fundante da referida “trajetória de luta”. Suas referências para seus deslocamentos partem de um espaço mapeado a partir das espacialidades de seus “antes-passados”. A partir dessa leitura, podemos perceber as mobilidades, rotas, acampamentos, e a busca pela “sustentabilidade” através dos “matos” no entorno de “cidades”, e entender cosmologicamente os elementos das trajetórias *kaingang*. É dentro dessa perspectiva que nosso interlocutor continua o relato de sua trajetória: “Tá, então meu pai abriu essa visão e eu vim, até que cheguei a Porto Alegre, mas quando cheguei a Porto Alegre não queriam nem ver índio. Onde é que vamos parar? E eu já tinha uma filha, éramos três famílias que vieram junto”.

Para Seu Chico, as histórias relatadas pelo pai representavam o que definiu como a “abertura de uma visão” da vida de seus antigos, seus “antes-passados”, e foi a partir destas histórias contadas pelo pai que Seu Chico acaba chegando em Porto Alegre, a *goj kafã tu*, a “grande água onde não se enxerga a outra margem”, junto a outros *kaingang*

parentes e companheiros de trajetória. O relato de Seu Chico a respeito de seus primeiros momentos em Porto Alegre, rico em detalhes, nos traz a dimensão da vida indígena enquanto “luta” por espaço e direito de trânsito por este. Chegar em “Porto Alegre”, por sua vez, não significou “um fim”, mas devemos perceber a trajetória *kaingang* até “a cidade grande”, como o estabelecer de novos-velhos devires, novas rotas. É numa “Porto Alegre que nem queria ver índio” que Seu Chico passa a trilhar, além dos caminhos habituais por matos, estradas e cidades em busca da “sustentabilidade”, o caminho para a “luta pela Terra *kaingang*”:

Cheguei à prefeitura pra ver se arrumava um lugar pra ficar, um trabalho, vender minhas coisas, pra depois voltar, mas ninguém queria ver índio aqui. Até que chegou a noite, cheguei de manhã aqui. Daí um senhor me disse “pega a Bento”, onde agora é a UFRGS no campus do vale, ele disse: “tu cruza essa avenida lá perto da chegada de Viamão, na divisa tem um mato, vão lá, acampem lá enquanto vende uns cesto”, esse senhor me disse, ele agora tá velhinho e mora em Ipanema, às vezes vou lá visitá-lo. Peguei minha família e fomos a pé com a balaiada, descarregamos os balaio lá naquele matinho. Fomos lá, as crianças cansadas, entramos no mato no escuro, fizemos uma cama pras crianças, ficamos ali à noite. Amanhecemos, quando amanheceu vimos que tínhamos dormido em cima de galinha podre, cabrito morto, que hoje chamam de despachos. De cansado. Daí, no outro dia limpamos, ficou bom pra nós, colocamos nossos balaio e flechas na avenida ali, fizemos um foguinho, dormimos ali e no outro dia dez horas chegou o proprietário daquele terreno, daquele mato e perguntou “da ordem de quem vocês tão aqui?” Não, nós somos índios nós só ficamos aqui pra se acampar, pra vender nosso trabalho, ele disse “não! Vão sair agora, eu já corri com muitos daqui, não quero que fiquem aqui”. Daí, eu disse: “então deixa nós ficarmos aqui até quatro horas da tarde pra nós procurarmos outro lugar pra ficar, porque senão pra onde é que nós vamos?” Ele nos deu até as quatro horas e disse que ia trazer a Brigada pra nos tirar, até que ele foi, nós fomos procurando, vendendo balaio e nada. Quando foi três horas, três hora da tarde veio um carro que desceu da agronomia, encontrou-nos lá, parou, encostou e disse: “eu quero que vocês façam um balaio assim, e quero dez peças”, e eu disse: “mas não temos onde fazer o balaio, nós tinha lá embaixo, mas o cara nos despachou, e não temos como fazer”, ele disse que tinha um lugar, “quatro horas eu carrego as coisas de vocês com minha caminhonete e levo lá, vocês ficam lá”, por isso eu digo às vezes, têm pessoas de bom coração e pessoas que não tem coração para o outro. Isso é uma discriminação [não ter coração para o outro], não sabendo que somos todos iguais, somos humanos, somos pessoas, somos gentes e assim mesmo existem pessoas que discriminam um ao outro. Ele encostou a caminhonete, carregou as nossas coisas, os balaio. Arrumou pra nós dentro do mato, fez um limpado pra nós, puxou a mangueira, botou água pra nós, puxou a luz, botou a luz pra nós, ele disse “eu tô trazendo a TV grandona pra vocês verem também”, e nós nunca tínhamos dinheiro pra comprar essas coisas, nós nem sabia o que era e ficamos bem, ficamos ali anos e anos. É ali que nós começamos a ficar em Porto Alegre. E começou a vir índio, um e outro “porque lá em Porto Alegre

tá bom de vender”, e foram contando um pro outro e que aqui é bom, que aqui vendia. Quando menos nós esperava chegava uma família, ficava depois voltava, foram contando um pro outro. Porque lá [nas áreas indígenas, no interior do estado] até agora índios que vem de lá com família vem aqui vende e tão voltando, porque lá é difícil, lá as plantações não tão dando mais, e o mato depois de derrubado, pra dar mais fruto de novo... O pinheiro que derrubaram vai levar anos e anos pra dar pinha de novo, até que venha o mato de novo, nós vamos ficar nessa aí, nesse giro de vim e vai, porque não tem ainda [mato]. Com 16 anos quando sai de lá [pela segunda vez], não tinha mato, esses dias fui pra lá, agora que tá começando a vir mato. Então eu vejo assim, vai levar muitos anos ainda. Só que o direito do índio, nosso direito pela constituição, nós temos uma lei, um direito que tá na constituição, que garante o direito indígena e desde os 16 anos que tô aqui comecei a descobrir onde é que meus avôs andavam, onde é que é território indígena, antes de Porto Alegre [...] Então a nossa vida aqui tá dando sustentabilidade pra nós em Porto Alegre [...] (ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008).

A partir de suas vivências em trajetória até o espaço de Porto Alegre, a “cidade grande”, Seu Chico foi tomando conhecimento, não só dos caminhos de uma possível “sustentabilidade” a partir do artesanato, elemento parte do caminho dos saberes e fazeres de seus ancestrais, seus “antes-passados”, seus “avô-bisavô-filho-neto”, mas dos caminhos possíveis para uma “luta pelos direitos indígenas”, sejam estes o direito a livre-circulação, a territorialidade e uma livre e possível espacialidade:

Estamos conhecendo nossos direitos, de primeiro nós não sabíamos deles, depois que começamos a ir pra cidade que passamos a conhecer nossos direitos, antes eu não poderia nem sair, no tempo do SPI meus pais nem podiam sair da aldeia, se ele posasse fora da cidade ele já vinha era condenado, por isso tinha medo de sair a vender seus trabalhos, tinha medo de sair da aldeia dele. (ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008).

Conhecendo os direitos indígenas, Seu Chico, como muitos outros *kaingang* e outros indígenas, passam a poder usufruir novamente de um espaço propositivo de melhoras em suas vidas, o espaço de uma dita e reconhecida “Constituição do Brasil”. É esta o caminho, mapa e espaço para um protagonismo político indígena, e, consecutivamente, para a agência dos protagonistas políticos *kaingang* interlocutores. Protagonistas que fazem, a partir das palavras de Seu Chico, e da percepção das relações estabelecidas entre os elementos descritos a partir das experiências *kaingang* pelo espaço, “a cidade [grande] ficar pequena”.

2.3 - Seu João Padilha e a expropriação da “terra de origem” enquanto caminho para a luta indígena na “Grande Porto Alegre”

Meus primeiros contatos com interlocutores *kaingang* da região da Borboleta se deram em 2007, quando pude conhecer, para além dos relatos etnográficos de colegas de pesquisa, a agência política de Antônio Carlos Padilha, “Seu João”, e seus parentes em prol da retomada do “território indígena da Borboleta”.

O diálogo com Seu João iniciou-se por conta de sua participação nos eventos ocorridos durante a referida VII RAM. Na ocasião do evento, Seu João, nos momentos finais destes, dirigiu-se a mim e a meu colega Gustavo Pradella para nos “cumprimentar” por conta de nossa participação no “GT 43”. Nesse instante, trocamos algumas impressões sobre o evento como um todo e a “luta indígena”. Seu João pedia a nós para assinarmos uma petição, um abaixo-assinado, que, pelo que pude perceber, tratava-se de um documento de “repúdio” a “pareceres técnicos” especialmente relacionados ao Morro do Osso e Borboleta, realizados pela antropóloga Juracilda Veiga, que na ocasião “coordenava” os trabalhos no GT 43.

Durante as duas viagens que fiz com Seu João rumo ao Alto Jacuí/RS, especificamente ao “Acampamento *Kaingang* do Horto Florestal”, e em nossas “reuniões” em sua casa para tratarmos de assuntos relativos à “retomada da Terra Indígena da Borboleta”, tive acesso a muitos elementos de sua trajetória de vida. Prestigiei relatos, com Seu João, de seus tempos de infância na “região da Borboleta”, até sua atual condição de protagonista político *kaingang* atuante, junto a sua família e parentes *kaingang* na “luta pela Terra e pelos direitos indígenas” instaurada na região da grande Porto Alegre.

Seu João nos relata que desde a infância acompanha a luta de seus familiares pela questão da posse da terra. Muitas informações referentes à trajetória de vida de Seu João já foram trazidas por Souza, em extensa pesquisa sobre as questões relativas à “invisibilidade”, mobilizações sociais e etnicidades dos descendentes “indígenas” no Sul do Brasil (SOUZA, 1998). O interesse, à “volta” as questões de vida desse interlocutor é pensada aqui enquanto elo de conexão com a história dos outros protagonistas políticos e seus grupos indígenas no encontro através de suas “lutas pela Terra”. Palavras de Souza nos trazem informações quanto aos primeiros anos de vida de Seu João:

A história de vida dele é similar aquilo que foi escutado no relato de vida de muitas das pessoas envolvidas na reivindicação dos direitos originários. João nasceu na Serra dos Engenheiros, dentro da área da Borboleta. Ele morava com os pais em um pedaço de terra como agregado de um pequeno fazendeiro local, submetidos a um regime de verdadeira servidão como trabalhadores nos latifúndios da região. Sua família vivia basicamente da caça, pesca, coleta e cultivo doméstico. Ele teve educação escolar e passou a ter consciência sobre os problemas que atingiam sua gente, saindo de sua terra natal inconformado com a exploração praticada pelos fazendeiros. (SOUZA, 1998, p. 164).

O contexto de luta pela retomada da terra indígena na Borboleta começou para Seu João, segundo seus relatos, no começo dos anos 1970, quando seu pai foi “escrito no INCRA” para “ganhar” um lote de terra aqui no Rio Grande do Sul, conforme conta, “porque nós tinha sido expropriado aquela época da Borboleta”. Naquele tempo “era o Brizola quem fazia reforma agrária” e, segundo nosso interlocutor, ainda não se havia feito nenhuma reforma agrária no país naquele tempo, porque “era uma época de ditadura militar, quem falava em conseguir terra... Era preso”.

Seu João sabe nos dizer que “em 1974 fizeram uma coisarada lá, queriam matar Brizola, os fazendeiros se reuniram tudo, os quartéis também”. Seu João sabe que “tiveram que expulsar o Brizola, teve que ir lá para o Uruguai para se escapar, senão iriam matar ele, por causa da dita reforma agrária”. Mas tinha um fazendeiro muito rico em Cruz Alta/RS, “ele era dono desde o Salto do Jacuí/RS até Cruz Alta, dos dois lados da estrada era fazenda dele”. Esse fazendeiro, lembra Seu João, se chamava doutor Hélio Becker. Esse fazendeiro, “que tinha umas dez fazendas, ele agarrou e doou duas fazendas em 1974, pro Brizola lotear”. Aí o Brizola loteou, que é hoje onde se encontra “Boa Vista do Índio” e “Os Coroados”, dois loteamentos que foram feitos nos anos 70, 1974. Esse, segundo Seu João, foi o começo da “reforma agrária” no Rio Grande do Sul e no país.

O pai de Seu João estava “escrito” nestes loteamentos, mas este preferiu não receber seu lote, “por causa que eles inventaram que aquele movimento era um movimento comunista, e que os membros iam ser perseguidos, iam ser morto, inventaram essas fofocas. Os fazendeiros fizeram [as fofocas] para o pessoal não poder se mobilizar né?”. Nesse tempo, Seu João “era um gurizinho pequenininho”, e ficaram “assim” [sem a terra].

Seu João prossegue contando seu caminho e o de sua família em busca da “terra”. Em 1983 ou 84, o INCRA “mandou chamar” o pai de Seu João novamente. “Olha, Ernesto Padilha foi contemplado com um lote, só que é lá em Roraima”. Seu

João, que por esta época tinha em torno de seus vinte anos, “não conhecia nada naquela época, era guri novo”, cujo pai já tinha falecido em um acidente de ônibus em 1975, pegou “aquela inscrição” e pensou, “eu vou aventurar, vou ir lá”. Seu João, a mãe, Dona Guilhermina e uma de suas irmãs, Dona Maria, desfizeram-se de “tudo” que tinham aqui no Rio Grande do Sul (móveis, materiais de trabalho no campo, criações de animais domésticos) e “se mandaram pra lá”.

Quando chegaram em Porto Velho, em Rondônia, depois de viajar duas semanas até lá, de ônibus, sua irmã começou a dar “aqueles sinais de gravidez, vomitou, e ficou ruim”. Sua irmã estava grávida e eles ainda não sabiam disso. Seu João disse “olha Maria, tu tá grávida”, sua irmã respondeu “mas capaz que eu vou estar grávida! Nem falar!”. Mas a irmã de Seu João manifestou “três, quatro sinais daqueles”: ela estava grávida. Seu João levou a irmã para fazer os testes “num hospital”: “gravidez...”. Daí Seu João julgou melhor sua irmã voltar, pois ele via que já tinham passado até o Mato Grosso do Norte, viam muito “sertão, mato e coisa assim”, e então disse à irmã que achava que “para lá” o atendimento médico não era “bom”, e que ainda existia muito perigo de “pegar doença”, outras doenças como “malária, *esquitomoze*, febre amarela e outros tipos de doenças que a gente não conhece”.

A irmã de Seu João não queria voltar, mas acabou voltando. Seu João “agarrou um dinheiro”, a entregou e ela voltou, mas ele e sua mãe ficaram. Atravessaram a “Trans-Amazônica”, mas a estrada era muito precária, e levaram uma semana de viagem para atravessar, porque um trator ia praticamente “puxando o ônibus na frente”. E então “foram”:

Chegando “lá, no tal do dito lote, o lote existia, aliás, o projeto existia, mas só no papel. Na prática era um sertão, um loteamento que ainda não tinha sido aberto, o exército a recém estava se mobilizando na região, para poder abrir os caminhos, as picadas e cortar os lotes para as pessoas. Nós fomos entre doze famílias e voltou todo mundo. (JOÃO PADILHA, viagem ao Alto Jacuí/RS, novembro/2007).

Resolveram, Seu João, a mãe e as outras famílias de “inscritos no INCRA” ficar, a princípio, numa “cidadezinha ali perto” de onde “existia” o loteamento, chamada “São João da Baliza” (RR). Seu João ficou ali “trabalhando um pouco de peão” para poder ganhar dinheiro para voltar, porque “até lá nós já tinha gastado tudo o dinheiro, tinha vendido tudo as coisas aqui”. E trabalharam: “bah! Pouco? Muito!”. E as pessoas lá viram logo que Seu João e sua mãe conheciam “muito de plantas”, “daí agarraram, e

agarrou e o prefeito cedeu um lote para nós do lado da cidade”. Mas naquele tempo a mãe do Seu João já tinha uma “pensão”, um “salário mínimo, uma pensãozinha”, e já faziam, pelos cálculos de nosso interlocutor, “mais ou menos uns quatro ou cinco meses” que Dona Guilhermina não recebia a “pensão”, que estava atrasada. E eles precisavam daquele dinheiro para fazer a casa, e Seu João resolveu ir a Boa Vista/RR para receber o dinheiro. E as pessoas disseram para eles que era “bem perto, não era muito longe”.

“Acreditaram”, segundo Seu João, em “mais essa aventura”, ele e a mãe, e deixaram o acampamento em São João da Baliza, pegando carona em um caminhão “até a capital” para receber a “pensão” de sua mãe. E levaram uma semana quase para chegar a Boa Vista, que ficava, pelos cálculos de Seu João, a “mais ou menos uns 1500 km” da “cidade” de onde estavam acampados. Naquele tempo, Seu João disse que todas as estradas eram “de chão batido”, e que chovia todo dia, que “era um barral terrível, um calor de 40 graus, quente”. Por esses aspectos talvez que a distância de aproximadamente 500 km entre São João da Baliza, ao Sudeste de Roraima, e a capital do Estado, Boa Vista, tenha parecido tão grande para o jovem João Padilha à época dos acontecimentos narrados, hoje passados mais de vinte anos.

Chegando “na capital”, em Boa Vista, Seu João “ficou doente” e por conta disso ficou em um hospital. “Fiquei doente, fiquei mais de trinta dia internado”. Ficou fraco, ficou “como se diz, assim, ruim de vida”, e foi aí que sua mãe falou:

“Quer saber de uma coisa João? Vamos voltar embora, pra nossa terra, pra Borboleta. Vamos voltar de volta, que aqui não vai dar certo, aqui tu já está doente já, tu ta aí de pegar mais uma doença, e a gente não sabe o que é, e tu vai ficar mal, vamos voltar embora.” (JOÃO PADILHA, sobre diálogo com sua mãe, entrevista, viagem ao Alto Jacuí/RS, novembro/2007)

Seu João argumentou que teriam que voltar ao acampamento para pegar suas coisas, que a essas alturas estavam com “um velhinho” que “morava por lá”, que havia ficado “encarregado” de cuida-lás, cuidar “do acampamento”. Seu João referia-se principalmente aos documentos dele e de sua mãe, documentos “das terras”³³, coisas de família, de seus “troncos-velhos”, como um “carimbo daquele bronze bom, bonito, assim, gravado” - “que deve estar [atualmente, segundo crê Seu João] em algum museu da Boa Vista”. Esse “carimbo”, segundo Seu João, vinha da parte “dos antigos”, e

³³ Refere-se a esses lotes que foram buscar na viagem.

mantinha-se até aqueles tempos com a família. Mas sua mãe lhe respondeu: “‘Não! Vamo embora, vamo reto daqui, vamo embora’”. Convenceu Seu João a ir e assim vieram embora.

“Isso foi uma aventura, uma aventura hein? Uma aventura!”. Contando entusiasmado, Seu João, pensando nos transportes e meios viários atuais, pensa que levaríamos pelo menos “uns dez dias” para refazermos “a aventura”.

Mesmo após tais “aventuras”, o “destino era a Borboleta, não tinha outra coisa”, foi o que Seu João viu quando voltou do Norte do país. Mas na volta, Seu João e sua mãe ficaram em Porto Alegre, pois estavam sem dinheiro, sem condições, e “era preciso ter condições para voltar para a Borboleta”, pois lá, não tinham mais nada. E foi em Porto Alegre que Seu João e os parentes começaram a “sondar os meios” de “fazer a demarcação da Borboleta”. Essa outra “aventura pela terra” na trajetória de vida do protagonista político *kaingang* iniciou-se no fim do ano de 1984, ano em que, chegando de volta ao Rio Grande do Sul, a família de Seu João vem a se estabelecer na região da “grande Porto Alegre”, encontrando-se com outros *kaingang* na cidade, abrindo-se uma nova perspectiva em sua vida.

Em Porto Alegre, em meados do fim da década de 1980, Seu João vem a conhecer Dona Iracema, de uma família *kaingang* de Nonoai/RS, que vem a se tornar sua esposa. É de conhecimento entre pesquisadores e demais envolvidos com a questão indígena e em particular *kaingang* no Sul do Brasil Meridional, que Dona Iracema é filha de uma “liderança importante no processo de expulsão dos colonos da AI [Nonoai], em plena ditadura militar na década de 1970” (SOUZA, 1998). Desde então, o casal João e Iracema vem “lutando pelos direitos indígenas” na região de Porto Alegre. Seu João e Dona Iracema, bem como outros indígenas, fazem parte do processo de visibilização à questão indígena quando trazida “as cidades grandes”, já em meados da década de 1980, realizando contato com entidades que apóiam a “questão indígena”, como ANAÍ, COMIN, CIMI, além de contato com instituições acadêmicas como a UFRGS.

Para os acontecimentos referentes ao início da mobilização política de Seu João e seus parentes pela retomada do “território indígena da Borboleta”, retoma-se outros aspectos etnografados por Souza, que conheceu Seu João por conta de uma reunião pró-mobilização pela “luta pela terra da Borboleta”:

Na referida reunião do dia 20 de março de 1995 na Vila Safira, João Carlos demonstrava preocupação pela morosidade na tramitação do processo que foi aberto na FUNAI em 1987. João Carlos noticiou que desde 1986 vem lidando com a questão, no sentido de levar, à Justiça, a reivindicação sua e dos seus ancestrais, parentes, demais famílias indígenas e todos envolvidos. Disse também que é natural da Serra dos Engenhos (interior do território reivindicado), assim como sua mãe (Dona Guilhermina) ali também presente. Informou que leva esta causa em continuidade a uma luta muito antiga, defendida por seu pai, por seus tios e todos os seus ancestrais naturais da Borboleta. Com o apoio da ANAÍ, João Carlos conseguiu que Lígia Simonian e Rodrigo Venzon fizessem os primeiros levantamentos etnográficos e históricos da região, do que foi produzido o relatório que deu abertura ao processo. Foi também programada nossa presença em Cruz Alta, cinco dias depois, para participar da III Assembléia da Comunidade Kaingang da Borboleta. Há muitos descendentes das famílias desaldeadas da Borboleta morando em Cruz Alta. (SOUZA, 1998, p. 152).

Dessa forma Seu João, junto a seus parentes e demais famílias de “descendentes da Borboleta” formavam o processo de mobilização e visibilização de uma luta pela retomada da “terra” ancestral da Borboleta. As articulações resultaram em “acampamentos”, e o primeiro destes foi no mês de agosto de 1997, quando um grupo de famílias reivindicantes acamparam na “praça central” da cidade de Cruz Alta/RS, além da “tomada” da sede da FUNAI em Passo Fundo/RS (SOUZA, 1998, p. 175). Essa “ocupação” foi posteriormente transferida para “o terreno ao lado da Câmara de Vereadores do Salto do Jacuí” (SOUZA, 1998 p. 175). Segundo ainda Souza, o “movimento teve sucesso rápido, em parte pela grande repercussão do assunto na imprensa” (1998, p. 175). Esse acampamento *kaingang* originou os atuais dois “acampamentos *kaingang* da Borboleta” localizados no referido município do Salto do Jacuí/RS e Campos Borges/RS.

Da mesma forma que seus parentes, sua mãe e irmãs, bem como outros grupos *kaingang*, como a “família Fidelis”, ou os “Silva”, Seu João e demais membros da família Padilha em Porto Alegre hoje moram aos “pés” do Morro Santana, na encosta norte do morro, numa região de dita “periferia” de Porto Alegre. Fora de “reservas indígenas”, obtém sua sustentabilidade através do comércio de cestarias e demais artesanatos em fibras vegetais com os não-indígenas. Seu João e seus familiares, bem como as outras famílias *kaingang* mencionadas, expõem sua artesanaria e demais bens indígenas aos fins de semana na feira de artesanato já referida, o “Brick da Redenção”.

Adquirir o sustento e garantir o cuidado da família, a educação dos filhos, enteados e outras crianças da família, como seus sobrinhos, e ainda dedicar-se a “luta

pela Terra da Borboleta”, não é uma tarefa fácil, nada diferente, nesse sentido, da vida de seus parentes que moram no “Acampamento *kaingang* no Horto Florestal”, ou aqueles que ainda vivem no interior da Borboleta ou no acampamento do município de Campos Borges. Enquanto a filha mais velha do casal Padilha “não seguir o rumo”, não “completar o colégio”, onde “se adaptou bem” e, como diz Seu João, não apreender como se viver “nas duas culturas”, a “dos brancos” e a “dos indígenas”, estes, segundo Seu João, não podem “deixar a cidade grande muito tempo”. Percebe-se que Seu João muitas vezes se vê dividido entre a vida “na cidade grande” e as “lutas indígenas” na capital e na “região da Borboleta”, ambos “bons caminhos”: um para fortalecer o movimento indígena como um todo, e o outro, uma vida ao lado dos parentes que ficaram na área de origem e outros que vieram já de cidades do entorno da região, para fortalecer a “luta familiar” e de sua localidade.

A trajetória de Seu João expressa a especificidade de muitas outras famílias extensas *kaingang*, seus “mais velhos”, suas “autoridades” e de outros grupos indígenas. Enquanto Seu João, mesmo “acostumado” já a viver na cidade, pode sonhar e planejar uma vida de retorno a terra de origem, a “Borboleta”, e mesmo a uma vida de “lutas nos acampamentos”, parte de sua família, aqueles mais jovens, criados em Porto Alegre, mesmo que tendem como Seu João pelo caminho da “luta indígena”, tem o direito de escolher em seguir a “luta dos troncos-velhos” em prol dos “territórios ancestrais” como no caso, a “Borboleta”, ou reivindicarem, a partir de suas próprias famílias, (parte das famílias extensas), e de suas próprias vivências, a retomada de “territorialidades perdidas no passado”, bem como requisitar a “territorialidade indígena” em Porto Alegre, a cidade dos morros, das nascentes, matos e campos onde apreenderam a desenvolver suas espacialidades em meio aos “aglomerados de edifícios”.

Acompanhar Seu João e Dona Iracema ao Salto do Jacuí, foi o organizar de uma “expedição”, sentindo-me em uma “caravana”. Foram precisos dois automóveis para a empreitada. Viajar, para Seu João e Dona Iracema, como para qualquer indígena com seus filhos ainda pequenos, é viajar com a família, o que apesar de “encarecer”, ou tornar mais complexa, e muito, qualquer viagem, pelo visto através das trajetórias de vida aqui apresentadas faz parte das especificidades dos “*caminitos del indio*”³⁴ referidos nesta narrativa.

³⁴ Aqui se faz uma alusão ao cosmopolitismo da latente mobilidade e territorialidade continental das coletividades indígenas na América, para além dos localismos e regionalismos, trazendo a expressão presente no repertório do cantor indígena latino-americano Atahualpa Yupanqui, *caminito de índio*.

CAPÍTULO III - Fronteiras Étnicas e (ou) de Alteridade: as retomadas territoriais *kaingang* enquanto trajetórias por “mundos sociais” em encontro vistas a partir da constituição da “aldeia *kaingang* do Morro do Osso”

Acompanhar as “trajetórias de vida” de três de nossos interlocutores, protagonistas políticos *kaingang* é perceber que essas trajetórias sociais constituem-se como uma narrativa da constituição dos grupos sociais *kaingang* presentes contemporaneamente na “grande Porto Alegre”. Da mesma forma, percebe-se que a constituição da “comunidade *kaingang* do Morro do Osso”, em 2004, enquanto evento social *kaingang* tornou-se uma possibilidade, também exemplar, para prestigiar etnograficamente esse constituir dos grupos sociais *kaingang* a partir da presença no espaço das diversas coletividades de pessoas e famílias *kaingang* enquanto “corpo social”, ou seja, comunidades humanas auto-determinadas, ou também, “organizações etnopolíticas”.

Pensar categoricamente a localidade da grande Porto Alegre enquanto “territorialidade *kaingang*”, por sua vez, é ampliar o horizonte de percepção de cada “localidade *kaingang* na cidade”, não só em Porto Alegre, e também não só a respeito dos “povos *kaingang*”, mas enquanto mapeamento etnográfico e cartográfico necessário à percepção das contemporâneas “conjunturas geopolíticas dos povos indígenas” relativas aos espaços ditos “urbanos”. Assim, perceber a conjuntura de estabelecimento da “comunidade *kaingang* do Morro do Osso” é contribuir para os debates e ação no “campo indigenista” (RAMOS, 1998) e nas “políticas indigenistas” (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO, 1980) de “Estado”, “de governo” ou, ainda, das ditas “sociedades civis”.

Os caminhos percorridos pelos protagonistas até “a cidade”, “a luta pela Terra” na cidade e através dela remetem o olhar etnográfico para a constituição dos contemporâneos espaços, “territórios *kaingang*” numa “territorialidade *kaingang* (na) grande Porto Alegre”. As trajetórias de vida *kaingang* até a grande Porto Alegre nos apontam o entrecruzar de redes de relações sócio-cosmológicas *kaingang*, que configuram as cosmopolíticas *kaingang* envolvidas na “luta *kaingang* pela Terra”. Através da percepção das especificidades do estabelecimento da “Aldeia *Kaingang* do Morro do Osso”, podemos evidenciar essa constituição de “territorialidades *kaingang*” através dos aspectos relativos à reflexão quanto à “ambiência”, “espaço” e “cosmopolítica” da “comunidade *kaingang* do Morro do Osso”.

Por sua vez, a “presença *kaingang* no Morro do Osso” suscitou o evidenciar de tensões relacionais relativas a uma “desaprovação” da “presença *kaingang*” no local por parte de não-indígenas (não-*kaingang*) e segmentos sociais relacionados a determinados “interesses” específicos para o local que não a constituição de uma “reserva indígena”. Os *kaingang* passaram a representar em discursos erigidos por não-indígenas uma presença indígena “não autêntica”, uma presença social a que era negada a territorialidade no espaço dito “urbano” como “um todo”. É dessa forma que a etnografia da constituição da “comunidade *kaingang* Morro do Osso” evidenciou específicas perspectivas sócio-discursivas *kaingang* e não-*kaingang* acionadas nos eventos relativos à “presença *kaingang*” neste local.

Enquanto elemento integrante das relações sociais, a conjuntura da presença *kaingang* no referido morro é pensada a partir da perspectiva das relações interétnicas, uma vez que a tensão relacional aponta clivagens e estereotipação social da parte dos não-indígenas, não-*kaingang* agentes de “discursos anti-presença *kaingang*”, seja na dita “cidade”, seja particularmente no “Morro do Osso”. Assim, a “presença *kaingang*” é vista enquanto espaço social para a constituição de ditas “fronteiras étnicas” (BARTH, 2000), marcos de alteridade entre *kaingang* e “não-indígenas” e um dos “pontos fronteiras” de nossa reflexão etno-antropológica. A partir desses elementos podemos evidenciar as retomadas territoriais *kaingang* contemporâneas enquanto trajetórias dos grupos sociais *kaingang* que, através do “seu mundo” e a “luta” por este, acabam indo ao e de encontro dos “mundos sociais não-indígenas”.

3.1 - A conjuntura cosmopolítica e geopolítica de surgimento da “Comunidade *Kaingang* do Morro do Osso”

Pelo que nós vimos aqui em Porto Alegre o Morro do Osso é uma aldeia indígena e era cemitério muito grande que tava sendo preservado como parque ambiental, e na certeza, quando nós chegamos ali não era ambiental porque tava sendo destruído, tava tudo tacado em fogo, virado em campo, hoje quero que um dia os professores vão lá um dia, vão ver lá dentro com a gente, agora onde era queimado tá verde, tá se desenvolvendo o mato, mas isso aí é só o Morro do Osso, nós estamos reivindicando só o verde no Morro do Osso, nós queremos preservar porque tem cemitério ali, tem sítio arqueológico ali. (FRANCISCO ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008).

Atualmente, na cidade de Porto Alegre, a “Reserva Indígena *Kaingang* da Lomba do Pinheiro” e o “Acampamento *Kaingang* da Agronomia” são os únicos

“territórios *kaingang*” que já possuem o estatuto legal estatal de “terra indígena do tipo Reserva Indígena (Lei 6.001, de 1973)” (FREITAS, 2006, p. 225). O espaço físico destinado aos *kaingang* na Lomba do pinheiro não chega hoje a “cerca de 7 hectares, sendo 4 destes ocupados por várias dezenas de famílias para moradia e o restante preservado como área verde” (SILVA, et al, 2008, p. 125), sendo que o espaço no “acampamento” da “Agronomia”, um dito “terreno urbano”, não ultrapassa um hectare.

Em meados de 2008, a “reserva da Lomba do Pinheiro” era um dos “territórios *kaingang*” mais populosos de Porto Alegre, tendo sido registrado um total de até 152 pessoas residentes. Por sua vez, registrou-se um total de 15 pessoas residentes no pequeno espaço físico do “acampamento” da “Agronomia”. A essa época na cidade era sabido por conta de estudos “cadastrais” que a população *kaingang* presente em Porto Alegre, relativa somente à área compreendida pelos “limites municipais”, ultrapassava um total de 297 pessoas (SILVA, et al, 2008, p. 130). Constata-se que grande parte das famílias *kaingang* na cidade ainda habitam áreas não “legitimadas” enquanto “reservas indígenas”. É difícil conceber a situação futura dos grupos comunitários e familiares *kaingang* habitantes em Porto Alegre se estes restringirem-se as suas “reservas legitimadas” na cidade, ao pequeno espaço de menos de oito hectares “legalmente” oferecidos a estes através dessas “reservas” e não buscassem reaver outros espaços em sua territorialidade na “cidade” a partir de sua “luta pela Terra”. Pensando no contemporâneo reestabelecimento populacional *kaingang* em Porto Alegre, proporcionado pela presença de grupos sociais *kaingang* a partir de famílias extensas na “cidade”, provavelmente estes precisariam muito em breve morar naquilo que em nada lhes atrai, mesmo quando moram em espaços ditos “urbanos”: os referidos pelos interlocutores *kaingang* “aglomerados de edifícios” (ARI RIBEIRO, Lomba do Pinheiro *Kaingang*, Audiência na Câmara dos Vereadores de Porto Alegre, março/2008).

A etnografia da presença *kaingang* no Morro do Osso por sua vez nos mostra que a questão do reestabelecimento populacional na região metropolitana de Porto Alegre dos povos indígenas explica e evidencia motivos suficientes para a “expansão geopolítica *kaingang*” e constituição do que podemos compreender como o já referido “território *kaingang* Porto Alegre”, mas este fator não é um elemento isolado. Para entendermos a situação da “retomada territorial *kaingang* do Morro do Osso” através da constituição de um espaço de moradia e, assim, cotidiana presença *kaingang* no morro, é preciso perceber toda uma “conjuntura cosmopolítica *kaingang*” relativa as especificidades encontradas nessas “retomadas e ou constituições territoriais *kaingang*”.

É essa conjuntura que evidencia que os motivos de tais “retomadas” em “luta pela Terra” são relacionais às cosmologias que pautam os modos de vida dos interlocutores *kaingang* e, sendo assim, as próprias especificidades da manutenção populacional *kaingang* estão inseridas nessa “conjuntura cosmopolítica”.

Como já mencionado, as famílias extensas *kaingang*, assim como as outras famílias extensas indígenas na cidade de Porto Alegre, buscam sua sobrevivência em grande parte através da produção artesanal manual, tanto de cestarias domésticas quanto de adornos corporais. Estes constituem-se enquanto “saberes”, “fazeres” e “poderes” (FOUCAULT, 1979) transmitidos por suas gerações mais velhas e apreendidos pelos mais novos. Em grande parte, as “cestarias *kaingang*” oferecidas na exposição e comércio aos cidadãos não-*kaingang* em Porto Alegre são feitas a partir do manejo de fibras e outras substâncias encontradas nos “espaços vegetais” onde os *kaingang* se fazem presentes, as conhecidas “áreas verdes”.

Consideradas pelas pessoas, tanto *kaingang* quanto não-*kaingang* as “áreas naturais³⁵” ainda existentes na cidade, estes espaços, as “áreas verdes na cidade”, em nosso entendimento compreendem todas aquelas áreas, sejam estas “propriedades privadas” ou mesmo “áreas em domínio do poder público” ainda não totalmente transformadas pela “ação antrópica urbana” que “planifica”, “divide”, “aparelha” e atua na crescente “integração” desses referidos espaços as lógicas dos convencionais “aglomerados de edifícios”.

Dessa forma, localidades como “Morro Santana”, “Morro São Pedro”, “Lami”, “Cantagalo”, “Itapuã”, “Ponta Grossa”, “Belém Velho” e o “Morro do Osso” são apenas alguns dos locais que podemos mapear na cidade de Porto Alegre onde se tornou mais frequente na contemporaneidade à presença dos *kaingang* a partir deste contato e manejo com as “substâncias elementares” que constituem esses espaços enquanto “áreas verdes”, muito poderosas na cosmologia *kaingang*.

É preciso voltar à questão dessas “áreas verdes”, vistas enquanto “áreas naturais” pelos não-*kaingang*. Constata-se que, mesmo interrompida no tempo-espaço em algumas localidades a partir do período da colonização do continente pelos europeus medievais, a presença autóctone no Sul do Brasil Meridional, assim como a presença humana em todas as regiões do planeta atestam logicamente, que se o conceito de

³⁵ A transposição transversal da utilização da referida substancialização de uma dita “natureza” elementar e da propriedade do “natural” ainda suscita discussões a respeito dos atributos das substâncias e matérias dos elementos fundantes do mundo natural por parte dos *kaingang* e dos não-*kaingang*.

“natureza” for usado no sentido de “natural”, como uma substancialidade de um espaço em contraposição a um espaço considerado “artificial” (como a “cidade”), a um meio “livre da ação antrópica”, percebemos que tal concepção para um espaço dito “físico” é impensável. Mesmo nas regiões consideradas mais inóspitas, a presença humana é fato comprovado e isso nos aponta que tais ditas “paisagens naturais”, isentas da ação humana no que diz respeito pelo menos a sua relação com elementos terrestres e hídricos, faunísticos e florísticos, não existem.

Antes da vinda dos alóctones europeus, os *kaingang*, segundo interlocutores, já estavam por estes “sertões” das “dobras de matas” e “campos de cima da serra”, por pinhais de matas ou campos do dito “pampa”, “campeando” em sua vida de manejos florestais, campestres e hídricos: caças, pescas, extração de “larvas de pau” e outros “bichinhos” comestíveis dos “matos”; coletas de plantas comestíveis, aromáticas e medicinais; extração de madeiras, frutas, raízes comestíveis e mel, apenas uma pequena amostra do poder que a “natureza” significa ainda hoje na vida *kaingang*.

No todo que vem a ser para os *kaingang* interlocutores a “natureza” e suas diferentes paisagens, a mata apresenta-se como emanção central de seu poder. É ela quem concentra a maior diversidade elementar por espaço, possuindo riquezas que vão desde os cipós de suas cestarias, mais encontrado nas bordas de mata, ao pinhão encontrado nos pinheiros (araucárias), semente muito apreciada pelos *kaingang* enquanto alimento. Por muito tempo as matas foram o refúgio de todos aqueles *kaingang* que ainda fugiam, há menos de um século atrás, do poder das frentes de expansão coloniais alóctones que dizimavam matas e demais paisagens de vivência *kaingang*.

Foi numa dessas ocasiões em meio às matas ainda presentes no Morro do Osso, ainda no ano de 2003, que os *kaingang* tomaram conhecimento de um processo de ocupação imobiliária em plena implantação nas encostas verdes do Morro. A partir daí os *kaingang* evidenciaram o eminente perigo que aquele mato sofria, a partir de “demarcações” existentes que indicavam os pontos para os traçados de “futuras ruas”, feito através de estacas e placas de marcação em meio às matas da encosta sul do morro. Buscando partilhar a questão com entidades e demais segmentos sociais relacionados à questão indígena, alguns *kaingang* entraram em contato com pesquisadores do NIT/IFCH/UFRGS, que à época, levados pelos *kaingang* ao local da planejada destruição, puderam realizar algumas filmagens nos locais (Imagens 05, 06, 07 e 08).



Imagem 05 - Seu Chico *Rokág* aponta para a área ameaçada de destruição pelo Loteamento



Imagem 06 - Placa de demarcação do loteamento em meio à mata (I)



Imagem 07 - Placa de demarcação do loteamento em meio à mata (II)



Imagem 08 - Placa de demarcação do loteamento em meio à mata (III)

3.2 - Agência cosmopolítica *kaingang*: grupos de parentes em prol da “luta pela Terra no Morro do Osso”

[...] nós queremos o Morro do Osso, agora tá se desenvolvendo, ali nós coletamos cipó, chá, remédio, tem umas fontes ainda, que tem que ser preservado, porque o mais necessário é a água, sem água nós não vamos viver, sem água qualquer bichinho vai morrer, e ali tem umas minas de água muito boa que sai do chão, que são puras, ainda tá saindo, então isso aí nós queremos preservar, assegurar, porque senão a cidade vem por cima e nós vamos ficar tomando só essa água cheia de cloro, e faz mal pra nós. No primeiro dia que eu cheguei aqui em Porto Alegre eu sofri muito com essa água da CORSAN, da DMAE, fazia mal pra mim e pros meus filhos, antes nós tomava só água do chão, água pura, e aquilo ali era remédio [...] (FRANCISCO ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008).

Ao constatar a eminente continuidade da destruição do espaço ainda “não urbanizado” do Morro do Osso, várias questões passaram a serem analisadas pelos *kaingang*. Enquanto muitas famílias nem possuíam espaço junto às “reservas *kaingang*” presentes na cidade, as que nestes “territórios *kaingang*” se encontravam tinham de viver em um espaço insuficiente, em que não podem manter seus modos de vida. Porque os *kaingang* deveriam viver “amontoados” (como se referiam em relação a suas T.I. na cidade) enquanto as “áreas verdes” ainda existentes na cidade iam progressivamente tornando-se “aglomerados de edifícios” dos não-*kaingang*?

Além da questão do perigo de destruição que sofria parcelas da mata do morro, era de conhecimento público na cidade o fato de que o local havia no passado sido reconhecido “território indígena”. Apontamentos de Caldre Fião do ano de 1875 fazem referência ao cemitério indígena que a sua época ainda era facilmente localizado nas matas do morro:

A fabricação de vasos [pelos indígenas] era adiantada e quase perfeita, e prova disto temos no cemitério deles, no Morro dos Ossos próximo desta cidade, além de Santa Tereza, onde se achavam, ainda há bem pouco tempo, grandes panelas contendo cadáveres secos ou ossos dos homens (tapís) de tempos remotos. (CALDRE FIÃO, 1943, pp. 419-20).

Uma vez que a referida área outrora “território indígena” na condição de “cemitério dos ancestrais”, espaço sagrado imemorial para os *kaingang*³⁶, corria risco de destruição, a situação do “Morro do Osso” logo tornou-se uma das questões cosmopolíticas *kaingang* relativas a sua “luta pela Terra” na cidade.

Foram através dessas motivações que diversos grupos familiares, alguns habitantes da “reserva” da “Lomba do Pinheiro”, outros habitantes nas vilas “Safira” e “Passo do Dornelles”, à volta do Morro Santana, e ainda famílias vindas de outras localidades, a partir de “conselhos” e “reuniões” entre seus “troncos-velhos” e demais “protagonistas políticos” decidiram tomar uma atitude em relação à situação de fragilidade deste ancestral “território indígena” perante os empreendimentos não-indígenas.

E foi assim que na primeira semana de abril de 2004 um grupo de famílias, grupo de parentes *kaingang* estabeleceu um acampamento (*wãre*) no Morro do Osso, próximo ao prédio-sede do “Parque Natural do Morro do Osso”, junto a acácias negras (árvores alóctones na América), às margens do que seria a “estrada principal” que atravessava naquele tempo o morro e o perímetro deste “parque natural” municipal localizado no morro, que se encontrava a certo tempo em processo de institucionalização, implantação e ampliação³⁷.

Através do movimento de consolidação de seu “acampamento” no morro, os *kaingang* buscavam tornar pública a situação de perigo em que se encontrava a mata, bem como sua situação de “luta pela Terra” na cidade. Mas, ao contrário de uma boa aceitação da chegada *kaingang* ao morro e ao referido “parque natural” por parte dos agentes municipais encarregados do funcionamento deste, os *kaingang* encontraram uma forte rejeição a seu movimento. Visto enquanto “parque natural”, dedicado a “preservação ambiental”, enquanto “natureza intocável”, área de dita “proteção integral” tanto pelos funcionários diretos do parque quanto pelos responsáveis pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SMAM/PMPA), os *kaingang* eram vistos apenas como mais um “perigo ao parque”.

Dessa maneira, no dia dezessete de abril daquele ano, os *kaingang* estabelecidos no Morro do Osso foram surpreendidos por uma intervenção orquestrada por agentes da

³⁶ Uma das peculiaridades dos elementos culturais descritos ao longo do tempo por diversos escritores sobre os costumes *kaingang* diz respeito à importância que os assuntos relativos aos mortos tem para estes grupos.

³⁷ Alguns aspectos da situação do “parque” enquanto “área de preservação” já foram abordados, como referido, no artigo preparado para a apresentação no “GT 43”.

