

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

CORPORALIDADES *KANHGÁG*:
As Relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço *Kanhgág*



Diego Duarte Eltz
PORTO ALEGRE, OUTUBRO DE 2011

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

CORPORALIDADES *KANHGÁG*:
As Relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág

Diego Duarte Eltz

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

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ceres Gomes Víctora

Porto Alegre, Outubro de 2011

Diego Duarte Eltz

CORPORALIDADES *KANHGÁG*:

As Relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço *Kanhgág*

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

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ceres Gomes Víctora

Banca examinadora:

Prof. Dr. Walmir Pereira

Universidade do Vale dos Sinos

Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Outubro de 2011

*“Eu destinei um passeio
Domingo muito cedinho
Peguei o meu violão
E fui pro mato sozinho
Descobri uma figueira
Com os galhos cheios de ninhos
E passei a manhã inteira
Em baixo dessa figueira apreciando os passarinhos*

*Como eu tava achando lindo
O viver dos passarinhos
Se via perfeitamente
Vir com a fruta no biquinho
Se via quando eles davam no bico do filhotinho
E eu ali estava entertido
Com o viver tão divertido da vida desses bichinhos*

*Depois veio o negro velho e também trazia um negrinho
E este tinha uma gaiola e dentro dela um bichinho
Perguntei que bicho é este
Diz ele esse é um canarinho
Com este bicho que está aqui
Nas florestas por aí eu caço qualquer passarinho
Cantava que redobrava
Aquele pobre bichinho
Parece até que dizia: É triste eu viver sozinho... Só porque eu fui
procurar comida pros filhotinhos... E fui tirar desse alçapão... Hoje
eu estou nessa prisão e nunca mais fui no meu ninho*

*Aí eu fui recordando o que já me aconteceu
A muitos anos atrás que a polícia me prendeu
O juiz me condeno e depois de mim se esqueceu
E eu pelo rádio escutava quando os colegas cantava e aquilo me
comoveu
Então eu fui perguntando quanto quer pelo bichinho
Respondeu ele eu não vendo
Eu cacei pra o meu filhinho
Porém saiu uma voz da boca do gurizinho
E a gaiola custo 10 quem me der 20 mil réis pode levar o
passarinho*

*Comprei com gaiola e tudo para evitar discussão
E fui abrindo a portinha
E abrindo meu coração
E o bichinho foi saindo
E eu peguei meu violão
E num versinho eu fui dizendo
O que tu estava sofrendo eu já sofri na prisão
Quem vai caçar de gaiola
Pra ver os bichos na grade
Deveria ser punidos pelas mesma autoridade
Porque o coração dos bichos
Também conserva amizade
O lei tu faça o que puder
Mas os bichos também querem ter a mesma liberdade “*

Gildo de Freitas, História dos Passarinhos

ÍNDICE GERAL

ÍNDICE GERAL	5
AGRADECIMENTOS:.....	6
ÍNDICE DE IMAGENS:.....	10
1 – SOBRE A PESQUISA E SUA REALIZAÇÃO	11
1.1 – Objetivos.....	11
1.2 – Espaços e Territórios de Pesquisa e a Rede dos Interlocutores	12
1.3 - Relações Cosmo-políticas e Suas Corporalidades	18
1.4 - Aproximação à Língua e à Grafia das Palavras em <i>Kanhgág</i>	23
1.5 – A Construção do Problema e o Processo Etnográfico.....	27
2 – LIMITES ÉTICOS E ÊMICOS	31
2.1 – A Produção Etnográfica e as Relações de Dívida e Dádiva	31
2.2 – A Produção Etnográfica e Seus Perigos	35
3 – O TEMPO DOS COLETIVOS KANHGÁG.....	39
3.1 – O <i>Tempo dos Antigos</i> e o <i>Tempo Moderno</i>	39
3.2 – Os <i>Tropelamentos do Mundo Moderno</i>	43
3.3 – Agência das Lideranças <i>Kanhgág</i> do Passado	46
4 – PARENTESCO E GUERRA.....	51
4.1 – Guerra e Vingança Enquanto Mobilizadores da Autonomia.....	51
4.2 - Noção de Pessoa <i>Kanhgág</i> e o <i>Tempo dos Antigos</i>	63
4.3 - As Redes de Parentesco.....	68
5 – AGÊNCIA GUERREIRA E AS MEDIAÇÕES KANHGÁG: Guerra nos Espaços das Políticas Públicas da Natureza.....	76
5.1 - Morro do Osso: um caso de embate e busca por alianças com os <i>fóg</i>	76
5.2 - Agência <i>Kanhgág</i> Contra as Políticas da Natureza <i>Fóg</i>	89
5.3 – Políticas da Natureza e a Epistemologia/Política do Multinatural	95
6 – “QUANDO ELES FALAM DE SAÚDE FALAM DE DOENÇA”: Os Mediadores dos Corpos <i>Kanhgág</i>.....	101
6.1 – As Corporalidades <i>Kanhgág</i> e as Relações Liminares	101
6.2 - Conhecimentos Xamânicos e a Relação Com a Morte.....	106
6.3 - O Poder do Vento, dos Sonhos e as Premonições.....	114
6.4 - Noção de Pessoa Fractal: Pessoa, Corpo e Saúde.....	120
7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
8 - REFERÊNCIAS	129

AGRADECIMENTOS:

Após a conclusão deste trabalho seria impossível não agradecer a colaboração das pessoas que foram imprescindíveis para a realização desta dissertação. Primeiramente gostaria de agradecer meus pais e avós pelo carinho, cuidado e educação que me deram com o passar dos anos. Gostaria de agradecer também os *kanhgág* que conheci nesta jornada e muito me ensinaram, não somente sobre antropologia, mas sobre a vida e a importância da luta, da espiritualidade e do mato para todos nós; este trabalho não seria possível sem a hospitalidade e ensinamentos de Francisco *Rokan* dos Santos, Valdomiro *Se Vergueiro*, Erondina dos Santos Vergueiro, Vicente Castoldi, Eder Castoldi, Eli Fidelis, Jaime *Kentyg* Alves, Antonio *Nigre* dos Santos, Aldo Pinto, Valdecir Moreira, Adélio Pinto, João Kanheró, João Sejuja, Adão Kanhru da Silva, Antônio Vicente e Amândio Vergueiro. Este empenho etnográfico também não teria se iniciado sem o incentivo e apoio de colegas como Luiz Gustavo Souza Pradella, José Rodrigo Saldanha e Luis Fernando Caldas Fagundes que me mostraram a importância da temática indígena na conjuntura política contemporânea no Brasil. Imprescindível neste empenho foi também a orientação e compreensão da professora Ceres Gomes Vítora que durante este processo muito me ajudou, junto com Antonio Ruas e Carla Ruas. Neste processo foi muito importante a amizade dos colegas, do Núcleo de Pesquisas em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS), José Miguel Nieto Olivar, Fernanda Tussi, Ana Luisa Geidel, Monalisa Dias e os colegas, do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT), Guilherme Orlandini Heurich, Patrícia Carvalho Rosa, Rita Cristina Rauber, Ana Cristina Poop da Costa, Márcio Patzinger Volk, Bruno Nascimento Huyer, Vinicius Cosmos Benvegnu. Gostaria de agradecer a colaboração dos funcionários da FUNAI, João Maurício Farias, Roberto Perin, Jorge Carvalho. No processo de formação foram também essenciais as aulas e conversas com os professores José Otávio Catafesto de Souza, Sérgio Babpista da Silva, José Carlos dos Anjos, Bernardo Lewgoy, Ondina Fachel Leal, Carlos Steil e Cornélia Eckert, tanto durante a graduação em Ciências Sociais na UFRGS quanto no Pós-Graduação em Antropologia Social. Durante estes períodos de formação também contei nesta pesquisa com o importante apoio e amizade Alexandre Peres de Lima, Luis Felipe Kingski, Vherápoty Benites da Silva, Airan Militinsky, Luis Felipe Murillo Rosado, Rebeca Henneman, Daniel De Bem, Paulo Capra, Bruna Comel e Renato U. C.

