

Damiana Bregalda Jaenisch

**A ARTE *KAINGANG* DA PRODUÇÃO  
DE OBJETOS, CORPOS E PESSOAS:**

**Imagens de relações nos territórios das Bacias  
do Lago Guaíba e Rio dos Sinos**

**Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva**

**Porto Alegre  
Março, 2010**

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

A ARTE KAINGANG DA PRODUÇÃO  
DE OBJETOS, CORPOS E PESSOAS:

Imagens de relações nos territórios das Bacias  
do Lago Guaíba e Rio dos Sinos

DAMIANA BREGALDA JAENISCH

ORIENTADOR: PROF.DR. SERGIO BAPTISTA DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal do Rio Grande do  
Sul para obtenção do grau de mestre em  
Antropologia Social.

PORTO ALEGRE, MARÇO DE 2010.

DAMIANA BREGALDA JAENISCH

A ARTE KAINGANG DA PRODUÇÃO DE OBJETOS, CORPOS E PESSOAS:  
Imagens de relações nos territórios das Bacias  
do Lago Guaíba e Rio dos Sinos

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal do Rio Grande do  
Sul para obtenção do grau de mestre em  
Antropologia Social.

Aprovada em: 12/04/2010

BANCA EXAMINADORA:

---

PROF. DR. SERGIO BAPTISTA DA SILVA  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

PROF<sup>A</sup>. DR<sup>A</sup>. ANA ELISA DE CASTRO FREITAS  
Universidade Federal do Paraná

---

PROF. DR. CARLOS ALBERTO STEIL  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

PROF. DR. ROGÉRIO REUS GONÇALVES DA ROSA  
Universidade Federal de Pelotas

## AGRADECIMENTOS

Sem a possibilidade de troca com tantas pessoas, mais ou menos presentes no percurso de minha pesquisa, este trabalho não existiria. As experiências de muitos encontros foram a base desta escrita, por isso, a autoria desta dissertação é também de cada uma destas pessoas. Meu agradecimento:

A Sergio Baptista da Silva, que me orientou e incentivou desde a graduação. Os caminhos acertados são prolongamentos dos seus. Minha sincera gratidão;

Aos professores do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, pela formação. A Cláudia Fonseca, pelo entusiasmo com que vive e ensina Antropologia; a Sergio Baptista da Silva, pelo ensino integral em etnologia, por ter acompanhado também meu estágio docente; a Carlos Steil pelas aulas motivadoras e por aceitar compor a banca de avaliação de meu trabalho;

À coordenação e secretaria do PPGAS/UFRGS pelo profissionalismo e apoio para lidar com os trâmites burocráticos;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior CAPES, pelo suporte concedido durante um ano de bolsa de pesquisa;

A Ana Freitas, Rogério Rosa e Miriam Chagas, pela contribuição e acompanhamento de minha trajetória em Antropologia; aos dois primeiros, por aceitarem novamente compor a banca de avaliação de meu trabalho;

A Ana Cristina, Mônica, Maria Paula e Patricia, também etnólogas em formação, com quem compartilhei caminhos ou que me inspiravam pelo modo como trilhavam os seus. Aos demais colegas que integram o Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais NIT, que me inspiraram muitas vezes com suas reflexões e atitudes;

Às artistas plásticas Ana e Ceres, por possibilitarem o acompanhamento do projeto e exposição de arte; aos que receberam a mim e aos *Kaingang* nos museus: Rafael Corteletti, Pedro Ignácio Schmitz, Jandir Damo (Museu IAP), Paulo Roberto Alves da Silva (Marsul), Maria Helena Sant'Ana, Arienei de Abreu (Mars), Luiz A. Capra Filho, Andréia, Natália (Museu Julio de Castilhos);

Aos meus colegas de mestrado, pela partilha de heterogêneas idéias. Ao afeto de Rojane, bom humor de João, atenção e cuidado com todos de Denise. A Daiane, por ter compartilhado trabalhos em campo, interlocutores e por ter me recebido em sua casa durante a realização do campo em Santa Maria.

A colega e vizinha Mayra, por compartilhar idéias, leituras não compreensíveis, a escrita inicial da dissertação, e tantos momentos mais. A Jana, que completa o trio danado, pela dedicação e postura exemplar com os

amigos e a Antropologia. Minha admiração e afeto por estas amigas queridas que descobri nos dois anos de curso;

A Manu e Stephen, pelo auxílio com o resumo em inglês;

Aos amigos que compartilham dos bastidores a formação de uma antropóloga: Manu, Milena, Rafa, Lívia, Junior, Carmem, Ellen...

Ao Dada e Naíla, pelo carinho motivador;

Ao Samuel, pela dedicação e amor no percurso que decidimos trilhar juntos. Por compartilhar de tão perto todos os momentos e escolhas. Pela paciência e ajuda dispensadas especialmente no final da escrita desta dissertação;

A meus pais, por apostarem em mim mesmo sem compreender exatamente meu percurso profissional. A minhas irmãs e tias, pelas trocas, pelo apoio de muitas horas;

Finalmente, aos *Kaingang*, em especial a João Padilha, *Rã Ga*, *Kengrimu*, *Jagtyg*, *Rókãñ*, *Xoaré*, *Xe*, *Véingré*, *Refej* e suas famílias, que me receberam em suas casas, que me ensinaram tanto sobre tantas coisas. A vocês dedico esta dissertação.

## RESUMO

Esta dissertação é pautada em trabalho de campo realizado junto aos *Kaingang*, grupo Jê Meridional, especialmente os que habitam aldeias localizadas nos territórios das bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. Trata das relações estabelecidas entre os *Kaingang* e os objetos por eles produzidos, sejam estes objetos utilitários, de comercialização, adornos corporais ou objetos em exposição em instituições de arte e museus. Os objetos de arte são tomados aqui como materializações das relações estabelecidas entre humanos e não-humanos. Propõe-se uma abordagem da arte que leve em conta a agência dos objetos sobre o cosmos, os corpos e pessoas *kaingang* e também as imagens imateriais, como sonhos, evocadas a partir de experiências de relações dos *Kaingang* com espíritos de humanos e não-humanos.

Palavras-chave: *Kaingang*, arte indígena, objetos, imagens, exposições de arte, museus.

## ABSTRACT

This dissertation is based on fieldwork conducted among a group of indigenous *Kaingang* peoples, who inhabit the villages located in the regions surrounding Lake Guaíba and the Sinos River basins. The following discusses the relationship between the *Kaingang* and the various objects they produce, like tools, tradable items, body ornaments, and objects for display in art exhibitions or museums. The group's unique art forms are taken as a materialization of the union between human and nonhuman entities. Also it proposes an approach to art that takes into account the agency of objects on the cosmos, the bodies, the *Kaingang* persons and also immaterial images, like dreams, evoked from experiences of *Kaingang* relations with humans and nonhuman spirits.

Key words: *Kaingang*, indigenous art, objects, images, art expositions, museums.

## SUMÁRIO

Índice de Figuras	6
Introdução	9
Capítulo I Objetos de arte como atuantes: Mundos e seres em relação.	41
1.1 Pessoas, objetos e cosmológicas em relação	43
1.2 Objetos de Arte: Trajetórias e contextos diversos	55
1.3 Não há como ser artista se não engajado no mundo	64
Capítulo II Humanos, não-humanos, seus corpos, seus desenhos: a cosmologia <i>kaingang</i> em questão	72
2.1 Cosmos, corpos e objetos pintados, marcados: Os <i>Kógar</i> - grafismos <i>Kaingang</i>	83
Capítulo III Imagens, sonhos e formas: Associações e relações entre a ontologia <i>kaingang</i> e a perspectiva museológica	93
3.1 Quando o espírito puxa: Sonhos e relações em territórios <i>kaingang</i>	94
3.2 Pinheiro, serra, milho e litoral - Mais cinzas sobre territórios	107
3.3 Cosmológicas de fixação e fluidez: paradoxos que a exposição de restos humanos em museus suscita.	120
Capítulo IV Corpos e pessoas <i>kaingang</i> constituídos em relação: a agência dos não humanos e o parentesco enquanto lócus de produção	128
4.1 <i>Jãnka, jãnka-tar, kógár</i> e outros atuantes incorporados	130
4.2 Fazendo corpos de parentes	146
4.3 A contribuição feminina na construção dos corpos	156
Considerações Finais	166
Referências	172
Anexo	176

## ÍNDICE DE FIGURAS

Capa	Apresentação do grupo de dança da <i>Ēmã Topẽ Pẽn</i> durante a VII RAM, 2007.	Capa
Fig.1	<i>Rã Ga</i> confecciona uma bolinha de cipó.	9
Fig.2	Mapa Terras Indígenas <i>Kaingang</i> (Fonte: Tommasino, 2003. Extraído de Freitas, 2005:15)	10
Fig.3	Mapa com localização das <i>ēmã</i> situadas na Bacia do Lago Guaíba.	13
Fig.4	Mapa com localização da <i>ēmã</i> situada na Bacia dos Sinos	14
Fig.5	Mapa com localização das <i>ēmã</i> situadas na Bacia Taquari-Antas	14
Fig.6	Alianças entre primos cruzados das linhas descendentes do <i>p'ai mág</i> noventaenovecentista Gregório Nonohay, reatualizadas em Porto Alegre (Fonte: Freitas 2005:249).	16
Fig.7	<i>Refej</i> pinta o rosto de mulher <i>kaingang</i> com marcas <i>kanhru-kré</i> durante a festa do dia do índio no antigo acampamento <i>kaingang</i> , em São Leopoldo, 2007.	17
Fig.8	João Padilha, <i>Rã Ga</i> e família	18
Fig.9	<i>Jagtyg</i> apresenta-se tocando vyjsi arco de boca no I Encontro dos <i>Kujá</i> na aldeia do Morro do Osso, 2006.	19
Fig.10	<i>Kengrimu</i> assa um bolo na cinza durante a VII RAM, 2007.	19
Fig.11	<i>Xe e Véingré</i> no Brique da Redenção	20
Fig.12	<i>Xoaré</i> modelando panelas com barro. Curso de cerâmica na Escola Porto Alegre, 2009.	20
Fig.13	<i>Rókãñ</i> à frente na apresentação de um dos grupos de dança da <i>Ēmã Topẽ Pẽn</i> na VII RAM	21
Fig.14	Mapa com localização dos museus visitados com os <i>Kaingang</i>	37
Fig.15	Mapa da Exposição Poética dos Trançados	39
Fig.16	Trançados <i>kaingang</i> Terra Indígena Iraí, 2007.	41
Fig.17a	Familiares do cacique Vilson Moreira que participaram da confecção das peneiras na Terra Indígena de Rio da Várzea.	49
Fig.17b	Familiares do cacique Vilson Moreira que participaram da confecção das peneiras na Terra Indígena de Rio da Várzea.	49
Fig.18	A <i>Kaingang</i> Reci visitando a exposição Poética dos Trançados em Santa Maria, 2008.	54
Fig.19	Painel na entrada da exposição Poética dos Trançados.	61



Fig.20	O <i>Kaingang</i> Vilson Moreira simula o ato de peneirar - <i>gre</i> com a peneira utilizada por sua mãe para o preparo de alimentos.	63
Fig.21	Peneira exposta para comercialização na Feira Solidária em Santa Maria em 2008.	63
Fig.22	Vilson Moreira na Terra Indígena de Rio da Várzea mostra as peneiras que sua mãe e parentes confeccionaram para serem expostas	63
Fig.23	As peneiras na exposição Poética dos Trançados em Santa Maria.	63
Fig.24	Mulher <i>kaingang</i> destalando taquara. Terra indígena Votouro.	70
Fig.25	<i>Gohor ta kukrũ</i> - panela de barro produzida pelas mulheres <i>kaingang</i> .	72
Fig.26	As mulheres carregam seus filhos tal como o fazem para protegê-los quando adentram nas matas. Apresentação dos <i>Kaingang</i> da <i>Ēmã Topê Pĕn</i> na VII RAM.	76
Fig.27	<i>Véingré</i> modelando uma panela de barro, utilizando a técnica do rolete.	82
Fig.28	<i>Véingré</i> modelando uma panela de barro, utilizando a técnica do rolete.	82
Fig.29	<i>Véingré</i> utiliza uma semente olho de boi para alisar a superfície da panela de barro.	82
Fig.30	A semente olho de boi.	82
Fig.31	Peneiras na exposição Poética dos Trançados.	90
Fig.32	Peneiras na exposição Poética dos Trançados.	90
Fig.33	<i>Gohor ta kukrũ</i> - panela de barro produzida por <i>Véingré</i> .	90
Fig.34	<i>Gohor ta kukrũ</i> - panela de barro produzida por <i>Xoaré</i> .	90
Fig.35	Grafismos <i>téj</i> , compridos e abertos, exposição Poética dos Trançados.	91
Fig.36	Grafismos <i>ror</i> , fechados, Feira do Brique da Redenção.	91
Fig.37	Tigrinho de barro produzido por <i>Xoaré</i> .	91
Fig.38	Tigrinho de barro produzido por <i>Xoaré</i> .	91
Fig. 39	Homens <i>kaingang</i> sobre uma pedra na <i>Ēmã Topê Pĕn</i> . Trazem consigo arcos e flechas.	93
Fig.40	Desenho de <i>pãri</i> em camisetas das mulheres <i>kaingang</i> de Pedra Lisa, Terra Indígena Guarita.	110
Fig.41	O preparo do <i>ĕmĩ mrãj</i> . São Leopoldo, abril de 2007.	116
Fig.42	O preparo do <i>ĕmĩ mrãj</i> . São Leopoldo, abril de 2007.	116
Fig.43	O preparo do <i>ĕmĩ mrãj</i> . São Leopoldo, abril de 2007.	116
Fig.44	O preparo do <i>ĕmĩ mrãj</i> . São Leopoldo, abril de 2007.	116

Fig.45	Confecção da peteca feita com palha de milho. São Leopoldo, 2007.	117
Fig. 46	Confecção da peteca feita com palha de milho. São Leopoldo, 2007.	117
Fig.47	Confecção da peteca feita com palha de milho. São Leopoldo, 2007.	117
Fig.48	Confecção da peteca feita com palha de milho. São Leopoldo, 2007.	117
Fig.49	Quadro em exposição no Museu Arqueológico de Taquara.	118
Fig.50	Mulheres <i>kaingang</i> preparam chás com remédios do mato na VII RAM.	128
Fig.51	<i>Jagtyg</i> em uma apresentação pública no Santander Cultural em 2007	137
Fig.52	<i>Refej</i> coloca o cocar que foi presenteado ao <i>kujá</i> na festa do dia do índio, São Leopoldo, 2007.	140
Fig.53	O <i>Kujá</i> recebe a pintura corporal de seu <i>jamré</i> .	140
Fig.54	O <i>Kujá</i> recebe a pintura corporal de seu <i>jamré</i> .	140
Fig.55	<i>Refej</i> , que pertence à marca <i>kamě</i> , faz pintura em mulheres que pertencem à metade <i>kanhru</i> .	141
Fig.56	<i>Refej</i> , que pertence à marca <i>kamě</i> , faz pintura em mulheres que pertencem à metade <i>kanhru</i> .	141
Fig. 57	<i>Jagtyg</i> toca seu <i>sygsyg</i> em apresentação musical no I Encontro dos <i>Kujá</i> .	147
Fig.58	Apresentação do <i>vānh-génh tu vajé</i> - canto da guerra e da vitória no platô do Morro do Osso - <i>Ěmā Topě Pěn</i> durante o II Encontro dos <i>Kujá</i> .	144
Fig.59	Maria coletando <i>věnh kagta</i> no Morro Santana.	151
Fig.60	João Padilha coletando <i>věnh kagta</i> no Morro Santana.	151
Fig.61	Plantas empregadas pelos <i>Kaingang</i> para a construção de corpos leves, silenciosos. Usada para mulheres.	157
Fig.62	Plantas empregadas pelos <i>Kaingang</i> para a construção de corpos leves, silenciosos. Usada para homens.	157
Fig.63	Comercialização de objetos <i>kaingang</i> no Brique da Redenção.	166
Fig.64	Colares de chefes <i>Kaingang</i> dos séculos XIX e XX integrantes do acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, Porto Alegre. (REF. 1277/ET e REF. 1261/ET). (Fotografias de Sergio Baptista da Silva reproduzidas de Freitas, 2005)	170
Fig.65	Colares de chefes <i>Kaingang</i> dos séculos XIX e XX integrantes do acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, Porto Alegre. (REF. 1277/ET e REF. 1261/ET). (Fotografias de Sergio Baptista da Silva reproduzidas de Freitas, 2005)	170

## INTRODUÇÃO



Esta dissertação é resultado de trabalho de campo realizado entre os *Kaingang*, grupo Jê Meridional que habita os territórios<sup>1</sup> que correspondem às florestas de pinhais, nos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e a Província de Misiones, ao norte da Argentina (Freitas, 2005:13). A ocupação *kaingang* nesses territórios está concentrada atualmente em uma série de Terras Indígenas<sup>2</sup> demarcadas pelo estado brasileiro, mas tem aumentado o número de acampamentos - *vãre* e aldeias - *ẽmã* formadas em territórios que extrapolam os limites das reservas oficiais. Este é caso, por exemplo, do retorno dos *Kaingang* às regiões das bacias hidrográficas<sup>3</sup> do Lago Guaíba, Rio dos Sinos e Taquari-Antas (ver mapa em anexo).

---

1 Utilizo aqui o conceito de território, tal como proposto por Tommasino (2002), como espaço onde são desenvolvidas as atividades econômicas, sociais e culturais, mas também, espaço cosmológico. Nas palavras da autora: "Território, para os *kaingang*, também é o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados os seus mortos e onde os vivos pretendem 'enterrar os seus umbigos'. (...) território é onde vivem segundo regras estabelecidas socialmente e de acordo com o sistema de codificação simbólica dos elementos naturais e sobrenaturais constitutivos da sociedade *kaingang*." (Tommasino, 2002:83,84).

2 Conforme Freitas (2005:15) "Terra Indígena" é uma categoria jurídica estabelecida nos marcos da tutela prevendo estas terras como "bens da união".

3 Segundo Tommasino (1995:64, 69) *apud* Freitas (2005:327,328), as bacias e micro bacias são os elementos que permitem localizar geograficamente os territórios e subterritórios *kaingang*. Em cada subterritório *kaingang* distribuem-se aldeias locais que têm como referência os rios, serras, florestas e os cemitérios. Utilizo o conceito de bacia hidrográfica para localizar geograficamente as aldeias onde realizei a maior parte de meu trabalho, sobre os territórios *kaingang*. Reconheço a importância da utilização do conceito para dar conta dos aspectos que envolvem os territórios habitados pelos *Kaingang*, mas considero que seu uso não impede que a localização das aldeias seja também identificada a partir de determinado cenário político/administrativo (estados, regiões, municípios, bairros, etc) em que os *kaingang* estão implicados. A flexibilidade no emprego dos termos de localização das aldeias leva em conta

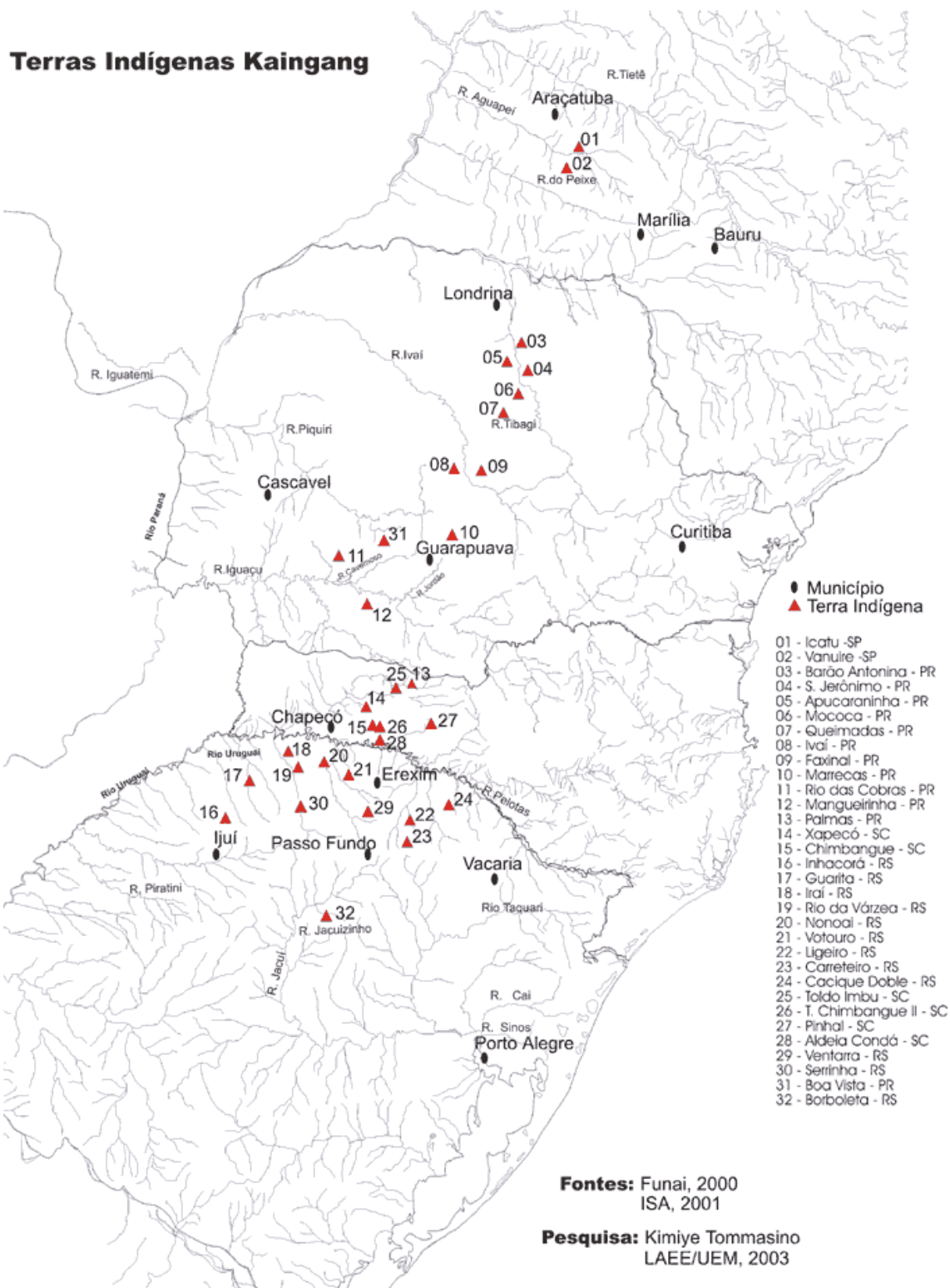


Fig.2 - Mapa Territorialidade *kaingang*. (Extraído de Freitas, 2005:15)

inclusive, a apropriação e utilização das categorias espaciais administrativas pelos próprios *Kaingang*, especialmente quando estes estão dialogando com os *fóg*, como era o meu caso.

Ao longo dos últimos anos, alguns dos acampamentos constituídos na região hidrográfica do Guaíba (ver anexo) têm se transformado em aldeias fixas - *Ēmã*, sendo que algumas já estão em processo de identificação junto à Fundação Nacional do Índio - FUNAI, órgão responsável pelos processos de identificação e demarcação das Terras Indígenas. As *Ēmã Por Fi* - Bacia Rio dos Sinos, *Topë Pën*- Bacia Lago Guaíba, e as situadas em Estrela e Lajeado - Bacia Taquari-Antas são alguns destes casos.

A constituição de novas aldeias nos territórios das Bacias do Lago Guaíba, Rio dos Sinos e Taquari-Antas, territórios de ocupação histórica *kaingang*, tem se intensificado desde a década de oitenta. As razões que têm levado os *Kaingang* a deixarem suas terras de parentes, especialmente as Terras Indígenas de Guarita e Nonoai para se estabelecerem nestes territórios são diversas. Destacam-se as que dizem respeito às rupturas políticas entre chefes de famílias<sup>4</sup> e as lideranças<sup>5</sup> políticas das Terras Indígenas, e as dificuldades encontradas pelas famílias de sobreviverem nestes locais (onde não há mais mata suficiente para coletarem ou caçarem seus alimentos e os espaços para plantio são limitados a alguns). Valdomiro *Xe Vergueiro*, cacique da aldeia do Morro do Osso, conta que não mede esforços para trazer benefícios às pessoas da sua comunidade<sup>6</sup>, pois durante os anos que morou em Nonoai passou por muitas dificuldades, e sabe que o mesmo aconteceu com todos os que estão vivendo em Porto Alegre e pelos arredores.

A vinda a Porto Alegre dos interlocutores Iracema *Rã Ga* Nascimento, Nilda *Kengrimu* Nascimento, Zílio *Jagtyg* Salvador (marido de *Kengrimu*) esteve relacionada à saída de um importante *pã'i* - pai, líder de uma família

---

4 O modelo ideológico de socialidade *kaingang* é a família. Nesta sociedade Jê, a família é centrada no poder paterno, cujo pertencimento deste homem pode ser à metade *kamë* ou *kanhru*, sendo esta herdada por seus filhos e filhas. Este pai é o chefe de uma casa onde vivem idealmente sua mulher, filhos e filhas em cuja proximidade vivem filhas casadas, genros e netos. Esta família extensa é o modelo pelo qual os *Kaingang* pensam a comunidade política, sendo a figura do pai - *pã'i* correspondente à do cacique - *pã'i mbãg* - pai grande. (Freitas e Rosa, 2003).

5 Segundo Ricardo Cid Fernandes (2003:160) existe hoje nas Terras Indígenas várias categorias políticas, as quais designam diferentes níveis de autoridade. Dentre as de maior hierarquia estão a de cacique e vice-cacique. Os cargos de capitão, cabo, polícia também compõem a liderança de um cacique. Estas categorias da hierarquia militar remontam ao período da história colonial e à atuação indigenista do império. Quando os *Kaingang* referem ao termo liderança, estão, pois se referindo às pessoas que ocupam espaços políticos no interior das aldeias - *Ēmã*.

<sup>6</sup> Termo empregado pelos *Kaingang* para referir às famílias que habitam uma aldeia - *Ēmã*.

extensa da Terra Indígena de Nonoai. As etnografias de Freitas (2005) e Aquino (2008) abordam com mais detalhes a saída do *pã'i* Alcindo *Peni* Nascimento daquela Terra Indígena. A trajetória de *Peni* é marcada pela disputa de liderança naquela Terra Indígena, pelo posicionamento contrário à instalação de madeireiras nas Terras Indígenas e às práticas de arrendamento destas terras a posseiros brancos.

As mobilizações políticas de *Peni* contra estas práticas acabaram resultando na sua expulsão da Terra Indígena de Nonoai em meados dos anos oitenta. *Peni*, juntamente com sua família e outros *Kaingang* que haviam sido expulsos, se dirigiram à Terra Indígena de Mangueirinha, Paraná, onde participaram de novas mobilizações contra posseiros brancos. De Mangueirinha, esta família se deslocou para o território da Bacia do Lago Guaíba.

Segundo *Jagtyg*, quando chegaram nesta região, nas proximidades da cidade de Viamão, ele e sua família se instalaram em um colégio que pertencia a alguns padres, por quem foram recebidos. Passado um ano aproximadamente, em que trabalharam apresentando e vendendo seu artesanato, conseguiram juntar dinheiro e comprar um pequeno terreno na Vila Jarí (limite de Porto Alegre com a cidade de Viamão), onde se juntariam mais famílias *kaingang* que deixavam as Terras Indígenas do Planalto do estado, região hidrográfica Uruguai. Quando visitei recentemente este local, onde hoje vive a família de João Padilha e *Rã Ga*, este *Kaingang* mostrou-me o terreno atrás de sua casa, contando que aquele espaço já havia chegado a alojar quase cem pessoas acampadas na década de noventa.

Com o aumento constante das famílias que vinham principalmente das Terras Indígenas de Nonoai e Guarita, os *Kaingang* decidiram se organizar e demandar espaços onde pudessem viver o *modo de vida kaingang*, conforme declarou *Jagtyg*. Este *Kaingang* esteve à frente na luta por um espaço que foi conquistado através do Orçamento Participativo de Porto Alegre em 2003. A conquista do terreno localizado no bairro Lomba do Pinheiro (zona leste de Porto Alegre) deu início à constituição da *Ēmã Faq Nhin* - Aldeia nova da Lomba do Pinheiro.

Cisões políticas internas à comunidade levaram um grupo familiar e simpatizantes a sair da *Êmã Fag Nhin* e procurar outro espaço. Em 2004 eles passaram a ocupar um terreno próximo ao Parque Municipal do Morro do Osso (zona sul de Porto Alegre). Configurou-se a partir de então a *Êmã Topê Pên* - Aldeia do Pé de Deus, ou Aldeia do Morro do Osso, que hoje está em processo de identificação pela FUNAI. Estes processos de constituição de acampamentos -*vãre* em territórios que historicamente são de circulação dos *Kaingang*, a posterior configuração destes acampamentos em aldeias fixas - *êmã* e a demanda por identificação, à semelhança do que ocorreu no Morro do Osso, vêm ocorrendo também nos territórios das Bacias do Rio dos Sinos e Taquari-Antas.

Os mapas abaixo situam algumas destas novas aldeias sobre o território de cada uma das bacias acima mencionadas. Cabe destacar que foi nas aldeias situadas nas Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos que desenvolveu a maior parte de meu trabalho.



Fig.3 - Mapa com localização das *êmã* situadas na Bacia do Lago Guaíba

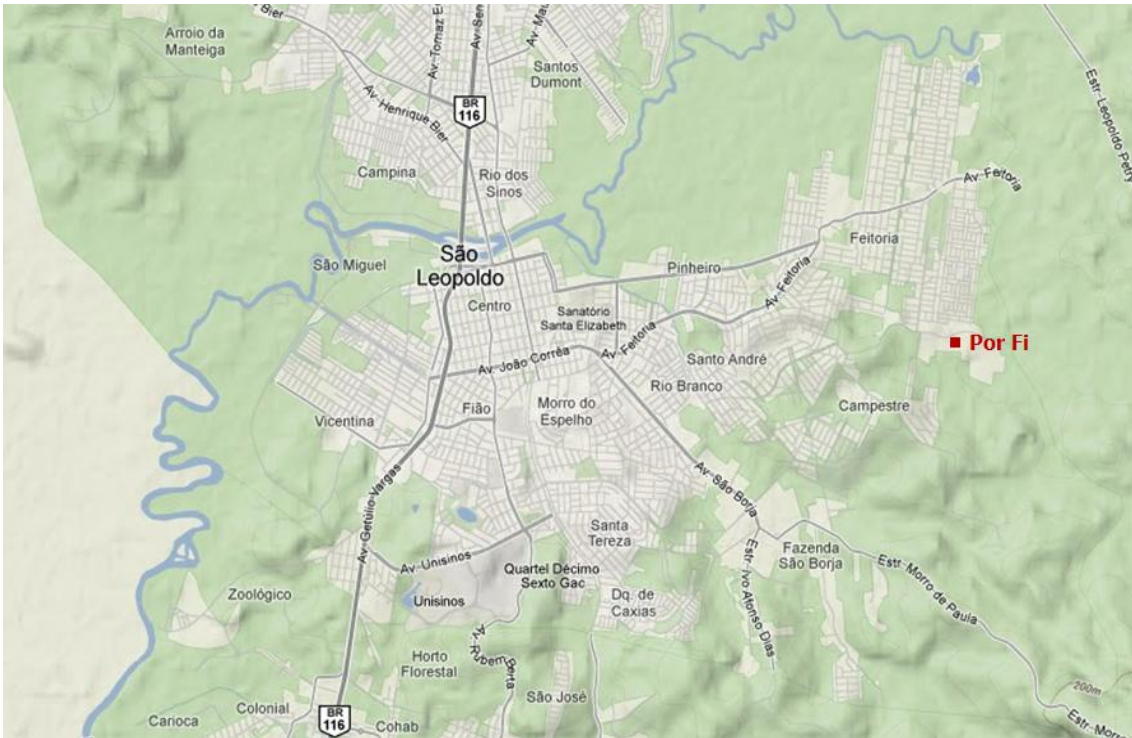


Fig. 4 - Mapa com localização da *ẽmã* situada na Bacia dos Sinos



Fig.5 - Mapa com localização das *ẽmã* situadas na Bacia Taquari-Antas

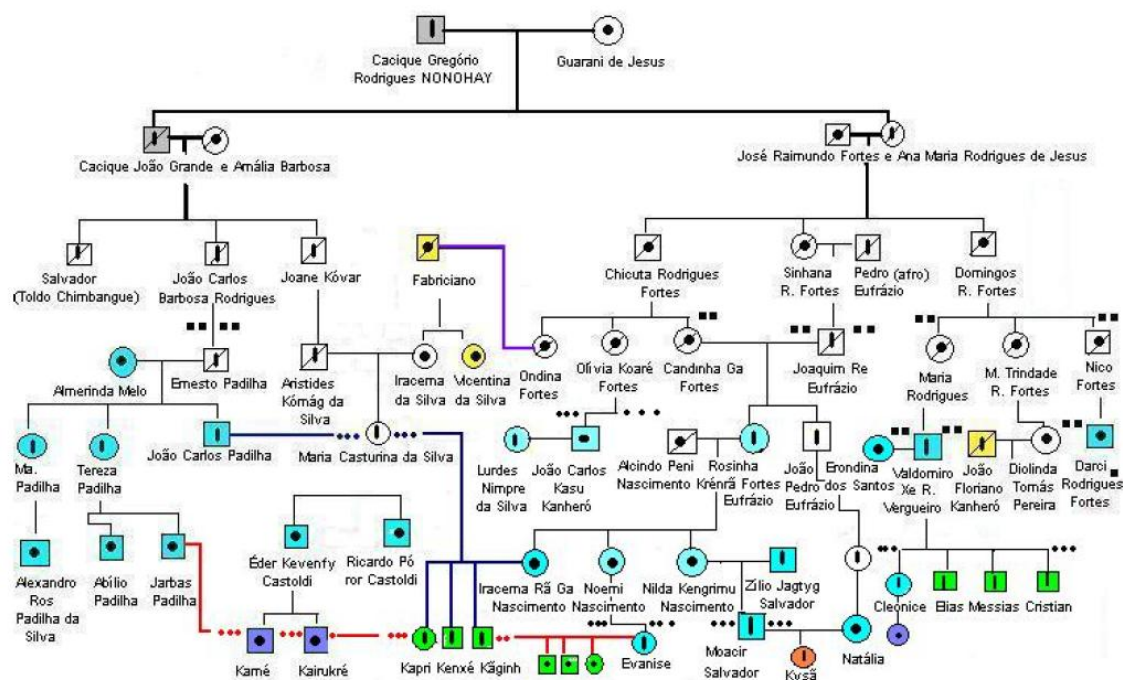
A noção de aldeias novas, mencionada acima, não supõe a não ocupação histórica dos territórios em questão pelos *Kaingang*, mas busca levar em conta a recente reocupação destes espaços e a constituição de aldeias



fixas sobre eles. Conforme Freitas (2005:18), desde o século XIX os *Kaingang* circulavam e estabeleciam seus acampamentos pelo território do Lago Guaíba, visando negociações com as autoridades brancas em função das políticas de aldeamento indígena na bacia do Alto Uruguai. Segundo a autora:

(...) a criação de tais aldeamentos, pelo governo da província, visava liberar da ocupação indígena as terras situadas na região hidrográfica do Guaíba (bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e Gravataí), valorizadas pela proximidade com a capital, para garantir o estabelecimento das colônias, constantemente atacadas, à época, pelos Kaingang do grupo de Doble, Braga e João Grande. (Laroque 2000 *apud* Freitas, 2005:18).

Freitas identifica em um diagrama de parentesco que grande parte dos *Kaingang* hoje residentes na Bacia do Lago Guaíba são descendentes do cacique *Nonohay*, pai de João Grande *Nivo* que durante o século XIX lutou contra o movimento de colonização pela manutenção de suas terras nas bacias dos Sinos, Taquari, Caí etc.



**Cinza:** indica os *p'ai mág* novecentistas; a territorialidade de João Grande remete à Região Hidrográfica do Guaíba.

**Azul:** indica pessoas residentes atualmente em Porto Alegre.

**Amarelo:** indica os Kaingang que acamparam ou residiram em Porto Alegre nas décadas de 1940-1960.

**Verde:** indica crianças nascidas na Vila Safira, Morro Santana.

**Roxo:** indica crianças nascidas na Aldeia kaingang do Morro do Osso.

**Laranja:** indica crianças nascidas na Aldeia kaingang da Lomba do Pinheiro.

Fig.6 - Diagrama das alianças entre primos cruzados das linhas descendentes do *p'ai mág* novecentista Gregório Nonohay reatualizadas em Porto Alegre. (Extraído de Freitas 2005:249)

Este diagrama de parentesco permite traçar a genealogia de interlocutores centrais em meu trabalho. É o caso, por exemplo, dos casais João Carlos Padilha e Iracema *Rã Ga* Nascimento, Zílio *Jagtyg* Salvador e Nilda *Kengrimu* Nascimento, Valdomiro *Xe* Vergueiro e Erondina *Véingré* dos Santos, entre outros. Além disso, este diagrama cumpre a importante tarefa de ilustrar a continuidade da ocupação territorial *kaingang* na região hidrográfica do Guaíba pelos descendentes do *p'ai mág* João Grande *Nivo* e do cacique *Nonohay*.

Desde a elaboração do diagrama acima, acompanhei algumas alterações, principalmente com relação a dinâmicas que envolvem as pessoas com quem tive contato direto. Destaca-se, por exemplo, a ida de Darci *Pépo*

Rodrigues Fortes<sup>7</sup> ao território da bacia do Rio dos Sinos, onde este integra a liderança da *Ēmã Por Fi. Jagtyg*, juntamente com sua família, se deslocou em 2008 para a Terra Indígena de Serrinha, onde moram algumas cunhadas suas. A vida na aldeia da Lomba do Pinheiro vinha se tornando difícil para a família de *Jagtyg*, que decidiu buscar outra terra para viver com sua família. Em 2008 este *Kaingang* passa a demandar o manejo da Floresta Nacional de Canela (Bacia do rio Caí), cujo território corresponde ao ocupado por *Nivo. Jagtyg* e sua família aguardam o andamento do processo corrente no Ministério Público Federal na Terra Indígena de Serrinha.

De 2005 a 2010 pelo menos dez crianças nasceram na aldeia *kaingang* do Morro do Osso, conforme me relatou Janete *Xoaré Vergueiro*. "Já são vários os herdeiros desta terra", comenta a mulher *kaingang* ao referir às crianças que tiveram seus umbigos plantados na aldeia do Morro do Osso. Um deles inclusive é seu filho mais novo.

## OS INTERLOCUTORES *KAINGANG*



Fig.7 - *Refej* pinta o rosto de mulher *kaingang* com marcas *kanhru-kré* durante a festa do Dia do Índio no antigo acampamento *kaingang*, em São Leopoldo, 2007.

### Dorvalino Refej

*Refej* é professor bilíngüe e graduando em Pedagogia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Ingressou na primeira turma de cotistas indígenas nesta universidade. É professor na *Ēmã Por Fi* - Aldeia de São Leopoldo, onde vive com sua mulher e filhos. Compõe a liderança daquela aldeia, sendo um dos principais responsáveis pela organização da festa do Dia do Índio, realizada nos últimos anos naquela aldeia. *Refej* está sempre mobilizado em realizar pesquisas junto aos velhos *kaingang*, especialmente os que hoje vivem nas Terras Indígenas. Orientou-me muitas vezes para a compreensão da cosmologia *kaingang*, das metades cosmológicas, do pertencimento dos objetos às metades, pelos grafismos neles presentes. Dorvalino e sua família foram minha referência central na aldeia *Por Fi*, recebendo-me sempre em sua casa.

7 É atualmente vice cacique da *Ēmã Por Fi*. Por vários anos foi cacique daquela aldeia, tomando frente na luta por um território na bacia do Rio dos Sinos.

### João Padilha e Iracema *Rã Ga*



Fig.8 - João Padilha, *Rã Ga* e família expõem seu artesanato durante a VII RAM na UFRGS, em 2007.

João e *Rã Ga* vivem com seus filhos mais novos nas proximidades do Morro Santana. Próximo a este morro também vive a irmã e mãe de João Padilha. João é uma importante liderança na luta pela retomada da Terra Indígena Borboleta, que há mais de uma década está em vias de identificação. Também foi este *Kaingang* quem iniciou de maneira significativa a produção de cestaria em cipó na Bacia do Lago Guaíba. Muitos dos *Kaingang* que se deslocaram para esta região na década de 1980 e 1990 aprenderam junto dele a coletar, trançar e vender objetos em cipó.

Iracema, filha de Rosa *Krénrã* e Alcindo *Peni* é uma grande conhecedora dos saberes e práticas dos *Kaingang* antigos. Foi iniciada no sistema xamânico *kaingang*, possui grande conhecimento dos remédios do mato - *vênh kagta*. *Rã Ga* é muito carismática e afetuosa. Por isso, e pelo fato de ser mulher, foi a pessoa com quem mais laços afetivos criei.

### Zílio Jagtyg e Nilda Kengrimu



Fig.9 e 10 - *Jagtyg* apresenta-se tocando *vyjsi* arco de boca no I Encontro dos *Kujá* na aldeia do Morro do Osso, 2006. *Kengrimu* assa um bolo na cinza durante a VII RAM, 2007.

Minha inserção entre os *Kaingang* se deu em grande medida a partir deste casal, quando moravam na *Ēmã Fág Nhin*. As primeiras rodas de chimarrão, as primeiras histórias sobre o tempo dos antigos me foram contadas por eles, quando me recebiam em sua casa. Foi com *Kengrimu*, que é irmã de *Rã Ga*, que tive as primeiras lições de culinária *kaingang* e de cuidados com as crianças. Quando a visitava, ela fazia questão de preparar um *ĕmi rānh* - bolo na cinza, que eu tanto apreciava.

*Jagtyg* é conhecedor dos *vĕnh kagta* e dos rituais *kaingang*. Foi iniciado no xamanismo *kaingang*, tendo participado da realização de diversos rituais na Bacia do Lago Guaíba. É também um exímio músico, conhece cantos, toca *sygsyg* (instrumento musical feito com porongo e sementes) e *vyjsi* arco de boca (foto ao lado).

*Jagtyg* e *Kengrimu* antes de virem a Porto Alegre, residiam na T.I.<sup>8</sup> Nonoai. Atualmente estão na T. I. Serrinha, mas retornam à Bacia do Lago Guaíba especialmente para comercialização de artesanato próximo às datas comemorativas como Natal e Páscoa.

---

8 Sigla para Terra Indígena.



Fig.11 - *Xe* e *Véingré* no Brique da Redenção.

### Valdomiro *Xe* e Erondina *Véingré*

Este casal também veio a Porto Alegre deixando a T. I. Nonoai. *Xe* é atualmente cacique da *Ēmã Topẽ Pẽn* - Aldeia do Morro do Osso e tem se esforçado muito para garantir o processo de identificação e demarcação desta terra, onde hoje vivem mais de vinte famílias. Tem buscado também dar continuidade à realização dos encontros dos *kujá* - xamãs *kaingang*, realizado duas vezes no Morro do Osso, uma sob seu cacicado. *Xe* costuma dizer que sem sua mulher não conseguiria fazer nada. Quando ele sai para resolver questões diversas da comunidade é ela que toma conta da família e de tudo o mais dentro da aldeia.

*Véingré* costuma estar rodeada por suas filhas e netos, a quem dedica muitos cuidados. É conhecedora dos remédios do mato e já trabalhou muito como parteira, entre as mulheres *kaingang*. Além da produção de artesanato, vem confeccionando atualmente peças de cerâmica para uso e comercialização.



Fig.12 - *Xoaré* modelando panelas com barro. Curso de cerâmica na Escola Porto Alegre, 2009.

### Janete *Xoaré*

Ao contrário dos outros *Kaingang* com quem manteve interlocução, meu contato com *Xoaré* é bem recente. Quando realizava minhas saídas de campo iniciais para o mestrado na *Ēmã Topẽ Pẽn*, *Xoaré* se dispunha a vir até mim e conversar, contando-me sobre sua vida. Destas conversas imprevistas, passei a visitá-la especialmente em sua banca, no Brique da Redenção. Aproximamo-nos ainda mais em função de meu interesse em acompanhar o projeto de resgate da cerâmica em que *Xoaré* participa.