Prefeitura Municipal de Porto Alegre (PMPA) e conduzida por funcionários da mesma e com o apoio de soldados de um batalhão da Brigada Militar, com o intuito de removê-los do morro. Mas os *kaingang* já haviam decidido que “do Morro do Osso não sairiam mais”, pois, se a “Prefeitura” da cidade não apoiaria a “causa indígena”, esta tampouco se importaria “de verdade” com a proteção das matas e demais “áreas verdes” do morro, pois “a luta indígena é a luta pela proteção à natureza” (ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008)³⁸, e ali naquela localidade ficariam para garantir seus interesses. Os *kaingang* que ali se encontravam não entendiam mais o sentido daquele “parque ambiental”, que nada “preservava”. Não entendiam o sentido da existência de toda aquela “natureza”, onde “não podiam ficar”. Mas os guardas municipais e estaduais insistiram na remoção do grupo, e estes tiveram que desfazer seu acampamento.

Entendendo que a questão de sua permanência no espaço do morro que era considerado “parque natural” era mal vista e negada pelo poder público ali instaurado por força policial contra as famílias *kaingang*, estas logo buscaram uma alternativa para o impasse. Ao desocupar a área que ocupavam junto à sede do parque, pediram para serem deixados pelo caminho da prefeitura que os transportou “para fora do parque” no outro lado do morro, lado onde se encontra a avenida “Juca Batista”. Até este momento encontravam-se no lado da “sede do parque”, mais próximo a avenida “Cavallhada”. Os agentes estatais assim conduziram sua ação perpetrada contra os *kaingang*, e estes, como pediram, foram deixados logo após uma cancela não ativada institucionalmente³⁹, um não “limite físico”, mas simbólico e incipiente entre o “morro

³⁸ Trechos de diálogo transcrito em “diários de campo” mês de agosto de 2008.

³⁹ Em relação ao contexto de “implantação” do “parque natural” cabe observar que seus “limites” são difusos e não-esclarecidos na paisagem, salvo nos locais onde muros e cercas privados encontram os elementos “naturais” das matas e campos ainda não urbanizados do morro. Em relação ao “parque” enquanto dita “unidade de proteção integral” (Lei 9.985/2000) não há nada que a indique em si na paisagem do morro além da sede e desta cancela no outro lado do morro. Ressalta-se aqui que esta cancela não possuía qualquer tipo de institucionalização prática, pois não havia guarita de recebimento de “visitantes”, informações quanto à “conduta do visitante no parque”, etc. (que até podem ser encontrados na sede do parque). Esta cancela mantinha o “parque” (ou seja, o morro) totalmente aberto, acessível a presença e ação humanas possíveis. Sendo assim, os *kaingang* estabeleceram-se em local aparentemente e habitualmente público, de circulação de pessoas na cidade. Em ocasião de realização do “encontro de *kujás*” de 2008 no Morro do Osso (novembro), um grupo *kaingang* que realizava uma cerimônia ritual *kujá* nas águas corredeiras de um pequeno riacho ainda existente nas ribanceiras do morro, acompanhados de uma equipe de pesquisadores do NIT/LAE/UFRGS, além de outros convidados não-*kaingang*, foram surpreendidos por um grupo de três jovens pilotando motocicletas (duas urbanas e uma *trail*) que almejavam percorrer a “trilha” onde nos encontrávamos e “obstruíamos” seu “passeio” de motocicleta escalavrando o chão e raízes da mata dita “protegida” pelo “parque natural”. Este episódio foi muito tenso, os jovens motociclistas, ao chegarem próximo ao “grupo em ritual” pararam suas motos, ficando a postos em cima destas com motores ligados. Após certo tempo em minutos, os jovens desligaram seus motores, ainda esperando que déssemos passagem. Os *kaingang* presentes em nenhum momento se

área natural” e o considerado “nobre” na cidade bairro popularmente conhecido como “Sétimo Céu”.

Pouco tempo depois, na mesma tarde, aqueles *kaingang* que haviam permanecido próximo à sede deslocaram-se também para este outro lado do morro, onde juntos constituíram novo acampamento (Imagens 09 e 10). O tempo passou e este acampamento provisório deu origem à “Aldeia Kaingang *Tupeng Pó*” (Pé de Deus) (Imagem 11 e 12).

desviaram de seus propósitos rituais cerimoniais para atender ao “pedido de passagem” do grupo motociclístico, apesar de ficarem, obviamente, como nós, sentindo-se perturbados. Após mais algum pequeno tempo em minutos, um “polícia” *kaingang* da cena (ninguém nunca me disse, mas sei que era um) dirigiu-se ao grupo e pediu que voltassem por onde vieram, pois estes não iriam passar hoje por ali. O grupo de jovens assim desistiu de seu habitual “passeio de moto”, dito entre “motoqueiros” da cidade “trilha”, evidentemente, no que diz respeito à “institucionalização” do “parque natural”, “proibido”.



Imagem 09 - II Acampamento *Kaingang* no Morro do Osso durante a noite, 2004.



Imagem 10 - II Acampamento *Kaingang* no Morro do Osso durante o dia, 2004.



Imagem 11 - Aspecto atual da aldeia *Kaingang* em contraste com a vizinhança, 2009



Imagem 12 - Aspecto atual da aldeia *Kaingang* – Dia da festa na comunidade por conta das “comemorações” do “dia do índio”, abril de 2009.

3.3 - A “Comunidade *Kaingang* do Morro do Osso” hoje: cinco anos a espera do reconhecimento por direitos garantidos pelo Estado em meio a perspectivas sócio-discursivas e agências neocolonialistas

Como já mencionado, foi a partir da tentativa de cumprimento da “demanda acadêmica e social⁴⁰” de envolvimento com as questões pertinentes as “lutas *kaingang* pela Terra” que se teve a seqüência da experiência etnográfica iniciada junto aos *kaingang* presentes no Morro do Osso desde 2004. E foi numa série de “visitas” a esta comunidade, no ano de 2007, além de outros episódios, que se prosseguiu uma rotina etnográfica com interlocutores *kaingang* no morro. A etnografia nos remete as dimensões cotidianas da vivência das famílias no morro, através da busca pela sobrevivência, das articulações entre uma “política dos não-*kaingang*” e sua cosmopolítica e da manutenção de suas dinâmicas culturais:

Chego à parte mais superior do morro e a aldeia. Crianças me acenam com o “dedão em oi”, senti-me “bem-vindo”. Chego, paro a motocicleta junto ao início da aldeia. Chego à casa de Jaime (cacique atual no Morro do Osso), acho que é uma das suas filhas quem vem me receber, após eu perguntar por este e por Vicente, um dos interlocutores *kaingang* com quem mais dialogo. Descubro que estes “estão fora”, em “missões políticas” fora da comunidade. Esta moça logo leva-me ao senhor que ainda não fui apresentado pessoalmente e que, mais tarde, no mesmo dia, identifica-se a mim como quem “formou o professor Sérgio Baptista⁴¹”. Este senhor me leva a casa de “Seu Valdomiro”, a quem também chamam “Seu Miro”. Este encontra-se sentado numa espécie de “varanda palafítica” construída em frente a sua casa, rodeado de tiras de cipós, alguns muito finos, outros mais grossos. Cores diferentes, diversidade. No chão tiras de cipó, enquanto o “formador do professor Sérgio” me traz uma cadeira escolar para sentar-me. Sento, piso em cipós, desvio o pé, já não consigo evitar pegar a “matéria de arte” nas mãos, mexo com os cipós, nem “peço”, mas faço sem refletir muito, “motricidade fina”, talvez o “fenômeno da relação” se estabelecendo. Junto a seu Valdomiro, tomando “um chimarrão” encontra-se André, “guarda-parque PMPA/SMAM” lotado no Morro do Osso. Pelo visto, alguém “sensível” a questão *kaingang* no morro “para além do instaurado “conflito” entre “comunidade *kaingang*” e “coordenação do Parque”. André, o “guarda-parque”, foi uma das pessoas que participou de um seminário sobre a questão indígena e a “proteção do meio ambiente” no “VI Simpósio Brasileiro de

⁴⁰ Uma vez que o contato entre interlocutores e coletividades *kaingang* e comunidade acadêmica etnológica do NIT/LAE/UFRGS é profícuo e de longa data, a todo momento surgem demandas acadêmicas relativas a pesquisa com esses grupos, bem como, por sua vez, muitas dessas demandas decorrem por conta de seu próprio protagonismo político, uma vez que já é costumeiro as demandas dos *kaingang* pelo envolvimento dos antropólogos e demais pesquisadores em suas questões sociais.

⁴¹ Sérgio Baptista da Silva é atual professor do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (IFCH/UFRGS) e membro do referido NIT/IFCH/UFRGS.

Etnobiologia e Etnoecologia” (SBEE), ocorrido de 31 de outubro a 04 de novembro de 2006, em Porto Alegre. Desde nosso primeiro encontro, nesse “encontro acadêmico”, André mostrou-se através dos diálogos breves que traçamos uma pessoa interessada pelos “problemas sociais” e, principalmente, após a presença *kaingang* no Morro do Osso, na condição de “guarda-parque” a serviço da prefeitura, interessado pelas questões indígenas, que entendeu estarem relacionadas às ditas “questões de meio ambiente”. Os *kaingang* estão ali, artesanando suas cestas, balaios, “bolinhas” e outras “encomendas”... Os *kaingang* atendem a “brancos” que deles pedem certos trabalhos em cestaria de fibras vegetais. Seu Valdomiro artesanaria um grande “enfeite de parede”, uma espécie de “esteira circular trançada”, está finalizando o acabamento, sentado, calmo, trançando, cortando, enfiando, costurando com as fibras que a “Terra” lhe fornece... Vejo os braços de cipós que antes cortados, depois brotados: 1, 2, 3, 4 brotos nascem de um ramo cortado onde, em momento anterior, este mesmo braço de cipó havia sido cortado. Me explicam: o cipó é cortado...depois, pode ser re-cortado. Seu Valdomiro tece. Jaime, o atual cacique, e Vicente, estão no centro da cidade – é um “evento” que dizem-me que está sendo organizado pela comunidade, mas foi (re)desmarcado para maio, a verba que usariam “não chegou”. Seu Valdomiro tece sua artesanaria. O “evento” está aqui o tempo todo, brinco algo assim com seu Valdomiro. Ele ri. Falamos, eu, Seu Valdomiro, e um de seus filhos - que trabalhava em um “carburador” de um automóvel “*Caravan*” (uma perua *Chevrolet* da década de 1970) - sobre “deslocamento”, “viagens”, através do assunto vinculado por uma de minhas problemáticas do dia: o “motor 27.5/*Cagiva/Agrale*”, ano 1988, que impulsiona a moto que uso possui um vazamento de óleo, o que exige uma “observação constante” de um precário funcionamento no limite do quebrado e inteiro. Esse “assunto”, que “puxo” ao ver a “oficina mecânica” dos *kaingang* ao ar-livre, faz nos ter uma pequena conversa sobre “motores”, “anéis de pistão”, “motos”, “*Caravans*”, “pinturas de rolinho” nos carros... Junto à arte trançada em objetos vários sobre a varandinha palafítica, repousa um motor de carro em baixo de um plástico velho e semi-transparente. As caixas d’água do outro lado da rua, as casas de “costaneira”⁴², o carro de Vicente, a entrada do mato, o “fogão rústico” ao fundo, nas pedras, uma chaleira com água esquentada ali. Pessoas ao fundo da cena, uma mulher e, acho eu, um jovem do sexo masculino, a sombra já do início do mato, tecem “balainhos”. As cenas aqui são reconstruídas, as “idéias” constituem-se assim, numa aparente “confusão” de imagens. Friso a Seu Miro e a “Seu Francisco *Rokág* dos Santos” - o “senhor formador do professor Sérgio”, agora eu e ele já devidamente “apresentados” - a continuidade de minha “conexão” com a antropologia, através do “mestrado”, dos professores José Otávio Catafesto e Sérgio Baptista e as equipes do NIT/LAE na Universidade. Em certo momento, recebo uma instrução de Seu Francisco - “Você deve aprender as nossas coisas com o professor Sérgio. Eu passei muito das nossas coisas, das coisas *kaingang* para o professor Sérgio”. O “formador” me conta que localizou material

⁴² Tábuas obtidas a partir do corte perfilado do pinus, “*pinnus elliottis*”. Esta espécie de árvore, um pinheiro das regiões montanhosas da América do Norte, tornou-se junto com o eucalipto, “*escalptus*” advindo da Austrália, o único tipo de madeira possível de utilização no Brasil em relação às diretrizes do Estado que proíbem o corte de “madeira de lei”, ou seja, toda e qualquer espécie arbórea “nativa” do Brasil.

arqueológico no morro. Diz que os professores Sérgio e Catafesto “trabalharão nisso” - “ eu posso ajudar”, me disponho. Conversamos sobre a antropóloga Juracilda Veiga (o professor José Otávio havia me interado dos “episódios conflitivos” entre “versões” de “direitos” opostas entre os *kaingang* de várias localidades e a antropóloga em exercício na FUNAI até então enquanto “técnica”, realizando “perícias antropológicas”). Escuto o que eu já fui informado por outras fontes - a referida antropóloga cria “empecilhos” aos *kaingang*, atestando pareceres contrários à legitimação de demandas políticas, principalmente em relação a certas territorialidades *kaingang*. Explico a possibilidade de minha participação junto a Gustavo Pradella no “GT 43”, nossas intenções em escrever a respeito das questões sobre os “direitos indígenas e *kaingang*” a partir da questão do Morro do Osso, e na hora de despedir-me de meus “anfitriões na aldeia” recebo uma “tarefa” de seu Valdomiro, que diz ao longe, eu próximo ou montado novamente na “moto” - uma palavra de estímulo, entendimento entre nós - “tu vai ter que desdobrar as idéias dessa professora!” Explico que é preciso estudar as idéias dos antropólogos para cumprir “tal tarefa”. Esse termo passa a expressar uma “idéia de ação” que ali inicia a se delinear em meu “encontro” com “as substâncias *kaingang*”. Sim, vamos “desdobrar” essas “páginas da história que estão encobertas”, essas “fatias” do “bolo civilizatório”. O “motor” parece bom, o “óleo lubrificante ali dentro” parece suficiente para prosseguir a viagem...”⁴³ (uma idéia “se desdobra” em palavras polivalentes aqui). São “cinco e tantos da tarde”, Seu Valdomiro precisa também ir ao encontro de sua cliente do objeto decorativo em que trabalha, que pelo visto, priorizou respeitosamente, uma vez que realizou uma série de ligações telefônicas para localizá-la e marcar ponto de encontro e horário deste. Despeço-me, desço o morro. Ainda passo por mulheres *kaingang* que me cumprimentam. Vou embora. Cálculos anteriores meus e de seu Valdomiro dão o tom... ainda tenho quase setenta quilômetros, ou mais, de volta para casa. (Relato de saída de campo, visita ao Morro do Osso *kaingang*, 09 de abril de 2007).

Contemporaneamente, o “Morro do Osso”, ao olharmos um “mapa da cidade”, é como uma “ilha verde” em meio aos “aglomerados de edifícios” que formam as “áreas cinzas” deste “mapa da cidade” (Imagem 13). Localizado na Zona Sul da cidade, na atualidade completamente circundado por ruas, avenidas movimentadas, casas, condomínios e prédios de moradia e comércio, além de vilas populares, ainda possui uma área de aproximadamente 220 hectares (MIRAPALHETE, 2001) de paisagem dita “natural”, ainda não ocupada, “não-urbanizada” (Imagem 14).

Para chegarmos até a aldeia do Morro do Osso, precisamos atravessar o morro, passando por dentro de sua área de “parque natural”, pegar alguma das dezenas de

⁴³ Esta frase dizia respeito, inicialmente, a questão das avarias mecânicas na motocicleta que conduzi na viagem desse dia até os *kaingang* no Morro do Osso, mas percebe-se a possibilidade de uma dupla utilização, pensando numa etnografia, “motor etnográfico”, no “óleo lubrificante”, e no motor e lubrificação enquanto método-narrativa-análise que possibilitará uma “viagem” em busca da narrativa antropológica acerca da “cosmopolítica e espaço *kaingang*”.

trilhas que desembocam em diversas ruas de seu entorno, ou subir o morro pelos caminhos oferecidos pelas ruas do bairro “Sétimo Céu”, em meio a casas de moradores não-indígenas, não-*kaingang*, a maioria “brancos”, segundo alguns interlocutores fazem referência, os “*fog*⁴⁴” que evidenciam expressivo poder aquisitivo já através de suas grandes casas, reconhecidas pelos *kaingang* “mansões”. Assim, grandes casas de fino acabamento erguem-se com seus planejados jardins, suas grades e muros de proteção e isolamento de seus limites. Nos últimos dois anos em que tenho frequentemente estado entre meus interlocutores *kaingang* moradores da aldeia no morro, pude contemplar em meu trajeto pelas ruas do “Sétimo Céu”, de automóveis *sedã* importados de luxo da marca “Mercedes Benz” junto as casas, a viaturas de empresas privadas de segurança que fornecem “segurança privada” aos moradores das mesmas. Percebi que os “seguranças” ficam evidentemente circulando em alguns pontos da subida do trajeto, pois devem ser contratados de alguns moradores. O estranhamento principal nesse local, o bairro “Sétimo Céu”, é que sua truncada e difícil acessibilidade (apenas uma rua de acesso à localidade), aliada ao visual e aos padrões de construção, que se assemelham entre si, fazem o local mais parecer um “condomínio fechado” do que uma localidade pública da cidade, de acesso, via de regra, à todos.

As ruas do referido bairro dispõem-se na íngreme face do morro de forma curvilínea. É relativamente fácil para alguém que não conhece a localidade passar mais de uma vez na mesma rua, na tentativa de chegar ao topo do morro⁴⁵, onde se encontra no fim da mais alta dessas ruas a cancela que marca o início da área do parque. Antes desta cancela, dispostas às margens dos últimos metros da rua, que vai sendo engolida pelo início de uma mata em regeneração, encontram-se as pequenas e rústicas casas que compõem a aldeia dos *kaingag*.

Chegando a “aldeia *kaingang*”, nos deparamos com o cotidiano *kaingang* constituindo-se ao ar livre, no meio da rua, uma vez que as casas e demais instalações da aldeia estão dispostas ao longo do fim dessa rua, na intersecção entre o morro

⁴⁴ Termo no idioma *kaingang* para designar os não-indígenas. A princípio, sabe-se que a expressão não é traduzível enquanto “brancos”, mas usada para designar estes, uma vez que, em *kaingang*, a cor branca é expressa pelo termo *kupri*. Por exemplo, ao referir-se a pessoas de origem negra, os *kaingang* expressam-se por *sá*, que expressa em seu idioma a cor negra. Também é recorrente, para as pessoas negras, a expressão *fog sá*. Em suma, *fog* carrega em si os significados atribuídos aos primeiros “brancos” com quem os falantes do idioma *kaingang* tiveram contato, mas o que este termo deve substancialmente significar - provavelmente algo que gire em torno de qualidades observadas pelos indígenas nesses brancos - à época em que foi cunhado ou reaproveitado para designar estes estrangeiros ainda não foi satisfatoriamente mapeado pelas minhas pesquisas.

⁴⁵ Isto já aconteceu inclusive comigo.

“parque”, ou morro dito “natural”, e o morro “bairro”. Podemos ver as mulheres sentadas, mais velhas e mais novas, manuseando cipó e artesanando suas cestarias, cozinhando ou mesmo junto aos tanques lavando as roupas de suas famílias. Da mesma forma, vemos também homens sentados como as mulheres, no chão ou em bancos, desenvolvendo sua arte ou em outros afazeres à sombra de árvores ou à frente de suas casas. Dessa forma, o espaço da aldeia, o entorno das casas, configura-se como espaço de sociabilidade, prática de sua cestaria e demais artesanatos e da realização de grande parte de seus afazeres domésticos.

A coletividade habita hoje casas feitas em madeira advinda de reflorestamentos, como *pinus* e eucalipto (árvores respectivamente norte-americana e australiana trazida pelos colonizadores) comprado em casas de materiais de construção. As casas são relativamente pequenas e simples para os padrões do bairro Sétimo Céu, e é comum nos depararmos com objetos como peças de roupas, calçados, panelas, bacias plásticas ou alguns brinquedos dispersos no entorno das casas e em pontos do pátio. O vivo colorido destes objetos utilizados pelos *kaingang* destoará mais na paisagem se olhos menos atentos ou desavisados não perceberem a grande quantidade, a todo o redor, de pequenas réstias e rebarbas de cipós e de taquara e outras plantas, de diferentes tamanhos e colorações, resultantes da arte da cestaria com estes vegetais.

Pequenas fogueiras acesas em frente às casas ou na sombra de árvores, formadas por círculos e semi-círculos de pedras, ou mesmo algumas destas apagadas e pequenas pilhas de lenhas apontam o uso e a dimensão coletiva do fogo para os *kaingang*: adultos entre estes idosos e também crianças formam grupos no entorno dessas fogueiras. Ali cozinha-se, esquentam-se água para “chás de ervas”, confecciona-se cestaria ou esquentam-se o corpo no frio na época do inverno, entre ainda muitas outras atividades.

O tom do movimento às cenas é dado pelas crianças *kaingang* que correm de um lado para o outro, em brincadeiras entre si e risadas uma atrás da outra, com a mesma espontaneidade com que os adultos ali, naquele pátio, em frente às casas, no entorno dessas, ou em baixo de árvores desenrolando e trançando, tramando cipós, vivem o desenrolar de seu cotidiano.

Estabelecendo-se no Morro do Osso, os *kaingang* se incorporaram ao cotidiano de uma forma de paisagem que há muito lhes é habitual. Partindo da perspectiva de sua ambiência com as formações de mata, campos e demais aspectos da paisagem preferidos por estes, sustentados pela legitimidade de suas conexões com as ancestralidades indígenas que outrora ocuparam o Morro do Osso, os *kaingang*

valorizam o espaço do morro enquanto possibilidade para exercerem seus modos de vida transmitidos por seus “troncos-velhos” (Imagem 15). Mas seus “novos vizinhos” e demais não-*kaingang* envolvidos com o cotidiano ou com as questões de dita “preservação” do parque ou outros “interesses” em relação ao espaço não-urbanizado do morro como um todo, não valer-se-iam das noções cosmológicas ou mesmo da sócio-dinâmica e cosmopolítica *kaingang*, como nós, antropólogos ou etnólogos, ou ainda etno-antropólogos devemos fazer ao tentar interpretar este panorama de ambiência autóctone. Ao contrário, os não-*kaingang*, “sensibilizados” de alguma maneira com a questão do estabelecimento da “comunidade *kaingang* no Morro do Osso”, a presença dos *kaingang* em mais este recentemente constituído “espaço coletivo”, doméstico, explicitaram elementos de discurso e os demonstraram através de determinadas ações que gostaria de analisar aqui como pertencentes a esta tensão relacional da presença *kaingang* enquanto presença “indígena” na cidade.

As tensões relacionais surgidas em torno da questão *kaingang* no Morro do Osso evidenciaram que discurso e ação não-*kaingang* contrários ao estabelecimento da comunidade no morro derivam das perspectivas sócio-discursivas constituídas nos horizontes imaginativos ancorados por um mundo “não-indígena”, em particular aqui, não-*kaingang*. São essas perspectivas, agregadas aos “interesses” não-*kaingang* para o espaço ainda não-urbanizado do morro, em confronto com a presença *kaingang*, em primeira instância, na cidade como um “todo” e, em segunda instância no morro em questão, que fizeram com que se optasse aqui pela constituição de uma perspectiva etno-antropológica de busca de entendimento e sentido da presença *kaingang* no Morro do Osso enquanto “luta pela Terra” a partir da análise de “fronteiras étnicas” em “sistemas sociais poliétnicos” desenvolvidas por Barth (2000).

As formulações de Barth quanto às especificidades dos “grupos étnicos e suas fronteiras”, puderam trazer entendimento das questões em torno das disputas políticas entre indígenas e não-indígenas na cidade a partir da presença *kaingang* no Morro do Osso. Percebe-se “a cidade de Porto Alegre” inserida no modelar “sistema poliétnico” de Barth, a partir das “estratificações” (Barth, 2000, p. 51) derivadas das relações entre os grupos indígenas na cidade e os não-indígenas. Buscar sentidos para a narrativa da “luta *kaingang* pela Terra” na cidade de Porto Alegre foi acompanhar a constituição da “comunidade *kaingang* no Morro do Osso” enquanto constituição de um “ponto fronteira” entre os “mundos *kaingang*” e os “mundos não-*kaingang*”. Evidencia-se essa situação social a partir da retomada dos significados empregados pelos *kaingang*

relativos às relações cosmológicas engendradas na sua cosmopolítica constituída na conjuntura da presença *kaingang* no Morro do Osso.

Já passam cinco anos desde que Lurdes, *Nimprê*, mapeou os caminhos para as famílias extensas enquanto um “grupo de parentes” *kaingang* etnopoliticamente organizados constituírem o estabelecimento da hoje denominada “Comunidade *Kaingang* do Morro do Osso *Tupé Ran Kri kuka*”. Foram os sinais diacríticos presentes nas paisagens do morro, relativos a aspectos cosmológicos do “mundo *kaingang*” que orientaram o caminho percorrido em um tempo-espaço que se evidenciou como momento de retomada dessa “territorialidade indígena” na cidade por parte do grupo *kaingang* etnopolítico organizado que se formou em prol da constituição da aldeia no morro.

Percebem-se elementos da referida etnologicamente “cosmologia *kaingang*” presentes nas ações e discursos dos interlocutores *kaingang* durante a constituição da comunidade estabelecida no morro. A arte da “cestaria” (O’NEALE, 1987, p.339) e dos “trançados” (RIBEIRO, 1987, p. 289) a partir de fibras vegetais, as referidas aqui “tramas vegetais *kaingang*” enquanto forma de “sustentabilidade indígena” manifesta na cidade, é um destes fortes elementos. Há uma espacialidade *kaingang* a se constituir em ambiência a partir do manejo e coletas em “áreas verdes” da cidade. Relacional a estas tecnologias e suas especificidades, temos também o exercer de espacialidades *kaingang* constituídas através dos saberes das práticas de vivência e cura xamânica a partir dos “animais-guias” e das plantas e demais substâncias “remédio” dessas mesmas “áreas verdes”. Dessas, as “matas” constituem-se enquanto espaços para a prática xamânica, curandeira no e do corpo social *kaingang*. A partir dos ensinamentos dos velhos *kujá*, os guias espirituais referenciais dessas comunidades que possuem um saber “guiado” por “auxiliares não-humanos”, especificamente um “animal-auxiliar” (CRÉPEAU, 2002, p. 118), os *kaingang* seguem suas vidas referenciadas na relação com os outros seres do mundo.

Os elementos, “substâncias referenciais” do “mundo *kaingang*” e encontrados no Morro do Osso podem ser desde plantas, entre estas cipós, ervas de campo ou mato, plantas medicinais, madeiras, como os animais, cursos d’água, rochedos e demais elementos ditos “naturais” da paisagem. Para os *kaingang* interlocutores as substancialidades presentes nestes elementos transcendem e muito os aspectos de uma importância apenas vista pelo âmbito, por exemplo, “ecológico” técnico, convencional não-indígena ou não-*kaingang*.

Enquanto “substâncias referenciais” é preciso ter em questão as conexões que estes elementos possuem com um “mundo *kaingang*” de poderes constituídos para além daquilo que convencionamos a partir de um dito “plano físico”, a “matéria”, ou o dito “mundo concreto”. É a partir de um “mundo transcendental”, onde os “poderes” que emanam dos “seres da mata” e do mundo como um todo perspassam e ultrapassam qualquer agência do cosmos, inclusive as humanas, que devemos ancorar as ações e discursos *kaingang* e assim traçar o sentido de sua cosmopolítica, que acaba por transcender os entendimentos para uma “política não-indígena”, “não-*kaingang*” a que nossos interlocutores hoje se vêem relacionados. Assim, os *kaingang*, ao tornarem-se presença no Morro do Osso, mais que uma “política indígena”, com seu “protagonismo político” apresentam uma “cosmopolítica” que a partir do cosmos *kaingang* é constituída na resolução de seus problemas políticos cotidianos com os outros humanos não-*kaingang*.

É o que podemos perceber a partir dos apontamentos de Seu Chico em relação as nascentes presentes em meio à mata, sua importância enquanto elemento fundante para a vida de todos os seres da Terra, ou ainda a partir da questão trazida por Dona Lurdes em relação ao poder da cura a partir dos poderes dos elementos das paisagens de “área verde”, das ervas de chá e remédios da mata. Antes de uma “política” a ser realizada com os outros grupos humanos, os *kaingang* constituem-se enquanto grupos sociais seguindo uma “política do cosmos”, ou seja, fazendo política com e a partir dos elementos cosmológicos de seu mundo. Seu Chico é um dos “historiadores” da comunidade, um dos protagonistas políticos atualmente de grande agência ao lado de Seu Valdomiro, o atual “cacique” da comunidade. Seu Chico é “*Rokág*”, que é “a cerca de madeira que protege a aldeia”. É assim que é *Rokág* quem conta “as histórias sobre a comunidade e o povo indígena e *kaingang*” nos eventos em que a comunidade *kaingang* do Morro do Osso é convidada a participar. É da boca de Seu Chico que saem as palavras que “protegem” a aldeia dos “pensamentos ruins” que podem ser gerados nos não-indígenas, nos não-*kaingang* que ainda não conhecem de perto a história do “povo índio, do povo *kaingang*” (FRANCISCO ROKÁG, aula na FACED/UFRGS, 30 de maio de 2008). E é nesse intuito que nosso interlocutor conta suas histórias ao “povo não-indígena”.

Por outra frente está à agência de Dona Lurdes, *Nimprê*, quando auxiliou à “comunidade de parentes *kaingang*” pela agência *kujá*, abrindo os caminhos para o momento de agência da comunidade, criando um tempo-espço em conformidade com

seus referenciais cosmológicos. O cemitério indígena era a coordenada cosmo-cronológica que *Nimprê* precisava mapear para seus parentes, assim como “Tupeng Pó”, o “Pé de Deus”, grande grupo de pedras no morro em cuja parte mais alta encontra-se um “pé” humano “gravado” na pedra. Esse local é apontado pelos *kaingang* como lugar de grande poder. Através do saber *kujá*, do saber dos artesãos *kaingang*, do saber dos “protetores”, “historiadores” e “palestrantes”, daqueles que são “cerca forte de madeira”, ou “raiz de urtigão”, enfim, através do saber de todos aqueles entre os *kaingang* que conhecem os elementos das “paisagens verdes” no Brasil Meridional efetua-se essa cosmopolítica responsável pelas relações de poderes entre humanos e não-humanos no cosmos que dota o “mundo *kaingang*” dos interlocutores de sentido.

A presença *kaingang* no Morro do Osso enquanto “luta pela Terra” travada com os não-*kaingang* é também marca dessa cosmopolítica, uma vez que o espaço do morro não pode ser visto como tendo sido ocupado pelos *kaingang* por estar “vazio”, no sentido de “livre” da presença humana não-*kaingang* e, assim, possibilidade de espaço para o estabelecimento *kaingang*. Do ponto de vista *kaingang*, este espaço da cidade deve ser visto enquanto “cheio”, coberto por “substâncias referenciais” do mundo *kaingang*, frutífero para, antes mesmo de qualquer política de reivindicação de territorialidade através dos fóruns dos humanos não-*kaingang* existentes para estas questões, repleto de possibilidades para o estabelecimento de políticas com os outros seres do cosmos. É a busca dessas cosmopolíticas que motivaram a constituição da comunidade *kaingang* etnopoliticamente organizada em prol da legitimação da “territorialidade *kaingang*” no espaço do morro.

É imprescindível para o entendimento das reivindicações *kaingang* no Morro do Osso percebermos essa dimensão cosmopolítica que antecede a “luta política” travada com os segmentos não-*kaingang* contrários a presença *kaingang* no morro. Mais do que apontar que uma “defesa” dos elementos do cosmos *kaingang* é trazida nas políticas destes com os não-*kaingang*, o que se busca aqui apontar é que há uma dimensão política *kaingang* em que as relações com os outros não-humanos, as “substâncias referenciais” devem ser exercidas para a busca dos poderes que ancorarão os “protagonismos políticos *kaingang*” e, inserida nestes, sua “luta pela Terra”.

O momento do estabelecimento dos *kaingang* no morro ficou gravado como um momento de “quando mundos colidem”, e perspectivas sócio-discursivas “anti-indígenas”, “neocoloniais” erigidas pelos não-*kaingang* envolvidos nas “tentativas de deslegitimação” da “luta pela Terra indígena no Morro do Osso” perpetradas pelos

agentes “estatais” e da dita “sociedade civil” iam dar o tom “fronteiriço” entre o “mundo kaingang” e os “mundos não-indígenas, não-*kaingang*”.

Estabelecendo-se no Morro do Osso, os *kaingang* ali presentes constituíram nesse o “território indígena” através da aldeia *kaingang*, “território indígena” tão referido há anos pela *mass media* da cidade como fato e imaginário do passado da região pelos não-*kaingang*, os “brancos” segundo alguns interlocutores *kaingang*. Midiatizando assim essa localidade como território para um “mundo social *kaingang*”, nossos interlocutores evidenciaram que a dita “proteção legal e efetiva”, a “preservação ambiental” não era o único interesse dos “não-indígenas” que se manifestaram contra a presença *kaingang* no local. Além do conflito com os agentes estatais responsáveis e demais interessados pelo “parque natural”, os *kaingang* despertaram o descontentamento daqueles que ainda visualizam as “áreas verdes” não urbanizadas da cidade como alternativa para a conhecida “especulação imobiliária”, uma vez que o “metro quadrado” de “terreno” na região do morro, construído ou não, deve estar entre os mais caros da cidade.

Dessa forma, os *kaingang* instalados no morro foram percebendo que na mesma cidade que havia espaço, mesmo pouco, há décadas, para o estabelecimento de comunidades indígenas, decorrendo inclusive na constituição de “reservas indígenas” pelo Estado enquanto “poder público municipal” (T. I. *Kaingang* Lomba do Pinheiro), ou mesmo espaço para a oferta e demanda de “produtos indígenas” (como o artesanato em fibras vegetais) não poderia existir um “espaço indígena” para além dos espaços “periféricos” e “estratificados” como a Lomba do Pinheiro, localidade reconhecidamente “periférica” e de “baixa concentração de renda”, ou mesmo os pequenos espaços nas ruas da cidade onde expõem seus artesanatos até hoje, a espera de uma digna “feira de artesanato indígena”.

Não demorou muito tempo para a presença *kaingang* no Morro do Osso evidenciar para a cidade que, se o “Parque Natural do Morro do Osso” muito pouco podia fazer pela dita “preservação” do local, tratando-se de um empreendimento público ainda em tramitação e constituição, sem limites fisicamente estabelecidos, ou mesmo a aplicação de um “plano de manejo”, os moradores do bairro “Sétimo Céu” e demais “inconformados” com a presença *kaingang* no local, por sua vez, muito poderiam fazer contra sua presença no espaço, e assim procederam.

Os *kaingang* e outros envolvidos com a questão indígena na cidade logo puderam perceber que os mesmos moradores do bairro “Sétimo Céu” que mostravam-se

descontentes com a considerada (dita por estes) “invasão” do morro pelos “índios”, eram parte da mesma vizinhança contígua as “áreas verdes” do morro, áreas em que rotineiramente ateavam fogo para afugentar “cobras” e outros animais “peçonhentos” de perto de suas casas de alto poder aquisitivo. Evidenciou-se que as preocupações ditas “ambientais” dos moradores do “Sétimo Céu” que se voltaram contra a presença *kaingang* no morro, ao invés de “preservacionistas” das “áreas verdes”, eram “preservacionistas do apelo estético” (por um “paisagismo” estetizante da cidade antes mesmo a um “preservacionismo” ou um “conservadorismo”) que tais aspectos de paisagem poderiam trazer para uma “valorização monetária” de seus “imóveis”.

Por outro lado, era também de forma “imóvel” que era vista a dita “natureza” a ser protegida no “parque natural” pela maioria dos agentes da prefeitura lotados neste. Na opinião destes era inconcebível aliar “interesses indígenas” a “ideais protecionistas”, pois a “natureza” no morro era vista como algo “intocável”, mesmo que pilotos de motos, ou muitos outros transeuntes cruzassem, como visto inúmeras vezes pelas inúmeras trilhas desprotegidas que cruzam o morro levando através de seus matos e campos as pessoas de um lado a outro da região. São diversos os caminhos de trilhas que levam as pessoas dos fins das ruas da região ao interior da “área verde”.

Mas acima dessas especificidades do local evidenciadas pela presença *kaingang*, perspectivas sócio-discursivas neocoloniais eram erigidas a partir de sua presença no local e apontavam à violação já rotineira na cidade dos direitos de autoctonia a que os ditos “índigenas” ou mesmo “índios” são sujeitos. Porque perspectiva neocolonial? Porque “re-expulsar” famílias indígenas de um “espaço” alegando “conflito de interesses”, ainda mais quando neste espaço faz-se referência à presença local “ancestral” indígena contínua a “história de crimes” cometidos contra as coletividades originárias do continente a partir do elemento colonial. Porque visualizar o espaço do morro como “território indígena” e, após, não aceitar a relação do “mundo *kaingang*” com o “mundo da preservação da natureza” é um ato neocolonizador. Porque não aceitar uma “vizinhança indígena”, a não ser naqueles espaços destinados aos estratificadamente “empobrecidos”, os “periféricos” na cidade, é um ato “neocolonizador”, tal qual a própria perificação e estratificação.

Como já mencionado neste empenho, a “presença *kaingang* no Morro do Osso entre perspectivas sócio-discursivas” tornou-se um artigo onde os elementos da análise sobre a situação *kaingang* neste local no período de seu estabelecimento foram amplamente apresentados. Também foi constituído texto sobre as questões da

“ambigüidade estética” causada pelos indígenas nos “sistemas de entendimento” dos não-*kaingang*, não-indígenas, apresentado na última Reunião Brasileira de Antropologia (RBA 2007, Porto Seguro/BA).

Por hora, cabe aqui mencionar que muitas foram às formas de contraposição estabelecidas através de discursos e ação contra a presença indígena no local, rendendo aos agentes destes “textos denúncia” onde os *kaingang* aparecem como acusados pelos agentes destes por “bebedeiras frequentes, ameaças aos moradores, invasões às casas das redondezas”, como se pode contemplar na “Carta aberta da “Associação de Defesa do Morro do Osso” (AMOSS), 01/07/2004” (BALBUENA, 2006, p.148).

Foram feitas também “reclamações” e outros tipos de “denúncias” junto à justiça pública na cidade contra a comunidade *kaingang*. Matérias alertando para o “perigo” que estes constituem ao local também vincularam no reconhecido jornal “Zero Hora”, conforme apresentado em Anexo (Documento 01), e figuras públicas como o à época “secretário municipal do meio ambiente”, Beto Moesch, ou mesmo artistas, como Hique Gomes, um dos membros da “performática” dupla de artistas músicos de certo reconhecimento regional e nacional, “Tangos e Tragédias”, morador da região do morro, que buscam tornar-se enquanto “conhecidos protetores da natureza” ao ataquem publicamente os *kaingang* estabelecidos no morro através de seus discursos e ações públicas contra a presença *kaingang* no local. Alguns detalhes quanto a esses elementos podem ser percebidos nas reportagens apresentadas nos Anexos desse empenho (Documentos 02 e 03). A partir da pesquisa etnográfica, chegou-se ainda a ter conhecimento de um sítio mantido na Internet pela “Associação de Moradores do Sétimo Céu” onde, rotineiramente, após o estabelecimento da comunidade *kaingang* no morro, passou-se a encontrar notas fazendo menção a questões indígenas litigiosas pelo Brasil. O teor dessas notas é sempre o de “pejorativização” das questões relativas as “lutas indígenas”, onde os povos indígenas e suas reivindicações sempre são apresentados enquanto “empecilhos”, “entraves” para o desenvolvimento social e econômico.

É dessa forma que o “espaço indígena” aberto pelos *kaingang* no Morro do Osso vem a se tornar, em nossa narrativa, enquanto um dos “pontos fronteiras” que ancoram esta análise. É a partir de um horizonte não-indígena, não-*kaingang* que se formaram os elementos diacríticos que constituíram a “fronteira étnica no Morro do Osso”. É na “não-aceitação” pelo socialmente estabelecido que os *kaingang* confrontam seu “mundo social” com um “mundo não-*kaingang*”, “não-indígena”. A presença *kaingang* no

Morro do Osso, dessa forma, tornou-se “ponto fronteira” na confrontação diacrítica entre “aquilo que se pensa que é” por parte dos não-indígenas uma “indigenicidade” a partir dos horizontes imaginativos não-indígenas e “aquilo que está vivo” no “universo étnico *kaingang*” enquanto dinâmica autóctone em busca de reconhecimento a partir da autodeterminação e das retomadas territoriais.

O ponto fronteira entre *kaingang* e não-*kaingang* no Morro do Osso explicitou um “estado das coisas” ainda densamente marcado pelas perspectivas sócio-discursivas que constituíram um “Brasil Nação” regido por um neocolonialismo aplicado a partir de investidas como um essencializado “Estado de direito” e uma dita singular “sociedade civil”.

A.5 Localização e Zona de Influência

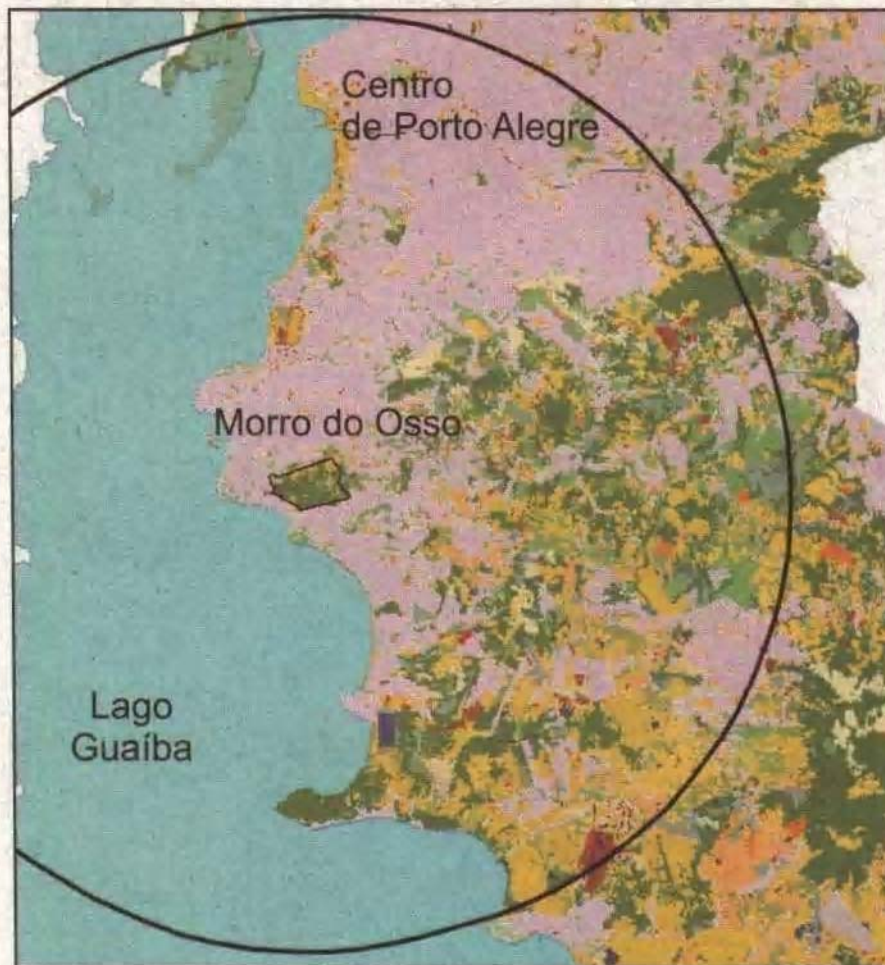


Figura n. 23: Localização do Parque sobre imagem de Satélite com o Diagnóstico Ambiental de Porto Alegre, realizado pela UFGRS. A Zona de Influência, que abrange uma área com raio de 10Km, segundo a resolução CONAMA 013/1990, está desenhada em preto.

Imagem 13 - Mapa do Morro do Osso em Porto Alegre



Imagem 14 - Morro do Osso - Panorâmica



Imagem 15 - Crianças *kaingang* na ambiência no Morro do Osso, abril de 2009.

CAPÍTULO IV - Cosmopolítica *Kaingang* e Políticas de Estado: agentes políticos *kaingang* e sua “luta pela terra” em meio a agências não-kaingang de estado e de governo

A partir da narrativa acerca da presença *kaingang* na cidade de Porto Alegre e sua região metropolitana, busca-se elucidar alguns elementos quanto esta atual conjuntura cosmopolítica de reivindicações *kaingang* por seus direitos originários constitucionais junto às esferas de poderes públicos presentes nesta cidade.