Lopes. Também gostaria de agradecer a colaboração dos colegas do Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL/UFRGS) e do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV/UFRGS) Luciano Von der Goltz e Luciana Tubello Caldas pela ajuda na edição de vídeos. Finalmente gostaria de agradecer o Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e o Convênio FUNAI/UNESCO FUNAI/UNESCO (Fundação Nacional do Índio e a Agência de Educação, Ciência e Cultura das Nações Unidas) de “Impactos do Desenvolvimento e Salvaguarda de Comunidades Indígenas” pelos caros recursos disponibilizados para pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação é fruto de um estudo etnográfico de aproximadamente três anos e meio de pesquisa com lideranças indígenas *kanhgág* no Rio Grande do Sul, estado mais ao sul do Brasil. Baseado em análise de rede de relações sociais, nós estudamos as relações diádicas entre humanos e não humanos e clusters de rede que compõem a cosmopolítica *kanhgág*. Com o intuito de compreender estas relações nos apoiamos em teorias antropológicas consistentes com o estudo de corporalidades Ameríndias. Estas referências nos permitem analisar as relações políticas, alianças, guerra, parentesco, saúde e infortúnios, tomando o corpo não como uma experiência infra-sociológica. O corpo, nesta etnografia, se apresenta como um microcosmo social no qual a agência do conhecimento e das práticas xamânicas são experienciadas, sendo estas referenciadas nas noções de tempo e espaço *kanhgág*. No conjunto destas relações, encontramos os principais mediadores entre o *cosmos*, humanos e não humanos caracterizados a partir das corporalidades dos *pã'i* (lideranças), *kujá* (xamãs curadores) e *pěj* (guardadores dos mortos).

Palavras Chave: Corporalidade, Kaingang, pessoa fractal, xamanismo, políticas da natureza, cosmopolítica, doenças e infortúnios.

ABSTRACT

This dissertation is the result of a three and a half year long ethnographic study about indigenous *kanhgág* leaders, in Rio Grande do Sul, the southernmost state of Brazil. Based on social network analysis we looked into the dyadic relations between humans and non humans and network clusters that make up the *kanhgág* cosmopolitics. In order to understand these relations we rely on anthropological theories consistent with studies of Amerindian corporalities. These references allow us to analyze political relations, alliances, war, kinship, health and misfortune taking the body not as an infra-sociologic experience. The body, in this ethnography, presents itself as a social microcosm where the agency of shamanic knowledge and practices are experienced, and refer to specific notions of *kanhgág* time and space. Among these relations, we find leading mediators, intermediaries between the cosmos, humans and non humans, embodied in the *pã'i* (leaders) the *shamans* (spiritual healers) and the *pěj* (dead keepers).

Key words: Corporalities, Kaingang, shamanism, nature politics, cosmopolitics, sickness and misfortune.

ÍNDICE DE IMAGENS:

Imagem 1 - Localidade dos Acampamentos Próximos à Cidade de Porto Alegre	16
Imagem 2 - Mapa Com os Três Territórios <i>Kanhgág</i> em Porto Alegre	18
Imagem 3 - Mapa das Terras Indígenas do Planalto Norte do RS Percorridas na Pesquisa	20
Imagem 4 - Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de Nimuendajú	40
Imagem 5 - Círculo de meninos em frente a fila das mulheres	60
Imagem 6 - Saudação de Guerra e Aliança Entre os <i>Jamrë</i>	62
Imagem 7 - Relação <i>Jamrë</i> das Lideranças do Morro do Osso	69
Imagem 8 - Quadro de Rede 1: Situação inicial da pesquisa	72
Imagem 9 - Quadro de Rede 2: Qualificação das Relações no Morro do Osso	73
Imagem 10 - Quadro de Rede 3: Reativação das Alianças	73
Imagem 11 - Quadro de Rede 4: Dinâmica de ampliação de alianças	74
Imagem 12 - Valdecir Mostra o Antigo Cemitério no Lajeado dos Índios	119

1 – SOBRE A PESQUISA E SUA REALIZAÇÃO

1.1 – Objetivos

Esta pesquisa etnográfica tem como objetivo abordar os elementos que constituem expressões culturais das coletividades *kanhgág* em contextos urbanos. Para este exercício, o foco estará posto na análise de tais elementos a partir da corporalidade *kanhgág*, que articula a noção de pessoa dentro da sociocosmologia específica com práticas variadas. O limite geográfico desta pesquisa iniciou no território que abrange o município de Porto Alegre e que, a partir das redes estabelecidas pelos interlocutores, se estendeu para além deste território, especificamente na região do planalto do Rio Grande do Sul.

A construção das corporalidades dos ameríndios¹ *kanhgág*, enquanto objeto desta pesquisa antropológica, se dá sob as diversas influências simbólicas e materiais que compõem e se relacionam com o ambiente vivido e o estar no mundo destes coletivos. Pesquisaremos as práticas de manutenção e fabricação dos corpos a partir dos entendimentos e sentimentos sobre o que é saúde, doença e cura nos sentidos da cosmopolítica *kanhgág*. Buscamos o conceito de corporalidade para pensarmos o corpo enquanto um *devoir* incorporando e estendendo as noções² de corpo e pessoa enquanto elementos passíveis de transformação (Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005).

Através da observação participante e a realização de entrevistas semi-estruturadas dialogamos sobre a construção das corporalidades *kanhgág* colocadas enquanto alteridade. No processo etnográfico, os interlocutores *kanhgág* demonstraram a importância de suas relações com sistemas de parentesco próprios que centram a maioria de suas alianças. A partir do jogo entre as relações de afinidade ou consanguinidade, reconhecemos as alianças se articulando para fora do campo dos parentes com o intuito de acionar redes presentes dentro das políticas indigenistas.

¹ Com este termo nos referimos aos povos originários da América situados especificamente nos coletivos que Clastres (1990) classifica enquanto povos das terras baixas da América do Sul. Analisando a partir da localidade da universidade em que esta produção é realizada, são povos originários do Planalto do Sul do Brasil que segue até a formação dos Andes.

² Para abordarmos o conceito de noção, tomamos como princípio a tríade de relações que constituem as técnicas corporais em Marcel Mauss (2003), ampliando a noção de *homo duplex* em Durkheim (2000) para a dualidade entre sociedade e indivíduo, indivíduo e seu caráter psicológico e a psicologia do indivíduo com a sociedade.

Estas alianças compõem o contexto da construção das corporalidades que atuam nas relações sociocosmológicas da gravidez à aldeia dos mortos (*nügme*³). A relação com os não índios (*fóg*⁴) assume um papel não apenas de construção de um ambiente de agência, mas enquanto uma relação que afeta as corporalidades *kanhgág*. Considerando o contexto pós Constituição Brasileira de 1988, em que o Estado se afirma como multicultural, os limites internos e externos do ser *kanhgág* passaram a adquirir valor simbólico dentro das esferas institucionais. O que o texto constitucional de 1988, no artigo 231 e 232, nomeia como “tradicional” passou a ser um elemento reconhecido formalmente enquanto um valor positivo, em contraposição às normas legais anteriores que buscavam a “integração dos indígenas⁵”.

Nesse contexto, buscou-se entender como os diferentes coletivos *kanhgág* estabelecem suas relações com agentes não indígenas apoiados em discursos e recursos dos aparatos estatais/privados e relações que constituem coletivos contra o Estado (Clastres, 1990). A agência destes coletivos acaba por ser mediada por pessoas que têm o papel de atuar nas variadas formas de estabelecimento de relações com alteridades humanas e não humanas em rede. Neste ponto, encontramos um dos elementos fundamentais da Antropologia, a saber, a relação com a alteridade, sendo esta o ponto escolhido para pensar a construção de uma cosmo-política, que inclui o corpo e seu bem estar em relação às alteridades humanas não indígenas (*fóg*).