*Xoaré* é sobrinha de *Xe*, que cuida dela como filha desde que sua mãe falecera. Mas seguidamente *Xoaré* se dirige a *Xe* e *Véingré* como seus pais.

### Francisco Rókã



Fig.13 - Rókã à frente na apresentação de um dos grupos de dança da *Ēmã Topê Pên* na VII RAM.

*Rókã* é irmão de *Véingré*, e como ela, também vive atualmente na *Ēmã Topê Pên*, junto com sua mulher e filhos. É membro da liderança desta aldeia e é especial conhecedor das práticas antigas. Por isso, tem sido interlocutor chave para muitos antropólogos. É ele quem organiza os grupos de dança *kaingang* do Morro do Osso, que costumam se apresentar em eventos indígenas no interior ou fora das aldeias. Conhece muitos cantos e danças *kaingang*, apresentando-os também sozinho algumas vezes. *Rókã* foi minha principal referência para pensar a relação dos *kaingang* com os objetos que permanecem nos territórios do Lago Guaíba, seja em sítios arqueológicos, seja nos museus.

## SÓCIO-COSMOLOGIA *KAINGANG*

As *ēmã* situadas nos territórios recentemente reapropriados pelos *Kaingang* - onde a maior parte de meu trabalho foi desenvolvida - são em grande medida articuladas a partir de grupos de parentes. Dentre outras razões, o faccionalismo<sup>9</sup>, instituição *kaingang* que marca as rupturas intragrupos, tem levado à criação de novos acampamentos - *vãre* e aldeias - *ēmã* pelo território da região hidrográfica do Guaíba.

A partir da constituição de uma *ēmã* por grupos de parentes, os *Kaingang* destacam alguns membros, geralmente do sexo masculino, como lideranças políticas. Em verdade, estas lideranças geralmente são as que articulam a formação de uma nova *ēmã*, quando é o caso. A estes líderes políticos, também denominados *pã'i*, é atribuído o especial papel de negociação com as lideranças políticas *fóg* - não indígenas, visando atender as demandas do grupo. No contexto atual, a demanda por terra, saúde, educação, mas também as que dizem respeito ao acesso a espaços de coleta de cipós, sementes e espaços de comercialização dos objetos produzidos por estas pessoas, destacam-se como prioritárias.

---

<sup>9</sup> Ver Fernandes, 2003.

Além das lideranças políticas, os *Kaingang* apontam para a importância da presença de um *kujá* - xamã *kaingang* que auxilia a garantir o bem estar de um coletivo. Além de esta pessoa ser considerada a grande sábia entre boa parte dos *kaingang*, ela tem o poder de prever, prevenir e curar doenças. Destaca-se também o cuidado dos *kujá* para com as crianças, seres ainda bastante frágeis e expostos a perigos diversos. Esta autoridade espiritual é vista muitas vezes como complementar à autoridade política. As aldeias na região do Guaíba que têm em seu interior um *kujá* ou um *kujá* ainda em formação se destacam com relação às que não têm, seja pela realização de rituais seja pelos cuidados com a saúde dos membros da comunidade.

Nas *ẽmã* que não contam com a presença dos *kujá* observa-se a valorização das pessoas mais velhas e/ou das que possuem conhecimentos significativos de fitoterápicos e dos costumes e práticas *kaingang* de modo geral. Os *kujá* são muitas vezes tomados como os grandes porta-vozes da cultura *kaingang* e na falta destes, este papel é atribuído aos professores indígenas ou às pessoas mais velhas da aldeia.

A sócio-cosmológica dual *kaingang*, que divide todos os seres animados e inanimados em duas metades - *kamẽ* e *kanhru* - divisão que remete ao mito *kaingang* de origem do mundo, segue vigente entre os *Kaingang* nas bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. Com relação à sociedade *kaingang*, a patrilinearidade<sup>10</sup>, exogamia de metades<sup>11</sup> e uxorilocalidade<sup>12</sup>, tão características deste coletivo indígena seguem sendo observadas nestes territórios.

As metades cosmológicas *kamẽ* e *kanhru-kré*, além de orientarem a organização social *kaingang*, atribuem pertencimento a todos os seres que compõe o universo, sejam eles celestes, como o sol e a lua, sejam animais, vegetais ou objetos. O pertencimento a uma ou outra metade faz com que os

---

10 As marcas são herdadas de pai para filhos e filhas.

11 Enfatiza-se a fertilidade da união entre contrários, os casamentos são feitos entre membros de metades opostas e complementares.

12 É desejável que após o casamento os genros passem a morar próximos aos sogros, auxiliando-os nos afazeres. Esta prática não é, porém, tão controlada e demandada quanto a de exogamia de metades.



seres compartilhem com os seus irmãos de marca - *jamré* características tanto físicas quanto psicológicas ou comportamentais. No que diz respeito às marcas físicas ou à forma, os seres e objetos que pertencem à metade *kamë* têm os traços compridos e abertos como característicos, enquanto aos *kanhru* são atribuídas as formas redondas, fechadas. Os *kamë* costumam ser mais persistentes, porém vagarosos em resoluções, já os *kanhru* são mais rápidos, apesar de não persistentes, por exemplo (Baptista da Silva 2001:101).

Os *kaingang* com quem mantive interlocução vêm enfatizando também o aspecto anímico da sua cosmologia, isto é, o fato de todos os seres, humanos e não-humanos possuírem espírito. A “substância interna” ou espírito dos não-humanos é denominada pelos *kaingang* de *tãn*. Em muitas cosmologias ameríndias, as diferenças entre humanos e não-humanos não são estanques, mas são diferenças de grau (Descola 1998). Conforme aponta Descola ao referir aos Achuar:

Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. Os Achuar da Amazônia equatoriana, por exemplo, dizem que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma (*wakan*) similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as “pessoas” (*aents*), torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, e, assim, com os homens. (Descola, 1986; 1993a *apud* Descola, 1998:25, 26).

Mas se por um lado o caráter anímico aproxima este coletivo Jê dos amazônicos, por outro, a compartimentação do cosmo *kaingang* o distingue daqueles. É peculiar aos *Kaingang* a partilha de características entre seres que pertencem à mesma metade cosmológica. Neste sentido, se está tratando de uma sócio-cosmologia anímica que também apresenta aspectos totêmicos. De um cosmos cujos seres que o compõe compartilham aspectos e características, mas também são compartimentados em duas metades complementares.

## DIRECIONAMENTOS TEÓRICOS

A preocupação com o lugar que ocupam os objetos de arte *kaingang* na cosmologia deste coletivo me acompanha desde a graduação, quando apontei em meu Trabalho de Conclusão de Curso para a importância dos adornos e da pintura corporal utilizados pelos *kaingang* e dos instrumentos musicais e outros objetos utilizados pelos *kujá*, especialmente em rituais. Aqui, porém, tomo a arte e não mais o xamanismo como porta de entrada para pensar as relações diversas da vida *kaingang*.

Enquanto temática ou objeto de estudo, a arte produzida por coletivos indígenas remete desde os estudos de Boas que tem como referência sua obra “A arte Primitiva” de 1927 passando por diversas obras de Lévi-Strauss, Mauss entre outros. A produção de Lévi-Strauss e posteriormente de Geertz teve grande reverberação na produção brasileira acerca da arte indígena. Tal influência diz respeito, porém, mais a aspectos de uma teoria relativa à Antropologia Simbólica que uma Teoria Antropológica da Arte propriamente dita.

Os estudos etnológicos acerca da arte indígena no Brasil da década de 1980 foram marcados pela apropriação de noções caras a outras disciplinas como a Linguística, a Semiologia, a Estética. A análise era feita a partir de uma abordagem que concebia a arte gráfica como linguagem (Berta Ribeiro 1987), veículo de comunicação e artifício para entender a cultura e a sociedade que a produz. Na definição de Berta Ribeiro:

Na sua qualidade de código cultural, os sistemas de representação visual são mecanismos de ordenação e de comunicação da experiência, culturalmente determinados. (Berta Ribeiro, 1987:22).

Em diálogo com outras produções em etnologia e apoiados em densas etnografias, trabalhos como os de Gallois (1992) entre os Waiãpi, de Vidal e Muller (1987) entre os Kayapó-Xikrin, Xavante e Asuriní, de Vidal e Lopes da Silva (1995), de Van Velthem (1994) entre os Wayana, de Seeger entre os Suyá, apenas para citar alguns nomes, marcaram as décadas de 1980 e 1990 no estudo da etnologia e arte. Questões como a corporalidade e noção

de pessoa, centrais em meu trabalho, são refletidas por estes autores ao abordarem, por exemplo, a relação com a pintura e os adornos corporais.

A partir do final da década de 1990 começam a aparecer estudos direcionados à consolidação de teorias em Antropologia da Arte. Contudo, não são abandonadas nem temáticas correlacionadas aos estudos de objetos, como corporalidade, pessoa, nem influências teóricas como a Semiologia, que embasavam os estudos anteriores em antropologia e arte. O que surge de inovador neste contexto são as ênfases dadas às questões colocadas acerca da antropologia e da arte.

A retomada de clássicos como Mauss e de sua abordagem dos objetos não enquanto seres inertes, mas enquanto portadores de alma, com poder de fazer os outros agirem, teve importante papel neste movimento. A obra contemporânea de Alfred Gell (1998) “*Art and Agency*” resgata as contribuições maussianas e sugere o conceito de *agência* para pensar atributos como o de intencionalidade dos objetos de arte em suas redes de relações. Preocupado em alargar o conceito de arte, de modo que este não se limitasse aos preceitos ocidentais do belo e da valoração estética, Gell propõe enfatizar as qualidades de agência e intencionalidade dos objetos sob uma abordagem que considere os objetos de arte como pessoas (Gell, 1998:9).

A propósito deste movimento de ruptura nos estudos de Antropologia da Arte Demarchi (2009), abordando pelo menos três autores de referência nestes novos estudos, Gell, Severi e Lagrou, esclarece:

(...) se para a antropologia simbólica a arte não só representa, mas significa, para àquelas abordagens que proponho apresentar neste trabalho, a arte e suas imagens presentificam, ou seja, não representam uma realidade, uma natureza ou determinado aspecto da sociedade<sup>5</sup>. Assim, tanto para Gell, quanto para Severi e também para Lagrou, o que interessará no estudo da arte é a sua capacidade de ação cognitiva pela condensação de relações, intencionalidades e identidades complexas, contraditórias e paradoxais. (Demarchi 2009:181).

A teoria da agência proposta por Gell, apesar de proposta para o contexto da Melanésia, ressoou muito bem com a realidade ameríndia,

norteando uma série de etnografias sobre arte indígena, como as de Els Lagrou (2007) e Joana Miller (2007), por exemplo. A noção de agência proposta por aquele autor tem se somado, no contexto dos estudos etnológicos brasileiros, a alguns aspectos da teoria do perspectivismo ameríndio, proposta inicialmente por Viveiros de Castro, bem como pode ser ampliada à luz do que Descola propôs enquanto cosmologias anímicas. Ou seja, o status de gente ou sujeito, atribuído aos animais e plantas no pensamento amazônico nos leva a questionar sobre o estatuto dos objetos confeccionados a partir destas plantas e animais.

Etnografias como as acima mencionadas têm demonstrado que, mais que simbolizar, objetos como adornos corporais presentificam a relação com a alteridade. Neste sentido, objetos de arte recebem o estatuto semelhante ao de pessoa, pois são providos de intencionalidade e contribuem para a constituição de pessoas humanas. É o que propõe Miller em seu estudo entre os Mamaindê:

Os enfeites usados pelos Mamaindê são índices de agências estrangeiras e, ao serem transmitidas aos vivos pelo xamã, são concebidos como materializações da alteridade necessária para a constituição de pessoas humanas. (Miller, 2007:9)

Mas se por um lado a teoria da arte elaborada por Gell a partir de coletivos melanésios pode ser revisitada para pensar os coletivos ameríndios, por outro, há diferenças importantes entre a relação das pessoas com os objetos na Melanésia e Amazônia. Lagrou sugere que a importância dada à corporalidade entre os ameríndios é o principal aspecto de distinção entre a relação dos melanésios e dos ameríndios com os objetos. Nas palavras da autora:

O pensamento ameríndio parece valorizar o acúmulo do conhecimento *encorporado*, uma forma corporal-subjetiva de acumulação, ao invés de uma acumulação de relações através de artefatos. Este 'saber do corpo' estabelece relações ancoradas numa subjetividade que se constrói a partir do estar e se saber relacionado. (Lagrou, 2007:81)

É no corpo ameríndio, pois que são materializados os conhecimentos gerados nas relações dos humanos entre si e destes com os não-humanos. A importância dos corpos para os processos de saber e conhecer entre os ameríndios soma-se a centralidade que a corporalidade assume na construção da pessoa ameríndia. O vínculo entre corpo e pessoa vem sendo trabalhado no contexto da etnologia indígena das Terras Baixas desde o artigo clássico de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). A propósito destes conceitos, ou autores propõem:

(...) este privilégio da corporalidade se dá dentro de uma preocupação mais ampla: a definição e construção da pessoa pela sociedade. A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social das pessoas, i.e., membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nomenclatura, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa. (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979:3,4).

Foi na esteira destes percursos disciplinares que abrangem teorias, conceitos e ênfases específicas que busquei amparar minhas contribuições sobre as relações dos *Kaingang* com seus objetos, as plantas e animais a partir dos quais eles confeccionam seus objetos. Partindo das produções que têm apontado para os atributos de intencionalidade de objetos, animais, plantas etc, procurei enfatizar em que momentos e de que formas os não-humanos, como chama Latour, agem nas relações e no mundo *Kaingang*, fazem estes agirem, constroem seus corpos e também contituem os *Kaingang* enquanto pessoas.

## A CONSTRUÇÃO DO FOCO DE PESQUISA

Eu estava participando da festa do Dia do Índio, em abril de 2007, no acampamento *kaingang* em São Leopoldo, quando encontro além das pessoas que trabalham junto aos *Kaingang*<sup>13</sup> (cuja presença nestes eventos é sempre esperada) duas artistas plásticas interessadas em realizar uma exposição de arte em parceria com os *Kaingang*. Eu já havia cogitado a hipótese de estudar a arte *kaingang*, e havia iniciado algumas leituras sobre a temática da arte entre os ameríndios. Mas este e outros contatos que se sucederam com as artistas plásticas me desafiaram a pensar a produção e circulação de objetos *kaingang* a partir da relação dos *Kaingang* com artistas plásticas, museólogos, com as instituições museológicas e de arte. Motivava-me a busca de compreender que cosmológicas orientavam a relação ente aquelas diferentes pessoas (*Kaingang*, artistas, museólogos) e os objetos *kaingang* que saíam das aldeias.

Em meus trabalhos de campo passei a observar que a forma como os *Kaingang* tratavam os objetos que eles ou seus antepassados haviam confeccionado e que se encontravam em exposição em alguma instituição, não podia ser tomada como separada das formas como aqueles objetos eram tratados no interior das *ẽmã*. Pelo contrário, o esforço dos *Kaingang* era o de trazer estes objetos, através de imagens e narrativas, para o seu universo de sentidos, em que a arte não é tomada enquanto esfera separada das outras.

Os objetos arqueológicos e de arte propiciaram a geração de um grande número de imagens imateriais pelos *Kaingang*. Estas imagens ressitavam os objetos no contexto das relações *kaingang* nas *ẽmã*, de modo a atribuir sentido, vida e relações aos objetos. A esta altura de meu trabalho, não havia mais como deixar para segundo plano as imagens imateriais que as relações dos *Kaingang* com os objetos suscitavam. Sonhos, lembranças, narrativas de tempos passados ou mesmo míticos eclodem como importante material etnográfico. Nesta direção, o conceito de imagem e de produção de

---

13 Funcionários de órgãos indigenistas como FUNAI, CIMI, COMIM, assim como professores de escolas que costumam visitar as aldeias com seus alunos no mês de abril em função da data comemorativa do dia do índio.

imagens proposto por Lagrou surge enquanto chave, uma vez que possibilita levar em conta imagens imateriais e experiências que nem sempre são materializadas em objetos. Conforme definição da autora:

Falo aqui de imagens (tanto verbais e visuais, quanto virtuais) e não de artefatos porque estou tão interessada em imagens veladas e imateriais e com a importância de experiências às quais apenas se alude, mantendo-as essencialmente secretas, quanto em objetos interagindo uns com os outros num mundo imediatamente observável. (...) Quando falo em 'produção de imagens' (image-making) quero incluir estas imagens mentais, expressas por meios, às vezes, muito indiretos, aludidas em cantos, por exemplo, mas nunca pintados ou rabiscados de forma representacional em lugar nenhum. (Lagrou, 2007:57, 58).

Os objetos e imagens que os *Kaingang* passaram a acionar mobilizavam noções diversas acerca da constituição do cosmos, da pessoa e das possibilidades de comunicação entre os seres. A partir disso, o trabalho alarga seu foco, buscando dar conta de ver os objetos de arte *kaingang* enquanto formas materializadas de relações entre humanos e não-humanos<sup>14</sup> que habitam o cosmos deste coletivo, enfatizando os atributos de intencionalidade e agência destes objetos sobre os *kaingang*, especialmente sobre seus corpos e sua contribuição na constituição da pessoa. Mas também destaca o poder dos objetos e das imagens de afetar as pessoas emocionalmente (Lagrou 2007:58), assim como a capacidade de os objetos viabilizarem a produção de imagens como sonhos e visões que estão manifestando experiências significativas de encontros e relações entre humanos e não-humanos.

Neste sentido, a noção de produção, acionada tanto para referir à produção de imagens imateriais, mas também de novos seres e a processos de sociabilidade e socialidade é central neste trabalho. Aliada à noção de

---

<sup>14</sup> A leitura desta dissertação com um olhar já distanciado fez perceber alguns limites no emprego de terminologias que embasam a construção de argumentos centrais neste trabalho. Destacam-se, por exemplo, os termos "objetos" e "não-humanos". Na medida em que são lidos em seu sentido estrito estes termos não apenas não dão conta, mas obscurecem o argumento de que animais, plantas entre outros *existentes* que habitam o cosmo *Kaingang* são providos de agência e intencionalidade. Por isso, apesar de atentar para a leitura destes termos já no primeiro capítulo, é importante registrar a necessidade de, em futuros trabalhos, acessar conceitos que se adéquem melhor à abordagem das relações e do estatuto dos seres diversos que habitam um cosmo ameríndio.

produção, entra em jogo a de destruição de imagens e seres enquanto condição à continuidade da vida.

## APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS

No primeiro capítulo, **Objetos de arte como atuantes: mundos e seres em relação** abordei, a partir da exposição de arte Poética dos Trançados, alguns aspectos que historicamente marcaram a relação entre coletivos indígenas, africanos ou melanésios e viajantes, pesquisadores ou colonizadores europeus, mediada pelos objetos daqueles nativos. A intenção foi a de refletir sobre as cosmológicas que atravessam estas relações, mas também a de refletir sobre os diferentes sentidos que os objetos *kaingang* assumem quando mudam radicalmente os contextos em que estão inseridos.

No segundo capítulo, **Humanos, não-humanos, seus corpos, seus desenhos: a cosmologia *kaingang* em questão**, abordo a cosmologia *kaingang* evocando agentes, práticas e conhecimentos que envolvem tanto a produção de objetos como as formas de ordenação destes objetos, de outros seres e das pessoas no cosmos *kaingang*. A abordagem da produção dos objetos leva em conta, neste capítulo, as semelhanças na produção de corpos, pessoas e objetos, o ato de fazer à imagem dos demiurgos, as formas e grafismos destes objetos, que reforçam o pertencimento de todos os seres do cosmo *kaingang* às metades cosmológicas *kamẽ* e *kanhru-kré*.

O capítulo 3, **Imagens, sonhos e formas: associações e relações entre a ontologia *kaingang* e a perspectiva museológica** aborda o vínculo estabelecido contemporaneamente entre os *Kaingang* e os objetos produzidos por seus antepassados, sejam os que se encontram em lugares sagrados, como o Morro do Osso, sejam os que compõem acervos e exposições em museus de arqueologia e antropologia. A partir destes objetos uma grande quantidade de imagens imateriais é produzida pelos *Kaingang*, (re)constituindo vínculos com territórios específicos e histórias de relações dos *Kaingang* com seus mortos, com os *Guarani* e com os brancos - *fóg-kupri*. As lógicas de congelamento das imagens e objetos indígenas em museus são questionadas pelos *Kaingang*, que



apontam para os aspectos fluidos e necessários de produção e destruição de objetos e corpos.

No quarto e último capítulo: *Corpos e pessoas kaingang* constituídos em relação: a agência dos não humanos e o parentesco enquanto *locus* de produção enfatizo a agência de objetos como colares - *jãnka*, mas também dos remédios do mato - *vẽnh kagta*, entre outros não-humanos, na produção dos corpos e pessoas *kaingang*. A contribuição do parentesco, da comensalidade e consangüinidade, assim como do papel específico das mulheres para estes processos de construção da pessoa também são abordados neste capítulo.

### EM CAMPO E O UNIVERSO DE PESQUISA

Os objetos de arte *kaingang*, especialmente os *vãgfy* - trançados, são muitas vezes os intermediários nos primeiros contatos com as pessoas que os produzem e os *fóg-kupri* - brancos. Os primeiros olhares e as primeiras motivações para a pesquisa junto aos *Kaingang* partiram dos passeios pelo Brique da Redenção<sup>15</sup>, onde os *Kaingang* comercializam cestos, brincos, colares... Há aproximadamente quatro anos fui inserida no universo familiar *kaingang*, quando participei, durante quatro meses, da execução do Projeto de Sustentabilidade *Kaingang*<sup>16</sup> na *Ēmã Fag Nhin* - Aldeia da Lomba do Pinheiro.

Desde lá os meus interlocutores privilegiados se constituíam majoritariamente pelos *kaingang-pé*. Explicitar quem são estes *Kaingang* é importante aqui, pois a relação estabelecida com estes e não com os *índios civilizados* tem implicações no desenvolvimento de minha pesquisa, inclusive porque, para além das práticas e concepções sobre o que é ser *kaingang*, os próprios objetos comercializados por um e outro grupo, são diferentes.

---

15 Feira realizada aos sábados e domingos junto ao Parque da Redenção, organizada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

16 O Projeto de Sustentabilidade *Kaingang* foi fruto de convênio entre a Prefeitura de Porto Alegre e a ONG basca Paz y Solidariedad. O projeto foi realizado na Comunidade *Kaingang* da Lomba do Pinheiro e integrou diversas ações, dentre as quais se destacam a construção de uma escola indígena bilíngüe, a construção de um centro cultural, de casas, um espaço fitoterápico, um posto de saúde local e a realização de seminários e oficinas junto à comunidade. O projeto teve início em 2003 e foi concluído no final de 2006.

*Kaingang-pé* e *índios civilizados* são dois conceitos nativos utilizados para definir duas principais formas de se conceber, de pensar e agir como *Kaingang*. Segundo Freitas (2005:30), os *índios civilizados* se identificam com os modelos acionados no processo civilizador, almejando se apossar do controle dos meios de produção adotados neste modelo. Porém, o fato de se denominarem *civilizados* não quer dizer que tenham deixado de ser índios ou que perderam sua cultura, trata-se antes de um contraste entre o modo de vida de seus pais e avós com o modo que levam hoje (Tommasino, 1995:283 *apud* Freitas, 2005:30). Já os *kaingang-pé* buscam estratégias para subverter o processo civilizador, empenhando-se na recuperação e revigoração de florestas, rios e campos; na restauração dos modos tradicionais de produção da caça, pesca, coleta, roças familiares, e, alternativamente, do artesanato baseado no manejo florestal (Freitas, 2005:27).

Neste sentido, tanto a produção de trançados - *vãgfy* quanto a valorização dos saberes, práticas e objetos dos antigos *Kaingang*, constantemente abordadas neste trabalho, são fatores que definem o estar no mundo de um *Kaingang-pé*. Dar conta do universo dos *índios civilizados* implicaria adentrar em outra série questões, como por exemplo, as que dizem respeito ao questionamento dos *fóg*, mas também dos próprios *Kaingang-pé* a propósito da conduta destes indígenas, assim como dos objetos que eles produzem.

As críticas e questionamentos por parte dos artesãos *fóg* que dividem o espaço de comercialização no Brique da Redenção com os *Kaingang* seguidamente são trazidos à tona. O argumento de que os indígenas não poderiam estar comercializando produtos industrializados (como brincos, colares, pulseiras de metais, plástico, vidro, etc) trazido pelos artesãos, que tomam como base as normas daquele espaço de venda<sup>17</sup> também é utilizado por muitos *fóg*, para reforçar seus questionamentos acerca da identidade indígena daquelas pessoas e prezar por uma imagem romântica e idealizada do indígena. Tratar de questões como estas é tão delicado quanto importante.

---

17 Para comercializar produtos na feira do Brique da Redenção os expositores precisam ter uma carteira de artesão, cuja condição para adquiri-la é ser o produtor dos objetos que está comercializando. Não é permitida a revenda de produtos industrializados ou confeccionados por outros.

Mas este trabalho não dá conta de um universo tão grande de questões e tensões que perpassam a produção de objetos e pessoas nos territórios em questão.

As relações e vínculos que estabeleci com meus interlocutores procederam de três diferentes formas, cujos desdobramentos também diferem entre si. A primeira diz respeito a minha escolha dos interlocutores. Havia alguns *Kaingang* com quem eu já tinha algum contato, mesmo que não tão próximo, que eu os vislumbrava como interlocutores ideais. Conhecendo-os, sabia das capacidades destas pessoas e de seu entendimento acerca dos objetos e da cosmologia *kaingang*. Refletindo muitas vezes sobre meu projeto de pesquisa, eram estas pessoas que me vinham à mente.

Com estas pessoas aprendi muito em meu percurso de campo. Tanto pelo grande conhecimento que elas têm acerca dos objetos e da cosmologia *kaingang*, quanto pelo que me ensinaram sobre os processos de realização de uma pesquisa de campo, de construção de uma relação com pessoas, para além de serem elas interlocutoras. Era preciso aceitar e respeitar os receios e dúvidas pessoais destes *Kaingang* para com os *fóg* que estão se inserindo em sua aldeia e em suas vidas.

Muitos dos receios que alguns interlocutores expunham acerca da importância das pesquisas antropológicas aos grupos nativos, do retorno, não apenas do trabalho escrito, mas especialmente do comprometimento e atitude dos antropólogos para com as demandas e dificuldades destes coletivos eram compartilhados por mim. As questões trazidas por meus interlocutores em campo me fizeram refletir muitas vezes sobre minha atuação enquanto profissional em formação, mas também enquanto pessoa, ser humano em relação com pessoas e seres diversos, inserida em um mundo que reage conforme agimos.

Em um dos momentos em que estava na aldeia à espera dos interlocutores com quem eu havia combinado encontro, me deparei com outras possibilidades de iniciar uma relação em campo: quando o pesquisador é escolhido pelos nativos. Era agosto de 2009 quando me dirigi à aldeia do Morro do Osso para encontrar *Rókân*, com quem eu havia combinado

encontro. Ao conversar com as crianças que brincavam no pátio estas me informam que nem *Rókân* nem o cacique *Xe* e sua mulher *Véingré* se encontravam na *Ēmã Topê Pên*.

Decidi aguardar o retorno de alguma destas pessoas. As crianças me trouxeram uma cadeira e a colocaram na sombra de uma árvore, bem ao centro da aldeia. Imaginei que todos poderiam estar me olhando se quisessem. Eu podia ser vista de quase todas as casas, enquanto não conseguia ver nada do que acontecia dentro delas. Por aproximadamente vinte minutos fiquei observando as crianças brincarem, algumas mulheres varrendo o pátio das casas, outras trançando artesanato. Resolvi então sair da cadeira e conversar com algumas daquelas mulheres.

Os diálogos não se estenderam muito. Pensei em tirar algumas fotografias da aldeia com a concessão daquelas mulheres, quando um homem que eu conhecia - mas ele não a mim - saiu de sua casa e me diz que não era permitido fotografar ali, principalmente na ausência do cacique. Queria ter explicado o porquê das fotos e falado que há alguns anos eu já venho trabalhando com os *kaingang*, ter dito que as mulheres me tinham permitido fotografá-las... Mas concluí que nada disso mudaria o clima tenso que se criou. Desculpei-me e retornei ao lugar de espera que me fora designado.

De volta à cadeira coloco-me a escrever, quando avisto uma mulher se aproximando e trazendo consigo um banquinho. Ela me faz algumas perguntas: Quem sou eu, onde trabalho, se sou casada, se tenho filhos. Geralmente estas são as primeiras dúvidas tiradas pelas mulheres *kaingang* quando se deparam com as *fóg-kupri*. Eu retribuo algumas questões: Qual seu nome, há quanto tempo está no Morro do Osso, onde morava antes (de qual Terra Indígena viera), quantos filhos têm, quais são seus parentes na aldeia. As primeiras perguntas que dirijo às mulheres *kaingang* quando as conheço.

A partir deste contato, em que *Xoaré* me descreveu muitos episódios desde o nascimento de seu último filho, pedindo-me inclusive algumas dicas de como poderia buscar os direitos de pensão para ele, descrevendo sua relação com o pequeno e dele com suas outras filhas e com a avó, nossa relação foi ficando mais próxima. Quando passava pelo Brique da

Redenção não deixava de visitá-la em sua banca. Passei também a acompanhar sua participação no curso de cerâmica realizado para os *Kaingang* do Morro do Osso, sob organização do Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Prefeitura de Porto Alegre em parceria com a Escola Porto Alegre.

Ainda me deparei em campo com a situação em que interlocutor e pesquisadora se escolhem mutuamente. Estas relações foram de grande motivação para mim, e na relação com algumas famílias pude perceber que os vínculos estabelecidos a partir da pesquisa poderiam se tornar duradouros, de amizade e ajuda mútua.

Para que estas relações mais próximas pudessem ser estabelecidas, foi fundamental minha aproximação com as mulheres *kaingang*. É bastante comum que, ao entrar nas aldeias *kaingang*, os *fóg* sejam recebidos pelas lideranças políticas, quase exclusivamente composta por homens. Na medida em que passei a conversar com as mulheres e a compartilhar com elas da condição feminina de estar no mundo, o trabalho de campo se mostrou muito mais fluido e prazeroso. Ficou mais fácil também para as *Kaingang* compreenderem meu lugar e condição, de modo que elas pudessem me inserir no mundo das práticas e saberes *kaingang*.

Durante a realização do trabalho de campo a flexibilidade era condição imprescindível. Tanto nas relações com as pessoas quanto com o objeto ou universo de pesquisa. Eu estava dedicando os primeiros campos desta pesquisa acompanhando a exposição Poética dos Trançados, mas também selecionando, contatando e conhecendo alguns museus para visitá-los posteriormente com os *Kaingang*. Visitei por duas ou três vezes o Museu Antropológico do Rio Grande do Sul e o Museu Julio de Castilhos, negociando a minha entrada para pesquisa e a posterior visita acompanhada pelos *Kaingang*.

Tudo parecia estar pronto para estas visitas com os *Kaingang*, quando meus interlocutores manifestaram que não tinham interesse em visitar os museus que eu estava propondo. Os *Kaingang* da *Ëmã Por Fi* queriam visitar os museus localizados na cidade de São Leopoldo, mobilizados pelo interesse

de encontrar algum objeto que pudesse revelar a presença histórica *kaingang* na bacia do Rio dos Sinos. Alguns interlocutores da *Ēmã Topë Pën* já conheciam os museus que eu havia proposto visitar e estavam mesmo interessados em conhecer o Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul - MARSUL, localizado na cidade de Taquara. Segundo eles, devia ter muito material *kaingang* naquele museu.

Após algumas visitas e conversas com pesquisadores do Instituto Anchietano de Pesquisas - IAP/UNISINOS<sup>18</sup>, localizado no centro de São Leopoldo, agendei uma visita ao museu deste instituto, em que me acompanharam cinco lideranças *kaingang* da *Ēmã Por Fi*. O diretor do Instituto, arqueólogo Dr. Pedro Ignácio Schmitz, ao saber da presença dos *Kaingang* no museu, se dispôs a conversar com eles neste local a propósito da territorialidade e formas de ocupação espacial *kaingang*, assim como dos objetos lá expostos, que tanto os estava interessando. Também disponibilizou a estas pessoas o acesso à biblioteca do Instituto, onde poderiam pesquisar mais sobre a presença *kaingang* na bacia do Rio dos Sinos e doou às lideranças alguns livros publicados pela UNISINOS sobre os *Kaingang*.

Os outros museus que me propus a visitar, o MARSUL, o MARS - Museu Antropológico do Rio Grande do Sul e o Museu Julio de Castilhos são mantidos pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul. Com exceção deste último, que recebe verbas de colaboradores da Associação dos Amigos do Museu Julio de Castilhos, os outros dois estão fechados para visita e se encontram em péssimas condições. O acervo está guardado em condições indevidas, correndo risco de se deteriorar ou sem identificação do material (caso do Marsul). Assim mesmo, consegui marcar com um membro do Departamento de Museus de Taquara - Paulo R. Alves da Silva, uma visita ao Marsul, acompanhada dos *Kaingang*. A visita fora em outubro de 2009 e a administração do museu havia sido transferida do governo do Estado para a Prefeitura Municipal de Taquara no início daquele ano. As reformas e reorganização dos prédios e acervo do museu estavam sendo iniciadas. Paulo nos recebeu e acompanhou pessoalmente até o museu, mediando a visita. *Rókân*, sua mulher e filha e *Véingré* me acompanharam nesta visita.

---

18 Universidade do Vale dos Sinos.



Fig.14 - Mapa com localização dos museus visitados com os *Kaingang*

A pesquisa de campo nas aldeias, mas também em outros locais onde estão inseridos os objetos produzidos pelos *Kaingang* trouxe a esta etnografia a característica de ser multi-situada, conforme conceitua George Marcus (1998). Seguir os objetos-sujeitos produzidos pelos *Kaingang* pelas aldeias, mas também em museus e exposições de arte possibilitou que diferentes contextos, tempos e espaços fossem justapostos nesta etnografia. A experiência de acompanhar a exposição Poética dos Trançados foi especialmente rica no sentido de possibilitar a observação do percurso dos objetos do espaço e das relações no interior das aldeias ao contexto e sentidos de uma exposição de arte.

A propósito desta exposição, cabe destacar que seu projeto foi elaborado por duas artistas plásticas, Ana Norogrande e Ceres Zago, que contaram com a atuação de outros artistas para a execução. As artistas também receberam apoio de antropólogos para a realização do projeto da exposição junto aos *Kaingang*, inclusive do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT/UFRGS. Isto facilitou meu acompanhamento do projeto e especialmente a viagem que realizei com as

artistas pelas Terras Indígenas Rio da Várzea, Votouro, Iraí e o acampamento em Estrela.

A execução do projeto iniciou em 2007, quando as artistas passaram a visitar as aldeias *kaingang* situadas no estado do Rio Grande do Sul. Das aldeias visitadas, onze delas se interessaram e dispuseram em participar do projeto. Este consistiu em propor aos *Kaingang* a confecção de peneiras<sup>19</sup> de diferentes tamanhos, aplicando nelas trançados e grafismos da cestaria *Kaingang*. As artistas realizaram diversas visitas aos *Kaingang* que confeccionaram as peneiras, para expor as idéias de seu projeto, acompanhar a produção e, finalmente, buscar o material já pronto e efetuar o pagamento pelo trabalho, tal como havia sido previamente acordado.

Em agosto daquele mesmo ano, englobada por um projeto maior de produção na área das artes plásticas, denominado “Essa poa é boa”, a exposição Poética dos Trançados é inaugurada no Shopping DC Navegantes em Porto Alegre. Encerrado este evento, a exposição adquire um caráter itinerante, transitando para o Museu de Artes Visuais Ruth Schneider no município de Passo Fundo de 11 de abril a 11 de maio de 2008; para a Sala de Exposições da Universidade Franciscana de Santa Maria (UNIFRA) de 5 de junho a 11 de julho de 2008; e para a Sala de Exposições Java Bonamigo da Universidade de Ijuí, de 21 a 23 de setembro de 2008.

Em junho de 2007 foi realizada apresentação do projeto Poética dos Trançados na Livraria Cultura em Porto Alegre e no dia 21 de setembro de 2008 na Universidade de Ijuí. No evento realizado em Porto Alegre alguns *Kaingang* que participaram do projeto se fizeram presentes. A intenção de que um maior número de *Kaingang* pudesse ter acesso à exposição, fez com que as artistas propusessem a exposição em Ijuí, cidade que fica próxima às Terras Indígenas.

---

<sup>19</sup> Objeto que carrega significados próprios ao *Kaingang*, mas que também insere-se na trajetória de uma das artistas plásticas.





Fig.15 - Mapa da Exposição Poética dos Trançados

Além de acompanhar a produção de algumas peneiras durante a viagem de alguns dias pelas Terras Indígenas na companhia das artistas, pude participar da apresentação do projeto na Livraria Cultura, em que alguns *Kaingang* estavam presentes. Também fiz algumas visitas à exposição em Santa Maria, acompanhada pelas artistas e por algumas pessoas *Kaingang*. Pude também conversar com alguns *Kaingang* que participaram da produção das peneiras e que residem na *Êmã Por Fi*.

## VIVENDO AS HISTÓRIAS

As histórias não adianta estar só contando. Os nossos filhos têm que viver essas histórias. (*Rókãñ*, 21/10/2009).

Reservo este espaço, como um prólogo para o desenvolvimento deste trabalho, para ressaltar a importância que os territórios assumem na vida das pessoas com quem compartilhei vivências durante estes últimos anos.

Como declarou *Rókān*, de nada valem as histórias de como viviam os *Kaingang* ou o conhecimento de teorias e práticas de ser *Kaingang* se não há espaço para vivenciar estas histórias, para conhecê-las através da experiência e engajamento no mundo.

Os *Kaingang* manifestam seguidamente a preocupação com o aprendizado de suas crianças, ressaltando que este se dá na relação que elas estabelecem com os seres diversos que compõem o cosmo *kaingang*. É esta preocupação que os move na luta diária pela busca de espaços onde seus filhos possam viver experiências como as que os antigos ou eles mesmos quando crianças viveram.

Por isso, ao mesmo tempo em que busquei trazer algumas destas experiências vivenciadas, também gostaria de expor que uma grande motivação deste trabalho é que o conhecimento destas histórias e relações, entre humanos e não-humanos, de alguma maneira contribua na argumentação da imprescindibilidade dos territórios demandados por estes coletivos. Coletivos, porque não somente as pessoas *kaingang* estão demandando, mas a terra, os passarinhos e tantos outros seres estão precisando de cuidados e alimentos encontrados na mata, ressaltam meus interlocutores. Uma grande rede de seres, humanos e não humanos demandam a possibilidade de experienciar um mundo em que a mata é de suma importância.

\* \* \*

Todas as imagens fotográficas apresentadas neste trabalho são de minha autoria, exceto aquelas cuja autoria está identificada abaixo da foto.

## CAPÍTULO I



### OBJETOS DE ARTE COMO ATUANES<sup>20</sup>: MUNDOS E SERES EM RELAÇÃO

A motivação para a escrita deste capítulo esteve em grande medida vinculada a uma experiência de imersão em mundos diferentes, mas que por momentos e em espaços específicos se cruzaram sob a mediação de objetos de arte *kaingang*. A noção de mediação, emprestada de Latour, vem definir aqui o estatuto dos objetos enquanto atores ou atuantes.

Latour diferencia os termos mediação e intermediário para dar conta dos atributos distintos conferidos a cada um. “Se um intermediário é plenamente definido por aquilo que o provoca, uma mediação sempre ultrapassa sua condição” (2001:351). A mediação supõe, ao contrário do intermediário, atuação nas interações, incidência no curso da ação de outros agentes. E este estatuto, de agente, ator, mediador pode ser estendido, segundo o autor, aos não-humanos. A importância destes conceitos é que eles possibilitam complexificar relações que, por muito tempo, foram entendidas como estabelecidas entre objetos-inertes e sujeito-ativos. A propósito do conceito de não-humano e da distinção sujeito-objeto, Latour define:

Este conceito [não-humano] só significa alguma coisa na diferença entre o par “humano - não-humano” e a dicotomia sujeito-objeto. Associações de humanos e não-humanos aludem a um regime político diferente da guerra movida contra nós pela distinção entre

---

20 Latour (2001:346) propõe a utilização do termo *atuante* para designar o estatuto de agência dos não-humanos como equivalente ao termo *ator* empregado aos humanos.

sujeito e objeto. Um não-humano é, portanto, a versão de tempo de paz do objeto: aquilo que este pareceria se não estivesse metido na guerra para atalhar o devido processo político. O par humano - não-humano não constitui uma forma de “superar” a distinção sujeito-objeto, mas uma forma de ultrapassá-la completamente (Latour, 2001:352).

A noção de não-humano se fará presente no decorrer deste trabalho, buscando enfatizar quais agentes ou atuantes estão ajudando a tecer a rede produtiva de relações *kaingang*. Optei também por seguir utilizando o termo objeto para fazer menção às formas não-humanas diversas que estão em questão nesta dissertação. A intenção é que a noção de objeto não seja lida enquanto ser inerte, mas como um objeto-sujeito, um atuante.

A arte se vislumbrou em meu trabalho enquanto uma possibilidade de estar no mundo, de estabelecer e materializar relações, entre humanos e não-humanos, que agem e sofrem ações. Eu estava participando de uma festa em comemoração ao dia do índio em São Leopoldo - *Por Fi* quando conheci Ana e Ceres, artistas plásticas que estavam em período de execução de um projeto junto aos *Kaingang*. Um mês depois deste encontro eu viajava na companhia destas mulheres pelas Terras Indígenas *kaingang*, acompanhando a produção das peneiras que estavam sendo feitas pelos indígenas para uma exposição de arte que elas estavam organizando.

O que me movia era a curiosidade acerca de que mundos e cosmologias os objetos de arte que estavam sendo produzidos mobilizavam. Que sentidos um mesmo objeto poderia assumir quando inserido em redes de relações diversas, quais suas possibilidades de ação em um contexto e em outro e de que maneira ele se transformava enquanto interferia também nas ações dos outros.

A exposição Poética dos Trançados também foi tomada como recurso à reflexão e revisão de como têm se dado as relações entre as formas de vivenciar a arte dos coletivos ameríndios, africanos etc e a forma como a cosmológica européia tem abordado a sua arte e a destes outros. Trago as reflexões de Latour e de Sally Price para pensar este campo de relações.

Com relação aos *Kaingang*, é importante considerar que a maioria das famílias que vivem nos territórios das bacias dos rios Taquari, Sinos e Lago Guaíba garantem seu sustento a partir da produção e venda de objetos feitos em taquara e principalmente cipó, além de estarem retomando a produção de cerâmica. Estes dados são fundamentais para compreender e definir a arte enquanto uma importante forma de engajamento no mundo e de materialização das relações dos humanos entre si e destes com os não-humanos.

A partir da etnografia que o objeto peneira alimentou, são anunciadas algumas formas específicas de agência dos objetos no mundo *Kaingang*. São ressaltados os atributos de intencionalidade e agência dos não-humanos sobre outros agentes, mas também será abordada a ação dos humanos quando estão em relação com os seres que compõe o cosmo *kaingang*.

## 1.1 PESSOAS, OBJETOS E COSMOLÓGICAS EM RELAÇÃO

Novas proposições acerca da definição do estatuto de arte têm sido propostas por autores como Alfred Gell (1998). Estas têm possibilitado alargar a aplicação do conceito de arte aos coletivos não-europeus, bem como têm apontado para a atribuição de um estatuto similar ao de pessoa aos objetos de arte. Entretanto, a distinção entre arte e artesanato, artista e artesão<sup>21</sup> está longe de ser disseminada nas relações entre estas pessoas. Sob determinadas circunstâncias, porém, o que era designado artesanato pode vir a se transformar em arte, bastando apenas determinado objeto passar pelas mãos ou julgamentos de especialistas, que a partir de critérios que denominam universais, definem o que pode ou não entrar no mundo dos objetos de arte. Esta transformação é visível, por exemplo, com objetos

---

<sup>21</sup> Se, ao longo deste trabalho, parecer faltar rigor na utilização dos termos arte e artesanato, entenda-se que minha abordagem da produção de objetos *kaingang* busca ir ao encontro das proposições atuais no campo da antropologia da arte, que procura não distinguir arte de artesanato, mas que também está atenta em não igualar os critérios estéticos da arte em mundos diferentes. Quando trouxer a noção de artesanato, estarei referindo às concepções já apropriadas pelos *Kaingang* para definir e traduzir suas práticas de produção de objetos aos *fóg-kupri* - brancos.

etnográficos que deixam seus contextos de origem e são inseridos em museus e exposições de arte, onde receberão o estatuto de objetos de arte.