No que diz respeito aos grupos de parentelas e linhagens e, por sua vez, grupos sociais, “comunidades *kaingang*”, as diversas coletividades e núcleos domésticos *kaingang* atualmente presentes em Porto Alegre e região metropolitana, percebemos em relação a suas referências, cosmologias de mundo e maneiras de viver toda uma gama de variedades e sócio-dinâmicas específicas contextualmente e por sua vez, conjunturalmente em ação. As trajetórias de vida *kaingang* presentes na cidade estão marcadas por relatos relacionados a processos, segundo Venzon, de “expropriação e luta” (1993). A partir das saídas de campo junto aos grupos, em suas narrativas discursivas foi possível acompanhar relatos que nos remetem a muitos episódios relacionados à perspectiva trazida por esse autor.

Há cerca de dois anos atrás, foi possível iniciar a acompanhar o que se tomou como uma série de fatos sociais e eventos específicos envolvendo indígenas e instituições totais não-indígenas e, por sua vez, agentes específicos destas instituições na cidade. Tendo como eixo central da análise de questões quanto à cosmopolítica *kaingang* em encontro com as políticas de estado (instituições totais não-indígenas) uma série de eventos políticos, através dos elementos etno-antropológicos esta será abordada enquanto uma das muitas possíveis narrativas partes da atual conjuntura geopolítica indígena. Busca-se evidenciar episódios e elementos que dizem respeito a especificidades conjunturais de uma geopolítica *kaingang* na região da cidade a partir de encontros entre as coletividades *kaingang* na cidade e a articulação de sua cosmopolítica.

Através do ponto fronteira constituído no encontro entre os protagonistas políticos *kaingang* em diferentes coletividades e territorialidades com outros agentes políticos, indígenas e não-indígenas, a descrição etnográfica busca mapear as trajetórias cosmopolíticas dos grupos sociais *kaingang* em Porto Alegre através de uma burocracia estatal, estatizada ou estatizável. Esta ancorou no passado e hoje ainda ancora - mesmo após a promulgação da Constituição de 1988 - agências políticas não-indígenas

relacionadas às péssimas condições de vida em que se encontram ainda a grande maioria das coletividades indígenas contemporâneas. Como disse Seu João Padilha, em diálogos a respeito das atuais políticas indígenas, é como que se o “governo” agisse a partir de uma conjuntura de “políticas de resultados anti-indígenas” (JOÃO PADILHA, entrevista, Morro Santana/Passo do Dorneles, setembro/2008).

Por sua vez, as reflexões a respeito da etnografia apresentada apontam que a atuação política *kaingang* nos eventos inter-étnicos e com as instituições totais de caráter governamental estatal externaliza elementos que antropologicamente podem ser apresentados enquanto categorias diacríticas de etnicidade, de espacialidade e de substancialidades das coletividades e famílias *kaingang* na região da cidade de Porto Alegre. O que se pretende propor, em suma, é que a relação entre os elementos diacríticos acionados no discurso dos *kaingang* referentes à etnicidade, (ou identidade, ou desdobrar até a corporalidade *kaingang*⁴⁶), espacialidade e substancialidade em Porto Alegre presente nas narrativas reivindicatórias articuladas na esfera de protagonismo político da etnia evidenciam a percepção de elementos da cosmopolítica *kaingang* para além dos supracitados em relação às políticas *kaingang* com os outros seres do cosmos, os “seres da natureza”. Em relação à presença das coletividades *kaingang* na região da cidade e seu perímetro metropolitano, a partir da análise, percebe-se que a espacialidade *kaingang* em Porto Alegre, por sua vez, decorre desta conjuntura geopolítica da “luta pela terra” resultante da cosmopolítica de seus grupos familiares e coletividades.

As experiências relativas ao campo de participação em esferas de articulação política *kaingang* em Porto Alegre decorrem em sua maior parte, como já mencionado, da etnografia da “presença *kaingang* no Morro do Osso”, da “luta pela terra indígena da Borboleta” e de outros aspectos e situações da vida de outras comunidades *kaingang* em Porto Alegre. Uma vez que pude, a partir das vivências junto a alguns dos *kaingang* na cidade prestigiar da companhia destes, e de sua participação em alguns desses eventos relacionados à reivindicação política por seus direitos, passa-se a apresentar alguns dos possíveis pontos analíticos reflexivos a partir destes eventos.

A já mencionada conjuntura de participação no “Grupo de Trabalho Jê do Sul” (GT 43), em julho de 2007, iniciou a sequência de participação enquanto “pesquisador”

⁴⁶ O que consideramos etnologicamente para fins técnicos-científicos, ou mesmo nas relações políticas enquanto “eticidade”, ou mesmo “identidade”, não seria uma específica e relacional corporalidade? Ficam as questões para desdobramentos futuros desses termos cotidianamente recorrentes no meio político e acadêmico intelectual.

e “agente político” numa “agenda política indígena” na cidade de Porto Alegre durante o período de setembro de 2007 a abril de 2009. Esta “agenda” compreende um “período de reuniões políticas” entre os protagonistas políticos - *kaingang* e não-*kaingang* - e demais interessados na questão das adequações das legislações e políticas públicas pelo poder público em relação aos grupos indígenas presentes na cidade.

Em especial o período compreendido entre março de 2008 a abril de 2009 decorreu de uma série de demandas reivindicatórias dirigidas ao poder público municipal por parte dos grupos indígenas. Este período marca um conjunto de eventos mapeáveis a partir da ocorrência de uma “assembleia” ocorrida na “Reserva *Kaingang* da Lomba do Pinheiro” que contou com a presença de protagonistas políticos dos grupos *kaingang*, *guarani* e *charrua* presentes na cidade. Esta mobilização ocorreu por conta da constituição de um “plano reivindicatório” pelo “direito indígena” encaminhado para diversos setores (secretarias) do poder público municipal.

Por sua vez, o “GT 43” evidenciou-se enquanto uma ocasião marcada por um “embate” entre posicionamentos antagônicos dos *kaingang* que compareceram ao grupo de trabalho, e da “coordenadora do GT”, Juracilda Veiga, que na época, ocupava funções públicas enquanto professora de antropologia, além de técnica da FUNAI. Os aspectos principais deste encontro entre ditos “nativos” e “antropólogos” - além do fato que este constituiu uma “paisagem” que pareceu “incomoda” para alguns antropólogos - foram dados pela tensão relacional causada pela “presença *kaingang*” ao “evento acadêmico” constituída a partir de um “alinhavar político” entre os *kaingang* presentes no GT, em prol da defesa de demandas contestadas pela referida pesquisadora enquanto desempenhava funções técnicas na FUNAI. Este alinhavar político se deu na medida em que protagonistas *kaingang* de territorialidades reconhecidas legitimamente enquanto “reservas”, apoiaram a “luta política pela terra indígena da Borboleta” e a “luta *kaingang* pelo Morro do Osso”, áreas ainda em reivindicação pela oficialização enquanto “Terra Indígena”.

Nesse “encontro entre parentes *kaingang*” a partir de suas relações através dos laços entre famílias extensas e a partir das coletividades comopolíticas *kaingang*, também ocorreu o contato etnográfico mais profícuo com a figura política de João Carlos Padilha, “Seu João”, que como já mencionado na ocasião procurou-me ao final dos trabalhos da reunião de antropologia (VII RAM) para “agradecer a presença no GT” e “pedir uma assinatura” para o “abaixo assinado” que foi veiculado no evento

explicitando as posições de Veiga em relação aos *kaingang* presentes no Morro do Osso e *kaingang* e demais indígenas na Borboleta.

À época do “GT 43” (e ainda hoje) para diversos agentes não-indígenas, não-*kaingang* de segmentos sociais relacionados ao “universo das questões indígenas”, inclusive na perspectiva da “coordenadora do GT”, estes eram espaços que não deveriam ser reconhecidos como “reserva indígena”, e assim “território *kaingang* legitimamente reconhecido”. A questão da “Borboleta”, enquanto um contexto que podemos pensar a partir da perspectiva dos “índios misturados” não era uma reivindicação considerada “autêntica” dado ainda ao forte contexto que podemos encarar como da já referida “etnificação indígena”.

Neste abaixo assinado, era pedido que “a comunidade acadêmica” tomasse “conhecimento” e “providências” quanto ao fato de que os *kaingang* ali referidos não queriam mais que a antropóloga realizasse pesquisas com estes, devido suas posições políticas enquanto atuante, nas palavras de Seu João, como uma “avaliadora de qual *kaingang* ainda era indígena, e qual não era mais”. Para Seu João, assim como para os outros *kaingang* presentes no GT, a antropóloga, agindo dessa maneira, “decidia, para o governo, quem deveria ou não deveria ter seus direitos enquanto indígena”. Para a análise dessas questões quanto a esses direitos, basta atermo-nos ao detalhe de que a Constituição Federal do Brasil reconhece direitos e territorialidades diferenciadas as coletividades “autodeterminadas”.

Através da reflexão acerca da situação presenciada no GT 43 da VII RAM, percebe-se que os elementos etnográficos obtidos junto aos *kaingang* somados a partir da problemática desvelada com a emergência da tensão presente no referido Grupo de Trabalho da Reunião de Antropologia em Porto Alegre acabavam por compor um contexto cosmopolítico relacional as políticas reivindicatórias de direitos originários *kaingang*. Este contexto, por sua vez, é densamente marcado por conflitos de interesses entre o povo *kaingang* e demais grupos sociais euroreferenciados formadores da dita “sociedade nacional brasileira”, um “sistema social poliétnico” (BARTH, 2000).

O conflito entre ditos “nativos” e “pesquisadora” em plena situação de explanação acadêmica científica, no caso, entre a coordenadora do GT e os *kaingang* presentes no evento tinha duas motivações principais.

Em primeiro lugar, os *kaingang* contestavam um parecer antropológico realizado por tal pesquisadora em decorrência de sua agência enquanto “antropóloga à serviço da

Fundação Nacional do Índio/FUNAI”⁴⁷ relativa à questão da legitimidade perante a instituição estatal da permanência dos *kaingang* presentes no Morro do Osso. Tal parecer, segundo os *kaingang*, negava a possibilidade de efetivação de processo de demarcação de área indígena legal no espaço do Morro, e vinha sendo usado pela FUNAI para negar aos *kaingang* reivindicantes a possibilidade de reconhecimento legal pela instituição do espaço enquanto “terra indígena”.

Em estudos relativos à questão, evidenciou-se que, de fato, tal postura de negar a abertura de processo de identificação da área enquanto território indígena vinha sendo mantida pela FUNAI até pelo menos a época do referido “GT 43”. Este processo vinha sendo realizado não em especial à questão da territorialidade *kaingang* reivindicada no Morro do Osso, mas enquanto processo de geral negação de territorialidades indígenas nos aglomerados urbanos, uma negação a palpável e inegável conjuntura dos ditos “índios urbanos” (SOUZA, 2005). Tal reconhecimento legal pela instituição da Aldeia *Kaingang* no Morro do Osso traria uma série de benefícios em relação às condições de vida dos *kaingang* no espaço em questão. Ambiguamente, desde meados do ano de 2008 a comunidade *kaingang* aguarda a saída de uma “portaria ministerial” relativa à execução de estudos para o início dos trabalhos de um Grupo de Trabalho da FUNAI que inicie a identificação da reivindicada “área indígena”. Essas “mudanças de procedimentos” evidencia que as diretrizes administrativas no órgão indigenista estatal muitas vezes possuem caráter ambíguo, indo para além de “indigenismos protecionistas” e correlacionando-se com um intervencionismo regulador de indigenidades. Ou seja, os “indígenas” presentes no dito “espaço urbano”, “indígenas em urbanidade”, não possuíam direitos reivindicatórios sobre territorialidades.

Em segundo lugar, muitos dos *kaingang* presentes no evento também pediam explicações à antropóloga quanto a seu posicionamento em relação ao processo de reivindicação da Terra Indígena da Borboleta, localizada entre os rios Caixões e Jacuí, na região central do Estado do Rio Grande do Sul. Segundo os *kaingang*, a antropóloga vinha desde o início do processo de reivindicação da área, que remonta a meados da década de 1980, afirmando que os grupos remanescentes que requisitavam a área não eram “indígenas”, não pertencendo assim ao povo *kaingang*. Segundo os *kaingang*, a antropóloga teria dito a muitas pessoas reivindicantes da Terra Indígena na Borboleta

⁴⁷ Tal pesquisadora encontrava-se há anos inserida nos quadros técnicos da FUNAI.

que estas, apesar de serem descendentes de populações indígenas, “não eram mais indígenas”.

Dessa forma, a questão em torno do “direito indígena” deveria estar vinculada, pelo parecer técnico da antropóloga, não apenas a questão do “direito originário”, matéria que legitima o “direito indígena” na constituição, mas além disso, por um crivo técnico, a partir de uma suposta mapeável etnograficamente “autentica” “indigenicidade”. Ou seja, os descendentes autóctones da Borboleta não eram “índios” porque não “comportavam-se” - talvez “tradicionalmente” - como os *kaingang* de outras áreas visitadas por Veiga. Ou ainda, pelo menos, não se comportavam conforme os *kaingang* e mesmo outros povos indígenas de outras conjunturas sociais, e que a antropóloga considerava como talvez “modelo padrão” de “tradicionalidade”. A antropóloga comparava o que via na Borboleta com o que considerava como um “tipo padrão de índio”?

Em comparação as outras regiões *kaingang* do Brasil Meridional, a guerra etnocida não proporcionou sequer a constituição de reduzidas “reservas indígenas” na região da Borboleta. O que Veiga não considerou “autenticidade indígena” em seus próprios e etnocêntricos “padrões de tradicionalidade” sobre os originários da região da Borboleta foi uma população de “índios misturados” (OLIVEIRA FILHO, 1999) destituída de espaço físico minimamente comunal, de organização política própria ou mesmo administrativamente tutelada para além do movimento reivindicatório instaurado por estes. Os descendentes originários da Borboleta nunca tiveram uma “reserva” e um “posto indígena”, onde houvesse, por exemplo, algum “chefe de posto”, ou “delegado da FUNAI” para dizer a antropóloga, em auxílio a suas pesquisas: “fale com aquele, é dos velhos menos longe da tradição...”, ou ainda, “não fale com aquele, apesar de falar o idioma, é filho de branco...”⁴⁸.

Este seria o ordenamento do “universo étnico *kaingang*” - o do “posto” e da “reserva indígena” - considerado “tradicional” para a antropóloga? Mas, se estes são ordenamentos sociais já então “tradicionalistas” para os *kaingang*, e são derivados da conjuntura de contato, porque os *kaingang* reivindicantes da Borboleta não seriam

⁴⁸ A partir destas idéias apresenta-se algumas das categorias não-indígenas que serviram e ainda podem vir a servir como bases para solidificar muitas “inserções em campo” pautadas não pelos aspectos apresentados pelos indígenas em sua diversidade, mas pelos instrumentos da instaurada historicamente intervenção estatal sobre aqueles considerados “oficialmente” “índios” pelos agentes do Estado, ou seja, apenas aqueles tutelados e, assim, vistos erroneamente como os únicos que se mantiveram “autenticamente indígenas”. Mais uma vez os equívocos apresentados por aqueles não-indígenas que não consideram autoctonia, mas sim, uma essencialista “indigenicidade”.

“tradicionais”, se passaram por violências tais quais as dos *kaingang* das “reservas”, mas processualmente e proporcionalmente diferentes?

Como principal elemento trazido à tona no conflito entre os *kaingang* e a antropóloga, estava o fato de que na “avaliação” empreendida pela pesquisadora, os descendentes da Borboleta não poderiam ser considerados *kaingang* porque estes “não falavam mais a sua língua originária”, o já referido “idioma *kaingang*”. Este episódio teve e continua tendo amplas repercussões políticas, vindo a constatar-se que as “avaliações” sobre a “etnicidade” *kaingang* no sul do Brasil realizadas pela referida antropóloga repercutiram de diversas formas. Outro elemento que contribuiu para o caráter ambíguo das diretrizes institucionais do órgão estatal indigenista, e relativo às posturas de Veiga segundo os *kaingang*, refere-se à retomada do processo de demarcação da área da Borboleta por outro antropólogo a serviço da FUNAI, em meados do segundo semestre do mesmo ano em que ocorreu a VII RAM e o “GT 43”, após remanejamentos na própria estrutura e função de determinados agentes no corpo técnico e administrativo da instituição.

No tenso debate entre os *kaingang* e a coordenadora do grupo de trabalho acadêmico os elementos trazidos à cena por ambos os “lados” giraram em torno de uma “etnicidade *kaingang*”. Muitos dos *kaingang* presentes à cena sentiram necessidade de legitimarem sua própria ascendência perante a coordenadora do “GT 43”, uma resposta simbólica aos relatórios expedidos pela antropóloga em relação à área da Borboleta e seus moradores “descendentes indígenas”, mas não mais “indígenas”. A questão da espacialidade *kaingang* também era uma das pertinências envolvidas na tensão, pois a antropóloga questionava também a presença *kaingang* no meio urbano de Porto Alegre. Pelo seu ponto de vista, o espaço destinado às coletividades indígenas era aquele das reduções históricas que geraram as atuais reservas *kaingang* no interior do Estado do Rio Grande do Sul e nas outras regiões do Brasil Meridional.

Arelado à defesa dos *kaingang* de sua espacialidade dinâmica, de fluxos e específicas mobilidades histórico-geracionais, os *kaingang* referiam-se a um “tempo de abertura”. Esse tempo de abertura é relativo a todo processo de dita “abertura política” pós ditadura militar no Brasil, que culminou na promulgação da Constituição de 1988, que respaldou legalmente os direitos indígenas, dando novos rumos para além da convencional “tutela” em que a maioria das coletividades indígenas por um longo tempo viveram. Entre os relatos *kaingang* daquela tarde foi possível ouvir, na voz de um agente político *kaingang*:

[...] porque houve um tempo em que se abriram as portas para os índios, e nós não temos mais que ficar reduzidos no lugar que quiserem nos colocar [...] (JOÃO PADILHA, debate realizado no “GT 43”, RAM/2007).

Da mesma forma que reivindicavam seu direito a autodeterminação, e as formas fluídas e dinâmicas de sua espacialidade, a questão das substancialidades⁴⁹ da cultura dos *kaingang* em Porto Alegre também era apontada enquanto elemento a ser defendido e reivindicado nas narrativas. A questão era pertinente e podia ser visualizada quando a discussão tratava-se da presença *kaingang* no Morro do Osso. Como referido anteriormente, a localidade possui matas que fazem parte do circuito de substâncias manejadas no espaço pelos *kaingang* em Porto Alegre. Para os *kaingang*, além de sua relação já mencionada com o espaço (enquanto paisagem e suas substâncias) em perigo, o morro ainda devia ser considerado espaço indígena por tratar-se da existência do cemitério indígena ancestral⁵⁰, além de furnas⁵¹ e vestígios de presença indígena inmemoráveis expressos pelo acúmulo de material lítico⁵² arqueológico já mapeado no morro.

Interpretativamente, o “GT 43” constituiu-se enquanto eixo narrativo das questões relacionadas ao desdobramento do “protagonismo político” e da “luta pela Terra *kaingang*” como condutores da dialogia a respeito de especificidades dessas substâncias *kaingang* e os fenômenos a quais estas se relacionam de distintas formas etnografáveis e mapeáveis através da noção de cosmopolítica *kaingang*.

⁴⁹ Uma vez que lidamos com categorias o tempo todo articuláveis polietnicamente, a noção de substancialidades parece que melhor pode categorizar os elementos diacríticos relativos a uma “sustentabilidade” e ou “materialidade” *kaingang*. Numa tentativa de realizar uma antropologia mais simétrica (LATOURET, 1994) das fronteiras e do contato, uma vez que o universo étnico *kaingang* compreende sócio-dinâmicas fundamentadas em sócio-cosmologias específicas deste povo, onde categorias “sobrenaturais” (ou transcendentais?) participam da construção do horizonte imaginativo (CAPRANZANO, 2004) *kaingang*, evita-se aqui englobar fenômenos relativos à manutenção das formas de vida apenas nos termos de “sustentabilidade”, “materialidade” ou mesmo “economia *kaingang*”. Assim, elementos relativos a estas categorias serão englobados nos termos de substancialidades da cultura *kaingang*.

⁵⁰ Maiores detalhes sobre a conjuntura de estabelecimento dos *Kaingang* no Morro do Osso podem ser obtidos em recentes materiais produzidos a partir de interações antropológicas de pesquisas com a referida comunidade *Kaingang*: RAUBER, Rita. *O conflito de ocupação territorial do Morro do Osso em Porto Alegre, RS, Brasil, entre um grupo Kaingang e a Prefeitura Municipal de Porto Alegre*. In. VI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). GT 12. Montevideu. 2005; SALDANHA, José Rodrigo, PRADELLA, Luiz Gustavo S. *A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas*. In. VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). GT 43. Porto Alegre, 2007.

⁵¹ São consideradas furnas cavernas, tocas ou buracos subterrâneos de uso dos *kaingang* no passado.

⁵² É de conhecimento dos próprios *kaingang* e de pesquisadores vinculados ao NIT/UFRGS a presença de cerâmica indígena e outros materiais arqueológicos no referido morro.

Foram os antagonismos, as contradições, as tensões, os desentendimentos e a partir destes a situação marcada pela atmosfera conflitiva entre agentes e seus posicionamentos, a partir de seus discursos e ações, que acabaram por evidenciar o caráter extremamente plural dos elementos pertencentes à conjuntura da “questão indígena” no Brasil etnografáveis em tal Grupo de Trabalho. Mais que a pluralidade fenomenológica imanente aos “encontros entre mundos”, o caráter conjuntural da tensão relacional no “encontro” em questão é dado por esta pertencer à histórica situação de assimetria nas relações sociais entre grupos autóctones e alóctones instauradas desde os tempos do dito “Descobrimento”. Para Souza, essa assimetria é responsável hoje pelos atuais “propósitos da estrutura administrativa do indigenismo oficial brasileiro e tem favorecido aos interesses anti-indigenistas”. Estes propósitos estão para Souza em conformidade, por exemplo, com “propósitos progressistas” na “ocupação brasileira” das terras indígenas e na “exploração pelo capital privado do Patrimônio Indígena e pela aplicação de grandes projetos de engenharia sobre porções de seus antigos territórios tradicionais” (2005).

Buscando mapear os elementos a pontuar na orientação da análise etno-antropológica do “evento acadêmico”, pode-se, a partir da descrição da série de “desentendimentos” entre os agentes e suas visões antagônicas apontar os sentidos com que à narrativa etnográfica da “presença *kaingang* no GT 43” vem a contribuir para um entendimento da conjuntura macropolítica de “luta pela Terra indígena” e cada contexto particular de “luta *kaingang* pela Terra”, ou mesmo da “luta pela Terra” de outros reconhecidos “grupos sociais indígenas”.

O “GT 43” enquanto “evento etnográfico” é um eixo que articula as noções pertinentes a uma leitura perceptiva possível do que é projetável e projetado por sobre as populações autóctones e a questão da autoctonia e do “direito originário” remetida a uma indigenicidade a partir do próprio imaginário mantido ativo por não-indígenas em séculos de “contato em colonização”. Após a participação enquanto um dos expositores de comunicações no “evento acadêmico”, umas das percepções que emergiram é que o fato do “contato” (seja este etnográfico ou não) com os indígenas não é o suficiente aos não-indígenas para a constituição de operações de análise social imparciais a respeito das situações litigiosas pertencentes à conjuntura de expropriação e dominação política por que passam secularmente os povos autóctones americanos na busca por sua autodeterminação, a saber, situações muitas vezes litigiosas mesmo dentro de limites territoriais de legítimas “reservas indígenas”.

A percepção também aponta que o que é preciso tencionar, para além das relações pessoais já tensas pela natureza das imposições de um “mundo do estatizado e a se estatizar”, que se impõe através dos disciplinamentos condicionantes, na maioria das vezes, dos corpos e dos espaços (FOUCAULT, 1979) são as próprias essências, os ideários do que se pensa sobre um “ser índio”, e uma própria “essência etnológica” derivada de uma visão “mecanicista progressista”, não muito distante dos paradigmas evolucionistas. Mais que isso, como já salientou Souza, é preciso ainda apontar a “substancialização essencializadora” das noções de “[...] “povo”, “cultura”, “cosmologia” e “sociedade” kaingang” (2005).

Durante o processo de pesquisa muito se temeu no sentido de tendenciar a proposta dissertativa etno-antropológica para os caminhos do estudo do campo político nas ditas pelos etnólogos “situações de contato”, seja estas de caráter dito “histórico-etnográfico”, “etnográfico de contato” e “institucional de contato” (SOUZA, 2005). Ao mesmo tempo em que os episódios e desfechos acompanhados exigiam uma lógica de percepção que dotava a sequência narrativa de sentido pelo próprio conjunto formado pelo “universo étnico constituído”, temia-se que o teor contextual tendesse a cair nas velhas armadilhas apresentadas em textos recentes de Sahlins em relação aos “nativos” e os sentidos práticos dados pelos etnógrafos sobre suas vidas, sentidos de uma “resistência” a um dito “mundo hegemônico capitalista” (2004).

Se os “nativos”, aqui, “interlocutores”, e vistos como tais a partir de suas capacidades de diálogo, fazem parte de alguma “resistência”, alguma “guerra”, esta certamente não é, seguindo a “pista” de Sahlins sobre os movimentos indígenas contemporâneos (1997), a de um “capitalismo tardio” pensado enquanto substância dominante mesmo daqueles que com este se confronta. Há muito mais sentido, á exemplo, por traz de um “manejar” do dinheiro e suas relações, como bem nos apontou Sahlins (1997) e o “capitalismo” a que todos hoje fazem parte nada mais é senão um modelo atual de manutenção da palpável guerra em que os *kaingang* interlocutores estão inseridos, através de suas formas fluídas enquanto protagonistas contemporâneos. Da mesma forma, segundo Seu João Padilha, o dinheiro pode ser visto como uma “máquina de guerra” dos “brancos”, e este pode vir a afastar “os indígenas”, através da “guerra pelo dinheiro”, da “guerra real”, que é a “guerra pelo território indígena”. Esses comentários inserem-se na discussão uma vez que as “retomadas” *kaingang* muitas vezes são consideradas, como visto, “novos movimentos entre os indígenas”. É preciso lembrarmos que o período histórico marcado por ditas “revoluções” e seguido de

regimes ditatoriais não fez somente os movimentos sociais se calarem, mas toda uma produção midiática sofreu com a censura e controle estatal arbitrário sobre os grupos sociais no Brasil. É importante não criarmos “leituras” dignas de uma discussão a respeito das retrógradas noções de “inovações e tradições”, e não considerarmos as linearidades e ou mesmo lacunas que dão sequência a conjuntura guerreira relativa às lutas travadas pelos povos indígenas. Estas lutas hoje mostram que as questões indígenas vão muito além de quaisquer sentimentos e imaginários que descrevam, para além das intenções nacionalizantes e estatizantes, uma conjuntura de “amansamentos”, “alianças” e “pacificações” entre grupos indígenas, Estado e grupos sociais não-indígenas.

Trata-se aqui de sempre indesejável e indigesto “assunto interno” para a maioria de nós, pesquisadores da área das etnologias e antropologias, aquele que nos ensina, antes de tudo, que nossas referidas disciplinas científicas derivam não somente dos interesses de personalidades intelectuais que buscaram o conhecimento sobre as humanidades, ou mesmo sobre “um homem”, como visto anteriormente, mas daqueles também que souberam aproveitar esses anseios projetados enquanto “trajetórias de pesquisadores” e incentivá-los em cumprir suas “demandas acadêmicas”. Falamos dos agentes do passado e na contemporaneidade do milênio “imperialismo colonialista”, que a partir de redes e tramas sociais engendradas enquanto “sistemas políticos de estado, de justiça, de economia, de logística” implementaram e implementam a guerra de uma dita “civilização” por sobre territorialidades, coletividades e personalidades humanas “nativizadas”.

A sensibilidade dessa questão e sua pertinência se revelaram justificáveis quando as reflexões sobre os elementos percebidos no “GT 43” fizeram eco mostrando-se enquanto nada distantes de perspectivas tratadas por autores como Sahlins (1997, 2004), Clifford (2002), Souza Lima (1995) e Almeida (2004) ao conduzir a escritura teórica antropológica e etnográfica refletida a partir do conflito como mediação básica entre mundos que colidem, a partir da guerra como relação social. Menos desavisados quanto à natureza dessa reflexão acerca do fazer etnográfico e o “estado de guerra presente e latente” entre grupos humanos para além de ditos “Estados de direito” ou “Estado Nações” são aqueles leitores que nesse momento lembrarem de um Malinowski que agradece em seus intróitos a um “negociante de pérolas” das “Ilhas *Trobriand*” (MALINOWSKI, 1978, p. 12), em um trabalho que nada busca saber das relações deste comércio de “patrimônios dos trobriandeses” para além do “circuito *Kula*”. Ou

lembrarem ainda de um Evans-Pritchard, que também “agradece”, mas a agentes de alta patente militar, pelos empenhos prestados pelo “exército britânico” em facilitar suas tarefas etnográficas na África (EVANS-PRITCHARD, 1978), outro fato - da intervenção britânica nos territórios de seus “nativos” por conta da intervenção militar - também deixado pelo autor de lado na “etnografia pura”, para além dos acontecimentos depuráveis em meio ao “nevoeiro civilizatório” (SOUZA, 2005) em que devia-se encontrar o etnógrafo.

Segundo Almeida, a posição de etnólogo pode ser encarada como uma “adesão de carreiras intelectuais a políticas de Estado em conjunturas de guerra”. Essa adesão, não refletida, pode vir a fazer os pesquisadores, como no caso de Malinowski, formular “cânones de pesquisa etnográfica no formato descontaminado” como no exemplo malinowskiano do “exílio-de-dois-anos-na-ilha-de-coral” (ALMEIDA, 2004). Segundo o pesquisador a etnografia “funciona como se fosse o estabelecimento de uma cabeça-de-ponte em uma terra de ninguém” (ALMEIDA, 2004).

Dessa forma, a partir das informações contidas no enunciado etnográfico de um pesquisador podemos formular perspectivas sobre os seus informantes e a questão repousa justamente na condução de modelos de pesquisa. Teríamos assim os modelos não dialógicos, como os cultural, funcional ou estruturalistas aplicados por Veiga para o entendimento dos *kaingang* que “pesquisou” em localidades específicas no tempo-espço, ou os modelos que se tentam mais dialógicos e simétricos na constituição dos enunciados etnográficos a partir da via teórico-metodológica considerada “interacionista” por lidar com “teorias do contato” (SOUZA 2005). Essa última posição é aquela que encara os ditos “nativos” ou “informantes” enquanto “interlocutores”, uma vez que, como já explicitado previamente, a descrição etnográfica ou funda-se enquanto escritura imaginativa a partir de uma “alegorização” dos elementos e interpretação destes a partir de pressupostos fundantes do pensamento reflexivo, ou por conta da dialogia que admite que qualquer interação deve ser levada enquanto uma equação de negociação entre os elementos fundantes dos “mundos” em contato.

Após o episódio do “GT 43”, alguns encontros políticos entre agentes *kaingang*, outros agentes indígenas e agentes não-indígenas relacionados à questão indígena na cidade de Porto Alegre foram possíveis de um acompanhamento etnográfico por conta do envolvimento da equipe do NIT/IFCH/UFRGS na realização de uma pesquisa quanti-qualitativa encomendada pela Fundação de Amparo Social e Cidadania do município (FASC/PMPA) onde as comunidades indígenas presentes na cidade faziam

parte do “universo pesquisado”. O conjunto dos dados etnográficos do episódio “GT 43”, das reuniões para a realização da “pesquisa FASC”, das reuniões e eventos dos indígenas com segmentos do poder público municipal e ainda dois seminários sobre as políticas de cotas para alunos indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - novembro de 2007 e novembro de 2008 - mostrou-se profícuo campo para o desenvolvimento da etnografia do “protagonismo político *kaingang*”. Etnografar “reuniões sobre políticas indigenistas e ou indígenas” se tornou uma dimensão importante na etnografia.

A partir destas reuniões, podemos perceber a “agência política *kaingang*” nas esferas do “poder público” através de sua cosmopolítica e da “garantia legal constitucional” de sua autodeterminação e reconhecimento político de suas coletividades enquanto possibilidade política para reivindicarem seu “direito a Terra e a territorialidade” e seus direitos “diferenciados”.

Dando sequência a etnografia dos eventos políticos prestigiados referidos, ocorridos após o GT 43, ainda no fim do ano de 2007 foi o momento de acompanhar um evento que denominaremos aqui de uma “reunião sobre políticas indígenas”, em contraposição as “reuniões sobre políticas indigenistas”. Pensando nos termos da cosmopolítica *kaingang*, o que seria um “encontro dos *kujá*”, se não uma “reunião política indígena”?

Pensando então nos eventos realizados pelos próprios *kaingang*, aconteceu no fim do mês de novembro do referido ano de 2007, na Aldeia *Kaingang Tupen Pó* o segundo encontro dos *Kujá*. O evento trata-se, de modo geral, em um período de festa e cerimônias religioso-espirituais onde as crianças e demais pessoas são “batizadas” e fortalecidas por receberem banhos de “ervas do mato” e afumentações (recepção de “forças” pela “fumaça-remédio”) com a função de proteção e cura. No encontro ocorrem reuniões de articulação e aconselhamento das famílias e comunidades *kaingang* presentes no evento⁵³. Ao todo, o encontro no Morro do Osso durou cerca de três dias e reuniu diversas famílias de coletividades *kaingang* da região metropolitana e interior do estado do Rio Grande do Sul. O evento vem cada vez mais contribuindo no processo de visibilidade das “lutas pelas retomadas *kaingang*”, e possui cada vez mais importância política entre as coletividades participantes.

⁵³ Os *Kujá* são sábios e muitos deles lideranças espirituais muito respeitadas, e essa dimensão religiosa espiritual está diretamente ligada aos processos cosmopolíticos dessas coletividades.

O pontual nesta reflexão se dá acerca das múltiplas formas de conexões entre os grupos sociais *kaingang* a partir das substâncias de espiritualidades, religiosidades *kaingang* que integram as formas fluídas da cosmopolítica desses grupos. Mais precisamente, em nível contextual, estaríamos lidando reflexivamente com o que denominaríamos de campo das percepções das conexões entre um “mundo sobrenatural” e um “mundo material” de uma dada coletividade humana a partir de seus referenciais sócio-cosmológicos. Por tratar-se, antes de tudo, de um grupo autóctone do continente americano, essa dicotomia entre “mundos distintos”, pode vir a mostrar-se um pré-suposto que, antes de auxiliarmo-nos na percepção das especificidades etnográficas pode, na verdade, levarmos a um recorte objetivista equivocado acerca das noções referenciais dos *kaingang* interlocutores.

Dessa forma, a distinção entre elementos do “mundo sobrenatural” e do “mundo material” não passa aqui, quando utilizada, de uma forma de distinção própria do pesquisador no sentido de evidenciar aos leitores de onde partem os fatos sociais e ou elementos descritos. Essa reflexão inicial acerca das relações entre a cosmopolítica e a religiosidade (ou espiritualidade) no universo étnico *kaingang* insere-se enquanto parte dos empenhos que tratam das questões cosmopolíticas e cosmológicas dessas coletividades *kaingang* em suas relações em termos de espaço, territorialidade e direitos enquanto grupos sociais autoreferenciados.

A possibilidade de realização destas percepções sobre as religiosidades *kaingang* e as relações com a esfera cosmopolítica destes grupos sociais surgiu a partir da participação no último “Encontro dos *Kujá* no Morro do Osso”, ocorrido em novembro de 2007. O evento significou uma boa oportunidade para vivenciar um “encontro cosmopolítico” entre grupos sociais *kaingang* de diversas localidades e a partir de então pode-se perceber que “política” e “religiosidade” em muitos momentos da vida dessas comunidades, não apenas se relacionam conjunturalmente, como podem mesmo estar fundidas, como um só elemento. A partir então da descrição de elementos e fatos sociais perceptíveis nesse evento enquanto dados etnográficos, desenvolveu-se uma percepção da conexão entre religiosidade e política, como já explicitado, mas, principalmente, quanto a essa idéia de fusão entre elementos sócio-cosmológicos que o nosso ponto de vista científico tende a, na maioria das vezes, distinguir.

Segundo Crépeau, os *kujá kaingang* são xamãs *kaingang*, que poderemos também considerar “autoridades *kaingang* em matéria espiritual”, que possuem um saber “guiado” por “auxiliares não-humanos”, especificamente um “animal-auxiliar”.

Ainda segundo este autor entre os *kaingang* ainda existem os “curandeiros”, que, por sua vez, tem seu saber “guiado” por auxiliares santos do panteão do catolicismo popular regional (CRÉPEAU, 2002, p. 118).

Por sua vez, segundo ainda Crépeau, os animais-auxiliares provem do domínio do espaço da floresta, da mata. É daí que podemos perceber a direta relacionalidade para os *kaingang* entre a mata e o sagrado, o sobrenatural. Assim, é a partir desses elementos (ou da conjunção desses, “mata”, “sagrado” e “animais-auxiliares”) que podemos reconhecer a fusão dos “horizontes materiais e sobrenaturais” na vida religiosa *kaingang*, uma vez que seus referenciais tanto para a vida “material”, alimentos, remédios, matérias-primas para seu artesanato, por exemplo, como seus referenciais para os aspectos que consideraríamos “religiosos” da vida, como os “animais auxiliares” partem deste mesmo espaço. Essa é uma importante dimensão da conexão entre mata e vivência *kaingang*. O próprio sentido da palavra *kaingang*, significa, de modo geral, para estes, “gente do mato”, “povo das matas”. Assim, é principalmente do domínio da mata que os *kaingang* retiram seus maiores poderes (SILVA, 2001). A mata surge assim, na análise antropológica, como um espaço substancial fundante de cosmologia, de políticas do cosmos, mas as substâncias, todas sagradas, não são classificadas para os *kaingang* enquanto princípios de materialidade ou imaterialidade. Ou seja, as coisas são todas do cosmos, indistintamente, e o poder as perpassa, tudo faz parte de um mundo, antes de tudo, eminentemente místico, eminentemente simbólico. O mundo *kaingang* é, como outros mundos no universo ameríndio, o mundo do mito, do rito, da comunalidade entre os elementos cosmológicos.

Assim, podemos tentar compreender a própria decisão do referido grupo *kaingang* que resolveu passar a habitar, a partir de 2004, o Morro do Osso a partir de seus referenciais “sagrados”, assim, cosmopolíticos. Como muitas das áreas ainda não urbanizadas da cidade, onde as matas, a relva e os campos ainda podem continuar existindo e se revitalizando, os *kaingang* presentes contemporaneamente em Porto Alegre utilizam-se “tradicionalmente” (no sentido de rotina) desse espaço da cidade para obterem elementos e produtos, tratando-se para estes de um espaço referencial ancestral e sagrado. A partir do momento em que a importante fração das matas desse morro estava correndo risco de desaparecer, o referido grupo social *kaingang* protagonizou a efetivação da sua própria habitação numa das faces do morro, no objetivo de defendê-lo desses interesses não-indígenas em “terra sagrada”.

Os referenciais ancestrais que permearam todo o evento de protagonismo-político *kaingang* em responsabilizarem-se pelo espaço ainda não urbanizado do morro são perceptíveis a partir da própria conjuntura de nomeação da aldeia. *Tupeng Pó*, “Pé de Deus”, refere-se, como visto, a grande pedra onde se “encaixa” um pé humano. Seu Chico aponta que a pedra possui capacidades de “cura”, sendo que esta já curou um jovem doente. Em sua tese sobre a etnoarqueologia dos grafismos *kaingang*, Silva nos aponta algumas especificidades da categoria “cura” para os *kaingang*:

“Curar” é expressão portuguesa usada pelos *Kaingang* para designar prática ritual para obtenção de poderes especiais da natureza, através da ação de ervas empregadas pelo *Kuiã*, através de um banho ritual em cuja água o remédio foi fervido, por intermédio da fumaça proveniente da erva, ou de seu pó, após a queima. (SILVA, 2001, p. 117, nota 51).

É a partir da evidenciação de alguns dos elementos da esfera da sacralidade do próprio espaço de vivência mais importante para os *kaingang*, a mata, que podemos começar a refletir a respeito das conexões e mesmo a fusão das noções antropológicas a respeito dos elementos da religiosidade e do protagonismo político *kaingang*. Essa dimensão protagonista *kaingang* em relação a suas próprias formas e ativismo cosmopolítico em busca da reivindicação de seus direitos originários vem sendo largamente descrita e analisada por Souza:

Comprovou-se a eficiência nas estratégias políticas por eles adotadas, ao ponto de sucessivas vitórias, ainda que deva testemunhar também sobre o alto custo humano dispendido. Os *Kaingang* são exemplo marcante da emancipação indígena, contribuindo para o processo que Roberto Cardoso de Oliveira chamou de crise do indigenismo [...] Constatou-se que são os próprios *Kaingang* os principais protagonistas de sua etnicidade e que ela não pode ser entendida senão como uma manifestação dentro do pantribalismo que unifica a indianidade nas Américas. (SOUZA, 1998, pp. 31-32).

Assim, motivados por sua ancestral e sagrada relação sócio-cosmológica com as matas, e no objetivo de resguardar a manutenção desses espaços em prol da própria manutenção de seus próprios referenciais de vida, o ato de aproximar-se destes espaços sagrados segundo as perspectivas dessa vivência, passando a habitar o morro do osso, tornou-se um evento de grandes proporções políticas em relação a atual conjuntura contemporânea de reivindicação *kaingang* pela retomada de seus espaços ancestrais de vivência no Sul do Brasil Meridional. Uma vez que a manutenção de suas práticas religiosas depende das matas e demais referenciais ditos “naturais”, a paisagem

enquanto meio vegetal, o exercício dessas práticas no espaço do Morro do Osso e a manutenção desse exercício culminou numa postura extremamente política, frente a atual tensão existente entre o povo *kaingang* e redes de poder público e privados formada a partir do referido protagonismo político dessa etnia.

De forma muito semelhante, a partir do relato de Souza quando de sua oportunidade de acompanhar o ritual *kaingang* do *ki-ki*⁵⁴, pode-se evidenciar que os *kaingang* da Terra Indígena de Xapecó (SC) e da Terra Indígena de Palmas (SC), possuíam em suas ações e falas “uma dimensão política subjacente à intenção religiosa” (SOUZA, 1998, p. 29). Para os *kaingang* das referidas TI, naquela época, era muito importante trazer o ritual para os *kaingang* do Rio Grande do Sul. Podemos ter uma idéia da dimensão de fusão entre política e vida místico-ritual religiosa a partir do relato de um diálogo de Souza com Vicente *Fólkâe*, na ocasião de realização da Festa do *Ki-Ki* da TI Xapecó de 1996, onde Souza percebe essa dimensão de fusão entre política e religiosidade:

Essa dimensão foi explicitada no outro dia, quando Vicente seguia comigo, de carro, em direção a TI Palmas, onde fomos buscar alguns velhos rezadores fundamentais à realização do ritual na TI Xapecó. O fato de prestar aquele serviço despertou sua confiança em mim e ele relatou, um pouco antes de passar pela cidade de Abelardo Luz (SC), que ali também havia sido parte do Toldo do Imbu e que seria necessário retomá-lo algum dia. Explicou que sua busca pela retomada do ritual era para contradizer o argumento de que eles não eram mais índios e que, por isso, tinham perdido o direito pela terra. Repetiu para nós aquilo que deve ter dito para si mesmo: “Vou mostrar para esses brancos que nós somos índios.” (SOUZA, 1998, p. 29).

Em sua pesquisa que trata especialmente do xamanismo *kaingang* na TI Votouro, na região do Alto-Uruguai, no Norte do Rio Grande do Sul, Rosa (2005) também nos traz informações acerca da conjuntura formada pela religiosidade e pela política entre os *kaingang*. Segundo Rosa, relatando elementos históricos documentais relativos ao séc. XIX, “a ideologia do sistema Kujá foi dominante na liderança dos velhos chefes dessa sociedade, conseqüentemente, no Xamanismo Kaingang.” (ROSA, 2005, p. 279). Rosa aponta ainda que “o domínio floresta virgem” era central nas relações dos *kujá*, *pã’í mband*, *pã’í*, respectivamente, os xamãs, as lideranças gerais, e as sub-lideranças *kaingang* (ROSA, 2005, p. 279).

Essas ligações entre *kujá* e caciques (denominação atual usada pelos *kaingang* para definir suas lideranças perante os não-índigenas), bem como com professores

⁵⁴ O *ki-ki* consiste basicamente em uma festa anual aos mortos (CRÉPEAU, 2002, p. 116).

bilíngües e demais agentes sociais *kaingang* nos é possível acompanhar nos dias de hoje, e em especial em relação à cosmopolítica, que foi possível acompanhar durante a realização do último Encontro dos *Kujá* do Morro do Osso. O encontro reuniu *kujá* de diferentes T.I. e demais áreas *kaingang* de moradia e diversos protagonistas políticos *kaingang*. Mas um dos fatores mais importantes em relação à perspectiva da fusão entre política e religiosidade entre os *kaingang* nos foi apresentado no palco montado em baixo de um toldo erguido para o evento no meio do pátio central da Aldeia.