1.2 – Espaços e Territórios de Pesquisa e a Rede dos Interlocutores

O universo percorrido desta pesquisa é composto por dois tipos de espaços distintos e pela dinâmica de interpenetração entre eles. O primeiro tipo são os espaços

³ Para tanto, a experiência etnográfica demonstrou que devemos estar céticos de expressões como a idiomática anglófona contemporânea *from the cradle to the grave* (do berço ao túmulo) que define a trajetória de vida dos indivíduos. Diferentemente, a construção da pessoa *kanhgág*, assim como demais personalidades, é constituída em etapas anteriores ao nascimento das pessoas, nas dietas que vão construindo o corpo antes do nascimento e nos procedimentos de fixação do espírito da criança até a sua nomeação. O *nügme* enquanto aldeia dos mortos é o momento em que a pessoa tem agência mesmo após sua morte e ela deve buscar encontrar esta aldeia para se juntar aos parentes já falecidos.

⁴ A palavra *fóg* remete aos não índios, sendo os euro-descendentes chamados de *fóg kupri* (não índios brancos) e os afro-descendentes chamados de *fóg sá* (não índios negros).

⁵ Neste caso podemos nos remeter ao Estatuto do Índio implementado em 1973, com vigor até os dias de hoje, que, ao reconhecer os direitos dos indígenas, institui a eles a tutela do Estado com o intuito de integrar estas populações a “nação”. Também aos procedimentos que foram desenvolvidos pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional (SPI-LTN) criado em 1910 na República Velha, que sob influências da agenda dos intelectuais positivistas da época buscavam selecionar os grupos indígenas que seriam tratados enquanto “trabalhadores nacionais”.

públicos de encontro político entre os coletivos *kanhgág* e as políticas indigenistas. O segundo são os espaços particulares destes coletivos. Com relação ao primeiro, este é composto por a uma rotina de reuniões e solenidades entre lideranças indígenas *kanhgág* e demais coletividades indígenas com representantes de órgãos governamentais e não-governamentais. Essas reuniões decorrem de debates, da busca por soluções aos conflitos de interesses entre indígenas e não indígenas que ocorrem com mais frequência em três níveis interligados: territorialidade, sustentabilidade e saúde. Estes são, em geral, espaços conflituos, que colocam em pauta a defesa por locais de venda de artesanato e livre circulação nas áreas verdes da cidade, tanto para a coleta de material quanto para artesanato e remédios do mato. Além desses espaços conflituos, encontramos as solenidades enquanto espaços de relativa cooperação⁶.

A maior parte dos mediadores nesses espaços públicos são homens⁷ que assumem o estatuto denominado emicamente de *pã'i* (Nimuendaju, 1993 [1914]) dentro do sistema político *kanhgág* (Fernandes, 2003). Enquanto agentes preparados e legitimados para lidar com as relações externas ao coletivo, estes *pã'i* são estratificados por sua representatividade dentro da extensão de seus parentes próximos, endogâmicos e exogâmicos, hierarquizando as responsabilidades para com sua parentela. *Pã'i mág* é relacionalmente o maior entre os *pã'i*⁸, a palavra *pã'i* muitas vezes é traduzida em termos genéricos por “liderança”. As lideranças *kanhgág* que dominam a capacidade de se relacionar com os agentes do Estado e de coletivos *fóg* não vinculados ao Estado são agentes centrais nas situações sociais (Gluckman, 1987). Nesta etnografia, nos deparamos com uma série de situações análogas à descrição de Gluckman sobre uma “situação social”, as quais foram alvo de nossa observação e reflexão. Um exemplo disso se apresentou nas Festas do dia do Índio, que foram etnografadas nos anos de 2008, 2009 e 2010, mostrando-se favoráveis à observação da amplitude das redes mobilizadas na relação entre os coletivos *kanhgág* e os *fóg*.

⁶ As solenidades são eventos dos quais se demarca a conclusão de algum projeto conjunto entre agentes do poder público e indígenas, como lançamentos de livros, cartilhas e demais produtos de divulgação da conjuntura dos indígenas em nível local.

⁷ Durante a etnografia encontramos apenas uma mulher que assumia o papel de cacique, que é uma das traduções da palavra *pã'i*. Trata-se da cacique Maria que atua na comunidade de Estrela e que, apesar de sua dinâmica participação como líder, não fica impune às jocosidades por parte de lideranças de outras comunidades.

⁸ A palavra *mag* nestes casos significa grande e a palavra *mág* significa muito grande ou maior.

Neste caso, observamos inicialmente que a festa do Dia do Índio⁹ se apresenta como a data em que os indígenas tornam-se mais visíveis pelos agentes do Estado e não indígenas situados no território nacional como um todo. Essa visibilidade se evidencia também porque nesta época os indígenas - me refiro aqui ao que observei na região metropolitana de Porto Alegre - são convidados a dar palestras em escolas e obtêm espaços para serem ouvidos por políticos da administração municipal e estadual. Especificamente no município de Porto Alegre, os indígenas recebem também recursos¹⁰ da Prefeitura a partir da articulação conjunta com a Secretaria Municipal de Direitos Humanos para a realização de uma festa comemorativa da data em questão. Assim sendo, estes espaços evidenciam relações de poder que constituem situações sociais, marcando a relação entre indígenas e não-indígenas e por sua vez afetando as condições da corporalidade indígena no espaço urbano.

Nesse contexto, os *pã'i* são interlocutores-chave, e, como mediadores, assumem seu papel de lidar com as relações externas de sua comunidade, estendendo sua rede desde as crianças recém-nascidas até os altos escalões de estado. São estas pessoas possíveis de serem colocadas enquanto *clusters*¹¹ das redes de relações (Mitchell, 1974) que compõe o universo de pesquisa. Assim, podemos tomar como princípio metodológico a análise do acúmulo de relações diádicas em um sentido amplo (incluindo a agência dos não humanos, as relações de amizade, relações profissionais, de trabalho, vicinais, rituais) que atravessam os *pã'i*.

Estes dados e interpretações se apresentaram nesta pesquisa a partir do percurso por dois tipos de espaço e situação etnográfica: o primeiro é o espaço das reuniões formais, nas quais se verifica a organização política dos coletivos *kanhgág* na luta pelo reconhecimento de seus direitos e as estratégias que os sujeitos assumem para manter suas relações sociais coletivas. O segundo, o dos encontros informais, marcado pela interação mais direta na qual se evidencia a constituição da aliança política entre o antropólogo e interlocutores específicos que são críticos às imposições sobre os

⁹ O Dia do Índio acontece oficialmente no Brasil no dia 19 de abril. Esta data foi instituída pelo decreto lei 5.540 de 1943, assinado pelo presidente Getúlio Vargas. O motivo da data foi a participação indígena no Primeiro Congresso Indigenista Interamericano em Patzuarco, México, no ano de 1940. Nos primeiros dias as lideranças ameríndias convidadas não apareceram no encontro, pois temiam ser atacadas, participando somente no dia que marca a data comemorativa.

¹⁰ O principal recurso é a comida da festa, sendo a carne o ingrediente mais esperado pela impossibilidade de caça, criação extensiva ou dinheiro das famílias indígenas.

¹¹ Considero “âncora” a tradução mais apropriada para *cluster* em um contexto de teorias de redes sociais, pois dentro de uma análise de redes colocadas de forma horizontal o *cluster* serve enquanto um ponto pelo qual grande parte dos agentes da rede percorre.

coletivos *kanhgág* e explicitam suas diferenças com um sistema simbólico e material *fóg*.

O primeiro tipo, ou seja, o espaço público, propicia uma aproximação etnográfica que entendemos como mais formal, pelo fato das situações sociais imporem um distanciamento nas observações e nos registros. Tais situações ocorreram normalmente nas reuniões em órgãos públicos, como já referido. O segundo espaço, o particular, é mais informal no sentido de que prioriza a relação estabelecida em diálogos, entrevistas, filmagens e trocas de informações que facilitavam o engajamento dos sujeitos. Foi a partir dessas aproximações com os espaços públicos/formais e com os espaços particulares/informais que vislumbramos uma das questões centrais desta etnografia, que é a questão dos mediadores entre estes e outros espaços.