A fim de iniciar a reflexão sobre a relação entre pessoas, mas também entre cosmologias distintas trago a contribuição de Sally Price (2000), que indica dois principais aspectos que vêm marcando a relação entre os grupos indígenas, africanos ou aborígenes australianos e as arenas ou instituições legitimadoras da arte no ocidente: o anonimato e a atemporalidade. Segundo a autora, quando as obras daqueles coletivos foram transportadas a instituições de arte ocidentais, “os artistas da África, da Oceania e da América Indígena foram muitas vezes colocados como servos da tradição coletiva, fabricando objetos de acordo com regras consagradas, herdadas das gerações anteriores” (Price, 2000:89). Tanto a criatividade individual quanto os processos de mudança e inovação são muitas vezes negados àqueles coletivos na relação com os que vivem num cosmo eurocentrado.

Bruno Latour (1994), refletindo acerca da cosmologia moderna, indica pelo menos duas grandes rupturas, uma interna e outra externa que marcam nossas formas de conhecer e se inserir no mundo e nossa relação com o outro. A primeira cisão diz respeito à divisão interna entre natureza e cultura. A segunda, externa, entre nós e eles. Nas palavras do autor:

A Grande Divisão interior explica, portanto, a Grande Divisão exterior: apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandés ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. (...) Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e os acesso às coisas em si. (Latour, 1994:99).

Neste parágrafo, Latour explicita os pontos chaves pelos quais se estabelece uma relação assimétrica entre nós, modernos, e ou outros, presos para sempre em um domínio inferior, em que o conhecimento não é fruto de

regras universais, puras, científicas, mas antes, produto de construções. Nesta dinâmica, interessa a nós a manutenção do dualismo entre natureza e cultura, de modo a distinguir o que é verdadeiro do que é falso (construído). Ao tratar do modo como lidamos com noções como “feito” e “fetiche”, o autor traz um exemplo emblemático de encontro colonial, que permite por em xeque a cosmologia moderna, que segundo ele, é um projeto que não se sustenta. Eis a descrição de Latour:

A acusação, pelos portugueses, cobertos de amuletos da Virgem e dos Santos, começa na costa da África Ocidental, em algum lugar na Guiné: os negros adoravam fetiches. Intimados pelos portugueses a responder à primeira questão: “Vocês fabricaram com suas próprias mãos os ídolos de pedra, de argila, e de madeira que vocês referenciam?”, os guineenses responderam sem hesitar que sim. Intimados a responder à segunda questão: “Esses ídolos de pedra, de argila e de madeira são verdadeiras divindades?”, os negros responderam com a maior inocência que sim, claro, sem o que, eles não os teriam fabricado com as próprias mãos! Os portugueses, escandalizados mas escrupulosos, não querendo condenar sem provas, oferecem uma última chance aos africanos: “Vocês não podem dizer que fabricaram seus fetiches, e que estes são, ao mesmo tempo, verdadeiras divindades, *vocês têm que escolher*, ou bem um, ou bem outro; a menos que, diriam indignados, vocês não tenham miolos, e que sejam insensíveis ao princípio de contradição como ao pecado da idolatria”. (...) Pena que os africanos não tenham devolvido o elogio. Teria sido interessante que eles perguntassem aos traficantes portugueses se eles haviam fabricado seus amuletos da Virgem ou se estes caíam diretamente do céu. \_ “Cinzelados com arte por nossos ourives”, teriam respondido orgulhosamente. \_ “E por isso eles são sagrados?”, teriam então perguntado os negros. “Mas claro, benzidos solenemente na igreja Nossa Senhora dos Remédios, pelo arcebispo, na presença do rei”. \_ “Se vocês reconhecem então, ao mesmo tempo, a transformação do ouro e da prata no cadinho do ourives, e o caráter sagrado de seus ícones, por que nos acusam de contradição, nós que não dizemos outra coisa? Para feitiço, feitiço e meio”. (Latour, 2002:15 -18).

Ao pensar a relação do que é feito e da relação dos homens com seus objetos-fetiches, Latour aponta elementos importantes para pensarmos a arte em coletivos diversos. O autor propõe o conceito de fe(i)tiches para dar conta destes objetos que são tanto feitos pelas mãos dos homens quanto providos de agência e intencionalidade. Uma coisa e outra. Retribuindo aos

portugueses as questões que eles puseram aos negros, evidenciando o caráter contraditório possível dos fe(i)tiches europeus, vislumbrou-se a possibilidade de simetrização.

A arte européia tenta sustentar sua modernidade a partir de critérios estéticos que pretendem analisar e julgar o que é arte e o que não é, o que é uma boa arte ou má arte, estendendo tais critérios, pretensamente universais, ou seja, menos construídos e mais “dados” à arte de outros coletivos. Tal idéia, de que nossa arte e critérios de julgamento estéticos são universais enquanto a arte do outro é local e seus critérios culturalmente construídos, fica evidente na construção do projeto das artistas plásticas que acompanhei. A distinção entre nós e eles, universal e culturalmente construído pode se desdobrar em outras formas mais. Nas palavras das artistas:

Propõe-se uma nova visualização da etnia *kaingang* no Rio Grande do Sul, por meio de uma instalação de arte, na qual os seus trançados - referência relevante de sua visibilidade - serão apresentados em um novo contexto: em uma leitura universal e contemporânea, resguardando sua identidade, originada por um tradicional e específico sistema cultural vinculado à percepção dual do cosmo. (Projeto de Instalação de arte “*Kaingang*: Poética dos Símbolos Trançados”, 2006/2007)

Para além dos atributos de universalidade, à nossa cultura também são atribuídas as características e possibilidades de inovação e mudança, enquanto ao outro indígena cabe a identificação de uma identidade que preferencialmente seja fixa enquanto sinônima a tradicional. E se nossas mudanças são inovação, as mudanças dos outros são perdas culturais. A descon sideração da dinâmica operacional entre tradição e inovação, mudanças e permanências levou à fragilidade do conceito de identidade, muito caro aos estudos étnicos nas ciências sociais. Repensar as definições de identidade não implica abandonar a de pertencimento, o que se problematiza atualmente é em que medida uma noção de identidade fixa, substancializada, passível de ser perdida, dá conta dos processos de engajamento criativo dos homens no espaço, no tempo, e em suas relações com velhos e novos atores e atuantes.



A oposição entre tradição e inovação e o posicionamento dos *Kaingang* no pólo da tradição reproduz o velho modelo representativo do índio nos museus, enquanto estático e atemporal. Que, ou vive como há centenas de anos, ou vive no hoje e se descaracteriza enquanto indígena. A propósito da noção de perda cultural, Albuquerque esclarece:

“(...) esta noção de perda (aculturação), antes de dar conta de um fenômeno real, é uma categoria discursiva que nos informa melhor sobre as representações daqueles que a cunharam do que sobre o fenômeno em si”. (Albuquerque, 2007:79)

Dentre as concepções que marcam a distinção entre nós e eles no âmbito da produção artística, destacam-se também as que referem às formas de envolvimento das pessoas na produção, assim como às formas de relação com a criatividade. Para além de nos situarmos no pólo da mudança, a individualidade surge enquanto o lócus de criatividade e produção. Os coletivos indígenas, assim como africanos ou australianos, presos ao domínio da tradição e atemporais devem reproduzir padrões coletivos e ainda mais, recebem autoria coletiva, anônima em suas obras de arte.

Estávamos viajando pelas Terras Indígenas, recolhendo algumas peneiras que estavam prontas e acompanhando a produção de outras, quando as artistas contavam-me um tanto decepcionadas da dificuldade de os *Kaingang* aderirem à proposta de confeccionarem as peneiras em comunidade. A idéia inicial das artistas era de que as comunidades correspondentes a todas ou quase todas as aldeias participantes no Projeto estivessem envolvidas na produção de um conjunto de seis peneiras que as representassem na exposição. E com exceção de um grupo de mulheres em Pedra Lisa<sup>22</sup>, a confecção foi centralizada, segundo as artistas, em apenas alguns membros da comunidade.

---

22 Conheci algumas destas mulheres na Feira de Economia Solidária realizada no ano de 2008, em Santa Maria. Há alguns anos, algumas mulheres daquela localidade vêm organizando-se e constituindo uma espécie de associação, o Grupo de Artesanato *Pãri*, deslocando-se juntas para vender artesanato em feiras e outros eventos. Neste último ano, duas destas mulheres organizaram um grupo de dança *kaingang*, que se apresentou no palco principal da Feira Solidária. O *Pãri* vem apresentando junto ao governo municipal de Santa Maria e outras autoridades que possuem alguma influência política neste município uma série de demandas. Durante a realização da feira, pude acompanhar a demanda pela construção de uma casa de passagem em Santa Maria destinadas aos *Mbyá-guarani* e *Kaingang* que por ali circulam.

E se o modo como sua produção não é coletivo como pressupúnhamos, uma tendência tão natural quanto construída, diria Latour, nos induz prontamente a atribuir a noção de individualismo à produção da arte *kaingang*. Nossa lógica rapidamente desliza ao outro pólo de nosso modo dualista de pensar e ver o outro. Ou bem preservam a coletividade característica destes grupos tradicionais ou bem assimilaram nossas práticas e lógicas. Buscar localizar a esfera da produção da arte *kaingang* em outros lugares que não o da produção comunitária enquanto sinônima a anônima, mas também sem recorrer ao individualismo característico de nossa cosmologia será mais um objetivo deste capítulo a ser complementado pelos outros.

O anonimato a que remete o termo coletividade também está vinculado, no caso *kaingang*, ao fato de ser um termo demasiadamente amplo para definir o principal lócus de produção de arte, mas também de corpos e pessoas, que é a família, ou a família extensa<sup>23</sup>. Para além de considerar o caráter familiar da produção *kaingang*, que envolve os humanos, irei reforçar ao longo deste trabalho a participação dos não-humanos nos processos produtivos. Assim, poderíamos apontar para o conceito de coletivo ou associação de Latour para levar em conta aspectos e relações que a noção de coletividade não possibilita encadear.

A questão de como pensar a autoria da produção *kaingang* e torná-la expressa em exposições de arte fica ainda em aberto. No caso do projeto que acompanhei, as artistas optaram por identificar formalmente cada uma das peneiras em exposição com o nome da Terra Indígena ou aldeia onde foram produzidas. Entretanto, isto não impediu que as artistas, tendo acompanhado o processo de produção das peneiras, vinculassem informalmente durante as conversas que tivemos enquanto visitávamos a exposição, cada uma das pessoas a seus respectivos objetos, lembrando-se dos episódios em que estiveram em relação e dos sentidos atribuídos pelos artistas às peneiras que confeccionaram. “Cada peneira é uma história”, contavam-

---

23 Conforme Freitas e Rosa (2003:6) cada família extensa é ordenada em torno de um patriarca *kamẽ* ou *kanhru*, seus filhos e filhas solteiros, filhas casadas, genros e netos.

me as artistas. Cada peneira trazia consigo eventos, lembranças de pessoas, histórias das relações que estes objetos mediaram.

Em outros suportes, como é o caso de um vídeo produzido para exposição do projeto em um evento realizado no auditório da Livraria Cultura em 2007, as artistas optaram por mencionar cada nome dos artistas *kaingang* participantes. Nesta mesma projeção, também foram expostas algumas fotografias tiradas com as pessoas participantes do projeto, juntamente com os objetos confeccionados. A continuidade entre corpos de parentes, objetos e território objetificada nestas imagens pareceram indicar um ponto de partida interessante para pensarmos a arte, o artista no mundo *kaingang*.



Fig. 17a 17b - Familiares do cacique Vilson Moreira (à direita e à esquerda das fotografias) que participaram da confecção das peneiras na Terra Indígena de Rio da Várzea.

Bem como o debate entre tradição e inovação, o par criatividade individual e padrões coletivos também mereceu atenção de autores diversos na área da antropologia e antropologia da arte. Estes autores têm demonstrado que os pares tradição/inovação, mudança/continuidade não são empregados para distinguir um coletivo de outro, mas dizem respeito a um movimento dinâmico, dialético, muitas vezes tenso, através do qual as pessoas e os coletivos em que elas estão inseridas operam.

A relação entre tradição e inovação foi objeto de reflexão de Ricoeur (1994) em sua obra "Tempo e Narrativa". Nesta, o autor demonstra como pensar em um destes processos implica necessariamente em considerar o outro. Assim, a tradição não pode ser encarada como estática, como a "transmissão inerte de um depósito morto, mas a transmissão viva de uma inovação sempre suscetível de ser reativada por um retorno aos momentos mais criadores de fazer poético" (1994:107). Conforme Ricoeur, a tradição deve ser pensada sempre como fruto de uma inovação anterior e em constante modificação pela pressão que as inovações lhe impõem (1994:108, 109).

Sahlins (1987) têm apontado para os movimentos que articulam estrutura e evento ao longo da história, argumentando que a estrutura é muitas vezes colocada em risco na ação. Roy Wagner (1981), por sua vez, buscou articular os movimentos entre convenção e inovação para pensar a criatividade em coletivos diversos. Para ele, convenção implicará em transformação na experiência, e esta por sua vez se tornará novamente uma convenção, para que seja significativa. A convenção soará então como um contexto dado, inato, que Wagner chamou de contexto implícito. No que diz respeito à inovação e à dialética destes dois movimentos, Valéria Macedo, expõe, a propósito da contribuição de Roy Wagner:

A invenção, por sua vez, tem o efeito de diferenciar atos e eventos do convencional, combinando contextos díspares. A invenção portanto muda as coisas, e a convenção operacionaliza essas mudanças em um mundo reconhecível. Essa base relacional pode ser entendida, no vocabulário de Wagner, como socialidade, mas pode também ser identificada como linguagem, ideologia, cosmologia e

uma série de outras configurações que os antropólogos, ironiza o autor, se deliciam em chamar de "sistemas". (Macedo, 2006)

Layton (2001), analisando a arte nos contextos que ele denomina de pequena escala, traz contribuições para pensar os processos de criatividade individual, padrões coletivos, mas também de tradição e inovação a que os primeiros estão correlacionados. Ao tomar o exemplo das transformações feitas nas obras de uma ceramista africana com relação às obras de sua mãe, Layton indica que “nenhuma inovação poderia, ou deveria, materializar-se fora do quadro de uma tradição cultural participada (...). Poder-se-ia, portanto, defender que a diferença entre criar uma nova obra e dar nova realização a uma já existente, é só uma questão de grau”. (Layton, 2001:257). E a propósito destes coletivos, que convencionamos chamar de tradicionais, atributo que quando empregado com sentido de algo fixo ou rígido deve ser questionado, Layton nos fornece subsídios para pensarmos os processos de produção entre os indígenas. Nas suas palavras:

É provável que, longe de serem “fósseis vivos”, as tradições da arte contemporânea de sociedades diferentes da nossa mostrem uma ampla diversidade de formas totalmente afastadas das suas origens. (Layton, 2001:11)

Ao se proporem a pensar o dinamismo entre continuidades e rupturas, convenção e inovação estes autores têm especialmente apontado para o caráter relacional da vida das pessoas, que a um só tempo, defende Macedo, existem através de suas relações e as renovam. Com isso, gostaria de apontar aqui para o aspecto da transformação em mão dupla operada na relação entre as artistas plásticas e os *Kaingang* na exposição Poética dos Trançados. Os sujeitos humanos em ação, partindo de convenções artísticas próprias, dispostos a dialogar, também se disponibilizam a criar e inovar. Suas trajetórias se modificaram com a entrada do outro na sua, constituindo-se as peneiras importantes mediadores e materializadores desta relação.

À trajetória das artistas plásticas novos atores são incluídos: artistas que então não haviam vislumbrado o contexto das artes européias, mas também atuantes como os cipós e taquaras empregados na confecção, e

as próprias peneiras. Todos estes adentram o universo das experiências daquelas pessoas, modificando ou tensionando concepções e imagens que tinham antes de se inserir em campo, inclusive acerca da arte.

Os *Kaingang* que participaram da confecção das peneiras, assim como os que visitaram a exposição também foram transformados nesta relação. Portas para o mundo de nossa arte foram abertas e alguns *Kaingang* demonstraram interesse em seguir estabelecendo alianças que permitam ampliar sua atuação no campo das artes. Este foi o caso, por exemplo, de *Perokan*<sup>24</sup>, que, quando da visita que fizemos à exposição, contou-me que tem muitos grafismos que aprendera com seus pais e avós e que pensa em registrá-los em papel. Neste evento lhe foi apresentado um professor de Design do Centro Universitário Franciscano- UNIFRA de Santa Maria, com quem cogitou participar da elaboração de um projeto de design de móveis, empregando trançados e grafismos *kaingang*.

Nesta mesma visita à exposição, Dona Reci<sup>25</sup> mostrou-se bastante motivada ao ver as peneiras que haviam confeccionado, mas também as que outros *Kaingang* haviam feito. Observando trançados que não conhecia, Reci buscava saber quem os tinha confeccionado, interessando-se em aprendê-los. Também era a primeira vez que o trabalho de Reci estava sendo exposto em um evento público artístico como este. O interesse dos *Kaingang* que participaram ou visitaram a exposição também era o de saber o impacto que as peneiras causaram nos *fóg*. Com alguma relação já estabelecida com as artistas, Reci perguntou a elas quais eram as peneiras mais apreciadas pelos visitantes, se eram as que tinham mais cores e grafismos, ou as mais simples.

Mas não somente os humanos tiveram suas trajetórias alteradas. Também as peneiras modificaram completamente seus sentidos quando mudavam os contextos em que eram inseridas. Da atuação cotidiana e ritual no cosmos *kaingang*, estes objetos passam a receber o estatuto de arte a ser apreciada em museus e instituições de arte.

---

24 Cacique da Terra Indígena de Iraí, localizada na Bacia do Alto Uruguai.

25 Mulher *kaingang* que participou da confecção das peneiras para a exposição integrando o Grupo de Artesanato *Pãri* do setor Pedra Lisa, Terra Indígena de Guarita.

A exposição Poética dos Trançados por um lado possibilitou que tanto as artistas plásticas como os *Kaingang* se identificassem e familiarizassem com a proposta, e por outro, foi inovadora para ambos, na medida em que puderam adentrar um no mundo do outro, descontextualizando as artistas do universo da produção de arte institucionalizada e a arte *Kaingang* do universo de sua circulação nas aldeias e feiras.

As artistas plásticas mostraram-se satisfeitas com o resultado da exposição, enfatizando a diversidade das peneiras, algumas mais "tradicionais", outras bastante coloridas, sem deixar de avaliar os jogos de cores e os trançados tecnicamente. A diversidade expressa em cores, grafismos e trançados diferenciados pode ser relacionada aos locais de produção das peneiras, isto é, cada aldeia, por meio de seus artesãos, trouxe especificidades ao dar forma e desenho às fibras de taquaras. Muitos destes grafismos particulares são aprendidos quando da inserção do artesão na rede de artesão locais, especialmente no âmbito familiar. Salvas as particularidades de cada artesão, há determinados formas de se trançar a taquara e seus grafismos que podem ser identificadas pelos *Kaingang* como o trançado dos artesãos de determinada aldeia.

Dentre os *Kaingang* que visitaram a exposição, sobressaiu-se um misto de familiaridade e estranhamento. Alguns se inquietaram buscando saber quais os objetivos das artistas com esta exposição, pois estavam certos de que elas não poderiam dimensionar a importância de uma exposição como esta para os *Kaingang* e especialmente, diz *Refej*, para os jovens *Kaingang*. Segundo *Refej*, estes jovens têm muito que conhecer sobre as coisas dos antigos e muitos dos grafismos e trançados que estavam presentes nas peneiras expostas nem ele mesmo conhecia, ou havia muito tempo que não os via.

Exposições de arte não costumavam ser o caminho pelo qual os conhecedores dos trançados *kaingang* apresentavam seus saberes-fazeres aos mais jovens. Mas esta exposição pareceu ser uma importante exceção. Ao menos os jovens da *Por Fi* - São Leopoldo e os que acompanhavam o Grupo de

Artesanato *Pãri* - Terra Indígena de Guarita tiveram a oportunidade de observar e ser inserido no universo da produção dos trançados *Kaingang* sob novos contextos. E conforme *Refej*, isto é muito motivador e importante para os jovens.

Quando visitava a exposição em Santa Maria, Dona Recí passeava entre as peneiras na companhia de uma jovem *kaingang*, a quem mostrava algumas peneiras: as que são mais fáceis de trançar, para iniciantes, as com grau bastante alto de dificuldade, que exigem mais experiência. Também chamava a atenção da jovem quando se deparava com as peneiras que ela e suas companheiras haviam feito, observando as que estavam de acordo com o que as artistas haviam solicitado ou não, as que haviam sido tomadas por cupins, alertando às artistas plásticas para separá-la das outras e explicando por que tal fato ocorrera. Recí estava encantada por rever suas peneiras e saber que elas estavam viajando por aí, sendo vistas por muitas pessoas. “Pensei que nunca mais iria ver nossas peneiras”, diz ela, “é muito bom ver o trabalho que a gente fez andando por aí. (...) Viajando mais do que nós até”.



Fig.18 - A *Kaingang* Recí (à esquerda) visitando a exposição Poética dos Trançados em Santa Maria. Acompanhada pela jovem *kaingang*, Recí lhe mostra os trançados das peneiras, seus diferentes níveis de dificuldade, lhe insere, enfim, no contexto destes saberes *kaingang* materializados em objetos.

Recí estranhava o contexto em que as peneiras se encontravam, mas também mostrava familiaridade com os objetos, narrando com



propriedade sua relação com eles, as histórias que seus pais contavam, os cuidados na confecção, as formas de utilizar a peneira. O objeto compunha ao mesmo tempo seu mundo e outro mundo, parte do seu e parte do das artistas.

## 1.2 OBJETOS DE ARTE: TRAJETÓRIAS E CONTEXTOS DIVERSOS

Lucia Van Velthem (2003), em estudo sobre a arte *Wayana* indica que, assim como as pessoas, os objetos também possuem ciclo vital. Eles são fabricados, têm seu tempo útil, de descanso sobre as vigas das casas e também de destruição. A destruição dos objetos pode estar também vinculada ao fim do ciclo do dono do objeto. O vínculo estreito entre pessoas e objetos pessoais recebe tratamento cuidadoso em muitos coletivos ameríndios, embora não somente nestes. Entre os *Kaingang* a prática de destruição de objetos pessoais quando da morte de seu possuidor ainda pode ser verificada nos rituais de enterramento, apesar de os objetos não serem os mesmos que se destruía há cinquenta, cem anos ou mais.

Nos rituais de enterramento realizados no cemitério da *Ēmā Fág Nhin* - Aldeia da Lomba do Pinheiro no ano de 2007, pude acompanhar a prática de destruição dos pertences das pessoas mortas, que se deu paralelo ao de destruição de seus corpos. A prática do enterramento dos objetos junto dos corpos está estreitamente vinculada à agência que aqueles podem exercer sobre o espírito da pessoa morta. Segundo os *Kaingang*, se este procedimento não for realizado, os espíritos dos mortos poderão retornar à terra em busca dos pertences. Este retorno poderá ser perigoso principalmente aos parentes, tendo em vista o risco de doenças e morte que os *vēnh kuprīg* - espíritos dos mortos oferecem aos vivos.

A propósito da trajetória de vida dos objetos, este tópico versará sobre alguns episódios da vida de alguns atuantes por um lado e sobre a relação destes com os humanos *kaingang*, por outro. São diversos os não-humanos com quem os *Kaingang* estabelecem relação. No contexto da produção dos trançados - *vāgyf* destaca-se, por exemplo, um grande número de espécies de taquaras e cipós. As primeiras são manejadas mais

intensamente pelos *Kaingang* nas Terras Indígenas localizadas na região hidrográfica do Uruguai. Nas aldeias localizadas na bacia do Rio Taquari-Antas (região hidrográfica do Guaíba) também observei o uso da taquara na confecção dos trançados. Além da taquara coletada sobre o território daquela bacia, os *Kaingang* das *ãmã* de Estrela e Lajeado quando visitam as terras de parentes no planalto, costumam trazer consigo as taquaras já em tiras, em rolos envoltos em panos. Nas aldeias localizadas na Bacia do Lago Guaíba a utilização da taquara é pouco frequente.

A produção de trançados pelos *Kaingang* na Bacia do Lago Guaíba caracteriza-se atualmente pela utilização quase exclusiva de uma variedade de espécies de cipó que podem ser encontradas em manchas de floresta junto às cidades. Já no contexto da região hidrográfica do Uruguai a utilização destas trepadeiras não é expressiva. A importância da relação estabelecida entre os *Kaingang* e o cipó no contexto da bacia em questão foi enfatizada nos estudos de Freitas (2005 e 2006). Atentando para o manejo das diversas espécies de cipós pelos *Kaingang*, a autora traz o conceito de *Mrūr Jykre* - a cultura do cipó, que dá conta de diversas dimensões que a relação entre os humanos e os não-humanos em questão mobiliza. Nas palavras da autora:

A noção Kaingang de *Mrūr Jykre* faz menção a um conjunto de concepções, práticas e relações ecológicas, cosmológicas, sócio-políticas e econômicas centradas no manejo de trepadeiras lenhosas que vicejam nas florestas do sul do Brasil. Este conjunto de relações, por sua vez, se sustenta nas interfaces entre as redes de reciprocidade Kaingang e os espaços inter-societários das cidades, principalmente Porto Alegre, onde estas plantas processadas pelos indígenas em cestos, balaios e outros objetos ingressam nos circuitos de comércio e escambo das feiras locais. As relações eco-sociais que se estabelecem no *Mrūr Jykre* integram uma base territorial definida pelo conjunto de espaços ocupados nos circuitos de manejo/coleta, fabricação e comercialização artesanal. Estes espaços, mesmo que descontínuos e fragmentados no mosaico da paisagem, são sistemicamente interligados pelo fluxo eco-social indígena, através de suas redes de parentesco e do intercâmbio de materiais, conhecimentos, técnicas, recursos naturais. (Freitas, 2006:226).

Tendo em vista a importância da cultura do cipó entre as pessoas com quem realizei a maior parte de meu trabalho de campo, é oportuno trazer mais elementos que caracterizem as relações que o *Mrūr Jykre* envolve. Do ponto de vista da trajetória dos objetos, o circuito desenhado por Freitas (2005, 2006) é emblemático do que ocorre com a maior parte dos objetos produzidos atualmente no contexto da Bacia do Lago Guaíba.

Este circuito é definido a partir de diferentes espaços ocupados nas práticas de manejo e coleta de cipó, fabricação e comercialização dos objetos. A rede de relações que envolve a vida dos objetos produzidos pelos *Kaingang* poderia ser iniciada, pois, pela relação do cipó, localizado em manchas ou nichos de florestas deste território, com os *Kaingang* que para lá se deslocam, a fim de coletá-los. Do contexto da mata, os cipós são então deslocados para o espaço das casas *kaingang*.

Segundo Freitas (2005, 2006), a distância percorrida pelos *Kaingang* das casas à mata e vice-versa, o tempo que levam para tal e as formas de deslocamento por estes percursos são bastante variáveis. A autora sugere o conceito de anéis de territorialidade para descrever as diferentes distâncias percorridas pelos *kaingang* desde o espaço de suas casas até os espaços de coleta. Eis a descrição da autora sobre estes deslocamentos:

Dependendo das condições, o próprio espaço da aldeia pode fornecer determinados recursos, como ocorre na Lomba do Pinheiro e Morro do Osso. O segundo círculo define a área de circulação imediata, cobrindo até 5 km, geralmente percorrido a pé, representando um afastamento de entre 2 a 4 h da aldeia/moradia, correspondendo aos domínios de uma sub-bacia ou parcela desta. O terceiro círculo estende-se por 20 a 30 km e corresponde aos domínios da bacia hidrográfica. Na cadeia de morros de Porto Alegre, cobre toda a Crista de Porto Alegre. Este círculo implica na sobreposição das territorialidades de diversas aldeias, os *Kaingang* de distintas parcialidades podem assim se encontrar nas florestas quando acionando este círculo. O deslocamento exige de 4 a 6h de afastamento da aldeia e é feito de carro/ônibus. O quarto anel de territorialidade corresponde às expedições no âmbito da região hidrográfica, conectando duas ou mais bacias. Este anel permite reconhecer os limites mais amplos da territorialidade do *Mrūr Jykre*, que inclui as terras de parentes, as aldeias e terras

indígenas, referindo não apenas a dimensão eco-lógica deste território, mas sócio-lógica. (Freitas, 2006:234, 235)

Chegando às casas ou pátios das casas dos *Kaingang*, o cipó descansa em rolos à sombra das árvores ou pendurado nestas, por alguns dias, quando adquire a maleabilidade ideal para ser trançado. Nas mãos dos homens e mulheres *kaingang*, o cipó é trabalhado: raspado, trançado, ganhando novas formas. Bem como as diferentes espécies de cipó manejadas, que integram uma das metades cosmológicas *kaingang*, *kamẽ* ou *kanhru*, também os objetos produzidos em cipó são inseridos nesta cosmologia dual. A morfologia destes objetos permite atribuir o pertencimento à metade *kamẽ* aos objetos mais altos ou compridos - *téj*, e à metade *kanhru* os que são mais baixos ou redondos - *ror*. No que diz respeito à classificação morfológica, estes objetos podem ainda ser classificados como *kre kopó* - cestos com a base quadrada, podendo ser *kre kopó ror* - baixos, ou *kre kopó téj* compridos ou altos, conforme Baptista da Silva (2001:170).

Adquiridas as formas, os objetos recebem então, nos espaços das feiras, o estatuto transitório de mercadorias. Os objetos então seguem suas trajetórias particulares no mundo dos *fóg* - não indígenas. Até que o ciclo de sua vida chegue ao fim, que os objetos sejam destruídos, novos atores vão cruzando e construindo a trajetória destes objetos.

A comercialização, uma vez que se dá mais intensamente em centros urbanos, potencializa, principalmente durante os períodos de maior venda (Páscoa, Natal e os meses de verão no litoral<sup>26</sup>) um grande fluxo de famílias, de objetos e de materiais utilizados na confecção do artesanato pelo território *kaingang*. Estes objetos potencializam a mobilidade das pessoas *kaingang* pelos espaços em questão, assim como os *Kaingang* viabilizam a inserção destes objetos em diferentes mundos, interferindo em suas trajetórias.

---

26 Muitas das famílias *kaingang* que vivem em Porto Alegre costumam se deslocar para o litoral norte do estado, às praias de Tramandaí, Imbé, Torres e Capão da Canoa. Outras famílias, como é o caso de algumas residentes na Terra Indígena de Iraí também têm se deslocado ao litoral catarinense durante os meses de verão. O balneário Camboriú tem sido o mais procurado pelos *Kaingang* desta localidade.

Traçada a trajetória dos objetos *kaingang* confeccionados para serem comercializados, surge a questão de se esta é a única trajetória existente dos objetos *kaingang* ou desde quando poderíamos considerar esta história de vida enquanto significativa. Faz-se necessário considerar então, não somente a biografia das coisas, mas a história delas também. A propósito da diferença entre a biografia e a história social das coisas, Appadurai esclarece que:

Há diferenças importantes entre a biografia cultural e a história social das coisas. As diferenças dizem respeito a dois tipos de temporalidade, duas formas de identificar uma classe e dois níveis de escala. A perspectiva da biografia cultural, formulada por Kopytoff, é apropriada a coisas específicas enquanto passam por mãos, contextos e usos diferentes, acumulando assim, uma biografia específica, ou um conjunto de biografias. No entanto, quando observamos classes ou tipos de coisas, é importante considerar alterações de longo prazo (muitas vezes na demanda) e dinâmicas de larga escala que transcendem as biografias de membros particulares dessa classe ou tipo. (Appadurai, 2008:52).

Cabe esclarecer que as perspectivas teóricas utilizadas por Appadurai e Kopytoff (2008) diferem das que venho utilizando no restante deste trabalho. Não as considero, porém, excludentes. Os dois autores acima citados, preocupados com uma abordagem social das coisas, fornecem caminhos possíveis para se levar em conta as biografias e histórias de objetos a partir das relações com os homens. O que diferencia esta abordagem da de autores como Latour e Gell, por exemplo, é que estes últimos atribuem agência e o estatuto de atuante aos não-humanos. É isto que Latour (1995) busca esclarecer quando defende que os objetos têm história e trajetória.

Levando em conta que a biografia e história social dos objetos produzidos pelos *Kaingang* revelam histórias e biografias destas pessoas e suas relações, é interessante considerarmos que outras biografias, retomo este termo no sentido de Appadurai e Kopytoff, compõem a história social dos objetos *kaingang* e conseqüentemente, de seus produtores. Ainda sobre a definição de uma história social das coisas e suas biografias, Appadurai esclarece que estas análises estão interligadas. Nas suas palavras:

A história social das coisas e suas biografias culturais não são assuntos de todo separados, pois é a história social das coisas, no decurso de longos períodos de tempo e em níveis sociais extensos, que constrói coercitivamente a forma, os significados e a estrutura de trajetórias de curto prazo, mais específicas e particulares. Também há casos, ainda que tipicamente mais difíceis de documentar ou prever, em que muitas alterações pequenas na biografia cultural das coisas podem, com o tempo, levar a alterações em suas histórias sociais. (Appadurai, 2008:54)

A partir das colocações de Appadurai, poderíamos indicar que o que definimos como uma biografia atual dos objetos produzidos pelos *Kaingang* pode ter sido constituída a partir de um desvio anterior na história destes objetos. Ou seja, há aproximadamente 30 ou 40 anos atrás, a comercialização do artesanato poderia ser tomada enquanto um desvio na rota destes objetos, produzidos majoritariamente para uso dos próprios *Kaingang*. Atualmente, porém, este desvio se consolidou enquanto uma das principais rotas dos objetos, que também se transformaram a partir das novas relações.

*Jagtyg* lembra-se de quando chegou a Porto Alegre, na década de 80, com alguns balaios para vender aos *fóg*: “Naquela época era mais o baliao de taquara que nós vendíamos. Passávamos de casa em casa oferecendo para os brancos. Eles perguntavam para que serviam. Eles usavam mais é para colocar a roupa suja ou os sapatos dentro. Depois é que começamos a usar o cipó.” E junto com este mais novo elemento, outras formas, onjetod foram se delineando.

Foi no tempo em que *Jagtyg* estava morando na Vila Jarí, juntamente com as suas cunhadas, que começaram, por exemplo, a fazer as bolinhas de cipó. Estas segundo os *Kaingang*, tiveram muita saída entre os *fóg*. Nas palavras de *Jagtyg*, “As bolinhas nós começamos a fazer para usar o restinho do cipó. O que sobrava dos cestos. Então gostaram delas”. Em véspera das festas de Natal, os *Kaingang* passaram a confeccionar pinheirinhos, estrelas e renas, utilizando-se do cipó. Na relação com este novo elemento, mas também com os *fóg*, novos objetos ganham vida.

A definição de uma rota não impede, porém a coexistência de outras. Deste modo, podemos verificar que um objeto confeccionado com

formas e fins semelhantes pode traçar trajetórias diferentes, se relacionar com seres diferentes e agir sobre o mundo de outras maneiras. Tomo o caso do objeto da peneira *kaingang* - *gren* como exemplo. Na rota que acompanhamos até a comercialização, este objeto muitas vezes acaba seguindo a sua trajetória utilitária - de peneirar grãos ou então de objeto decorativo entre os *fóg*.

Quando as artistas plásticas que organizaram a exposição Poética dos Trançados passam a estabelecer relação com os *Kaingang* propondo a confecção de peneiras para uma exposição, estes objetos passam a adquirir nestes outros contextos, o estatuto de obras de arte, tal como se concebe a partir de lógicas eurocêntricas. À entrada da exposição um painel orienta os visitantes a adentrar na cosmológica da estética *kaingang*, de um universo dividido, mas complementado pelas metades *kamě* e *kanhru-kré*, a partir do mito de origem do sol e da lua. Neste painel a peneira é contextualizada na rede de socialidade *kaingang* enquanto um objeto "utilitário e simbólico".

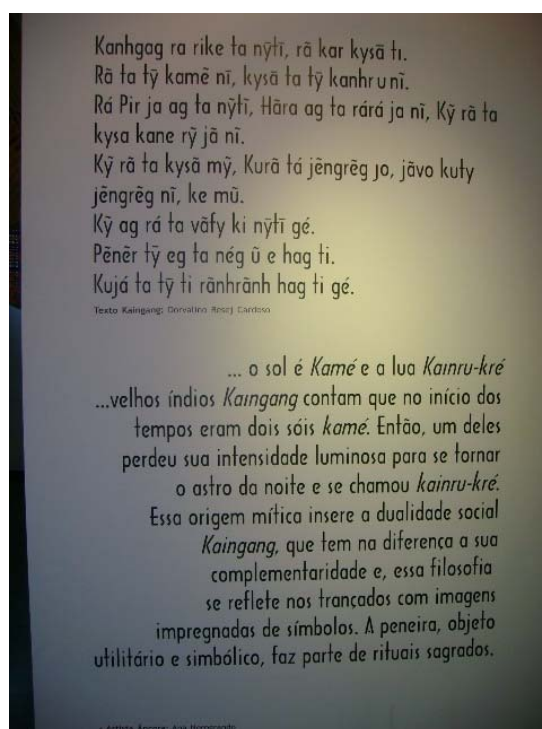


Fig.19 - Painel na entrada da exposição Poética dos Trançados.

O texto bilíngüe *kaingang*-português também anuncia a intersecção entre mundos distintos na exposição. Esta desvincula, porém, ao menos

temporariamente aquele objeto de seu uso êmico. Na exposição, as peneiras, enquanto formas, transformam-se em suportes de uma grande variedade de grafismos e trançados outrora não empregados neste objeto específico. Foi o que *Refej* destacou quando avaliava a exposição. Conta que gostou muito, que os trançados, os desenhos estavam muito bonitos, mas que não tinha visto nenhuma peneira, peneira mesmo.

É na abordagem do uso da peneira- *gren* entre os *Kaingang* que ressalto sua capacidade de agência, ou seja, o poder deste objeto de agir sobre o mundo. É de Gell que advém o conceito de agência que busca enfatizar a “eficácia da arte”, enquanto imagens e objetos (Lagrou 2007:20). Inicialmente cabe enfatizar a importante tarefa da peneira em auxiliar no preparo dos alimentos *kaingang* e deste modo, contribuir para a construção dos corpos e pessoas neste coletivo. Quando da visita à Terra Indígena de Rio da Várzea para acompanhar a produção das peneiras para a exposição de arte, o cacique Vilson fez questão de nos mostrar a peneira usada por sua mãe para preparar alimentos, contando-nos como o *pixé* é preparado. Nas suas palavras:

Essa aqui [mostrando-nos a peneira] a gente tem em casa. Essa aqui é uma peneirinha para peneirar o *pixé*, a comida típica que os índios fazem. O *pixé* se torra numa panela. Debulha o milho, põe numa panela de ferro e a mãe começa a torrar. Torra, mistura com cinza, daí bota no fogo. Depois é socado no pilão. Daí é no pilão que ela é socada, aí é botada numa bacia grande, que sai a farinha. Aí ela peneira para fazer o *pixé*, para cair a farinha. Daí tu mistura com açúcar e pode comer com carne, com tudo que é tipo de coisa. Então essa é uma peneirinha que é o costume tradicional das populações indígenas. Esse aqui também já dá para usar para escolher o feijão, para fazer a canjica, a canjiquinha que faz dentro de casa. Que soca no pilão. E é feito com esse material que a mãe tem ali. Com esse material que foi feito as outras grandes também. Todas com a mesma taquara. Taquaruçu.

(Vilson Moreira, Terra Indígena Rio da Várzea, 05/2007).





Fig.20 e 21 - À esquerda o *Kaingang* Vilson Moreira simula o ato de peneirar - *gre* com a peneira utilizada por sua mãe para o preparo de alimentos. À direita uma peneira exposta para comercialização na Feira Solidária em Santa Maria em 2008.



Fig.22 e 23 - Vilson Moreira na Terra Indígena de Rio da Várzea mostra as peneiras que sua mãe e parentes confeccionaram para serem expostas. À direita as peneiras na exposição Poética dos Trançados em Santa Maria.

Para além do uso no preparo dos alimentos *kaingang*, imprescindíveis à construção de corpos fortes, à peneira ainda é atribuída capacidade de agência sobre o cosmo *kaingang* sob outras formas. Enquanto visitávamos a exposição Poética dos Trançados a *Kaingang* Reci nos conta que os *Kaingang* usam a peneira para ajudar a parar a tempestade. Nas suas palavras:

Quando vem a tempestade a gente costuma pegar a peneira e colocar ela um pouco para fora. Assim é o costume. Vamos dizer que ela tira aquela tempestade que está para cair do lado de nossa casa. Principalmente de granizo, porque daí ela é peneirada, as mais graúdas não escapam da peneira, escapam só as miudinhas.

(Reci, Santa Maria 07/2008)

Os atributos deste objeto, que tem a capacidade de peneirar para além de grãos, uma chuva forte, impedindo que o granizo continue a cair, são estendidos também a casos de crianças que caem na água ou em casos de afogamentos, para resgate do espírito das pessoas. *Refej* conta que a água tem um espírito bastante forte e perigoso, podendo roubar a alma das crianças, que têm espírito fraco. Quando isto acontece, o *kujá* tem de fazer um trabalho que utiliza a peneira para resgatar a alma da criança. Devolvendo a alma à criança, esta retoma a saúde. Quando uma pessoa morre afogada, descreve este *Kaingang*, sua alma fica presa na água, cabendo novamente ao *kujá*<sup>27</sup> a tarefa de libertá-la, para que siga o caminho até o mundo dos mortos - o *nūgme*.

A relação estabelecida com o sobrenatural e mediada pelo *kujá*, mas também pela ação da peneira, fica expressa na fala de *Refej* quando este explica como se dá o processo de retirada do espírito da água com a peneira utilizando a palavra "movimento". O *kujá* faz "aquele movimento na peneira" e resgata a alma que estava com a água.

A relação dos *Kaingang* com os objetos que eles produzem permite identificar que tanto os *Kaingang* quanto os objetos que eles produzem têm a capacidade de interferir no curso da vida do outro. Desta forma, o fazer artístico também pode ser tomado enquanto uma forma de engajamento no mundo.

### 1.3 NÃO HÁ COMO SER ARTISTA SE NÃO ENGAJADO NO MUNDO

Refletindo sobre a prática artística entre os *Wayana* e sobre os conhecimentos diversos mobilizados cotidianamente, Van Velthem expõe:

---

27 Conforme definição de Rosa (2005:174), "o *kujá* é o xamã dos *Kaingang*. Trata-se do único representante *kaingang* que tem poderes para atravessar os três mundos, isto é, os domínios e as fronteiras dos níveis subterrâneo, terra e mundo do alto. Da mesma forma, somente o *kujá* tem acesso aos humanos e animais, ao *kumbã* (espírito dos vivos) e *kunvé* (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e seus respectivos donos, ao *Venh-kuprig-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins) e *Venh-kuprig-kòrèg-hà* (espíritos bons) — enfim, a todos seres visíveis e invisíveis que habitam e se deslocam pelo território xamânico *kaingang*".

As produções artísticas configuram, na vida indígena, uma expressão de conhecimento, de sabedoria que se exerce em muitos campos. É requerido dos artistas, homens e mulheres, o conhecimento a respeito das inúmeras matérias primas empregadas (...), conhecimentos acerca do local onde estas são encontradas, a forma correta de colhê-las e processá-las para que possam ser trabalhadas (...), conhecimentos sobre o repertório decorativo, sua origem mítica (...).(Van Velthem, 2003:50,51).