Foi possível, acompanhando muitas das falas de anciões, *kujá*, lideranças, professores e demais agentes sociais *kaingang* perceber certa uniformidade de elementos discursivos. O que se propõe é que, não raro, viam-se todos referirem-se muito aos “valores da natureza”, dos “remédios tradicionais”, da importância em passar os “ensinamentos dos antigos” às crianças. Ambos, *kujá* ou lideranças políticas, ou mesmo *kujá* enquanto líderes políticos, ou demais protagonistas políticos e agentes *kaingang* manifestavam-se a partir dos mesmos elementos, como que se a cosmopolítica *kaingang* surgisse da própria dimensão prática do encontro. Para os *kaingang*, manifestar sua religiosidade, seus elementos de contato com o “mundo do mato”, o “mundo das ervas de cura”, ganhou toda uma importância cosmopolítica, uma vez que a própria realização do “Encontro dos *Kujá* no Morro do Osso” não partiu do acaso. Essa escolha partiu da necessidade percebida pelos *kaingang* de respaldar sua tentativa de “retomada” do morro enquanto “território ancestral indígena” na capital do estado, uma vez que este movimento de “retomada” ainda possui fortes adversários não-*kaingang*.

Por ora chama-se ainda a atenção para a possível conexão entre essa noção de fusão entre política e religiosidade *kaingang* e a teoria de Clastres a propósito dos, para esse autor, a seu tempo, “grupos tribais”, grupos sem “Estado”. É justamente essa característica apresentada por este autor a respeito dos grupos indígenas na “América das terras baixas”, a “não-estatização”, a descentralização de toda forma de poder e autarquia exercida por esses grupos sociais, que evidencia a fusão de elementos políticos e elementos religiosos. Ao contrário de uma “especialização empoderada” dos agentes sociais ou mesmo de uma hierarquização de ofícios a partir de uma “liderança indígena”, ou mesmo do *kujá*, como acontece nas sociedades estatais, hierarquizadas, com seus “especialistas”, temos talvez ainda o “poder da indivisão” do grupo social transparecendo nas trajetórias das agências *kaingang*. Talvez essas, as ditas por Clastres “sociedades tribais”, assim foram denominadas pelo autor na tentativa talvez de criar uma diferenciação entre estas e as “sociedades estatais hierarquizadas”. Nestas últimas,

a totalidade dos indivíduos não se encontra para além do idealmente previsto na noção laica de “sociedade”, uma vez que os grupos corporativos nascidos no seio do Estado hierarquizado acabam por imperar e conflitar uns com outros. “Sociedade”, antes de tudo, é um modelo e prática discursiva de agentes a ser interpretado, não um dado. A respeito dessa questão da indivisão societal e do poder nos grupos sociais indígenas, são as próprias palavras de Clastres que se deixam gravadas:

Todas las sociedades con Estado están divididas em dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división. Determinar a las sociedades primitivas como sociedades sin Estado es decir que ellas son homogénes en su ser, indivisas. Vemos aqui la definición etnológica de estas sociedades: carecen de um órgano de poder separado, *el poder no está separado de la sociedad*. (CLASTRES, 1996, p. 112).

Na seqüência de acontecimentos narrados, o “II Encontro de *Kujá* na Aldeia *Kaingang Tupen Pô*” trouxe como conjunto de elementos diacríticos e narrativos aspectos reivindicatórios referentes também a “etnicidade *kaingang*”, uma vez que o encontro articula um movimento para o reconhecimento das distinções que devem ser parâmetros para a elaboração de políticas públicas referentes ao atendimento de saúde prestados pela FUNASA no nível federal e pelo SUS no nível municipal para as populações indígenas. Enquanto coletividade política, os protagonistas políticos *kaingang* reivindicaram a contratação devida, conforme regulamentação estatal nos quadros da FUNASA, de agentes de saúde indígenas, questão “em atraso” na instituição. Reivindicaram também por parte do órgão reconhecimento dos percursos terapêuticos desenvolvidos pelos *kujá*, além da necessidade das gestantes *kaingang* deverem ser acompanhadas na hora do parto por mulheres *kaingang* mesmo no hospital, sendo que há muitas parteiras entre estes, uma vez que os médicos não-indígenas que fazem os partos não possuem os saberes específicos responsáveis pela vinda de uma criança *kaingang* no mundo. Dessa forma, o que pediam no encontro de *kujá* era a combinação no atendimento de saúde prestado pelo estado com os saberes e práticas médicas não-*kaingang* com as especialidades terapêuticas decorrentes das especificidades do mundo *kaingang* .

Após tratar de descrever estes pontos em relação à cosmopolítica expressa nos encontros entre as coletividades *kaingang* a partir do “II Encontro dos *Kujás* no Morro do Osso”, passa-se a mais uma dimensão dos encontros entre os coletivos *kaingang* em

Porto Alegre, dessa vez pela promoção das políticas públicas que a Prefeitura Municipal da cidade “pode”, “deve” ou “oferece” a estes. Na sequência dos encontros etnografados, os primeiros destes ocorreram por conta de uma “pesquisa encomendada” pela Fundação de Assistência Social e Cidadania (FASC/PMPA) a Universidade Federal do Rio Grande do Sul via Laboratório de Observação Social (LABORS/IFCH/UFRGS) no segundo semestre do ano de 2007. A pesquisa trataria a respeito das questões quanto à gestão e formulação de políticas públicas a partir da situação das diferenças das populações afro-brasileira, em situação de rua, indígenas e remanescentes de quilombos. Os primeiros destes eventos políticos entre distintos grupos familiares e ou coletivos *kaingang* na cidade e agentes não-indígenas, não-*kaingang* para o alinhavar da possibilidade de realização da pesquisa com os grupos *kaingang* se deu na “Aldeia *Kaingang* da Lomba do Pinheiro” na segunda semana de novembro.

Foi nesta reunião entre protagonistas políticos *kaingang* e acadêmicos do NIT/UFRGS para a apresentação da possibilidade de realização de uma pesquisa ao estilo *survey* quanti-qualitativa, reunião que veio a tornar-se mais um evento político reivindicatório por “promoção de direitos”, que ouvi a expressão, “eu não sou pedra pra sempre”, proferida por Seu Zílio, protagonista político *kaingang*, um dos “troncos-velhos” que muito transita pela “grande Porto Alegre”. Ao indagar o professor Sérgio Baptista quanto às possibilidades da prefeitura em ampliar o espaço físico da “Terra Indígena da Lomba do Pinheiro”, ouvi a expressão em um relato que logo resouu “cosmologicamente”, acabando por pontuar toda a escrita etnográfica e apontar o caminho pela perspectiva da cosmopolítica:

Sobre essa área [Lomba do Pinheiro *Kaingang*] também, sobre documento dessa área, porque daqui a pouco nossos filhos não tem mais espaço... As crianças que estão aqui são tudo meus netos... Eu não sou pedra para sempre. (ZÍLIO, reunião NIT/LABORS/FASC, Lomba do Pinheiro *Kaingang*, novembro/2007).

“Eu não sou pedra pra sempre”. Será que pode significar que deve se fazer uma “política”, ou uma “trajetória” de vida em que se possa passar adiante, através de alguma ação, elementos para criar um “lugar” para os descendentes, ou ainda, para a ação de outros, dos próprios netos para construir seu devir? Então Seu Zílio, “tronco-velho”, ancião respeitado pelos mais novos, enquanto mais velho, “autoridade” *kaingang*, devia ser visto enquanto uma “pedra”, mas não eterna, ou Seu Zílio, por não

ser como as pedras, não dura para sempre, e por isso deveria se preocupar hoje com o futuro dos *kaingang* de amanhã? Os múltiplos sentidos afloram, e ambas interpretações nos remetem ao “mundo *kaingang*” de Seu Zílio. Além das questões referentes a espaço físico para os *kaingang* na cidade, como a ampliação da Aldeia *Kaingang* da Lomba do Pinheiro, era momento também de lembrar questões como a do atendimento de saúde, educação e a questão do comércio e confecção de artesanato e outros bens indígenas, assuntos pertinentes aos *kaingang* e aos setores do poder público municipal responsáveis por estes.

Algum tempo depois, já no período de escritura final deste texto, revisando elementos trazidos por Laroque, deparei-me com uma descrita “situação *kaingang*” histórica que data segundo o autor “possivelmente a partir dos primeiros anos do século XVIII” (LAROQUE, 2000, pp. 52-55) que traz uma referência similar a de Seu Zílio. Segundo as informações trazidas por Laroque, durante uma investida de um grupo *kaingang* liderado pelo Chefe *Tandó* contra inimigos brancos que se encontravam junto a outro grupo *kaingang* nos “Campos de Guarapuava” (no atual Estado do Paraná), o Chefe *Tandó* e seus guerreiros “deram-se conta de que aquele momento não seria o mais adequado para um ataque” (LAROQUE, 2000, p. 53). *Cohí*, irmão de *Tandó* e possivelmente segundo o autor outro “chefe subordinado” [...] “ironicamente, ameaçava envergonhá-los diante das mulheres e dos demais da aldeia pela desistência da luta” (LAROQUE, 2000, pp. 53-54):

Tandó mudou de idéia e resolveu voltar para atacar os inimigos, dizendo: “quem quiser viver como as pedras, que não morrem, vá para casa!” [...]. Travado o combate, as baixas ocorrem de ambos os lados, havendo inclusive uma luta corpo a corpo entre as lideranças *Tandó* e do *Duhi*, que resultou na morte do segundo. (LAROQUE, 2000, p. 54).

No mesmo dia da relatada reunião (12 de novembro), à tarde, acontece, uma reunião sobre a questão da entrada de indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul via sistema de política de cotas. Esse espaço também é um ponto de encontro entre *kaingang* de diversas localidades do Estado. Este evento também conta com a presença de indígenas *guarani*, mas é notório que estes “sistemas institucionais não-indígenas”, ainda são mais bem articulados pelos *kaingang*, que além de numericamente, possuem eminente projeção política no desenrolar do evento.

Esta reunião foi parte de um seminário organizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, relativo a políticas de cotas para as vagas oferecidas pela

universidade, mais que uma reivindicação de direitos, pode significar para os *kaingang* envolvidos no processo uma forma de reconhecimento de sua história de expropriação por parte do Estado no Brasil. No seminário externalizou-se também reivindicações *kaingang* em relação à espacialidade e substancialidades de seus grupos. No evento, as “lideranças” e demais protagonistas políticos indígenas foram indagadas quanto às necessidades de vagas em relação aos cursos existentes na universidade. Não demorou muito para que os cursos escolhidos para a disponibilidade de vagas para indígenas marcassem naquele espaço político suas reivindicações: agronomia, direito, pedagogia, jornalismo, medicina, odontologia logo se tornaram os primeiros da lista de cursos importantes para os *kaingang* presentes. Cursos desse tipo significam aos *kaingang* a possibilidade de passarem a possuírem em seu universo étnico agentes indígenas *kaingang* capazes de manipularem substâncias outrora em poder apenas dos não-indígenas, não-*kaingang*, e que podem ajudar e muito nas questões relativas à etnicidade, espacialidade e substancialidade de seu povo e do povo indígena de um modo geral.

Os eventos que propiciaram encontros políticos entre os *kaingang* e não-*kaingang* na localidade de Porto Alegre vão se fazendo presença durante boa parte do período etnográfico da pesquisa, e compreendem ainda além de audiências na Câmara de Vereadores da cidade, uma série de pequenas reuniões entre indígenas e alguns agentes e instituições públicas não-indígenas: FASC/PMPA; SMIC/PMPA; SMAM/PMPA; FUNASA/Secretaria Municipal de Saúde/PMPA; CEPI/RS.

No dia 03 março de 2008, uma importante reunião, uma “Assembléia dos Povos Indígenas” ocorreu na Aldeia *Kaingang* da Lomba do Pinheiro. Esta assembléia tratava de assuntos referentes a reivindicações dos três povos indígenas presentes na cidade de Porto Alegre, *kaingang*, *guarani* e *charrua*. Desta assembléia, um documento foi originado para ser apresentado a determinadas instituições governamentais estatais relacionadas à atenção aos povos indígenas. Esta reunião não foi etnografada - era um evento “entre” indígenas - mas é mencionada nos outros eventos descritos ocorridos na mesma época por alguns *kaingang*, *guarani* e ou *charrua* durante outros eventos relatados aqui. Uma organização política coletiva entre os grupos *kaingang*, *guarani* e *charrua* em Porto Alegre resultou nessa grande reunião na aldeia da Lomba do Pinheiro, e repercutiu nos dias que se seguiram a esta na externalização pública das reivindicações dos três povos. Estes apareceram lado a lado trazendo narrativas discursivas e suas reivindicações no seminário “Sustentabilidade Indígena em Porto

Alegre”, ocorrido na Câmara de Vereadores de Porto Alegre na tarde do dia 13 de março seguinte.

Em decorrência da organização realizada no primeiro seminário ocorre o “II Seminário Sustentabilidade Indígena em Porto Alegre”. Além disso, é a “semana dos povos indígenas”, basicamente uma agenda governamental de caráter nacional de eventos relacionados ao “dia do índio” (19 de abril). Foi neste seminário que, a partir das discussões realizadas consolidou-se a possibilidade de criação de dois grupos de trabalho (GT’S) para avançar em encaminhamentos quanto à atenção as questões indígenas pelo poder público municipal. Assim, no dia 12 de maio, conforme programação agendada no seminário da Câmara de Vereadores ocorreu, na Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (SMIC/PMPA) a primeira reunião do “GT Sustentabilidade Sócio-ambiental Indígena/PMPA”. Nesta reunião, participaram:

[...] representantes indígenas da etnia Kaingang, das comunidades do Morro do Osso, Lomba do Pinheiro, Morro Santana, Vila Safira, Guaíba, conforme lista de presenças anexa, o senhor Renato Farias, da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre, a senhora Sônia Lopes dos Santos, do Conselho Estadual dos Povos Indígenas, o senhor Cláudio Roberto Nilson da SMIC, a senhora Ana Elisa de Castro Freitas, da SMDHSU/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, o senhor Guilherme Heurich, estagiário do Ministério Público Federal, o senhor José Rodrigo Saldanha, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, para estabelecer acordos entre os povos indígenas e o Executivo Municipal no que se refere ao uso e ocupação dos espaços de exposição e comercialização de arte e artesanato indígena em Porto Alegre [...] (Ata de Reunião (Anexos, Documento 04 – 12/05/2008)).

O outro GT criado a partir do Seminário foi o “GT Saúde Indígena”, que teve sua primeira reunião no dia 19 de maio, na sede da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), em Porto Alegre. Até o presente momento, outras três reuniões do GT Sustentabilidade Sócio-ambiental Indígena (26.05.08, 16.06.08 (atas em Anexos, Documentos 05 e 06) e 07.07.08, respectivamente) deram seqüência ao diálogo surgido entre indígenas e setores específicos do poder público municipal em relação à “sustentabilidade indígena” na cidade. Lideranças e outros representantes, entre os outros indígenas e *kaingang* participantes tem se mostrado assíduos em relação aos trabalhos realizados no GT. Relacionado ao GT Saúde Indígena realizou-se uma segunda reunião na FUNASA, no dia 09 de junho. O GT Saúde Indígena conta com agentes do poder público municipal e federal, no caso da Secretaria de Saúde de Porto

Alegre e da FUNASA, respectivamente, e também contou com a presença de lideranças, protagonistas políticos e outros *kaingang*, além de representantes *guarani* e *charrua*.

Em abril de 2009, em decorrência dessa “agenda política indígena” na cidade, foi a vez de realizar-se uma nova audiência na Câmara de Vereadores acerca da sustentabilidade indígena na cidade de Porto Alegre (a ata deste evento encontra-se nos Anexos, Documento 04). Uma das principais questões a ser discutida e apresentada para os vereadores e demais presentes na audiência dizia respeito à questão da sobreposição de interesses sobre as “áreas verdes” da cidade: de um lado, povos indígenas e sua preocupação na conservação e direito à utilização destes enquanto espaços referenciais; de outro, interesses regulamentares preservacionistas legal-estatais; O que estava em jogo nesse caso era a sobreposição de “unidades de conservação” por sobre as principais espacialidades indígenas contemporâneas na região da cidade, as “áreas verdes”. Mas um debate em torno de questões pertinentes a um processo de “deslegitimação” do artesanato e demais bens indígenas, perpetrado por “artesãos não-indígenas” do Brick da Redenção, ofuscou o importante debate sobre a “questão ambiental” dita “urbana” e as coletividades indígenas inseridas nesta. Uma “autêntica” disputa que se revelou não por autenticidade em artesanaria, mas por uma clientela consumidora na referida feira de fim de semana.

Passados esses eventos, a dúvida quanto à pertinência das questões indígenas para a grande maioria dos agentes do poder público municipal se mantém. Durante todo o processo de realização dos planos de manejos e proposta das “Unidades de Conservação do Município” ser levado a diante, nos últimos meses, nenhum agente político indígena foi chamado, nem por “políticos”, nem por outros agentes dos setores da prefeitura que tem discutido e atuado diretamente na efetivação da questão.

As reuniões com segmentos estatais genéricos ou governamentais e societários não-indígenas, apoiadores ou não das reivindicações indígenas e, por sua vez, *kaingang*, como as reuniões entre os próprios indígenas, sejam elas dentro ou fora espacialmente das aldeias ou outros locais de habitação *kaingang*, mostraram-se desde o momento de esboço dessa proposta, apropriadas para a narrativa antropológica acerca de análises políticas em “sistemas sociais poliétnicos” (BARTH, 2000, p. 35). Os estudos de Barth bem amparam as possíveis análises acerca da conjuntura da presença indígena na cidade de Porto Alegre, uma vez que a noção de sistemas sociais poliétnicos evidencia, ainda nas palavras de Barth, “[...] diferentes variedades de estrutura [...]”, numa tentativa de

evitarmos “[...] o rótulo cada vez mais vago de sociedade “plural” [...]” (BARTH, 2000, p. 36).

Os eventos relativos a articulações políticas dos *kaingang*, ou mesmo dos outros povos indígenas presentes na cidade, relativas à reivindicação de direitos e políticas públicas específicas para os povos indígenas em Porto Alegre, tratam, sobretudo, de questões relativas às substancialidades dos modos de viver dos indígenas, uma vez que partem de um esforço de debater a “sustentabilidade indígena” na cidade. Ao analisar aqui as narrativas e discursos dos protagonistas políticos *kaingang*, percebemos que a questão das substancialidades e espacialidades *kaingang* na cidade estão intrinsecamente relacionadas, uma vez que a problemática central das reivindicações *kaingang* nestes eventos traz à tona a questão da importância dos espaços de moradias e áreas de matas da cidade para a constituição das sócio-cosmologias *kaingang*.

Nestes eventos políticos entre coletividades indígenas e não-indígenas, evidenciou-se que, mais que uma questão de atenção aos direitos diferenciados, à atenção as reivindicações *kaingang* levadas a uma análise conjuntural extrapolam e muito questões particulares ao universo étnico *kaingang* em Porto Alegre e ganham proporções macroscópicas históricas ao serem relacionadas aos processos de configuração da paisagem da cidade, por sua vez, relacionados a conjunturas geopolíticas constituintes do sistema social poliétnico eminentemente em conflito. Tentar apresentar uma conjuntura geopolítica *kaingang* significa, antes de tudo, correlacionar às narrativas reivindicatórias *kaingang* que fazemos uso aqui com as questões relativas às espacialidades e substancialidades *kaingang* em Porto Alegre e na região em que esta cidade foi erigida.

Quanto às substancialidades, tão importante quanto os espaços de mata ainda existentes na cidade são os espaços de comercialização de suas cestarias e demais bens e artesanatos existentes na cidade utilizados por um grande número de famílias *kaingang* e outras famílias indígenas. Ressalta-se aqui a preferência que os indígenas em Porto Alegre têm pela utilização dos espaços públicos e abertos, como feiras e praças, pontos de movimento e de grande fluxo de pessoas no cotidiano da cidade. Essa forma de comercialização de mercadorias, o conhecido “comércio ambulante”, vem sofrendo inúmeras represálias do governo atual da cidade por diversos fatores que ultrapassam uma “regularização” da “questão indígena na cidade”. Dos expositores indígenas na cidade, os *kaingang* constituem uma grande maioria destes, e muitos destes *kaingang* que comercializam seus artesanatos e outros bens nas ruas e feiras da cidade vinham

sofrendo apreensões de material e represálias por parte de fiscais volantes da SMIC, que atuam na cidade escoltados por oficiais da Brigada Militar (BM) do Estado do Rio Grande do Sul.

Em dezembro de 2007, num desses episódios entre SMIC/BM e *kaingang* expositores no “Brick da Redenção”, o renomado local conhecido enquanto feira ambulante de fim de semana, desentendimentos entre indígenas e agentes estatais de ambas as instituições acabaram em um conflito onde o atual Cacique da Comunidade *Kaingang* do Morro do Osso, Valdomiro (Seu Miro), acabou sendo atingido por um disparo de arma de fogo, um tiro na perna, que partiu da arma de um dos oficiais da Brigada Militar envolvidos no conflito. Este episódio repercutiu nas instâncias dialógicas etnografadas, e o agravamento do conflito entre SMIC/BM e indígenas foi um dos elementos que engendraram a constituição do “GT Sustentabilidade Ambiental Indígena/SMIC/PMPA”. Uma vez que, tendo sido consultada publicamente quanto a uma solução no impasse em relação à questão do comércio ambulante indígena nos dois Seminários da Câmara de Vereadores referidos, a Secretaria Municipal de Indústria e Comércio enquanto instituição estabeleceu uma proposta de diálogo com a coletividade indígena, quando aceitou a proposta da Secretaria de Direitos Humanos e Segurança Pública em fazer parte e auxiliar na constituição deste Grupo de Trabalho. Um funcionário do setor administrativo da SMIC desde então é o responsável pela atenção e mediação das reivindicações indígenas.

Na medida em que as narrativas reivindicatórias indígenas foram importantes no processo de constituição de uma instância de diálogo entre indígenas na cidade, em especial aqui a etnia *kaingang* e SMIC, ao mesmo tempo estas narrativas nos eventos públicos descritos parecem não ter surtido grandes efeitos quando voltamos à atenção a outra instituição pública municipal relacionada à questão da “sustentabilidade indígena na cidade”, a Secretaria Municipal do Meio Ambiente da Prefeitura Municipal de Porto Alegre (SMAM/PMPA).

Por motivo da presença *kaingang* no Morro do Osso, que conflita com a tentativa de implementação do “Parque Natural” no espaço ainda não-urbanizado do morro, iniciou-se o referido conflito de interesses entre determinados segmentos do poder público municipal e privado da cidade e as coletividades indígenas nesta. Este episódio vem servindo de pano de fundo para a discussão com relação à problemática “coletividades indígenas *versus* áreas de proteção ambiental integral”, discussão constituída a longa data em muitas redes intelectuais auto-proclamadas

“ambientalistas”. Há uma tendência evidenciada quanto a pessoas envolvidas nos segmentos técnicos e administrativos que lidam com questões “ambientais” defenderem uma correlação entre proteção do dito “meio ambiente” e separação deste das coletividades humanas. Muitas pessoas que trabalham junto a estes segmentos - e mesmo as legislações ambientais que “regulamentam” a “proteção ao meio ambiente” - levam em consideração uma “natureza” materializada enquanto “antecessora” da “espécie” humana. Por sua vez, as “modificações” que essa última (vista como um todo) acarretaria e acarreta ao meio (a dita “natureza”) seriam todas de caráter “nocivo” e “predador”, “interferências” aos olhos de certas “ecologias” e “ambientalismos” de caráter mais “purista”.

Não faltam mecanismos argumentativos antropológicos ou mesmo de outras áreas do conhecimento hoje que mostram as forças ideológicas intrínsecas a essas noções de mundo, mas o que nos importa aqui é a relação destas e sua operacionalização perante as reivindicações políticas *kaingang*. Notoriamente, um processo de legitimação e avanço da regulamentação e tentativa de ocupação pelo poder público municipal de todos espaços considerados “áreas integrais de proteção à natureza”, as “áreas de proteção integral” na cidade de Porto Alegre, do que serão “Unidades de Conservação” (UC’s), passou a ser posto em circulação nas redes de discussão ambientalistas e governamentais acerca de dois anos atrás. Compreendeu-se que uma tentativa de operacionalização de um “Sistema Municipal de Unidades de Conservação” (SMUC) estava sendo colocado em prática, e assim estaria sobrepondo-se aos interesses das coletividades indígenas em Porto Alegre, e em particular, no caso em questão, aos *kaingang* interlocutores e sua relação com as matas e demais áreas ainda não urbanizadas da cidade.

Pelo compreendido acompanhando a discussão nos debates públicos e outros eventos etnografados, este “SMUC”, da forma que vem a ser colocado, sem prever uma inserção das coletividades indígenas e mesmo outras coletividades viventes nessas áreas nos processos de constituição e efetivação das “áreas de proteção à natureza” - na constituição, “recursos naturais” - impossibilitará legalmente os acessos das coletividades às “áreas verdes”, bem como o manejo de suas substâncias, os considerados “recursos naturais”.

Nas sócio-cosmologias *kaingang*, como visto, as áreas de mata são importantes “moradas dos outros”. Uma das especificidades da sócio-dinâmica *kaingang* é a apropriação de elementos dos “outros” que habitam o cosmos. Um dos princípios

centrais de sua cosmologia hoje é a complementaridade entre as metades *kamé* ou *kajrú* nas quais o cosmos encontra-se dividido (CRÉPEAU, 2002). Assim, a cultura do cipó e sua manutenção, através da realização de cestarias, por exemplo, não pode ser vista apenas como uma prática de sustentabilidade, mas parte de uma cadeia de elementos que engendram a própria configuração da espacialidade *kaingang* em Porto Alegre. A mata ainda é também, como visto, o espaço máximo de práticas dos *kujá* em relação a percursos terapêuticos de cura, saúde e uma corporalidade *kaingang* em geral.

Muitas das reivindicações ainda relativas às narrativas em prol de sua sustentabilidade trazidas pelos protagonistas *kaingang* nas reuniões com as instituições de poder municipal, ao exame conjuntural geopolítico que propõe esse empenho dizem respeito à relação já explicitada entre as substancialidades e as espacialidades *kaingang* na cidade de Porto Alegre. Essas questões ultrapassam os poderes da SMIC, por exemplo, em discutir com os *kaingang* e demais indígenas sua “sustentabilidade”, uma vez que, no caso *kaingang*, como tenta-se mostrar aqui, a “sustentabilidade” está intrinsecamente relacionada, além de a outros fatores, a seu direito ao livre-acesso às matas.

Até o momento, o “GT Sustentabilidade Ambiental Indígena” organizado com apoio da SMIC, avançou os diálogos entre indígenas e o poder público da cidade, como pode ser percebido nas atas anexadas neste empenho. Mas as negociações de abertura de diálogo com a SMAM continuam até então infrutíferas, uma vez que o corpo diretivo de tal secretaria não abre mão dos pressupostos ambientalistas referidos aqui, negando qualquer discussão com os indígenas em relação ao manejo das matas da cidade⁵⁵. Assim, os agentes não-indígenas poderiam partilhar de outros pressupostos ambientalistas, como o “manejo agroflorestal” e outras alternativas contemporâneas para solucionar os impasses entre proteção da dita “natureza” enquanto sinônimo de afastamento das pessoas das paisagens ditas “naturais” versus uma proteção enquanto uma aproximação das pessoas e das paisagens em relativa ambiência.

Estes aspectos indicam que uma cosmopolítica e decorrente conjuntura geopolítica *kaingang* na cidade de Porto Alegre esbarram em outras cosmopolíticas e conjunturas geopolíticas, e os motivos da não abertura da SMAM ao diálogo com os

⁵⁵ Cabe mencionar aqui que essas questões estão relacionadas também com questões não apenas “ambientais” de proteção a “natureza intocável”, trazidas à tona a esfera pública dos debates evidenciados neste ensaio, mas questões ambientais relacionadas também à valorização imobiliária desenvolvimentista dos espaços urbanos das cidades, enfim, toda uma rede de interesses e situações que buscam englobar cada paisagem ao “urbano” e toda sua plenitude.

indígenas podem estar mais relacionados a conjunturas de ocupação espacial que configuram dia-a-dia uma Porto Alegre que vão muito além do positivismo aplicado da “conservação da natureza” da parte de determinadas posturas “ambientalistas”. As áreas destinadas à atenção especial do SMUC são aquelas já, de alguma forma, em poder do poder público ou que possuem embargos à construção civil. Obviamente, basta desviarmos o olhar dessas “áreas ambientais estratégicas” da prefeitura para fins de “regularização” da paisagem ambiental da cidade, para atermos a atenção as grandes porções do espaço urbano ainda não urbanizadas com potenciais áreas de mata ou outras formas de “natureza”, ou “recursos naturais”. Essas, grandes áreas de caráter formalmente privado, enquanto não podem legalmente servir a presença *kaingang* na cidade, ao invés de atraírem o poder público com a mesma responsabilidade com a “natureza” destinada as áreas utilizadas com mais facilidade hoje pelos *kaingang*, “esperam” o crescimento urbano de Porto Alegre transformarem-nas em novas áreas para atuação do capital especulativo imobiliário e da desenfreada construção civil.

A partir de um ponto de vista *kaingang* para estes fatos, um dos caminhos perceptíveis da questão é o apontado por Eli Fidelis, protagonista político *kaingang* que esteve presente, como em muitos outros “eventos políticos” referidos, na última audiência pública sobre a questão indígena realizada na Câmara Municipal de Vereadores (abril 2009). Na ocasião, Eli, ao microfone, em frente a agentes *kaingang*, demais indígenas e não-indígenas presentes a cena, exclamou que os *kaingang* entendiam que Porto Alegre é um território que foi “perdido” na “guerra”, mas exclamou ainda que este é um território que teriam que “retomar com outra guerra”:

Percebi que no nosso País há um pedido de mais de 20 anos por uma luta pela democracia. Do meu ponto de vista, falta muito para a tal democracia acontecer de verdade, porque entendo que a gente, com pequena luta, ou com muita luta, vem conseguindo pequenos espaços dentro desta Cidade. Uma grande parte da sociedade, muitas pessoas acham que a Cidade está dando, está oferecendo, está fazendo favor, está prestando favor para nós. Na verdade, não é isso, são pessoas que não têm um mínimo de entendimento sobre a nossa luta. Nós entendemos que Porto Alegre foi um território que perdemos na guerra, porque as nossas terras, na prática, foram roubadas. Mas pouco a pouco, estamos aí, nos estendendo novamente para uma guerra, para resgatar tudo aquilo que perdemos. As pessoas entendem que - como o companheiro comentou há poucos minutos aqui - temos que trabalhar com aquilo que alguma entidade, alguma associação entende que temos que trabalhar da forma como eles entendem, não da forma como queremos. (ELI

FIDELIS, protagonista Kaingang em audiência pública na câmara dos vereadores de Porto Alegre dia 28 de abril de 2009).

Por sua vez, Seu Chico apontou no primeiro Seminário na Câmara de Vereadores (13.03.2008) que os indígenas ficaram chocados com a criação de parques no Morro Santana e Morro São Pedro. Seu Chico reivindicou os espaços indígenas, a coleta de materiais e também os espaços de comercialização. Para Seu Chico:

Que criem os parques, mas que não proibam nossa entrada [...] que seja criada essa lei para todos, mas que nós, indígenas, tenhamos nossos espaços indígenas [...] sustentabilidade das crianças. Nós queremos acesso livre para coleta de cipós, nós queremos a nossa comercialização [...]. (CHICO ROKÃG, protagonista Kaingang em audiência pública na câmara dos vereadores de Porto Alegre dia 13 de março de 2008).

No mesmo evento, foi à vez de Ari Ribeiro, outro protagonista político *kaingang*, atualmente presente com sua família na Aldeia *Kaingang* da Lomba do Pinheiro ressaltar a questão da articulação indígena em Porto Alegre em contraposição ao fato das instituições político burocráticas não-indígenas não procurarem chamar os indígenas para o diálogo. Falou também a respeito de “manejo ambiental” enquanto uma questão “histórica” para o “povo *kaingang*”. Mencionou o fato dos povos indígenas na América ainda sofrerem com a não-reparação da construção dos “aglomerados de edifícios” - noção conceitual *kaingang* muito usada nesse empenho - sobre as terras indígenas.

A partir dos enunciados dos agentes indígenas e em particular *kaingang* e não-*kaingang*, não-indígenas, presentes aos eventos etnografados, todos pautados por suas políticas ou cosmopolíticas, presenciou-se os antagonismos entre os discursos (perspectivas sócio-discursivas) *kaingang* e os discursos dos não-indígenas. Os enunciados destes últimos evidenciam-se enquanto pautados pelas políticas de Estado e governo e pela gramática das políticas públicas muitas vezes carregadas de velhas e instituídas perspectivas neocoloniais. Assim, as perspectivas *kaingang* e não-indígenas delimitam fronteiras tênues e ambíguas de mundos, ainda hoje, em constante confronto mantido pela conjuntura nacional etnocida.

De um lado, o referido “mundo *kaingang*” dos grupos sociais *kaingang* cosmopoliticamente organizados na grande Porto Alegre em tramas sociais com muitos de seus parentes do “interior” também de grupos cosmopoliticamente organizados. O “mundo” de sua agência cosmopolítica a partir das paisagens formadas pelas relações

entre *kaingang* e outros seres do cosmos *kaingang*, morros, matas e seus elementos, cursos d'água, e todos elementos da “natureza” para os *kaingang*. De outro lado, um “mundo dos brancos”, o “mundo dos civilizados”? Essas alternativas perceptivas acionáveis estariam assumindo perspectivas que não seriam suficientes e pontuais para uma completa percepção da conjuntura geopolítica *kaingang* no Sul do Brasil Meridional hoje. Enquanto alguns próprios *kaingang* por vezes se constroem com o termo “brancos”, uma vez que os brancos, ao seu segundo olhar, nem sempre são tão “brancos”, no sentido de “outro”, ou mesmo de “povo homogêneo”, todos hoje, indígenas e não-indígenas são “iguais” perante o Estado: “civis”, “brasileiros”, todos nascidos em “território nacional” possuem “estatuto de cidadania”.

Partindo do horizonte imaginável pelos elementos etnografados articulados, as possibilidades para a caracterização desse “mundo” ainda muito contrário - sim, tal qual um “mundo dos brancos” - e distante da maioria das lógicas espaciais e cosmopolíticas *kaingang* observadas surge a partir da conjuntural situação de sua agência cosmopolítica na “grande Porto Alegre”. A agência cosmopolítica colocou os grupos sociais *kaingang* presentes na cidade numa conjuntura de “encontros” e “confrontos” com o que denominaremos “mundo da lei e da ordem não-indígenas”.

Um mundo contraditório e ambíguo, onde muitos *kaingang* ainda se deparam com a necessidade de constituição de dialogias e ou confrontamentos políticos contra algumas perspectivas e agências perpetradas a partir deste “mundo da lei e da ordem não-indígenas”. No ordenamento do próprio texto constitucional prevalece à forte característica de uma “lei” e uma “ordem” pensadas assimetricamente em relação não só aos indígenas, mas a população em geral do país, pois a “lei” e a “ordem” no texto emanam de um centro de poder estatal ordenador e organizador implícito, e parece ser a partir desse centro que se pensam todas as regulamentações relativas aos ditos “bens” e “competências” de uma “União”. Esta última caracteriza-se, no texto constitucional, como “o Estado” constituído em seus poderes. A “União” surge no texto sem uma categorização para além dos poderes estatais, subentendendo-se, nos interditos, que a “União” faz parte de “todo poder que emana do povo” (CF/88, p. 03). É também nesse âmbito que a “lei e ordem” passam a assemelham-se no discurso constitucional, a partir do interdito neste, enquanto “entes” “possuidores” de essências previamente definidas e autoesclarecíveis. Se ainda temos um indicativo de que a “União” constitui-se a partir de um poder estatal regulador de um “poder que emana do povo”, “lei” e

“ordem” surgem como elementos naturais universais do discurso político, não havendo qualquer indicativo para o que venham a ser, substantivamente, “lei” e “ordem”.

Se a “lei” e a “ordem” existentes para os povos indígenas fossem seguidas a partir de um “ordenamento sequencial” do texto constitucional, o resultado a que chegamos é o mesmo descrito nesta etnografia do protagonismo e cosmopolítica *kaingang* em Porto Alegre: povos indígenas e suas reivindicações nos dando uma sensação de que ambos, em relação aos grupos alóctones e seus interesses, tivessem chegado por último no “território nacional”. Indígenas sendo perseguidos por uma “lei” ao praticarem suas formas culturais fluídas protegidas por esta própria “lei”: um cortar de cipós, um tramar de cestos, um acampamento (*wãre*) estabelecido na borda de uma mata ou junto ao curso de um arroio. Todas formas de expressão cultural “proibidas” no mundo da “lei” e “ordem” que aguarda hoje os indígenas sem nenhum espaço para estes fora e depois do confinamento passado em suas “reservas”, ou que ainda esperam a demarcação destas. Um “mundo externo” a aldeia, que mesmo após os “estatutos de cidadania” obtidos, como uma “cédula de identidade”, continua negando o direito à manifestação das particulares formas de viver indígenas autoreferenciadas.

Temos de um lado da questão comunidades indígenas ainda reivindicando por direitos já amparados por uma “Constituição Nacional” a mais de vinte anos e, de outro lado, segmentos do próprio poder público constituído nessa “Constituição” agindo em desconformidades com a mesma, ancorando a perpetuação de violações aos “direitos originários”, garantia dos “direitos indígenas” também constituídos nessa “Constituição”. Pois cidades, municípios cujas matas são proibidos o acesso, cujos espaços verdes não parques são “propriedades privadas”, cujos leitos de rios e margens sucumbem perante a urbanização e industrialização, onde qualquer metro quadrado tem seu valor de mercado, cujos limites não conhecem fronteiras, são os maiores inimigos hoje das populações indígenas e suas cosmopolíticas perante o “mundo da lei e da ordem não-indígena”.

A percepção da constituição do “protagonismo político *kaingang*” na região da cidade de Porto Alegre, da midiaticização da “cidade” enquanto “territorialidade indígena” e da conjuntura da hoje reivindicada “territorialidade *kaingang* em Porto Alegre” serviu para a identificação de oposições e assimetrias (LATOUR, 1994) entre um “mundo *kaingang*” e um “mundo da lei e da ordem” não-indígenas. Centrando-se no estudo das reivindicações, das “lutas” *kaingang* e da “Organização do Estado” (CF/88) brasileiro nota-se o profundo abismo - no sentido de horizontes imaginativos - ainda

existente entre muitas agências de Estado e governo e entre a constituição e suas garantias aos direitos originários. Em relação a estas questões, as informações trazidas por Seeger e Viveiros de Castros nos apontam que:

Em linhas gerais, a política indigenista brasileira não apresentou mudanças históricas completas. Oscilou é verdade - desde 1500 - entre o reconhecimento do direito indígena à terra, esboçando tentativa de coibir a exploração dos nativos pelos colonos missionários, e medidas violentamente repressivas, que sustentavam a “guerra justa”, o “descimento” e a escravização dos índios. Mas a tendência profunda - que se nota também em outros domínios (Faoro 1975) - foi a de um progressivo aumento do controle estatal sobre a vida dos grupos tribais, mesmo através de uma metamorfose que, dividindo o trabalho, deixava aos colonos e às frentes de expansão a tarefa de eliminar os grupos “rebeldes” ou incômodos. (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO, 1980, p. 137).

Descrever as especificidades das cosmopolíticas *kaingang* nas situações específicas descritas em Porto Alegre tornou-se um caminho para, através da etnografia, traçar reflexões antropológicas a respeito da etnicidade *kaingang* em relação ao contexto “nacional” pluri-étnico. Este contexto é pautado pelas ideologias em ação nas redes de constituição de um “Estado Nação Brasileiro” e por correlações entre as espacialidades e o poder entre os *kaingang* e entre os não-indígenas envolvidos nas situações específicas apresentadas. É emergindo nesse contexto que devemos narrar os acontecimentos a partir dos elementos obtidos em campo, para descrever as correlações entre a noção de etnicidade e a referida histórica etnificação, espacialidade e o que chamaremos aqui de substancialidade *kaingang*. Elementos indissociáveis de uma cosmopolítica *kaingang* que ancora a conjuntura geopolítica marcada por redes de poderes e saberes (FOUCAULT, 1979) em constante contato e, muitas vezes, decorrentes confrontos, conflitos.

CAPÍTULO V - A VIAGEM “DA VOLTA”: (RE)VISITANDO O MOVIMENTO PELA RETOMADA DA TERRA ÍNDIGENA BORBOLETA A PARTIR DO “PROTAGONISMO POLÍTICO KAINGANG NA CIDADE”

Participando do “GT 43” enquanto um expositor da comunicação referente às questões *kaingang* no Morro do Osso junto a meu colega Gustavo Pradella, não fazia ainda idéia das “aventuras” que viria a empreender junto a este, a colega de pesquisas Patrícia Rosa e as figuras políticas de João Carlos Padilha e Dona Iracema do Nascimento rumo a melhores percepções quanto a situação atual do movimento de retomada da Terra Indígena da Borboleta.

A dimensão do problema social resultante da expropriação do território indígena referente à hoje reconhecida “região da borboleta” veio à tona enquanto etapa etnográfica do empenho narrativo a partir de uma viagem realizada na terceira semana do mês de novembro de 2007, a já referida “expedição” empreendida ao município de Salto do Jacuí, onde encontra-se um dos acampamentos indígenas de famílias mobilizadas a espera da demarcação e homologação da Terra Indígena da Borboleta. Nessa viagem, podemos participar das articulações de Seu João e Dona Iracema em “visita” a seus parentes acampados, que aflitos preocupavam-se com a precária situação do acampamento agravada por uma ordem de reintegração de posse por parte da “Companhia de Energia Elétrica Estadual” (CEEE/RS). O acampamento *kaingang* localiza-se em terras junto às margens do Rio Jacuí que outrora haviam sediado um “horto florestal” de replantio de *eucaliptus* para produção de postes de rede elétrica pela companhia estadual.

Naquela ocasião, faltavam poucos dias para a data da marcada “reintegração” por parte do Estado do Rio Grande do Sul, e muitas famílias assustadas desmontavam seus pequenos ranchos improvisados (Imagem 16) para dirigirem-se ao outro acampamento *kaingang* localizado no município vizinho, Campos Borges. Contemporaneamente, do “Horto Florestal da CEEE” restam o nome, emprestado ao “Acampamento *Kaingang* do Horto Florestal” e alguns pés de *eucaliptus* ainda existentes crescendo no local, onde aos poucos se reestabelece uma “área verde” menos “padronizada” pelo empreendimento da Companhia (Imagem 17).

Nesta “expedição”, Seu João e Dona Iracema buscaram ajudar a solucionar o problema das famílias acampadas no local a partir da confecção de “documentos” - com nossa ajuda - que seriam encaminhados a FUNAI de Passo Fundo/RS pelo próprio João

Padilha, que deixamos antes de nossa volta a Porto Alegre nesta cidade. Não se tem conhecimento de todos trâmites que ocorreram para além da agência política referida de Seu João e Dona Iracema, mas é de conhecimento que a situação foi contornada nos próximos dias aquela expedição, e a situação até hoje no acampamento no horto florestal é a mesma em relação a constante imprevisibilidade da necessidade efetiva dos acampados no local deixarem ou não a área. Ainda no último mês de maio, em passagem pela FUNAI de Passo Fundo, encontrei Abílio Padilha, o já referido sobrinho de Seu João, também protagonista político do movimento Borboleta, que encontrava-se na cidade como muitos outros protagonistas políticos *kaingang* e alguns *guarani* por conta da questão da troca da diretoria da sede do órgão indigenista. Abílio relatou-me que a questão no acampamento do Horto é novamente de pressão da empresa e da justiça estadual por sobre as famílias indígenas acampadas na área da CEEE/RS, por conta da questão da reintegração de posse.

Esse fato é percebido novamente a partir de um espectro da não-observância das questões do direito indígena por parte dos próprios segmentos estatais, uma vez que, segundo o que Abílio Padilha explicitou-me, não seria de competência da Companhia Estadual de Energia Elétrica tentativas de “reintegração de posse”, causando atos de violência contra as famílias instaladas lá, mas procurar soluções para a questão junto a FUNAI. Da mesma forma, como percebi nas duas ocasiões em que estive no acampamento, os acampados entendem que a justiça estadual deveria buscar auxílio de especialistas nas questões indígenas, como citados agentes do Ministério Público Federal ou FUNAI para intervir junto à questão *kaingang* no Horto Florestal. Segundo Abílio Padilha, ainda, o tratamento da questão dos acampados no Horto Florestal não seria de competência das instâncias estaduais de justiça, mas sim das instâncias federais.