No caso das reuniões formais, estas aconteceram normalmente com agentes estatais da Secretaria Municipal dos Direitos Humanos e Segurança Pública (SDHSP), da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), do Ministério Público Federal (MPF), e com representantes do poder legislativo e estudantes universitários que colaboram direta ou indiretamente no suporte material e político destes coletivos. Nesta rede de instituições e coletivos indígenas (também estão presentes nestas reuniões lideranças *mbya guarani*, *charrua* e *xokleng*) encontramos relações de aliança, inimizade ou distanciamento com os variados coletivos *kanhgág*. Dentro deste contexto, a nossa pesquisa enfocou interlocutores indígenas *kanhgág* e não-indígenas que atuam diretamente nas possibilidades de fluxo de bens materiais e bens simbólicos. Entre as lideranças presentes nestas reuniões também encontramos lideranças das aldeias e acampamentos situados nas cidades do Vale dos Sinos, como São Leopoldo, e cidades que fazem o caminho em direção à serra do Rio Grande do Sul, como Lajeado, Estrela¹², Farroupilha e Canela¹³. Estes acampamentos estão situados no mapa¹⁴ a seguir:

¹² O acampamento de Estrela está incluído no mesmo grupo de trabalho de fundamentação antropológica que o Morro do Osso.

¹³ Durante o processo etnográfico em abril de 2009, fiz duas visitas na aldeia *Por-fí* situada no município de São Leopoldo, nas demais aldeias apenas observei a presença destas lideranças. No entanto a presença destas lideranças nas aldeias de Porto Alegre é recorrente.

¹⁴ O Mapa foi elaborado a partir das imagens do sistema de geoprocessamento i3Geo disponível em <http://mapas.funai.gov.org>.

vilas populares, um acampamento estabelecido para a organização política de retomada dos territórios de uso tradicional e para a pressão sobre as autoridades a respeito da questão indígena no Rio Grande do Sul. No dia 19 de Fevereiro de 2010, um coletivo de indígenas *kanhgág* que mora na Vila Safira, ao lado do Morro Santana, ocupou o terreno que faz parte da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Esta ocupação foi a conclusão das articulações políticas das lideranças que reivindicam este território e que percorreram estes dois espaços (territórios indígenas e os espaços externos de resolução de conflitos), acionando alianças de apoio ao seu movimento mobilizado pela dinâmica das relações de parentesco. A ação do coletivo foi feita com o intuito de barrar o avanço das construções civis que estavam desmatando a região. Este espaço, que por muitos anos é utilizado para a coleta de cipós para o artesanato, fez parte do princípio das articulações dos *kanhgág* residentes em Porto Alegre.

Em fevereiro de 2003, os coletivos *kanhgág* conquistaram a formalização da reserva indígena da aldeia da Lomba do Pinheiro. Este segundo território foi consolidado através da mobilização iniciada em 2001 frente à prefeitura de Porto Alegre (Freitas, 2006, p. 277-305) e hoje é o espaço que recebe a maior parte da atenção das políticas públicas voltadas às coletividades indígenas na cidade. O Morro do Osso é o terceiro território de moradia, sustentabilidade e defesa territorial contra a especulação imobiliária, além de sua importância ritual (Saldanha e Souza Pradella, 2007; Saldanha, 2009). Os conflitos dos *kanhgág* com os poderes locais se acirraram por conta do estabelecimento da “Comunidade *Kaingang* do Morro do Osso *Tupé Ran Kri kuka*”, Em abril de 2004, agravaram-se as tensões da relação dos grupos indígenas com agentes da Secretaria do Meio Ambiente, que é legalmente responsável pelas áreas ditas naturais, aqui referidas como “áreas verdes”. Estes territórios estão representados no mapa¹⁶ a seguir:

¹⁶ O Mapa foi elaborado a partir das imagens dos mapas Google Earth disponível em <http://maps.google.com.br>

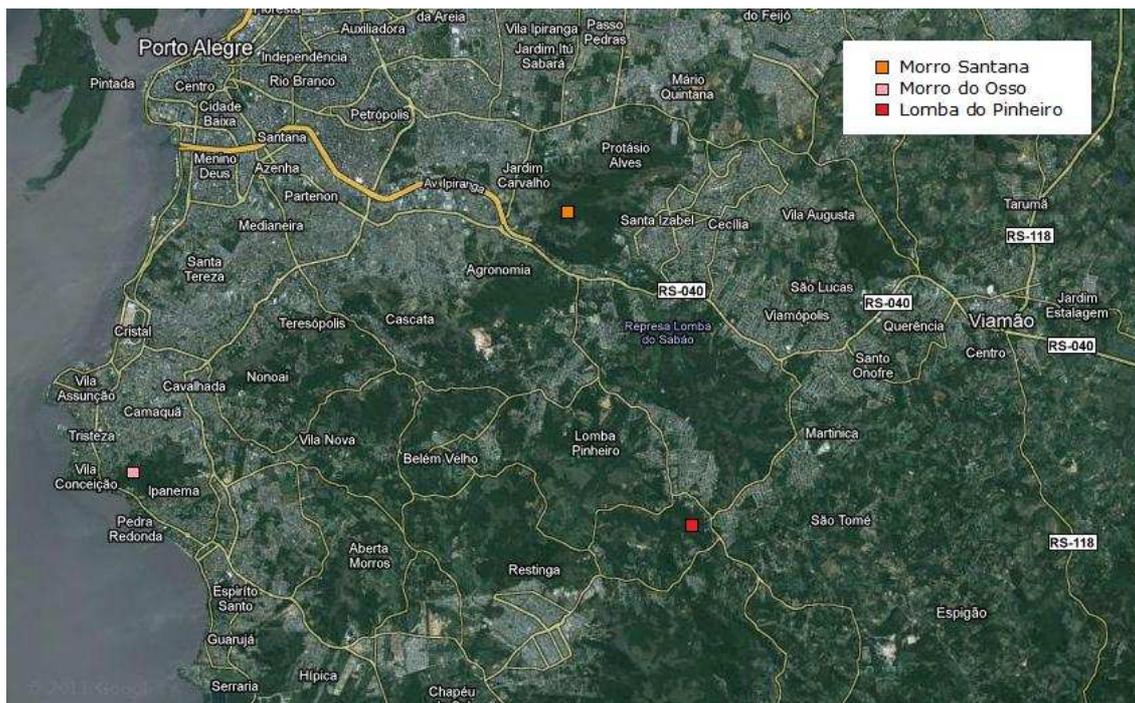


Imagem 2 - Mapa Com os Três Territórios *Kanhág* em Porto Alegre.

A mobilidade entre estes três territórios *kanhág* e nos demais territórios *kanhág* apresentados no mapa anterior (Imagem 1) foi um tema observado que pesquisamos apesar das limitações de ordem prática devido às distâncias e possibilidade de transpô-las. A observação direta da circularidade dentro destes territórios foi feita com o fim de compreender as trajetórias dos agentes *kanhág*, suas corporalidades e as formas de engajamento com o ambiente. Esta problemática passou a ser mais evidente no momento em que a etnografia, ao percorrer estes espaços distintos (formal e informal), demonstrou a discrepância das experiências do que é saúde em relação aos *fóg*, situando o corpo enquanto objeto de uma disputa política.

1.3 - Relações Cosmo-políticas e Suas Corporalidades

Uma das características da participação dos indígenas nos eventos públicos, bem como nas situações informais de pesquisa, encontramos ao observar que existe, por parte deles uma demarcação constante do que é ser índio para o coletivo ao qual pertencem os interlocutores. Isso, na maioria das vezes, é feito com a demarcação dos elementos que os diferenciam dos não indígenas e também de indígenas de outras etnias em um permanente processo de constituição de alteridade. Essa observação contribuiu

de forma significativa para a construção dessa pesquisa em termos teóricos, conceituais e metodológicos. Isso porque, para sermos fiéis aos processos de constituição de alteridades ameríndias, tivemos que dar atenção em todos os sentidos à questão da construção das corporalidades (Viveiros de Castro, 2002) dentro dos coletivos *kanhgág*. Enquanto objeto desta pesquisa antropológica, levamos em conta como estas se articulam com as diversas influências simbólicas e materiais que compõem o ambiente vivido por estes coletivos, pesquisando as práticas de manutenção e fabricação dos corpos (Viveiros de Castro, 1987) *kanhgág* a partir do que é significado nos entendimentos e sentimentos sobre o que é saúde, doença e cura em um sentido cosmológico mais amplo.