A enumeração de parte do repertório de conhecimentos acionados pelos *Wayana* vem ao encontro do que as etnografias feitas junto aos *Kaingang* têm apontado sobre o manejo dos cipós e taquaras e a confecção dos objetos. Conforme Freitas (2006) o manejo do cipó envolve um amplo universo de conhecimentos, que abrangem desde a localização dos recursos e matas, o ciclo e calendário da coleta até as formas de manejo que garantam a propagação das espécies nos termos de sua “continuidade” e “duração” no meio ambiente. “Cada espécie de cipó tem um tempo diferente de crescimento”, comenta *Rókãñ* certa vez. “Nós sabemos direitinho quando é tempo de voltar ao mesmo lugar para tirar cipó de novo”. E, referindo-se às plantas e à mata enquanto sujeitos que são para os *Kaingang*, *Rókãñ* complementa certa vez: “nós cuidamos da mata como cuidamos dos nossos filhos. Tem que saber cuidar para eles darem frutos. A mata é que dá o sustento para nós. Como nós não vamos cuidar dela?”

Tanto as colocações dos *Kaingang* a propósito do conhecimento das espécies de cipós e outras plantas que habitam os nichos de floresta nas Bacias do Lago Guaíba e dos Sinos, seu manejo, controle do tempo para retirada, lua adequada para a coleta, quanto o esforço destes homens e mulheres para mostrar a seus filhos práticas e seres (animais e plantas) com quem conviveram no passado, são aspectos que me levavam a refletir sobre a condição da pessoa do artista no coletivo *kaingang*.

A propósito desta condição, cabe destacar que a maioria das famílias residentes nos territórios aqui tratados sobrevive da venda dos objetos que produzem em cipó e eventualmente em taquara. As práticas que envolvem a produção de objetos colocam os *Kaingang* em relação cotidiana com os nichos de floresta, e especialmente com o cipó, na Bacia do Lago

Guaíba. Mais que uma profissão ou desenvolvimento de talentos, ser artista-*kaingang* é estar engajado no mundo cultural-e-biologicamente, diria Tim Ingold. O fato de este coletivo ser composto de pessoas artistas, de seu fazer artístico estar vinculado a uma temporalidade cotidiana e de interligar o cosmo *kaingang*, aponta para algumas distinções do que se quer muitas vezes de um artista em nosso mundo.

Enquanto produto consagrado, nossa arte é muitas vezes vista como desvinculada de seu processo produtivo, da temporalidade e espacialidade cotidianas. As proposições de uma “arte pela arte” enfatizam ainda mais as intenções de se fazer arte desvinculada ou desengajada do mundo, se é que isto é possível.

Outro aspecto a ser destacado de nossas formas de conceber arte e a pessoa do artista é a demasiada valorização do talento artístico, como algo inato, diferente de habilidades que são construídas. Ao apontarmos para a distinção entre quem tem ou não tem talento ou capacidades de julgamento estético instintivas ou inatas, reiteramos uma vez mais o fosso entre natureza e cultura, entre o que é da ordem do dado e o que é construído e por consequência, algo próximo ao forjado, ao falso.

Ao questionar os *Kaingang* sobre como eles haviam aprendido a trançar sua cestaria, eles diziam-me que desde pequenos já trançavam e que tinham aprendido com seus pais ou avós. Reconhecer que se tratava de um saber passado de geração para geração não me parecia suficiente, porém, para dar conta deste processo de aprendizagem, ainda mais tendo observado um pouco da relação entre crianças e adultos *kaingang* em diferentes momentos da vida neste coletivo.

Refletindo sobre o processo de aprendizagem, Tim Ingold (2000) traz importantes contribuições que nos apontam para o necessário rompimento com os dualismos modernos entre natureza e cultura, entre o domínio do dado e do construído, ou do moderno e tradicional. O autor refuta inclusive a idéia de que o aprendizado se dá através da transmissão de representações de geração para geração. Defende antes que a aprendizagem diz respeito à educação da atenção, que se dá no engajamento do organismo-

peessoa no mundo, na paisagem, com outros seres humanos, mas também com seres não-humanos, providos de agência, intencionalidade. A fim de exemplificar como se dá a aquisição de aptidões para o engajamento de um ser-no mundo, o autor nos oferece o exemplo de um caçador iniciante. Nas suas palavras:

Considering how novice hunters actually learn their trade, two points should be made right away. First, there is no explicit code of procedure, specifying the exact movements to be executed under any given circumstances: indeed practical skills of this kind, as I show in Chapter Nineteen, are just not amenable to codification in terms of any formal system of rules and representations. Secondly, it is not possible, in practice, to separate the sphere of the novice's involvement with other persons from that of his involvement with the non-human environment. The novice hunter learns by accompanying more experienced hands in the woods. (Ingold, 2000:37)

A incursão do jovem caçador à floresta, acompanhado por caçadores mais experientes, mas também sua relação com os não-humanos que lá habitam me remeteu às coletas *kaingang* de cipó (e outras plantas) nos nichos de floresta. Quando acompanhamos os *Kaingang* nas empreitadas pela mata, fica evidente que o aprendizado da arte de trançar o cipó ou taquara envolve outras artes e aprendizados mais. É preciso conhecer estes seres com quem se está em relação, e conhecer implica estar em relação, dialogar com os tempos, características, com a vida destes seres. Assim, não apenas os pais, mas jovens e crianças os acompanham nos percursos até as matas e no interior destas. Sob a forma de brincadeiras é que as crianças iniciam suas práticas exploratórias pela mata, experienciando a relação com cada planta, cada animal.

A relação com os não-humanos prossegue no caminho de casa e em casa, com as plantas que seus pais coletaram para trançar, fazer chá ou frutas para comer. Assim as crianças vão reconhecendo com quais plantas a relação se torna mais próxima, quais suas propriedades, inclusive curativas ou preventivas, suas características, os espaços onde habitam. A experiência de subir o Morro Santana acompanhada por pesquisadores do NIT, um biólogo e

pela família de João Padilha foi especialmente interessante para compreender o engajamento destes últimos naquele ambiente, assim como a solicitação de *Rã Ga* para que um biólogo acompanhasse esta incursão.

Os *Kaingang* reconhecem nossa habitual ignorância na relação com o que eles nos traduzem por “natureza”. Que nós, estudantes de antropologia, estudamos e nos interessamos mesmo é por homens. Tanto compreendem a distinção que fizemos entre ciências do homem e da natureza que de pronto solicitaram que um biólogo, pessoa que experiencia e aprende na relação com plantas, animais etc, nos acompanhasse. E imersa naquele ambiente, habitado por um sem fim de não- humanos, qual não seria a relação de uma estudante de homens cuja percepção se distanciava e muito daquelas pessoas que viam e tinham muito a falar sobre plantas e animais, vistos ou ouvidos à distância ou mesmo os que, tão pequenos, podiam estar sendo pisados por nossos pés.

Que nossos mundos e os seres com quem dividimos nossas vidas são diferentes já me parecia claro. Mas passar pela experiência de ser conduzida por uma criança de seis anos de idade - *Peni*, filho mais novo de *Rã Ga* e João - de modo a percorrer um caminho que nos desviasse de determinadas plantas, que têm espinhos e poderiam nos machucar, é especialmente significativo quando se quer conhecer que outro mundo e que outros seres são estes que compõe o cosmo *kaingang*. E se pensar estas pessoas implica em pensar as formas como são construídas, como pensá-las sem inseri-las em seu mundo, fora das relações que estabelecem e que as constroem enquanto tal? Tal experiência foi emblemática para pensar sobre o conceito de atenção, trabalhado por Lagrou (2007). Para a autora, esta noção remete ao papel ativo dos seres com os quais estabelecemos relação. Citando Merleau-Ponty a autora considera que:

Atenção [...] é a constituição ativa de um novo objeto que explicita e articula o que era até então apresentado como nada mais que um horizonte indeterminado. (Merleau-Ponty, 1962:30 *apud* Lagrou, 2007:23).

A partir da experiência vivenciada de acompanhar os *Kaingang* pelo Morro Santana, pude perceber como os diversos seres que lá habitam, sejam plantas ou animais, chamam a atenção dos *Kaingang* despertando neles reações, tal como a que teve *Peni* ao me conduzir naquele contexto. Estas experiências de engajamento são vivenciadas em boa medida entre os *Kaingang* no âmbito familiar, pois é na companhia dos pais, que as crianças passam a explorar e conhecer os campos e matas nas proximidades de suas casas.

Em visita à Terra Indígena de Votouro, conversei com Darci e Vilma<sup>28</sup>, que destalavam<sup>29</sup> taquaras no pátio de casa, sobre as dinâmicas de buscar a taquara no mato, a confecção e venda de artesanato. Darci explica que marido e mulher estão sempre juntos em todas estas etapas, “eu e ela. Sempre trabalhando lado a lado, lado a lado.” Vilma acrescenta que as crianças, quando estão em casa, também vão com eles até o mato. O casal prossegue a descrição indicando quais os primeiros passos dados pelos jovens na produção dos trançados, quais as taquaras utilizadas e disponíveis em suas zonas de recurso, os locais onde mais vendem seus cestos, peneiras, como faziam e como farão estas últimas para a exposição de arte. Eis o diálogo que se estabeleceu:

Damiana- e quem busca a taquara no mato?

Darci- eu e ela. Sempre trabalhando lado a lado, lado a lado.

Vilma- e os guris quando vem do colégio, o serviço deles é raspar.

Darci- De manhã a gente já sai para ir para o mato. Quando as crianças estão em casa, também vão junto.

Damiana- qual é a taquara que vai usar para fazer o arco?

Darci- a bambu mesmo. Que a taquara mesmo, a tradicional, aquela do mato, secou.

Damiana- como é o nome dela?

Darci- taquara mansa.

---

28 Casal *kaingang* moradores da Terra Indígena de Votouro, situada na Bacia do Rio Uruguai, que participou da confecção das peneiras para a exposição Poética dos Trançados.

29 Termo empregado pelos *Kaingang* para definir o processo de preparação da taquara, que é dividida em finas tiras utilizadas para trançar cestos e outros objetos. O processo de destalagem é feito com o auxílio de facas, também utilizadas para extrair pequenos brotos e irregularidades das fibras dos cipós.

Vilma- secou. Não tem nem pro gasto.

Damiana- e fazia bastante a peneira antigamente?

Darci- hoje vende bastante ali em São Mateus, sul do Paraná. Porque tem as regiões. Que nem Florianópolis vende de tudo, porque ali é turismo o ano inteiro. De Joaçaba a Blumenau vende mais o cesto cargueiro, aquele que puxa o milho na roça, e o cesto grosseiro, para lixo, puxar lenha.

Damiana - e a peneira que fazia antigamente o senhor lembra como fazia?

Darci- sei. É feito com a taquara bruta assim. A original mesmo não é trabalhada. Peneira mesmo. A original não é trabalhada. Ela é só destalada, sai do mato, do jeito que vem ela é destalada. Essa aqui vai ser tudo taquara trabalhadinha, pintada, e tudo.

(Darci, Vilma, Terra Indígena de Votouro, 05/2007)



Fig.24 - Mulher *kaingang* destalando taquara. Momento de preparação das fibras para serem trançadas. Ao fundo, as crianças observam o que se passa ao redor. Terra Indígena Votouro.

Em trabalho de campo realizado junto aos *Kaingang* na *ẽmã* em Lajeado (bacia Taquari-Antas) pude observar o que Vilma havia me comentado sobre os primeiros ensaios das crianças na raspagem da taquara. O material que havia sido coletado descansava sobre o chão, quando um menino de aproximadamente 10 anos de idade traz uma delas para perto de um banquinho. O menino se sentou e com uma faca se pôs a raspar a camada verde que envolve a taquara. Em vésperas de Natal as crianças também se divertem fazendo estrelinhas com cipó, tendo em vista a facilidade de dar



forma a este objeto. A próxima tentativa serão as bolinhas de cipó, para então iniciarem os trançados mais simples com estes materiais que já lhes são familiares. E, tal como colocou Ingold, “acompanhando as mãos mais experientes”, os *Kaingang* seguem aprendendo tramas mais complexas, criando novos objetos.

\* \* \*

Busquei trazer neste capítulo alguns contextos e relações que possibilitassem pensar a noção de arte e a relação com objetos a partir de diferentes cosmológicas. Também procurei mostrar como determinados objetos produzidos pelos *Kaingang* agem de formas específicas no interior deste coletivo, como é o caso da peneira, por exemplo. Aos sentidos atribuídos a este e outros objetos produzidos pelos *Kaingang* são somados outros, conforme o contexto das relações onde são inseridos, a exemplo da exposição Poética dos Trançados.

A propósito desta exposição, destaco o que autores como Taussig, Carlo Severi (2003) e Freedberg (1989), têm referido como o poder das imagens de afetar as pessoas emocionalmente (*apud* Lagrou, 2007: 58). Nas relações estabelecidas entre os *Kaingang*, as artistas plásticas e os não-humanos - objetos que passam a ser produzidos -, estes últimos fizeram com que muitas pessoas agissem, sentissem, recordassem e se emocionassem, mesmo que sob perspectivas distintas.

Consideradas as relações que envolvem o fazer artístico entre os *Kaingang* é possível inferir ainda que a arte não pode ser vista como esfera separada do cotidiano nem de outros processos de produção de pessoas. Mas é a manutenção de uma série de relações, rituais, cotidianas, pessoais, familiares, com o território, com atuantes diversos, com os *fóg* e seu mundo também. Se está falando, pois, de habilidades e práticas que envolvem um sistema total de relações, entre humanos e não-humanos, construído pela presença do artista no seu ambiente.

## CAPÍTULO II



### HUMANOS, NÃO-HUMANOS, SEUS CORPOS, SEUS DESENHOS: A COSMOLOGIA *KAINGANG* EM QUESTÃO

Este capítulo tem como objetivo adentrar na cosmologia *kaingang* a fim de compreender melhor as formas das relações entre humanos e não-humanos neste coletivo, bem como, de reconhecer a produção dos objetos *kaingang* a partir de sua lógica específica de ordenação e estar no mundo. Interessa a reflexão sobre como atores e atuantes agem e re-agem nas relações que estabelecem. Abordará a produção dos objetos pelos *Kaingang*, atentando para as semelhanças na produção de corpos de pessoas e objetos, para o ato de fazer à imagem dos demiurgos, para as formas e grafismos destes objetos, que reforçam o pertencimento de todos os seres do cosmos *kaingang* às metades cosmológicas *kamẽ* e *kanhru-kré*.

Identificar alguns dos não-humanos que integram a rede das relações que a arte *kaingang* consolida implica apontarmos para a centralidade da mata na cosmologia deste coletivo. O matão - *nẽn* pode ser caracterizado também como a morada de um grande número de não-humanos, muitos dos quais os *Kaingang* estabelecem relação a partir de suas práticas produtivas<sup>30</sup>. Abordando algumas apropriações materiais e simbólicas dos *Kaingang* com relação à mata, Baptista da Silva indica que:

---

30 Com práticas produtivas quero referir aqui às ações e relações voltadas tanto à produção de objetos e imagens quanto à produção e construção de corpos e pessoas *kaingang*.

As representações relativas ao mato - o “matão” *Kaingang* - são de uso comum e referidas com bastante regularidade. As ervas - os remédios - vêm do mato; o *iangrë* - ser que dá poder ao *kuiã* (xamã) - é do mato, necessita ser selvagem, não podendo ser bicho “inteligente” ou bom, isto é, não pode ter semelhança simbólica com o mundo social; nas orações ou rezas, especialmente às ligadas a rituais de morte, os nomes de animais do mato são inúmeras vezes repetidos; nas “curas” esses nomes aparecem, também; a grande maioria dos nomes masculinos e femininos *Kaingang* provêm do mato; e a própria pintura corporal, que é obtida do carvão de certas plantas, é simbolicamente proteção que tem origem no mato. São, todas estas invocações simbólicas de forças e poderes oriundos do “matão”. Paradoxal e compreensivelmente, o “matão” causa grande temor aos *kaingang*. (Baptista da Silva 2002:195,196)

Levando em conta as relações dos *Kaingang* com os seres que habitam o matão, que lhes conferem poder, mas também lhes causam temor, é possível verificar uma aproximação da cosmologia *kaingang* com as cosmologias anímicas. Nestas, conforme Descola (2005), humanos e não-humanos compartilham de características internas e apresentam descontinuidade com relação à materialidade, ou seja, quanto aos corpos. Nesta cosmologia todos os seres, homens, animais, plantas são providos de espírito, diferenciando-se em grau, não em natureza.

Os elementos que nos permitem indicar o caráter anímico da cosmologia *kaingang* dizem respeito ao fato de plantas e animais possuírem espírito - *tãn*, conforme os *Kaingang* (Baptista da Silva 2002:197). À presença de *tãn* estão associados os atributos de agência e intencionalidade dos não-humanos. Estes atributos podem ser reconhecidos sob diferentes formas. Trago inicialmente um relato de *Jagtyg* em que a agência dos não-humanos pode ser reconhecida pela sua capacidade de comunicação. Este *Kaingang* conta que antes da chegada do branco todos os animais conversavam como nós, humanos. As diferentes espécies se entendiam entre si. Depois que o branco chegou, eles continuam conversando, mas somente entre eles. Nas palavras de *Jagtyg*: “os passarinhos quando estão cantando estão falando entre eles.”

A colocação de *Jagtyg* faz lembrar o argumento de Viveiros de Castro (1996) de que as descrições de um tempo mitológico entre diferentes

coletivos indígenas são marcadas pela indiferenciação e intercomunicabilidade entre humanos e animais (Viveiros de Castro, 1996:118). Sobre o processo de diferenciação destes seres o autor expõe que:

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Em suma, "o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição (Descola 1986:120). (Viveiros de Castro, 1996:119).

Viveiros de Castro e Descola concordam que entre os ameríndios se estabelece uma continuidade de atributos de humanidade, intencionalidade entre humanos, animais, plantas. O que os distingue seriam os seus corpos, suas roupas, suas naturezas. É por isso que Viveiros de Castro (2002) atribui o conceito de multinaturalismo aos ameríndios, distinguindo do multiculturalismo de nossa cosmologia. Entre os ameríndios há uma cultura e diferentes naturezas, entre nós, o compartilhamento de uma natureza e a distinção de culturas.

Há diferenças porém, entre a noção de perspectivismo proposta por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima e o conceito de animismo de Descola. Para além da constatação de que os animais, plantas também são dotados de intencionalidade e humanidade, duas questões colocadas por Viveiros de Castro têm definido a importância da noção de perspectivismo. A primeira delas é o que exatamente "significa dizer que os animais são pessoas?" A outra questão é: "se o animismo depende da atribuição aos animais das mesmas faculdades sensíveis dos homens, e de uma mesma forma de subjetividade, isto é, se os animais são "essencialmente" humanos, qual afinal a diferença entre os humanos e os animais?" (1996:122). A diferença reside sobretudo na perspectiva, isto é, nos corpos ou roupagens, defende o autor. Tal como os humanos se vêem como humanos e vêem os animais como

caça, assim também os animais se tomam por humanos e vêem os humanos como caça. Nas palavras do autor:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). Esse “*ver como*” se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de todo modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig 1987:462-463), dedicados a comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições. Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas. (Viveiros de Castro, 1996:116, 117)

A definição de perspectivismo proposta acima traz alguns indicativos para refletir sobre o temor dos *Kaingang* de alguns seres, animais ou espíritos que habitam o domínio da mata - *nên*, acima mencionado. Assim como os humanos vêem certos animais como caça, determinados espíritos como perigosos, estes últimos podem estar se vendo enquanto humanos e os humanos enquanto caça ou espíritos perigosos a serem combatidos. Na luta por impor o ponto de vista sobre o outro alguns cuidados são descritos pelos *Kaingang* como fundamentais à manutenção da vida sob sua perspectiva humana.

Um dos cuidados enfatizados pelos *Kaingang* é o dos adultos para com as crianças quando estes se dirigem à mata. As crianças pequenas, relata *Refej*, têm o espírito muito fraco, por isso, as mães quando vão ao mato precisam carregá-las protegidas sobre as costas. As mulheres *kaingang* geralmente o fazem envolvendo seus filhos com panos que também ajudam a sustentá-los. Desta forma, evitam que os espíritos ruins de algumas plantas, e da água (que é brabo e forte), roubem o espírito das crianças. A captura das almas das crianças poderia lhes acarretar adoecimento ou morte, a transformação de seu *kuprĩg* - espírito ou de sua alma, sombra - *kānhvég* em *vēnh kuprĩg* - espírito dos mortos.



Fig.26 - As mulheres carregam seus filhos tal como o fazem para protegê-los quando adentram as matas. Apresentação dos *Kaingang da Ëmã Topê Pên* na VII RAM, julho de 2007.

Tal como argumenta Descola (2005) quando define de modo ideal algumas cosmologias e ontologias - animismo, totemismo, analogismo e

naturalismo-, dificilmente as encontraremos puras entre algum coletivo. É possível que uma se sobressaia, mas aspectos de outras poderão coexistir. É o que ocorre, por exemplo, entre os *Kaingang*. Neste coletivo, animismo e totemismo parecem co-existir em proporções semelhantes. Apresentadas, mesmo que brevemente, as características de uma cosmologia anímica e sua aproximação ao universo *kaingang*, cabe a descrição dos aspectos totêmicos deste coletivo.

Descola define idealmente o totemismo como o compartilhamento de propriedades fisiológicas, físicas e psicológicas entre seres humanos e não-humanos. Estas características podem ser visualizadas a partir da divisão dual do cosmo *kaingang* nas metades *kamẽ* e *kanhru*. No interior deste cosmo compartimentado, humanos e não-humanos compartilham com os que pertencem a sua marca ou metade características que dizem respeito tanto à forma, materialidade, quanto aspectos comportamentais, temperamentais.

O quadro seguinte, proposto por Baptista da Silva (2001:101) permite visualizar e sistematizar a classificação de alguns elementos do cosmo *kaingang* nas duas metades, bem como as características compartilhadas pelos seres que compõem as patrimetades:

<i>Kanhru</i>	<i>Kamẽ</i>
Gêmeo ancestral denominado <i>kainru</i> (...)	Gêmeo ancestral chamado <i>kamẽ</i> (...)
Lua, um ex sol	Sol, símbolo de força e poder
Noite	Dia
Corpo fino, peludo, pés pequenos	Corpo grosso, pés grandes
Frágil, menos forte	Mais forte
Feminino	Masculino
Ligeiro em movimentos e resoluções	Vagaroso em movimentos e resoluções
Menos persistente	Persistente
Pintura corporal redonda, "fechada"	Pintura corporal em faixas, linhas, "aberta"
(...)	(...)

(Extraído de Baptista da Silva 2001:101)

No tópico seguinte será abordado como a compartimentação do cosmo *kaingang* se faz presente em sua arte, seja na morfologia dos objetos,

seja nos grafismos. Estes últimos, como será abordado, também poderão estar indicando o pertencimento do artista ou proprietário do objeto à determinada marca.

Finalmente, na relação dos *Kaingang* com seu cosmos ainda podem ser ressaltados aspectos do que Descola denominou de analogismo. Este se caracteriza por uma descontinuidade gradual das essências, em que “humanos e não humanos pertencem a uma mesma coletividade, o mundo, cuja organização interna e cujas propriedades derivam das analogias perceptíveis entre os existentes” (2005:109). Um exemplo que elucida a concepção do cosmos *kaingang* como um todo interligado, cujos movimentos de determinados seres influenciam, mesmo que indiretamente, na vida de outros, diz respeito ao cuidado que os *Kaingang* têm com as fases da lua.

Muitas atividades são realizadas sob atenção da fase da lua em que se encontram. A coleta do cipó, da taquara é uma delas. Conforme os *Kaingang*, a lua influencia tanto o crescimento da planta após seu corte, quanto a qualidade das fibras, que se não forem colhidas na lua adequada, poderão ser mais facilmente tomadas por cupins e outros insetos que as consomem, diminuindo a durabilidade dos objetos. Nas palavras de *Rã Ga*:

*Rã Ga* - Na lua crescente dá para tirar porque vem ligeiro a ponta. Cipó, taquara, qualquer remédio que tu cortas, cresce ele de novo. Mas na cheia, dá para tirar, mas daí vem dupla a ponta. Aí judia uma. Uma tem que morrer para a outra crescer. Aí não dá. Dá, mas prejudica o crescimento.

Sergio- E para o cipó ficar bom, para não bichar, qual a melhor lua?

*Rã Ga* - somente na lua crescente - *kysã téj*. Na minguante, nem toca porque estraga. Para cortar na minguante tem que medir 7 palmos, para não ir na raiz dele. Esta é a maneira de tirar. Mas só quando precisa mesmo.

(*Rã Ga*, Morro Santana, 27/10/2009).

“Tudo tem seu tempo”, comenta certa vez *Pépo*, referindo-se à lua adequada para coletar certos materiais. Esta noção de tempo entre os *kaingang* é muitas vezes expressa a partir de eventos e atuações dos seres não-humanos que integram seu cosmos. As diferentes temporalidades podem



ser interligadas e sobrepostas, tomando como referência o comportamento de determinados não-humanos. Assim, os *kaingang* referem ao “tempo do pinhão” quando este está maduro ou ao tempo de determinada fruta, atribuindo a cada um destes tempos particularidades diversas. O florescimento das taquaras, por exemplo, era um marcador antigo do tempo de vida dos *kaingang*, pois algumas das espécies florescem a cada cinco anos, outras a cada trinta. O florescimento de determinadas plantas, também pode anunciar o tempo de determinadas frutas, ou seja, quando estas estão maduras. Assim foi o que nos apontou *Rã Ga*, quando visitávamos o Morro Santana. “O campo quando floresce é sinal que a jabuticaba está amadurecendo. Quando começa a amadurecer a jabuticaba, este aqui - o *re konsir* - dá flor”.

A relação cotidiana que os *kaingang* estabeleceram com as matas próximas às *êmã* - aldeias constituídas na bacia do Lago Guaíba, lhes permitiu contatar uma série de não-humanos, com os quais não tinham relação nas Terras Indígenas do planalto (região Hidrográfica do Uruguai), bem como com velhos atuantes que há tempos não interagiam. Tomando como primeiro exemplo o cipó, os *Kaingang* já o conheciam e manejavam, porém muito menos que a taquara. Foi com a vinda das famílias *kaingang* às bacias do Lago Guaíba, Rio dos Sinos e Rio Taquari que a relação com as diferentes espécies de cipó existentes neste território se intensificou.

Outro importante não humano com quem os *Kaingang* estabeleceram relação recentemente, tendo o incorporado para fins diversos é a semente olho de boi - *monh kanẽ*. *Véingré* e *Xoaré*, contam-me que não conheciam esta semente antes de virem a Porto Alegre. Além de utilizarem esta semente na confecção de colares, elas indicam que a semente é um excelente remédio. Nas palavras de *Xoaré*:

*Xoaré*: No colar, é bom usar para afastar olho grande- *kanẽ mág* [também pode ser traduzido como feitiçaria]

Damiana- e dá para fazer chá com olho de boi?

*Xoaré*: Dá, esta semente é muito boa para a pressão alta, diabetes, varizes nas pernas. Tem que raspar o miolo. Não tem gosto de nada, não é amargo. E é bom para recaída. Quando eu ganhei aquele [seu

filho mais novo] me deu recaída. Eu estava toda inchada, olho inchado, dor de cabeça, daí a mãe fez o chá para mim. É um remédio isso ali.

(*Xoaré*, Brique da Redenção 08/11/2009).

Além disso, a semente *monh kanẽ* tem sido usada por *Véingré* para auxiliar no acabamento das panelas de barro - *gohor ta kukrũ* que algumas mulheres *kaingang* têm confeccionado. A propósito destes objetos, cabe registrar o reencontro dos *Kaingang* com o *gohor* - barro de cerâmica. O projeto que visa o resgate do trabalho com o barro entre os *Kaingang* teve início quando do Projeto de Sustentabilidade *Kaingang*, realizado na Lomba do Pinheiro através da Fundação Paz y Solidariedad de Euskadi e da Prefeitura de Porto Alegre. As primeiras oficinas foram realizadas junto à comunidade da Lomba do Pinheiro, sendo as crianças as principais envolvidas nas atividades. Nesta época, ano de 2006 e 2007, os *Kaingang* do Morro do Osso, especialmente alguns adultos, começaram a manifestar seu interesse em retomar o fabrico da cerâmica, realizando inclusive algumas experiências de queima em fornos feitos no chão.

Em 2008 e 2009, a prefeitura dá continuidade ao projeto que tem como participantes alunos e professores de cerâmica da Escola Porto Alegre, onde alguns *Kaingang* do Morro do Osso passam a se dirigir às segundas feiras para a produção de cerâmica. Majoritariamente as mulheres é que estão dando prosseguimento ao trabalho, com o eventual interesse das crianças, que começam a fazer pequenos objetos também. *Véingré* conta que seu filho de seis anos já consegue fazer pequenas panelinhas muito bem. E que gosta muito. “Quando eu vou para o curso, ele pede para eu trazer um pouco de argila para ele fazer em casa.”

Apesar de não contar com um grande número de famílias participantes, as mulheres que estão envolvidas na produção de cerâmica têm boas expectativas com relação à sua venda. Algumas comentam que é preciso começar, aí vendo que dá certo, os outros também vão querer fazer. O fato de as *Kaingang* precisarem se deslocar até o centro da cidade, mesmo que um carro as busque para tal, precisando ficar fora de casa quase um dia inteiro,

foi apontado como um dificultador na participação de mais pessoas no projeto. “Quando começarmos a fazer no Morro” - na prefeitura está em andamento um projeto para a compra de um forno para queima das peças a ser instalado naquele local, “ficará muito melhor”, diz *Véingré*. “Aí nós vamos poder fazer quando quisermos as panelas. E fazendo todo dia, dá para fazer muito mais, pois trabalhamos na cerâmica apenas na segunda feira”.

Atualmente é a família de *Véingré* e Valdomiro *Xe*, suas filhas e netas que estão mais envolvidas na produção. Para os *Kaingang*, o projeto surge como uma alternativa importante, pois além de retomarem uma prática antiga, têm mais uma alternativa de sustentabilidade, com a venda destes objetos. A propósito do resgate destas práticas e saberes antigos no contexto contemporâneo, *Rókã*n comenta:

Depois que nós chegamos pra cá e ouvimos estas histórias [falávamos sobre sítios arqueológicos, cerâmica e o tempos dos antigos] nós procuramos resgatar. Como as mulheres que estão recomeçando a fazer a cerâmica e vender. E aquela época não tinha como. Só fazia para nós usar.

(*Rókã*n, Morro do Osso, 08/2009)

*Véingré* também manifesta sua reação diante da oportunidade de retomar a relação com o barro de modo inesperado, na cidade, lembrando no fazer como é que se produziam panelas antigamente. Nas suas palavras:

Quando nós éramos pequenos o pai mostrava como é que fazia as panelas, mas aqui na cidade grande, nunca que a gente pensou que pudesse fazer. E daí quando apareceu esse trabalho, nós começamos a lembrar.

(*Véingré*, curso de cerâmica, 11/2009)



Fig.27 e 28 - *Véingré* modelando uma panela de barro, utilizando a técnica do rolete.



Fig.29 e 30 - Abaixo, a mulher *kaingang* utiliza uma semente olho de boi para alisar a superfície do objeto. À direita, a semente olho de boi. Curso de cerâmica na Escola Porto Alegre, 11/2009.

A explicação de *Véingré* sobre como articulou os ensinamentos da professora com a memória de como seu pai fazia as panelas nos indica que a memória da produção dos objetos não é algo que está ligado à mente, mas às habilidades corpóreas que se adquire e retoma na relação com o mundo, com os seres que nos propiciam diálogos, como o barro permite ser modelado pelas mãos destas mulheres. Pois aprender, diria Ingold (1991), não é uma questão de adquirir esquemas para construir mentalmente o mundo, mas de adquirir aptidões para o engajamento perceptual e direto com os constituintes deste mundo, humanos e não-humanos.

## 2.1 COSMOS, CORPOS E OBJETOS PINTADOS, MARCADOS: OS *KÓGAR* – GRAFISMOS *KAINGANG*

Mais importante que as coisas em si é o conhecimento de como fazer as coisas. (...) Artefatos não são tanto coisas para serem possuídas, acumuladas e passadas adiante, quanto interessantes por causa do conhecimento que foi preciso para fazê-los. (...) Este 'saber do corpo' estabelece relações ancoradas numa subjetividade que se constrói a partir do estar e se saber relacionado. (Lagrou, 2007:81,83).

A importância do fazer e saber fazer têm sido uma tônica nos estudos da etnologia da arte. No estudo da arte *kaxinawa*, Els Lagrou (2007) aponta para dois pontos imprescindíveis à reflexão da arte ameríndia, que levam em conta as formas de conhecimento, de relações e estatuto dos objetos. O primeiro diz respeito à centralidade da pessoa e aos processos de incorporação<sup>31</sup> dos saberes, que envolvem não somente a produção de objetos, mas também de pessoas e objetos enquanto extensão destes corpos. O segundo refere-se especialmente à proposta de Alfred Gell, de se tratarem os objetos como pessoas. Tal esforço não soa tão estranho, considera a autora, se levarmos em conta as discussões sobre cosmologias anímicas, que atribuem a plantas, animais e coisas inanimadas características de sensibilidade e intencionalidade (2007:48).

Bem como autora acima indica que entre os *Kaxinawa* os processos de fabricação do banco ritual são paralelos ao de fabricação da criança, assim como a modelagem da argila e da criança pelo pai recebem o mesmo nome: *damiwai* (2007:51,129), Lúcia van Velthem (2003) também nos aponta para a aproximação entre os processos de fabricação dos objetos e dos humanos entre os *Wayana*. Nas suas palavras:

Os objetos que produzem não são seres vivos mas não são propriamente inanimados. Possuem estrutura, beleza e

---

31 O conceito de *incorporação* é a tradução proposta em Lagrou (2007) para o conceito de *embody*. A autora remete ao conceito para refletir os processos de conhecimento entre os ameríndios, apontando para "uma forma corporal-subjetiva de acumulação, ao invés de uma acumulação de relações através de artefatos. Este 'saber do corpo' estabelece relações ancoradas numa subjetividade que se constrói a partir do estar e se saber relacionado" (Lagrou, 2007:81).

funcionalidade, objetivos fundamentais de uma fabricação humana. (Van Velthem, 2003:31).

Tendo em vista que as considerações sobre a atribuição de intencionalidade aos não-humanos seguirão sendo tecidas ao longo deste trabalho e que darei atenção especial aos processos de construção da pessoa *kaingang* e aos objetos enquanto extensões destes corpos no último dos capítulos, gostaria de abordar aqui alguns aspectos similares à fabricação dos objetos e outros seres, animados, entre os *Kaingang*. Nesta direção, também buscarei retomar estudos sobre os grafismos *kaingang* e indicar algumas questões para serem aprofundadas.

Um cuidado importante atribuído aos processos de fabricação dos humanos e objetos pelos *Kaingang* é com a questão da durabilidade de ambos os corpos. Assim como um corpo adoece se estiver fraco, se a ele não forem dados os devidos cuidados, prescrições e restrições, também os objetos, se não fabricados segundo prescrevem os *Kaingang* (observando a lua na coleta, o tempo de descanso das fibras...) também estes terão seu período de vida diminuído. Em detrimento da beleza, a força e durabilidade são os atributos mais visados pelos *Kaingang* aos seus corpos e aos seus objetos. Mais que belos, os corpos e objetos precisam ser bons.

Outro aspecto a ser destacado é o ato do fazer à imagem dos demiurgos. Muitas etnografias têm apontado para a importância dos mitos de origem na reflexão acerca das cosmologias respectivas. Eis o que Aristóteles Barcelos Neto (2002) considera ao tratar dos mitos *Wauja*:

No pensamento ameríndio, os discursos sobre as origens proporcionam, quase invariavelmente, os mais importantes elementos conceituais sobre as ontologias nativas. (Barcelos Neto, 2002:113).

Trago o mito de origem *kaingang*, em que dois homens, um *kamê*, outro *kanhru*, após um dilúvio que destruiu os seres na terra, se põem a fabricar animais com as próprias mãos, dando-lhes vida. Eis a narrativa do mito, recolhido por Telêmaco Borba (1908) e reproduzido por Baptista da Silva (2001):

Em tempos imemoriais deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira, habitada de nossos antepassados. Somente o cume da serra *Krinjinjimbé* (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais. Os *Kaingang*, *Kaiurucré* e *Kamê* nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Os *Kaiurucré* e os *Kamê* cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os *Kaingang* e uns poucos *Curutons* atingiram com dificuldade o cume da serra *Krinjinjimbé*, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar. Lá passaram uns dias, sem que as águas decaíssem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começaram a recuar devagar. Os *Kaingang* clamavam às saracuras que se apressassem; estas redobravam suas vozes e convidavam os patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos *Kaingang*, com exceção daqueles que se tinham refugiado às árvores; estes foram transformados em monitós ou macacos e os *Curutons* em caróias, macacos urradores. As saracuras tinham começado seu trabalho do lado onde sai o sol; é a razão por que nossos rios e arroios tomam seus cursos na costa e desembocam no grande Paraná. Desaparecida a grande inundação, os *Kaingang* estabeleceram-se nas proximidades da serra do mar. Os *Kaiurucré* e os *Kamê*, cujas almas moravam no interior da serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro. Na abertura de onde saíram os *Kaiurucré*, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos *Kamê* levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles têm os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la ao *Kaiurucré* que lhes concedeu a necessária. Ao saírem do interior do monte os *Curutons*, ordenaram-lhes os *Kaingang* que buscassem as cestas e cascas de abóbora, que antes da inundação tinham deixado no vale. Foram os *Curutons*; mas preguiçosos demais, como eram, para subir a serra, ficaram em baixo, onde estavam, e não queriam mais voltar aos *Kaingang*; por isso, quando os encontramos, apoderamo-nos deles como de nossos escravos fugidos, que são. Na noite em que tinham saído da abertura da serra, acenderam fogo e *Kaiurucré* formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: Ide e devorai homens e animais! E os tigres se foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez então de cinzas as antas e ordenou-lhes: Ide e procurai caça! A estas, porém, tinham saído mal os ouvidos e não entenderam a ordem e perguntaram que deviam fazer. *Kaiurucré*, que estava a formar outro animal, gritou-lhes

zangado: Ide e comei folhas e ramos! Desta vez entenderam a ordem e se foram; isto é a razão porque as antas se alimentam somente de folhas, ramos e frutos silvestres. *Kaiurucre* estava outra vez a formar animal; faltavam a estes ainda os dentes, a língua e umas garras quando apontou o dia. E não tendo força de dia, pôs-lhe depressa uma vara na boca e disse-lhe: Não tendo dentes, vive de formigas! Isto é a razão porque o tamanduá é animal não acabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e formou muitos animais, entre eles as abelhas boas. Ao mesmo tempo que *Kaiurucre* produzia estes animais, *Kamẽ* também fez animais, porém diversos, para combater aqueles. Ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabado este trabalho, marcharam para se unirem aos *Kaingang*; viram, porém, que os tigres eram muito ferozes e devoravam muita gente; então lançaram sobre um rio profundo uma ponte ou antes um tronco de árvore e, depois de terem todos passado, disse *Kaiurucre* a *Kamẽ*, que quando os tigre estavam na ponte, a retirassem com toda a força, a fim de que aqueles caíssem na água e se afogassem. Assim fez *Kamẽ*; dos tigres uns caíram na água e afundaram-se, outros, porém, pularam à margem e seguraram-se com as garras. *Kamẽ* quis precipitá-los na água; quando, porém, os tigres urravam e mostravam os dentes, tinha medo e deixou-os subir à terra; daí que os tigre podem viver tanto na água quanto na terra. Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os *Kaiurucre* com as filhas dos *Kamẽ*, e vice-versa. Quando porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos *Kaingang*. E daí veio que os *Kaiurucre*, os *Kaingang* e os *Kamẽ* são parentes e amigos. (Telêmaco Borba *apud* Baptista da Silva, 2001:130-132).

Além de fornecer elementos para pensarmos a cosmologia dualista *kaingang*, as relações exogâmicas de casamento, as origens das características físicas diferenciadas entre *kamẽ* e *kanhru*-kré, a agência das aves que sobreviveram ao dilúvio, aterrando os espaços inundados, este mito também faz referências às capacidades produtivas dos *kamẽ* e *kanhru*-kré. De volta à terra, os dois irmãos se põem a produzir animais utilizando-se da cinza e do carvão do fogo que fizeram nesta primeira noite. Estes três seres não-humanos, bastante potentes, exercem importante papel na construção dos corpos *kaingang*, seja pela relação com os alimentos, seja a partir da queima de remédios, cujas propriedades são potencializadas na fumaça, cinza e carvão.



O carvão também é utilizado no mito para pintar os corpos dos animais, sendo as pintas as principais referências do pertencimento às metades cosmológicas. Assim também os *Kaingang* pintam seus corpos com as marcas *téj* - compridas ou abertas ou *ror* - redondas ou fechadas, identificando seu pertencimento às metades *kamě* ou *kanhru*, respectivamente, utilizando-se do carvão.

Tal como os demiurgos que fabricaram os animais, mas também garantiram a continuidade dos humanos *kaingang*, os atuais *Kaingang* seguem produzindo, à imagem daqueles, seres humanos e não-humanos, que são pintados e inseridos no mundo dividido pelas metades complementares *kamě* e *kanhru*-kré. É assim com as pessoas e é assim com os objetos, que em determinados aspectos, se assemelham às pessoas. Sobre o pertencimento dos objetos às metades cosmológicas, Baptista da Silva (2001) indica que há pelo menos duas formas de classificação: uma diz respeito à morfologia dos objetos, outra aos grafismos, quando estes são empregados.

A classificação morfológica tem sido utilizada para orientar o pertencimento dos objetos confeccionados em cipó pelos *Kaingang*, visto que nestes os grafismos empregados nos objetos confeccionados em taquara não são utilizados. Conforme tratado anteriormente, Baptista da Silva (2001:169) indica três classificações no que concerne às formas dos cestos: *kre ror* (cestos redondos, ou baixos), *kre téj* (cestos compridos ou altos) e *kre kōpó* (cesto quadrado). Além de definir o pertencimento dos objetos nas metades cosmológicas a partir da morfologia, os objetos, suas formas, mas também os corpos humanos são imprescindíveis à existência dos grafismos e desenhos ameríndios. Conforme expõe Lagrou para os Kaxinawa:

Do mesmo modo que não existe pele que não cubra um corpo, o desenho sem um suporte não faz sentido na estética ameríndia. Observamos, deste modo, que o que se passa com os desenhos, ocorre, também, com o conhecimento em geral: como o desenho, o conhecimento necessita de um corpo e de um contexto próprio como suporte e razão de ser. E é o suporte, além do grafismo em si, que transporta a propriedade do desenho. (Lagrou, 2007:151,152).

Tomando a proposta de Lagrou como ponto de partida para a reflexão sobre os grafismos *kaingang* - *kógar*, poderíamos apontar que ao mesmo tempo em que os grafismos atribuem um lugar aos corpos de pessoas ou objetos no cosmos dual *kaingang* e orientam o pertencimento dos objetos às pessoas, estes grafismos só adquirem sentido com a existência destes corpos sedentos de localização dentro de um universo específico.

Com relação aos grafismos empregados em objetos pelos *Kaingang*, eles tanto estão indicando o pertencimento dos objetos às metades *kamẽ* ou *kanhru* como podem, simultaneamente, ser indicativos da condição de casada ou solteira de quem produziu o objeto e do pertencimento cosmológico da pessoa, e no caso de matrimônio, de ambas as pessoas às suas marcas respectivas. Na etnografia de Baptista da Silva (2001:194), este indica que tanto a condição (se solteira ou casada) e pertencimento da mulher ou do casal a uma das patrimetades poderiam e deveriam ser representadas visualmente.

Os objetos enquanto extensões do corpo de seu produtor e materialização de sua condição e de suas relações já foram exemplificadas em Baptista da Silva (2001:194), quando este traz o caso de um cesto com tampa que representava, tanto no nível morfológico quanto gráfico, uma aliança matrimonial entre pessoas pertencentes a metades diferentes. A tampa, *kanhru* com grafismos *ror* era vinculada à mulher, o cesto *kamẽ*, com grafismos *téj*, ao marido.