No mês de junho de 2009, um novo encontro com Abílio Padilha na casa de Dona Maria, sua mãe, é apropriado a partir da situação de indefinição da condição de ocupação do acampamento do Horto Florestal pelas famílias indígenas da Borboleta. Dessa vez, Abílio Padilha veio à cidade para “debater” e “buscar soluções” junto aos deputados que compõem a “Comissão de Direitos Humanos” da “Assembléia Legislativa do Estado” quanto à questão do processo de reintegração de posse ainda corrente nas instâncias de justiça estaduais.

No mês de março de 2007, uma dessas “ações de reintegração de posse” foi executada por cerca de 30 oficiais da Brigada Militar contra as famílias presentes no acampamento. Segundo relato de Adriano, professor bilíngüe da escola indígena do

acampamento, as crianças e o professor foram acudadas na escola como uma tática da Brigada para causar confusão e pânico entre as famílias e realizar a remoção das pessoas no local, o que não ocorreu.

No mês de dezembro daquele ano, após a “expedição a Borboleta”, prestigiou-se, através de convite por Seu João e seu sobrinho, Ezequias, protagonista político residente no entorno da região da Borboleta, a uma reunião no “Conselho Estadual dos Povos Indígenas” (CEPI/RS) para tratar da retomada do processo de identificação e demarcação da “Terra Indígena da Borboleta”. Nessa reunião, além de Ledson, que produziu os últimos materiais para a FUNAI quanto aos levantamentos antropológicos na região, Seu João e Ezequias, ainda encontravam-se Rodrigo Venzon, por seus estudos realizados na Borboleta, Sonia, servidora estadual não-indígena a serviço do CEPI/RS, Patrícia Rosa, à época colega de pesquisas no NIT/UFRGS e Ana Freitas, antropóloga com formação também na área da biologia (especificamente Botânica) conhecedora das questões *kaingang*, que já realizou pesquisas junto a Seu João e sua família. Essa reunião teve como principal objetivo estudar os limites e dimensões geográficas que estavam sendo reivindicados na demarcação da área.

Após a referida “expedição” e a reunião no CEPI/RS, realizou-se mais uma viagem, na primeira semana de janeiro de 2008, dessa vez mais modesta, onde com o apoio logístico de uma funcionária, Marinês, e um veículo do “Conselho Missionário Indigenista” (COMIN), pode-se experienciar mais uma vez questões relativas a “luta indígena” na região do Salto do Jacuí. Dessa vez, foi possível acompanhar os empenhos de membros da comunidade do acampamento do horto florestal em participarem da edição daquele ano do “Prêmio Culturas Indígenas”, realização do governo federal. Meses depois, em outubro daquele ano, recebi uma ligação de Abílio Padilha, que feliz informava-me que a comunidade tinha sido contemplada na premiação.

Nessa viagem, pude também contemplar uma reunião sobre projetos sociais mantidos em parceria pelos *kaingang* com professores e pesquisadores da UNIJUI - universidade privada no município de Ijuí/RS que possui a relativo tempo projetos de “inclusão *kaingang*”. Conheci, por conta dessa reunião que fui convidado a prestigiar, a referida figura política de Abílio Padilha, com quem pude também passar a ter diversos momentos de diálogo em relação às questões indígenas e sociais na Borboleta. Abílio é engajado a questões políticas locais para além de sua atuação política enquanto liderança indígena. O movimento pela retomada da questão indígena e da terra da Borboleta na região do Alto Jacuí fez com que Abílio passasse a ter contato com

substâncias políticas nacionais, com o campo da disputa pelos poderes administrativos do Estado, e hoje Abílio se identifica enquanto um “militante de esquerda”. Sua filiação a este campo político lhe rendeu, há pouco mais de um ano atrás, a coordenação da Secretaria de Assistência Social do município de Salto do Jacuí. Poucos dias após assumir o cargo, Abílio ligou-me relatando a situação e notificando que “agora, não pode estar preocupado apenas com a questão indígena” (ABÍLIO PADILHA, reunião em Porto Alegre, fevereiro/2008), pois suas responsabilidades políticas haviam extrapolado e muito o “movimento indígena” e ele também deveria se preocupar com os problemas sociais da população do município do Salto do Jacuí como um todo.

A partir destes eventos etnográficos, fui envolvendo-me enquanto um pesquisador a ter contato com as questões relativas à “luta pela Terra Indígena” na região da Borboleta. Da mesma forma que Souza ao realizar seus estudos sobre a questão (SOUZA, 1998, p. 150), fui instigado, pelos *kaingang* interlocutores, a participar dos processos enquanto um “apoiador”, e a partir de então, foram diversas às vezes em que estive junto a Seu João, Dona Iracema, ou Abílio e demais parentes destes discutindo as questões pertinentes a retomada do território indígena na Borboleta.

A pequena e incipiente experiência de campo na região do Salto do Jacuí mostrou, da mesma forma que através do episódio da violência policial sofrida pelos *kaingang* no Brique da Redenção e no Morro do Osso em Porto Alegre que as questões indígenas ainda são na maioria das vezes resolvidas enquanto caso de “quebra da lei”, “desordens”, “solucionáveis” pelo segmento estatal da justiça, mas não pela questão da “justiça social”, mas enquanto “questões de polícia”.

Outros aspectos relevantes na situação das famílias acampadas no horto são as dificuldades em manter-se no movimento de retomada do território indígena da Borboleta para além daquelas causadas pelo próprio aspecto etnocida das agências estatais. Trata-se aqui das dificuldades sócio-econômicas em famílias manterem-se divididas, uma vez que muitas famílias reivindicantes encontram-se atualmente espalhadas em periferias das cidades no entorno da área reivindicada, quando não em regiões mais distantes ainda. Obviamente, as situações no acampamento são precárias, onde recebem muito pouco ou quase nenhuma assistência da FUNAI. Sem terra para realizarem agricultura para além de pequenas roças no entorno das casas (Imagem 18), ou mesmo áreas verdes suficientes para a produção de artesanato e outros bens indígenas, as famílias vivem administrando poucos recursos físicos para manterem a “luta pela Terra”.

Considera-se a escritura dos elementos descritos a partir da conjuntura do movimento pela retomada do território da Borboleta enquanto um “(re)visitar” as questões indígenas na região, uma vez que se considera o conjunto das produções já realizadas por pesquisadores relativas a questão indígena na Borboleta. O já referido estudo de Souza, em conjunto com os realizados por Venzon e Soares, foram importantes bases para a percepção das especificidades das questões sócio-históricas e referentes ao início da contemporânea “luta pela Terra indígena” nessa região.

Em sua dissertação de mestrado sobre a questão da “(re)construção da etnicidade indígena na região do Alto Jacuí” (região da Borboleta), Soares acompanhou o que vem a ser uma “população que engloba diversas etnias como Kaingang, *Guarani* missionarizado, Xókleng”, que denominou enquanto uma situação de “índios misturados”, a partir das noções de Oliveria quanto ao atual contexto indígena no Nordeste (SOARES, 2001, p. 10). Neste estudo, Soares já havia percebido que, no caso da questão indígena da Borboleta, essa situação “ocasiona um descaso por parte do indigenismo oficial quanto à autenticidade das suas reivindicações” (SOARES, 2001, p. 10).

A emergente situação de movimento de retomada indígena da área a partir de uma coletividade etnopolítica organizada em um “movimento de retomada”, onde diferentes “eticidades” fazem-se presentes, é possível, segundo Oliveira Filho, partindo do estudo das identidades:

Os esforços para a dessubstancialização das unidades de análise (“sociedades”, “culturas”, “etnias”) – característicos dos anos 1970, e hoje revigorados com os estudos sobre a globalização, seus limites e contradições (Appadurai, Canclini, Hall, entre outros) - conduziram a uma ênfase crescente no estudo das identidades, vistas então como cambiáveis e eletivas. (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 08).

Foi a partir dessa especificidade que Soares adotou uma “análise situacional do processo”, uma vez que essa não “necessita predefinir uma unidade social como objeto de investigação” (SOARES, 2001, p. 13). Soares também acabou por evidenciar que, além do “indigenismo oficial” ter dificuldades em perceber uma conjuntura não “tradicional” segundo os padrões do órgão indigenista, a situação também não seria bem contemplada por antropólogos que não percebem as especificidades da situação em estudo em conformidade com as especificidades dos métodos de pesquisa aplicados.

Passados oito anos da apresentação dos estudos de Soares, o que se percebeu na “situação Borboleta” hoje é que a retomada pela terra indígena vem sendo seguida por uma “retomada dos valores indígenas”, uma busca pelas “heranças dos troncos velhos”. Uma das questões pertinentes ao iniciar o contato com os elementos da Borboleta em campo foi perceber as relações sociais que, desde o início do movimento de retomada fizeram uma “identidade” nitidamente marcada por uma conjuntura de “índios misturados”, tal como apresentada por Souza (1998) e Soares (2001). Através do campo no acampamento do Horto Florestal, pude ter contato com uma conjuntura de um alinhavar político e de parentesco dos descendentes indígenas da Borboleta com o povo *kaingang*. Essa situação também foi acompanhada e descrita por Soares:

[...] as famílias originárias da Borboleta tomaram decisões no sentido de se auto-atribuírem em relação a um determinado tronco familiar, isto é, aos troncos familiares que se identificam como pertencentes ao grupo étnico Kaingang. Esta decisão foi tomada, pois diante do questionamento se estas famílias constituíam ou não uma comunidade indígena, era necessário adotar um tronco familiar e uma determinada etnia, além disso, a maioria dos troncos familiares sentem-se pertencentes ao grupo Kaingang. Entretanto, a crença na procedência comum permaneceu como um fator constitutivo da unidade do grupo, identificando-se como índios Kaingang da Borboleta [...]. (SOARES, 2001, p. 101).

O tempo de movimento pela retomada das famílias que lutam pela “Terra Indígena da Borboleta” foi um tempo de retomar laços com os grupos sociais *kaingang* de outras localidades, em outros contextos. Conforme relatado, uma das questões levantadas como “não-autenticidade” do movimento indígena de retomada da terra na borboleta por parte de não-indígenas do campo indigenista vinha sendo o fato dos reivindicantes não falarem mais sua “língua de origem”. Mas estes fatores, apesar de serem comentados por outros *kaingang*, de outras áreas, enquanto “realmente” um “complicador” para a “luta da Borboleta”, não são encarados como elementos para negar a “indianidade” (termo usado por interlocutores) de seus “parentes da Borboleta”.

As tramas entre *kaingang* de áreas reconhecidamente indígenas e seus “parentes” da Borboleta nunca se perderam em totalidade. Segundo relatos de *kaingang* originários de Nonoai existem algumas famílias nesse território indígena que sempre se soube que eram de origem da região da Borboleta. Assim, para os *kaingang* de outras regiões, era de conhecimento que a região da Borboleta havia sido um território indígena perdido “nas guerras”. Seu Augusto, protagonista político *kaingang* presente

na Terra Indígena de Iraí/RS, às margens do rio Uruguai, e Roberto Carlos, atual liderança da comunidade, em diálogos onde mencionei a questão de meus estudos junto às famílias da parentela de Seu João, relataram que “os *kaingang*” auxiliaram no que puderam até então na retomada deste território perdido, “ajudando” até na questão do casamento entre Seu João e Dona Iracema, segundo Roberto Carlos, “uma de nossas índias”.

Hoje as crianças nascidas em meio ao movimento de retomada pela Borboleta, como mencionado, possuem sua pequena e incipiente escola bilíngüe *kaingang*, tornam-se alfabetizadas e fluentes do idioma *kaingang* e do português. Velhos laços, muito prejudicados no passado pela falta de atuação estatal na proteção dos direitos indígenas na região vão sendo reestabelecidos pelos próprios protagonistas políticos na retomada indígena da Borboleta, enquanto uma proposta para um “futuro melhor”. Enquanto parece que esse futuro vai sendo protelado pela burocracia estatal, uma vez que identificação, demarcação, homologação e outros trâmites para efetivação da Terra Indígena da Borboleta tornou-se um longo processo, o movimento pela retomada da Terra pelas famílias originárias da Borboleta vai se complexificando.

Ao longo das reuniões e visitas, ora a casa de Seu João e Dona Iracema, ora a casa de Dona Maria, sua irmã, como referido, e demais familiares, ambos núcleos familiares ao pé do Morro Santana em Porto Alegre, fui percebendo que a “luta pela Terra da Borboleta” foi se tornando uma “frente ampla” de ações realizadas tanto por Seu João quanto por Abílio e pelos outros protagonistas do movimento.

Por um lado, nas reuniões com Seu João e Dona Iracema se priorizavam as tentativas de retomadas de mobilizações tais quais as iniciais relatadas anteriormente na trajetória de vida de Seu João, como os acampamentos em praças de cidades. Seu João sempre argumenta que “sem luta, não conseguiremos a retomada da terra”. Enquanto isso, em meus encontros com Abílio na casa de sua mãe, Dona Maria, tratávamos de “articulações” referentes à obtenção da visibilização do movimento a partir de uma agenda de participação em editais de fomento a projetos de governo oferecidos a comunidades “rurais” e indígenas, além de discussões quanto à esfera política indigenista oficial nacional e a situação da Borboleta nesta.

Dessa forma, o movimento indígena da Borboleta vem sendo conduzido enquanto um esforço em diferentes “frentes de luta”, mas é notório que a frente estabelecida por Abílio em suas relações com o campo político nacional muitas vezes parece adquirir mais espaço que a frente de Seu João e Dona Iracema. As tentativas de

Seu João e “apoiadores” em adquirir recursos para realizar ações relativas à “estratégias de luta” junto às famílias acampadas e as ainda residentes no interior da região da Borboleta e que puderam ser acompanhadas por mim até o momento não surtiram resultados. A última dessas, a montagem de um “projeto” (onde colaborei) de realização de um seminário sobre a questão Borboleta, no qual seriam participantes as famílias originárias, proposta submetida a um “programa de incentivo” da Fundação Ford (FF) a iniciativas na “questão indígena” não foi contemplada. Parece que o que Seu João muitas vezes considera “a verdadeira luta” não interessa muito aos não-indígenas e seus “orgãos de fomento”.

Pude perceber também que a “frente ampla” se caracteriza também na existência hoje de dois acampamentos de famílias reivindicantes da Terra Indígena da Borboleta, o referido acampamento no “Horto Florestal” e o acampamento numa área do Estado do Rio Grande do Sul localizado no município de Campos Borges. Segundo os acampados no Horto Florestal, essa área, cedida pelo governo a época do governador Olívio Dutra, não suporta todas as famílias de reivindicantes acampadas nos dois acampamentos, além do fato de que em Campos Borges ainda existe conflitos de interesses com colonos que ocupam o que seria a metade da área do Estado, e que o processo de retirada dessas famílias da área ainda é muito complicado.

Assim, as famílias que encontravam-se no Horto a época de minhas duas viagens afirmavam preferirem continuar no local até a efetivação da T. I. Borboleta. Outro fato que mencionavam ser de motivação a luta pela permanência por parte das famílias reivindicantes acampadas no Horto é a questão do medo de entregar a área ao Estado e isso simbolizar o “enfraquecimento da luta”. Para os acampados no Horto, aceitar uma proposta do governo em relação à transferência das famílias no Horto para Campos Borges seria apontar que estavam “se dobrando” para um governo que há cerca de vinte anos “vira as costas para seu problema”. Assim, os acampados acreditam na presença no Horto também como uma forma de pressão para a concretização pela FUNAI do processo de efetivação da retomada da Borboleta.

Há muito ainda para contar sobre a questão Borboleta e a “luta pela Terra” de seus protagonistas políticos. Por ora, considero os elementos trazidos com a trajetória de vida de Seu João, bem como neste capítulo, minimamente suficientes para contemplarmos as especificidades dessa “luta” e as “lutas pela Terra” dos outros *kaingang* interlocutores em questão. Gostaria ainda de frisar que um dos objetivos iniciais dos estudos em adentrar através da pesquisa no interior da região da Borboleta e

contactar as famílias descendentes indígenas ainda moradoras na região não foi realizado. Como mencionado por Souza em suas supracitadas pesquisas na região, devido aos conflitos de interesses gerados pela “luta pela Terra Indígena”, na área em disputa impera o que denominou uma “cultura do medo” (SOUZA, 1998, p. 177).

Tal qual Souza, considero de imprescindível importância para novos aportes sobre o fenômeno de “retomada indígena” da região a realização de estudos com aqueles moradores descendentes indígenas que ocupam até hoje uma posição de “submissão da população autóctone às relações sociais de produção fundadas na exploração do seu trabalho braçal e, mesmo, sexual” (SOUZA, 1998, p. 167). Essa “submissão” se dá pelas relações dos descendentes indígenas com as famílias de imigrantes alemães e italianos que possuem os domínios atuais da região e os meios de produção nesta.

A pesquisa junto aos interlocutores da Borboleta acabou por evidenciar o caráter etnocida das ações de Estado levadas a cabo durante os processos de reivindicação de direitos indígenas pela população descendente autóctone da região. As marcas da convivência dos poderes estatais com a situação de esbulho territorial das famílias da Borboleta surge ao contemplar uma situação de levantamento hereditário (o que deveria ser um laudo antropológico, entre os outros aspectos que este apresenta) em uma “investigação de indigenicidade” que vai ao confronto do que esclarece os artigos 231 e 232 da Constituição Federal. Essa situação de “averiguações” foi muito bem contemplada pelos supracitados estudos de Souza (1998), (2005) e Soares (2001).

Também como apontou Soares, o que presenciei na região do Alto Jacuí e em Porto Alegre em relação à situação da “luta pela Terra Indígena da Borboleta” foi “a lição da Borboleta” (SOARES, 2001). Soares utilizou-se de uma fábula como alegoria da luta indígena na região. As borboletas precisam arrebentar seu casulo para poderem, já formadas, saírem em vôo livre libertas do casulo. Um homem um dia resolveu ajudar uma borboleta que para ele “tinha dificuldades” em se libertar, e “pegou uma tesoura e cortou o restante do casulo”. A borboleta passou o resto de sua vida com um “corpo murcho e as asas encolhidas” (SOARES, 2001, p. 03):

Algumas vezes o esforço é justamente o que precisamos na nossa vida. Se Deus nos permitisse passar através de nossas vidas sem quaisquer obstáculos, ele nos deixaria aleijados. Nós não iríamos ser tão fortes como poderíamos ter sido. Nós nunca poderíamos voar. (SOARES, 2001, p. 03)



Imagem 16 - Famílias desmancham acampamento com medo de serem desalojadas do Horto Florestal, novembro de 2007.



Imagem 17 - Paisagem no Horto Florestal



Imagem 18 - Roças no acampamento

CAPÍTULO VI - Guerra pelo Espaço, Horizontes, e a (Des)constituição de Territórios entre Mapeamentos e Mapas

No entrecruzar das informações analisadas, constatamos que ao percorrer as distintas narrativas chegamos de diversas maneiras na contemporaneidade e através de diversos elementos aos mesmos tipos de conflitos que marcam historicamente os diferentes interesses dos distintos grupos sociais sobrepostos em um mesmo espaço. Ao chocar as perspectivas que permeiam estes conflitos, podemos perceber que em relação aos fatos sociais analisados, mais que uma específica cosmopolítica e conjuntura geopolítica de retomada territorial *kaingang*, os conflitos mostram que onde há diferentes interesses envolvidos, podemos encontrar diferentes formas de perceber uma, ou, porque não, as várias conjunturas geopolíticas possíveis, entrecruzadas e sobrepostas sobre um mesmo mapa.

O que se busca nesse capítulo é tencionar na busca por sentidos os elementos que acabam por constituir os mapas possíveis para os territórios possíveis. Pensa-se na noção de mapa como um aporte para perceber os sentidos imaginativos para o projetável em relação ao “universo étnico *kaingang*”. Ao concatenar as percepções elencadas acerca da cosmopolítica, espacialidade e territorialidade *kaingang* constituiu-se um mapeamento a respeito da cartografia do espaço *kaingang* no Sul do Brasil Meridional.

O “mapear” é uma busca por referenciamento a partir de distintos tipos de “mapas”. Percebe-se o exercício etnográfico, a escrita, seja literária, seja técnica-científica, documentos em geral, como “mapeamentos”, da mesma forma que constituir uma ilustração, uma imagem, ou mesmo um mapa geográfico, uma “carta” propriamente dita, um desenho representativo, uma foto, um filme, constituiu-se enquanto outra forma de mapeamento.

Como vimos, seguir rumos conhecidos em meio a matas, trilhas por campos, “manchas de cipó”, cursos d’água, referenciar-se a partir dos locais sagrados, da diversidade dos outros espalhada pelo mundo, pelos caminhos da trajetória de vida dos “troncos-velhos”, seguir os ensinamentos e sabedorias *kujá*, saber viajar a casa de parentes, manejar conhecidas paisagens, conhecer e ambientar por diferentes parcelas do espaço, ou mesmo saber relacionar-se com as substâncias não-*kaingang*, também constituem-se como mapeamentos.

Localizações para o pensar, pontos para seguir rotas, seja no “plano” perceptivo dito “físico” (a referida por Massey “superfície” (2008, p. 23), no espaço enquanto “horizonte paisagem” ou no espaço ideário dos horizontes imaginativos. Todos os itens relatados são percebidos enquanto cartografias sociais para os agentes e grupos. Uma vez que estes elementos fazem parte enquanto substâncias do “universo étnico *kaingang*”, armar conjunturalmente este é projetar um sentido para além das observações isoladas e comparações entre essências, essas últimas sim, não mapeáveis para além de um horizonte imaginado a partir de uma *hinterland*. É assim, constituindo a partir de pedaços de um imaginado “todo essencial” que se imagina uma “cultura *kaingang*”. A questão não é da impossibilidade (ou tentativa) atual de reconstituição de um modelo sintético alcançável para “entender” as situações contextuais em cada localidade *kaingang*, mas perceber a inoperabilidade de tal modelo em nível de mapeamento contextual das localidades *kaingang*. A percepção de uma conjuntura estruturante deve estar acima das possíveis clivagens objetivadoras estruturais culturalistas anacrônicas. Estas últimas são proporcionadas pela percepção dos elementos e fatos sociais quando não relacionados enquanto parte de uma estrutura conjuntural dinâmica. Ou seja, devemos analisar as substâncias sociais (elementos e fatos) para além de crivos como os de essencializadas categorizações de elementos etnográficos de uma “situação de contato” e elementos “para além desta situação”, estes últimos ainda vistos muitas vezes enquanto elementos culturais “fundamentais”, “autênticos”, ou mesmo enquanto elementos atributivos de qualificações de “indigenicidade”. Todas substâncias sociais mapeáveis devem ser interpretadas a partir de sua vivacidade enquanto elemento essencialmente humano, produtor de mundo.

A pertinência deste entendimento é sempre encarar os elementos diacríticos enquanto pistas para a percepção de “conjunturas culturais”, não de “culturas”, a partir da evidenciação de que o fenômeno é justamente a transposição constante dos elementos no espaço-tempo por pontos para rotas a partir da agência. Por sua vez, essa reflexão está concatenada ao apontamento do papel das leituras informacionais dos elementos mapeáveis enquanto “substancializações”, que chocam-se no campo intersubjetivo, o que pode-se ver a partir de Capranzano como as substâncias de “nossas imagens, sonhos, projeções, cálculos e profecias” que “podem dar forma e substância ao além”, mas esta é uma construção-destrutiva, uma vez operam a garantia de um inevitável “deslocamento” entre pontos de “realidade”, “irrealidade” e “imaginário” (CAPRANZANO, 2005, p. 365). A partir desse choque entre elementos mapeáveis,

informações recebidas e elementos fundados na “possibilidade imaginativa” (CAPRANZANO, 2005, p. 364) é que formamos as bases de nossas ditas “premissas acerca da realidade, base sobre a qual nossas construções são feitas” (CAPRANZANO, 2005, p. 365).

“Do outro lado do mundo são “outros”, diferentes de nós”. Vista enquanto uma cosmos-âncora, uma informação como esta vai acabar a partir do séc. XV pontuando perspectivas acerca das “substâncias indígenas”, e a partir da dita “situação de contato” o que ia sendo experienciado, era como que fosse sendo interpretado não apenas pelas sensações do “encontro”, mas pelas sensações de um horizonte imaginado para além, fundido a partir do que se experienciava e o que se imaginava. Dessa forma, as “premissas acerca da realidade” não escapam de uma fusão com as “nossas imagens do além” (CAPRANZANO, 2005, p. 365) e é essa substancialidade das construções e premissas fundantes dos “mundos” que encara-se enquanto “horizonte imaginativo”. A partir dessa reflexão, os elementos mapeáveis enquanto cartografias do social interessam aqui devido sua relação arbitrária de constituídos e constituintes juntos as “possibilidades imaginativas”:

[...] vias paradoxais pelas quais a irrealidade do imaginário imprime o real na realidade e por que o real da realidade compele a irrealidade do imaginário. Essas vias não podem ser separadas. São como amantes que, de tão emaranhados, tornam qualquer delimitação de um corpo - ou alma - singular quase arbitrária. (CAPRANZANO, 2005, p. 365).

Porque a questão do horizonte imaginativo de Capranzano é o eixo da reflexão para a concatenação entre a percepção de uma cosmopolítica, uma espacialidade e a decorrente relacional territorialidade contemporânea *kaingang*? A resposta está numa expressão utilizada por outro pesquisador de questões filosófico-antropológicas sobre a intersubjetividade, Bateson, que nos alerta que “o mapa não é o território⁵⁶” (BATESON, 1987, p. 318). O desdobramento dessa idéia é múltiplo e auxilia no entendimento do sentido dos elementos mapeáveis enquanto “mapas” e o “universo étnico *kaingang*” enquanto “território”. Mapas, por mais precisos que sejam, não nos projetam os “territórios”, mas projeções deles e, por mais “precisos” que sejam, estão constantemente se “desatualizando”. É como que o que estivesse no mapa de Bateson, a

⁵⁶ Tradução a partir de texto original do autor.

“diferença”, além de perder sua pontuada precisão a cada espaço-tempo, acaba sendo uma projeção a partir do que Caprazano nos aponta enquanto real/irreal.

A narrativa etnográfica desse empenho partiu dos enunciados não-*kaingang* derivados de premissas quanto à “não-territorialidade *kaingang*” na região de Porto Alegre e a contestação de uma não “indigenicidade” dos descendentes autóctones da região da Borboleta. Na primeira situação, ao mesmo tempo em que os grupos sociais contemporâneos *kaingang* faziam-se presentes enquanto famílias extensas em espacialidades na região da cidade por pelo menos cerca de trinta anos, lhes era, por diversos mecanismos informacionais e políticos, como visto, negada essa territorialidade. Nesse caso, tínhamos um “mapa prévio” para os não-*kaingang* do que seria uma “territorialidade *kaingang*” sendo considerada enquanto essência (Imagem 19) onde não havia “espaço” para a territorialidade *kaingang* em Porto Alegre. Mesmo que consideremos uma “veracidade” de mapas que apontem o que um dia foi um palpável “possível território *kaingang*” (LAROQUE, 2000), este já não era mais em nada representativo de uma atual territorialidade *kaingang* para além das fronteiras de uma “estatização” (SOUZA LIMA, 1995) constritora das espacialidades *kaingang* para além das “reservas”, redutoras espaciais.

Não se está aqui buscando esvaziar o sentido de uma latente ancestral e palpável territorialidade imemorial *kaingang* no que denominamos hoje “Brasil Meridional”. O que se tenciona aqui são justamente as imaginadas fronteiras, e mesmo os pontos demarcados de um “possível território” enquanto limites, sejam estes políticos (ou cosmopolíticos) ou de qualquer ordem para múltiplas e dinâmicas possibilidades espaciais. Não se pretende também legar-se a uma solução para a questão a partir do fato específico no caso *kaingang*/Porto Alegre, onde a distância entre a mapeada fronteira/limite territorial e o ponto que a cidade representa no mapa referido venha a ser eminentemente extremamente pequena (em torno de menos de 100 km). A desessencialização necessária, o desdobramento diz respeito justamente às possibilidades em geral que os mapas sugerem.

Um elemento pertinente a esta questão já referido anteriormente é o fato de que, há pouco mais de cinco anos atrás, as comunidades indígenas presentes nas zonas urbanas passaram por um processo de maior visibilização, pelo menos no que diz respeito a Porto Alegre e as relações com o poder público municipal da cidade. Mas há pouco mais tempo do que isso qualquer “territorialidade indígena” no dito “meio urbano” era simplesmente negada por não-indígenas. Acampamentos, ou mesmo outras

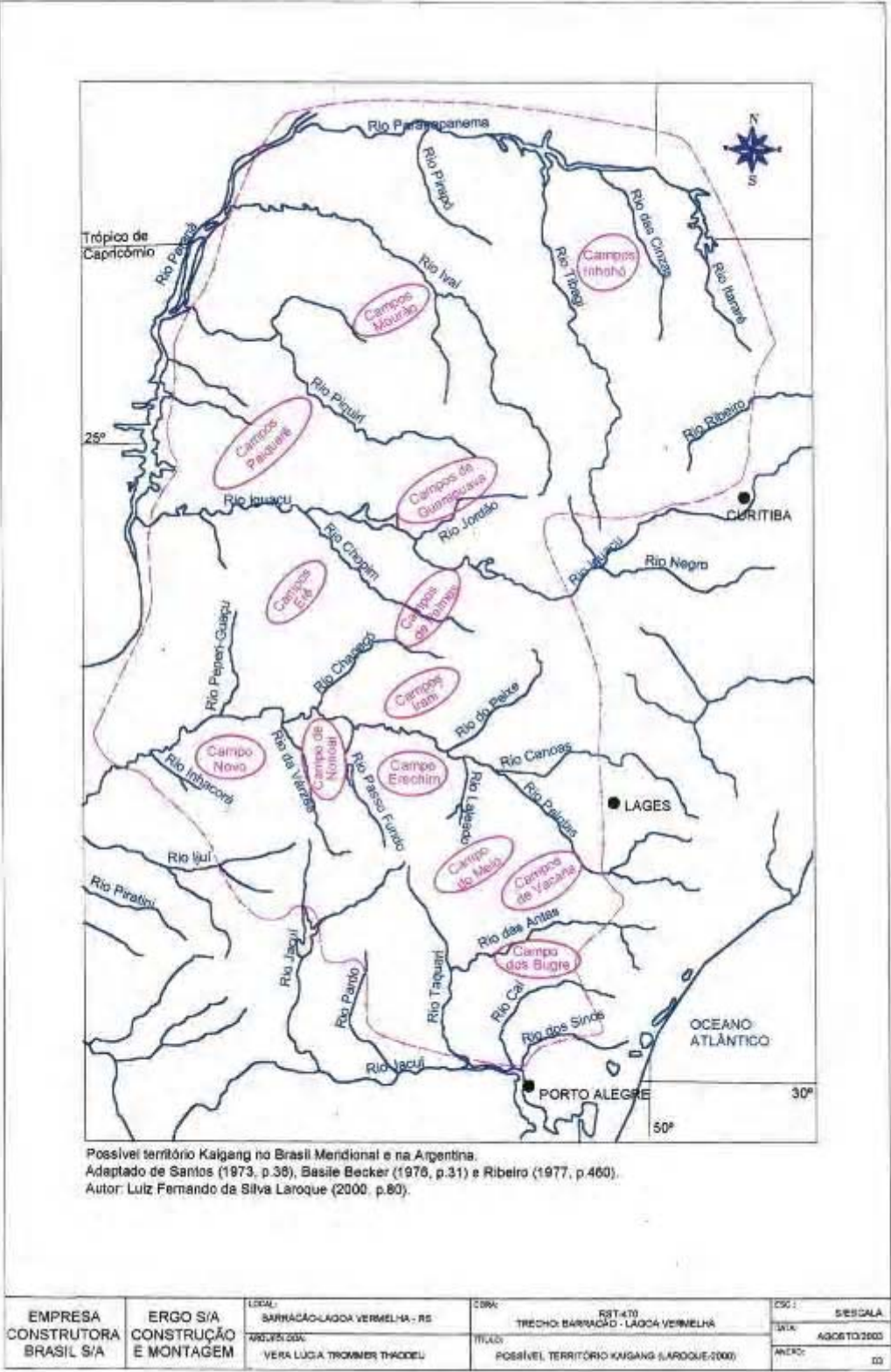


Imagem 19 - Mapa do considerado Possível Território *Kaingang* ancestral

formas de presenças indígenas - a propósito, não só nas cidades, mas num geral, territorialidades fora de “reservas” oficiais - eram simplesmente inexistentes nos mapas confeccionados pela própria FUNAI. As presenças indígenas em situação jurídica de “indefinição fundiária” eram situações não referências, “territórios que não estavam no mapa”. Os diversos motivos conjunturais escapam à percepção devido à dimensão das relações que devam ser buscadas como elementos explicativos que podem estar para além dessa proposta, mas no mês de março do presente ano, a FUNAI não tardiamente publicou o mapa da “situação fundiária indígena” (Imagem 20) onde os territórios até o momento eminentemente indígenas (onde “definidos fundiariamente” ou não, constituem-se enquanto efetivas “territorialidades indígenas”) foram inseridos num mapa para além das áreas já definitivamente “formalizadas”, as Terras Indígenas (T. I.). Pela primeira vez o órgão oficial indigenista levou em consideração não mais o horizonte imaginativo desejado pelos não-indígenas, o das estancas outrora “reservas” hoje denominadas Terras Indígenas, mas a contemporânea situação das territorialidades autoreferentes em que os indígenas se fazem presentes pelas “retomadas” ou mesmo em presença imemoriais ainda não oficializadas pelo poder público. Este mapa tornou-se mais “justo”, num sentido de que evidencia não só as áreas já legitimadas, mas também muitas áreas que na época do mapeamento estavam em tramitação, e constituindo-se um registro “oficial” da presença indígena nestes espaços.

Assim como devemos pensar em termos de ambiências, não ambientes, espacialidades e não apenas espaços, devemos pensar em mapeamentos, não mais em mapas. A instantaneidade de cada mapa é dada por um “atualizar” de um ponto e rotas entre estes, e instantaneamente desatualizá-lo, ao essencializar algo, em princípio, dinâmico, móvel e mutável através de um “congelamento”. É dessa forma que devemos ver as sobreposições e os diferentes mapas, em um mesmo tempo-espaço (apesar de que o tempo-espaço, mesmo em simultaneidade, é relativo a cada “mundo”) sobre um espaço em que se demarcam diferentes territorialidades. Como exemplo, é possível ver o “possível território *kaingang*” (Imagem 19) no mapa do “caminho das tropas” de 1798 (Imagem 21)? Este mapa indicava, segundo Jacobus, um caminho indígena (JACOBUS, 2000, p. 67) cortando a “Serra”, o caminho de São Paulo aos “Campos de Viamão” e seus “elementos (registros, pousos, fazendas, vendas, etc.) instalados ao longo dele. Estes, entendidos como vectores de relações sociais e econômicas, foram de extrema importância no período Colonial, não só para o Brasil, mas principalmente para sua metrópole” (JACOBUS, 2000, p. 59). O proposto caminho se dava em meio do que

seria o referido “possível território *kaingang*”. Sobre como se “abriu” esse “caminho” para a “conquista”, Laroque nos aponta:

Quando as frentes de conquista e expansão portuguesa conscientizaram-se que de que o interior do Planalto Meridional representava um caminho mais curto e, conseqüentemente mais lucrativo para o gado dos centros fornecedores do Sul até Sorocaba do que o conhecido caminho do litoral e da praia, passaram a incentivar Souza Faria, que, entre 1728 e 1730, realizou a primeira etapa do que ficou conhecido como o “Caminho da Mata”. Esta estrada partia do Morro dos Conventos, localizado no Litoral de Santa Catarina, e atingia os campos de São Joaquim, Lages e Curitiba. Fazendo uso desta estrada, Cristóvão Pereira, entre 1730 e 1732, transportou a primeira tropa pelo interior até a localidade de Sorocaba e depois a São Paulo. Posteriormente, dando continuidade a este tipo de empreendimento, o próprio Cristóvão Pereira abriu, em 1738, o “Caminho das Tropas”, ligando, através deste, os campos de Lages a Rio Grande do Sul pela região serrana [...]. (LAROQUE, 2000, p. 50).

Da mesma forma, como considerar em separado do mapa do “possível território *kaingang*” o “mapa das reduções jesuítico-guaraníticas” (Imagem 22), ou mesmo de um “outro” mapa dos possíveis “território *kaingang*” supondo que sejam seus “antes-passados” os à época deste mapa denominados “*guaianazes*” (Imagem 23)? Da mesma forma que é difícil escaparmos da relacionalidade entre diferentes mapas e suposições de ancestralidades territoriais dentro do que deveria ser considerado antes de tudo, enquanto um “território indígena continental” é também difícil definirmos contemporaneamente localidades indígenas longes de regiões ditas “urbanas” em um atual “mundo em urbanização” em palpável expansão espacial por sobre outras formas de paisagens.

O referido “possível território *kaingang* no Brasil Meridional e na Argentina” (LAROQUE, 2000, p. 80), ou territórios “*kaingang*” no passado, como também refere-se Laroque em nível das localidades de cada grupo *kaingang*, quando não viravam, no relato de exploradores, cronistas e outros informantes, “sertão”, o que está para além (CAPRANZANO, 2005, p. 365), podiam virar “desertos” (LAROQUE, 2000 p. 55). Essa noção era aplicada no sentido de que não se consideravam as populações *kaingang* legítimas habitantes dos espaços a se conquistar. No domínio dos mapas as paisagens, as “geografias” tornam-se ora “sertões” a serem conquistados, ora “terras devolutas” (LAROQUE, 2000 pp.38), e assim iam-se traçando novas rotas por sobre um “mapa” que, conforme Bateson “não é o território”. Como encarar um mapa se não visto como

uma coordenada já estanque a partir de um tempo-espaço de realizadas transformações “n” no que venha a ser o palpável “terreno” que há um tempo foi mapeado? Devem ser por esses fatores “geopolíticos” que os mapas eminentemente *kaingang*, os trajetos e caminhos pensados por estes, em sua maioria são referenciados a partir de coordenadas cosmopolíticas, ou seja, de natureza sobrehumanas.

Sobre a questão do horizonte imaginativo, e a construção imaginativa entre o “real/irreal” nos possíveis “sertões”, “territórios *kaingang*”, temos que o horizonte imaginativo sempre está colocado como próximo passo, um passo além, não só num sentido físico-geográfico, mas principalmente no sentido de compor um percurso de ideários, imaginários. Podemos pensar nas alegorias e hipóteses que habitavam as noções de mundo que colocavam os europeus e paulistas empreendedores colonialistas numa esperança tal qual a fundada em relação a fantasiosas possibilidades de um “além mar”, “além mundo”:

Desde a Antiguidade, a deduzida ou intuída vastidão do oceano Atlântico fora povoada, aleatoriamente, pelos cartógrafos, com inúmeras ilhas e continentes. Quando os europeus começaram a aventurar-se nas águas atlânticas e, sobretudo, após o início da conquista do litoral africano, reais ou fictícias notícias de rápidas visitas ou fugazes apercebimentos de ilhas misteriosas e fantásticas corroboravam estes dados fantasiosos. Eram muito difundido o mito da ilha das Setes Cidades [...]; da Antilha, ilha ou ilhas que, no Atlântico, ‘contrabalançavam’ o Velho Mundo; da ilha dos Satanazes, etc. A ilha de São Antão era outro antigo e difundido mito medieval. (MAESTRI, 1995, p. 17).

Da mesma forma, para os “territórios *kaingang*”, conforme Laroque:

[...] o grupo do sargento José de Andrade Pereira, em maio de 1836, iludido da existência de ouro nesses campos [Campos de Palmas, atual oeste de Santa Catarina] por alguns nativos de Guarapuava, que tinham voltado à vida errante, foi mortalmente rechaçado quando lá chegou [...]. Diante desses eventos, é possível constatar que, enquanto foi possível, os Kaingang procuraram retardar ao máximo as penetrações intrusas nestes campos [...] (LAROQUE, 2000, p. 62).

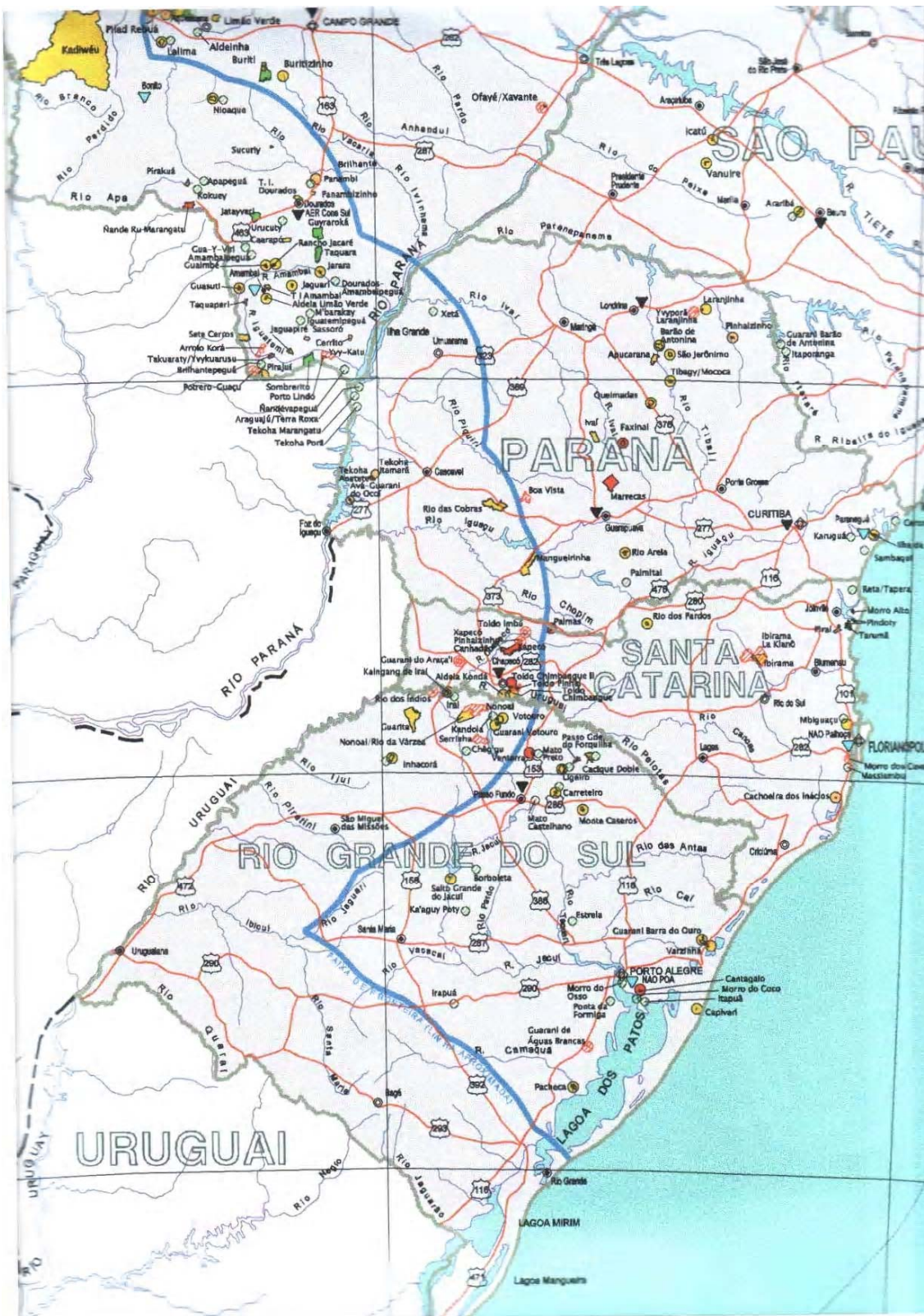










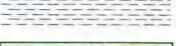
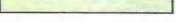


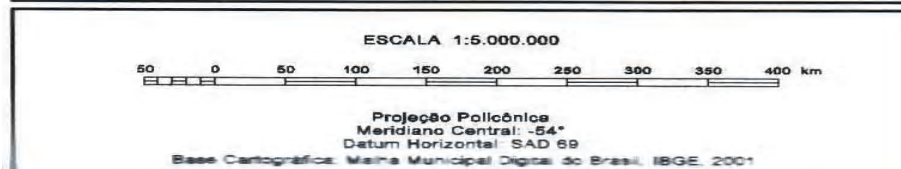
Imagem 20 - Detalhe da Região Sul no Mapa da Situação Fundiária Indígena no Brasil/Março de 2009/Ministério da Justiça – MJ/Fundação Nacional do Índio – FUNAI, seguido de dados das descrições e legendas.
 Fonte: acervo NIT/LAE/IFCH/UFRGS.