Com o intuito de chegarmos a este resultado, definimos as relações enquanto elemento heurístico de análise das experiências que compõem a corporalidade e o *cosmos* como algo diretamente relacionado ao corpo. Esta problemática surge a partir do contexto em que as cosmologias de matriz *kanhgág* buscam constantemente se integrar em cosmologias diversificadas, incorporando a alteridade a partir do que Fausto (2002) nomeia de predação simbólica da alteridade. Para que este exercício etnográfico tenha melhor capacidade de diálogo com as produções que compõem a literatura etnológica dos grupos ameríndios em relação aos imponderáveis presentes nos contextos urbanos¹⁷, o foco estará posto na análise de tais elementos a partir da corporalidade *kanhgág*, que articula noção de pessoa dentro da sociocosmologia específica no contexto das cidades.

Corporalidade como objeto de pesquisa se relaciona diretamente com os elementos que compõem a cosmologia *kanhgág* e os constantes agenciamentos do xamanismo que atuam enquanto elementos de composição de uma rede não limitada aos agentes humanos. A rede se articula também com sistemas de classificação, de afinidade, inimizade e aliança. Neste repertório de agências incluímos também a agência dos animais, das plantas, da fabricação e uso dos objetos. Elementos do que conceberíamos enquanto uma natureza realista que não são tomados enquanto inertes e pacientes pelos *kanhgág* são muitas vezes dotados de perspectivas (Viveiros de Castro, 2002), agências (Latour, 1994; Gell, 1998), afinidade e consanguinidade (Fausto, 2002)

¹⁷ A *imponderabilia malinowskiana* (Malinowski, 1962) não deixa de estar presente em qualquer contexto etnográfico, assim como a complexidade e amplitude da metodologia das redes nas pesquisas em contextos urbanos. A partir da translocalidade da cultura percebemos que a separação entre campo e cidade não é concedida enquanto dado, mas enquanto continuidade das relações estabelecidas. Esta crítica foi apresentada por Sahlins (1997b; 1997c) a Max Gluckman e deve ser entendida enquanto parte da extensão das redes e das relações de parentesco.

e compõem as substancialidades das corporalidades (Strathern, 2006). Como será demonstrado nos próximos capítulos, este é o foco principal da pesquisa e a interpretação dos dados etnográficos.

Durante o processo etnográfico, o limite geográfico desta pesquisa, que iniciou no território que convencionamos chamar de região metropolitana de Porto Alegre, teve seu território de análise expandido para as relações estabelecidas entre os *kanhgág* que habitam a região do planalto, norte do estado do Rio Grande do Sul. O período de pesquisa no planalto do Rio Grande do Sul ocorreu no segundo semestre de 2010, período em que participei da pesquisa de salvaguarda de comunidades indígenas, financiado pelo convênio FUNAI/UNESCO como antropólogo colaborador. Assim, pudemos ter acesso de recursos para deslocamentos, viagens, hospedagem e alimentação para a realização de entrevistas de campo nos territórios reivindicados próximos às cidades de Lajeado do Bugre¹⁸ e Carazinho, e das Terras Indígenas de Novo Chen'gu, Irai, Rio da Várzea, Nonoai e Serrinha. Estas localidades estão representadas no mapa a seguir¹⁹:

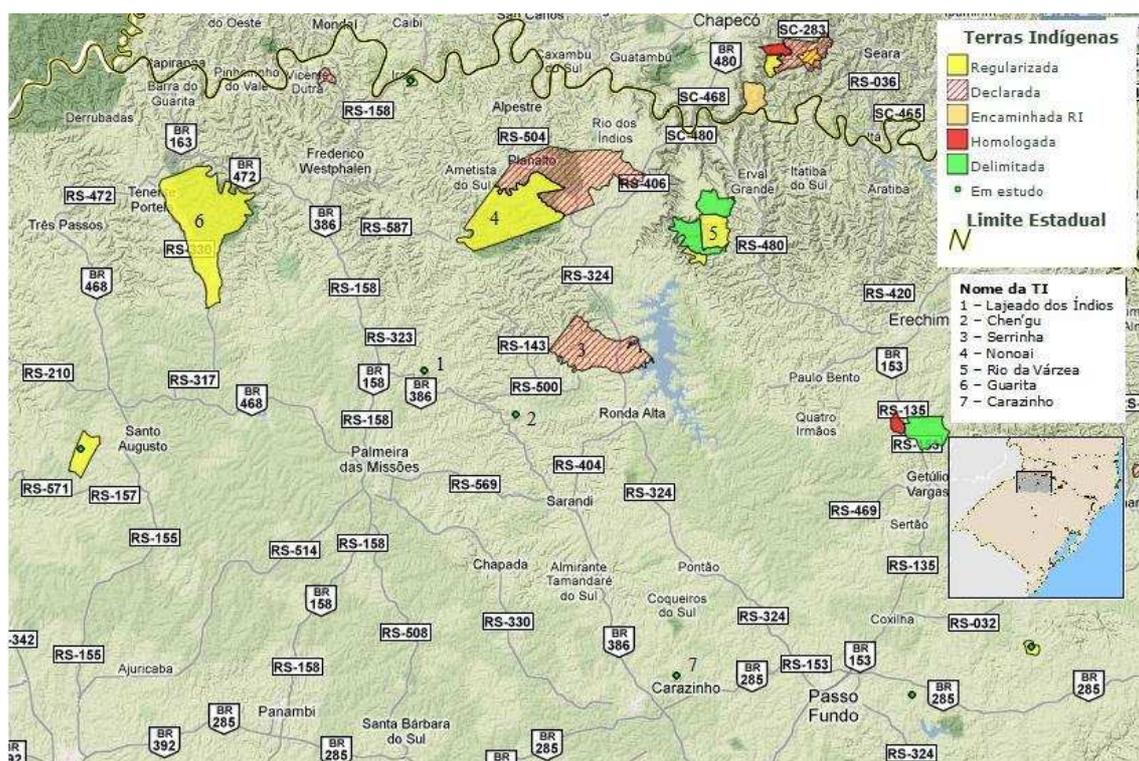


Imagem 3 - Mapa das Terras Indígenas do Planalto Norte do RS Percorridas na Pesquisa.

¹⁸ Sobre este território evitaremos nos referir à localidade enquanto Lajeado do Bugre, pois, mesmo que esta nomenclatura baseie sua referência no nome do município, o termo “bugre”, aos ouvidos *kanhgág*, mexe muito com seus sentimentos por sua conotação racista e, portanto, será evitada. Por isso, nos referiremos à localidade pelo termo Lajeado dos Índios, por esta ter sido uma alternativa proposta informalmente por Aldo Pinto a como os *fóg* melhor nominariam o município.

¹⁹ O Mapa foi elaborado a partir das imagens do sistema de geoprocessamento i3Geo disponível em <http://mapas.funai.gov.org>.

Dos dados coletados na colaboração tenho autorização de divulgar apenas os dados que não comprometam o andamento da fundamentação antropológica no sentido das disputas territoriais com não indígenas. Dados que remetem a língua, costumes, práticas corporais, adesões espirituais e mitologia estão autorizados para uso nesta dissertação por parte da coordenação do grupo de trabalho.