Além do suporte da cestaria, as mulheres *kaingang* também têm aplicado as diferentes marcas - *rá* - sobre os objetos de barro, confeccionados atualmente. Ao mostrar-me os grafismos sobre estes objetos, *Véingré* enfatiza que as tampas aderiram a uma marca e o corpo da panela a outra: “esse já é o casal. Dá para o *kamẽ* e o *kanhru* cozinharem”. Os objetos que contém grafismos de apenas uma marca apontam para a condição de solteiro de seu produtor ou usuário, sendo a marca correspondente à sua.

Ao observarmos os grafismos presentes nas peneiras, bem como os que as mulheres têm aplicado à cerâmica, os *Kaingang* indicam que é possível identificar a marca da pessoa que produziu o objeto, assim como a de seu

companheiro(a), se for casado. Para o caso das *gohor ta kukrū* - panelas de barro, eram mulheres as produtoras, no caso das peneiras, tinha a informação de que os homens as haviam trançado também. Quando *Rókān* analisava comigo os grafismos nas peneiras, a partir das fotografias, pois ele não participara na confecção, supunha que eram mulheres as produtoras. Pergunto então sobre a possibilidade de terem sido feitas por homens, se alteraria o modo como foram feitas, ele diz que não. Mas que antigamente eram mais as mulheres que faziam estes cestos, com grafismos.

A confecção das peneiras é iniciada pelo centro destas. Os grafismos aplicados no interior deste objeto correspondem, segundo *Rókā*, à metade à qual pertence a mulher (quando casada) que o está fabricando. A extremidade da peneira, próxima ao arco, recebe neste caso trançados e grafismos correspondentes à metade oposta à da mulher, indicando o pertencimento do marido a uma das metades. No caso de uma pessoa solteira confeccionar, os grafismos correspondem a sua marca unicamente.

Levando em conta as considerações de *Rókān*, de que os grafismos aplicados aos objetos eram geralmente produzidos por mulheres, e que sua marca aparece no centro destes, englobadas pela marca a que pertence o marido, estes objetos também poderiam estar nos fornecendo indicativos para pensar a questão da patrilinearidade entre os *Kaingang*. Numa relação de englobamento de uma marca por outra, quando do casamento e da constituição da família, é a marca paterna que dá sucessão ao pertencimento dos filhos. O englobamento de uma marca por outra não exclui, porém, a outra, imprescindível à condição de fertilidade, dada na união de marcas opostas. Desta forma, tanto na produção de pessoas quanto de objetos, a marca da mulher casada se faz presente.



Fig.31 e 32 - À esquerda, grafismos *ror* fechados que são englobados por desenhos compridos e abertos *téj* indicariam o pertencimento da artista à metade *kanhru*, e de seu marido à metade *kamě*. À direita observa-se que a peneira é iniciada com traços - *téj*, que por sua vez constituem uma forma fechada -*ror* . A marca englobante, masculina aqui, seria *kanhru*. Peneiras na exposição Poética dos Trançados.

Os aspectos levantados acima não tiveram somente as peneiras como suporte. O mesmo pode ser identificado na produção das panelas de barro pelas mulheres *kaingang* do Morro do Osso. As duas marcas são trazidas para as panelas de modo a constituir o casal, como *Véingré* indica. A marca à qual pertencem as mulheres são as marcas menores a partir das quais o grafismo oposto (de referência masculina) é formado enquanto englobante.



Fig.33 e 34 - *Gohor ta kukrũ* produzidas respectivamente por *Véingré*, que pertence à metade *kanhru* e é casada com um *kamě* e por *Xoaré*, que é considerada sua filha e que seria então pertencente à metade *kamě*<sup>32</sup>. Nota-se que as marcas - *rá* opostas às suas formam os desenhos que englobam os traços menores *ror* e *téj*. Curso de Cerâmica, Escola Porto Alegre.

32 *Xoaré* se apresentou para mim como filha de *Véingré* e *Xe*, mas me explicou certa vez que não era filha *mesmo* deles. Que os toma por tal porque foram eles que a criaram. Sua mãe havia morrido. Soube posteriormente que sua mãe é irmã de *Xe* - que pertence à metade *kamě*. *Xoaré* pertenceria, pois, à metade *kanhru*. Levanto a possibilidade de que a identificação de *Xoaré* como filha de *Véingré* e *Xe* leve em conta mais as ações e vínculos que passam a ser estabelecidos na vida diária destas pessoas (de filha e pais), que as relações



Fig.35 e 36 - À esquerda grafismos *téj*, compridos e abertos; à direita grafismos *ror*, fechados. Objetos produzidos ou que deveriam ser utilizados por pessoas solteiras. Exposição Poética dos Trançados e Feira do Brique da Redenção.



Fig.37 e 38 - Tigrinho de barro produzido por *Xoaré*. Observam-se as listas *téj* no animal, lembrando à produção dos animais à imagem dos demiurgos. Segundo *Véingré*, as crianças costumavam fazer estes animais para brincarem, antigamente. Curso de cerâmica.

formais (entre sobrinha-tios) orientando as ações. Isto vai ao encontro do que Coelho de Souza (2002) definiu como "reclassificação" dos parentes. A autora reflete este processo a partir do fenômeno do incesto. Nas suas palavras:

"Quero sugerir que o que faz o parentesco "verdadeiro" não é tanto a (pressuposição de) consubstancialidade quanto o *processo de consubstancialização*; e que o problema do incesto está em *inverter a direção* desse processo. *O que distingue os parentes "próximo-reais" dos "distantes" é a reafirmação contínua dos vínculos de consubstancialidade no trabalho da vida diária*. Os coresidentes são o foco da proibição (como mostra o material) não por causa de uma consubstancialidade originária (que pode mesmo faltar) mas porque *continuam se consubstancializando — consanguinizando-se* através da coprocriação, do convívio e da comensalidade." (Coelho de Souza, 2002:608).

Levando em conta a importância dos processos de *consubstancialização* e *comensalidade* entre os Jê, a possibilidade de reclassificação dos parentes por estes processos, observando e comparando os grafismos pintados por *Véingré* e *Xoaré* acima, vislumbra-se a possibilidade de uma reclassificação do pertencimento de *Xoaré* da metade *kanhru*, à *kamê*. Porém, trago este caso mais como uma questão em aberto, que precisa ser mais cuidadosamente estudada, que como um ponto final. A criação de filhos gerados por outros pais se vislumbra enquanto um caso interessante para se pensar o parentesco e pertencimento às metades neste coletivo.

Ao acompanhar a produção de objetos feitos a partir de sementes, taquara, cipó ou barro pelos *Kaingang*, uma série de questões veio à tona. Destaquei o estreito vínculo entre corpos de pessoas e corpos de não-humanos no cosmos *kaingang*, aludindo à semelhança no tratamento dos corpos de pessoas e objetos entre os ameríndios e à agência que um exerce sobre o outro, cooperando para suas transformações. Destaquei a agência da semente olho de boi sobre os corpos *kaingang* por um lado e dos *kaingang* sobre os não-humanos (sementes, taquara, cipó, barro), por outro. A atribuição de formas, grafismos, de vida enquanto objetos, a inserção dos objetos no universo dual *kaingang*, mas também no interior da família do seu produtor a partir dos grafismos que aludem às marcas femininas e masculinas são algumas das formas de os *Kaingang* agirem com os não-humanos.

Busquei enfatizar alguns aspectos da cosmologia *kaingang*, situando o estatuto dos humanos e não-humanos (animais, plantas, objetos) enquanto possuidores de espíritos, subjetividade, intencionalidade, mas também a compartimentação do cosmos em duas metades, cada uma apresentando características singulares. O pertencimento de todos os seres a um todo interligado, em que de alguma forma um ser influencia sobre o outro, em que a ação de um pode indicar a situação de outro também caracteriza a cosmologia do coletivo em questão.

Finalmente, trago a questão de Latour sobre “o que os objetos podem estar fazendo quando fazem falar outros atores?” (2008:119, 120), a fim de retomar a importância do reencontro dos *kaingang* com determinados saberes-fazer, como a produção da cerâmica. Os objetos produzidos pelos *kaingang* estão falando e fazendo os *Kaingang* falarem sobre seres humanos e não-humanos que compõe o seu cosmos, sobre as relações entre estes, seu pertencimento às metades cosmológicas, compartilhamento de propriedades em um universo compartimentado. Mas a produção destes objetos também tem o poder de conectar os tempos e espaços presente - *ūri*, antigo - *vāsỹ* e mítico - *gufã* em que os *kamě* e *kanhru-kré* fabricaram os animais, reestabelecendo as relações com os não-humanos e reconstruindo o mundo que estes também constituem.

### CAPÍTULO III



#### IMAGENS, SONHOS E FORMAS: ASSOCIAÇÕES E RELAÇÕES ENTRE A ONTOLOGIA *KAINGANG* E A PERSPECTIVA MUSEOLÓGICA

Este capítulo pretende evocar algumas associações - conceito latouriano que pretende dar conta das relações entre seres humanos e não-humanos - a partir do vínculo que os *Kaingang* estabeleceram com o sítio arqueológico do Morro do Osso e com os objetos *kaingang* em museus de arqueologia e antropologia. A partir destes objetos uma grande quantidade de imagens é produzida pelos *Kaingang*, (re)constituindo histórias de mobilidade territorial, de relações com seus mortos, com os *Guarani*, com os brancos - *fóg-kupri*.

As imagens geradas a partir das narrativas, mas também das práticas cotidianas e rituais nas aldeias *Topë Pën* e *Por Fi* se conectam a espaços, tempos e domínios diversos. É na busca por suscitar estas imbricações entre tempos - antigo e atual, entre cosmologia, mitos e práticas, que costuro à narrativa surgida em uma visita ao Museu do Instituto Anchietano de Pesquisas o mito do surgimento do milho e o preparo do *ẽmĩ mrãj* - bolo de milho assado na cinza.

Adentrando os espaços museológicos na companhia dos *Kaingang*, introduzo a temática da restituição de objetos e ossadas indígenas, tratando as tensões suscitadas enquanto ferramentas importantes para pensar as distintas cosmológicas em relação. A intenção aqui é provocar a reflexão

sobre as lógicas que orientam o estar no mundo, as relações, as formas de conhecer, pelas perspectivas museológicas e *kaingang*.

### 3.1 QUANDO O ESPÍRITO PUXA: SONHOS E RELAÇÕES EM TERRITÓRIOS *KAINGANG*

*Rókãñ* é um exímio conhecedor das práticas e saberes dos *Kaingang*, especialmente quando se trata de articular as formas de vida atuais com o tempo dos antigos - *vãsyĩ*. Conta que ouviu muitas histórias dos velhos quando pequeno e sempre que possível segue aprendendo com eles, inclusive com seu pai, que conta com mais de cem anos de idade. “Cada história minha vale ouro”, diz *Rókãñ*, consciente do conhecimento que acumulou em seus pouco mais de quarenta anos de vida. Frequentemente *Rókãñ* nomeia os pesquisadores que formou, e com propriedade se coloca como co-produtor das teses e dissertações, denominando-se arqueólogo e antropólogo.

A quantidade e qualidade de seus saberes são reconhecidas por nós, e desde o início de minha pesquisa tinha em *Rókãñ* uma referência especial para interlocução. Meu interesse em pesquisar objetos em Museus e a relação dos *Kaingang* com os objetos arqueológicos logo me remetia a esta pessoa. Seu olhar acurado para encontrar vestígios arqueológicos no Morro do Osso e sua sensibilidade ao trazer à tona imagens dos tempos antigos ficarão aqui expressos.

Após um período intenso de resistências à retomada de diálogo com pesquisadores, que segundo *Rókãñ* lhe dão muito trabalho e pouco retorno, *Rókãñ* se dispõe a um diálogo inicial, relatando sua relação com os “sítios arqueológicos”, ou “sítios”, como ele refere. Estes não dizem respeito necessariamente a sítios já registrados, mas a locais, mapeados ou não por arqueólogos, em que os *Kaingang* se depararam com objetos produzidos e utilizados por seus antepassados ou por outros coletivos indígenas.

Os relatos da relação com estes objetos põem em evidência uma série de questões, que aludem desde a relação com os territórios onde os objetos eram ou ainda são encontrados, até mesmo às mudanças na qualidade



da relação com estes objetos e às possibilidades de reconstituir uma história *kaingang* das relações entre coletivos indígenas, dos *Kaingang* com a cidade de Porto Alegre e com os *fóg*, com seres diversos do cosmos, mas também dos deslocamentos territoriais em efetuação contínua.

*Rókãñ*, como muitos outros *Kaingang* que cresceram nos territórios da região hidrográfica do Uruguai, encontrou muitos destes objetos naqueles locais: pontas de flechas, pedras lisas, mãos de pilão, peças de cerâmica (barro). O pai e avô de *Rókãñ* costumavam lhe mostrar onde ficavam as aldeias antigas, onde podiam ser encontrados estes materiais. Tanto as aldeias antigas quanto os cemitérios destas, tinham especial valor aos *Kaingang*, e desde aquele tempo, conta *Rókãñ*, procurávamos cuidar daqueles lugares.

O oposto do cuidado com os lugares foi apontado por *Rókãñ* pelas ações de plantio e construção das cidades sobre estes locais. O que em grande medida ocorrera após a imigração européia. *Rókãñ* relata com pesar a “perda destes espaços sagrados” que ficaram sob cimento das cidades. Na visita ao Museu do Instituto Anchieta de Pesquisas, *Refej*, ao observar as pontas de flecha e pedras polidas em exposição, conta que quando trabalhava de peão nas lavouras dos brancos, no Planalto do estado, encontrou muito deste material, “mas eu jogava fora”, diz o *kaingang*.

A vinda de famílias *kaingang* para os territórios às margens do Rio dos Sinos e Lago Guaíba, além de os colocarem em relação direta e intensa com novos sujeitos (antropólogos, arqueólogos, instituições governamentais, mas também com seus direitos enquanto indígenas visto o contexto pós Constituição de 1988), também facilitou processos de ressignificação de objetos/sujeitos com quem já mantinham algum contato, de modo que a atenção dada a estes se intensificou consideravelmente. Foi o caso do manejo do cipó, mas também da nova relação estabelecida com os vestígios arqueológicos e com as práticas a que estes objetos remetem (a retomada da produção de cerâmica na aldeia do Morro do Osso é exemplar neste caso).

Trazer o relato da relação de *Rókãñ* com os vestígios arqueológicos que ele mesmo encontrou no Morro do Osso, para além constituir uma

narrativa de eventos, que rememorados e interligados, constituem uma história que dá sentido à presença *kaingang* naquele espaço, permite que observemos através de que imagens, formas e lógicas esta relação, que evolui e produzidas, é produzida. Eis um trecho de história contada por *Rókān*:

Tem uma parte da história que foi o meu avô que me contou. Ele morreu bem velhinho, com 130 anos. Eu ia lá na casinha dele. Não conhecia cidade, nunca tinha ido na cidade. Me criei no mato. Daí ele contava as andanças dele, as guerras que ele andava, caminhadas que ele fazia. Daí ele contava aqui pra banda dessa região, só que ele não dizia Porto Alegre, só que ele não falava este nome, falava no nosso idioma, ele dizia *ēmā mág* ele falava. *Ēmā mág* quer dizer a cidade maior. Ele que contava a história pra mim que eles andavam por aqui. Daí ele dizia pra mim que tem um lugar onde eles ficavam e pescavam. Caçavam e pescavam, eles diziam perto de *goj kafā tū*. Nós se criamos pra lá, então nós não sabíamos. *Goj kafā tū* para nós, quer dizer uma água muito grande, uma margem de uma praia que vai pra lá e não termina mais, e nós não conhecíamos. E ele já falava desse *goj kafā tū*. E aí ele começava a contar, e eu ouvia, mas eu nunca pensei que eu ia estar lá. Mas quando eu cheguei em Porto Alegre eu pensava naquela história que ele falava. E um dia a gente veio no Morro.

Eu entrei no Morro em 1990. Aquela época eu fiquei aqui em Ipanema. Agora tem muitas casas aqui. Mas antes era tudo mato aqui. Daí de Ipanema eu vim cortar cipó aqui, cortar cipó para eu trabalhar.

Daí eu senti. Caminhando. Eu entrei por lá. E aqui era tudo mato. Nesse lado tinha um campão. Daí eu senti. Eu disse: bah!, parece que aqui é uma área indígena. Mas eu não disse nada pra ninguém. E fui. Levei cipó. Tinha bastante cipó. Não tinha cancela ainda. Não tinha nada. E eu fiquei por aí. De vez em quando chegava pra buscar cipó. Mas aí já dava aquela vontade de não ir mais pra lá. Subia no Pé de Deus, no meio dos capins, ali só tinha cavalos soltos por ali. Aí depois que nós fomos ver por parte da prefeitura que tinha um cemitério indígena ali. Aí que eu disse: pois é, aquela vez, por isso que eu já sentia uma coisa diferente.

Damiana- E o que é que sentias?

*Rókān*: Quando eu vou naquele lugar eu me sinto bem. Bem mesmo. Eu fico ali olhando, e pensando. Parece que eu vejo as casas dos antigos, a fumaça da fogueira no chão. As mulheres cozinhando nas panelas de barro. Eu consigo ver e sentir isso quando eu estou naquele lugar. É um sentimento muito forte este que a gente sente nestes lugares sagrados.

Damiana- como são esses lugares sagrados?

*Rókān* - é um lugar em que parece que o nosso espírito se aproxima deste lugar, o lugar puxa. Não tem como a gente largar deste lugar. A aldeia lá fora também. Muitas vezes os antigos morrem, mas os espíritos deles, para nós, representam que eles estão ainda ali. E os nossos espíritos se sentem bem nestes lugares. Não é como em qualquer lugar. Onde existem sítios arqueológicos, que viveram índios, a gente se sente bem.”

(*Rókān*. Entrevista feita em 16/10/2009).

A lembrança dos relatos do avô, do lugar alto, onde viviam índios e de onde se avistava o *goj kafã tũ* são constantemente trazidas por *Rókān* quando este descreve o dia em que subiu ao Morro do Osso e avistou a paisagem que se vislumbrava. A idéia do “sentir-se bem e não querer sair daquele lugar” é seguida da descrição de momentos em que imagens vêm à tona, nas quais os tempos e estéticas atuais e antigas, expressas também pelas idéias de tempo presente - *ūri* e passado - *vāsỹ*, se conectam.

As imagens das aldeias do tempo dos antigos, suas casas, o fogo de chão, as panelas de barro cozinhado as comidas do mato (folhas do mato, caça), o bolo na cinza (*ěmi rānh*) me foram trazidas em outros momentos para descrever a vida no *nūgme* - a morada dos mortos. Ao contrário do domínio terreno, em que a vida e as pessoas estão em constante processo de produção e mudança, aquele domínio do cosmo *kaingang* foi caracterizado pela fixação das imagens, conforme o tempo dos antigos.

Deste modo, remeter às imagens daquele tempo é também vincular-se a ele e aos antepassados dos *Kaingang*, aos parentes mortos. No relato de *Rókān* a obsessão dos *Kaingang* pelos mortos não passa despercebida. Umbigos, mas também cemitérios indígenas são marcas nos territórios, vinculando as pessoas *kaingang* a estes espaços. É o que acontece segundo *Rókān* com o Morro do Osso, mas também com as aldeias “lá fora”, referindo-se às do Planalto, com as quais não cortaram relações, mas que de tempos em tempos as visitam, bem como a seus parentes que lá ficaram. Estes lugares, que foram aldeias ou cemitérios indígenas, “puxam os espíritos

dos *Kaingang*", pois é como se os espíritos dos antigos, aos quais, apesar do temor, estão vinculados, ainda "estivessem ali", diz *Rókān*.

Esta obsessão dos *Kaingang* pelos mortos é evidenciada em diversos eventos da vida deste grupo. Os rituais de destruição dos corpos, quando do enterramento, a antiga realização do ritual do *Kiki*, os banhos de ervas dados pelos *kujá* a fim de manter distanciados os espíritos dos mortos, os rituais pelos quais o(a) viúvo(a) passa após a morte do companheiro são alguns exemplos destes momentos em que se enfatiza a necessidade do cuidado na relação com os espíritos dos mortos. Isto porque eles são, para os *Kaingang*, fonte de adoecimento e possivelmente de morte. Um parente morto que sente saudades dos vivos pode, por exemplo, seqüestrar a alma do parente, podendo levá-lo à morte.

Este temor não é, porém, razão para viver longe de onde os corpos dos parentes estão enterrados. Pelo contrário, uma mulher *kaingang* relatou-me que não é bom se afastar demais de onde os parentes estão enterrados e que de vez em quando é bom ir até o cemitério, acender uma vela, demonstrando que ainda lembram-se dele. A garantia de uma distância segura não parece ser, pois o rompimento total do vínculo, mas a prevenção para que não haja, por diferentes razões, uma aproximação demasiada, que poderia ser fatal.

O vínculo dos *Kaingang* com os espaços onde os corpos de seus antepassados foram enterrados também foi reforçado durante os campos que realizei na aldeia *Por Fi* - bacia Rio dos Sinos. Quando me reuni com as lideranças daquela aldeia a fim de apresentar-lhes a proposta de meu trabalho, convidando-os a visitar os Museus Julio de Castilhos e Antropológico, os homens ali presentes não hesitaram em se manifestar dispostos a visitar os museus em São Leopoldo, demonstrando interesse em buscar algum objeto ou história que remetesse à presença *kaingang* naquele território correspondente. Deste dia em diante, o relato da morte de um índio *kaingang* nas proximidades da Casa do Imigrante - Bairro Feitoria (onde se localiza a aldeia *Por Fi*) se fez constante.

Segundo os *Kaingang*, esta história lhes foi relatada por uma pessoa que trabalha na prefeitura do município quando se encontraram para comemorações do Dia do Índio. *Refej* conta que possivelmente no século passado o último índio [*kaingang*] que morava nesta região teria sido morto por um padre. Desde então os *Kaingang* têm procurado fontes escritas onde este evento possa estar registrado.

Com relação ao contato dos *Kaingang* com os mortos, muito se tem falado a propósito de o *kujá* ser a única pessoa que pode fazer tal aproximação de modo seguro. Pois é a esta pessoa que cabe o papel de resgatar as almas de quem está doente, do domínio dos *věnh kuprīg* - espíritos dos mortos. Mas a etnografia tem demonstrado que este contato seguro e mais especificamente, a viagem ao *nūgme*, pode ser realizada pelos não *kujá*, desde que tenham sido preparados e alertados pelos *kujá* sobre alguns perigos. E evidentemente esta viagem nunca é totalmente segura, algum deslize pode impedir que a alma retorne ao corpo, provocando a morte do viajante.

A viagem do não-*kujá* ao *nūgme* é feita quando o corpo está adormecido. Os *Kaingang* afirmam que durante estes momentos, o espírito ou alma se separa do corpo e sai a andar por aí. Por isso muitas vezes os sonhos são tomados enquanto vivências, porque o espírito realmente passou por aqueles lugares e estabeleceu relações nestes percursos. Segue o relato de uma pessoa não-*kujá* que passou pela experiência desta viagem e que descreve este domínio do cosmos *kaingang* a partir da estética dos antigos, tal como mencionei anteriormente.

*Refej*- eu andei umas duas, três vezes já. Dormindo. Mas é assim, a gente vai visitar os mortos, vê os parentes. E aí se o espírito da gente é fraco ele fica lá. Porque o espírito da gente sai da gente quando a gente dorme. Ele sai a caminhar.

Ana - esse que é o sonho da gente?

*Refej* - Sim. E daí o espírito vai para lá passear e se o espírito da gente é fraco, os que estão por lá, os espíritos dos mortos seguram a gente. E se o espírito da gente é forte a gente vem embora, só dá uma visitada por lá e vem embora. (...)

Muitas vezes a gente chega lá e come. Porque nós índios é assim, tu vai pra casa de alguém, tu tá comendo. Então, quando a gente vai visitar eles lá, eles oferecem comida pra gente lá. Aí a gente come. Pra muitos faz mal essa comida. Muitas vezes eu nem como, porque eu sei que eu tô pra lá e eu sei que eu tô visitando, que eles são mortos e eu sou vivo.

Ana - aí já nem come da comida deles.

*Refej* - aí já nem como. E aí, às vezes eu tenho coragem e como.

Ana - e a comida é parecida com a comida aqui de vocês?

*Refej* - sim. Carne. Comem muita carne, comem muita carne e muita coisa. Carne de porco, de pássaro, caça. E as panelas ainda no gancho.

Ana - faz *ẽmĩ* também, na cinza?

*Refej* - faz. E as casas deles são bem feias assim. De rama assim. Eles usam mais é rama de vassoura. E daí os *kujá* dizem pra nós que não é pra dormir no meio das vassouras que os espíritos gostam de andar no meio das vassouras, de dormir no meio das vassouras. Os espíritos gostam muito desse tipo de vassoura. Mas tem outro tipo de vassoura que a gente tem que tomar o banho pro espírito não conhecer a gente e não incorporar na gente. É uma vassourinha assim, não é alta. Aquela que as nossas mães tiram para varrer o pátio, de folha do mato.

(...) Como eles viviam. Como os antigos viviam, eles vivem lá. Por exemplo, eu tenho a minha casa aqui, e eu tenho de tudo. Vamos dizer que eu tenho de tudo, que eu moro numa mansão. No dia que eu morrer, essas minhas coisas, essa mansão eu não vou ter lá. Eu vou estar do jeito dos *Kaingang*: fogo de chão, dormindo ali na vassoura, na casa de vassoura.

(*Refej*. Entrevista feita em 15/09/2007 por Ana Elisa Castro Freitas e Damiana. Aldeia *Por Fi*)

Mas as viagens ao *nũgme* feitas por pessoas que não são *kujá* são raras. É mais recorrente, por exemplo, que os espíritos passem pelo domínio terreno durante o sonho - *vẽnh pėti*. A separação temporária destas partes constitutivas da pessoa *kaingang* (corpo-*há*/ alma-*kãnhvég* /espírito-*kuprĩg*) não retira a capacidade agentiva do espírito, que sai a andar por aí. As possibilidades de relação podem, inclusive, ser ampliadas, pois o *kuprĩg* tem a capacidade de viajar longas distâncias, entrar em relação com parentes distantes, por exemplo, e saber do que se passa com eles.

Os sonhos também são mencionados pelos *Kaingang* enquanto possibilidades de se prever o que poderá acontecer com algo ou alguma pessoa. *Xe* descreve que certa noite visualizou que uma mulher conhecida sua estava muito magra, o que para os *Kaingang* não é bom sinal. A magreza feminina é geralmente vista como sinônimo de alguma doença, seja corporal, seja resultante de tristeza ou outros males que aflijam o espírito, além de ser associada à infertilidade. Alguns meses depois este *Kaingang* encontra a mulher com quem sonhara e ela lhe conta que estava passando por períodos difíceis com sua família. Outra experiência de sonho, trazida por *Rã Ga*, traz elementos que demonstram como, através das imagens dos sonhos, espíritos humanos e não-humanos podem estabelecer relação.

Era agosto de dois mil e nove quando *Rã Ga* me contou que já era a segunda vez que sonhava com o Morro Santana (situado na Bacia do Lago Guaíba). A primeira havia alguns anos e há poucos dias voltara a sonhar. Desta vez vira o Morro Santana desmoronando sobre todos, não somente sobre quem estava próximo a ele. Pergunto a *Rã Ga* se ela sabe o porquê deste sonho, ela responde que há tempos o Morro Santana vem pedindo ajuda. Que não há sobre ele árvores fortes, nativas, de raízes profundas que o possam segurar e que permitam a circulação de o oxigênio na profundidade da terra. Para *Rã Ga*, as imagens que visualizou em seu sonho são avisos e pedidos de ajuda de *Ga tãñ* (o espírito ou dono da terra) que ela outras vezes também traduz por mãe terra. Na seqüência desta conversa a *Kaingang* enfatiza a capacidade de intencionalidade, de agência dos seres não-humanos que habitam o cosmo *kaingang*, enfatizando o risco de a terra vingar-se, visto o poder que pode exercer sobre os humanos, como ficou claro em seu sonho.

Finalmente, e retornando à relação de *Rókãñ* com o território do Morro do Osso, trago a descrição de sonhos que este *Kaingang* teve com os objetos lá encontrados. Nas suas palavras:

Historicamente o Morro do Osso abrigava um cemitério. Só que nós não encontrávamos vestígio. Eu caminhava, mas nada. Então é que eu sonhei. Sonhei com este cemitério. Aí depois do meu sonho, eu até contei, eu fui pro mato, cortando cipó, aí é que eu encontrei o sítio. Esses materiais. Trabalho de cerâmica. Encontrei lá perto o

trabalho de índio. Aí sim que fomos ver que era mesmo um território indígena aqui. Então é que eu lembrei daquela história do meu avô. (...)

Esses dias eu estive lá. Mas ali acho que era uma aldeia. Tem até lugar das casas. Eu fico por lá. Vou pegar semente para fazer colar. Lá tem bastante. Tem umas madeiras bem antigas. Onde estava esta aldeia. Eu sempre vou lá, buscar semente. Então a gente fica. Já está sabendo que é um território indígena. Não tem dizer que não. Se fizer escavação vai aparecer um monte de material ainda. (...)

O sonho que eu sonhei é que eu estava andando neste lugar. Só que nós quando dormimos, nós temos espírito, e o nosso espírito, quando nós estamos sonhando, está andando. A gente diz que é um sonho, mas é tipo uma visão, um olhar. Então no meu sonho eu andava nesse lugar, nesse cemitério. Só que neste sonho, eu entrei em uma galeria. Não são essas galerias, é uma galeria de chão. Daí é que eu vi essas cerâmicas, trabalhos indígenas. Por isso é que eu digo que se fizer uma escavação vai encontrar.

E no dia seguinte eu estava cortando cipó. Eu sentei para fazer o rolo de cipó. E o cipó trouxe as folhas do chão, e apareceu. Eu olhei... pedra não é. Ela estava fincada no chão. Eu peguei, arranquei. Era cerâmica. Daí eu comecei a olhar. Tinha bastante. Daí eu chamei o Sergio, para ele colher, fotografar, registrar isso aí. O meu sonho deu certo.

Então eu fui achar o pilãozinho. Esse sonho eles [os parentes] sabem bem. Daí eu levantei. De manhã. Eu sonhei que eu tava passando a cancela, só que comigo tinham mais índios. Nós passamos pra lá. Eu achei um pilão de pedra. Daí no outro dia de manhã cedo eu falei pra minha irmã e para o meu cunhado Xe. Será que eu vou conseguir mais alguma coisa? Daí eu disse: 'vou campear cipó', cortar cipó, daí eu fui para lá. (...)

Lá no mato puxando esse cipó marrom pra lá e pra cá, tinha uma [pedra] bem comprida, bem lisa. Cheguei, peguei, limpei ela. E era um pilãozinho mesmo. Só que não era bem comprido. Era curtinho. Era de socar para fazer remédio, fazer chá, pra quebrar coquinho. Nós *Kaingang* comíamos muito aquele miolinho da semente do coquinho. Então nós usávamos aqueles pilãozinhos pra quebrar. Aquela mão de pilão.

Aí chamei o Sergio de novo. Mas depois sumiu. Nunca mais. (...) Mas a fotografia o Sergio tem.

Então o meu sonho sempre realiza. Mas tempos atrás eu sonhei que nós tínhamos uma casa aqui pra dentro. Lá pra dentro. E tinha umas famílias indígenas que eu não conhecia. Antes de o edital sair. E



agora que a FUNAI está com o trabalho técnico. Então eu acho que vai vencer.

(Entrevista com *Rókãñ* 16/10/2009).

Além do que *Rókãñ* descreveu sobre o que sentiu na primeira vez que entrou naquele Morro, demonstrando como se sente bem quando está nestes lugares que ele chamou de sagrados, seu sonho vem reforçar o que poderia ser traduzido como uma relação de espíritos. E para além do fato de algumas pessoas *kaingang* “terem o dom de sentir onde é terra indígena”, onde viveram índios, conforme apontam os *Kaingang*, o sonho se apresenta enquanto potencializador destas capacidades. Foi através de sonhos que o espírito de *Rókãñ* localizou os primeiros objetos indígenas no território do Morro do Osso.

As imagens suscitadas a partir dos sonhos de *Rókãñ*, que visualizou a presença de famílias indígenas que não conhecia, vêm reforçar a possibilidade de o sonho se constituir em domínio onde podem ser estabelecidas relações com espíritos diversos e com os *outros*. Ao relatar o momento em que encontrou a mão de pilão - *kra* no Morro do Osso, *Rókãñ* afirma que “tinham mais índios comigo”, apesar de não explicitar quem eram estes *outros*. A referência a estes *outros* retorna quando sonhou que estavam morando dentro do Morro, sonho que interpretou como um sinal positivo ao processo de demarcação daquele território, ainda em andamento.

Estes relatos e descrições estão indicando a qualidade e as formas das relações que vem sendo estabelecidas entre os *Kaingang* e os objetos encontrados no Morro do Osso, assim como as potências presentificadas nestes últimos. Os *Kaingang* também têm evidenciado que muitas outras relações e sujeitos estão envolvidos neste encontro, não se limitando de maneira alguma à relação de um *kaingang* com alguns vestígios arqueológicos.

Ao vislumbrar os sujeitos e formas das relações envolvidas na interação entre os *Kaingang* e os objetos em questão, é possível também avaliar de que maneira as relações com alteridades indígenas, como os *Guarani*, são modeladas, a partir de uma perspectiva *kaingang*. Menos que

uma preocupação central aos *Kaingang*, o fato de a cerâmica encontrada no Morro do Osso tratar-se de produção atribuída ao coletivo *mbyá-guarani*, parece ser antes um problema para os *fóg*, que por uma razão ou outra, põem-se a questionar sobre a relação entre os *Kaingang* e aqueles objetos e território.

Colocar esta questão ou provocação em campo, não tinha outro sentido para mim, se não a de adentrar nas formas de relação dos *Kaingang* com os *Mbyá-Guarani*, tendo em vista que dentro de um objetivo anterior, de reconhecer as formas de relação dos *Kaingang* com os objetos, este aspecto não pareceu central. Os sonhos de *Rókãñ* trazem contribuições, no entanto, para pensar as relações de identidade-alteridade entre os *Kaingang* e outros coletivos ameríndios.

Não pude saber quem eram os *outros índios* ou *outras famílias* presentes no sonho de *Rókãñ*, mas talvez a idéia de “outros” índios já nos permita alguns apontamentos iniciais sobre a relação dos *Kaingang* com o coletivo indígena com que vem há séculos estabelecendo relação: os *Mbyá-Guarani*. Chama a atenção o fato de que a companhia destes *outros*, em ambos os sonhos relatados por *Rókãñ*, pareceram denotar sucesso em ambas as empreitadas: o encontro com a mão de pilão - *kra*, e a demarcação do Morro do Osso. Aqui poderia reforçar o que vem sendo apontado em diversas teorias ameríndias sobre a relação com a alteridade: o outro, muitas vezes perigoso, ou tratando-se mesmo de inimigos, sempre é tomado enquanto importante fonte de subjetividade, poder. Entre os *Kaingang* poderíamos enfatizar a noção de força - *tar*, enquanto importante propriedade a ser predada e *encorporada* do exterior.

Outro aspecto a ser apontado é o de que este *outro* é descrito como localizado no interior da rede de socialidade/sociabilidade *kaingang*. Os *outros índios* andavam com *Rókãñ* quando este encontrou a mão de pilão, assim como as *outras famílias* dividiam com ele a conquista e a vida nesta terra demarcada. Na incorporação do *outro* enquanto um complemento compartimentado do nós está o sucesso da dinâmica da vida *kaingang*.

O modo com que os *Kaingang* lidam com a alteridade, identificando a diferença em seu interior, ao invés de para o exterior, a partir de um *socius* compartimentado, é importante para entender por que o fato de a cerâmica encontrada no Morro do Osso ser identificada enquanto *Mbyá-Guarani* não vem a ser uma questão problemática para os *Kaingang*. Para além deste caso, a possibilidade e realidade predatória dos *Mbyá-Guarani* pelos *Kaingang* pode ser evidenciada em exemplos como a apropriação do termo *guarani tupã* e sua adaptação para o termo *Topẽ* - Deus; os casamentos que incorporam o cônjuge *guarani* ao coletivo *kaingang*, atribuindo a este uma metade cosmológica (oposta a(o) cônjuge); a possibilidade histórica de a produção da cerâmica entre os *Kaingang* ter iniciado a partir da relação estabelecida com os *Guarani* etc.

A relação continuada de predação deste *outro* dos *Kaingang*, que é englobado e diferenciado internamente, possibilita que a diferenciação entre *Guarani-Kaingang* seja dissolvida e englobada pela categoria "índio", tal como os *Kaingang* a apropriaram. Eis como *Rókãñ* refere à questão e à relação dos *Kaingang* com os espíritos e o território do Morro do Osso:

Dizem que aqui é *guarani*. Mas a cinza é a mesma coisa. O cheiro de índio é a mesma coisa. Nós sabemos, e o nosso espírito sabe onde é território indígena.

Onde tem espírito nós não saímos mais. Tu quer de novo porque é teu. Só que nós, é através dos espíritos. Aquele espírito chama a gente. Então o Morro do Osso, o Morro Santana, são territórios indígenas. O Morro Santa Tereza, Morro da Formiga, Ponta Grossa, era aldeia indígena.

(*Rókãñ*, Curso de Extensão, 13/11/2009)

A noção de "índio" ou "indígena" é muitas vezes tomada enquanto sinônimo de *Kaingang*, na perspectiva destes. Apresentando-me seus filhos, *Xoaré* conta-me que seu filho mais novo é misturado, índio com *guarani*. Filho de pai *guarani*. Buscando saber um pouco mais sobre a concepção desta pessoa, filha de mãe "índia" com pai *guarani*, pergunto a *Xoaré* sobre a marca do filho. Ela diz que é a marca oposta à sua. Que os adultos gostam de

brincar com ele, dizendo que ele é *Guarani*, mas que ele fica bravo e retruca, dizendo que não é *Guarani*, que é índio. E os *Kaingang* divertem-se com ele.

Aos *Kaingang* não é problema englobar estas pessoas, sejam filhas ou cônjuges não-índios (não-*Kaingang*), inserindo-as nas suas redes de relações e à organização dual do cosmos. Mas o que este e outros casos parecem indicar, é que o perigo está na falta de controle ou capacidade de dar continuidade a este processo de viver entre os *Kaingang*. Quando *Xoaré* conta-me sobre seu filho, demonstra que seu medo, com relação ao fato de o pai ser *guarani*, é que um dia seu filho venha a querer conhecer e morar com seu pai, junto aos *Guarani*. Esta é uma possibilidade constantemente trabalhada entre eles, de modo a torná-la uma impossibilidade e garantir o controle sobre a relação, a perspectiva. A convivência, as brincadeiras com o fato de ele ser filho de *guarani*, mas também as disputas pela pensão do filho remetem a um esforço de incorporar e controlar a diferença no interior do universo *kaingang*, insistindo para que o exterior continue sendo uma impossibilidade.

Assim como o fato de o filho de *Xoaré* ter pai *guarani* não assegura que esta criança não seja "índio", como os *Kaingang* os concebem, para *Rókân*, o fato de alguns antropólogos e arqueólogos terem apontado que a cerâmica encontrada no Morro do Osso possivelmente tenha sido produzida pelos *Guarani*, não garante que aquele território não seja *kaingang*. Inclusive, em ambos os casos, prevalece uma tentativa *kaingang* de englobamento da alteridade *guarani* por um lado, e de afastamento da possibilidade de, tanto as pessoas quanto os territórios que têm vínculos com os *Kaingang*, serem identificados enquanto *guarani*.

*Rókân* se apropria de dados históricos produzidos pelos *fóg-kupri* para argumentar que, se considerarmos os processos históricos de longa duração e se fizéssemos uma escavação profunda no Morro do Osso, poderíamos encontrar objetos que pertenceram a grupos que não necessariamente denominaríamos de *kaingang* ou *guarani*. Pois neste território, diz *Rókân*, viveram muitos povos, como os *Umbu*, os *Xokleng*, os *Charrua*, *Minuano*. Que o termo *Kaingang* é muito recente e que antes deste

nome tiverem vários outros para os denominar. Seu avô, por exemplo, lembra que usavam o termo “coroados”, que fazia referência ao corte de cabelo que se parecia com uma coroa. *Rókãñ* lembra dos relatos dos mais velhos, que contavam que os “índios antigos” consideravam os *Guarani* invasores. “Eles não são daqui”, diz *Rókãñ*. Hoje eles dividem muitas terras com os *Kaingang*, mas eles eram de lá pros lados da Argentina, Paraguai.

### 3.2 PINHEIRO, SERRA, MILHO E LITORAL – MAIS CINZAS SOBRE TERRITÓRIOS

Eu já havia visitado o Instituto Anchieta de Pesquisas duas vezes antes desta, atendendo em parte ao interesse dos *Kaingang* da aldeia *Por Fi* de visitar museus em São Leopoldo ao invés dos que eu lhes havia proposto, em Porto Alegre. Nestas duas primeiras visitas havia feito alguns contatos e buscado adentrar no universo da pesquisa arqueológica a partir do trabalho de Rafael Corteletti, arqueólogo da Instituição, que pesquisou sítios com casas subterrâneas na serra gaúcha e agora na serra catarinense. Minha interlocução privilegiada com este pesquisador se deu pelo fato de eu demonstrar interesse em pesquisar objetos dos *Kaingang* em museus. Corteletti dedica sua pesquisa a sítios da tradição Taquara, que é associada aos atuais *Kaingang*.

O diferencial, nesta terceira visita era o fato de eu estar acompanhada de cinco homens *kaingang*, ansiosos por encontrar algum objeto que remetesse à presença *kaingang* no território correspondente ao município de São Leopoldo. Muitos dos objetos *kaingang* expostos no Museu do Instituto foram encontrados nas regiões do Planalto, outros na região que corresponde hoje à cidade de Osório. As imagens de casas subterrâneas, construídas pelos denominados “engenheiros da terra”- como os arqueólogos costumam definir os antepassados dos *Kaingang*- também testemunham a presença *kaingang* nas regiões de serra do Rio Grande do Sul, situadas na região hidrográfica do Guaíba.

Avisado da visita dos *Kaingang* ao Museu, Pedro Inácio Schmitz, arqueólogo e diretor do Instituto Anchieta de Pesquisas vem a nosso

encontro, no Museu do Insituto. Em conversa com este professor, os *Kaingang* relatam que seus antepassados andaram muito por essas regiões de São Leopoldo, Porto Alegre, Lajeado. Schmitz relata então um momento de encontro dos *Kaingang* com os colonos alemães recém chegados na região abaixo da serra da gaúcha. Nas suas palavras:

Tem o pessoal de São José do Hortêncio, que foi das primeiras aldeias dos alemães. Ali quando dava o verão, e o milho estava maduro, sempre tinha gente na encosta cuidando. Aí eles diziam: "os *Kaingang* estão descendo!". Então todo mundo se arrumava. Era um conflito mesmo. Porque quando o milho estava maduro os *Kaingang* desciam para colher. Então criou um desentendimento. Porque para os *Kaingang* era o milho do mato, era milho de todos. E para o alemão era o milho dele. E a gente tem choques feios. Durante muito tempo. 1829 e termina em 1851 (...). Essas histórias eram muito espalhadas, era uma espécie de mito entre os alemães. Eu tinha esse tamanho, eu conhecia todas estas histórias sobre os conflitos.

(Pedro Ignácio Schmitz. Visita ao Museu do IAP 7/10/2009)

O relato de Schmitz traz alguns elementos que gostaria de enfatizar aqui. O primeiro diz respeito à dinâmica de mobilidade territorial dos *Kaingang*, que estabeleciam suas aldeias fixas nas regiões de planalto ou serra - onde passavam as temporadas de inverno, tendo como principal fonte de subsistência o pinhão, a caça e outros produtos oriundos do matão - e que no verão cruzavam as encostas das serras rumo ao litoral ou regiões de grandes rios, como é o caso das que foram sobrepostas as cidades de São Leopoldo, Porto Alegre, Osório. Nestas últimas, além da pesca, o milho surge enquanto referência alimentar importante.

Tomo, pois o pinhão e o milho, referências significativas nas narrativas de mobilidade territorial *kaingang*, como importantes sujeitos das redes de socialidade deste coletivo. Trazer imagens e narrativas que envolvam estes não-humanos me pareceu uma boa estratégia para levar em conta suas potencialidades agentivas, bem como sinalizar novos sujeitos incorporados às redes de socialidade *kaingang*, como é o caso dos colonizadores italianos e alemães. Vinculo o milho, inicialmente, aos

acampamentos feitos durante os meses de verão; e mais adiante neste capítulo, o pinhão à serra, onde as aldeias fixas eram ocupadas durante o inverno.