DESCRIÇÃO DAS FASES DE REGULARIZAÇÃO

	EM ESTUDO / RESTRIÇÃO TERRA INDÍGENA EM FASE DE ESTUDOS OU COM PORTARIA DE RESTRIÇÃO DE USO
	DELIMITADA TERRA INDÍGENA COM RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E LIMITES APROVADOS PELA FUNAI
	DECLARADA TERRA INDÍGENA COM RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO E LIMITES RECONHECIDOS PELO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
	HOMOLOGADA TERRA INDÍGENA COM A DEMARCAÇÃO HOMOLOGADA PELA PRESIDÊNCIA DA REPUBLICA
	ENCAMINHADA COMO R. I. TERRA INDÍGENA ADQUIRIDA, EM PROCESSO DE AQUISIÇÃO OU REGISTRADA COMO DOMINIAL
	REGULARIZADA TERRA INDÍGENA COM REGISTRO NO CARTÓRIO DE REGISTRO DE IMÓVEIS E NA SECRETARIA DE PATRIMÔNIO DA UNIÃO

L E G E N D A

	Administração Regional da FUNAI
	Núcleo de Apoio Operacional da FUNAI
	Capital
	Cidade
	Limite internacional
	Limite estadual
	Faixa de fronteira de 150 km (linha aproximada)
	200 milhas marítimas (linha aproximada)
	Rodovia
	Hidrografia
	Terreno sujeito a inundação
	Amazônia Legal



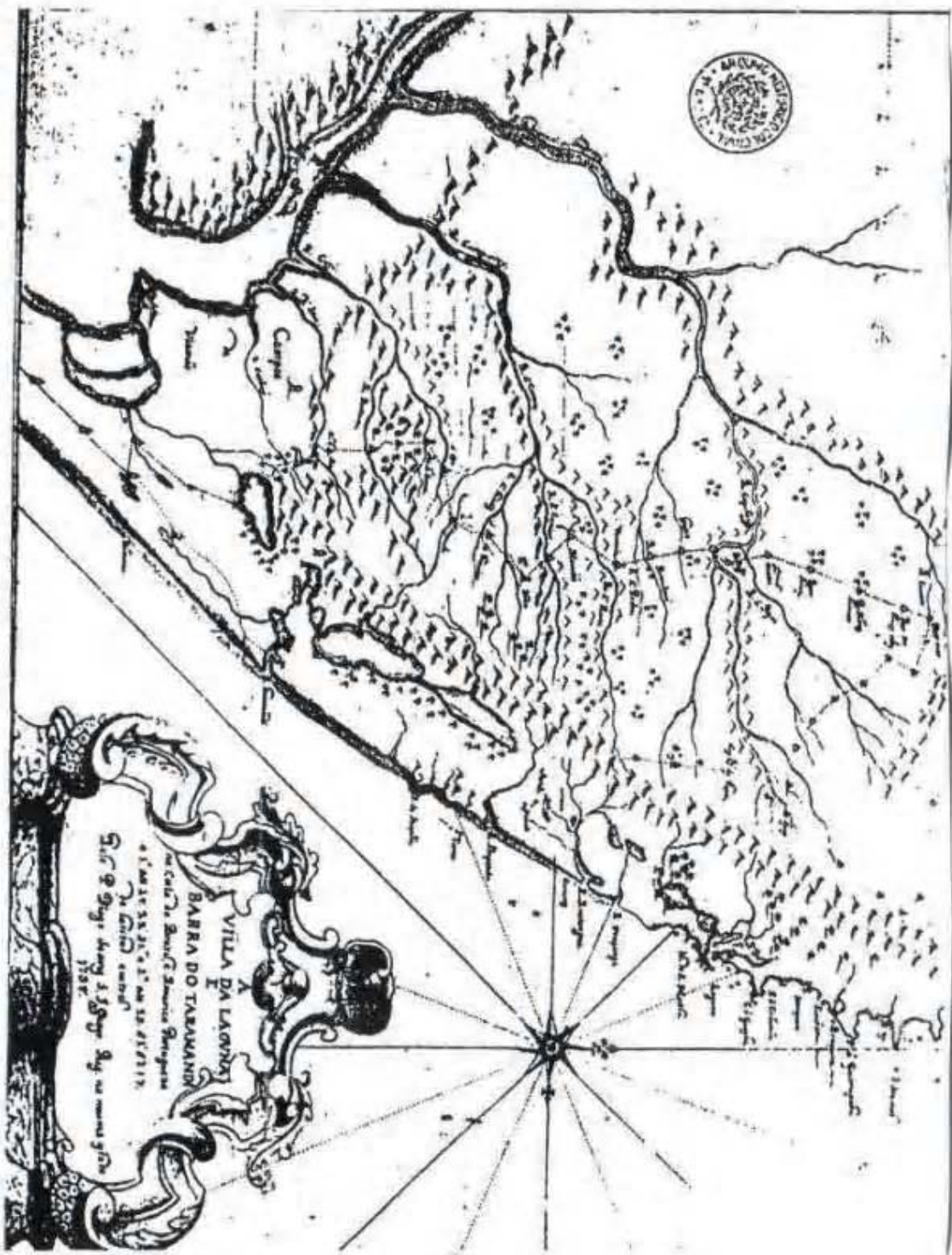


Imagem 21 - Mapa do “caminho das Tropas” de 1798, de “Laguna” aos “Campos de Viamão”, cortando o possível território indígena *kaingang*.
Fonte: Jacobus, 2000.



Imagem 22 - Mapa das reduções Jesuítico-Guarani, “Missões da Companhia de Jesus” apontando as populações autóctones em seus “territórios” no hoje reconhecido espaço da Baía do Prata e Brasil Meridional.

Fonte: Acervo LAE/IFCH/UFRGS.

Mapa 1: Ocupação Kaingang no Brasil Meridional. Fonte: Porto, s.d., p.43



Imagem 23 - Mapa do Território dos ditos Guaianazes até o século XVIII.
Fonte: Laroque, 2000.

Tal qual os fetichismos em prol do lançamento de sedentos homens por riquezas imagináveis para além mar, o “território dos *kaingang*” nunca foi evidenciado em termos não-*kaingang* enquanto, por exemplo, “terra estrangeira”, não havendo preocupação pelo respeito às espacialidades *kaingang* nesta região. Mas estas localidades foram percebidas em pontos de vista que enquanto “desertos”, “sertões”, “terras devolutas”, justamente constituíram-se enquanto formas possíveis de se imaginar, nos termos reconhecidos, familiares, uma região que longe dessas possibilidades imaginativas possíveis nunca seria fruto mais palpável da cobiça civilizadora. Imaginar um “território *kaingang*” seria talvez como que constituir ideariamente, imaginar um “país estrangeiro” por sobre “terras” de matas e campos onde eram presentes ditos “selvagens errantes” (AVE-LALLEMANT apud. LAROQUE, 2000, p. 66). Assim, “terras devolutas”, ou “sertões” em poder de “selvagens errantes” eram as coordenadas necessárias para coordenar todo um ataque deflagrado já das instâncias imagéticas em direção a um palpável “mundo de conquistas”. Tal qual a proposta interpretativa de Souza Lima, o reconhecimento das territorialidades era realizado a partir da situação de “conquista” e “butim de guerra” (SOUZA LIMA, 1995).

A proposta de uma “sociedade envolvente” a época da “frente de expansão” colocada sobre as espacialidades e territorialidades indígenas referentes aos *kaingang* aos séculos XVIII, XIX e XX, época da implantação das primeiras “reservas indígenas”, para estes, foi um marco da garantia não só (e tão esperada em todas as épocas) de territorialidades indígenas garantidas efetivamente, mas também da redução oficial (e progressiva⁵⁷) do usufruto *kaingang* de todo o espaço externo ao para estes “reservado”.

Por sua vez, a proposta “constitucional”, feita pelos “brancos”, pelos “não-indígenas”, oficializada pela Constituição de 1988 garantiu, para os indígenas, e assim para todos os referidos *kaingang* interlocutores um direito, “uma lei” que permitia com que esses voltassem a tentar re-estabelecer ancestrais ambiências, espacialidades em prol da retomada de territorializações de caminhos, locais, sejam estes no espaço, no tempo ou mesmo nas relações sociais de uma dita “sociedade nacional”, a partir de uma “República Federativa do Brasil”.

E o que pode-se esperar com o desdobramento de nossos outros elementos de cartografia social? São os relatos, os escritos, etnológicos, históricos ou mesmo

⁵⁷ E porque não, “progressista”?

noticiantes e outros documentos relativos a questão indígena que devem ser tencionados e desdobrados ao perceber a questão do horizonte imaginativo e suas correlações com a contestação por não-indígenas, por sua vez, de uma “indigenicidade” dos descendentes autóctones na região da Borboleta.

Os elementos textuais ou gráficos também aqui devem ser encarados como “mapas que não são territórios”. Novamente aqui se observa que não se trata de por a prova informações trazidas por pesquisadores e escritores no nível de “inverdades”, mas considerá-las em suas conjunturas locais espaço-temporais de constituição. Para além, também é preciso pensá-las não como elementos comparativos, mas antes de tudo complementativos. Vejamos o exemplo do muito referido pela literatura “mito da origem *kaingang*” relatado por Nimuendajú (1993), que nos remete a dimensão da cosmologia *kaingang*:

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra do sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos 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 *Kañerú* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 59).

O que temos são pontos, referências, não essencializáveis, em primeiro lugar, ao estender mesmo dentro do contexto da época, uma informação obtida localmente para a análise de uma, mesmo considerada a época, “cultura *kaingang*” global para localidades *kaingang* específicas. Assim como os mapas não devem ser relativizados apenas devido às mudanças espaço-temporais concretas, mas através de sua constituição a partir do plano do imaginário/real, fundidos no horizonte imaginativo e ainda a partir do ponto de sua constituição e enunciado, é preciso admitir a igual limitação - tal qual os referidos

mapas - de nossas produções científicas e ou literárias. A questão não é de apontar incongruências hoje entre possíveis existências de diferenças quanto a uma “cultura *kaingang* do passado” e uma “cultura *kaingang* contemporânea”, mas que tal “cultura” nunca existiu para além dos elementos ditos “culturais” manejados pelos agentes, sempre dinâmicos devido às relações dos *kaingang* com o espaço-tempo. Assim, reflexões quanto a origens fundantes das “metades” (clãs), por exemplo, ou seu atual uso a partir de lógicas estruturais críticas baseadas em “dados do passado”, onde “incongruências” são aspectos negados enquanto lógicos devido às ditas “interferências” e “perdas culturais” soam mais como divagações do que reflexões analíticas. É preciso tratar seriamente os dados narrativos do passado ou presente enquanto parte de tramas conjunturais impossíveis de serem amplamente mapeadas em sua totalidade, ontem ou hoje.

Conforme já mencionado, como podemos considerar os *kaingang*, ou indígenas em geral presentes nas “reservas”, em locais mais “afastados” da situação de contato interveniente estrangeiro em relação aos grupos indígenas presentes fora destas “reservas”? Como explicitado por Almeida, essa operação ocorre no momento em que o pesquisador utiliza do seu próprio espaço no cosmos alheio a sua posição conjuntural neste, e consegue enxergar “arquipélagos de paz” em meio a mares em guerra.

Partindo disso, como podem nos servir dados como “[...] os primeiros desta nação saíram do chão [...]” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 59)? Justamente de sua incontável riqueza conjuntural relacional, onde espaço e tempo encontram-se enquanto um, enquanto mito imemorial, enquanto coordenada cosmos-cronológica sempre atualizável mesmo “longe” de “Guarapuava”: os *kaingang* então “saem” do chão, seja enquanto criaturas brotantes deste, seja por conta de “achados arqueológicos”, “buracos de bugre”, “furnas *kaingang*”. E “lá” estamos nós, num reconhecido “Morro do Osso”, referido mesmo por não-indígenas enquanto “cemitério ancestral indígena”, justamente onde é “negada” a territorialidade *kaingang*, onde seu Valdomiro e seus filhos pequenos nos mostram as “cavernas” presentes até hoje em meio às matas do morro (Imagem 24). Os *kaingang* “saem” do chão, assim como bebem “água remédio”, “pura”, de “tatus de pedra⁵⁸” saídos da terra, ou na lembrança da existência de velhas “minas” jesuíticas espalhadas por toda a região da Borboleta, e dessas “minas” os “[...] antigos tomavam

⁵⁸ Existem no subsolo da região do Alto Jacuí/RS jazidas de pedras semi-preciosas muito exploradas por não-indígenas comercialmente. Entre estas pedras, são encontrados os “tatus de pedra”, em formato elíptico que, quando quebrados, aflora de seu interior uma “água remédio”, pois esta foi mantida “pura” há tempo imemoriais dentro da pedra.

água das pedras, de dentro dos tatus de pedra de dentro da terra sai água [...]” (JOÃO PADILHA, segunda viagem a Borboleta, janeiro/2008).

E como pensar sobre uma “[...] serra do sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram”? Mais uma vez o horizonte imaginativo, a paisagem, onde o “mapa não é o território”, no sentido de que o que apontaram os *kaingang* interlocutores de Nimuendajú foram os referenciais, ou seja, “serra do sertão” não é um “local” no sentido geográfico cartográfico, mas um “marco de ambiência” (SOUZA PRADELLA, 2008), um lugar-paisagem, uma indicação das cotidianas vivências *kaingang* quando vistas em relacionalidade com os elementos desta proposta analítica. Para todos os enunciados temos os não-enunciados, e ainda hoje se faz dúvida insolúvel mesmo entre interlocutores *kaingang* quanto à existência ou não no passado, por exemplo, de outros “clãs”. São as questões que para sempre estarão para além do palpável.

Enxergar nas Terras Indígenas de hoje o resultado de uma “palpável pacificação” e espaços para a construção de “alianças” com os não-*kaingang* e “salvaguarda de matéria cultural”, para além de uma palpável sobrevivência autóctone em meio a conjunturas marcadas ainda pela violência, se não mais de uma “companhia de Bugreiros” mas por perspectivas neocoloniais, é não observar o próprio contexto de constituição do pesquisador enquanto “cabeça de ponte” num “território” disputado por guerras antes de tudo eminentemente simbólicas. É a partir desta perspectiva que trago á tona o relato de um “agente entre guerras” que viveu à época das colonizações imigrantes por sobre os territórios indígenas e particularmente territórios *kaingang*. Este relato é trazido enquanto elemento a auxiliar na constituição do mapeamento da cartografia social de uma “territorialidade *kaingang*” através dos tempos-espaços. Ao contrário da descrita atual postura governamental de manter uma guerra pela negação etnocida dos direitos originários, o que temos neste relato é a afirmação de uma territorialidade indígena justamente pelo fato estratégico da autodefesa das “colônias” num território em guerra declarada pelo governo contra os mais antigos povos ali presentes, os indígenas.



Imagem 24 - Seu Valdomiro e filhos nos apresentam as antigas tocas dos ancestrais

Após o cerco bandeirante e desfecho sangrento e etnocida para as coletividades *guarani* expulsas de suas “cidades *guarani*-jesuíticas” em meados do século XVIII (SOUZA, 2007), outro “marco histórico” na conquista das últimas “livres territorialidades indígenas” pelos “brasileiros civilizadores” no Brasil Meridional foram as investidas das frentes de expansão colonizadoras por sobre as espacialidades e territorialidades indígenas dos “antes-passado” (CHICO ROKÄG, palestra FAGED/UFRGS, maio/2008) do contemporâneo povo *kaingang*. O período compreendido pelos séculos XIX e XX são marcos desta também sangrenta cronologia, pois é no ano de 1850, á exemplo, que temos a constituição da “Lei de Terras”. Enquanto eram praticadas a “caçada” aos “índios arredios” e expropriação dos territórios das reconhecidas à época “tribos dispersas”, o governo a partir do Estado de direito fornecia os dispositivos legais para sancionar toda a violência desferida contra as populações autóctones em nome da “civilização” que se constituía há esse tempo.

O relato de um “estrangeiro”, Joseph Hormeyer, à época um jovem militar alemão “contratado” enquanto “mercenário” pelo governo brasileiro⁵⁹, sobre “o Rio Grande do Sul de 1850” é rico em detalhes “em nada antropológicos”, mas por outro lado muito pertinentes acerca das “substâncias indígenas” a luz aquele momento no “horizonte imaginativo” daqueles que estavam muitas vezes, como referido pelo próprio Hormeyer, “isolados nos distritos dos índios”, admitindo a guerra franca contra as espacialidades e territorialidades autóctones (1986). O relato de Hormeyer é rico em elementos que nos apontem à conjuntura da guerra de conquista (SOUZA LIMA, 1995) travada por sobre os “antes-passado” dos *kaingang* e suas ancestrais espacialidades e territorialidades. O trecho destinado em sua obra sobre os “primitivos indígenas” (HORMEYER, 1986) na província do Rio Grande do Sul de 1850 é encarado aqui como um relato de um “intelectual” “cabeça-de-ponte” que utilizou-se das possibilidades concretas que tinha para que seu relato funcionasse como “máquina de guerra” contra os “primitivos indígenas” que viviam ainda em uma de suas últimas territorialidades livres, e a favor da colonização alemã no Rio Grande do Sul.

É a época em que os “aldeamentos” dos dispersos grupos indígenas proporcionados pelo Estado e seus agentes restassem, por longo período no tempo-espaço *kaingang*, como últimos remanescentes do outrora reconhecido “território” antes

⁵⁹ Hormeyer fazia parte do grupo de reconhecidos “brumer” (“resmungão” em alemão), mercenários alemães contratados pelo governo brasileiro para auxiliar a lutar contra a Argentina (1851-52) (FONSECA & PORTO, 1998).

ocupado. Eis trechos selecionados do relato de Hormeyer, seguido de trechos de uma carta do vice-presidente Patrício Correa da Câmara a “Assembléia” da província no ano de 1854, carta que o mercenário alemão anexa a seu texto como conclusão para a situação das relações estabelecidas com os indígenas, “antes-passado” dos *kaingang* naquele período:

Os habitantes primitivos dividem-se em índios bravos e índios mansos. Os primeiros, geralmente chamados de bugres, vivem nas matas do noroeste da Província onde ocorre, com freqüência, o pinheiro cujos frutos são um dos principais meios de sua alimentação. [...] Suas armas para caça e guerra são arco e flecha. Os primeiros são de 8’ a 9’ de comprimento, feitos de uma madeira muito flexível e dura; as flechas constam de uma cana de quase seis pés de comprimento; numa extremidade existem pontas de osso ou de ferro ou apenas uns rebites de cobre embotados, enquanto a direção da flecha é regulada por duas penas de águia fixadas na outra extremidade. Como são extremamente ariscos, é raro entrar-se em contato com eles, e somente campônios que moram isolados nos distritos dos índios têm algo a temer deles. [...] Contudo, um homem decidido, provido de uma boa arma e alguns bons cachorros, pode, sem medo, estabelecer-se no meio da mata virgem; os índios precaver-se-ão de se aproximar dele. [...] Aliás, quem de forma nenhuma quiser entrar em contato com eles, estabeleça-se nas proximidades de outras moradias e pode aí sentir-se tão seguro como no seio de Abraão. Nas regiões ameaçadas foram formados pelo Governo companhias próprias (pedestres) dos colonos mais robustos, destinadas apenas para a perseguição dos bugres. - Os selvagens dividem-se em muitas tribos, das quais são as mais conhecidas os minuanos, *charruas*, *yaquais*, *botocudos*, etc. O governo adotou dos portugueses também as tradicionais tentativas para a conversão e fixação dos índios, tentativas que, porém, produziram poucos frutos, seja em consequência de medidas erradamente aplicadas ou seja devido à desmedida indolência dos selvagens. O relatório do Vice-Presidente [...] diz [...] o seguinte: [...] ainda não se pôde atrair os índios a sedes permanentes. Nos chamados aldeamentos de Nonohay e Guarita radicou-se apenas um pequeno número deles já anteriormente radicados em Guarapuava. Quando o governo, na intenção de mover os índios a se fixarem, procedeu, aqui e acolá, a distribuição de instrumentos agrícolas, roupas ou outros objetos a índios que se estabelecessem, acorreram para lá todos os selvagens da vizinhança; porém, mal tinham recebido sua parte, desapareceram, voltando para as selvas para sua vida nômade. Pensava-se, ainda, que os índios pudessem ser levados a submissão pelos jesuítas através da influência benéfica da religião; mas também esses parecem desanimados. [...] continuam a pedir apoio armado para impor respeito aos índios [...] A história prova que povos caçadores são os últimos entre os quais a civilização exerce seu domínio, tendo isso se dado sempre de forma voluntária, lenta e gradual, independente dos esforços de nações estranhas. [...] Abandonemos, portanto, os índios a sua própria sorte, tratando-os com bondade, mas não nos oneremos com gastos nenhuns, por mais magnânimos que sejam, para fazê-los participar da luz e dos benefícios de uma civilização que eles mesmos jamais aceitarão. Depois que o aumento de nossa população tenha restringido os índios por todos os lados a um espaço pequeno e seus

meios auxiliares obtidos pela caça não mais sejam suficientes, quando surgirem neles novas necessidades que não mais podem ser satisfeitas pelos antigos meios, então também entre eles a civilização entrará por si, vigorosa e duradouramente. Por enquanto não se poderá fazer melhor uso do fundo destinado a sua conversão, do que formar um destacamento de pedestres, como já existiu; mas desta vez em forma de colônias militares para a proteção de nossos concidadãos contra os ataques dos índios, etc. (HORMEYER, 1986, pp. 79-84).

Na sequência de trechos pertinentes a questão de nossos mapeamentos de “possíveis mapas espaciais e territoriais eminentemente indígenas” e “possíveis mapas indígenas imaginados por não-indígenas”, temos o comentário que Hormeyer faz, ao início do texto intitulado “colonização”, o “capítulo mais importante de nosso livrinho” segundo o próprio autor (1986). Menciona o “quanto é do interesse do Brasil povoar seu rico, belo, mas também despovoado território; de quão magnífica maneira as Assembléias Legislativas, tanto imperiais como provinciais, têm cuidado do bem-estar dos imigrantes” (HORMEYER, 1986, p. 84). Enquanto isso se vê através do relato de Hormeyer e do vice-presidente Correa da Camara o que se deflagrava sobre os indígenas, e recomendações de um próprio vice-presidente de assembléia legislativa de província, há seu tempo, um “agente estatal não indígena”, um “brasileiro”, que sugere: “abandonemos, portanto, os índios a sua própria sorte [...]”.

O primeiro fator que Hormeyer aponta como favorável a vinda dos imigrantes alemães para o Brasil é o fim da importação de escravos africanos. Lembremos que a abolição dos escravos já presentes no Brasil vai se dar somente em 1889, mas Hormeyer apresenta a proibição da importação de escravos como importante, como um dos “lados políticos” da questão do favorecimento da vinda dos colonos alemães para o Brasil (HORMEYER, 1986, p. 85). O outro “lado político da questão” para Homeyer é um aspecto especial no “Rio Grande” para o qual o autor chamava a atenção de seus conterrâneos alemães, possíveis imigrantes:

[...] em especial aspecto local é que o governo provincial do Rio Grande cogita, pelo aumento da população junto à localização adequada das colônias, cercar toda a Serra do Noroeste e, por essa maneira pacífica, obrigar os povos ameríndios que ali vivem, à fixação e à civilização. (HORMEYER, 1986, p. 85).

Percebemos que tal “possível plano” do “governo provincial”, se houve tal plano para além de uma promessa para atrair outros povos a sua mercê, como os imigrados alemães, ultrapassou e muito “toda a Serra do Noroeste” e a descrita região ainda seria

provavelmente uma região quase que infinitamente maior que o que herdaram os *kaingang* em toda a região Meridional do Brasil. Esse dado histórico cartográfico de um “possível passado” faz referência ao que podemos perceber como o tamanho do “problema” ou da “solução” que se tornou para o governo da época o confronto entre novas espacialidades colonizadas, os imigrantes alemães e posteriormente os italianos e outros grupos sociais advindos da Europa e as espacialidades e territorialidades indígenas consideradas “não-civilizadas” dos séculos XIX e XX.

Hormeyer ainda aponta, á época, refutando a hipótese “do Governo de querer estabelecer “colônias militares alemãs” à beira das matas povoadas pelos índios, para destruir essas tribos” (1986, p. 92) que:

[...] de fato, é um plano do Governo rodear os espaços povoados pelos índios com um círculo de localidades florescentes, mas somente para tornar conhecidas aos mesmos as comodidades e necessidades da civilização e movê-los, dessa maneira pacífica, à fixação de suas moradias e para a agricultura, base de toda a cultura. (HORMEYER, 1986, p. 92).

O autor ainda complementa as informações em relação à “hipotética” relacionalidade entre a colonização e a “destruição” das ditas “tribos”:

Contudo, essas colônias são nada menos do que colônias militares; existem, porém, em pontos especialmente ameaçados, destacamentos próprios de caçadores florestais para a sua proteção. [...] Finalmente, mencionamos ainda que o círculo que encerra o território dos índios, de fato é completado pelo estabelecimento de uma colônia militar, devendo ser aproveitados, para esse fim, os restos das tropas alemãs alistadas, contratados para esse fim. Ela será instalada em Pontão e servirá para a proteção das colônias naquele trecho da margem do Uruguai. (HORMEYER, 1986, p. 92).

São esses elementos e suas tensões, suas incongruências, que justamente podem nos auxiliar na constituição de um “possível mapeamento da territorialidade *kaingang*” contemporânea.

Quando as maiores “Terras Indígenas *Kaingang*” hoje existentes foram efetivadas enquanto espaços administrados pelo governo institucional não-indígena, grande parte das localidades do Brasil Meridional ainda eram densamente de presença *kaingang* e de outros grupos sociais autóctones também considerados “indígenas”. Essas localidades eram transformadas em “terras” quando “distribuídas” pelo rei ou posteriormente pelo governo. Muitas vezes não chegavam a ser ocupadas pelos

“proprietários”, mas, mesmo assim, o “esbulho” se dava por parte de “posseiros” e posteriormente, reconhecidas “frentes de expansão”. O que assistimos aprofundado ao longo de cerca dos últimos trezentos anos foi a expropriação dos espaços de vivência das coletividades *kaingang* e outras coletividades indígenas, e posteriormente até de grande parte das “terras” das demarcadas “reservas indígenas” na estratégia de “limpar territórios”, não a constituição de áreas que garantissem a estas coletividades a manutenção de seus modos de vida.

O resultado deste confinamento de distintas e numerosas coletividades foi a destruição da quase totalidade dos elementos de fauna e flora - substâncias relacionais, ambientais, recursos - propiciada pela restrição territorial e aplicação de “projetos” não-indígenas nessas reservas, além de uma convivência forçada entre grupos que ainda foram obrigados no confinamento a progressivamente buscarem outras formas de vida dentro de seus referenciais. Uma vez que o mundo ia se transformando, muitos *kaingang* apreciadores das artes da artesanaria de seu povo, por exemplo, foram encontrando nessa substancialidade um espaço, um meio de sustento para poderem continuar exercendo suas práticas referenciais.

Parcialmente de volta as liberdades espaciais, agora relativas, fora das “reservas” e, no início, em seus entornos, ambigualmente, as mesmas “cidades” que para serem erigidas sempre partiram da rejeição a presença *kaingang* e indígena em geral, mesmo que esta seja “acompanhável” historicamente, constituíram-se em “nichos de mercado” para a “arte da cestaria *kaingang* em fibras e demais substâncias vegetais”. Foi assim que Seu Chico, Seu João e Dona Lurdes viram uma forma de, nas palavras de Seu João, “se manter na tradição num conviver pacífico com a cultura dos brancos” (JOÃO PADILHA, entrevista no acampamento *kaingang* Passo do Dorneles, setembro/2008). Neste “viver nas duas culturas” (JOÃO PADILHA, setembro/2008), evidencia-se o saber cosmopolítico dos *kaingang* interlocutores em “adquirir o dinheiro” através de práticas próprias da vida *kaingang*, como a cestaria e o artesanato em geral.

Enquanto Seu João buscou a capital atrás de “respostas” para o sofrimento de parentes atormentados pela perda dos espaços de vivência, Seu Chico, como tantos outros *kaingang* que vim a conhecer acabou encontrando numa “vivência na cidade” muitos dos “parentes do mato” dos *kaingang*, “irmãos árvores”, comunidades vegetais e de outros elementos substanciais referenciais do mundo *kaingang*. Elementos que há muito os similares na “reserva” onde Seu Chico foi criado nos primeiros anos de sua vida haviam sido destruídos por conta dos contextos referidos de confinamento

promulgado pelo governo e seus mecanismos contra as espacialidades *kaingang*, estratégia etnocida de caráter “civilizatório”.

Ao encararmos as referências históricas, é fácil reconhecermos que os ditos “índios” nunca foram “estranhos” ou “alheios” aos primeiros povoados dos primeiros colonizadores do Sul do Brasil. A exemplo de como eram pequenas ou mesmo ausentes as “distâncias” entre as ocupações indígenas e os primeiros aglomerados, povoações que originaram as atuais “cidades” no Rio Grande do Sul, temos referências como as do naturalista francês Saint Hilaire sobre o que presenciou e tomou conhecimento quando passou pela “Vila de Cachoeira”, por sinal, próxima à região da Borboleta:

Margens do Rio Botucaraí, 23 de abril [1821], 2 léguas [grifos do autor] - A Vila de Cachoeira, sede de dois juizes ordinários e cabeça de extensa paróquia, fica em situação agradável, à vertente de uma colina dominando o Rio Jacuí. É uma vila de criação recente, ainda pequena, sendo a praça pública indicada por algumas casas esparsas. Entre a vila e o rio, sobre a vertente da colina, existem diversas míseras palhoças, separadas umas das outras, lugar esse que tem o nome de Aldeia [grifos do autor]. As palhoças são habitadas por índios mandados vir da aldeia de S. Nicolau, vizinha de Rio Pardo, para lançar as fundações dessa vila e que aqui permaneceram após terminadas suas tarefas. (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 185).

Referências como também o relato de Laroque tratando sobre as vindas a Porto Alegre de “lideranças *kaingang*⁶⁰” no passado (LAROQUE, 2000, p. 144) e as contemporâneas narrativas a respeito de nossos interlocutores *kaingang* em Porto Alegre são importantes dados que atestam que as dinâmicas das populações autóctones nos territórios conquistados (SOUZA LIMA, 1995) manteram-se mesmo por sob o velamento etnocida propiciado pelo “processo civilizatório”. Hoje, tal qual nos aponta Souza em relação aos processos de “conquistas de novos espaços” anteriores e posteriores a colonização européia, que ditam a mobilidade dos grupos *guarani* (SOUZA, 2008, p. 18), podemos visualizar as “lutas *kaingang* pela Terra Indígena”, lutas que refletem a constância de grupos sociais autóctones capazes de reivindicar suas próprias espacialidades e territorialidades a partir de “referenciais ancestrais”.

⁶⁰ Ao passar cerca de três dias em campo por conta de levantamentos para futuros estudos na região da “serraria *kaingang*” compreendida entre o rio Passo Fundo e o rio Uruguai pela margem do lado “riograndense”, ouvi o relato de uma senhora, hoje um “tronco-velho” de famílias extensas *kaingang* que descreveu uma viagem a Porto Alegre que realizou pois estava junto ao pai, mãe, irmãos, irmãs, tios, entre outros membros do grupo. Naquele tempo, “eles corriam quando viam jipe”, existia quase só “caminhão”. Era uma espécie de comitiva com o propósito de resolver questões das terras onde estavam se estabelecendo à época, próximos ao Rio do Mel (Iraí/RS).

A questão das “coordenadas espaço-territoriais *kaingang*” emerge quando pensamos em “coordenadas cosmos-cronológicas”. O Morro do Osso está localizado tempo-espacialmente ou espaço-temporalmente? Não podemos definir este sentido, tratando-se de imemorialidade ancestral. É “Morro do Osso” porque existe o “cemitério indígena”, logo, porque existem os referenciais indígenas. Porque estes prevalecem enquanto socialidades, enquanto pessoalidades, enquanto coletividades, ambiências, mas para além, enquanto ideários, enquanto horizontes imaginativos, enquanto trajetórias, enquanto elementos. Os *kaingang* não precisaram “descobrir” o cemitério indígena, artefato imemorial contemporaneamente manejado até pelos habitantes não-indígenas do espaço da cidade mesmo antes da retomada do morro enquanto território de viva presença indígena para além de um usual manejo de substâncias nesse local.

O Morro do Osso possui uma coordenada cronos-cosmológica que funde espaço-tempo. Para os *kaingang*, o cemitério é um “espaço” enquanto um “tempo”, um tempo dos ancestrais, dos mortos. É imutável enquanto espaço ritual e o é porque não se sabe de quando se enterram mortos ali. Atitudes humanas do sagrado, “profanáveis” a um trespassar de pontos fronteiras, a uma ocupação desenfreada das frentes de expansão intermináveis. E atualmente voltou a possuir um “espaço enquanto tempo” para um desenrolar de trajetórias de vidas *kaingang*, nascimentos, “enterros de umbigos⁶¹”, “batizados”, “curas”, vivência nas matas. Troncos-velhos, filhas, filhos, netas, netos. O cemitério indígena do Morro do Osso é um local cuja coordenada, cuja cartografia exprime um “tempo enquanto espaço”, um “espaço enquanto tempo”.

O caminho percorrido pelos *kaingang* enquanto “trama social” formada pelos laços de parentesco também nos aponta importantes desdobramentos na questão do mapeamento da atual conjuntura cosmopolítica e territorial *kaingang*. No episódio “GT 43”, foi de um irmão de Seu Zílio, com quem não obtive contato direto, de quem partiu uma questão resposta a posta em questão “territorialidade *kaingang*”: “lugar de *kaingang* é onde estão os parentes”.

O desdobramento dessa máxima é múltiplo. Através das reflexões e análises suscitadas pelas questões antropológicas reflete-se acerca da questão da constituição dos laços de parentalidade, afetividades, afinidades, alianças e ou hostilidades, animosidades e decorrentes relações sócio-espaciais resultantes das formas fluídas de

⁶¹ Uma das práticas comentadas entre muitos dos interlocutores *kaingang* é o “enterro do umbigo” dos recém-nascidos no solo onde seus pais encontram-se presentes ao tempo de sua vinda. Assim seus umbigos voltam ao chão de onde todos os *kaingang* saíram.

convivência das pessoas nos grupos sociais *kaingang*. A partir disso, podemos pensar na questão específica da “convivência cotidiana comunal” dos grupos familiares e de afinidades. Num grupo societário que é marcado pela “inclusão do outro” todos são parentes em potencial, seja pela relação de cunhadil (*jamburé*), seja pela relação estabelecida entre parentes diretos e ou afins (parentes de comunidades de substância⁶²).

Logo, se todos os outros são, tanto parentes afim como inimigos afim, todo lugar é lugar em potencial para os *kaingang*. Os “inimigos” são aqueles que não querem ser parentes, nem que seja um “parentesco de vizinhança”. É aqui, no entrecruzar das análises e reflexões antropológicas com as substâncias etnográficas que se pensa na conjuntura geopolítica da presença *kaingang* na grande “Porto Alegre” e as relações dessa espacialidade *kaingang* na “principal” região metropolitana do Estado do Rio Grande do Sul - em termos de poder político - e as espacialidades *kaingang* no denominado “interior do estado”.

Este é o lugar de evidenciarmos as relações entre lugares *kaingang* no espaço, pontos entre distâncias ou proximidades nos seus mapas cosmopolíticos. É onde presenciamos como que lugares como, por exemplo, Nonoai, Rio da Várzea, Guarita, Monte Caseiros, Iraí, Serrinha, Novo Xingu (*Sêgu*, para os *kaingang*), Lajeado do Bugre, Borboleta, Estrela, São Leopoldo, Morro Santana, Lomba do Pinheiro, Agronomia e Morro do Osso são muito relacionados dentro de um só “espaço *kaingang*”, território onde distintas espacialidades *kaingang* inter-relacionadas convivem e cohabitam.

O espaço é um algo comum entre mundos alicerçados em cosmologias. Espacialidades são entendimentos referenciados, leituras sócio-cosmológicas, “culturais” do espaço, por diferentes agentes que constituem distintos horizontes imaginativos, *hinterland* específicas. Pensando ainda através das idéias de Capranzano, a *hinterland* é aquele lugar, paisagem que precede o horizonte imaginativo (CAPRANZANO, 2005). Ou seja, podemos evidenciar uma conjuntura sócio-histórica de formação de um “Novo Mundo” pela intelectualidade euroreferenciada dos primeiros tempos de expedições, relações e posterior colonização do espaço denominado América, um “outro”, um espaço incontinuo em relação a um “velho mundo” separado por oceanos de mares, onde a *hinterland* era tudo aquilo que se acumulava enquanto

⁶² A exemplo, mais de uma vez, ouvi de interlocutores *kaingang* em campo que “todos os indígenas são parentes”.

“realidades”, desejos, imagens e imaginários a respeito do outro lado do mundo. Ainda sobre “espaço”, segundo Massey:

Conceber o espaço como nas viagens de descobertas, como algo a ser atravessado e, talvez, conquistado, tem implicações específicas. Está implícito que se considera o espaço como solo e mar, como a terra que se estende ao nosso redor. Implícitamente, também, faz o espaço parecer uma superfície, contínuo e tido como algo dado. [...] O que poderia significar reorientar essa imaginação, questionar esse hábito de pensar o espaço como uma superfície? Se, em vez disso, concebêssemos um encontro de histórias, o que aconteceria às nossas imaginações implícitas de tempo e espaço? (MASSEY, 2008, p. 23).

E talvez agora seja tempo-espaço de retornarmos ao “não ser pedra pra sempre” de Seu Zílio e como que, mesmo “não sendo pedra”, ou pelo menos “não se conseguindo ser uma pedra pra sempre” em meio a sua comunidade um *kaingang* pode registrar-se na narrativa de seu povo, na organização social, a partir da cosmopolítica, ou como “ponto-coordenada” para os presentes e futuros mapeamentos *kaingang* de seu grupo.

Os troncos-velhos ensinam os caminhos, uma grande responsabilidade social, o que explica a autoridade (*pã̃y*) entre os *kaingang* ser uma questão geracional no âmbito familiar. É aqui que podemos pensar em um corpo *kaingang*, Seu Zílio, já um “tronco-velho” de uma família, enquanto “corpo”, o “local um” da sua cosmopolítica *kaingang*. Sua agência cosmopolítica em meio aos outros tronco-velhos vai pontuar os caminhos que os mais jovens devem seguir. As “emergentes midiaticamente” mas ancestrais territorialidades e dinâmicas espaciais são espacialidades fundadas numa cosmopolítica onde é no corpo, em primeiro lugar, que está o caminho e o local da descentralização do poder (CLASTRES, 1986) nas personalidades envolvidas nas questões cosmopolíticas.

Evidenciando que sua “luta” é pelos mais novos a sua geração, os “troncos-velhos” reafirmam cotidianamente a ancestralidade de suas práticas. É numa corporalidade em ambiências como à mata, o viver comunal nos “acampamentos” ou “aldeamentos”, o estabelecer “comércio” de cestarias e demais artesanias e bens *kaingang* com o “público” em geral no espaço dito “urbano” que Seu Zílio, como outros troncos-velhos, torna-se o “local um” de uma cosmopolítica *kaingang*. É em meio hoje a quase infindáveis monoculturas agronômicas que cortam o atual horizonte da outrora “mata dos pinhais”, ou por grandes pastagens privadas agropecuárias que as trajetórias de “troncos-velhos” *kaingang* e seus parentes se fazem em rotas na direção das matas e

morros remanescentes enquanto “áreas verdes”, e dos “aglomerados de edifícios” dos não-indígenas, para quem podem oferecer em comércio ambulante suas cestarias, artesanias e demais produtos. É também na procura dos “direitos aos originários” constituído pelo Estado “brasileiro” que os “troncos-velhos” e seus parentes, desde tempos imemoriais vem buscar uma proximidade com os “aglomerados de edifícios” que por vez ou outra “temem” sua presença.

Em segundo lugar, essa cosmopolítica espacial se dá pela “agência comunal”, pelo “corpo social”, o grupo social ou comunitário, o “local dois” da cosmopolítica *kaingang*. Na agência comunal os *kaingang* constituem seus grupos cosmopolíticos e assim estabelecem seus *wãre*, os “acampamentos”, e seus “aldeamentos”.

As “localidades”, os “lugares”, as “paisagens”, os “territórios *kaingang*”, passam a ser nesta percepção o “local três” da agência cosmopolítica *kaingang*. É constituindo *wãre* nos espaços, ambienciando as paisagens, se organizando em aldeamentos, estabelecendo nas matas rotas e manejos, e assim constituindo territórios, que os *kaingang* passam a emanar seu poder cosmopolítico em seus corpos e grupos para o espaço em que se encontram.

A uma prevaência do princípio de descentralização do poder. Assim percebe-se a “expansão do corpo social”, a partir do reestabelecimento de seus contingentes populacionais na contemporaneidade. Expansão enquanto novos grupos sociais a partir do poder cosmopolítico. Para os *kaingang*, crescimento populacional é expansão geopolítica. Por sua vez, expansão geopolítica é descentralização do poder.

O descentralizar do poder entre os grupos *kaingang*, como percebido, pode vir a se dar através de um descentralizar-se pelo “espaço”. Mas o espaço não se desdobra, ou consegue desdobrar “pluriespacialidades” num mesmo lugar. Aí é o lugar do referido etnologicamente “faccionalismo” entre grupos *kaingang*, para Laroque, as “guerras vividas nas relações intertribais” (LAROQUE, 2000, p. 81), uma dissolução dos grupos comunitários em novos grupos comunitários, descentralizando também o poder pelas famílias extensas. Também em níveis sócio-econômicos, é pertinente aos grupos comunitários morarem numa distância relativamente adequada em relação às especificidades de cada espacialidade cosmopolítica.

A espacialidade é percebida como conjunto configurativo formado no corpo/espaço: a partir da ambiência, há uma relação da corporalidade através das dinâmicas espaciais. Um “balaio” ou “cesto”, por exemplo, terão a configuração que a espacialidade *kaingang* relativa a cada paisagem permitir sua confecção ou não, e ainda

suas configurações estão relacionadas aos tipos de técnicas corporais de cestarias e artesanias que serão escolhidos pelo tipo de matéria-prima e espaço que em conjunto oportunizarem. A cosmopolítica vem a ser a ação, a agência a partir da corporalidade adquirida na dinâmica espacial, aquela que é a do poder político descentralizado, que perpassa todos os corpos do espaço. Fracionando-se o corpo social continuamente, evita-se o centralismo do poder, evita-se assim o monismo na agência das pessoas e por sua vez, dos grupos sociais formados por estas.

Pode-se evidenciar nestes elementos da vida *kaingang* junto a substâncias do seu meio, seu cosmos constituído, por exemplo, nas paisagens do Morro do Osso, toda a questão das conexões entre práticas de vida e as cosmologias *kaingang*. Em estudo recente a respeito da noção de pessoa e da corporalidade entre os *kaingang* presentes na região metropolitana de Porto Alegre, Rosa nos apresenta a importância, por exemplo, do fogo, da fogueira e da “fumaça” na constituição do corpo e decorrentes noções de pessoa entre os *kaingang* (ROSA, 2008). Percebe-se que mais que uma forma utilitária de obter calor para esquentar e produzir alimentos, ou mesmo esquentar água, o que está em jogo também é “a fumaça”. Esta é vista enquanto exemplo de elemento substancial ambiental *kaingang*, que está presente através do fogo obtido com as madeiras (específicas madeiras da mata, preferencialmente) e possui a tarefa de afastar os *kuprig* (espíritos) dos mortos, por exemplo, que querem aproximar-se dos *kuprig* das pessoas, em particular das crianças (ROSA, 2008). É com o fogo ainda que se realizam as curas e os preparos dos chás e banhos rituais com ervas, como presenciado no referido encontro dos *kujás* no Morro do Osso.

Assim percebe-se que as práticas possuem significados plurais, simbióticos. Esquentar-se, comer e curar-se através do fogo, que gera “a fumaça”. Se o fogo é importante, a fumaça, sua decorrência eminente e direta, também o é, afastando entidades substanciais místicas, presentes na constituição do mundo dos *kaingang*. Ela liga através da “fumaça e das cinzas⁶³” a Terra-mãe, as forças desta, as plantas, os animais, a água que junto a Terra os alimenta e, por sua vez, os *kaingang* que ambientam o fogo á lenha.

As coletividades *kaingang*, e seus outros, a madeira, a lenha, o fogo, a fogueira, a fumaça, as cinzas, elementos do cosmos *kaingang*, pertencem, em conjunto, a uma

⁶³ Na última viagem já referida para estudos futuros a região do planalto e serraria *kaingang*, próxima ao atual município de Passo Fundo, seu Elias, um “tronco-velho” desta região, disse-me, ao fogo no entardecer, que “dizem” que “um *kaingang* come um quilo de cinza por ano”.

paisagem, e a combinação destes elementos, manejados pelos *kaingang*, constituem uma específica ambiência, a conjugação dos *kaingang* com o meio. A prática destas especificidades de vida nos espaços a partir da conjugação das ambiências fundam paisagem sociais, espacialidades *kaingang*. Podemos dizer, a partir daí, que a ambiência constituída através das relações dos *kaingang* com elementos referenciais do mundo *kaingang* presentes no Morro do Osso insere-se na constituição da espacialidade *kaingang* no Morro do Osso.