Esta dissertação encontra-se dividida em seis capítulos. No primeiro, iniciamos com a discussão das questões metodológicas que envolveram a concepção da pesquisa, como foi feita a aproximação com os interlocutores, a qualificação dos tipos de espaços e territórios a serem pesquisados. Com o intuito de expor os dados em que as relações políticas entre os *kanhgág* e os *fóg* acontecem, assumimos o conceito de situação social (Gluckman, 1987) para as observações das políticas indigenistas. Neste capítulo, conceituamos a relação enquanto categoria analítica de uso heurístico para interpretação dos dados. Desta forma, a teoria das redes se apresenta como forma mais pertinente para organizarmos o conjunto de relações que se acumulam e se cruzam com mais recorrência em agentes específicos. Estes agentes são as lideranças e a partir da interlocução com elas e delas com outros elementos, definimos como problemática central da pesquisa as cosmo-políticas e as corporalidades *kanhgág*.

No segundo capítulo, fazemos uma reflexão sobre os usos da escrita etnográfica enquanto instrumento político, que pode ter seus efeitos positivos ou não sobre a vida dos coletivos relacionados com a pesquisa. A interlocução durante a pesquisa coloca as partes dentro de um circuito de dívida/dádiva entre pesquisadores e interlocutores. Esta análise da situação etnográfica serve de base para desenvolvermos as formas com que o estabelecimento da circularidade de bens entre os coletivos *kanhgág* e os agentes do estado estão definidos. A partir da caracterização das noções êmicas de tempo e do passado coletivamente compartilhado, encontramos a separação do *tempo dos antigos* e o *tempo moderno* enquanto limites prescritivos das relações sociais. Dentro destes limites, que são tencionados pelos interlocutores, encontramos a questão do aprendizado da língua *kanhgág* e os conhecimentos xamânicos enquanto informações passíveis de serem guardadas em segredo. Na conclusão deste capítulo, buscamos definir os limites éticos para a apresentação dos dados de pesquisa.

No terceiro capítulo, situamos os coletivos *kanhgág* e sua relação com o tempo passado a partir de dados que informam a separação entre o *tempo dos antigos* e o *tempo moderno*. Para tanto, nos focamos no entendimento do último enquanto um

tempo decorrente das relações estabelecidas com os não indígenas. Ao descrevermos o esbulho das terras *kanhgág* nos séculos XIX e XX, nos apoiamos na categoria êmica *tropelamento* para nos remetermos às práticas que limitaram a circularidade dos coletivos *kanhgág*. Este capítulo, ao articular dados históricos recentes da “retomada” dos territórios *kanhgág*, se encerra com a caracterização da conjuntura política e social das lideranças contemporâneas etnografadas.

No capítulo quatro, caracterizamos a organização social dos coletivos *kanhgág* a partir de elementos como a guerra e a *vendeta* enquanto referências simbólicas que mobilizam as pessoas em volta de alguma liderança (*pã'i*). Ao pensarmos os *kanhgág* enquanto coletivos que se organizam contra o Estado (Clastres, 1990), encontramos a tensão estratégica entre as noções de guerra e vingança com as noções de ordem e direito características dos mitos fundadores do Estado. A partir dos dados etnográficos, apresentamos as relações de alianças políticas, parentesco e de inimizade de uma corporalidade guerreira. Tal corporalidade está baseada na distinção entre as características atribuídas às metades clônicas *kamë* e *kanhru* e a sua importância na definição dos nomes enquanto substâncias que compõem o corpo. Ao analisarmos a agência das lideranças (*pã'i*) nas relações internas dos coletivos, a partir da análise das redes de relações de parentesco, alianças, desconfiança e inimizade, apresentamos a conjuntura política dos coletivos *kanhgág* na região metropolitana de Porto Alegre.

No quinto capítulo apresentamos os desafios encontrados pelos *pã'i* no estabelecimento das relações externas aos coletivos *kanhgág* e o papel de mediação destas corporalidades guerreiras nas situações sociais. Descrevemos elementos que atuam na dinâmica dos deslocamentos, não reduzindo estes às necessidades econômicas e à retomada das terras. Para tanto, definimos a ocupação do Morro do Osso e a trajetória de uma de suas lideranças enquanto um evento social de referência para descrever a conjuntura das lideranças que vêm a Porto Alegre lutar por seus direitos e, para isso, buscam alianças com os não índios (*fóg*). A partir dos relatos de constituição dos acampamentos *kanhgág* e das lógicas de distribuição espacial contidas nestas, apresentamos as interdições relacionadas ao espaço do “limpo”, do “mato” e do cemitério. As categorias espaciais evidenciam agências como os espíritos dos mortos (*vënh kuprig*) suscitando novas abordagens teóricas com relação à corporalidade *kanhgág*, sendo estas possíveis a partir da desconstrução de dualidades como natureza/política, corpo/pessoa, epistemologia/política, natureza/cultura.

No capítulo final, nos aproximamos da definição de corporalidade *kanhgág* referenciada no *tempo dos antigos* a partir da análise dos processos de fabricação, da manutenção e das práticas de predação familiarizante (Fausto, 2001) nestas comunidades de substância (Seeger *et alli*, 1979). Neste capítulo, percebemos que a mediação das relações externas não está restrita à agência dos *pã'i*, dado o fato que esta corporalidade específica depende da mediação com alteridades além dos humanos. Colocamos em evidência corporalidades como a dos curadores (*kujá*) e dos rezadores (*pěj*) enquanto mediadores dos espíritos dos mortos (*věnh kuprig*), espíritos guias (*jagrě*), animais, nascimentos, nomes, doenças e infortúnios. Finalmente, estas corporalidades se caracterizam por integrarem uma noção de pessoa diferenciada, uma pessoa fractal, compósita das agências que constroem o (in)divíduo atravessado pela agência do tempo, do território, da caça, da afinidade/consanguinidade, dos feitos e da guerra.

1.4 - Aproximação à Língua e à Grafia das Palavras em *Kanhgág*

Durante as etapas iniciais de campo, nos deparamos com uma das questões mais recorrentes no estudo de coletividades indígenas: a presença de um idioma do qual o pesquisador(a) não dominava, mesmo que nos coletivos *kanhgág* o conhecimento da língua portuguesa seja comum, considerada pela maioria dos *kanhgág* como uma segunda língua ou uma língua estrangeira. Em diversas situações da etnografia que deu origem a essa dissertação, aconteceu o encontro com o idioma *kanhgág*, fato que nos motivou a procurar uma aproximação com a língua. O aprendizado, mesmo que ainda em um estágio inicial, teve grande relevância para não ficarmos limitados aos momentos de convivência em que os interlocutores *kanhgág* falavam português. Nesse processo, buscamos nos apropriar de material escrito no idioma com intuito de melhor conhecermos a fonética, a estrutura das frases e o vocabulário para termos algumas pistas do que se era falado nas situações etnográficas. Ao mesmo tempo, no decorrer da pesquisa, estabelecemos contato com professores bilíngues *kanhgág* – educadores normalmente contratados pela rede estadual de educação para ensinar as crianças que vivem em aldeias do primeiro ano até o quarto ano do ensino fundamental – com o intuito de aprender com estes que alfabetizavam crianças, no idioma nativo e em português, noções básicas da língua falada e escrita. Esta aproximação se iniciou através da frequência de aulas da língua *kanhgág* em 2009 na Faculdade de Educação da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo período de três meses. Os professores bilíngues eram Dorvalino *Reféj*, estudante do curso de pedagogia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e João *Sejuja*, graduando em história na mesma universidade. As aulas eram parte da iniciativa de um projeto que teve o apoio da professora Aparecida Bergamaschi. Entre as pessoas que frequentaram esse curso encontravam-se estudantes de Antropologia, Letras, Educação, Saúde Pública e uma professora de escola municipal. Naquele espaço, nos familiarizamos com a grafia fonética do dicionário bilíngue Kaingang-Português de Úrsula de Weisemann, a qual será utilizada na designação de várias palavras e expressões ao longo dessa dissertação, buscando, com essa aproximação lexicológica, um aprofundamento semântico linguístico que colaborasse com o nosso intuito de compreender o universo pesquisado. O uso deste dicionário também tem como função a padronização da grafia das palavras em *kanhgág*, evitando variantes aportuguesadas arbitrárias. Entretanto, importa ressaltar que, em decorrência das limitações do editor de texto, algumas letras vogais que são grafadas com til (~) não puderam ser colocadas sobre as letras e, i, u, y. Nestes casos, serão grafadas com trema: *ë, ï, ü, ÿ*. As vogais, no idioma *kanhgág*, são ao todo quatorze. As nasais são *ĩ, ÿ, ẽ, ã, ü*. Também temos o acréscimo do símbolo *nh* que, dependendo da relação com as letras, tem som de vogal. Letras com M, quando precedidos de vogais não nasais, têm o som combinado de M com B na língua portuguesa; a letra N seguindo a mesma regra tem o som combinado de N com D.