Descrever o preparo de alguns alimentos pelos *Kaingang* me pareceu um caminho interessante para pensar as relações entre estes sujeitos não-humanos que estão em relação com os *Kaingang* nos territórios das bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos há um tempo considerável. O preparo do *ĕmĩ-mrāj* e de peixes na taquara são alguns destes alimentos que permitem trazer à tona uma série de questões que envolvem a relação dos não-humanos com os *Kaingang* nestes territórios, onde estão se constituindo novas aldeias fixas - *ĕmã*. Relatarei o preparo de um *ĕmĩ-mrāj* (bolo de milho assado na cinza) durante uma festa em comemoração ao dia do índio, em abril de 2007, no acampamento *kaingang* na bacia Rio dos Sinos e o preparo de um peixe na taquara quando de uma visita à aldeia *Topẽ Pẽn* - bacia Lago Guaíba, em outubro de 2009.

Era uma segunda feira, início de tarde, quando eu chegava à *Ėmã Topẽ Pẽn*, sem ter conseguido me comunicar com *Rókãn* avisando-lhe da minha visita. A segunda feira para os *Kaingang* é de atividades diversas, “é o nosso dia de folga, de descanso”, dizem muitos deles, mas também é o dia que aproveitam para fazer atividades no centro de Porto Alegre e também o dia que preferem receber as visitas de antropólogos e estudantes. Encontro *Rókãn* envolvido no desafio de prender um peixe em algumas taquaras junto à casa do filho de sua mulher, que fica ao lado da sua, em um lugar mais recolhido da aldeia. Uma atmosfera de festa pairava no ar: um som potente tocava uma música sertaneja - apreciada pelos *Kaingang*, enquanto os homens preparavam o fogo e o peixe para o almoço. “É bom fazer um peixe assim de vez em quando”, diz *Rókãn*, “para as crianças verem como a gente vivia antigamente”.

Comprar o peixe no supermercado acaba se tornando a alternativa viável para estes *Kaingang* mostrarem a seus netos um pouco sobre algumas comidas dos antigos. E isto não impede que os mais velhos relatem com minúcias as práticas de pesca dos antigos aos mais jovens e aos estudantes.

Pelo contrário, *Rókã*n sentia-se motivado a lembrar destas histórias e a mostrar aos mais jovens como é que preparava o peixe. E ao falar sobre isto, e lembrando-se do fato de eu estar disposta a visitar os museus junto deles, *Rókã*n conta que certo dia trançou um *pãri* (instrumento de pesca) para alguém que o tinha encomendado e que tempos depois o encontrou em um museu.

Este objeto, trançado em taquara, era muito utilizado pelos antigos *Kaingang* para pescar. Trata-se de uma espécie de esteira que é presa nas margens dos rios. Depois de horas, os *Kaingang* retornam ao local e retiram o *pãri*, onde os peixes ficam presos. Este objeto é muito presente na memória dos *Kaingang* e inclusive foi escolhido por um grupo de mulheres *kaingang*, da Terra Indígena Guarita, como o nome do seu grupo de artesanato. Ao observar a imagem retratada nas camisetas destas mulheres, a associação com a produção atual do artesanato me pareceu clara: assim como o trançado do *pãri*, o artesanato que trançam e vendem hoje, garante a captura da alimentação e a garantia da vida *kaingang*, tendo em vista que boa parte dos *Kaingang*, especialmente os que compartilham seus territórios com as grandes cidades, vive da produção e venda de artesanato.



Fig.40 - Desenho de *pãri* em camisetas das mulheres *kaingang* de Pedra Lisa, Terra Indígena Guarita.

É interessante pensar também que os trançados que carregavam pinhões em cestos nas *êmã*, ou que prendiam peixes nos *pãri*, quando dos acampamentos pelo litoral - *vãre*, seguem circulando por estes mesmos territórios. Durante a maior parte do ano os *Kaingang* produzem e



comercializam seu artesanato nas proximidades das *ẽmã*, e no verão, deslocam-se para fazê-lo nas regiões litorâneas, onde montam acampamento.

Além do fator da mobilidade territorial, a importância da relação dos *Kaingang* com estes não-humanos também diz respeito à importância da comensalidade no processo de construção de corpos e pessoas. Os alimentos, alguns mais, outros menos, são importantes fontes de força - *tar*, atributo imprescindível à qualidade da vida *kaingang*. Especialmente os alimentos ingeridos no tempo dos antigos têm a característica de serem bastante fortes e construir corpos fortes. "A comida dos antigos era remédio", dizem os *Kaingang*. "Naquela época não se ficava doente como hoje, as pessoas eram fortes." Já a comida de hoje, industrializada, comprada em supermercados, por apresentar muitos aditivos e pelo seu cultivo com uso de pesticidas, é tratada como fraca e associada ao veneno.

Pelo menos os *Kaingang* com quem mantive interlocução são deveras nostálgicos com relação ao tempo dos antigos. As narrativas sobre os alimentos consumidos pelos antigos têm importante expressão dentre as imagens acionadas para remeter a um tempo em que o domínio do matão - *nẽn* era abundante e que os vínculos dos *Kaingang* com os poderes, forças, subjetividades dele oriundos eram intensos.

Remetendo a estes tempos e histórias muito antigas, a *kujá* Vicentina *Nĩja*, relata, entre baforadas de seu cigarro de palha, o mito do surgimento do milho. Antigamente se comia muito milho, mas o milho cateto, diz ela. Dele os *Kaingang* faziam o *ẽmĩ mrãj* - bolo na cinza, acompanhamento apreciado para a carne de caça, mas também o *pixé* - farinha de milho torrada, dentre outras formas de consumir este alimento. Não pude localizar registros sobre mitos *kaingang* que se assemelhem a este, de surgimento dos vegetais. Possivelmente ele tenha sido apropriado dos *Mbyá-Guarani*, com quem os *Kaingang* compartilham historicamente o território, especialmente pelo fato de referir à origem deste vegetal a partir do espírito de um homem.

Para além deste aspecto significativo do mito, que atribui aos vegetais o estatuto de ex-pessoas, gostaria de enfatizar outros, especialmente importantes para pensar o cosmo *kaingang* e a constituição dos corpos e

peessoas. Não há dados consistentes que relatem a origem humana dos não-humanos entre os *Kaingang*, tal como se pode observar entre outros coletivos ameríndios (ver por exemplo a etnografia de Descola (2006) sobre a origem das cultivarias entre os *Achuar*). Isto não nos impede, porém, de refletir sobre o estatuto dos não-humanos entre os *kaingang* tendo como base narrativas como a de Vicentina, entre outras mais.

Nas narrativas trazidas pelos *Kaingang* para tratarem dos alimentos dos antigos é dada ênfase, por exemplo, às capacidades de agência dos alimentos e elementos não-humanos sobre os corpos humanos. Poderíamos então inferir que, os não-humanos, entre os *Kaingang*, se não se tratam de ex-  
peessoas, não deixam de ser concebidos enquanto seres providos de agência, intencionalidade, subjetividade, “espírito”, como traduzem os *Kaingang*.

Ao observar os elementos particulares à cosmologia *kaingang* elucidados na narrativa de *Nija*, talvez fique mais evidente porque a apropriação do mito *guarani* tenha feito tanto sentido à Vicentina. Segue a narrativa do mito pelas palavras da *kujá*, conforme ela ouviu alguém contar:

É o espírito de um velho o milho, o espírito dele, lá do botocudo. Ele mandou avisar todos os nossos velhinhos, os *kujá*, aí fomos todos no chamado deles. (...) “agora vocês vão roçar aquele mato”, mas as nossas foices, os nossos facões eram feitos de cerne. Nós não usávamos ferramentas como vocês usam, ele dizia [o velho que lhe contara a história]. Era facão feito de cerne, foice também. Foice pitoco, ai (risadas). E fomos fazer o mandado dele, ele dizia. “E vocês roçam até aqui e picam bem os galhos”. Fizemos o mandado dele, ele disse. “Daqui cinco dias pode botar fogo que vai virar em cinza”, ele dizia, ele andava com nós, aquele espírito velho. Fizemos o mandado dele. Aí chegou o dia que ele disse que era pra botar fogo na roça. Foi com nós também, meu Deus, (...) mas aquela roçada nossa lá virou em cinza. Sabe duma coisa? Não sei como é que é o nome do cipó que ele mandou eles cortar. O milho é espírito daquele espírito, daquele que mandou queimar. Aí queimou que virou em cinza, e nós lá olhando. Nunca que nós pensamos que ele ia mandar fazer assim. Aí não sei como é que era o nome do cipó que ele disse. “Agora esfriou a cinza”, disse aquele velho. E nós lá com a turma, nós lá olhando. Aí esfriou já a cinza, “corte aquele cipó”, disse para nós. Mas olha, me deu dó, dó do velhinho. “Agora vocês atam no meu pescoço”, aquele velho espírito, velhinho, mas ele era foorte. Ataram no pescoço dele. “Me arraste

lá no meio da roça queimada”, mas um não queria fazer, de dó. E ele com o cipó atado no pescoço. (...). Aí um disse, “tem que fazer o mandado dele, viu”. Pegou na sogá e lá foi ele para roça grande, queimada, mas era só cinza, não vinha nada, nenhum galho, só cinza. “Vocês me arrastam beeem na beirada da queimada”, ele disse. “E vem fechando, vem fechando. Daqui cinco meses venham olhar a roça queimada”, ele disse antes de arrastarem ele no meio daquela cinza. Aquela cinza levantava, e um disse, “tem que fazer o mandado dele ué”. Filha, arrastou, foi fechando, foi fechando, “quando fecha fica bem no meio aí vocês deixa eu ali”, ele tinha dito antes de eles puxarem. (...) Fizeram o mandado dele. E nós não conhecíamos o que era milho, nem abóbora, nem moranga. Por isso eu digo, a moranga é a fêmea e a abóbora é o macho que deu. (...) Às vezes eu fico pensando. (...) Cinco meses eles foram ver, fazendo o mandado dele. Eles foram ver então. O milho tava louro, tava louro. Tinha abóbora, tinha moranga (...)

(Vicentina *Níja*. Terra Indígena de Guarita, 03/10/2006. Extraído de Bregalda 2007)

Dentre os aspectos concernentes à apropriação particular dos *Kaingang* do mito do milho *guarani*, gostaria de destacar a caracterização do espírito que dá origem aos alimentos vegetais enquanto um espírito forte. Venho insistindo na preocupação que os *Kaingang* têm com a qualidade de força - *tar* das pessoas, dos objetos, dos não-humanos. E tratando-se do espírito que dá origem aos alimentos vegetais consumidos pelos antigos, haveria um modo mais apropriado de descrevê-lo pelos *Kaingang*, se não enquanto um espírito “fooorte”?

A concepção *kaingang* de que todos os seres do cosmos são providos de intencionalidade, têm espírito, é outro elemento que, a meu ver, facilitou a associação pela cosmologia *kaingang* da explicação *guarani* do surgimento do milho, enquanto sendo ele o espírito de um homem. A relação dos *Kaingang* com os não-humanos, especialmente os que habitam o domínio do matão é de muito cuidado e respeito, tendo em vista as ações e contra-ações que os humanos podem sofrer daqueles. Conforme Baptista da Silva (2002) a relação dos *Kaingang* com este domínio é uma relação ambígua, de onde provêm muitos poderes, mas também perigos.

As associações com este domínio - *něn* e com os seres que nele habitam, podem ser visualizadas, na narrativa de *Nīja*, quando ela descreve de que eram feitos os objetos *kaingang*, como “facões, foices”: o cerne de determinadas plantas, como a guajuvira, por exemplo, era muito apreciada pelos *Kaingang* antigos no fabrico de objetos como lança, arco, entre outros. *Rókān* conta que há algumas plantas com as quais os *Kaingang* têm uma relação muito especial. Dentre as mais citadas estão a canela, cedro, pinheiro, canjerana, grápia, guajuvira etc. Mas para além destas “madeiras” - *ka*, outros não-humanos são privilegiados na relação com os humanos. Desde o mito acima narrado podemos ver que o cipó já era vislumbrado nas relações que os *Kaingang* estabeleciam com não-humanos, apesar de verificarmos que atualmente, nos espaços urbanos, a relação dos *Kaingang* com uma ampla variedade de cipós tenha se tornado ainda mais intensa.

Destaco também o fato de que, ao final do mito, a narradora expande o surgimento do milho para outros alimentos cultiváveis como a moranga e a abóbora, atribuindo à primeira o estatuto de feminilidade e à segunda de masculinidade. Com isso reforça a complementaridade e fertilidade na união dos contrários entre os *Kaingang*, expressa tanto da relação entre masculino e feminino quanto na relação entre *kamě* e *kanhru-kré*.

Finalmente, gostaria de apontar para a ênfase atribuída às cinzas no processo de fertilização do solo, onde o espírito foi “plantado”. Conforme etnografias como de Baptista da Silva (2002) o fogo assume o papel de potencializador de qualidades entre os *Kaingang*. O uso de alguns remédios do mato, por exemplo, é muitas vezes precedido de sua queima. Do mesmo modo, a fumaça e as cinzas, produtos da ação do fogo sobre os vegetais, também são significativos. Durante os rituais de queima de remédios realizados pelos *kujá*, além do banho com as ervas e a ingestão do chá, a fumaça exerce o papel de afastar os espíritos dos mortos. Por isso é que as crianças, mas não somente elas, após o banho com as ervas, aproximam suas cabeças (parte do corpo associada à vida) sobre a fumaça da queima dos remédios. Além da menção anterior com relação à cinza dos mortos enquanto marcas *kaingang* sobre os territórios, Aquino (2008:108) também menciona as

qualidades curativas e protetivas da cinza, quando relata o preparo do *ẽmĩ mrãj* - bolo na cinza.

Com o intuito de fechar o círculo iniciado com a narrativa de Schmitz, de quando os *Kaingang* desciam a serra para coletar milho em São Leopoldo, e de vincular o tempo dos antigos com o tempo atual nos territórios em questão, suscitando imagens diversas através de alguns vegetais e objetos, apresento o preparo do *ẽmĩ mrãj* em uma festa realizada no antigo acampamento da comunidade *Por Fi*.

Embora o preparo do *ẽmĩ mrãj* seja uma prática cotidiana, seu preparo durante as festas do Dia do Índio é facilitado pelo fato de haver milho disponível nesta época. Nos meses de inverno, por exemplo, as mulheres optam pelo uso da farinha de trigo, comprada em mercados, para a preparação deste alimento. Durante as festas do mês de abril, os *Kaingang* revivem uma série de práticas dos antigos, desde as comidas, brincadeiras, divertimentos e sempre que possível, os *kujá* fazem as queimas de ervas para proteção de todos. Estas festas assumem o importante papel de visibilizar práticas antigas tanto às crianças *kaingang* que estão habitando estes espaços no urbano, quanto aos *fóg* que trabalham com os *Kaingang*, sejam eles antropólogos, funcionários de órgão indigenistas não governamentais (CIMI e COMIN), ou ainda de órgãos governamentais federais (FUNAI, FUNASA, Ministério Público), estaduais (CEPI) ou das prefeituras municipais.

Eu estava participando desta festa, realizada em 2007, enquanto pesquisadora do NIT, a quem as lideranças *Kaingang* da comunidade haviam solicitado o registro de imagens em vídeo e foto. Era a primeira vez que eu acompanhava o preparo de um *ẽmĩ mrãj* feito de milho, e as mulheres me puseram a ralar o milho, divertindo-se com minha falta de aptidão. As crianças, conforme se pode ver em fotografia abaixo, dividiam sua atenção entre o preparo do *ẽmĩ*, observando desde o início o descascar e ralar do milho, e a *fóg-kupri*, que com seus equipamentos registrava os acontecimentos.

Ao milho cru, ralado e na consistência de uma massa, é dada a forma circular, de alguns centímetros de espessura. O bolo é então

embrulhado em grandes folhas, geralmente de bananeira, e colocado sob as cinzas de um fogo de chão. As mulheres se põem então a cuidar do bolo, em roda do fogo e na companhia de outras mulheres, a conversar. Com um pedaço de lenha mexem as brasas, observando o cozimento do bolo. O *ẽmĩ* pronto é levado até as casas, onde é partido. Quando das festas, procura-se fazer o bolo a todos os presentes, servindo às crianças e convidados primeiro.

Cotidianamente as relações de comensalidade são mantidas no universo da família nuclear ou extensa. Mas já ocorreu, por exemplo, de eu ir a campo levando um pacote de farinha para a preparação do *ẽmĩ mrãj* e minha interlocutora não estar com o fogo aceso. Dirigimo-nos então à casa de uma parente distante sua, que estava com outras mulheres à volta do seu fogo. *Kengrimu* solicita à parente o uso do fogo e quando o *ẽmĩ* ficou pronto, partiu alguns pedaços às mulheres que ali estavam.



Fig. 41, 42, 43 e 44 - O preparo do *ẽmĩ mrãj*. São Leopoldo, abril de 2007.

Enquanto as mulheres cuidavam do *ẽmĩ mrãj* junto ao fogo durante a festa no acampamento *Por Fi*, os homens se puseram a preparar uma peteca

- *nana* feita com as palhas do milho utilizado para o *êmĩ*. Palha sobre palha, e depois de amarrada, o brinquedo dedicado às crianças foi decorado com algumas penas tingidas de colorido.



Fig.45, 46, 47, 48 - Confeção da peteca feita com palha de milho. São Leopoldo, abril de 2007.

Além dos grãos de milho, utilizados na alimentação e brincadeiras, da palha usada na confecção da peteca, ao observar a imagem de um sabugo de milho associado a fibras vegetais no Marsul, *Véingré* e *Rókãñ* relatam que seu pai usava esta parte do milho para auxiliar no fabrico das fibras vegetais feitas de embira, urtigueira ou palmeira. Nas palavras de *Véingré*:

É *tãnh*. *Tãnh* quer dizer a palmeira. Dela sai uma fibra. E o sabugo do milho era usado para alisar ela. (...)

Ele [seu pai] fazia lacinho para pegar bichinho. Não tinha linha de anzol, daí nós pegávamos peixe com isso.

Damiana- pescava com linha? E o que mais fazia com isso?

*Rókãñ*- pra fazer arco, fazer o arremate da peneira(...)"

(*Véingré* e *Rókãñ*, visita ao Marsul 21/10/2009.)



Fig.49 - Quadro que ficara exposto desde a última exposição no Marsul. Fotografias presentes nele são de grupos amazônicos trançando ou produzindo fibras. As fibras, sabugos de milho e cascas de pinhão estão relacionadas aos grupos de quem descendem os *Kaingang*.

À direita do quadro acima observamos algumas cascas de pinhão levemente incineradas. *Rókãñ* comenta que os antigos gostavam mesmo é de colocar o pinhão na fogueira, assando-o entre as cinzas e brasas. Tanto este fruto como sua árvore têm grande importância para os *Kaingang*. O nó da pinha queimado é considerado pelos *Kaingang* um grande remédio. Esta árvore, entre outras associadas ao tempo dos antigos, em que elas existiam em abundância, é definida por *Rókãñ* enquanto irmã dos *Kaingang*. Nas suas palavras:

A árvore, a madeira é minha irmã. Ela é do mato, e eu também sou do mato. (...) Porque ela tem vida nós consideramos ela como irmão. Mas é toda ela. Qualquer madeira. Mas tem umas que são muito importantes pra nós. Que fazem bem pra nossa saúde. Que são muito valorizadas, por nós e pelos *kujá*.

(*Rókãñ*. Morro do Osso, 19/10/2009).



Ao relatar a importância destas árvores *Rókān* passa a manifestar o interesse em retomar o ritual do *kiki* e de realizá-lo no Morro do Osso. Mas a realização deste ritual implicaria em muito dinheiro, pois seria preciso fazer um cocho grande se quisessem ter muitos convidados, e este precisaria ser feito com uma árvore que já não tem aqui. Seria preciso trazê-la de fora. Eis o relato sobre o tratamento necessário para com a árvore a ser usada como cocho, no qual *Rókān* menciona o compartilhamento de propriedades ou espírito entre humanos e não-humanos e os cuidados que se deve ter quando se está lidando com “pessoas” mortas, cujo papel cerimonial fica a cargo dos *pěj*<sup>33</sup>:

A gente sabe a história, como é que trabalha. O primeiro trabalho é o *kujá* que faz. Tem que falar com a madeira.

Para virem uns três ônibus de índios tem que ser um cocho muito grande. E essa árvore tem que trazer de lá. Porque aqui não tem. Já tem que matar ela lá. Pra chegar aqui já morta. Ela é que nem nós. Daí os *kujá* fazem o trabalho lá, falam com o espírito da árvore e tombam a árvore. Daí vai chegar só o corpo da árvore. E aqui já tem que ter um *kujá* para receber esse corpo. Por exemplo, os *pěj*. Eles é que vão receber essa madeira. A madeira ela também é vivente. Ela morre, ela tem vida. Então aqui já tem que ter os *pěj* para receber a madeira.

Damiana- E quem é que canta em torno da árvore?

*Rókān* - São os *kujá* e os *pěj*. Tem uns cânticos dos *pěj* que o meu pai canta pra mim que eu nunca esqueço. Quando a pessoa morre. Não são essas rezas, são outros cânticos.

(*Rókān*. Morro do Osso, 16/10/2009)

O estatuto ontológico atribuído às plantas, que tal como foi apontado pelos interlocutores *kaingang* são *viventes*, possuem espírito e capacidade de agência, evidenciada, por exemplo, na ação que exercem sobre os humanos, como é o caso dos alimentos sobre os corpos dos homens,

---

33 Pessoa a quem cabe o papel cerimonial de tratamento com os mortos. Conforme *Refej* os nomes destas pessoas geralmente são compostos por algum destes: *Ga* - terra, *Pó* - pedra, ou *Ka* - madeira, alguma que seja muito resistente. É importante que, devido ao papel perigoso que exercem, estas pessoas possuam nomes fortes.

também pode ser estendido a outros não-humanos. Este é o caso dos adornos corporais, que será explorado no último capítulo, mas também pode ser ferramenta importante para compreender as demandas indígenas de restituição de objetos e ossadas pertencentes aos seus antepassados e que se encontram em instituições museológicas. A manifestação dos *Kaingang* a propósito da exposição de esqueletos indígenas em um museu visitado durante as pesquisas de campo traz a necessidade de indicarmos como as diferentes formas de tratamento das partes dos corpos destas pessoas estão revelando em verdade, ontologias diversas.

### 3.3 COSMOLÓGICAS DE FIXAÇÃO E FLUIDEZ: PARADOXOS QUE A EXPOSIÇÃO DE RESTOS HUMANOS EM MUSEUS SUSCITA

Os aspectos de tensão que gostaria de trazer aqui dizem respeito a um debate que está na ordem do dia e que envolve sobretudo especialistas das áreas de antropologia, arqueologia, museologia, e coletivos indígenas. Antes de aproximar este debate à minha etnografia, pontuo alguns elementos, a fim de contextualizar a questão. Esta breve introdução ao tema poderia render muitas reflexões, ainda mais se considerássemos o histórico de contato e apropriações (muitas indevidas) de objetos pertencentes a coletivos autóctones da América, África, Oceania ao longo da trajetória das disciplinas em questão. Mas a intenção é abrir, e de forma alguma esgotar e encerrar as discussões.

A temática da restituição dos restos humanos<sup>34</sup> e objetos pertencentes a indígenas tem sido foco de numerosos debates nas Américas, envolvendo especialmente os coletivos indígenas que os demandam, os

---

34 O termo “restos humanos” é empregado para referir aos esqueletos de indígenas e a partes ou totalidade de corpos indígenas mumificados expostos ou guardados em acervos de museus. Reconheço que a definição pode ter limitações ao considerar que, para os *Kaingang* esqueletos de seus antepassados são parte de seus corpos e pessoas e enquanto tal, seu atributo estrapola o de restos de um ser humano. No entanto, além de não encontrar termo que pudesse substituí-lo apropriadamente, a contextualização da temática demandou sua utilização, convencionada nas discussões e casos que vêm ocorrendo especialmente na América Latina, bem como na legislação que trata destas questões, ver por exemplo, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Carta da Terra, citadas a seguir.

museus onde estão localizados estes objetos, organizações responsáveis pela legislação acerca do tema. Especialmente nas últimas duas ou três décadas este debate vem ganhando força.

No contexto norte-americano poderíamos destacar a publicação da Lei 101-601 de 16 de novembro de 1990 - lei de Proteção às Sepulturas Nativas Americanas e à Repatriação - NAGPRA<sup>35</sup>, lei federal que exige que as instituições federais ou que recebam verbas federais restitua restos humanos e outros bens culturais a seus respectivos povos. Dentre os bens culturais estariam inclusos objetos funerários, sagrados, rituais. Desde então, o National Museum of American Indian, para citar um exemplo, inicia a devolução aos grupos. Até o ano de 2008 mais da metade havia sido repatriada, sendo que boa parte pertenciam a coletivos situados em países como Perú, Cuba, México, Equador, Chile, Bolívia.

O debate sobre a restituição de restos humanos também tem sido uma constante em países latino americanos. A estreita proximidade entre ética e estética tem sido levada em conta por museólogos e tem resultado na revisão de critérios de exposição de objetos e esqueletos humanos pertencentes a indígenas. Por ocasião da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, uma mesa redonda tratou especificamente do tema dos museus e reclamos de restos humanos pertencentes a indígenas. Funcionários de museus brasileiros, paraguaios e argentinos expuseram alguns casos e novas estratégias de museologia. Trago alguns apontamentos feitos por Silvia Ametrano e Carlos Caroso, respectivamente sobre os Museus de La Plata, Argentina e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia.

Conforme Ametrano<sup>36</sup> reflexões importantes sobre o tema da exposição e restituição de restos humanos indígenas vêm sendo feitas no Museu de La Plata desde o momento em que receberam a primeira reclamação de restituição, na década de oitenta. A reclamação dizia respeito aos restos humanos do Cacique *Ynacayal*, que havia habitado no Museu de La Plata e morrera lá dentro, tal como sucedera com diversos outros indígenas. A

---

35 Sigla em ingles de: Native American Graves Protection and Repatriation Act.

36 Comunicação feita na VIII RAM, em 2 de outubro de 2009.

restituição do esqueleto deste cacique foi efetivada em 1994. Em fins de 2001 é sancionada a lei 25.517, que estabelece que os restos humanos que se encontrassem em instituições públicas ou privadas na república Argentina e fossem reclamados por suas comunidades fossem colocados à disposição daquelas. Os debates, que muitas vezes tiveram indígenas manifestando-se contra determinadas formas de exposição, implicaram em decisões (est)éticas de retirar os corpos mumificados e esqueletos indígenas da exibição pública.

Um marco importante no debate sobre a restituição de objetos e restos humanos indígenas no Brasil foi a elaboração da Carta da Terra na Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento no Rio-92. Assinada e apoiada por um grande número de associações nacionais e internacionais e por indígenas de pelo menos 50 coletivos indígenas brasileiros, a carta dedica um item, de número 88, que declara que os “restos humanos e objetos materiais das populações indígenas devam ser devolvidos a seus donos originais” .

No ano de 2007 a decisão de restituir os restos humanos e objetos às populações indígenas toma dimensão global. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas passa a dedicar o 12º artigo à questão:

#### Artigo12

1. Os povos indígenas têm direitos a manifestar, praticar desenvolver e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias espirituais e religiosas, a manter e proteger seus lugares religiosos e culturais e ao acesso a eles privadamente; a utilizar e vigiar seus objetos de culto e a obter a repatriação de seus restos humanos.

2. Os Estados procurarão facilitar o acesso e ou a repatriação de objeto de culto e restos humanos que possuam, mediante mecanismos transparentes e eficazes estabelecido conjuntamente com os povos indígenas interessados.

Carlos Caroso<sup>37</sup> - MAE/UFBA, ao trazer experiências deste museu, fornece elementos para refletir sobre novas e velhas formas de relação com objetos em museus. Ele argumenta que a questão dos “remanescentes

---

37 Comunicação feita na VIII RAM, em 2 de outubro de 2009.

esqueletais” é um grande problema. Um problema guardá-los, porque necessitam de um controle rígido que garanta a sua conservação, e um problema o descarte e re-enterramento por parte do Museu, pois seria uma posição política muito forte. A escavação recente de um cemitério nas proximidades deste museu, onde estavam enterrados corpos de negros e indígenas, resultou em tensões entre os responsáveis do Museu e os coletivos em questão. As tensões, neste caso, envolveram também o movimento negro, que se manifestou contra o re-enterramento dos restos humanos por pessoas vinculadas ao Museu e não às comunidades negras.

Segundo o antropólogo, estes debates e tensões têm permitido repensar as formas de se fazer museologia. Uma proposta recente é a de criação de museus nos locais onde os objetos foram encontrados, ao invés de centralizá-los e acumulá-los em alguns museus. A interlocução com os indígenas para a elaboração de exposições também tem acenado para movimentos de repensar estes espaços como “zonas de contato”<sup>38</sup>.

Em matéria de transformações disciplinares, a arqueologia também vem revendo suas formas de atuação, especialmente em territórios ainda ocupados por indígenas, em que estes passam a acompanhar e orientar as possibilidades e limites nas escavações arqueológicas. A possibilidade de não retirada dos materiais, especialmente restos humanos, ou o retorno destes objetos aos seus locais de origem também surgem como práticas disciplinares de grande relevância ética.

É importante ainda destacar que a devolução de restos humanos tem sido seguida por rituais de re-enterramento por parte dos indígenas, em seus respectivos territórios. A relação estabelecida entre grupos indígenas e objetos ou restos humanos em museus também tem se manifestado sob outras formas: no ano de 2002, por exemplo, um grupo *Tawantinsuyu* realizou pelo menos dois rituais no interior do Museu de La Plata, ocasião em que solicitaram que os restos humanos pertencentes a indígenas não fossem expostos aos visitantes.

---

38 Sobre o termo ver Albuquerque 2007.

Diante das tensões e debates em foco, algumas questões: que mundos, relações entre pessoas e seus mundos, com seres e objetos que neles habitam, que formas de conhecer estão em jogo nas controvérsias expostas? A perspectiva museológica tem sido captada por diversos autores como Price (2000), Wagner (1981) enquanto significativa para a reflexão das formas europeias de se relacionar e conhecer. Para Wagner, há uma inversão que permeia os estilos de criatividade dos europeus ocidentais e dos montanheses da Nova Guiné. Nas palavras do autor:

Na medida em que produzimos “coisas”, nossa preocupação é com a preservação das coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. Nossa Cultura é uma soma dessas coisas: conservamos idéias, as citações as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de Cultura. (...) Aqui, como diz Bugotu, as pessoas é que são importantes; os bens consistem em “indicadores” de pessoas, e, longe de serem acumulados, são frequentemente dispersos por ocasião da morte mediante pagamentos mortuários. São as pessoas, e as experiências e significados a elas associadas, que não se quer perder, acima de idéias e coisas. (Wagner, 1981:27).

Salvas as devidas diferenças entre as formas de construção da pessoa entre os melanésios e os ameríndios, cumpre ressaltar a centralidade da noção de pessoa para ambos. Tal preocupação difere, pois, da obsessão europeia-ocidental em fixar imagens. Nossa arte, contida em si, se quer, muitas vezes, separada do cotidiano, do mundo. Nossa lógica de produção de conhecimento é de acúmulo nas coisas, para fora do corpo. Livros, cadernos, máquinas cumprem o papel de apêndices de nossa pessoa e saber. Entre os ameríndios, ao contrário, o conhecimento é *incorporado*, acumulado nos corpos. A este respeito Lagrou (2007) expõe que:

Mais importante do que a maneira como o conhecimento é estocado em objetos externos é o modo como as pessoas incorporam o conhecimento. Para os kaxinawa a arte é, como memória e conhecimento, incorporada. Esta prioridade explica por que as expressões estéticas mais elaboradas dos grupos indígenas são ligadas à decoração corporal: pintura corporal, arte plumária,

colares e enfeites feitos de miçanga, roupas e redes tecidas com elaborados motivos decorativos. (Lagrou, 2007:52).

Ao acessarmos estas lógicas que privilegiam a construção constante dos corpos e a destruição dos mesmos, quando da morte, podemos compreender minimamente os sentidos das demandas por restituição dos corpos expostos e conservados em museus. Se a nós fascina as múmias conservadas por diferentes processos, induzidos ou não, bem como restos mortais em exposição, aos indígenas espanta o descuido com estes restos humanos, potências de pessoas. Nas visitas que fizemos ao Museu do Instituto Anchieta de Pesquisas e ao Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul, os *Kaingang* ficavam especialmente atentos aos esqueletos em exposição.

Nas duas ocasiões, mais de uma pessoa colocava-se a questionar de quem eram aqueles esqueletos, porque estavam ali e como foram ali parar. No caso da visita ao Museu do Instituto Anchieta de Pesquisas, imagino que também estivessem na expectativa de encontrar os restos mortais do último *Kaingang* morto nas proximidades. Na visita ao Marsul os esqueletos em exposição chamaram a atenção dos *Kaingang*, que buscavam saber de onde foram retirados, quem eram eles, tratando de personalizá-los. Os sentimentos com relação aos objetos e restos humanos vistos nos museus, as imagens que eles evocaram nos *Kaingang* dificilmente poderiam ser expressas e descritas com exatidão.

No dia de nossa visita ao Marsul, em Taquara, mas também em outros dias que sucederam a este, *Véingré* não se cansava de me dizer: “quanta coisa que tem lá, tudo aquilo que nosso pai falava e fazia. Dava vontade de não sair mais de lá.” A saudade e satisfação por se deparar com aqueles objetos que evocavam imagens, potências, pessoas, se alternava com a decepção pela forma como tudo estava sendo tratado. Ao comentar sobre o abandono do museu, *Rókã*n diz estar muito triste, pois coisas tão preciosas a eles estão sendo tratadas como lixo naquele museu. A propósito disto, e dos esqueletos que viu em exposição, o *Kaingang* declarou:

Tá feito um lixo. Tudo jogado. Tem até osso indígena, o corpo todo do indígena lá. Para que estar lá? Ele não pode estar lá. Tem que

estar dentro da aldeia dele, tem que ir para o chão. (...) tem que olhar para ele como uma pessoa. Eu pensei, quando demarcar o Morro do Osso eu vou tirar aquele de lá e eu vou sepultar ele no cemitério que tem no Morro do Osso. Tem que sepultar, porque o lugar dele não é dentro dos vidros. O nosso corpo, os nossos corpos precisam ser sepultados. E no Morro do Osso tem cemitério. Nós vamos discutir, eu quero tirar mais umas idéias da Universidade e eu vou trazer aquele corpo daquele índio que está lá para o Morro do Osso. Eu vou sepultar. Eu não quero deixar lá, perdido, do jeito que está.

(*Rókān*, Curso de Extensão 13/11/2009)

A importância da corporalidade entre os grupos ameríndios, expressa nos processos de construção dos corpos e destruição destes quando da morte, está estreitamente vinculada à noção de construção da pessoa e às dinâmicas das relações com os seres no cosmos. Aos processos de construção da pessoa *kaingang*, que visam a manutenção da vida e a constituição de corpos fortes também estão atrelados os processos de destruição dos corpos de pessoas que morreram e de seus mais apreciados pertences. Isto porque corpos e pertences não são apenas representações da pessoa morta, mas constituem potência daquela, um vínculo potencial com o domínio terreno do cosmos. A manutenção e fixação destes objetos-potências oferece aos *Kaingang* o perigo da aproximação dos *vēnh kuprīg*, e das decorrentes possibilidades de doenças ou mortes.

Vida para os *Kaingang* é estar forte e contente entre os parentes. A construção da pessoa está vinculada ao corpo, em constante construção. Vida também é mobilidade, produção, fertilidade, mudança. A morte aciona um processo de destruição dos corpos, sendo o domínio dos mortos - *nūgme* descrito enquanto um domínio das formas fixas, em que os objetos, casas, comidas são aqueles de tempos passados. Neste sentido, as lógicas museológicas pervertem as indígenas de vida e identidade, uma vez que buscam a fixação destas, sem dar conta de acessar lógicas em que a identidade é sempre um vir a ser, uma constante manutenção e transformação.



Associada à noção de corporalidade e construção da pessoa entre os ameríndios está a noção de consumo produtivo, proposta por Fausto (2001). Tal noção, segundo o autor, está orientada para a produção primordial de pessoas. Como exemplo aproximativo, entre os *Kaingang* já foi mencionada a importância dos alimentos consumidos, em que não somente a matéria, mas a própria força deles oriunda constrói corpos fortes.

Mas na perspectiva de que quem consome também está embutida a possibilidade de ser consumido. Assim, a terra, que se apresenta enquanto provedora aos *Kaingang*, fonte da construção de pessoas, também está associada aos processos de destruição e consumo de seus corpos. A fala de *Rókân* sobre a importância dos corpos estarem enterrados evoca os atributos de intencionalidade e agência da terra, ser que destrói e consome os corpos das pessoas que em outros momentos construiu. Daí também a importância e os vínculos dos *Kaingang* com estes territórios geradores, mas também consumidores de seus corpos, pessoas e objetos.

## CAPÍTULO IV



### CORPOS E PESSOAS *KAINGANG* CONSTITUÍDOS EM RELAÇÃO: A AGÊNCIA DOS NÃO-HUMANOS E O PARENTESCO ENQUANTO *LÓCUS* DE PRODUÇÃO

A temática da construção dos corpos e pessoas *Kaingang* perpassa este trabalho como um todo. Mas neste capítulo pretendo abordá-la mais explicitamente, enfatizando tanto a contribuição dos não-humanos quanto dos parentes humanos nestes processos. A teoria produzida por Alfred Gell trouxe à antropologia a possibilidade de redefinir o que se pode compreender por arte. A centralidade atribuída às relações sociais e à agência dos objetos motivou e orientou etnólogos a refletirem sobre o estatuto dos objetos entre os ameríndios, a relação entre pessoas e objetos e especialmente, concedeu lugar ativo para os não-humanos nestas relações. Sobre a contribuição da obra de Gell à etnologia Lagrou sugere:

A proposta é, portanto, tratar objetos como 'pessoas', proposta que quando percebida do ponto de vista das cosmologias dos povos sob estudo, - no caso de Gell, os povos melanésios, no nosso caso, os ameríndios - parece ser convincente. A aproximação dos conceitos de artefato e pessoa se torna ainda menos estranho ao esforço teórico da antropologia se lembrarmos que esta se debruça, desde os seus primórdios, sobre discussões acerca do animismo ("a atribuição de sensibilidade a coisas inanimadas, plantas, animais etc). (...) Ou seja, interessa ver o que estes objetos e seus variados usos nos ensinam sobre as interações humanas e a projeção da sua socialidade sobre o mundo envolvente; é na sua relação com seres e corpos humanos que máscaras, ídolos, banquinhos, pinturas,

adornos plumários e pulseiras têm de ser compreendidas. Do mesmo modo que o alargamento do conceito de pessoa está na base da teoria antropológica desde Mauss (1934), com especial relevância para a discussão amazônica e melanésia, os diferentes sentidos que a relação entre objeto e pessoa pode adquirir se constitui em problemática legitimamente antropológica. (Lagrou, 2007:48,49).

A teoria da arte proposta por Gell influenciou os trabalhos etnológicos especialmente no que concerne à intencionalidade dos objetos, atribuindo continuidade entre estes e as pessoas. Neste sentido, à centralidade das noções de corporalidade e pessoa entre os ameríndios, destacados desde Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) são somadas as contribuições dos agentes não humanos a estes processos. Corpos, objetos e pessoas, antes de representarem domínios diversos, sugerem um contínuo entre natureza e cultura, humanidade e não-humanos. A respeito da relação entre objetos e pessoas em coletivos ameríndios Lagrou (2007) expõe:

Uma primeira coisa que salta aos olhos, ao abordar a questão da relação entre artefato e pessoa a partir do ângulo da etnologia ameríndia, é que pensar sobre arte entre os ameríndios equivale a pensar a noção de pessoa e de corpo. Porque objetos, pinturas e corpos são assuntos ligados no universo indígena, no qual a pintura é feita para aderir a corpos e objetos são feitos para completar a ação dos corpos. (Lagrou, 2007:50).

Assim como os desenhos, entre os ameríndios, precisam dos corpos para se fazerem visíveis, Lagrou também chama a atenção para o fato de os objetos serem constituidores e extensões dos corpos. Joana Miller (2007), etnografando “as coisas” junto aos *Mamaindê*, nos indica como o processo de constituição da pessoa está atrelado às agências estrangeiras materializadas nos enfeites corporais. Nas suas palavras:

Os enfeites usados pelos *Mamaindê* são índices de agências estrangeiras e, ao serem transmitidas aos vivos pelo xamã, são concebidos como materializações da alteridade necessária para a constituição de pessoas humanas. (Miller, 2007:9)

As autoras acima citadas têm enfatizado o estatuto dos objetos de arte enquanto materializações das relações com a alteridade. A partir disso é

possível considerar que os corpos ameríndios são o *locus* do encontro, que visa a construção de sujeitos a partir de subjetividades oriundas dos não-humanos, com quem estão em relação. Estas noções vão ao encontro do que propõe Fausto, acerca da noção de predação. Nas palavras do autor:

A predação, como venho insistindo, é um momento do processo produtivo que visa controlar sujeitos-outros para produzir novos sujeitos em casa. (Fausto, 2001:539.)

Nesta direção, este capítulo pretende tecer alguns exemplos de como estes sujeitos-outros que também demoninei ao longo do trabalho de não-humanos, contribuem para a construção de corpos e pessoas *kaingang*. Faço menção a alguns objetos usados atualmente - *ũri* ou antigamente - *vãšỹ* pelos *Kaingang* que se caracterizam por aderirem e construírem seus corpos. Destacam-se colares, cocares, braçadeiras, mas também são levados em conta os *věnh kagta* - remédios do mato, assim como a consubstancialidade e comensalidade, importantes para a construção de pessoas. Nestes processos o parentesco também é vislumbrado enquanto um importante *locus* da produção de corpos. Ao final do capítulo ainda é lembrado o papel importante da mulher na (re)produção das pessoas *Kaingang*, tanto em seu lugar de mãe e avó quanto na relação entre nora e sogra.

#### 4.1 *JĀNKA, JĀNKA-TAR, KÓGĀR* E OUTROS ATUANTES *ENCORPORADOS*

Além de adornar os corpos, colares, cocares, pinturas corporais assumem entre os ameríndios o estatuto de atuantes, transferindo aos corpos destas pessoas poderes e subjetividades oriundas dos não-humanos com quem estabelecem relação. Alguns destes colares, explica *Rókān*, são feitos com materiais cujas propriedades protegem os *Kaingang* de seres perigosos. Pois a predação, como expôs Fausto, é uma relação entre sujeitos e, se hora um detém o ponto de vista na relação, em outros momentos esta relação pode ser invertida. Ou seja, tal como os *Kaingang* predam seres e propriedades, também podem ser predados. Conforme *Rókān* há determinados colares que

protegem especialmente as crianças de espíritos - *tãn* que são perigosos e que habitam as matas. Nas palavras deste *Kaingang*:

Tinha colares que eram usados contra o próprio espírito da natureza. Porque a própria natureza tem um, tem um... como é que nós chamamos. Nós dizemos que o mato tem um *tãn*, as águas têm outros, os rios têm outros, os penhascos têm outros. E tem uns espíritos maus, que se tu passar com uma criança por perto destes, eles olham pra criança e quando chega em casa, a criança fica doente. Então tinham uns colares para proteger desta parte. Coloca no pescoço, então o espírito pode olhar que não atinge o espírito da criança. Não atinge como doença. Para proteger. Então tinha esse tipo de colar, mas quem colocava esse colar no pescoço da criança era o *kujá*. Um outro não pode colocar. É o *kujá* que tem que colocar.

(*Rókãn*, Morro do Osso, 16/10/2009)

Conversando com *Rókãn* sobre os colares que os *Kaingang* usam e/ou usavam, este menciona colares com diferentes propriedades, atributos, confeccionados por pessoas diferentes e usados em períodos diferentes da vida da pessoa. O que mencionamos acima diz respeito ao colar que os *kujá* colocavam nas crianças, ou que orientavam as mães a colocarem. Este *jãnka* - colar também pode ser referido como *jãnka-kujá*- o colar do *kujá*, feito ou colocado pelo *kujá*. *Rókãn* descreve as lembranças de quando usou um colar como este, durante sua infância:

Damiana- sabe de que era feito este colar?