Os exemplos etnográficos sugerem que, sempre que o poder determina relações assimétricas para e mesmo entre os *kaingang*, este poder crescente no e do corpo social “explode” o próprio corpo social: onde se tem um lugar para “uma política”, ou se tentou criar este espaço, como as “reduções territoriais *kaingang*” da época imperial e republicana, acaba por ter-se um “coletivo de grupos cosmopolíticos”, onde grupos convivem compartilhando uma mesma ambiência enquanto uma comunidade cosmopolítica *kaingang*.

Esta comunidade assim é formada por grupos sociais familiares extensos e por redes de afinidades extra familiares entre seus membros que organizam-se através dos elementos do poder cotidiano dos *kaingang*: acesso às matas; a arte das cestarias e artesanias; sabedorias da cura *kujá* e do saber dos “historiadores” e “troncos-velhos”; além da sabedoria da guerra política com os não-*kaingang* ou “não-aliados”. Estas são cosmopolíticas distintas pautadas pelas relações do poder *kaingang*. Esse “coletivo”, essa “comunidade” logo passa a ser, para a análise em questão, um “plurilugar”, uma “localidade *kaingang*” disputada por diferentes sentidos, diferentes significados e importâncias de ambiências e espacialidades.

As “paisagens *kaingang*” e suas configurações estão pautadas pela disposição - sempre cosmopolítica - dos corpos no espaço. Disposição relativa a uma decorrente dinâmica de relações sociais *kaingang*. Nestas relações o espaço de ação do poder e sua constituição relacional vai sendo fracionado: fracionando espacial e politicamente as coletividades *kaingang*, fracionando os corpos sociais *kaingang*, o poder vai reestabelecendo o princípio de descentralidade. Pode-se talvez pensar em princípio de descentralização, pois, em determinados locais, sejam estes espaços-corpos ou espaços-lugares, a centralidade do poder sempre acaba por se exercer em domínios no cosmos *kaingang* através de sua regulação de agências. O poder aqui é o poder foucaultiano, das “microfísicas” (FOUCAULT, 1979) nas práticas cotidianas, um poder eminentemente regulador de agências, uma vez que é passível de objetificação no corpo social.

Por vez se finda a tentativa de ilustração dessas percepções quanto a guerra pelo espaço *kaingang* a partir de cosmopolíticas, a questão da formação dos horizontes, e a (des)constituição de territórios entre os mapeamentos e mapas com uma última alegoria. Três exemplos de mapeamentos a partir de ilustrações que dizem respeito as cosmopolíticas *kaingang* e a constituição de horizontes imaginativos. A partir de imagens, pelos ditos e interditos sobre o que pode ser percebido e relacionado em relação a elas, evidenciam-se cosmopolíticas *kaingang* e os poderes e contra-poderes *kaingang* que elas evidenciam.

A primeira imagem e sua mensagem é uma espécie de “estampa”, um dos selos de uma empresa gráfica e editorial na década de setenta, percebida aleatoriamente em um livro manejado durante o período de pesquisa, livro não diretamente relacionado a esta (Imagem 25). A questão da utilização da imagem aqui diz respeito a averiguações quanto à relevância das relações das informações, simbolismos que a imagem pode oferecer para além de “um selo editorial⁶⁴”. “Do pinheiro ao livro, uma realização Melhoramentos”. O desenho é uma ilustração aquilo que, num macrocontexto pensando no Brasil Meridional e a presença ancestral nesse espaço das densas matas de araucárias, o “pinheiro brasileiro”, se percebe da presença atual dessas matas, ínfimas remanescências, quase reminiscências do passado das matas presentes à época que os *kaingang* já possuísem territorialidade também ancestral nesse espaço como um todo. Mas isso tudo foi antes do governo através da expansão colonial imigrante no século XIX iniciar o processo a esse tempo deflagrado de confinamento dos *kaingang* e mesmo muitos grupos *guaranis* nas ditas “reservas indígenas”.

O que o selo editorial apresenta é uma imagem que sugere um horizonte imaginativo impossível de se ver para além de uma proposta visual, irreal. Não restam mais florestas renováveis de araucárias, nem por certo nas reservas *kaingang* para voltarmos a ocupar essas florestas como o selo sugere. Hoje se sabe que o

⁶⁴ Durante o período de pesquisa estive no Jardim Botânico de Porto Alegre, para poder ter acesso a uma percepção de alguns elementos vegetativos ditos “nativos” presentes nos exemplares vegetativos do local. Em uma rápida observada no Museu da instituição, um barulho em meio às prateleiras de exemplares de espécimes surpreendeu-me. Um livro caiu ali. Logo percebi que algumas pessoas, por certo uma família e outros, ou uma família ao menos que estava ali, haviam sumido rápido. Fui ao funcionário presente que disse que eles haviam saído. Comentei do livro, olhamos: “Vinte mil léguas submarinas”, de Júlio Verne, “adaptado e ilustrado pelo estúdio de Walt Disney”. Na folha de rosto, uma etiqueta com dizeres e uma estampa de um livro animado, com pernas e braços, correndo. Um número de registro e a frase “Leia este livro e passe adiante”. O livro, segundo consta, faz parte de uma biblioteca itinerante, “*Bookcrossing*”, que estrategicamente “liberta livros”, segundo a nota etiqueta do livro. O funcionário mesmo disse logo “eles deixaram esse livro para você!”. Estranhas coincidências, mas fui deparar-me, muito tempo depois - tenho de passar adiante esse livro - com a imagem das araucárias num dos selos editoriais impressos no livro.

reflorestamento realizado em larga escala para a produção de celulose em todo o Brasil, não só na região meridional, vem de monoculturas de pinheiro da América do Norte e de eucalipto da Oceania, espécies arbóreas cultivadas aqui após o período de destruição das últimas parcelas significativas de matas originárias.

Sobre o que o selo sugere: esquema formado pelo par de pinheiros (por sinal é preciso de no mínimo duas araucárias para sua reprodução e ainda, de “gêneros” diferentes), por um conjunto de toras derrubadas a seus pés, por uma alegoria a um maquinário contínuo que ilustra o processo industrial de produção do papel e gráfica, onde, ao fim deste, uma menina lê singelamente um livro a sombra, agora em imagem espelhada, do mesmo par de araucárias. O selo sugere a renovação das matas de araucária e assim um ciclo de reutilização da matéria prima em jogo na imagem do livro e da menina, o papel. A partir de Capranzano, um horizonte irreal?

Sobre a atualização do horizonte imaginativo produzido pelo selo: no fim do esquema, o par de araucárias deve ser substituído, pensando na macroconjuntura das matas de araucárias hoje existentes, por um par formado talvez por um eucalipto e por um pinheiro norte americano. O interdito é a atual situação *kaingang*: Qual a diferença em morar no dito “campo”, “zona rural” ou “interior”, ou ainda, na “cidade” contemporaneamente? Em todos esses locais, o que restaram até os dias atuais de matas são praticamente só pequenos bosques e bordas em alguns trechos de rio. O que restaram foram peraus e parcelas de morros e outras áreas mais “acidentadas” - pelos *kaingang*, “terras dobradas⁶⁵” - onde réstias das originárias matas das serras e planalto de pinhais ainda vivem. Hoje a maioria “capões” de mata secundária, onde restam muito poucas madeiras antigas, e abundam muitos cipós.

Em relação às cosmopolíticas *kaingang* referidas, o mapeamento que podemos fazer a partir da imagem e seus interditos possíveis referentes aos *kaingang* e seu retorno a um “real” é de um contra-poder a estes, o histórico processo de destruição de seus ancestrais pinhais, fazendo-os por muito recuarem as ínfimas reservas. Hoje é possível perceber que enquanto as matas remanescentes estiverem em pé, muitos *kaingang*, conforme apresentado, continuarão se mantendo contra a sua expulsão desses espaços de ambiências ancestrais.

A segunda imagem dessa alegoria final é vista perante três utilizações perspectivas. Na primeira vemos, em primeiro plano, Dona Iracema e sua filha há

⁶⁵ Essa expressão foi ouvida algumas vezes por interlocutores *kaingang* na última viagem já referida para estudos futuros a região da serraria e planalto *kaingang*, próxima ao atual município de Passo Fundo.

aproximadamente quinze anos atrás (Imagem 26). Essa foto mostra uma mãe *kaingang* e sua criança pequena em uma mata. Sobre a questão dos horizontes imaginativos: no interdito, temos uma cidade diluída perante a “presença indígena *kaingang*” - legitimando espacialidades e decorrentes territorialidades indígenas “na cidade”. Poderia ser qualquer mata de ambiência *kaingang* em qualquer local, lugar do Brasil Meridional onde se fazem presentes as famílias *kaingang* e sua presença as matas. A cidade de Porto Alegre, onde essa foto foi realizada, foi “diluída”, porque o que captamos nela são as ambiências indígenas nas “áreas verdes”, muito para além do fato de onde estas se encontram, seja no ambiente denominado “rural” ou mesmo “urbano”.

É o Morro Santana em Porto Alegre e sua existência verde o responsável pela diluição da cidade ao qual pertence a foto, mas percebe-se uma pluralidade local, porque essa forma de espacialidade *kaingang* pode ser vista em diversas localidades, territorialidades *kaingang* fora ou dentro de cidades. Mas o contraste é que, na mesma Porto Alegre que se produz o tipo de tentativa de exclusão e etnocídio indígena supracitados, favoreça, e de diversas formas, as espacialidades indígenas exercidas pelos *kaingang* e outros povos indígenas presentes na cidade. O final do constraste e ambigüidade plural proposto é a Porto Alegre contra os indígenas ou contra sua permanência na cidade pelo “seu bem”, a Porto Alegre que, mesmo “perigosa”, acolhe os *kaingang* e os fornece - ainda que com dificuldade hoje e com toda a “guerra” necessária, segundo Eli Fidelis - espaço, paisagens e seus elementos como na foto.

Aqui deve-se ainda acrescentar duas imagens feitas a partir do uso da foto. Uma é um “cartaz da prefeitura de Porto Alegre” (Imagem 27) e assim uma Porto Alegre que não só é atenta mas também ativa em determinadas propostas que talvez possam ser vistas enquanto de inclusão social dos indígenas na cidade e no “espaço” para além da “geografia”, como aponta as referidas idéias de Massey quanto ao uso da noção (2008). Imagens que favorecem o poder cosmopolítico *kaingang*, como ainda percebermos por trás da foto de Dona Iracema uma cidade que através de canais midiáticos dos mais variados, pode vir a oferecer ainda espaços como a capa de uma publicação universitária, favorecendo a visibilização das práticas *kaingang* e sua inserção nas dinâmicas do dito espaço de modo geral, seja “urbano” ou não (Imagem 28).

A terceira e última imagem com que se encerra a alegoria é um anúncio publicitário (Imagem 29) veiculado no jornal local Zero Hora (Porto Alegre, 27/04/2008). Nesta imagem, uma “bolinha de cipó”, artigo decorativo parte das contemporâneas artesanias *kaingang* oferecidas aos cidadãos através do comércio

ambulante faz parte do anúncio. Essa imagem foi obtida com Dona Iracema em uma de minhas visitas a sua casa (setembro de 2008). Na ocasião Iracema queria mostrar-me a “foto de seu material no jornal”. Estava longe de sua percepção imediata uma discussão quanto ao direito de imagem do patrimônio material ou da sabedoria da artesanaria indígena, ou ainda sobre a questão quanto o “produto” que seu “material” anunciava e ajudava a vender: apartamentos, novos “aglomerados de edifícios” na cidade, apartamentos de até quase 200 m² de “área privativa”, conforme anunciado. Por certo num dos bairros da cidade de grande concentração de renda, Bela Vista.

Diretamente, essa imagem pode não contemplar os *kaingang*, não fazendo nenhuma menção a estes ou ainda a origem do artefato utilizado, tendo sua arte, seu artesanato sendo usado sem ao menos um consentimento prévio. Indiretamente, refletida nesse empenho, esta “peça de marketing”, o anúncio, produzida para grupos incorporadores imobiliários, empreiteiros de condomínios habitacionais de alto padrão na cidade, espelha todo o velamento e invisibilidade promovida pela cultura etnocida neocolonialista instaurada por sob as substâncias indígenas.

Foi com muita alegria que Dona Iracema, enquanto parte dos *kaingang* artesãos presentes em Porto Alegre, mostrou-me o que chamou na ocasião de “o trabalho *kaingang*” “exposto” nas páginas do jornal de maior circulação da “capital gaúcha”. Indaguei sobre os contatos para a divulgação da “peça de artesanaria *kaingang*” enquanto parte de uma campanha de publicidade para mais uma construção urbana privada de alto padrão no espaço da cidade. As agências pessoais neste evento não puderam ser rastreadas e mapeadas, por conta de algo que chamaremos aqui, irônica e analiticamente “obra do acaso”: mais uma “bolinha” comprada dos *kaingang* por qualquer um dos transeuntes não-indígenas do “Brique da redenção” aos finais de semana. Por certo, naquele momento, um agente publicitário, ou outra pessoa vinculada à produção do anúncio que se tornou para os *kaingang*, mais um anônimo transeunte a adquirir seu artesanato.

Uma vez que é assim, simples, a aquisição e posse de um “bem simbólico, imaterial e material *kaingang*”, um “objeto de arte”, os próprios produtores *kaingang*, devido à reação desencadeada pela compra com dinheiro, no mercado livre de rua, comércio ambulante, como quaisquer outros comerciantes, não detém o poder sobre suas obras vendidas. Assim, resta-nos a questão pertinente sobre o evidente não cumprimento de quaisquer regras sobre o uso por terceiros de obras de arte humanas a partir da divulgação pública para fins financeiros. E se tratasse de uma peça de arte de

algum não-indígena? Seria possível este uso de imagem, além de ter de ser autorizado, ainda ser recompensado em dinheiro por “regras contratuais”. Não teria os mesmos direitos sobre a imagem de seu material e os devidos uso dessa os *kaingang* artesãos? Não teriam direito em exigir da justiça providências quanto à violação e uso indiscriminado de seu patrimônio? Não foi por esse motivo que recebi gentilmente das mãos de Dona Iracema essa imagem para compor essa escritura, e é com o mesmo entusiasmo que a insiro como demonstração motivadora da conjuntura secular traçada por sobre as espacialidades autóctones no continente americano. Trazer esta imagem significa, antes de tudo, evidenciar a presença indígena na cidade contemporânea para além dos “velamentos” (SOUZA, 2008) e negações por parte dos não-indígenas cidadãos.

Ao contrário do exemplo anterior de Dona Iracema em meio à mata, aqui mais uma vez o patrimônio indígena, como os pinheiros do selo editorial não serve enquanto poder cosmopolítico a favor dos *kaingang* e da conjuntura indígena, mas sim a favor dos empreendimentos financeiros não-*kaingang*, não-indígenas. Mais um exemplo de mapeamento da conjuntura etnocida propiciada pelo velamento e negação a que os *kaingang* e demais indígenas ainda estão sujeitos.

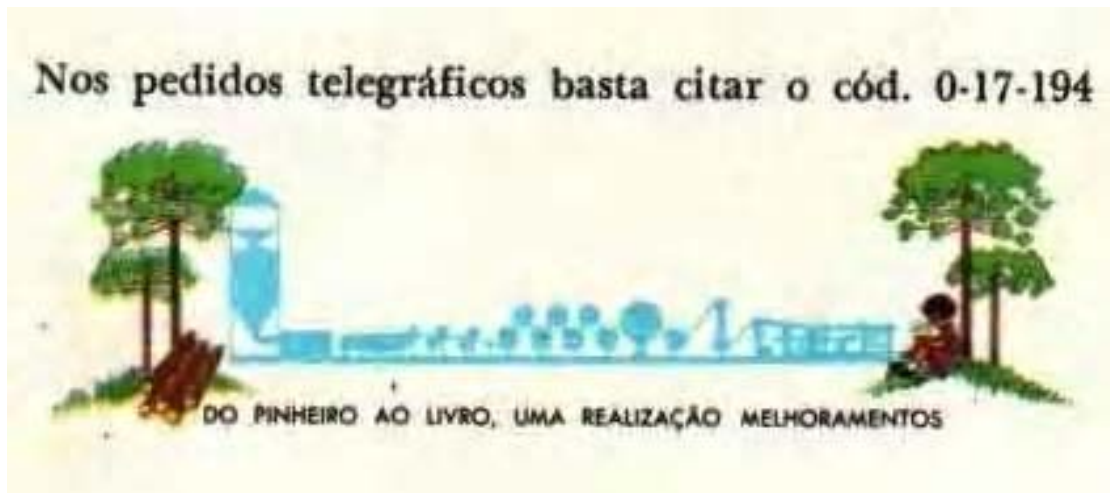


Imagem 25 - Selo editorial, 1972.



Imagem 26 - Dona Iracema e filha em meio à mata.



Imagem 27 - O cartaz da prefeitura com Dona Iracema e sua filha em meio à mata.

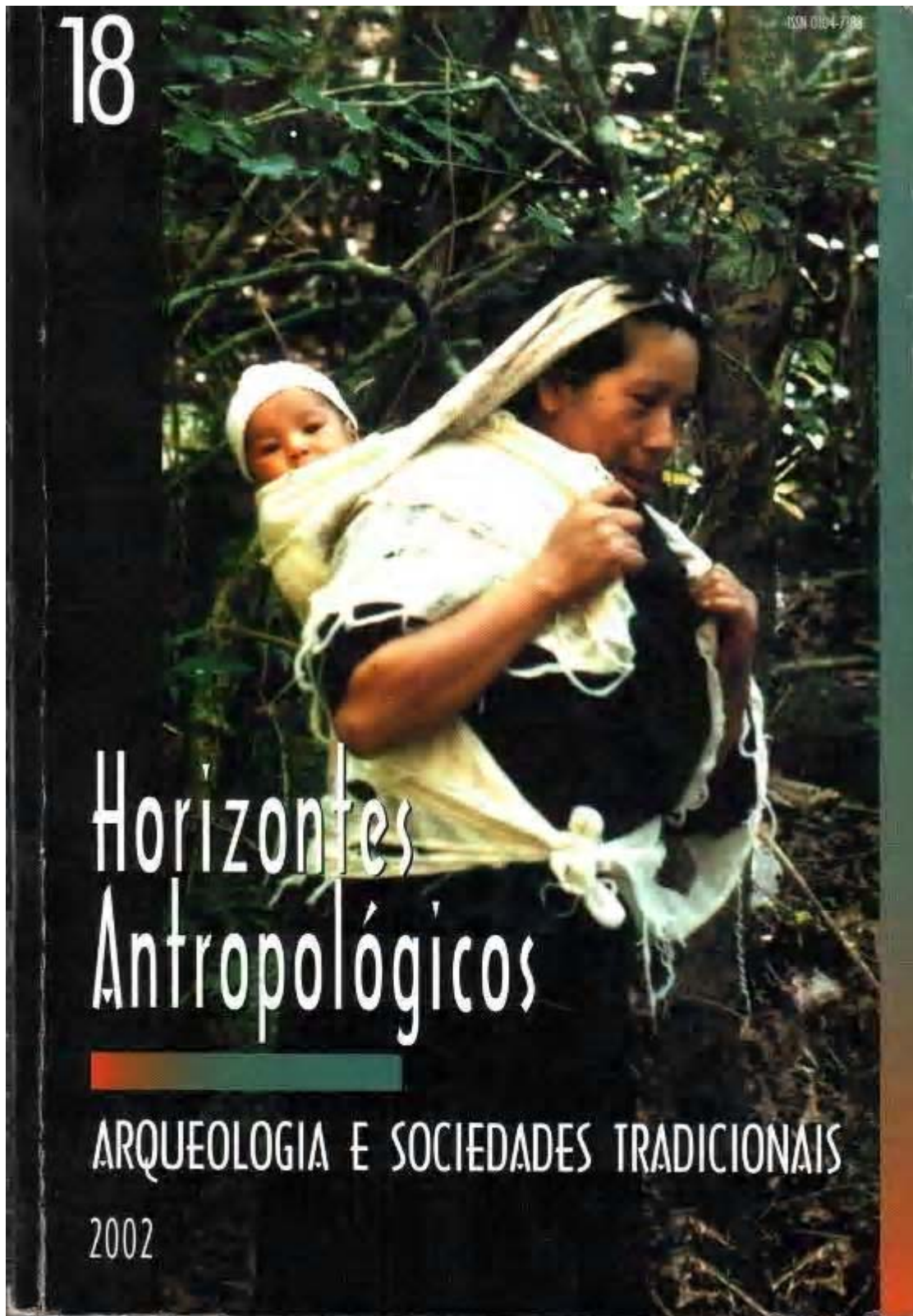


Imagem 28 - A publicação antropológica “local” gerando visibilidade a questão indígena.

BELA VISTA.

m a d e r o
antônio parreiras

Esta Eterna com Lareira e Espelhos d'Água

Mensais a partir de
R\$ 2.500,00*
Entrada a combinar.
Saldo direto com a construtora.
*Referente ao apartamento 201.

165 ou 182 m² privativos

Vendas:

Construção e Incorporação:

Noblesse O brasileiro
LEINDECKER
vendas on-line
GOLDSZTEIN
CYRELA BRAZIL REALTY

Imagens meramente ilustrativas. Projeto Arquitetônico: Baseado no Projeto Arquitetônico: Telny & Vontobel. CRECI GOLDSZTEIN: 11139. CRECI CYRELA: 1-17.592. O Protocolo de Incorporação: nº 689571, de 03/04/2006, encontra-se arquivado no CRI da 1ª Zona desta Capital. *As parcelas são em chaves serão avaliadas pelo INCCAV e após as chaves pelo ICFIM. 1% de juro ao mês, corrigido pela Tabela Price. Preço referente a tabela de abril de 2008.

Imagem 29 - Anúncio publicitário imobiliário contendo o uso do patrimônio indígena pela iniciativa privada da construção civil na cidade de Porto Alegre (Jornal ZH, 27/04/2008).

CONCLUSÕES: Para Além de uma Etnicidade, Espacialidades Indígenas

Com os termos constituídos na percepção através da etnografia dos “pontos fronteiras”, objetivou-se discorrer sobre o “mundo” *kaingang* e sua “luta pela Terra” a partir de uma cosmopolítica de espacialidades e territorialidades *kaingang* na dita tensão relacional com espacialidades e territorialidades não-*kaingang*, não-indígenas. A questão que pauta este empreendimento narrativo etnográfico e analítico etno-antropológico é a pertinência da etnografia em um contexto considerado, para fins descritivos, eminentemente intra e inter-étnico, onde contato e confronto dos agentes e grupos sociais permeiam a configuração das formas elementares diacríticas fluídas mapeadas na narrativa.

A partir desse eixo contextual de etnografia na fronteira entre diferentes grupos sociais e seus respectivos “mundos conceituais” (pautados por cosmologias distintas em encontros e desencontros, cruzamentos e afastamentos) se buscou categorizar parte dos “mundos *kaingang*” em uma guerra relacional travada com “mundos não-*kaingang*, não-indígenas”.

A título de conclusões acerca desse empenho é o momento de voltarmos as principais problematizações buscadas a partir dos três “eixos conceituais” que são aqui retomados: i) a discussão em torno das noções conceituais e categóricas das “fronteiras étnicas” (BARTH, 2000), ii) a problemática das relações “do que hoje chamamos República Federativa do Brasil” (SOUZA LIMA, 1995, p.11) com os “povos originários” ou “autóctones” (SOUZA, 2008), ditos povos indígenas, e iii) as relações entre as “constituições” (LATOURET, 1994) de “horizontes imaginativos” (CAPRANZANO, 2005) não-indígenas a respeito de “substâncias indígenas”.

Nesse trajeto narrativo, buscou-se apontar elementos de reconhecidas presença e mobilidade indígena e as questões quanto ao que denominamos etno-antropologicamente de “viagens da volta” (OLIVEIRA FILHO, 1999). Estas “voltas” tornam-se fluxos sociais imprevistos por uma trama sócio-burocrática que, ao objetificar os povos indígenas, os torna “objetos de governo” (RAMOS, 1998 apud THOMAS, 1994).

É a partir desses apontamentos que devemos perceber “povos”, “nações” (LAROQUE, 2000, p. 43), ou seja, “grupos étnicos” (BARTH, 2000) como os *kaingang*, *guarani* e *charrua* que compõem atualmente o universo dos grupos sociais

autóctones autoreferenciados que podemos localizar ao atermo-nos sobre o atual mapa do Estado do Rio Grande do Sul, no Brasil Meridional.

Esses coletivos humanos protagonizam uma demarcada guerra política pública travada, territorializada e enraizada no âmbito da conjuntura estatal-nacional brasileira e sua constituição. Em conjunto, na referida região, estes “povos indígenas”, etnologicamente estes “grupos étnicos” são os principais agentes sociais envolvidos nas relações estabelecidas através do contínuo contato e confronto entre distintos grupos sociais e seus interesses. Nesse “jogo de relações” entre distintos grupos e seus interesses, a grande questão é pautada pelo choque entre modos de vida, modos de existência distintos praticados no passado e contemporaneamente no continente americano.

Tanto as especificidades desse contato quanto do confronto de distintos grupos e interesses ocasionaram ao longo de centenas de anos o estabelecimento de “fronteiras” (BARTH, 2000) de retração e ou expansão das “liberdades” corpóreo/espaciais de cada grupo em decorrência às práticas dos outros grupos. Foi este contexto que pautou, a partir do evento registrado enquanto “descoberta”, “ocupação”, “invasão” ou mesmo “colonização” da “América⁶⁶”, a constituição das macropolaridades ameríndia e euroferentes, categorias etno-antropológicas que expressam os termos de um “mundo em comum”, mais precisamente um “entre mundos” onde diferentes perspectivas, advindas de diferentes cosmologias cada vez mais se sobrepõem no espaço.

Em termos de espaço, percebeu-se que este hoje é perceptível em diferentes domínios do que podemos considerar um “espaço” (MASSEY, 2008, p.29) de manifestação dos elementos e fatos sociais referentes a essas diferentes perspectivas.

É necessariamente partindo do âmbito da constituição, vivência e agência social dos grupos e pessoas imersos nessas macropolaridades, dos encontros, amistosos e ou confrontosos entre esses grupos e seus agentes nos termos das perspectivas ameríndias e euroferentes que se buscou discorrer na centralidade deste empenho dissertativo acerca de elementos e fatos sociais presentes na atual conjuntura geopolítica de “luta pela terra *kaingang*” e, em geral, pelos “direitos indígenas” no Brasil Meridional. Através da etnografia, foi possível enfatizar ao longo da pesquisa etno-antropológica a situação de

⁶⁶ Essas nomeações são relacionais aos termos em questão para cada grupo e sua forma de vinculação ao evento da chegada dos portugueses no Brasil, e de forma geral dos espanhóis e demais europeus que vieram para o “Novo Mundo”.

reivindicações políticas de grupos sociais *kaingang* localizados na região da grande Porto Alegre e da “área da Borboleta”, na região do Alto Jacuí.

Enquanto considerações finais, mais que tudo, se buscou sentidos por uma trajetória analítica através de espaços e substâncias antropológicas e etnográficas que partisse de análise das relações sociais por entre fronteiras e elementos cosmológicos. O contexto etnográfico dialógico na fronteira intra e inter-étnica, pensado a partir das idéias de Barth serviu de aporte para a visualização de distintas “conjunturas geopolíticas” a partir dos contatos e conflitos entre alteridades e identidades. Uma conjuntura geopolítica que pensada através dos *kaingang*, se dá a partir das tramas sociais constituídas a partir de uma cosmopolítica.

A partir desta cosmopolítica buscou se pensar as espacialidades e territorialidades dos interlocutores *kaingang* a partir da fusão de uma antropologia e de uma etnologia das paisagens e dos horizontes imaginativos. Os elementos da descrição etnográfica assim foram percebidos enquanto conjunto de “documentação cartográfica”, e partir desta percebeu-se mudança espacial, espacialidade, territorialidade e horizontes imaginativos, como o “sertão” e a “fronteira de expansão”, ou ainda um selo editorial marcando uma infinita (imaginativamente) floresta de araucária.

Trazer a questão das territorialidades indígenas “nas aglomerações”, partindo da dialogia entre a noção *kaingang* de “aglomerados de edifícios” e a noção não-*kaingang*, não-indígena de “aglomerado populacional” é importante para pensarmos em categorias como “povoado”, “aldeia”, “vila”, “urbe”, “cidade” ou mesmo “metrópole”. Uma “região metropolitana” devido sua abrangência geográfica dispare e pluriconstituída, dado sua amplitude enquanto compêndio de elementos humanos (e não-humanos) distintos, multifacetados, em relações diversas nada mais o é, para o pesquisador dos caracteres humanos, para além de todas as redes e tramas que podem ser mapeadas e erigidas enquanto discurso, enquanto uma essência. Uma substancialização propositiva do que pode ser percebido como um “aglomerado” de fenômenos humanos sobrepostos no tempo-espaço por sobre, sim, um corpo social - não uma sociedade - densamente estabelecido. Voltamos à questão do “sistema social poliétnico” de Barth?

É interessante, justamente em relação a esta questão, refletir mais uma vez acerca da foto de Dona Iracema, no Morro Santana, em uma das plurais Porto Alegre e perceber como ela opera “o real” de Capranzano enquanto um mecanismo de (des)construção de uma dita e erigida “realidade” de uma cidade que muitas vezes, no nível dos enunciados se quer “moderna” (LATOUR, 1994). Ao primeiro olhar

“desavisado” da contemporânea “presença *kaingang* (ou ainda “indígena”) na cidade”, a foto faz por diluir a cidade velada por trás das árvores, do cipó, de Dona Iracema e sua pequena criança. Ao menos aqui, no nível das percepções etno-antropológicas uma vez pode-se ver um operacionalizar de um velamento, não descarregado, dessa vez, por sobre as populações indígenas a partir de uma situação hoje ainda neocolonial, mas a partir das cosmopolíticas indígenas, sendo descarregado contra as próprias forças e poderes não-indígenas que recaem sobre essas populações ancestralmente guerreiras.

A conjuntura das agências na esfera estatal (e como esta se encontra vigente através de sua constituição) evidencia um projeto ambíguo nos termos “legais” e “sócio-relacionais”. Enquanto as “reduções”, “reservas”, hoje “Terras Indígenas” foram consolidadas para “proteger os direitos dos originários”, os mecanismos articulados do estado (política, academia, direito, força militar) ainda hoje mantém práticas que evidenciam um ideário de etnocídio indígena. O que fica é a espera - enquanto um horizonte imaginativo possível a partir das percepções - em que os ditos “indígenas”, sócio-culturalmente-espacialmente-dinâmicos acabassem por assimilarem-se nos outros modos de vida presentes na constituição de uma imaginada “nação brasileira”, nos modos considerados eminentemente “civilizados”. A partir disso, o que se acabou criando foi um espaço dentro das “áreas indígenas” de tensão social extrema em relação aos modos de vida indígenas usuais, onde, a partir dos ideários de um Estado brasileiro se esperava que os elementos remanescentes da “espacialidade” (MASSEY, 2008, p. 26) ameríndia, como o caráter comunal dos grupos sociais, e sua presença e mobilidade espacial acabassem por fim desaparecendo.

Por fim, como vimos, muitos agentes não-indígenas esperavam assim o desaparecimento desses grupos sociais, destinando aos remanescentes como alternativa uma “vida civilizada”. Aspectos da já ancestral no Brasil “tutela”. Mesmo que o ideário muitas vezes fosse o de intervir para “a preservação das comunidades indígenas”, esse último ideário objetivamente acaba por prever “um conter os modos de vida indígenas nas reduções”, e os indígenas, assim, uma vez que são “diferentes assimetricamente” (olhar do tutelador) de um “nós” arbitrário, estariam fora dos “perigos da civilização”. Ficamos aqui com uma questão: os ditos “modos de vida indígena” são também eminentemente “perigosos” para a civilização, ou para, como apontou Clastres, “A Civilização”? Porque um “olhar tutelador interventor estatal” tenta transformar a cada prática social uma “fronteira” denominada na antropologia enquanto “étnica” - que talvez

deveria ser “nacional” - enquanto “limites” entre o que se quer e o que não se quer enquanto “civilização”?

Acompanhando os casos das trajetórias, da presença, das circulações, movimentações, acampamentos e estabelecimentos *kaingang*, grande parte desses podendo ser narrados a partir do âmbito dos elementos constituintes dos movimentos cosmopolíticos *kaingang* de “luta pela terra”, se pode, a partir das leituras dentro da perspectiva de pensar nos coletivos humanos e o espaço, chegar-se a evidências que permitem traçar uma diferença entre a constituição “cosmológica” (também vista enquanto cosmovisionária) dos *kaingang* e dos não-indígenas, em sua maioria, em relação ao espaço e seus elementos. Para tanto, basta acompanhar os casos descritos de presença *kaingang* no espaço, seja este considerado “urbano”, “rural”, ou mesmo “área natural” pelos padrões perspectivos e normativos acionados pelas parcelas expansionistas, progressistas, desenvolvimentistas, legalistas, empreendedoristas, industrialistas, armamentistas, estadistas, ideologistas, políticas e juristas, ou seja, os padrões neocoloniais e ou euroreferentes (em relação aos elementos encontrados entre os *kaingang*).

Evidenciou-se que a presença *kaingang* se efetiva eminentemente relacionada à paisagem do domínio do que se convém “natural”, ou seja, o meio para os *kaingang* em questão é um meio mineral-animal-vegetal. Sua luta não é por “terra” se não porque esta é uma matriz, uma grande “mãe” geradora de todos os troncos-velhos, seus filhos e netos, e as plantas das matas e dos campos que nestes emanam. Essas matas e campos são casa dos *kaingang*, os filhos de *Kamé* e *Kadiru* e de todos os outros que vivem nessa “Terra-mãe”. Porque a luta *kaingang* é uma luta pela salvaguarda do meio, porque o meio não é o “meio” dos não-indígenas supracitados, o “meio” metafísico grego por excelência, um “meio” enquanto um espaço abstral, (um abstrato astral), um “nada”, um “plano”.

Como bem pontua Massey sobre o “espaço”, e o que também podemos pensar para os *kaingang*, esse meio não é, a partir dos enunciados e agências dos interlocutores, uma “superfície⁶⁷” que a partir de um entendimento, categorização e classificação das coisas, dos elementos do cosmos, vai se “ordenando-o” dotando esse de sentido a partir do pensar sobre um “vazio” a ser preenchido. É como pensarmos no processo de

⁶⁷ Aqui é importante lembrarmos das noções abstratas espaciais da matemática que advém dos egípcios do “mundo antigo”, que foram englobadas pelos gregos, além da “lembrança do deserto”, do mundo plano dos gregos circundado pelo real-irreal rio-mar Oceano (PARKER, 1995, p. 76) ou também da feudal ordem cartesiana.

diáspora de determinadas perspectivas humanas por sobre espaços e outras perspectivas “n” para conseguirmos rastrear e mapear as relações e redes ou tramas sociais que engendraram um “mundo” dos não-indígenas na América desde exemplos a partir dos elementos relatados: um “caminho das tropas”; uma ponte construída por humanos entre rios; ou mesmo uma “cena de colonização”, uma senhora de origem italiana ou alemã imigrante varrendo com uma vassoura de piaçava o chão de um “pátio” no entorno de seu chalé, até enxergar nenhuma folha seca mais no “seu” chão, até restar somente a “terra batida”, enquanto “seu” marido “pinta a cal” o tronco das poucas árvores poupadas por “seu machado”; ou ainda uma cena de uma “*Caterpillar*”⁶⁸ ceifando uma mata, seus elementos e o próprio perfil formato de relevo da terra, até chegar ao solo descoberto, seco e planificado à “força motor”, “força mecânica” produzida pela tecnologia pensada para um mundo não das diferentes paisagens, mas dos “planos de empreendimentos e planos de investimentos”. Enfim, acho que aqui alicerça-se o “inimigo” (talvez o não-parente) dos “mundos indígenas” e o desenlace entre formas tão distintas de se viver sobre o mesmo espaço. Aqui temos o pilar da “luta *kaingang* pela terra”, a luta por um mundo de elementos substanciais transcendentes, das “áreas verdes”, contra um mundo do dito “meio artificial”, como se “viver entre as matas” não fosse também um “artifício” humano.

Aqui cabe ainda o fazer de um *brainstorm* de assuntos e “confundir” propositadamente os problemas das desterritorializações indígenas, a noção de território tradicional indígena da “Constituição”, no “Estado no Brasil”, com o crescimento dos ditos contemporaneamente “desertos verdes”. Tencionando a “realidade” antropológica, estes “desertos verdes” cada dia mais avançam sobre as últimas parcelas de “áreas verdes” de interesse dos povos indígenas. Milhares e milhares de hectares de solo no Brasil que dia-a-dia vão tornando-se verdadeiras florestas e ou plantações homogêneas de árvores e outras plantas, principalmente estrangeiras “escravizadas”⁶⁹ sob a égide do “empreendimento”, seja este visto dos pontos de vista não-indígenas ocidentalizados enquanto “desenvolvimentista”, “tecnológico”, ou tão somente “financeiro”.

⁶⁸ Marca famosa internacionalmente que virou quase um sinônimo para denominar as máquinas contemporâneas para “trabalhar” a terra e construções, grandes tratores moto-mecanizados com conjuntos de grandes pás e ou braços mecânicos hidráulicos e potentes lâminas metálicas que “cortam” a terra, arrastam-na e alteram com grande poder cada dia mais as paisagens.

⁶⁹ Para muitos indígenas, os padrões de agricultura e monoculturas em geral disseminados pelos não-indígenas não passam de “escravizações” dos seres da natureza, que passam a atender apenas os interesses humanos, diferente das formas de vida usuais que estes seres podem vir a ter em sua livre dispersão pelo espaço.

Pensa-se a questão de espacialidades e territorialidades no corpo *kaingang* enquanto “espaço uno”: o corpo pode ser visto intersubjetivamente como espaço. A máxima do corpo/espaço, corpo em relação com o espaço, alegoricamente é posta em debate com a noção de corpo-espaço, o corpo também sendo espaço. As noções de “ambiência” e de “horizonte imaginativo” são contribuições para o estudo das questões relacionadas aos aspectos de dinamismo, fluidez e distintividade da espacialidade.

A reflexão pode estar relacionada a outros nichos de pensamentos, a noções similares a, por exemplo, o “paisagismo”. É preciso relativizar as terminologias existentes em torno de signos como este último, o “paisagismo”, e pensar nas múltiplas possíveis possibilidades simbólicas para as “coisas” e o modo das pessoas e das coletividades, grupos, as conceberem e, por sua vez, com essas interagirem.

Se há espacialidades “indígenas” e “não-indígenas”, podemos pontuar elementos paisagísticos relativos a cada “mundo”, a cada “cosmologia”, a cada “perspectiva”. A noção de “cosmopolítica” é âncora através da possibilidade semântica de pensarmos, mais que em uma “política”, pois as relações não são travadas apenas entre elementos e termos em um “nível humano”. Através de chaves teóricas advindas de perspectivas contemporâneas como as noções latournianas de “outros” e “híbridos” (1994), percebe-se que as configurações de um determinado contexto ou conjuntura geopolítica e cultural em termos salihnsianos emanam de distintos e dinâmicos elementos diacríticos e fatos sociais advindos de perspectivas sócio-históricas (1990), as referidas aqui “cosmologias” que estão relacionadas às “agendas” que norteiam os protagonismos políticos conjunturalmente. Pois são essas “agendas cosmopolíticas” que estruturam, edificam, em cada contexto e em cada conjuntura as agências pessoais e coletivas.

Percebe-se assim porque não é apropriado para a descrição técnica o descrever etnográfico “dos *kaingang*” ou mesmo “dos brancos”. Devemos conduzir as narrativas dentro de sua localidade, uma vez que cada situação possui suas dinâmicas internas. Assim, não se pretendeu aqui, por exemplo, mencionar os aspectos “da artesanaria *kaingang*”, mas uma artesanaria *kaingang*, por exemplo, presente no Morro do Osso. Mas, ao mesmo tempo, deve-se ater-se aos elementos compartilhados pelos *kaingang* de diferentes lugares e grupos sociais. Daí poder falar numa “luta pela terra indígena *kaingang*”, por esta ser um elemento presente em diferentes paisagens sociais *kaingang* e, além disso, por este elemento ser um conectivo entre diferentes localidades e grupos sociais *kaingang*, tal os encontros de *kujá*, ou mesmo as “alianças” entre famílias extensas a partir dos casamentos.

Expõe-se ainda uma alegoria no sentido de visibilizar as cosmopolíticas, as espacialidades *kaingang* e as dinâmicas ambientais e geopolíticas num contexto dos grupos sociais autoreferentes e suas “guerras” contra-poderes não-indígenas. Esta parte de um dado referente aos últimos dias em saídas de campo no mês que fechou o que considere o conjunto etnográfico deste empenho.

Em diálogo com Eli Fidelis no dia 07 de maio de 2009 em um dos pontos de comércio ambulante de artesanato *kaingang*, na Praça da Alfândega, no dito “centro” de Porto Alegre, após comentarmos sobre as seqüências de reuniões para a promoção das políticas públicas e dos direitos indígenas na referida cidade, ouvi deste interlocutor: “o diálogo tem que ter fim”.

A partir dessa fala busca-se uma consideração final partida dos próprios enunciados *kaingang* sobre um “mundo da lei e da ordem” não-indígena que solidificasse a partir do que muitas vezes parece no mundo prático das ações *kaingang* o que Eli diagnosticou como possíveis “falsas promessas” por parte dos não-indígenas. Penso isso enquanto um “jogo de inverdades”, ou um “jogo de meias realidades irreais”.

Temos a “Constituição Federal”, os ordenamentos de um “Estado de Direito”, os mecanismos do “poder estatal”, as “populações”, as “paisagens” formadas por estas e seus outros elementos vivos ou minerais, as “tramas” e “redes sociais”. Apesar de tudo isso, temos ainda, até os dias atuais, uma “guerra” de um “todos contra todos” constituindo o que às vezes soa enquanto uma “realidade” pautada por irrealidades que ancoram dinâmicas muitas vezes irracionalizáveis. Os sentidos são cada vez mais plurais, polifônicos, e a busca por estes para além de lógicas palpáveis, em meio a uma eterna “guerra de sentidos”, pode ser uma posição deveras perigosa tratando-se de “corpos no espaço dos entremundos”. Buscou-se tratar aqui, de forma etnoantropológica, de um “Estado” não apenas em termos políticos êmicos usuais das formalidades de um pretenso sistema político de direito baseado em ditas “lei” e “ordem”, mas sim, no que parece ainda ser um constante “estado de guerra”.

Por fim, trago aqui, como alegoria final, as “pontes” possíveis entre diferentes “espaços” em homenagem as lutas indígenas em geral pelo planeta, através da letra da música “Pedra e Bala”, do grupo nordestino “Cordel do Fogo Encantado” e uma foto (Imagem 30) de crianças *kaingang* numa noite no Morro do Osso em 2004, enquanto mapeamento do passado, presente e futuro da “luta indígena pela Terra”.

Pedra e Bala ou “Os Sertões” (Cordel do Fogo Encantado)

Juntem...

As forças pra seguir nessa jornada... na na na na!...

Busquem...

As forças pra lutar na sua própria batalha... na na na na!...

A poeira subiu de ambos os lados

Arames farpados olhos e punhos fechados, cerrados

A face marcada pela mesma vida seca como a terra, rachada

Uma sombra densa e pesada eclipsando o que há de melhor na sua alma

O verdadeiro terror mais sufocante que o calor, eu disse:

"Essa é a sua jaula"

Os desertos se encontram de várias formas

Seja no espírito no solo ou na mente através de idéias tortas

Que produzem gente morta em escala industrial

Guerra pela terra a pedra contra o tanque

Guerra altera a terra nada será como antes

Na inverção dos papéis do pequeno Davi contra Golias, o Gigante

Como os barões das mega-corporações

Gigante como o coronelado dos grandes e pequenos sertões

Como os vários e vários e vários ubiratans

(ubiratans...)

Com seus sanguinários batalhões

(É pedra e bala rasga o peito)

Que na sua prepotência

(De quem passa, passa sem destino)

E ignorância bélica

Não conseguirão perceber a força que a chegada certa, daquela pedra

Juntem...

As forças pra seguir nessa jornada... na na na na!...

Busquem...

As forças pra lutar na sua própria batalha... na na na na!...

Um beijo seco no portão do teu ouvido

Quebrando cercas pra chegar, na nossa mira

A pedra curte, a bala corre e voa

A pedra fura, a bala transpassa

A bala é quente e a pedra é pura como um gole de cachaça

Velho como teu projeto louco

Forte como quem chora de medo

Guerra pela terra

A pedra contra o tanque

Guerra altera a terra nada será como antes

Escuto em alto falantes aquele som de cimento dessa muralha sem fim

Desejo a pedra e a bala

E a santa paz fora do jogo

Pois o que fala alto é pedra e bala

(Pedra e bala)
Naquela praça onde as crianças brincam
(Sol, poeira)
Naquele prédio perto das estrelas
(De pedra e bala)
Naquele circo no qual quando chove não há espetáculo



Imagem 30 - Crianças *kaingang* posam para foto, Morro do Osso, maio de 2004.