Em setembro e dezembro de 2010, contamos ainda com a colaboração e auxílio do professor bilíngue Aldo Pinto no aperfeiçoamento da grafia das palavras do idioma. Atualmente, esta forma gráfica sofre críticas pelos professores bilíngues *kanhgág*, pois consideram que o modelo de grafia desenvolvida pelos não índios tem limitações e buscam elaborar novos modelos. Entre os elementos criticados estão as diferenças regionais do idioma. Um exemplo que podemos trazer das mudanças regionais foi informado pelo professor Aldo Pinto: a palavra *tëty* na Terra Indígena do Rio da Várzea significa mulher, enquanto não muito longe, na Terra Indígena de Guarita, a palavra com o mesmo significado era *tyty*.

Finalmente, ressaltamos que o uso de palavras e expressões não traduzidas para o português ao longo dessa dissertação está relacionado com o nosso entendimento de que nem sempre as palavras são totalmente traduzíveis. Neste sentido, usamos as palavras no idioma *kanhgág* com o intuito de manter o contexto da compreensão dos significados vinculados à tradição, à história e aos modos de vida dos coletivos

envolvidos na pesquisa. A manutenção da grafia de certas palavras em *kanhgág* nessa dissertação pretende colocar em evidência o aspecto da diferença durante o processo que realizamos de compreender e explicar os seus significados e contextos de uso.

Na presente etnografia os principais vocábulos e expressões em *kanhgág* utilizados foram os seguintes:

Palavra em <i>kanhgág</i>	Significado:
<i>Fe</i>	Peito, coração
<i>Féj</i>	Folhas
<i>Fóg</i>	Não índio
<i>Ga</i>	Terra
<i>Goj</i>	Água, Rio
<i>Goj Fa</i>	Cachaça, bebida forte
<i>Güãg</i>	Pássaro branco, parecido com um pato ou garça. Seu canto está relacionado com infortúnios
<i>Há</i>	Bem estar, Corpo
<i>Īn si</i>	Casa pequena
<i>Jagrë</i>	Espíritos do mato, espíritos guias, espíritos animais
<i>Jamré</i>	Cunhado ou afim
<i>Jóg</i>	Pai, quem cuida
<i>Jü</i>	Brabo, forte
<i>Jykre</i>	Pensamento
<i>Jyjy</i>	Nome
<i>Kaga</i>	Doença, dor
<i>Kagta</i>	Chá, remédio
<i>Kakānkrin</i>	Tamanduá
<i>Kamë</i>	Gêmeo ancestral e metade tribal
<i>Kanhru</i>	Gêmeo ancestral e metade tribal
<i>Këvefy</i>	Árvore conhecida como “mata pau”
<i>Kófá</i>	Velho, idoso
<i>Kósin</i>	Crianças, filhos e descendentes
<i>Kórég</i>	Feio, podre

<i>Kujá</i>	Xamã, pajé ou curador
<i>Kupri</i>	Branco, alvo
<i>Kuprüg</i>	Espírito
<i>Kysã</i>	Lua, mês
<i>Má</i>	Sogra
<i>Mag</i>	Muito grande
<i>Mág</i>	Grande
<i>Mïg</i>	Tigre, onça pintada
<i>Mü Nÿ</i>	Vamos!
<i>Nigé</i>	Mão, também (dependendo da colocação na frase)
<i>Nigé Féj</i>	Dedos
<i>Nügme</i>	Aldeia dos mortos, em Weiseman (2002) significa abismo ou inferno
<i>Pã`i</i>	Liderança
<i>Pëj</i>	Rezador, o que “guarda os mortos”
<i>Prun</i>	Limpar
<i>Re Ror</i>	Marca ou pintura corporal relacionada à metade <i>kanhru</i> . Sinônimo de pertencente à metade <i>kanhru krë</i> .
<i>Re Tëj</i>	Marca ou pintura corporal relacionada à metade <i>kamë</i> . Sinônimo de pertencente à metade <i>kamë krë</i> .
<i>Ror</i>	Redondo, baixo
<i>Sá</i>	Preto, escuro
<i>Se</i>	Quati (animal)
<i>Tánh</i>	Cavar
<i>Tar</i>	Força
<i>Tëj</i>	Longo, alto
<i>Tupë</i>	Deus. Weisemann (2002) grafa: Topë
<i>Tyty</i>	Pássaro que avisa os <i>kujás xokleng</i> da vinda dos inimigos <i>kanhgág</i> ; Pássaro que avisa a vinda de um tigre (<i>mïg</i>)
<i>Vãgvã</i>	Taquara forte, Taquaruçu
<i>Vãnga</i>	Pato que faz previsões
<i>Vóg</i>	Mexer

1.5 – A Construção do Problema e o Processo Etnográfico

O processo etnográfico desta dissertação iniciou na segunda metade de 2007 quando estabeleci os primeiros contatos com a orientadora da pesquisa, a professora Ceres Gomes Victora. A professora procurava assistência para desenvolver o projeto de iniciação científica, para estudantes de graduação, financiado pelo CNPQ (Conselho Nacional de Pesquisa) intitulado “Índios na Urbanidade: Relações Entre Diferentes Sistemas Médicos e Sistemas Culturais na Busca pela Cura”, vinculado ao Núcleo de Pesquisas em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Naquele momento, fui instigado a buscar os primeiros contatos com os coletivos *kanhgág* que viviam na aldeia *Tupë Pó*, localizada na zona sul de Porto Alegre, com o problema de pesquisa envolvendo as relações entre os indígenas e a Unidade Básica de Saúde mais próxima da aldeia, que, no caso, se localizava em um bairro da zona sul da cidade.

Estive também integrado à equipe do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) que desenvolveu o “Estudo Quantitativo e Qualitativo dos Coletivos Indígenas de Porto Alegre e Regiões Limítrofes” (Gehlen *et alli*, 2008) em convênio com o Laboratório de Observação Social (LABORS) encomendado pela Fundação de Assistência Social da Prefeitura de Porto Alegre (FASC). O estudo foi parte do levantamento empírico que resultou no relatório publicado em setembro de 2008 com o intuito de suprir a demanda dos funcionários da Fundação em conhecer melhor as especificidades e demandas dos indígenas no município. Com a receptividade do coordenador da equipe, professor Sérgio Baptista da Silva, e dos colegas/supervisores José Rodrigo Saldanha e Patrícia Carvalho Rosa, participei das primeiras negociações para a realização da pesquisa no Morro do Osso.