*Rókãn*- eu sei que é de madeira. Porque eu vi. Mas eu não sei que madeira. Porque eles [os *kujá*] não contam. É segredo. Nesse evento dos *kujá* ele já batizava as crianças, ele já sabe qual criança vai ficar doente, daí já tem aquilo ali, daí já batiza, já coloca aquele colar naquela criança. Naquela hora é que ele coloca. Nos rituais.

Agora, eu usei tempo um colar que um *kujá* colocou em mim. Mas eu não me lembro. Só me lembro que o *kujá* mandou a minha mãe colocar em mim. Mas eu não me lembro porque eu era muito pequeno. Só me lembro que tinha. Mas era de fibra, não sei se era fibra de urtiga ou de figueira. Aqui na ponta tinha umas sementes e umas pedras. E era para usar até que eu tivesse uns 12 anos. O máximo era 13. E daí eu usei. Ele disse pra minha mãe que eu tinha que ser bastante protegido, porque a doença ia me seguir bastante.

Daí era para eu usar esse aí, não tirar, para me proteger das enfermidades. Então a gente já sabe.

Damiana- e tinha pedra nele também.

*Rókān*- tinha pedra, tinha semente. Mas quem me colocou foi a minha mãe. Mas a minha mãe agora faleceu faz tempo. Mas eu sei que tem pedra e madeirinha. Eu sei que eu usei um tempão esse aí. A minha mãe me deu ele, ele ficava grande em mim, mas conforme eu fui crescendo foi ficando pequeno. E lá fora tem ainda. Não sei onde eu fui, acho que foi Rio da Várzea, eu vi uma criança usando esse colar do *kujá*.

(*Rókān*, Morro do Osso, 16/10/2009)

As festas realizadas pelos *kujá*, momentos em que estes batizavam as crianças e lhes davam banhos com remédios do mato, visando sua proteção, também eram momentos propícios para os *kujá* direcionarem cuidados às crianças que eles previam serem “seguidas pela doença”. O uso de colares contendo determinadas espécies de madeira e pedras (que ficaram na esfera do segredo entre os grandes conhecedores da política cósmica - os *kujá*) possivelmente está vinculado aos atributos de força e durabilidade seguidamente atribuídos a determinadas espécies de madeiras e às pedras. Tais propriedades, quando *encorporadas*, protegem e previnem os *Kaingang* de doenças que os ameaçam.

A *encorporação* de colares confeccionados pelos *kujá* pelas crianças também foi mencionada por Vilson, cacique da Terra Indígena de Rio da Várzea. O *jānka* que este *Kaingang* fez menção difere, porém, daqueles que *Rókān* descreveu. Este tem por característica o fato de ser confeccionado com o umbigo da criança nascida. Enquanto a criança está dentro de sua mãe é através do umbigo que ela pode se alimentar e receber tudo que é necessário à sua vida. A *encorporação* do umbigo através do *jānka* após o nascimento das crianças agrega a estes seres bastante frágeis a potência da vida que emana daquele objeto. Tais propriedades também podem ser potencializadas pelo trabalho do *kujá*. Eis a descrição de Vilson do uso deste colar:

Os colares são muito usados quando a pessoa, o filho ou neto nasce. Eles gostam de enrolar o umbigo da criança no colar, para segurar no pescoço até os doze anos de idade. O pajé gruda o umbigo da

criança, enrola e amarra ele, e a criança usa até os doze anos. E o pajé benze aquilo para não pegar outros tipos de doença que vêm. Por que no passado tinha aquela tosse comprida que os antigos chamavam. Sarampo, catapora. Eram usados desse jeito os colares.

(Wilson, Terra Indígena Rio da Várzea, 10/05/2007)

Bem como descreveu *Rókān*, a orientação para o uso dos colares pelas crianças é de pelo menos até que estas completem aproximadamente doze anos de idade. Este período de vida da pessoa é marcado por cuidados constantes, vindos tanto de seus pais como da pessoa encarregada dos processos que envolvem a previsão, prevenção e cura das doenças- os *kujá*. Isto é devido ao fato de os espíritos das crianças ainda serem fracos e de seus corpos não terem ainda acumulado poderes e saberes suficientes, indicam os *Kaingang*. Ao perguntar a *Rókān* porque as crianças deixam de usar os colares do *kujá* aos doze anos, este responde que é muito fácil a criança se perder antes dos doze anos. “Quando se é criança, a mente fica meio esquecida. Faz uma coisa, de repente já está fazendo outra. A partir dos doze anos a criança já pode entender alguma coisa.” Durante este período, em que a criança não pode ainda discernir o que pode lhe ser perigoso e como se proteger, outros seres agem sobre seus corpos de modo a protegê-la.

As formas pelas quais se dá a *encorporação* de propriedades pelos corpos *kaingang* são diversas. A nomeação é mais uma delas. A atribuição de nomes fortes - *jiji tar* ou nomes feios *jiji kórég* é estratégia recorrente entre os *Kaingang* para proteger os *pěj*, especialistas em lidar com os mortos e pessoas que os *kujá* previram ameaças de doenças. Os nomes que contêm a palavra *pó*- pedra são exemplos de nomes fortes, uma vez que aquele elemento possui atributos de durabilidade e força. *Mīg jāfa* - fezes de onça é um exemplo de nome feio, empregado para espantar a doença (Baptista da Silva, 2002:204). Os *jānka*- colares, os diversos usos dos *věnh kagta*- remédios do mato, são outras formas bastante freqüentes de trazer elementos e conseqüentemente seus atributos, para junto dos corpos *kaingang*.

Mas os cuidados especiais tidos com as crianças, os *pěj* e as pessoas para quem os *kujá* atentaram para o perigo de doenças não dispensa cuidados cotidianos aos adultos *kaingang*. Os *Kaingang* com quem manteve interlocução

na Bacia do Lago Guaíba mostraram-se sempre atentos aos perigos da feitiçaria, que pode atingir a qualquer um. Esta é uma das principais atribuições de causas de doenças, que podem atingir adultos e crianças. Também costuma ser descrita pelos *Kaingang* como “doença mandada ou paga”, quando alguém deseja o mal ao outro.

*Rã Ga* conta que antigamente tinham pedras muito usadas em colares e, que além de os deixarem muito bonitos, algumas especialmente ajudavam no mau olhado, inveja, que podem ser indícios de feitiçaria. A *Kaingang* destaca o uso das *pó-tonh* - pedras semipreciosas por adultos já casados. As mulheres usavam estas pedras em colares, já os homens as mantinham nos bolsos das roupas. Segundo *Rã Ga*, cuidados como estes é que faziam os casamentos durarem antigamente, porque hoje está muito fácil casar e descasar. Lembrando dos relatos dos tempos dos antigos, *Rã Ga* descreve os enfeites usados por aqueles:

*Rã Ga*- Minha tataravó usava colares e flores no cabelo. Ela só mandava fazer colar com pedras coloridas, natural, que tinham lá em Nonoai.

Damiana- como era o nome daquelas pedras?

*Rã Ga*- *pó tonh*.

(...)

Damiana- e esse colar era mais a mulher que usava?

*Rã Ga*- era mais a mulher.

Damiana- e elas mesmas faziam?

*Rã Ga*- elas mesmas faziam ou os maridos faziam e davam de presente.

Damiana- como chama o colar?

*Rã Ga*- *jãnka*.

Damiana- trazia força também?

*Rã Ga*- trazia força, proteção e não deixa pegar inveja. A maioria dos índios usava a pedra roxa no bolso. Os homens. Pra não pegar inveja, olho grande. Não dar problema no casal.

Por isso que os casamentos duravam. A minha mãe ficou com o falecido pai 40 anos, até ele morrer.

Damiana- eles cuidavam.



*Rã Ga*- cuidavam. Cada um fazia sua parte. Por que não é fácil ficar junto no casamento. Um dia o pai saiu e as mulheres foram dizer para ela [sua mãe]: “ele ta dançando”. E ela disse: “deixa que dance, eu não me incomodo” (risos).

Damiana- era mais a pedra roxa que ajudava então?

*Rã Ga*- mais a pedra roxa, que ajudava ele a manter o casamento. E ela as coloridas.

Damiana- que cores?

*Rã Ga*- das mulheres? A branca - *pó-kupri* e a bem verde - *pó tánh* e a amarela - *pó māréro*. Essas três têm que estar juntas.

(*Rã Ga*, Brique da redenção, 8/11/2009)

Atualmente na *ĕmã mág* - aldeia grande, como os *Kaingang* definem os espaços que ocupam na Bacia do Lago Guaíba, os colares de pedras descritos por *Rã Ga* não são mais usados por essas pessoas. Entram em cena, porém, novos aliados, que são trazidos para os colares produzidos pelos *Kaingang*, e que têm o poder de afastar o feitiço, ou olho-grande. A semente olho de boi - *monh kaně fy*, apresentada no primeiro capítulo, é um exemplo destes elementos que, trazidos aos corpos através dos colares que enfeitam os corpos dos *Kaingang* adultos, também transferem a eles propriedades preventivas.

Se os colares com as *pó-tonh* eram usados especialmente pelas mulheres, outros colares mencionados pelos *Kaingang* foram referidos enquanto usados pelos homens. Chamados de *jãnka-tar* - colar da força, estes se diferenciam por conter dentes de animais brabos e fortes pendurados, especialmente de onça. Nas palavras de *Rókãn*:

Aqueles [os colares *jãnka-tar*] os homens colocavam, se enfeitavam com esse aí para dizer que ele é forte, que ele pode matar a onça. Matar bicho brabo.

Damiana- e aqueles, como chamam?

*Rókãn*- é *jãnka* também. Mas é *jãnka-tar*. Da força.

(*Rókãn*, Morro do Osso, 16/10/2009)

Os homens que usam os *jānka-tar - vĕnh ũn tar* - homens fortes, que trazem colares com dentes, tanto estão manifestando seu poder, força e capacidade de ter vencido o animal feroz, quanto agregando a seu corpo mais poder, oriundo daquele animal. A expressão *kaingang* que me foi indicada para definir este segundo processo é *vĕnh tar*, que poderia ser traduzida como *incorporação* de forças vindas de fora.

*Rókān* costuma usar também um colar com dentes de macaco-*kajĕr jā*, este, porém, não é considerado um *jānka-tar*. O colar com dentes de macaco, boi - *monh jā* e diversos tipos de sementes, como lágrima de nossa senhora, açai e pau brasil - muito utilizadas atualmente, é considerado pelos *Kaingang* enquanto um colar que enfeita. *Rókān* conta que antigamente também usavam colares como enfeites e relata que os *Kaingang* disputavam quem fazia o colar mais bonito. Nas suas palavras:

O colar, por exemplo, também era um enfeite. Hoje em dia alguém vai à loja e compra uma coisa bem bonita, o outro vê, vai querer ter um mais bonito do que ele. Então antigamente era assim, quando um tinha um colar, a gente tentava fazer um mais bonito do que ele. Mas não era para comercializar."

(*Rókān*, Morro do Osso, 16/10/2009)

Além do termo *jānka*, que define "colar" em *Kaingang*, estes colares que têm a função de adornar também podem ser referidos como *nunh tu saj fá* - objetos pendurados, ou que se colocam no pescoço.



Fig.51 - *Jagtyg* em uma apresentação pública no Santander Cultural em 2007. Traz colares com dentes de animais, sementes e um pequeno *sygsyg*- instrumento musical feito com porongo e sementes.

Além dos *jãnka-tar*, outro objeto foi apontado por *Rókãn* como de uso masculino entre os *Kaingang*: as braçadeiras. Estas eram confeccionadas com o cipó imbé, também chamado pelos *Kaingang* de guaimbé ou, em *Kaingang*, *kó mrūr*. Entre cipós e taquaras esta é uma das únicas espécies cujo manejo é compartilhado entre os coletivos *kaingang* e *mbyá-guaráni*. Ambos utilizam este cipó para a confecção do artesanato. Também é usado pelos *Kaingang* para fazer chás para ingestão, e antigamente, braçadeiras. A propósito do uso destas últimas, descreve *Rókãn*:

*Rókãn* - antigamente usava direto. Sempre. Colares de semente, as braçadeiras.

Damiana - usava braçadeira?

*Rókãn*- usava. Tudo de fibra. Casca de cipó guaimbé.

Damiana - esse cipó usa bastante, não é? Pra chá...

*Rókãn* - pra fazer chá, pra fazer esteiras, trançados com a casca dela.

Damiana - e aí fazia a braçadeira.

*Rókãn* - fazia a braçadeira. Antigamente as crianças pequenas já usavam até os 18 anos. Tirava e trocava. Pra criar músculo, ser sempre forte nos ataques.

Damiana - usou quando era pequeno?

*Rókān* - cheguei a usar até certa altura.

(*Rókān*, Morro do Osso, 16/10/2009)

A agência das cascas do *kó mrūr*, amarradas nos braços dos homens, se dá pela transferência de propriedades daquele cipó aos corpos *kaingang*. *Rókān* enfatiza acima a agência do *kó mrūr* na construção de corpos fortes e musculosos, demandados aos guerreiros *kaingang* nos embates travados antigamente, principalmente contra os *Xokleng*. A fabricação de corpos guerreiros será retomada posteriormente, quando tratar do uso dos remédios do mato para a construção dos corpos.

Dentre os objetos que se caracterizam enquanto extensões dos corpos *kaingang* e elementos que contribuem para sua constituição ainda podem ser mencionados os cocares, a pintura corporal - *kógár*, lanças - *rógro*, arcos - *vyj* e flechas - *no* e os *věnh kagta*. Os cocares ainda são usados pelos *Kaingang*, especialmente pelos que estão vinculados à liderança política, espiritual ou pelos “conhecedores da cultura”, como eles chamam. Seu uso é mais comum em eventos públicos, tanto no interior das *ěmā* quanto fora delas. Em conversa com *Rókān*, lhe pergunto de que são as penas do colar que estava usando, este descreve as aves cujas penas os *Kaingang* utilizavam para a confecção destes objetos:

Damiana- e estas penas são de que *Rókān*?

*Rókān*- são de arara. Pena de arara.

Damiana- e era com penas de arara mesmo que gostavam de fazer antigamente?

*Rókān*- os cocares? De arara, de papagaio, penas coloridas para fazer os cocares. Tem uns que fazem de penas coloridas, tem uns *Kaingang* que usam outras penas. Por exemplo, pena de macuco. Um pássaro também. Dá uma pena carijó. Uma pena avermelhada, bem bonita também. Maior que uma galinha. Nós cansamos de pegar aquela para comer quando nós morávamos no mato, com o meu pai. Fazia armadilha pra pegar ela. Daí a gente fazia.

Damiana- quando os *Kaingang* usavam os cocares?

*Rókān*- nas festas, nos rituais, nos trabalhos do *kujá*.

(*Rókān*, Morro do Osso, 16/10/2009)

Tal como indica *Rókān*, a *kujá* Lurdes também apontou que o cocar é um elemento diferenciador dos *kujá* durante os rituais conduzidos por eles. Pude acompanhar pelo menos dois rituais distintos em que os *kujá* se destacavam pelo uso destes objetos: o banho com ervas durante a festa do dia do índio na *Ēmā Por Fi* e um ritual de enterramento na *Ēmā Fág Nhin*, ambos em 2007. No segundo caso, a *kujá* Lurdes trouxe de sua casa o seu cocar, que costuma usar em eventos específicos como este ritual. No caso da realização do banho com ervas na *Ēmā Por Fi*, os anfitriões da festa é que decidiram presentear o *kujá*, que havia se deslocado da Terra Indígena de Rio da Várzea para a festa, com um cocar.

Neste último caso, o *kujá*, assim como suas companheiras, que o auxiliaram a dar o banho de ervas durante o ritual, também receberam pintura corporal - *kógár*. Estas correspondiam às metades a que cada um pertence: o *kujá*, sua mulher e sua mãe. Tanto as relações de patrilinearidade como a exogamia de metades - *kamě* e *kanhru* ficam, pois, evidenciadas na pintura corporal destas pessoas. A realização da pintura corporal enfatiza também a relação entre os *jamré* - indivíduos de mesma geração e metades opostas, sendo que os que pertencem à metade *kamě* fazem as marcas *rá rór* - redondas ou fechadas nas pessoas que pertencem à metade *kanhru*, e os que pertencem à metade *kanhru* pintam seus *jamré* com as marcas *rá téj* - compridas ou abertas correspondentes à metade *kamě*.



Fig.52 - *Refej* coloca o cocar que foi apresentado ao *kujá* momentos antes, enquanto outro *Kaingang* pinta o *kujá* com marcas compridas - *rá téj*, correspondente à metade *kamê*, a que pertence o *kujá*.



Fig.53 e 54 - O *Kujá* recebe a pintura corporal de seu *jamré*.



Fig.55 e 56 - *Refej*, que pertence à marca *kamě*, faz a pintura na mãe (Dona Antônia Loureiro) e mulher do *kujá* Carlinhos Loureiro, ambas pertencentes à metade *kanhru*.

A respeito do pigmento utilizado para desenharem as marcas nos corpos *Kaingang*, *Rókān* conta que preferencialmente se utilizava o carvão resultante da queima do nó de pinho - *kāsé*. Além de marcar os corpos *kaingang*, identificando o pertencimento das pessoas às metades *kamě* e *kanhru*, esta planta também agia sobre os corpos enquanto remédio. *Rókān* descreve o uso deste carvão para a pintura corporal:

*Rókān*- Fazia com o carvão do nó de pinho. Que é bem forte. Remédio.

Damiana- é remédio também é?

*Rókān*- bem forte. Ela é um tronco bem forte. Não é qualquer machado que corte. Então nós consideramos ela bem forte. Muitos dizem pra tomar o chá também.

Damiana- então a pintura além de identificar as marcas, o pinho também ajudava a deixar o corpo forte?

*Rókān*- ajudava.

(...)

*Rókān*- As marcas *kanhru* são fechadas, *kamě* são abertas.

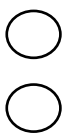
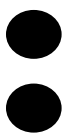
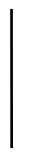



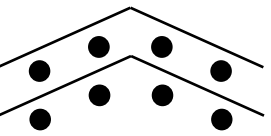
Como essa aqui, é *rá ror nor*. Porque além de ser redondo ela é... Porque tem *rá ror nor* e *rá ror fān* que quer dizer toda fechada, cheia. *E Rá ror nor* é fechada, mas aberta [no sentido de vazia].

(*Rokán*, Visita ao Marsul, 21/10/2009)

Além dos grafismos *rá ror* e *rá téj*, Baptista da Silva (2001:215) também registrou a ocorrência de pinturas corporais que misturam grafismos abertos e fechados, denominados de *rá iãnhιά* - marcas misturadas. Segundo o autor, os discursos sobre a ocorrência deste grafismo são diversos. Um deles é que as duas marcas seriam usadas pelo cônjuge, viúvo ou viúva, durante a realização do ritual do *kiki*, distinguindo-se esta pessoa tanto pelo uso das duas marcas, quanto pela maior quantidade de marcas utilizadas (*Rá ê* - muitas pintas). A fusão das duas marcas na pintura corporal também pode estar presente em pessoas que, segundo Baptista da Silva (2001:215), possuem autoridade sobre os membros de ambas as metades. Também me foi apontado, por um professor *kaingang* da Terra Indígena de Guarita a possibilidade de os *pěj* terem seus corpos pintados pelas duas marcas.

Ao contrário do que se passa com os corpos das pessoas, em outros suportes, como a cestaria e a cerâmica, é bastante comum os grafismos das duas marcas cosmológicas aparecerem em um mesmo objeto. Segundo *Véingré*, a presença das duas marcas faz referência ao fato de o objeto estar inserido num contexto familiar, onde convivem pessoas *kamě* e *kanhru* "é o casal", diz a *Kaingang*.

#### Exemplos e variedades de pinturas corporais

<i>Rá ror nor</i>		<i>Rá ror fãñ</i>	
			
<i>Rá téj</i>			
			
<i>Rá iãnhιά</i>			
			



Com relação às marcas que atribuem pertencimento a uma das metades cosmológicas *Kaingang*, classificando tanto pessoas como objetos, animais, etc *Rókān* reforça:

A palavra *rá* também pode ser usada neste sentido: a *rá* do macaco, a *rá* do tigre. Todos os bichinhos são considerados com estas marcas. *Kajēr rá* é *kamě*. Então a *rá* dos bichos, do tigre, porque o *rá* é usado até dentro dos artesanatos. *Vāgyf rá*. *Vāgyf rá ror*, *vāgyf rá tei* [trançado ou artesanato redondo/fechado ou aberto/comprido].

(*Rókān*, Visita ao Marsul, 21/10/2009).

Além dos objetos *encorporados* aos *Kaingang* - alguns mencionados acima, muitos outros podem ser somados àqueles, atuando enquanto extensões e completando as suas ações, tal como expôs Lagrou (2007:50). Instrumentos musicais, arcos, flechas, lanças são alguns destes objetos. Instrumentos de percussão, como chocalhos têm, por exemplo, sido destacados em etnografias como objetos que completam ações dos corpos dos xamãs em rituais de coletivos diversos. O *aofu* (chocalho de cabaça) utilizado pelos xamã *asuriní* nos rituais terapêuticos e propiciatórios tem a função de através do som atrair os espíritos (Muller 1990, p.116). Sobre o uso deste instrumento entre coletivos ameríndios, Fausto descreve a propósito dos *Tupinambá*:

O célebre maracá tupinambá pode ser pensado de mesmo modo, com uma dupla função: seria um atrator (pelo som) e receptáculo (por sua forma globular cerrada) dos espíritos. A idéia de que os espíritos se manifestavam através dos maracás porque estavam dentro dele é expressa por autores que consolidaram o material quinhentista: “o maracá, instrumento sagrado dos tupinambás, possuía uma função definida nos rituais, parecendo fora de dúvida que estava nele o espírito invocado” (Fernandes 1970:75-76); “o maracá servia de receptáculo ao espírito” (Métraux 1979:60). O maracá seria, pois, uma *tokaja*, que atrai e contém os espíritos, os quais só os pajés eram capazes de ouvir. (Fausto, 2001:280-281).

Com relação aos *Kaingang*, Freitas (2005) faz menção ao uso deste instrumento, denominado *sygsy* durante a realização do *vānh-génh tu*

*vājé* - canto da guerra e da vitória. Este instrumento era usado especialmente pelo *kujá*, que conforme Pedro Sales, sempre “vão na frente”. Com o auxílio dos animais auxiliares os *kujá* é que orientam os guerreiros e os conduzem de modo a vencer a guerra. Descrevendo a performance do *vānh-génh tu vājé* e as atribuições dos *kujá* e dos guerreiros, Freitas expõe que:

Neste cosmos perspectivado ao *kujá* cabe abrir picadas para que os guerreiros “façam o cerco” a seus inimigos entoando o *vānh-génh tu vājé*. (Freitas, 2005:218).

Baptista da Silva (2002:199) traz o relato de um *Kaingang* que contextualiza o uso do *sygsyg* em um ritual ligado à morte. O som do instrumento, segundo interlocutores *Kaingang*, tem a função de auxiliar a condução da alma do morto até seu destino póstumo. Por isso, antigamente se costumava dançar sobre o corpo do morto acompanhado pelo *sygsyg*. O som deste instrumento pode ser escutado pelos espíritos, tornando-se uma via possível de comunicação entre estes e os humanos.



Fig.57 - *Jagtyg* toca seu *sygsyg* em apresentação musical no I Encontro dos *Kujá* na *Ēmā Si Topê Pên*, Morro do Osso, setembro de 2006.

Enquanto objetos que atuam como extensões de corpos humanos, aqueles também são construídos de modo a agregarem qualidades para si.

*Rókān* descreve, por exemplo, algumas especificidades na confecção de lanças usadas tanto nas guerras como na caçada de grandes animais. As penas de determinadas aves propiciam que a ação das lanças, e conseqüentemente dos corpos dos *Kaingang*, seja potencialmente mais eficaz. Nas palavras de *Rókān*:

*Rókān* - No passado eles usavam essa lança para guerra e para bicho grande, como onça, bicho que vinha para pegar.

Damiana- e aí atirava?

*Rókān*- tem pra atirar também, mas não é essa. [a que ele levava consigo neste dia para um curso, na UFRGS]. Para usar esta, de comprimento está boa, mas tem que ter pena de urubu. Para atirar.

Damiana- por que a pena de urubu?

*Rókān*- ela vai bem retinha. Ela faz o embalo. Não é qualquer pena que faz embalar. (...) Pena de urubu, pena de águia ou pena de ferreiro, uma vez tinha esse pássaro. Ele tinha uma cantiga que era como bater ferro. Era um passarinho grande. Então estes três pássaros são bons para empenar. Hoje a gente faz com pena de pato, ganso, só que ela não serve pra atirar, mas para enfeitar.

Damiana- então as outras dão velocidade e vão reto.

*Rókān*- ela faz um barulho bonito aquelas. Parece uma bala, ela vem cantando.

(*Rókān*, Morro do Osso, 16/10/2009)



Fig.58 - Apresentação do *vānh-génh tu vajé* - canto da guerra e da vitória no platô do Morro do Osso - *Ēmā Topě Pěn* durante o II Encontro dos *Kujá*, em 2007. Os guerreiros *kaingang* têm seus corpos pintados com suas respectivas marcas e trazem consigo cocares e lanças - *rógro*.

*Rókān* descreve pelo menos duas qualidades importantes das penas de urubu, de águia e do ferreiro: a primeira é a de conferir à lança - *rógro* qualidades possivelmente presentes no voo destes animais: velocidade e retidão no deslocamento. Tais características não são encontradas em penas de animais como patos ou gansos, citados por *Rókān* enquanto decorativos. A construção de objetos que sejam ágeis implica, pois em tornar as ações dos homens mais ágeis também. A outra qualidade ressaltada por *Rókān* como *encorporada* pela lança, das penas daquelas aves específicas, é o som que ela emite no ar. É um barulho bonito, aponta o *Kaingang*, que chega a atribuir ao som o estatuto de canto.

## 4.2 FAZENDO CORPOS DE PARENTES

Poder-se-ia na verdade afirmar (...) que ao invés de nada, tudo é julgado esteticamente, não somente produções materiais, mas também ações: o modo de falar, sentar, comer, os gestos, o comportamento social, o cheiro e a textura corporal, a saúde. (...) beleza não existe enquanto campo separado de apreciação, está associada a outros domínios de percepção, cognição e avaliação. (Lagrou, 2007:87).

Marcela Coelho de Souza (2002:8) reforça os argumentos de Strathern (1988), Gell (1999), e Viveiros de Castro (2000b) de que as pessoas, e poderíamos acrescentar aqui também os objetos de arte, não permanecem sendo os mesmos fora das relações em que são constituídas, “elas serão recompostas a partir de outras relações”. Entre os coletivos ameríndios, tanto a construção de objetos de arte enquanto pessoas quanto a construção de humanos estão estreitamente ligadas às relações de parentesco. Segundo Coelho de Souza (2002:17), “o processo do parentesco é um processo de fabricação corporal, no qual estão envolvidas a construção do corpo individual e a do 'corpo' coletivo como corpos especificamente humanos, caracterizados por um certo "modo de vida" (Viveiros de Castro 1996c; 2000).”

Entre os *Jê*, defende a autora, há pelo menos três maneiras de reconhecer uma relação de parentesco: pelo emprego de termos específicos, pela observância de um código de conduta e por uma ideologia de

consustancialidade (Coelho de Souza 2002:421). A estes aspectos, outros se articulam, como a questão da nomeação e uso dos nomes, o respeito e vergonha como comportamento que define a esfera das relações, assim como a comensalidade e consustancialidade.

Entre os *Kaingang* pude observar que raramente os familiares utilizam os nomes (*kaingang* ou português) para chamarem os parentes. Já na relação com os *fóg* geralmente se opta pelo uso dos nomes portugueses. Quando perguntei a *Rã Ga* o nome de sua nora, que desde quando havia ganhado nenê estava morando em sua casa, ela pergunta a sua filha: “como é o nome da sua cunhada”? Os termos de parentesco são majoritariamente usados para referir aos parentes. Assim também, as crianças chamam de mãe e pai às irmãs e irmãos de seus pais biológicos. Os nomes *kaingang* costumam ser pronunciados especialmente quando as crianças são pequenas, ainda bebês. Esta prática ajuda a fixar o nome e suas propriedades à criança.

No que diz respeito ao código de conduta, o respeito- *tũ hã* e a vergonha- *mỹ’a* definem o comportamento entre os *régre* - pessoas de mesma marca e os *jamré* - afins, pessoas de marca contrária, respectivamente (Aquino 2008:76). O respeito e a cumplicidade entre os *jamré*, relação ideal de amizade, é enfatizada por *Rókãñ* quando falávamos dos grafismos presentes nos arcos ou lanças. Ao observar os grafismos *kamẽ* em lanças e arcos, *Rókãñ*, que pertence à metade *kanhru* fala: “esse aí é do meu *jamré*. Nós saímos para caçar juntos. Daí, se um dia um perde, ou some e o outro encontra ele já sabe, ah, esse é do *jamré*. Já sabe que o cunhado perdeu, daí vai levar para ele.” Estas condutas vão ao encontro do que Baptista da Silva (2001:106) registrou com o mito da cobra voadora, que enfatiza a complementaridade e cooperação entre os cunhados. Após a morte de seu cunhado pelas cobras voadoras os *jamré* se dirigem ao mato, matam as cobras, vingando a morte daquele.

Se a relação entre os *jamré* é a de uma amizade ideal e cooperação, a relação entre os *régre*, marcada pela vergonha, também é o lugar dos aconselhamentos. São os *régre* que geralmente reprovam, corrigem ou orientam seus irmãos de marca quando estes têm algum comportamento

inadequado ou em momentos rituais como nos casamentos, em que o aconselhamento é realizado (ver etnografia de Aquino 2008).

Outras condutas que marcam a relação entre determinadas pessoas, como aquelas entre os *jamré* e os *régre* já foram pontuadas em etnografias junto aos *Kaingang*. É o caso, por exemplo, das prestações de serviço do genro com relação a seu sogro, especialmente quando aquele passa a residir próximo a este (uxorilocalidade) (Freitas e Rosa 2003:6; Baptista da Silva 2001:112). Além das obrigações do genro - *jamré sî* para com o sogro - *kakrã*, Freitas e Rosa (2003:6) também indicam que a nora - *kyprũ* também tem determinadas obrigações para com a sogra - *má*. Para os autores, tais obrigações são responsáveis pela manutenção da reciprocidade entre as gerações.

Por ter buscado uma inserção em campo mais próxima das mulheres *kaingang*, ao menos nos meus dois últimos anos de campo, buscarei trazer aqui alguns apontamentos sobre as ações e a relação entre a sogra - *má* e a nora - *kyprũ*. Seria necessária uma pesquisa mais aprofundada para estabelecer comparações mais rigorosas entre as relações de sogro/genro e sogra/nora, mas gostaria de apontar inicialmente que, apesar de as ações do genro e nora serem marcadas por obrigações para com o sogro e a sogra, estas relações se distinguem por se tratarem, no caso dos homens de uma relação entre *jamré*, ou seja, entre pessoas de metades opostas, mesmo que de gerações distintas. Já a relação entre sogra e nora é marcada pelo fato de que ambas pertencem às mesmas metades cosmológicas.

Não tendo muito que apontar a propósito da relação sogro/genro, adentro um pouco mais a algumas ações prescritas pela relação sogra/nora ou à relação materializada a partir das ações destas pessoas. A partir da conversa que tive com uma jovem *kaingang* que estava com seu primeiro filho contando com pouco mais de um ano de idade, e que residia próximo à sua sogra, pude perceber que a instituição do aconselhamento (ênfaticamente entre pessoas de marcas iguais) se faz deveras presente na relação entre sogra e nora. A jovem relata, um pouco controvertida, a ajuda de sua sogra ao criar seu filho. Diz que como teve filho muito jovem, com dezesseis anos, não entendia quase

nada dos cuidados necessários para com o bebê. Neste sentido, sua sogra é que lhe dá grande auxílio quando o necessita. Mostra-se descontente, porém, com algumas atitudes da sogra, especialmente pelo fato de esta corrigir demasiadamente sua conduta<sup>39</sup>. Não pretendo aqui generalizar tais ações, mas fica em aberta a questão de o aconselhamento ser um importante fator de distinção das relações entre genro/sogra e nora/sogra.

Conforme pude observar no contato com pelo menos duas jovens mulheres *kaingang*, é ao lado da sogra que aquelas se engajam no universo dos cuidados femininos para com seu marido e filhos. Cuidados estes que são fundamentais à construção dos corpos e pessoas *kaingang*, que envolvem desde o preparo de alimentos, chás, que garantem a construção de corpos fortes até cuidados com tratamentos de determinadas doenças e outras tarefas.

O filho de *Rã Ga*, a pouco casado, estava residindo próximo à casa dos pais de sua mulher na aldeia *Por Fi*. Quando do nascimento de *Vãn Fej*, a primeira filha do jovem casal, estes passam a morar junto à casa de *Rã Ga* e João Padilha. Nas primeiras conversas que tive com *Rã Ga* e sua nora, estas me contam que o casal se mudou para a Vila Jari para que *Rã Ga* pudesse ajudar a cuidar da neta. Sabia que a mãe da moça residia na *Ëmã Por Fi*, passei a questionar então o porquê de *Rã Ga* estar ajudando nos cuidados com a pequena *Kaingang* e não sua avó materna. Foi então que perguntei certa vez a *Rã Ga*, quando falávamos de sua nora e do que *Rã Ga* a estava ensinando sobre os cuidados com os filhos:

Damiana- e é a sogra que ajuda a cuidar as crianças?

*Rã Ga* - A mãe do marido. Sempre. Dentro dos nossos antigos ensinamentos, a nora vinha a ser uma filha para a sogra. Ajudar a sogra. A não ser que decidissem fazer outra casa.

Damiana- Mas é mais a sogra que ensina a cuidar da criança?

---

39 Nas conversas com estas jovens, ao saberem que eu era casada, duas principais questões me eram colocadas. A primeira era com respeito aos filhos, se eu já os tinha ou se pretendia ter. A outra era com relação a meus sogros: como eles eram, me tratavam, se eu gostava deles.

*Rã Ga*- a cuidar da criança, ensinar como dar chá. Acredita que quando ela veio ali em casa ela não sabia nem costurar? Ensinei a costurar, fazer comida.

Damiana- e não aprende isso com a mãe?

*Rã Ga*- não.

(*Rã Ga*, Brique da Redenção, 8/11/2009)

O que vem sendo tratado enquanto obrigações da nora com a sogra nas etnografias é abordado por *Rã Ga* enquanto ajuda da nora para com a sogra no cuidado com a casa e com os parentes que residem juntos ou próximos. Conforme descrição de *Rã Ga*, tal ajuda também pode ser abordada enquanto oportunidades de engajamento da nora em um universo de saberes-fazeres que envolve cuidados e responsabilidades para com os parentes. É o caso, por exemplo, do aprendizado da costura e culinária pela nora de *Rã Ga*.

Especialmente as plantas utilizadas pelas mães nos processos de construção dos corpos das crianças e a maneira de utilizá-las são em grande medida apresentadas à nova mãe pela sogra. Os bebês e crianças *kaingang* requerem cuidados redobrados, pois são frágeis e estão começando a serem formados. Por isso *Rã Ga* ressalta sua presença constante nos cuidados com a pequena *Vãn Fej*, mostrando a sua nora as plantas utilizadas para cada objetivo, o preparo de chás para ingestão ou dos banhos com as ervas.

O fato de compartilhar com *Rã Ga* o estatuto de mulher casada direcionou algumas vezes nossas conversas, nossa relação, comportamentos e ensinamentos. Nas vezes que estive em sua casa levou-me consigo para a cozinha de modo a “ajudá-la”, por exemplo, a preparar um chá com frutas, folhas e raízes diversas, enquanto os homens ficaram a conversar no pátio. *Rã Ga* me alcança algumas frutas que eu desconhecia, pedindo para eu tirar as sementes. Ela se põe então a enumerar os benefícios de cada um dos ingredientes do chá, enfatizando os que eu desconhecia, onde eles são encontrados etc.

Minha condição de mulher recém casada, em idade mais que madura para ter filhos, outras vezes orientou a relação com *Rã Ga*. Em visita ao Morro Santana, esta *Kaingang* mostrava-me algumas plantas, quando se



depara com uma que é usada em crianças pequenas. Ela se dirige a mim dizendo: “Olha Damiana, essa para quando tu tiveres teu filho. Quando ele começar a caminhar, tu ferves ela, deixa amornar e passa das cadeiras para baixo. Com as folhas. Dá banho nele. Os nossos começam a caminhar com nove meses. E essa ajuda a fortalecer os nervos, os ossos, para as juntas se encaixarem bem.”

Mas apesar dos especiais cuidados das mulheres com a coleta e preparos dos *věnh kagta*, este conhecimento não é exclusividade feminina. Conforme Crépeau (2002:119), o conhecimento fitoterápico é “largamente difundido nesta população tanto entre as mulheres como entre os homens”. A estes saberes o autor denominou de não-guiados, por não serem assistidos por auxiliares não-humanos. Os saberes guiados são atribuídos às pessoas *kujá*, que recebem o conhecimento dos seus *jangrě*, animais auxiliares.

Na visita acompanhada pelos *Kaingang* no Morro Santana pudemos observar que o repertório das plantas conhecidas e utilizadas por estas pessoas é bastante extenso. Havíamos percorrido um espaço pequeno, de vegetação relativamente baixa e dezenas de remédios nos foram apresentados. Dona Maria, coletou pelo menos cinco espécies de remédios que levava para sua parentela e também para vizinhas que haviam solicitado.



Fig. 59 e 60 - Maria e João Padilha coletam *věnh kagta* no Morro Santana.

Na coleta dos *vênh kagta*, o formato das plantas está entre os principais aspectos de identificação. O formato, juntamente com as cores são também elementos utilizados para definição do pertencimento das plantas às metades cosmológicas. À metade *kamẽ* pertenceriam as plantas brancas ou em tons mais claros e compridas, já as plantas em tons escuros e arredondadas seriam *kanhru* (Haverroth *apud* Rosa 2005:364). Mas dentro de uma mesma espécie de plantas, com determinadas características, tons e formas, há plantas que são *kamẽ* e as que são *kanhru*. Ao observar dois pés de uma mesma árvore frutífera, uma ao lado da outra no Morro Santana, *Rã Ga* nos diz que se trata de um casal. Observando no cume das duas árvores podíamos notar que uma tinha as folhas em formato mais redondo ou comprido que a outra.

Além da cor e formato, outras propriedades são acionadas para o reconhecimento das plantas, especialmente para distinguir as que têm grande semelhança visual. Aciona-se então o olfato e paladar. Observa-se na fotografia acima João cheirando a planta que coletara. *Rã Ga* mostrou-me também como distinguir, pelo cheiro, a folha da macela de outra planta de aparência semelhante. Depois de identificar a macela pelo odor, disse-me que poderia provar seu sabor, enfatizando que estas folhas podem ser mascadas, auxiliando na má digestão.

A atenção dada aos sentidos enquanto forma de se relacionar com o mundo recebeu a atenção de diversos etnólogos, que enfatizaram tanto as qualidades dos corpos de pessoas e de outros seres quanto as possibilidades de aguçar os sentidos, habilidades e potencialidades das pessoas através da construção dos seus corpos. O clássico trabalho de Seeger (1980) entre os *Suyá* exemplifica como os homens constroem seus corpos através dos ornamentos que visam potencializar o que consideram serem as faculdades mais importantes para eles. Nas palavras do autor:

A boca e a orelha são os órgãos mais importantes para o homem *suyá*. A audição e a fala são as faculdades mais importantes. O disco auricular e labial é o artefato corporal mais importante. É a representação física de uma elaboração conceptual. (...) Os discos auriculares e labiais estão relacionados com conceitos fundamentais

da pessoa, da moral e do simbolismo das partes corporais. (Seeger, 1980:52).

Lagrou (2007), por sua vez, enfatiza a importância dos sentidos entre os *Kaxinawa* nas práticas de coleta ou caça, e a forma como estes muitas vezes definem ou identificam os seres que estão em relação. Nas suas palavras:

Para a identificação de plantas na floresta, o olfato e o gosto são de crucial importância. (...) Para a caça, por outro lado, é necessário ter boa audição. (...) Na floresta, cheiros e sons são guias, indicações de proximidade e identidade de animais ou pessoas. (Lagrou, 2007:112).

Entre os *Kaingang*, para além dos ornamentos corporais, os *vẽnh kagta* têm muita agência sobre as pessoas, possibilitando a construção de corpos hábeis, com sentidos aguçados para caça, pesca entre outras atividades. Marcados por um ethos guerreiro, especialmente por conta da histórica guerra contra os *Xokleng*, a construção de corpos aptos a guerrear é constantemente trazida à tona em etnografias e relatos dos *Kaingang*. A propósito deste processo *Refej* expõe:

*Refej*- Cada *Kaingang* tinha que fazer quatro ou cinco mulheres, aí depois a mulher tomava remédio para ganhar homem. Daí quando este homem tinha vinte e cinco, trinta anos ele ia para lutar. Eles ficavam quinze dias olhando. Faziam remédios para não dormir. Tinham os olheiros. Eram dois. Os primeiros que chegavam. Esses eram um *kanhru* e outro *kamẽ*. E esses eram preparados pelos *kujã*. Eles eram muito violentos. Tinham que amarrar eles com corrente.

Damiana- por causa dos remédios que davam?

*Refej* - preparavam eles desde criancinha. Quando começavam a engatinhar eles preparavam para ser bom na corrida, forte, para a flecha não vir para o lado deles. Faziam toda esta preparação.

(*Refej, Por Fi*, 10/2009).

Conforme o relato de *Refej*, a construção dos dois guerreiros um *kamẽ*, outro *kanhru*, que iam à frente dos outros, exigiu trabalho desde a concepção destes até atingirem a idade adulta. O longo processo de

construção destes dois guerreiros tanto foi eficaz que *Refej* enfatiza a força que estes adquiriram: “eram muito violentos. Tinham que amarrar eles com corrente”. Dentre os processos de cura - como denominam os processos de construção dos corpos - mais presentes nos relatos *kaingang* destaca-se ainda aquele que preparava os homens para serem bons caçadores, meladores. João dos Santos conta que antes das caçadas os homens esfregavam em seus braços determinadas folhas do mato, que lhes garantiam um tiro certo nos animais. *Rókãñ*, seu filho, lembra que não apenas os corpos dos *Kaingang* recebiam esses tratamentos, mas também os objetos com que caçavam, as extensões de seus corpos. Eis o relato de *Rókãñ* sobre estes processos de construção de corpos pelos *vẽnh kagta*:

*Rókãñ* - O meu pai tinha uma folha. Então quando ia caçar, ele passava na cordinha do arco de flecha, daí aquela viagem nós não perdíamos. Pra achar abelha de longe. Pra conseguir logo tinha folha também. Colocando as gotinhas daquela folha nos olhos, daí enxergava bem de longe. Tudo com remédio do mato.

Pra dar destreza no corpo também, hoje tem academia. Mas naquela época os indígenas não tinham. Então era só através dos remédios do mato. Tem folha no mato que, quando não tem vento, mas de longe tu enxergas aquela folha se mexendo, sem vento, só ela. Daí nós pegávamos aquela folha, queimávamos e passava no corpo do piá, o carvão. Pode atirar nele de flecha, mas não pega. Então era tudo através da natureza.