Essa, com certeza, é uma saudação das crianças *kaingang* presentes no Morro do Osso a nós todos, que juntos estamos nessa trajetória.

**Muito obrigado a todos pela oportunidade,
Boa jornada.**

Referências

ALMEIDA, Mauro W. B. de. *A etnografia em tempos de guerra: contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia*. In: PEIXOTO, Fernanda Áreas; PONTES, Heloísa; SCHWACZ, Lilia Moritz (orgs.). *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 61-81, 2004.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2006.

BALBUENA, Noris M. F. *Carta aberta da “Associação de Defesa do Morro do Osso” AMOSS, 01/07/2004*. In: SESTREN-BASTOS, Maria Carmen (coord.). *CD-ROM Plano de Manejo Reduzido Parque Natural Morro do Osso*. Porto Alegre, SMAM, 2006.

BARTH, Frederik. *O guru o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATESON, Gregory. *Form, Substance and Difference*. In: *Steps to an Ecology of Mind*. Jason Aronson Inc., Northvale, pp. 318-328, 1987.

BAUDRILLARD, J. *O sistema dos objetos*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1993.

BECKER, Ítala Basile. *O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1995.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

CALDRE FIÃO, J. A. *Ibicui Reta*. In: *Boletim Municipal*. Porto Alegre n. 6, vol, 15, pp. 418 -424, 1943.

CAPRANZANO, Vicent. *Diálogos*. In: *Anuário Antropológico*. Brasília, Editora da UNB, 1991.

_____. *“Imaginative Horizons”*. In: Capranzano, Vicent. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-philosophical Anthropology*. Chicago/London. The University of Chicago Press, 2004.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1986.

_____. *Investigaciones em antropología política*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

CONSTITUIÇÃO - República Federativa do Brasil, 1988. Edição da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, Brasília, 1988.

- CRÈPEAU, Robert R.. *A prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o Xamanismo Bororo*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 113-129, dezembro de 2002.
- DESCOLA, Philippe. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. In: Etnografías Contemporáneas. Ano 1, número 1. UNSAM, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1978.
- FONSECA, Divino & PORTO, Adélia. *História Ilustrada do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Já Editores, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Editora Graal, 1979.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mriür Jykre: A Cultura do Cipó – Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba*, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. In: KUBO, Rumi Regina et al. (org.) *Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia*. Vol.3, 1ªed., capítulo 17, pp. 225-244, Recife: NUPEEA/SBEEE, 2006.
- GALVÊAS, Ernane. *Apresentação*. In: Os Economistas. Malthus, Thomas Robert. *Princípios de Economia Política. Ensaio sobre a população*. Ricardo, David. *Notas aos Princípios de Economia Política de Malthus*. São Paulo, Ed. Nova Cultural, 1986.
- GOLDMAN, Marcio. Mini-Curso “Antropologias Minoritárias”. Realizado em Porto Alegre pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR/UFRGS) em 24 de julho de 2008. (Transcrição).
- HORMEYER, Joseph. *O Rio Grande do Sul de 1850: Descrição da Província do Rio Grande do Sul no Brasil Meridional*. Porto Alegre, D. C. Luzzatto Editores/EDUNISUL, 1986.
- JACOBUS, André Luiz. “*A Estrada das Tropas e seus Três Registros: Vectores de Relações Sociais e Econômicas no Brasil Colonial*”. In: Bom Jesus e o Tropeirismo no Cone Sul. RODRIGUES. E. M. S. et alii (organizadoras). Porto Alegre, 2000, Edições EST.
- LACEY, Hugh M. *A Linguagem do Espaço e do Tempo*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808 – 1889)*. São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, 2000.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Edições 70, 1987.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. *Apontamentos Sobre os Índigenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul*. São Paulo [Brasília], IBRASA/Pró Memória - Instituto Nacional do Livro, 1983.

MACIEL, Maria Eunice de Souza. *Primeiros Caminhos, Primeiros Relatos*. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 215-231, 1997.

MAESTRI, Mário. *Os Senhores do Litoral. Conquista Portuguesa e Agonia Tupinambá no Litoral Brasileiro. (Século 16)*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1978.

MASSEY, Doreen. *Pelo Espaço. Uma Nova Política da Espacialidade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2008.

MCLUHAN, T. C. (Compilador) *Pés Nus Sobre a Terra Sagrada*. Um impressionante auto-retrato dos índios americanos. Coleção Descobertas L&PM. Porto Alegre, Ed. L&PM, 1994.

MELIÀ, Bartomeu. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo, Edições Loyola, 1979.

MENEGOLLA IA et al. *Estado Nutricional e Fatores Associados à Estatura de Crianças da Aldeia Indígena de Guarita, Sul do Brasil*. In: Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, n. 22, ano 2, pp. 395-406, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

MIRAPALHETE, S. R. (Coord. e Org.). *Flora e Fauna do Parque Natural do Morro do Osso*. Porto Alegre, SMAM/PMPA, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (Século XIX)*. Coleção História. Porto Alegre, Ed. EDIPUCRS, 2000.

O'NEALE, Lila. Cestaria. In: Suma Etnológica Brasileira. Vol. 2. Petrópolis, Vozes/FINEP, 1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao Bugre*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1976.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A viagem da volta : etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Ed. Contra Capa, 1999.

ORTNER, Sherry B. *Poder e Projetos: Reflexões sobre a agência*. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry. (orgs.). Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas. 26° RBA/Goiânia (2006). Gráfica e Editora Nova Letra, 2007.

PARKER, Geoffrey (Ed.). *Atlas da História do Mundo*. São Paulo, Empresa Folha da Manhã S. A., 1995.

PIPPI, Gladis Maria. *Redução de Santo Ângelo Custódio*. In: PIPPI, Gladis Maria; Muller, Nelci (orgs.) 300 anos da Redução Jesuítica de Santo Ângelo Custódio. Santo Ângelo, EDIURI, 2007.

PIRSIG, Robert M. *Zen e a Arte da Manutenção de Motocicletas. Uma investigação sobre valores*. São Paulo, Editora Paz e Terra, 1984.

PRADELLA, Luiz Gustavo S. e SALDANHA, J. R.. *A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas*. In. VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). GT 43. Porto Alegre, 2007.

RAMOS, Alcida Rita. *Uma Crítica da Desrazão Indigenista*. Brasília, Série Antropologia, 243, 1998.

RIBEIRO, Berta G. *A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida*. In: Suma Etnológica Brasileira. Vol. 2. Petrópolis, Vozes/FINEP, 1987.

RICOUER, Paul. *Interpretação e Ideologia*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.

ROSA, Patrícia Carvalho. *A noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea*. In: *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, jan./jun. 2008.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. *“Os Kujá são diferentes”: um estudo etnológico do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Tese de Doutorado, Porto Alegre: PPGA/UFRGS, 2005.

SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.

_____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica (parte I e II)*. Revista Mana, 3(2), pp.103-150, 1997.

_____. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004.

_____. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo, Editora Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SANTOS, M. Helena Varela & LUCAS, António M. Rollo. *Antropologia. Paisagens, sábios e selvagens*. Porto Editora, Cidade do Porto, 1982.

SCHMITZ, Pedro Inácio. *A discussão sobre a origem e formação dos Kaingang e Xokleng*. In: VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). GT 43. Porto Alegre, 2007.

SEEGER, Anthony, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., (Colaboração). *Capítulo 7 - Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico*. In: SEEGER, Anthony. *Os Índios e Nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980.

SILVA, Sérgio Baptista da. *Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang*. São Paulo, USP, 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade de São Paulo, 2001.

SILVA, Sergio Baptista da, et al. *Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes*. In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos. (orgs.). *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*. Porto Alegre, Century, 2008.

SOARES, Luiz Eduardo. *O Rigor da Indisciplina. Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

SOARES, Mariana de Andrade. *“A lição da Borboleta”*: O Processo de (Re)Construção de Etnicidade Indígena na Região do Alto Jacuí no Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2001.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. *‘Aos Fantasmas das Brenhas’: Etnografia, Invisibilidade e Etnicidade de Alteridades Originárias no Sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1998.

_____. *Mobilização Indígena, Direitos Originários e Cidadania Tutelada no Sul do Brasil Depois de 1988*. In: FONSECA, Claudia; JR. TERTO, Veriano; ALVES, Caleb Farias. *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos. Diálogos Interdisciplinares*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2004.

_____. *Mobilização Kaingang, desrespeito do indigenismo oficial e a ingênua convivência de etnólogos especialistas em alguns casos etnográficos (RS)*. VI Reunión de Antropologia del MERCOSUR. Montevideo, Universidad de la República, CD de comunicações, 2005

_____. *Territórios e Povos Originários (Des)velados na Metrópole de Porto Alegre*. In: *Povos Indígenas na Bacia do Lago Guaíba*. Porto Alegre, NPPPI/SMDHSU/PMPA, pp. 14-24, 2008.

_____. *Santo Ângelo: Custódia do “Patrimônio Missioneiro” e Conflitos de identidade étnica na “capital” dos Sete Povos*. In: PIPPI, Gladis Maria; Muller, Nelci (orgs.) 300 anos da Redução Jesuítica de Santo Ângelo Custodio. Santo Ângelo, EDIURI, 2007.

SOUZA PRADELLA, Luis Gustavo. Tempo, espaço e referência: marcos de Ambiência Kaingang no Morro do Osso. 26 Reunião Brasileira de Antropologia, Bahia, 2008.

THOMAS, Georg. Política Indigenista dos Portugueses no Brasil - 1500-1640. São Paulo, Edições Loyola, 1982.

WAGNER, Carlos Alberto; ANDREATTA, Humberto; PEREIRA, André. *A guerra dos bugres: a saga da nação caingangue no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. Tchê, 1986.

VENZON, Rodrigo A.. *Borboleta, Sobrevivência Indígena frente ao Latifúndio*. In: Oliveira, João Pacheco de et al (Coord.). Expropriação e Luta. As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul. PETI/ANAÍ-RS, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1990-93.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ANDRADE, Lúcia M. M. de. *Hidrelétricas do Xingu: o Estado Contra as Sociedades Indígenas*. In: SANTOS, Leinad; ANDRADE, Lúcia. (orgs.) *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

CD-ROM Plano de Manejo Resumido Parque Natural Morro do Osso. SESTRENBASTOS (coord.). Porto Alegre, SMAM/PMPA, 2006.

CD “Transfiguração”. Grupo musical “Cordel do Fogo Encantado”.

Anexos

Documento 01: Extraído de “**Blog Porto Imagem - UOL Blog**”, de responsabilidade de Eduardo Mello, Gilberto Simon e Ricardo Haberland.

Morro do Osso devastado



Um dos mais importantes patrimônios naturais da Capital, o Morro do Osso está se deteriorando.

A unidade de conservação ambiental, cujo entorno é ocupado desde 2004 por dezenas de famílias indígenas que reclamam a posse da área, já apresenta clarões na mata, perda de vegetação rasteira e alterações de paisagem devido à circulação de pessoas e à extração de cipós.

A Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Smam) estima que, se um trabalho de recuperação fosse iniciado imediatamente, ainda assim seria preciso pelo menos uma década para devolver à vegetação o aspecto original. A degradação do ambiente foi acompanhada por uma expansão no número de casas na zona ocupada.

Uma comparação de fotografias aéreas feita semana passada pela bióloga Maria Carmen Bastos, gerente da Unidade de Conservação do Parque Natural do Morro do Osso, demonstra que, entre janeiro de 2006 e o mês passado, o número de moradias passou de 14 para 22. A especialista também observou o avanço do desmatamento ao redor das habitações e identificou até uma recém-construída churrasqueira de alvenaria em meio às árvores.

Enquanto tramita na Justiça a disputa legal entre a prefeitura e os índios pela área localizada na Zona Sul, o impacto ambiental já ameaça a biodiversidade do santuário natural porto-alegrense. Conforme Maria Carmen, as principais razões para isso são a excessiva circulação de pessoas pelo interior da mata e a retirada de cipós e sementes para confecção de peças de artesanato.

- O pisoteamento mata a vegetação rasteira. Os cipós ligam as copas das árvores e as deixam mais resistentes a tempestades. Também reduzem a entrada de luz. Já há várias áreas de clareira - analisa.

A comparação entre outras duas fotos tiradas no interior do parque - uma de 2001, a outra do final do ano passado - demonstra o grau de comprometimento do ecossistema. Na primeira, a floresta é escura, há uma espessa vegetação no chão e uma rocha está

coberta de musgo. Na mais recente, a luz penetra em abundância entre as árvores, e o verde desapareceu do solo e da superfície da rocha.

- Isso significa a morte de muitos bichos que, apesar de pequenos, são fundamentais para o equilíbrio ambiental na região - diz Maria Carmen.

As fotografias aéreas são o recurso encontrado pelos especialistas para acompanhar a evolução da área devido ao temor de visitar a região. Nos últimos anos, o ex-titular da Smam Beto Moesch e o integrante da Associação de Moradores do Sétimo Céu Alfredo Fedrizzi já enfrentaram hostilidades no local. Moesch se envolveu em uma briga, e Fedrizzi ficou retido por duas horas até a chegada da polícia.

O advogado das famílias indígenas, Luiz Francisco Corrêa Barbosa, admite a descaracterização ambiental do Morro. Ele não concorda, porém, que o motivo da ameaça ao ecossistema sejam seus clientes:

- A retirada do cipó é um ato tradicional da vida indígena e é uma coisa regenerável. O motivo para a deterioração do ambiente é a exploração imobiliária irregular nas proximidades - afirma.

Com relação à ocupação da área verde, Barbosa diz que, se houver um laudo definitivo indicando que na região jamais houve presença indígena, eles irão embora imediatamente. Um documento já apresentado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) contrariando as pretensões indígenas não foi considerado conclusivo por eles.

O supervisor de Praças, Parques e Arborização da Smam, Luiz Alberto Carvalho Júnior, afirma que a secretaria combate qualquer ocupação imobiliária irregular.

- A questão é que o impacto ambiental ocorre na região ocupada pelos índios. É um problema pontual - argumenta.

Segundo Maria Carmen, as únicas casas dentro da área do parque são indígenas. Revela ainda que as conclusões obtidas a partir dos registros fotográficos deverão ser remetidas para a Justiça Federal segunda-feira, já que somente as famílias presentes desde o início da ocupação poderiam permanecer no Morro do Osso até o julgamento definitivo.

Zero Hora, 01/06/2008

Poderíamos ter um belíssimo parque com grande visitação, programação de caminhadas, ecoturismo, e ATÉ MESMO um mirante com bar e toda infraestrutura, e ainda assim poderíamos proteger 100% a mata. Mas aqui na província isso tudo seria ousado demais, capitalista demais. Preferem ISSO. Que atraso. Ricardo Haberland

Escrito por Gilberto Simon às 21:14[(2) [Vários Comentários !!!](#)] [[link](#)]

Documento 02: Extraído do sítio na Internet da AABB - Associação Atlética Banco do Brasil : Porto Alegre.

AABB sedia reunião do Conselho do Morro do Osso

05/04/2007

Encontro vai definir integrantes oficiais do grupo

Questão indígena, cercamento, desapropriação de terrenos e implantação do plano de manejo. Não são poucas as tarefas da administração do Parque Natural do Morro do Osso, situado na Zona Sul da Capital. Da mesma forma, são muitas as belezas e as espécies raras presentes no local que necessitam de preservação e maior atenção de seus usuários. Para levar questões como essas ao conhecimento do público, uma reunião será promovida às 18h30 no próximo dia 10, na sede da AABB Porto Alegre, para escolher os integrantes do Conselho do Parque.

"Esse Conselho é para que as pessoas participem da gestão e tomem conta daquilo que é de seu direito", afirmou a bióloga responsável pelo Parque, Maria Carmem Sestren Bastos. Seis meses após a Secretaria Municipal do Meio Ambiente ter lançado o plano de manejo, é chegado o momento de aplicar as suas diretrizes. Composto por 24 membros, o grupo será formado por 50% de entidades de representação civil (ONGs, associações, escolas) e 50% de órgãos do poder público (secretarias, departamentos, comissões – tanto do âmbito municipal quanto estadual e nacional).

Na oportunidade, será feita uma explanação das características naturais do Morro, bem como das questões políticas e sociais ligadas ao local. A bióloga espera que, pelo menos, cerca de cinquenta pessoas compareçam para a escolha dos representantes.

Por que preservar o Morro

Localizado próximo às margens do Lago Guaíba, o Morro do Osso possui aproximadamente 220 hectares de área natural e constitui-se num importante reduto biológico. Fatores como a presença da Mata Atlântica, fauna e flora em risco de extinção, paisagem privilegiada e o esforço de ambientalistas junto aos moradores da região levaram à criação do Parque Natural do Morro do Osso, em 1994. Hoje, ele é considerado uma Unidade de Conservação da Natureza, protegida pela Lei federal nº 9.985/2000. Conforme descrição no site da prefeitura, o Morro do Osso faz parte da cadeia dos morros graníticos existentes em Porto Alegre e possui 143 metros de altura, sendo que, atualmente, apenas 57 hectares estão demarcados.

Quem já abraçou a causa

A situação dos índios kaingangues instalados há quase 3 anos na entrada do Parque já incomodou até quem vive acostumado a lidar com tragédias. O músico e ator Hique Gómez, morador do Bairro Sétimo Céu, manifestou-se a respeito da situação no ano passado, durante a entrega do prêmio de teatro Qorpo Santo, da Câmara Municipal pelo espetáculo Tangos & Tragédias. Na oportunidade, ele chamou a atenção para a necessidade da remoção dos índios e alertou sobre a preservação do local. Consultado sobre a situação atual, Hique não se posicionou. "Tenho estado um pouco afastado deste problema, agora estou precisando me aproximar de novo. Vou fazer o possível para estar na reunião do dia 10 e, depois, vou poder me manifestar com mais embasamento", declarou.

Moradora do Jardim Isabel há 32 anos, a advogada Marília Azevedo enfatiza que o local precisa de mais atenção das autoridades. "Precisamos de mais fiscalização e alguém muito forte no controle para resolver questões como a desapropriação dos terrenos, a expulsão dos índios e a demarcação dos limites", afirmou.

Em 2006, quem se aproximou da questão foi a Associação Atlética Banco do Brasil, que tem sua sede em área vizinha ao Parque. Segundo o presidente do Clube, Luís Antônio Brum Silveira, a AABB participa das reuniões para formação do Conselho com o objetivo de contribuir para o que está ao seu alcance. "Uma empresa socialmente responsável tem que voltar seus olhos para as polêmicas que estão próximas a ela, e não tentar solucionar os problemas do resto do mundo."

Para o presidente da ONG Caminhadores, Rotechild Prestes, que utiliza o morro uma vez

por mês, "as principais necessidades do Morro do Osso são o cercamento da área, a demarcação das trilhas, uma melhor capacitação dos guarda-parques para o uso de equipamentos de resgate (como bússola, mapas e gps) e um mapa para que o visitante possa fazer a trilha autoguiada". Ele utiliza o Parque para a realização de trilhas junto aos 30 voluntários da ONG.

O programa Ecoturismo Acessível Para Todos, destinado às pessoas com deficiência física em cadeira de rodas, é realizado no Parque do Morro do Osso, com o apoio da Secretaria Municipal do Meio Ambiente há mais de 4 anos. Interessado na formação de um grupo de voluntários que cuide do Parque, Rotechild é um dos possíveis integrantes do grupo que será formado na próxima terça-feira. "Independentemente de estar ou não no Conselho, vamos continuar usando o Parque, porque somos o único projeto deste tipo no País e de interesse das três secretarias municipais (Meio Ambiente, Acessibilidade e Turismo), e sempre colocando em evidência cada vez mais o Parque Natural do Morro do Osso no fora e dentro do Brasil", destacou.

Fonte: Departamento de Comunicação

Documento 03: Extraído de sítio na Internet do “Ministério Público - RS - Imprensa”.

Geral

Hique Gomez pede saída de índios do Morro do Osso

As manifestações pelo fim do impasse sobre a permanência dos índios caingangues que ocupam o Parque Natural do Morro do Osso, na zona sul da Capital, ganharam um reforço.

Na terça-feira, ao receber o prêmio de teatro Oorpo Santo da Câmara Municipal pelo espetáculo Tangos e Tragédias, o músico e ator Hique Gomez se posicionou.

No agradecimento pela homenagem, o artista pediu que os índios que ocupam a área desde 2004 sejam removidos. O apelo de Gomez foi feito também na condição de líder comunitário. Desde abril, ele ocupa o cargo de vice-presidente da Associações dos Moradores do Sétimo Céu, área junto ao morro.

- Queremos que o parque seja usado por todos, inclusive pelos índios, e para isso é preciso que seja preservado - afirma.

Para sensibilizar as autoridades a encontrar uma saída para o problema, os moradores planejam organizar um abaixo-assinado que deverá ser aberto à participação de toda a cidade. Apesar da mobilização, o imbróglio da permanência dos caingangues no parque parece ainda estar longe do final. Os índios reivindicam a posse da área alegando que o local já foi um cemitério indígena. A prefeitura contesta e ingressou na Justiça Federal com uma ação de reintegração de posse. Em troca, ofereceu um área na reserva do Cantagalo, que foi recusada.

Em julho, o Tribunal Federal da 4ª Região negou a reintegração, atendendo a uma solicitação do Ministério Público Federal para que se aguarde um estudo antropológico. Essa análise servirá para definir se de fato o Morro do Osso já foi ou não um área indígena. O estudo já foi concluído pela Fundação Nacional do Índio (Funai), mas ainda precisa ser aprovado pela presidência do órgão antes de ser divulgado.

Fonte: Zero Hora

Documento 04: Ata de Reunião – 01 – 12/05/2008.



Prefeitura Municipal de Porto Alegre
Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana



Ata de Reunião – 01 – 12/05/2008

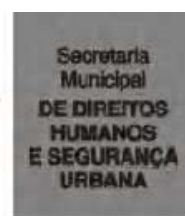
Aos doze dias do mês de maio de dois mil e oito, às quatorze horas, reuniram-se na sala de reuniões da SMIC/Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio de Porto Alegre, na Avenida Osvaldo Aranha, nº 308, representantes indígenas da etnia Kaingang, das comunidades do Morro do Osso, Lomba do Pinheiro, Morro Santana, Vila Safira, Guaíba, conforme lista de presenças anexa, o senhor Renato Farias, da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre, a senhora Sônia Lopes dos Santos, do Conselho Estadual dos Povos Indígenas, o senhor Cláudio Roberto Nilson da SMIC, a senhora Ana Elisa de Castro Freitas, da SMDHSU/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, o senhor Guilherme Heurich, estagiário do Ministério Público Federal, o senhor José Rodrigo Saldanha, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, para estabelecer acordos entre os povos indígenas e o Executivo Municipal no que se refere ao uso e ocupação dos espaços de exposição e comercialização de arte e artesanato indígena em Porto Alegre. Após a manifestação dos presentes ficaram estabelecidos os seguintes princípios que deverão orientar as relações entre os povos indígenas e a Administração Pública Municipal: 1) os espaços de exposição e comercialização de arte e artesanato indígena deverão ser normatizados por normas próprias, distintas das que regem as demais feiras municipais. Tais normas deverão ser estabelecidas no GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena/Grupo de Trabalho de Sustentabilidade Socioambiental Indígena, instituído nessa reunião; 2) fica decidido que este GT deverá ser instituído através de Portaria Municipal, sendo sua composição e regimento discutidas na próxima reunião do GT; 3) os presentes, em comum acordo, criaram a Feira de Arte Indígena da José Bonifácio, que funcionará aos domingos das nove às dezesseis horas, no espaço ao longo da Avenida José Bonifácio entre as Avenidas Osvaldo Aranha e João Pessoa, sendo que a ocupação da totalidade deste espaço dependerá e respeitará as formas de organização social indígena, devendo ser suas regras de funcionamento definidas no GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena; 4) A Feira de Arte Indígena da José Bonifácio não deve ser confundida com a Feira do Brique da Redenção, funcionando com normas independentes e configurando uma feira à parte; 5) em relação aos espaços de exposição e comercialização de arte e artesanato indígena na Praça da Alfândega, os presentes enfatizaram a necessidade de regularizar os espaços já ocupados e prever a ampliação/criação de novos espaços conforme critérios que serão definidos na próxima reunião do GT; 6) com relação aos espaços de exposição e comercialização de arte e artesanato indígena na Feira Ecológica que ocorre aos sábados pela manhã na Avenida José Bonifácio, deverá ser previsto fechamento de mais um espaço destinado a retorno de veículos entre as pistas da Avenida José Bonifácio para ampliar os espaços indígenas; igualmente deverá ser estudado o emplantamento da via pública sinalizando a presença indígena, visando maior segurança dos expositores indígenas, que manifestaram risco de atropelamento pelos carros que transitam na avenida durante a feira; 7) A SMIC responsabilizou-se de trazer

na próxima reunião do GT lista de todas as feiras de Porto Alegre para que os indígenas apontem aquelas que lhes são interessantes para exposição e comércio de arte e artesanato indígena; 8) os indígenas manifestarão de antemão seu interesse em expor e comercializar na orla de Ipanema e na Feira do Parque Marinha do Brasil; 9) os indígenas enfatizaram o interesse em ter espaço garantido anualmente na Feira Farroupilha, que ocorre em setembro no Parque da Harmonia; 10) ficou estabelecido que, doravante, no planejamento de todos os eventos e espaços públicos destinados pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre para comercialização de artesanato seja assegurados espaços para expositores indígenas; 11) os presentes agendaram a próxima reunião do GT para o dia vinte e seis de maio de dois mil e oito, no mesmo local e horário.

Documento 05: Ata de Reunião – 02 – 26/05/2008



Prefeitura Municipal de Porto Alegre
Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana



Ata de Reunião – 02 – 26/05/2008

Aos vinte e seis dias do mês de maio de dois mil e oito, às quatorze horas, reuniram-se na sala de reuniões da SMIC/Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio de Porto Alegre, na Avenida Osvaldo Aranha, nº 308, representantes indígenas da etnia Kaingang, das comunidades do Morro do Osso, Lomba do Pinheiro, Vila Safira/Morro Santana, conforme lista de presenças anexa, a indígena Margot Boscanade, da etnia Quéchuá, a indígena Elza Pereira, da etnia *Guarani*, o senhor Renato Farias, da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre/CEDECONDH, a senhora Warná Frúhauf, da EMATER/POA, o senhor Cláudio Roberto Nilson da SMIC, a senhora Ana Elisa de Castro Freitas, da SMDHSU/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, para dar seguimento a constituição do GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena em Porto Alegre. Inicialmente foi feita uma rodada de apresentação dos presentes e a leitura e aprovação da Ata da Reunião do dia 12/05/2008. A seguir, o representante da SMIC manifestou suas dificuldades enfrentadas junto à administração da SMIC para defender as propostas apresentadas pelas lideranças indígenas e que estão sistematizadas na Ata da Reunião anterior (12/05/2008). Este representante referiu que o setor de fiscalização da SMIC manifestou grandes dificuldades de exercer suas funções em espaços de comercialização com presença indígena. Na visão da fiscalização, “os indígenas são um empecilho ao exercício fiscal”. Especificamente manifestou que o Secretário de Produção, Indústria e Comércio expressou sua contrariedade em ampliar os espaços de comercialização indígena na Feira do Brique da Redenção, embora não tenha se manifestado sobre os espaços da Feira da Praça da Alfândega. Outrossim, narrou que o Secretário reiterou a disponibilidade da SMIC em abrir novos espaços em outras feiras de Porto Alegre, prevendo a inclusão indígena. Especificamente, o representante da SMIC referiu que o Secretário da SMIC manifestou-se contrário a inclusão indígena nas Feiras Modelo, alegando que não há consenso sobre a concessão de espaços de comercialização artesanal neste tipo de feira. O representante da CEDECONDH contrariou esta posição

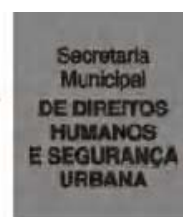
da SMIC, enfatizando que há uma resolução municipal que prevê espaços de comercialização artesanal nas Feiras Modelo. O representante da SMIC concordou com esta observação, mas considerou que estes espaços não têm sido ocupados, e esta ausência de artesãos nas feiras modelo foi suprida por comercialização de outros produtos, não havendo uma “cultura de comércio artesanal nas feiras modelo”. A Sra Elza/*Guarani* manifestou que os *Guarani* não estão incluídos nos espaços de comercialização de artesanato em Porto Alegre, possuindo poucos espaços, comparado aos Kaingang. Prosseguiu manifestando que sempre os indígenas foram discriminados pelos brancos, “nossos antepassados foram escravos dos brancos, mas nós somos como a fênix, que foi queimada e ressurgiu das cinzas, esta é a história *Guarani*”. O Sr. Eli Fidelis/Kaingang Vila Safira/Morro Santana mencionou que os *Guarani* necessitavam se fazer mais presentes nas reuniões, e que os assuntos de seu interesse não poderiam ser encaminhados na ausência dos representantes *Guarani*. O vice-cacique da comunidade Kaingang da Lomba do Pinheiro, Jair da Silva, manifestou preocupação com a manifestação do Secretário da SMIC, enfatizando que as comunidades indígenas não estão paradas no tempo, mas crescem e necessitam políticas públicas que contemplem este crescimento. Discordou da manifestação do representante Kaingang da Vila Safira/Morro Santana, dizendo que mesmo na ausência circunstancial dos representantes *Guarani*, entende que os indígenas enfrentam um problema conjunto e necessitam unir forças para garantir que a SMIC acate as formas de organização e necessidades indígenas em Porto Alegre. O representante Kaingang do Morro do Osso reiterou a colocação anterior, dizendo que, se dependesse das lideranças Kaingang, os *Guarani* não ficariam sem espaço nas feiras. A representante da SMDHSU encaminhou o assunto dizendo que a SMIC e SMDHSU deveriam em conjunto assumir a responsabilidade de convidar expressamente as lideranças *Guarani* para a próxima reunião. O representante da CEDECONDH reiterou a necessidade de convite aos *Guarani* e lamentou a ausência do Ministério Público Federal/MPF, do Conselho Estadual dos Povos Indígenas/CEPI e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS nesta segunda reunião. A) A seguir, os presentes listaram as instituições que deverão integrar o GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena em Porto Alegre: SMIC, SMAM, SMDHSU, Escritório de Turismo, EPTC, SMC, SME, EMATER/POA, FUNAI, CEPI, CEDECONDH, MPF, NIT/UFRGS, Movimento de Justiça e Direitos Humanos/MJDH, Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, lideranças Kaingang, *Guarani* e *Charrua*. O representante Kaingang da Vila Safira/Morro Santana manifestou que os indígenas mantêm sua posição manifesta na reunião anterior, de que cabe à SMIC acatar a demanda de constituir feiras próprias e específicas para a comercialização de arte e artesanato indígena, conforme normas próprias de funcionamento. O representante Kaingang do Morro do Osso reiterou esta posição, referindo que isto é exatamente o que prevê a Lei Orgânica do Município em seu artigo 200, e que cabe à SMIC adequar seus procedimentos de fiscalização à Lei Municipal. B) Os representantes debateram este assunto, justificando que as especificidades da organização social indígena requerem cadastros e normas específicos de fiscalização. Exemplificaram a impossibilidade e inadequação de medidas de fiscalização que incidam sobre indivíduos indígenas, alegando que cada indivíduo é uma pessoa que pertence a um grupo ou comunidade, sendo que cabe à liderança deste grupo ou comunidade negociar com o poder público. Expressaram que o incidente envolvendo o cacique do Morro do Osso, SMIC e Brigada Militar, em dezembro de 2007, ocorreu justamente porque a SMIC desrespeitou esta forma de organização indígena, exercendo ação fiscal sobre uma mulher, em vez de ter procurado conversar com a liderança da comunidade a qual ela pertencia. C) A seguir,

manifestaram que o GT deverá ser o espaço onde serão estabelecidas as normas de funcionamento das feiras/espços de comercialização indígena. D) A priori, referiram que cada espaço/feira deverá conter um cadastro geral, que deverá ser constantemente atualizado, em respeito às dinâmicas sociais indígenas, indicando que comunidades e grupos possuem representantes comercializando naquele espaço e indicando o nome das lideranças com as quais a SMIC deve tratar sobre assuntos de fiscalização. E) Do mesmo modo, exigiram que a SMIC também apresente sua lista de fiscais que deverão atuar em cada espaço/feira, apontando que estes agentes devem ser qualificados para lidar com povos indígenas, conhecendo as leis, os representantes indígenas legítimos para o trato com o município e as formas de organização indígena, para evitar conflitos e estabelecer uma relação diplomática entre povos indígenas e o município. F) A seguir, ficou decidido que, na medida em que o GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena for sendo estruturado, as reuniões de trabalho do GT irão ser organizadas por eixos temáticos, devendo ser convocadas para cada reunião as instituições competentes para tratar do eixo específico. G) Ficou agendada a próxima reunião para dia 16/06, no mesmo local e horário.

Documento 06: Ata de Reunião – 03 – 16/06/2008



Prefeitura Municipal de Porto Alegre
Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana



Ata de Reunião – 03 – 16/06/2008

Aos dezesseis dias do mês de junho de dois mil e oito, às quatorze horas, reuniram-se na sala de reuniões da SMIC/Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio de Porto Alegre, na Avenida Osvaldo Aranha, nº 308, representantes indígenas da etnia Kaingang, das comunidades do Morro do Osso, Vila Safira/Morro Santana, Vila Jari/Morro Santa, da etnia *Guarani* da Comunidade do Lami, a indígena Margot Boscanade, da etnia Quéchua, a indígena Elza Pereira, da etnia *Guarani*, o senhor Renato Farias, da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Municipal de Porto Alegre/CEDECONDH, a senhora Warná Frúhauf, da EMATER/POA, o senhor Cláudio Roberto Nilson da SMIC/Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio, a senhora Maria Carmen S. Bastos, da SMAM/Secretaria Municipal do Meio Ambiente, o senhor Luiz Fernando Caldas Fagundes, da SMDHSU/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, o senhor Guilherme Heurich, estagiário do Ministério Público Federal, o senhor José Rodrigo Saldanha, do NIT/UFRGS/Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a senhora Sonia L. dos Santos, do CEPI/Conselho Estadual dos Povos Indígenas, conforme lista de presenças anexa, para dar seguimento a constituição do GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena em Porto Alegre. Inicialmente o representante da SMDHSU referiu-se a Ata de Reunião deste GT do dia 26/05/2008, sendo que nenhum dos presentes contestou-a. Desta forma, a mesma foi aprovada. A seguir, o representante da SMDHSU comprometeu-se em encaminhar processo de instituir oficialmente, na Prefeitura Municipal, o GT Sustentabilidade Socioambiental Indígena em Porto Alegre. A representante do CEPI sugeriu que os

departamentos/secretarias municipais, e as instituições de fora do âmbito municipal, que possivelmente deverão compor o GT, obriguem-se a manifestar a indicação de seus representantes formalmente através ofícios. Dando prosseguimento a este tema o representante da SMDHSU sugeriu que a Empresa CARRIS também seja convidada a participar do GT devido a uma das demandas dos indígenas no município referir-se ao passe-livre nos transportes coletivos (somente os ônibus, excluindo as outras concessões) de Porto Alegre. Os presentes aprovaram a sugestão. A seguir a representante da SMAM apresentou-se e informou que comparecia à reunião a pedido do Gabinete/SMAM, mas salientou que ela não será a representante da Secretaria, estando presente neste dia para acompanhar a discussão e depois informar aos seus superiores. O representante da SMDHSU, a seguir, informou que está tramitando no Legislativo Municipal o Projeto de Lei Complementar que objetiva instituir o SMUC/Sistema Municipal de Unidades de Conservação de Porto Alegre, e também estabelecer critérios e normas para a criação, implantação e gestão das Unidades de Conservação do Município. Entendendo que este Projeto afeta fundamentalmente a subsistência socioambiental, e conseqüentemente a cultura dos povos indígenas no município, pois os Kaingang, *Guarani* e *Charrua*, manejam de modo tradicional seus territórios, coletando e manejando frutos, remédios (ervas medicinais), sementes, fibras e muitos outros bens que suas divindades lhes provêm de forma dadivosa, e que nós, não-indígenas, denominamos de recursos naturais, sugeriu que até a próxima reunião deste GT sejam elaboradas propostas de emendas ao Projeto de criação do SMUC, que contemplem a presença indígena, ou seja, o acesso livre aos territórios indígenas sobrepostos a tais Unidades de Conservação, pois a legislação brasileira é muito clara no que tange aos direitos diferenciados dos povos indígenas no país, referindo-se principalmente à Constituição Federal, o Decreto Presidencial 5.051/2004 que promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho/OIT sobre Povos Indígenas e Tribais e, por último, a Lei Orgânica do Município no que tange ao seu Artigo 200, que visa fundamentalmente a promoção, o incentivo, a valorização e a proteção da cultura indígena, de suas tradições, dos usos, dos costumes e da religiosidade, assegurando-lhes o direito a sua autonomia e organização social. A proposta foi aprovada na reunião. A representante da SMAM informou que participou do GT que formulou o SMUC e que hoje se encontra no Legislativo Municipal para apreciação e votação. Explicou para os presentes na reunião que o SMUC estabelece os critérios para a criação de Unidades de Conservação da Natureza, sendo que podem ser criadas Unidades de Conservação de Proteção Integral (UCPI) e Unidades de Conservação de Uso Sustentável (UCUS). Explicou também que atualmente não existem no município UCUS, sendo que o GT que elaborou o SMUC privilegiou as UCPI, e que também foi pensado durante este trabalho a criação de uma Área de Proteção Ambiental (APA), especificamente para a zona sul da cidade para conter o acelerado processo de construções imobiliárias nesta região, pois esta categoria permite um certo grau de ocupação humana, mas também disciplina o processo de ocupação e estabelece normas e restrições para as propriedades privadas localizadas dentro de uma APA. Também informou que a UFRGS está propondo a Unidade de Conservação do Morro Santana, que será administrada pela própria Universidade vinculada ao Governo Federal, sendo que o Ministério Público indicou a categoria de Refúgio de Vida Silvestre para esta área. O representante da Comunidade kaingang da Vila Jarí/Morro Santana explicou que há pelo menos 25 anos maneja cipós, remédios e sementes no Morro Santana e que atualmente tem uma carteira de identificação de artesão tradicional indígena, fruto de um projeto do NIT/UFRGS que possibilita assim o acesso livre de famílias indígenas no Morro Santana, dentro da própria Universidade. Informou que atualmente concorre com

outros usuários do morro, tais como traficantes, drogados, invasores irregulares, mas também informou que depois que os indígenas estão manejando e cuidando do local, as matas estão mais conservadas. O representante do MPF perguntou a representante da SMAM em que estágio se encontra a criação desta UC. A representante da SMAM indicou a pessoa de Maria Luiza Porto na UFRGS para quaisquer esclarecimentos relativos a criação da UC do Morro Santana. Em relação à criação da UC do Morro São Pedro, a representante da SMAM informou que esta UC será criada em contrapartida ao “Projeto Sócio-Ambiental”, financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento, para a zona sul da cidade. O representante da Comunidade kaingang do Morro do Osso falou que os maiores preservadores das matas são os índios e, ao mesmo tempo, informa que os índios estão atentos às acusações que vem sofrendo por parte da SMAM através da reportagem na Zero Hora do dia 01/06/2008. Disse que os índios ao coletarem e manejarem os cipós, as sementes e os remédios, sabem os dias, as épocas, e que não coletam cipós ou outros materiais sem profundo conhecimento sobre sua reprodução, “tem cipó que dura até cinco anos, o marronzinho seis meses”. Informou aos presentes, mas principalmente a representante da SMAM, que vão fazer uma reportagem desmentindo esta secretaria municipal. Disse também que o Morro do Osso é fundamental para os indígenas, pois “nós sabemos colher as sementes, os cipós”. Além disso, informou que quando entraram no Morro do Osso, existiam em vários locais queimadas, sendo que atualmente os índios protegem o morro, resultando em uma mata que floresce novamente; agora o morro está sendo preservado verdadeiramente. O representante da Comunidade kaingang da Vila Safira/Morro Santana disse que é difícil de acreditar que uma instituição do governo consiga preservar, quem preserva realmente são os indígenas. Acredita que a reportagem existe porque tem um litígio judicial entre índios e município, mas disse que a própria secretaria deveria conduzir a mídia para conversar com os Kaingang. Disse, mostrando o jornal Zero Hora do dia 01/06/2008, que os indígenas que moram no Morro só realizaram uma capina ao redor das casas para ter espaço para trabalhar e as crianças brincarem, e questionou as grandes construções em volta do Morro, demonstrando que as secretarias de governo não preservam a natureza. Nas palavras deste representante, a destruição do Morro do Osso está intimamente vinculada as grandes construções dos não-indígenas; “eu não acredito que estas secretarias sejam preservadoras”. Continuou afirmando que são vários os exemplos em Porto Alegre de destruição de campos e florestas e perguntou: “só tem lei para quem?”. A representante da SMAM disse que concordava com os indígenas e por isso da importância das UCPI. O representante da SMIC disse que, em essência, SMAM e índios teriam o mesmo interesse, a conservação, porém se pergunta onde estaria a dificuldade de um consenso. O representante do NIT/UFRGS afirma que o Executivo Municipal ainda não conseguiu estabelecer políticas de manejo sustentável que contemple povos indígenas e populações tradicionais e aí estaria a dificuldade do consenso entre indígenas e poder público, acrescentando que este é o desafio deste GT. Citou como exemplo, a retirada dos *Guarani* de Itapuã, realizada por instituições do Estado brasileiro, para a criação em 1973, do Parque Estadual de Itapuã, o que demonstra que a falta de políticas públicas que incluam os povos indígenas junto às Unidades de Conservação não é um problema de governo, e sim de políticas de Estado. A representante da SMAM continuou afirmando que somente 1% de área no Brasil é de Proteção Integral, e o restante “os não-indígenas utilizam para acabar com tudo”. Desta forma, necessita-se áreas que não se podem retirar nenhum recurso, que precisam de proteção integral. Em Porto Alegre, afirma a representante, há três Unidades de Conservação: Reserva Biológica do Lami, Parque Natural Saint’Hilaire e Parque Natural Morro do Osso. Continuou afirmando que Porto Alegre deveria ter áreas de

menor impacto ambiental, como a zona rural. O representante kaingang da Vila Safira/Morro Santana afirmou que os não-indígenas (os brancos) expulsaram os índios de seus territórios tradicionais e o que se vê atualmente é a venda de tudo: água, terra. A causa indígena, prosseguiu, os brancos não entendem porque “a nossa vivência é diferente, nós não criamos divisas, tudo é livre; hoje os morros são um resto, porque a cidade avançou; a prefeitura e o estado têm as regras, mas nós temos os nossos direitos”, finalizou. A representante do CEPI interveio afirmando que falta no debate um entendimento, por parte da SMAM, da cosmologia indígena. Também afirmou que não se pode negar a presença indígena em Porto Alegre, ela é indiscutível, sendo o Morro do Osso uma questão dada, pois atualmente está tramitando na FUNAI processo para a formação dos GT's de identificação de várias terras indígenas no sul do Brasil, entre elas Morro do Osso e Morro Santana. Termina sua fala solicitando que a SMAM coopere. A representante da SMAM, mais uma vez, afirmou que não foi designada pela SMAM como representante neste GT, pelo fato de exercer a função de responsável pelo Parque Natural Morro do Osso. Ainda afirmou que a posição da SMAM em relação aos indígenas deve ser discutida por todo o Executivo Municipal. O representante do MPF informou aos presentes que o Ministério Público já está acompanhando a questão das criações de UC's do Morro Santana e Morro São Pedro, devido à solicitação dos indígenas. Afirmou também que em vários lugares do país, ONG's ambientalistas entendem como a estratégia mais acertada na conservação do ambiente, a criação de Terras Indígenas sobrepostas às Unidades de Conservação. A partir da discussão elaborada neste dia, tirou-se a proposta de se trabalhar em proposições que tratem do acesso livre dos povos indígenas nas Unidades de Conservação em Porto Alegre, especificamente ao projeto de criação do SMUC que se encontra tramitando no Legislativo Municipal. Mudando o tema de discussão, o representante da SMIC informou que esteve no “bric” domingo passado e viu que vários indígenas não estão nos espaços destinados para exposição e comercialização. Neste sentido, solicitou que as lideranças indígenas pedissem a estes indígenas que ocupassem os espaços de comercialização. Por fim, as lideranças indígenas afirmaram que rejeitam Maria Carmen Bastos como representante da SMAM neste GT. Ficou agendada a próxima reunião para dia 07/07/2008, às 14h30m, na sala de reuniões da SMIC, na Avenida Osvaldo Aranha, nº 308.