(*Rókãñ*, Visita ao Marsul, 21/10/2009)

Os remédios do mato que proporcionavam destreza aos corpos, que aguçavam os sentidos dos *Kaingang*, como a visão quando saiam para campear mel, também possuem o atributo de amenizar o odor característico dos humanos. Assim, os animais de caça não detectavam a presença dos *Kaingang* na mata e evitava sua fuga. O cheiro é um aspecto importante da constituição dos corpos humanos e não-humanos e um sinalizador importante na identificação dos seres com quem se estabelece relação. Sobre o cheiro característico dos animais que vivem na mata e o esforço dos *Kaingang* para aproximarem o odor de seus corpos ao daqueles, quando das atividades de caça e pesca, Tomasino descreve:

Estes seres que habitam as fronteiras da mata possuem também cheiros particulares. Essa característica exige dos *Kaingang* certas práticas quando entram nesse domínio para caçar e pescar. No primeiro caso o homem é obrigado a passar terra e folhas no seu corpo para se apropriar das propriedades aromáticas desses seres. No segundo caso o *Kaingang* molha a sua roupa, além de esfregar seu corpo no mato. (Tomasino, 2004 *apud* Rosa, 2005:165)

Há determinadas plantas que os *Kaingang* também friccionam sobre a pele cujas propriedades atraíam a caça para perto deles. Apesar de a atividade da caça hoje não ser mais praticada por conta da escassez da mata e risco de extinção dos animais apreciados pelos *Kaingang*, os banhos de remédios com propriedades atrativas continuam a ser realizados para outros contextos, também vinculados à busca por recursos. Os *Kaingang* com quem mantive interlocução afirmam que há remédios do mato com os quais se banham antes de se dirigir aos locais de venda de artesanato, como as feiras do Brique da Redenção ou a Praça da Alfândega. Estes banhos ajudam a atrair clientes para comprar seu artesanato.

Ainda com relação aos processos de cura, *Rókân* observa certa vez, que os *Kaingang* têm remédios específicos para fazer das pessoas bons artistas, ou seja, para auxiliar na aquisição de habilidades para a produção de trançados e modelagem da argila. É preciso ter leveza e destreza nas mãos e dedos para executar tais atividades. E para além da imersão no universo destas práticas, alguns remédios podem auxiliar na construção deste artista. Na descrição de *Rókân*:

Para um aprendizado mais leve dos dedos e das mãos, tinha também. Por exemplo, tinha o ninho daquele passarinho que chega nas flores. O beija flor. Então o ninho dele era queimado para passar nas mãos. Para ter destreza para trabalhar com essas coisas. Deixa a mão bem leve para trabalhar.

(*Rókân*, Visita ao Marsul 21/10/2009).

A construção da pessoa *kaingang*, como procurei evidenciar neste tópico, envolve relações diversas. Relações que dizem respeito à apropriação de subjetividades de seres não-humanos para os corpos humanos e à inserção

das pessoas em um universo específico em que relações com seres também específicos são estabelecidas. Tal inserção no mundo pode também vir a ser facilitada pelo convívio com os parentes, que auxiliam no processo de engajamento no mundo das pessoas *kaingang*. E neste contexto, a pessoa artista *kaingang* também pode ser compreendida enquanto uma pessoa habilitada a tecer determinadas relações, para além de fibras de cipós e modelagem de argila, mas com territórios e seres não-humanos com quem cotidianamente convive.

#### 4.3 A CONTRIBUIÇÃO FEMININA NA CONSTRUÇÃO DOS CORPOS

São múltiplas as formas e momentos em que os corpos e as pessoas *kaingang* são submetidos a processos de construção. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) apontam para a contribuição dos fluidos que entram e saem dos corpos, para comensalidade e nomeação como algumas destas formas e momentos. Buscarei enfatizar aqui a contribuição da mulher, especialmente da mãe e avós sob estas diferentes formas e momentos de construção dos corpos *kaingang*.

Conforme *Rã Ga*, determinados processos de cura, ou construção dos corpos *kaingang* são diferenciados para homens e mulheres. Neste sentido, a construção dos corpos e pessoas *kaingang* também envolve a construção destes enquanto pertencentes a gêneros diferentes, ou possuidores de corpos diferentes, como descrevem. Exemplo de tratamentos diferenciados para corpos masculinos e femininos está no uso de alguns *vẽnh kagta*: “os remédios são diferentes porque os corpos das mulheres e dos homens são diferentes”, diz *Rã Ga*. O que é remédio para um pode ser outra coisa para o outro. Pode ser inofensivo, ou pode agir como veneno.

Há remédios específicos para construção dos corpos dos bebês, das crianças, dos homens e mulheres, para além daqueles utilizados por todos estes, indiferentemente nos casos de enfermidades. Os remédios de uso específico são em grande parte aqueles empregados para desenvolver habilidades corporais, como aquela mencionada por *Rã Ga*, para potencializar

o aprendizado da caminhada pelas crianças pequenas ou para a construção de corpos guerreiros, no caso dos homens.

Além dos remédios utilizados unicamente pelas mulheres, cujas propriedades são destinadas à função reprodutiva feminina, como os que agem como anticoncepcionais, que auxiliam a prevenir abortos, para facilitar o nascimento, há também os que atuam sobre os corpos femininos dando-lhes qualidades que outros *věnh kagta* também conferem aos corpos masculinos. *Rã Ga* apresentou-me, por exemplo, uma planta de flores amarelas, explicando-me que da sua raiz se prepara um chá que pode ser tomado pelas mulheres. Este lhes confere um corpo leve, cuidadoso e silencioso, próprio para acompanhar os homens em caçadas no mato. “Para não fazer barulho. Porque se faz barulho espanta os bichos”, explica *Rã Ga*.

Reconhecendo a apreciação e mesmo a necessidade da destreza e leveza dos corpos *Kaingang* nas incursões pela mata pergunto a *Rã Ga* se aos homens também não seria apropriada a ingestão deste chá. “Tem chá para ele também. Mas a planta dele é diferente.” Foi quando encontramos a planta utilizada para os mesmos fins, pelos homens, que pergunto a *Rã Ga* por que os remédios de homens e mulheres são diferentes. Vale a pena reforçar sua colocação: “porque o corpo do homem e o corpo da mulher são diferentes”.



Fig.61 e 62 - Plantas empregadas pelos *Kaingang* para a construção de corpos leves, silenciosos. A primeira para os corpos femininos, a segunda, aos masculinos.

Apesar da não exclusividade feminina no conhecimento e manipulação dos *věnh kagta*, a mulher exerce no interior de sua parentela muitas responsabilidades no que tange à construção cotidiana dos corpos. É a

ela que cabe a preparação de alimentos e os cuidados com o marido e filhos, que incluem desde a prevenção até o tratamento de enfermidades através do preparo de chás, banho de ervas etc. Cinthia Creatini da Rocha (2005) refere às questões da corporalidade *kaingang* enquanto privilégios femininos. Nas suas palavras:

As questões referentes à corporalidade *Kaingang* são privilégios femininos, uma vez que são as mulheres que, na esfera doméstica, exercem o controle sobre os corpos dos membros de sua família. (Rocha, 2005:72)

Dentre as questões que me motivaram a refletir sobre a contribuição feminina na construção dos corpos *kaingang* estava a que diz respeito à concepção. Isto porque eu já havia me deparado com dados etnográficos que atribuíam apenas ao homem o papel da concepção, sendo a mulher o receptáculo da criança. Ao questionar as mulheres *kaingang* a propósito da concepção, elas indicam outras formas de contribuição feminina que não se limita à de receptáculo da criança. Para além da troca de substâncias como o sêmem, o suor, estas mulheres enfatizaram o papel do sangue dos cônjuges na concepção. Nas palavras de *Véingré*:

*Véingré*- é o sangue dos dois. Se ele é *kamẽ* daí o sangue dele é mais forte, se ele é *kanhru* o sangue dela é mais forte. A mulher é mais forte que o homem. Se ele é *kamẽ* o sangue é mais forte e pode puxar só ele. Se ela é *kamẽ*, pode puxar ela.

Damiana- puxar...

*Véingré*- o jeito, o físico, tudo.

(*Véingré*, Visita ao Marsul, 21/10/2009)

Além de indicar que o sangue do homem e da mulher contribuem na constituição do feto, *Véingré* traz em sua fala o caráter assimétrico das forças contidas no sangue dos *kamẽ* e *kanhru*. Este aspecto contribui para complexificar a atribuição de características físicas e comportamentais das pessoas sem vinculá-las unicamente à patrilinearidade. O fato de haver uma



maior tendência, conforme *Véingré*, de prevalecerem nos filhos os atributos *kamẽ*<sup>40</sup> não retira a contribuição do outro cônjuge na concepção.

A ênfase na mistura de sangues trazida por *Véingré* remete a pelo menos dois aspectos importantes da construção de pessoas e corpos de parentes: à centralidade desta substância nestes processos e à construção de pessoas com vínculos de parentesco específicos: de consanguinidade. A propósito da consangüinidade, é importante apontar que estas relações são geralmente acompanhadas pelas de consubstancialidade, coresidência e comensalidade, ao menos em um determinado período da vida das pessoas. A concepção da criança e sua relação com os pais são emblemáticas aqui. Mas nem toda relação de consubstancialidade seguida pela convivência e comensalidade é ou se transforma em uma relação de consangüinidade. Este é o caso dos cônjuges e também pode se estender às relações destes com seus sogros e sogras etc. Coelho de Souza traz algumas etnografias de jêólogos que permitem elucidar esta relação:

Através do sêmen com que entra em contato no sexo, o "sangue" da mulher mistura-se com o de seus parceiros e torna-se similar ao deles; marido e mulher, que convivem intimamente, trocando constantemente fluidos corporais (através do sexo e do contato com o suor um do outro), depois de algum tempo passam a ter sangue "equivalente", a ponto de deverem obedecer restrições um pelo outro em caso de doença (Crocker 1990:265; 1984:65; 1977:263). (...) Marido e mulher tornam-se assim *i-piyakhri katêyê* um do outro, isto é, co-abstinentes e consubstanciais, mas nem por isso se convertem em parentes "de sangue" ou "consangüíneos" (*kaprôô khwè* ou *h~u~ukhyê* (Crocker 1990: 265;984: 65) (...)) (Coelho de Souza, 2002:594).

À descrição de *Véingré* sobre a concepção a partir da mistura de sangues se somam outros dados que permitem confirmar a centralidade desta substância na constituição dos corpos *Kaingang* (Rocha 2005:72). Entre os

---

40 A relação simétrica ou assimétrica entre as metades *kamẽ* e *kanhru* não é consensual entre os etnólogos que estudam entre os *Kaingang* e pareceu-me que nem mesmo entre os próprios *Kaingang*. Em determinados momentos, como este da conversa com *Véingré* a assimetria se fez presente. Em outros, como quando da conversava com *Refej* sobre as características dos guerreiros *kamẽ* e *kanhru*, este afirma ambos são fortes e eficazes a seus modos. As diferenças sejam elas simétricas ou assimétricas são, todavia mencionadas e a complementaridade sempre enfatizada.

*Kaingang* o sangue é o grande responsável pela vida, mas quando associado à menstruação pode ser fonte de preocupação e perigo, defende Rocha (2005:74). Durante o período menstrual não é aconselhável, por exemplo, que as mulheres acompanhem os homens pela mata.

A idéia de “sangue forte” também é recorrentemente utilizada pelos *Kaingang*. Esta pode ser empregada como atributo das pessoas que raramente adoecem, mas também utilizada enquanto qualidade a ser alcançada. Neste caso, os alimentos e remédios do mato têm as qualidades de constituírem pessoas com sangue forte. Esta noção também se fez presente na etnografia de Rosa, quando este tratava da iniciação dos *kujá*. Nas suas palavras:

A definição quanto à possibilidade de uma pessoa tornar-se um *kujà* (ou não) dependia da resistência física da mesma a partir dos banhos com o remédio do mato. Quando uma criança se sentia mal, era sinal que o remédio do mato estava prejudicando o sangue daquela pessoa. Quando uma criança tolerava o tratamento, era um sinal que ela possuía sangue forte, desse modo os *kujá* podiam prosseguir o processo. O sangue é o que regula a pessoa. (Rosa, 2005:195-196).

Retomando as contribuições femininas na constituição dos corpos *kaingang*, o período da amamentação, geralmente muito mais longo entre os *Kaingang* se comparado ao nosso, aparece enquanto momento especial de continuidade das relações entre os corpos e pessoas da mãe e filho, cuja substância também é apontada como importante fonte de nutrição e saúde da criança. Um aspecto a ser ressaltado aqui é a agência das crianças *kaingang* na busca de alimento. Raramente me deparei em campo com a cena de as mães conduzirem as crianças até os seios para mamarem. Desde quando possível, e quanto maiores as crianças mais isto se torna visível, são as crianças que se dirigem às mães, buscando seus seios para mamar.

Os filhos caçulas das minhas duas principais interlocutoras, *Rã Ga* e *Véingré*, ambos com seis anos de idade, ainda buscam o seio a mãe para se alimentar. Segundo estas mulheres, são os filhos que decidem quando querem parar de mamar. Se acaso a mulher engravida de outro filho enquanto ainda

está amamentando (e isto é recorrente, tendo em vista que eles mamam por cinco ou seis anos e que as mulheres geralmente têm mais que três filhos), então a mãe costuma conversar com a criança, explicando que logo vem um nenê e que ele vai precisar mamar bastante para ficar forte. Foi o que *Rã Ga* descreveu ter acontecido com os seus dois últimos filhos. Nas suas palavras:

*Rã Ga*- Se tu quiseres dar só para o nenê, aí vai conciliando com o outro até ganhar nenê. Vai dizendo que é para deixar para o nenê, que ele é pequeno, precisa ficar fortinho. O outro estava mamando quando fiquei grávida deste. Daí ele largou. Disse: “mãe, vou deixar para o nenê mamar”. E largou.

Damiana- quantos anos ele tinha?

*Rã Ga*- tinha seis, sete anos.

(*Rã Ga*, Brique da Redenção, 8/11/2009)

Mas assim como há compreensão por parte das crianças, também há ciúmes, em outros casos. *Xoaré* conta que a única coisa que acalma o seu filho quando este está chorando ou se machuca é o peito. O menino costuma enfatizar referindo-se ao peito da mãe que “este é meu. É meu o peito da mãe”, diz *Xoaré*. O vínculo forte entre a criança e os seios da mãe acaba gerando ciúmes daquela quando a mãe dá de mamar a outra criança, geralmente parente sua. *Rã Ga*, que ajuda a cuidar de sua netinha, às vezes também dá de mamar a ela. Isto desperta muito ciúme do seu filho caçula. *Rã Ga* me mostrava algumas fotografias que tiraram de sua família no Brique da Redenção, apontando para uma delas, que estava riscada. Esta correspondia justamente à que *Rã Ga* estava com a sua neta no colo. A *Kaingang* me conta que seu filho tinha riscado porque tem muito ciúmes da nenê. E que se tem uma coisa que o deixa brabo é ela amamentar sua neta.

A prática de amamentar crianças que não sejam suas filhas é comum entre as *Kaingang*. Esta prática é mais recorrente no interior da parentela e aproxima ainda mais a criança da mulher que a amamenta, assim como dos seus filhos. Isto porque, segundo Rocha (2005:76) “o ato de nutrir uma criança que não seja sua possibilita a criação de laços semelhantes aos

da consangüinidade". Veiga (2000) também contribui para pensar esta relação de consubstancialidade pelo leite materno. Nas suas palavras:

Se uma mulher amamenta o seu próprio filho e o filho de outra, essas duas crianças se tornam irmãos de leite e isso sempre é frisado por eles. (Veiga, 2000:100 *apud* Rocha, 2005:76).

Além da comensalidade, consangüinidade, consubstancialidade, co-residência, a nomeação é outro aspecto importante da constituição dos corpos e pessoas *Kaingang*. Conforme Coelho de Souza, "nomes e corpos humanos são, ambos, objetificações das relações que os produziram" (2002:18). Os nomes *kaingang* são oriundos especialmente do domínio da mata, fazendo referência a nomes de animais, plantas etc. Eles trazem consigo determinadas características, fazendo com que humanos e não-humanos que se revestem deles compartilhem determinados atributos. Este compartilhamento se dá especialmente pela incorporação de qualidades dos não-humanos pelos humanos.

Tomasino (2005) e Veiga (1999) trazem o registro de que a nomeação *kaingang* está vinculada ao recebimento da alma de um antepassado. Alma e nome estariam estreitamente vinculados, e após a liberação destes, no ritual do *kiki*, poderiam ser trazidos de volta à terra, pelos e nos corpos das crianças. Não há consenso de a quem cabe o papel da nomeação. Em campo, me deparei com dados que vão ao encontro do que propõe Veiga (1999): de que este papel é do *kujá*, pois este tem o poder de estabelecer a relação entre a criança e a alma/nome que o constituirá, além de ser esta pessoa que faz a troca de nomes como estratégia para afastar alguma doença que prevê atingir as pessoas que os portam. Segundo Tommasino (2005:8), uma vez que o nome *Kaingang* é substância, o ato de trocar um nome por outro em caso de doença faz com que a substância ruim deixe aquele corpo.

Mas também me deparei com diversos casos em que os nomes *kaingang* eram atribuídos por pessoas que integram a rede das relações de parentes e que, apesar de não serem *kujá*, possuíam algum conhecimento do repertório de nomes *kaingang*. Conversando a respeito com *Rã Ga*, *Véingré* e

as filhas desta última, pude perceber que é dada a prerrogativa da escolha do nome para a avó materna, salvas exceções. Os netos e netas de *Véingré*, por exemplo, receberam dela os seus nomes. Assim também sucedeu com *Rã Ga*, que recebeu seu nome da avó. Em diálogo estabelecido com *Rã Ga*, esta explica que a prioridade da escolha do nome é da avó materna, que tem a mesma marca da criança. Mas também aponta para algumas exceções.

Damiana- e quem dá o nome?

*Rã Ga*- mais é a avó. Quem escolheu do mais velho foi o compadre *Jagtyg*, que foi padrinho. Para a *Kapri* [sua filha] foi a minha mãe, os outros também, *Karaindé e Kenxé*. Para a minha netinha fui eu, *Vãn fej*.

Damiana- tu és *kanhru*.

*Rã Ga*- sou *kanhru*. Mas como a minha cunhada, que é a mãe dela [de sua nora] disse: “*jamré*, o que tu escolheres está bom”.

Damiana- ela autorizou.

*Rã Ga*- autorizou. Porque quem dá geralmente é a avó materna, que tem a mesma marca da criança.

(*Rã Ga*, Brique da Redenção, 8/11/2009)

A criação de vínculos entre filhos, mães e avós se dá sob diferentes formas entre os *Kaingang*, como se tem mostrado aqui. A produção dos corpos pelos parentes, mas também de parentes, remete ao que também propôs Coelho de Souza para os grupos Jê: que à construção coletiva desses corpos corresponde também a produção desses corpos como coletivos (2002:194).

Desde a instituição das cotas para alunos indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, temos acompanhado um pouco da trajetória de alunos que deixaram as Terras Indígenas onde moram seus parentes para morar em Porto Alegre e cursar o ensino superior. Através dos parentes de um dos jovens estudantes *kaingang* que vivem no Morro do Osso, soube que sua maior dificuldade em se habituar à cidade era a saudade que sentia de seus parentes e em especial, de sua mãe e avó. *Xe* conta que o jovem chegou a desistir da faculdade para retornar à sua família, em Nonoai. Foi preciso que os parentes que moravam no Morro do Osso também contribuíssem de alguma maneira para o retorno do jovem. *Xe* e *Véingré* contam que o convidam para

visitá-los, assim ele poderia matar um pouco a saudade dos parentes. Outra estratégia foi também a de telefonar menos para sua mãe e avó. Sem escutar a voz daquelas a saudade lhe ficou mais suportável, conta *Xe*.

À dificuldade de acostumar o corpo à distância dos parentes são somada outras dificuldades: como a de morar na casa de estudantes junto aos *fóg*, a de comer outras comidas que não a preparada pela mãe ou avó e com pessoas que não lhes sejam próximas. *Refej*, que também ingressou na UFRGS pelas cotas e que retorna à sua casa após a Universidade, conta não tem jeito de se acostumar com as comidas de branco. Quando está fora de casa não come. Por isso que ele até perdeu alguns quilos desde que voltou a estudar.

Além de estarem em questão as pessoas que preparam a comida, o modo como são preparadas, e o comer junto é algo enfatizado pelos *Kaingang*. Os laços de comensalidade são tão importantes que os *Kaingang* costumam dizer aos antropólogos, depois que estes passam a comer suas comidas junto deles, que eles já estão quase virando índio. Comer junto também quer dizer construir parentes. Nas festas organizadas pelos *Kaingang* como o Encontro dos *Kujá* ou as comemorativas ao Dia do Índio há sempre um espaço reservado aos *fóg* para comer, e eventualmente as lideranças políticas se juntam a estes. Mas os espaços onde cada grupo de parentesco se reúne para comer ficam sempre bem marcados.

Envolvendo todos os momentos da vida *kaingang*, a arte enquanto produção de objetos, mas também de corpos e pessoas, tem revelado a centralidade das relações entre humanos e não-humanos, dos homens entre si e suas formas de se engajar no mundo. A propósito das relações entre humanos, o parentesco destaca-se enquanto central para a produção de pessoas. É o que Lagrou tem enfatizado também, entre os *Kaxinawa*. Nas suas palavras:

Os laços que ligam uma pessoa a seu parente constituem o “eu” *kaxinawa*. Essa rede de laços vitais é criada no tempo, pelo viver junto, pela comensalidade, por compartilhar determinadas substâncias vitais, banhos medicinais e pintura corporal nos rituais. Secreções corporais e cheiros afetam diretamente as pessoas com as quais se vive. Uma intervenção direta ou indiretamente praticada,

que transforme o corpo de alguém, afeta sua mente, pensamentos e sentimentos. (Lagrou, 2007:163, 164).

Salvas as devidas diferenças entre este coletivo e o *kaingang*, permanece o compartilhamento do lugar central que a corporalidade e as relações de parentesco assumem na construção das pessoas. Enfatizei neste tópico os laços que ligam as mulheres, especialmente mães e avós a seus filhos e netos. Estes laços envolvem cuidados que vão desde a manipulação de ervas - *vẽnh kagta*, do preparo de alimentos, da amamentação, à sua contribuição na concepção das crianças e nomeação. Estes dados vêm, pois relativizar o papel central que era dado outrora ao homem, na constituição dos seus filhos. Também trazem elementos para pensarmos sobre a contribuição das pessoas de marcas contrárias, à construção dos corpos. Afinal, mãe e filhos pertencem necessariamente a metades opostas.

De modo geral, busquei neste capítulo apontar para a contribuição da alteridade na construção dos corpos e pessoas *kaingang*. Sejam estes *outros* não-humanos (alteridade próxima), cujas propriedades e subjetividades são encorporadas pelos humanos através de objetos (colares, pintura corporal, braçadeiras etc) ou através de banhos e chás (*vẽnh kagta*), sejam eles seus parentes. E no caso destes últimos (alteridade bem próxima), destaca-se a compartimentação que marca a relação entre mãe e filho: O corpo do filho recebe cuidados especiais da pessoa que talvez seja para ele a mais próxima das que não compartilham com a criança o pertencimento à sua metade cosmológica: Sua mãe. Na relação mãe e filho, a produção de pessoas através da relação entre membros das metades opostas é uma vez mais enfatizada entre os *Kaingang*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS



No percurso que realizei junto aos *kaingang*, a produção de objetos, a territorialidade, o parentesco e a construção da pessoa se manifestaram enquanto suportes fundamentais desta ontologia nativa. Ao optar pelo estudo da arte *kaingang* não contava, porém com a possibilidade de dar conta de aspectos tão diversos daquela cosmologia. Mas no decorrer do caminho, os *kaingang* foram mostrando-me que o que eu concebia por esferas distantes estavam mais próximas do que eu poderia inicialmente imaginar. A arte *kaingang* de produzir, reproduzir e destruir coisas, corpos, pessoas, imagens se revelava então em todos ou quase todos os momentos de suas vidas.

A fim de dar conta de alguns aspectos que a reflexão sobre arte e imagens entre os *Kaingang* possibilita tratar, busquei relacionar cada um dos quatro capítulos que compõe esta dissertação a uma temática central. Dentre elas descacam-se as temáticas: das relações (dos *kaingang* com o ambiente, com os *fóg* e suas concepções de arte); da cosmologia *Kaingang*; da territorialidade; da construção de corpos e pessoas.

A partir de uma abordagem da arte entre os *Kaingang* pude levar em conta as relações estabelecidas entre os *kaingang*, os não-humanos que habitam seu cosmos (plantas, animais, minerais), os espíritos de seus mortos, seus territórios marcados e povoados de imagens, seus parentes, afins, as alteridades não-indígenas.



No primeiro capítulo tratei a arte entre os ameríndios enquanto uma possibilidade real de estar e engajar-se no mundo, de estabelecer e materializar relações entre humanos e não-humanos. Sugeri os primeiros exemplos de como os objetos podem agir sobre as pessoas e sobre o cosmos, apontando para seus atributos de intencionalidade. Minha reflexão sobre o que implica pensar os objetos de arte entre os *Kaingang* foi ao encontro de outras etnografias realizadas sobre o tema entre os ameríndios, como o caso de Lagrou (2007) entre os *Kaxinawá* e de Miller (2007) entre os *Mamaindê*.

Segundo Miller, “o termo *wasain’du* (coisa), para os *Mamaindê*, designa relações e não termos substantivos. (...) Dito de outro modo, “coisa”, aqui, é o nome da relação” (2007:324). Nesta direção, também entre os *Kaingang* os *vãgfy* (trançados, artesanato), os *jãnka* (colares) e as *gohor ta kukrũ* (painéis de barro), mais do que objetos de arte em si, remetem a relações diversas que produzem além de objetos também corpos, pessoas, tal como foi enfatizado no último capítulo.

A associação entre as concepções teóricas propostas por Viveiros de Castro (perspectivismo ameríndio) e por Descola (animismo, totemismo, analogismo e naturalismo) e as contribuições de autores que têm dedicado seus estudos aos grupos Jê (Coelho de Souza, Baptista da Silva, Gordon), tem apontado para algumas aproximações entre os coletivos amazônicos, especialmente os Tupi, e os coletivos Jê. Dentre as semelhanças destaca-se o caráter anímico destas cosmologias, assim como a incidência do perspectivismo. Com isso não se está negando as diferenças existentes entre estes coletivos, mas mostrando que elas são mais fluidas do que outrora consideradas.

Em prefácio à obra de Cesar Gordon (2006), Carlos Fausto ressalta que as distinções entre Tupi e Jê - sistemas centrífugos e centrípetos - precisa ser revisitada. Para este autor, a obra de Gordon cumpre esta tarefa de modo refinado. Fausto coloca então a seguinte questão:

Mas, então, seriam os Jê tão canibais quanto os nossos velhos conhecidos Tupi? É o que parece sugerir o autor, pois o canibalismo como forma relacional estaria subjacente a todos os sistemas

nativos, inclusive àqueles não canibais. O que mudaria, então, seria a digestão? De fato, riquezas, prerrogativas, transmissão cruzada, grupos-idade conformam um percurso digestivo bastante específico, que faz dos Kayapó definitivamente um grupo jê e não tupi. (Fausto, 2006:28)

Não tive a pretensão de aprofundar este debate teórico e seus desdobramentos, apesar da inegável importância e necessidade de fazê-lo. Busquei apenas enfatizar, a partir da minha etnografia entre os *Kaingang*, os atributos de intencionalidade e agência dos seres não-humanos com quem os *Kaingang* compartilham o cosmos. O compartilhamento de características e subjetividades entre seres humanos e não-humanos não iguala, porém os Jê aos Tupi. Ao longo da dissertação também busquei demonstrar a forte incidência de aspectos de uma cosmologia totêmica que compartimenta o cosmo *kaingang*, e conseqüentemente seus habitantes, em duas metades contrárias e complementares. Tais aspectos particularizam o coletivo *kaingang* e os diferenciam dos coletivos Tupi. Enfatizar alguns aspectos da cosmologia *Kaingang* foi um dos objetivos do segundo capítulo.

Neste capítulo busquei também tratar dos corpos (de humanos e não-humanos) e dos objetos enquanto *locus* de materialização da organização dual do cosmos *kaingang*. Estes corpos trazem consigo tanto características comportamentais quanto marcas físicas, que permitem localizá-los como pertencentes às metades *kamě* ou *kanhru-kre*. Deste modo, entre os *Kaingang* pode-se observar por um lado o compartilhamento de substâncias, interioridades, intencionalidades entre seres diversos - animismo - e por outro, a forma particular com que tal compartilhamento se dá: de modo compartimentado - próximo ao totemismo.

Pessoas, plantas, animais e objetos pertencentes a uma mesma metade cosmológica compartilham com seus irmãos - *régre* (de mesma marca) uma série de atributos que os fazem distintos dos *jamré* (de marca contrária). A relação entre pessoas e objetos de arte e seus respectivos pertencimentos às metades foi outro aspecto abordado no início deste trabalho. Os grafismos - *kógar*, assim como as formas (corpos dos objetos) foram centrais para pensar a produção de objetos e o lugar destes no cosmos *Kaingang*.

Tanto no primeiro quanto no terceiro capítulo, busquei levantar algumas tensões suscitadas a partir da relação entre as cosmológicas ameríndias e as européias<sup>41</sup>. Estas tensões dizem respeito, por exemplo, às diferentes condutas das diferentes pessoas, indígenas e não-indígenas, diante dos objetos produzidos pelos primeiros (expostos em instituições de arte ou museus) e diante de restos humanos pertencentes aos antepassados destes indígenas.

A relação estabelecida entre os *Kaingang* e duas artistas plásticas em uma exposição de arte, propiciou, por exemplo, um momento importante para reflexão sobre as diferentes cosmológicas em contato. No terceiro capítulo busquei tratar do contato entre cosmologias distintas através das formas com que as pessoas lidam com objetos e imagens que perpassam os tempos passado e presente. A lógica dos museus, marcada pela necessidade de fixação das imagens e congelamento de objetos é tensionada pela lógica ameríndia de produção e destruição de objetos e pessoas. Neste sentido, o debate atual sobre a restituição de objetos e restos humanos a coletivos indígenas vem ao encontro da necessidade (est)ética destes de destruir - não de preservar e expor - os corpos de seus antepassados.

A relação dos *Kaingang* com objetos em museus e sítios arqueológicos também tem desencadeado a produção de um grande número de imagens por parte daqueles. Estas imagens tanto remetem a lembranças de histórias contadas pelos antigos quanto a experiências singulares de sonhos com objetos, pessoas, espíritos de seres humanos e não-humanos. Através destes sonhos, imagens vividas, os *kaingang* visualizam a grande circulação de pessoas e seres distintos pelos seus territórios<sup>42</sup> e tempos diversos. A observação destas imagens, a percepção *kaingang* da dinâmica da vida sobre seus territórios nos revelam vínculos estreitos entre estas pessoas e determinados espaços. Foi o que demonstrou *Rókān* quando disse que lugares

---

41 Optei pelo uso do termo cosmologias européias ao invés de ocidentais, tendo em vista o contexto específico de contato via colonização das Américas (que também poderiam ser definidas como ocidentais). Na história do contato colonizador as lógicas européias foram deveras impactantes aos territórios e seus habitantes nas Américas. Seus mundos ainda hoje, apesar da superficial proximidade física, seguem diferentes e distantes.

<sup>42</sup> Horizontais e verticais.

que foram aldeias ou cemitérios indígenas “puxam os espíritos dos *Kaingang*”, são “lugares sagrados” .

No último capítulo busquei desenvolver, através de etnografia, a questão da corporalidade e pessoa, temática central aos estudos entre os ameríndios, suscitada desde o final da década de 1970 por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). A intenção foi de abordar a temática a partir da ótica de uma antropologia da arte que leva em conta a agência dos objetos e outros não-humanos nestes processos. Entre os *Kaingang* se destacam aqui elementos oriundos do matão - *nên* como fonte do poder oriundo da alteridade.

Tendo em vista, porém, o desmatamento em larga escala dos territórios de ocupação tradicional *kaingang* desde o período de colonização e as novas relações estabelecidas entre os *Kaingang* e os *fóg*, outras formas de captura de poderes externos têm sido registradas. É o caso, por exemplo, da incorporação de botões de camisa, cartucho de balas, argolas e outros elementos aos colares *kaingang*, cujo registro remonta aos séculos XIX e início do século XX. Estas novas formas de apropriação de objetos e dos poderes e subjetividades neles presentes re-afirmam a importância da alteridade na construção dos corpos e pessoas *kaingang*.

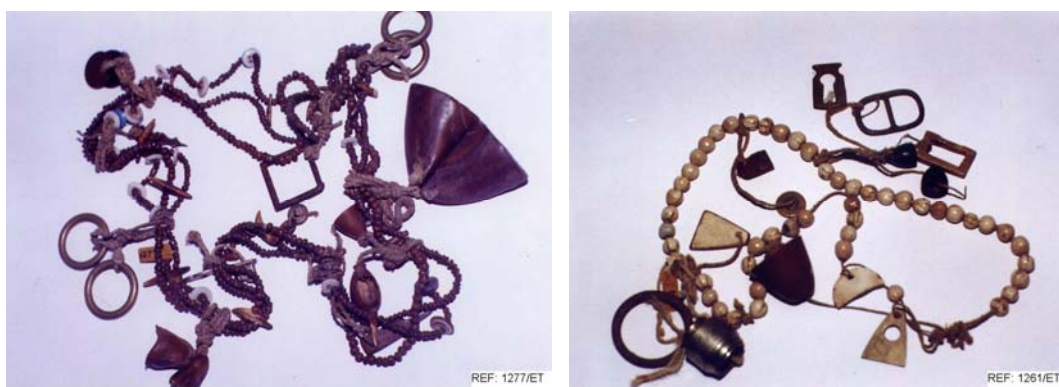


Fig.64 e 65 - Colares de chefes *Kaingang* dos séculos XIX e XX integrantes do acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, Porto Alegre. (REF. 1277/ET e REF. 1261/ET). Fotografias de Sergio Baptista da Silva reproduzidas de Freitas, 2005.

Além dos adornos e pinturas corporais - formas centrais de incorporação de elementos e subjetividades aos corpos *kaingang* - busquei

ênfatizar o papel dos *vênh kagta* (remédios do mato), das relações de consubstancialidade e comensalidade, do parentesco e da contribuição feminina nos processos de construção dos corpos e pessoas. Objetos e pessoas se aproximam aqui por compartilharem intencionalidades e também por passarem por processos semelhantes de produção e destruição a partir das redes de relações em que estão imersas.

A partir da abordagem dos processos produtivos de objetos e pessoas pela via do parentesco, fica evidente que entre os ameríndios a criatividade é acionada em processos diversos de criação, produção, reprodução, destruição. Tanto a criatividade como a apreciação estética estão presentes em distintas e interligadas esferas da vida. A este propósito Lagrou, tomando como referência a etnografia de Overing entre os *Piaroa*, declara:

Overing (...), tomando como exemplo a sociedade Piaroa, demonstra como em contextos não-ocidentais a apreciação do belo e da criatividade não recai sobre uma área específica da atividade humana, mas engloba todas as áreas de produção de sociabilidade, desde a procriação até os processos produtivos da vida cotidiana. (Lagrou, 2007:46).

Levando em conta as experiências diversas que o estudo da arte pode enfocar, apontei ainda para o poder dos objetos e imagens (sonhos, memórias, mitos) de tocar as pessoas emocionalmente e de mobilizar as pessoas para ações produtivas, considerando as formas particulares como isto se dá entre os *kaingang*. Esta etnografia sobre os *kaingang* pretendeu abordar a relação destas pessoas com os não-humanos em seu cosmos, enfatizando a agência dos objetos oriundos especialmente do matão sobre seus corpos, na medida em que transferem a estes capacidades, poderes e subjetividades fundamentais para produção de pessoas. A contribuição da alteridade humana, das relações com os *fóg* mediadas pelos objetos de arte, mas também das relações entre parentes e dos filhos com a mãe foi trazida visando enriquecer os contornos da abordagem do que é estar no mundo, ética e esteticamente, entre os *Kaingang*.

## REFERÊNCIAS

ALBURQUERQUE, Marcos. A.S. Mobilização étnica na cidade de São Paulo: O caso dos índios Pankararu. In: **Espaço Ameríndio**. Volume 1, número 1. Porto Alegre, Dezembro 2007.

APPADURAI, Arjun. "Introdução: Mercadorias e a política de valor" In: APPADURAI, Arjun (org). **A Vida Social das Coisas**. Niterói, Editora da UFF, 2008.

AQUINO, Alexandre M. de. **ËN GA UYG ËN TÓG "Nós conquistamos nossas terras": Os kaingang no litoral do Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado, Brasília UNB, 2008.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: Um modelo para a compreensão das Sociedades Proto-Jê Meridionais**. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH - USP, 2001.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. "Dualismo e cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta." In: **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, número 18. Porto Alegre, 2002.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos - uma iconografia ameríndia**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim, 2002.

BREGALDA, Damiana. **Construindo corpos e pessoas kaingang: Os kujá nas bacias do Rio dos Sinos e Lago Guaíba**. Trabalho de Conclusão de Curso. UFRGS, 2007.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2002.

CRÉPEAU, Robert R. **A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo**. *Horizontes Antropológicos*, Dez 2002, vol.8, nº. 18. P.113-129.

DEMARCHI, André. **Armadilhas, Quimeras e Caminhos: três abordagens da Arte na Antropologia Contemporânea**. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 177-199, jul./dez. 2009.

DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia**. In: *MANA* 4(1):23-45, 1998.

DESCOLA, Philippe. "Más allá de la naturaleza y la cultura". In: **Etnografías Contemporâneas**. 1(1) 93-114, 2005.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

FAUSTO, 2006. "Prefácio: A indigenização da mercadoria e suas armadilhas." In: GORDON, Cesar. *Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP, 2006.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os kaingang: uma análise etnológica*. Tese de doutorado, São Paulo, USP 2003.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; ROSA, Rogério Reus Gonçalves. *Diagnóstico do programa de bolsas de manutenção da Diakonishes Werk para estudantes indígenas na UNIJUÍ*. Porto Alegre, 2003.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mrur Jykre: a cultura do cipó - territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba*. Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS - UFRGS, 2005.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. "Mrur 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, capítulo 17, pp. 225-244, Recife: NUPEEA/SBEEE, 2006.

GELL, Alfred. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GORDON, Cesar. *Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP, 2006.

INGOLD, Tim. "Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution." In: *Cultural Dynamics*. Número 1, volume4, p.355-378, 1991.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood*. London, Routledge, 2000.

KOPYTOFF, Igor. "A Biografia Cultural das coisas: "A mercantilização como processo" In: APPADURAI, Arjun (org.). *A Vida Social das Coisas*. Niterói, Editora da UFF, 2008.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.

LATOUR, Bruno. "Relativismo" In: LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Lisboa: Editora 34. 1994. PP.91-128.

LATOUR, Bruno. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. In: **História Ciência Saude-Manguinhos**. Volume 2, número 1, 1995 pp. 07-26.

RIBEIRO, Berta G. A Linguagem Simbólica da Cultura Material. In: **Suma Etnológica Brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Volume 3. Editora Vozes, Petrópolis, 1987.

LATOUR, Bruno. "Máquinas"; "Tribunais da razão" In: LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Editora UNESP, 2000. PP 169-238;293-348.

LATOUR, Bruno. A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses Fe(i)tiches**. Bauru, São Paulo. EDUSC 2002.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social: una introduccion a La teoria del actor-red**. Manantial, Buenos Aires, 2008.

LAYTON, Robert. **A antropologia da Arte**. Lisboa, Portugal: CASAGRAF Edições 70, 2001.

MACEDO, Valéria. O homem como xamã de seus significados. A invenção da cultura do Roy Wagner e o campo aberto para a reinvenção da antropologia In: <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/> Texto número 15, 2006.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System - The emergence of Multi-sited Ethnography. In: **Ethnography Through Thick & Thin**. Princeton: Princeton University Press 1998, PP. 79-104.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MILLER, Joana. **As coisas: Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS Museu Nacional, UFRJ, 2007.

MULLER, Regina P. **Os Assurini do Xingu: história e arte**. Editora da UNICAMP, Campinas, 1990.

PRICE, Sally. **Arte primitiva em centros civilizados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

RICOEUR, Paul. "Tempo e narrativa. A tríplice mimesei" In: RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo I, Campinas, Papirus, 1994, p.85-131.



ROCHA, Cinthia Creatini da. **Adoecer e curar: processos da sociabilidade kaingang**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC, 2005.

ROSA, Rogério R. G. da. **Os Kujá são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro**. Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS, 2005.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19, 1979.

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

TOMMASINO, Kimiye "A ecologia Kaingang da bacia do rio Tibagi". In: MEDRI, Moacir et al. **A bacia do rio Tibagi**. Londrina, M.E.Medri, 2002.

TOMMASINO, Kimiye. **Considerações etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: ga e kri**. VI REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR Montevideo, 16, 17 e 18 de novembro de 2005. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

VAN VELTHEN, Lúcia H. **O belo é a fera: A estética da produção e da predação entre os Wayana**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim, 2003.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e Práticas rituais kaingang**. Tese de doutorado. UNICAMP, 1999.

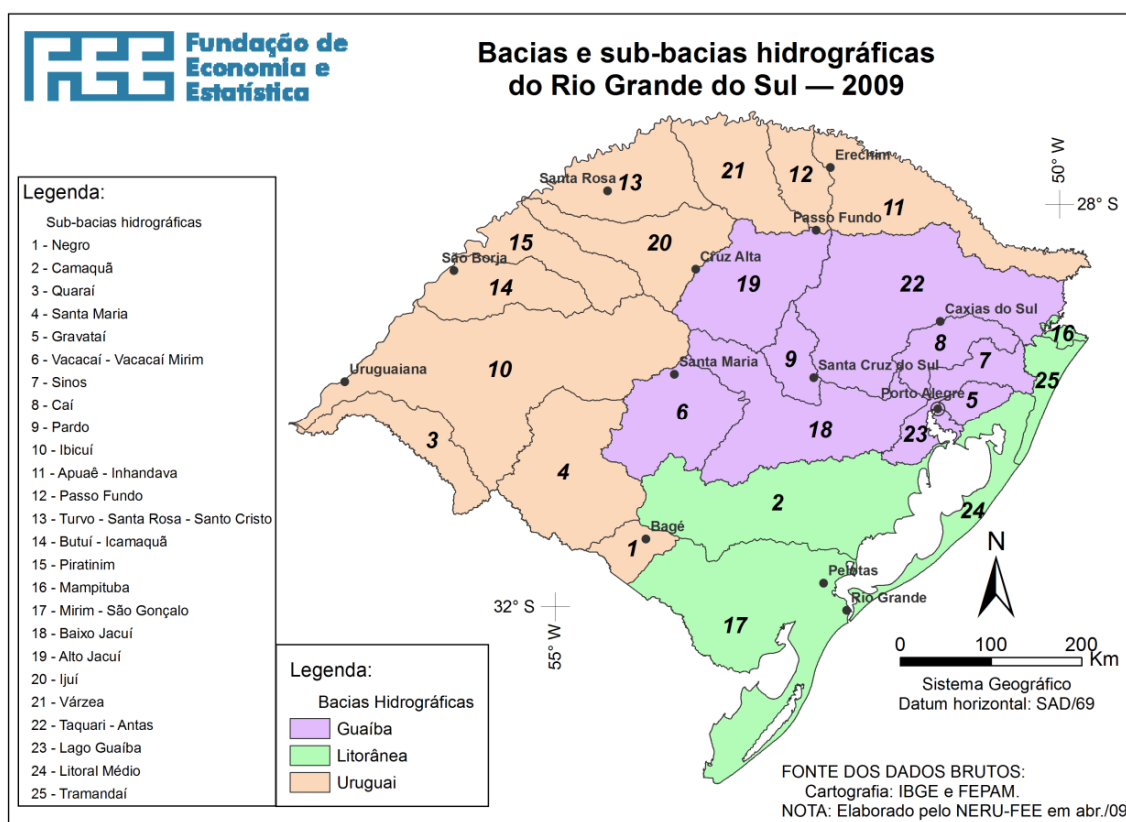
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, Rio de Janeiro, 2(2), p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena." In: Viveiros de Castro, Eduardo B. **A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify, 2002. Pp. 345-399.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WIESEMANN, Ursula *Gojtéj. Kaingang - Português Dicionário Bilíngüe*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

## ANEXO



Mapa das Bacias e sub-bacias hidrográficas do Rio Grande do Sul. Também pode ser lido como as três regiões hidrográficas formadas por 25 Bacias Hidrográficas. Destaco as Bacias de número 23 e 7, respectivamente Bacia do Lago Guaíba e Rio dos Sinos, onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo, ambas situadas na região Hidrográfica Guaíba.