Nessa fase inicial de aproximação alguns eventos foram particularmente marcantes no sentido da oportunidade que abriram para a presente pesquisa. Por exemplo, em uma reunião com o então cacique da aldeia, Jaime *Kentyg* Alves, e as lideranças Valdomiro *Se Vergueiro*, Francisco *Rokan* dos Santos e Antônio dos Santos, fomos convidados a participar do Segundo Encontro dos *Kujás*, realizado entre os dias 28 e 30 de novembro de 2007, no qual realizei uma das primeiras observações participantes que vieram a contribuir para compor a problemática deste trabalho. Outro

evento desse tipo ocorreu no dia 4 de novembro de 2007 quando o novo cacique do Morro do Osso, Valdomiro *Se Vergueiro*, foi alvejado por um tiro disparado pela arma de um policial militar na feira dominical da região central de Porto Alegre, conhecida como Bric da Redenção²⁰. A venda de artesanato é a principal fonte de recursos para a sustentabilidade *kanhgág* em Porto Alegre e a ocupação dos espaços de venda é motivo de constantes conflitos e negociações com as prefeituras municipais dentro do Estado do Rio Grande do Sul. O evento foi provocado por uma discussão entre uma artesã indígena moradora da aldeia da Lomba do Pinheiro e um servidor da Secretaria Municipal de Indústria e Comércio de Porto Alegre (SMIC). O cacique *kanhgág* foi chamado pelos demais indígenas a intervir pelo fato de ele ser a maior liderança presente na situação. O policial militar se sentiu acuado e, por seu despreparo em lidar com a situação, deu um tiro no chão, após a bala acertar o ponto para qual foi mirada, ricocheteou na coxa do cacique citado. Este evento teve uma série de repercussões que tive oportunidade de acompanhar, como a articulação entre as lideranças indígenas da cidade que começaram a pressionar cada vez mais os órgãos municipais (pois parte de seus agentes provocaram o fato).

Ainda outro evento importante no processo de construção da problemática desta pesquisa se deu no dia três de março de 2008, quando os coletivos *kanhgág* se reuniram na aldeia *kanhgág* da Lomba do Pinheiro em um encontro chamado “Assembléia dos Povos Indígenas”, que tinha como objetivo decidir as estratégias de pressão e as reivindicações dos indígenas na cidade²¹. Após este evento, as lideranças *kanhgág* da cidade de Porto Alegre pediram apoio de seus “parceiros” institucionais, tais como o Ministério Público Federal (MPF), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Pública de Porto Alegre (NPPI/SMDHSP). Essas lideranças se tornaram mediadoras das demandas por políticas territoriais, sustentabilidade, saúde e educação para os coletivos indígenas da região.

Com interesse maior na atuação das lideranças *kanhgág* para a busca de reconhecimento de seu direito de atenção especial pelo poder público, participamos de uma série de reuniões na Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), na Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (SMIC), na Fundação Municipal de Assistência

²⁰ Redenção é o nome popular do Parque Farroupilha, situado no Bairro Bom Fim na região central de Porto Alegre.

²¹ Não podemos dizer que este evento foi a única causa da articulação política, mas serviu para evidenciar as dificuldades de reconhecimento por parte dos agentes do Estado dos direitos indígenas.

Social (FASC), na Assembléia Legislativa de Porto Alegre e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Naquele momento, havia resistência dentro dos quadros da FUNASA em apoiar a aplicação de políticas de saúde indígena em grupos reivindicantes de novas terras indígenas, prejudicando o acesso específico dos *kanhgág* não moradores da aldeia da Lomba do Pinheiro ao SUS.

O que desejamos demonstrar com isso é que foi na articulação do próprio campo pesquisado (os eventos que participei inicialmente) com a minha trajetória de participação na UFRGS (participação no NUPACS e no NIT) que a problemática e a metodologia desta pesquisa adquiriram sentido e forma. Iniciando as incursões em espaços de atuação das lideranças *kanhgág*, definimos como ponto de partida a análise das relações das coletividades *kanhgág* com o Sistema Único de Saúde, especificamente nas interlocuções entre os *kanhgág* e a FUNASA. Ao imergir nas relações entre agentes governamentais e não governamentais, onde na literatura convencionou-se chamar de política indigenista (De la Peña, 2005), percebemos a problemática central das relações de conflitos e exigências polarizada entre os *kanhgág* e a FUNASA.

Nos eventos e espaços de debate sobre saúde ficou evidente que a sociocosmologia *kanhgág* possui um entendimento diferenciado quando estes agentes estatais falam de saúde. Foi recorrente a crítica por parte dos *kanhgág* de que estes agentes estatais limitavam sua fala às doenças, ao invés de falarem sobre saúde. Nestes momentos, ficou nítido que os *kanhgág* se pensam e se situam a partir de elementos que vão além da compreensão destes agentes sobre o que é bem-estar, doença e cura para estas coletividades.

A presente etnografia, assim, apresenta um percurso das problematizações informadas neste contexto de elaboração de demandas ao poder público. Em um período inicial, boa parte das observações foi realizada em reuniões entre as lideranças indígenas de Porto Alegre e os demais agentes mediadores ou agentes demandados que estão situados em diversas esferas da União. Após esta fase inicial, a nossa presença recorrente nas reuniões e eventos promovidos pelos *kanhgág* possibilitou uma maior e melhor aproximação, bem como o reconhecimento da problemática inicial de pesquisa, relacionada naquele momento aos problemas dos indígenas que viviam no Morro do Osso com o atendimento básico de saúde. A posição de um pesquisador que se preocupava com essa questão possibilitou uma relação mais próxima com as pessoas daquela aldeia. Os desdobramentos posteriores da problemática desta pesquisa seguem na direção mais específica do estudo das corporalidades *kanhgág* e suas relações a partir

das mediações e espaços de agenciamento. Estas se deram a partir dessas aproximações bem como das possibilidades teóricas e empíricas que se abriram para nós ao longo dos últimos anos.

A coleta de dados empíricos ocorreu ao longo de aproximadamente três anos e meio e baseou-se nas técnicas de observação participante, entrevistas, e acompanhamento de redes de relações e/ou parentesco. A observação participante se deu em eventos públicos relacionados à questão indígena em espaços da administração estatal nos níveis municipal, estadual e federal, bem como nas aldeias, acampamentos, festividades e pontos de venda de artesanato. As entrevistas, em geral do tipo semi-estruturado, tiveram como foco as histórias dos deslocamentos, a construção das aldeias e uma diversidade de aspectos da vida dos interlocutores nas suas relações pessoais e coletivas com outros indígenas e órgãos públicos envolvidos com a questão indígena. Ao todo, foram recolhidas aproximadamente trinta horas de gravações em áudio e oito horas em vídeo, além do registro sistemático em diário de campo dos encontros e visitas realizados em diferentes aldeias (descritas mais adiante) que duravam, de acordo com o contexto, de três a quatorze horas. Ao longo desse período de trabalho de campo, a frequência dessas visitas foi variável por força dos compromissos acadêmicos e dos deslocamentos dos interlocutores²² para fora dos territórios pesquisados. Nos períodos em que boa parte dos *kanhgág* não estava no litoral vendendo artesanatos, entre os meses de março e dezembro, as visitas tinham a descontinuidade de no máximo quinze dias, ao passo que em algumas semanas os encontros com os diversos interlocutores chegava a até quatro vezes por semana.

²² Estes deslocamentos ocorrem pela busca de pontos de venda de artesanato rentáveis. O principal a ser destacado é o deslocamento durante o verão, quando os artesãos buscam ocupar os pontos turísticos do *fóg* em suas férias, passando estes períodos no litoral norte do Rio Grande do Sul e no litoral de Santa Catarina. Este movimento é feito tanto pelos *kanhgág* da região metropolitana de Porto Alegre, quanto pelos indígenas das aldeias do Planalto do Rio Grande do Sul.

2 – LIMITES ÉTICOS E ÊMICOS

2.1 – A Produção Etnográfica e as Relações de Dívida e Dádiva

No processo desta pesquisa qualitativa encontramos dilemas éticos recorrentes que afetam diretamente a metodologia de trabalho. Surgiram tensões referentes à questão do uso das falas dos indígenas pelos antropólogos. Também os interlocutores questionavam-se até que ponto a divulgação de suas particularidades e segredos favorecia ou enfraquecia a luta política dos coletivos *kanhgág* para a recuperação de parte de seus territórios tradicionais. Esta problemática tornou-se evidente na eminência de um estudo antropológico encomendado pelo convênio FUNAI/UNESCO (Fundação Nacional do Índio e a Agência de Educação, Ciência e Cultura das Nações Unidas) para estudos de fundamentação antropológica da ocupação tradicional²³ *kanhgág* na aldeia do Morro do Osso, local de grande importância para índios e não índios. O dado antropológico nesta situação social é o fato das lideranças *kanhgág*, que estão mais acostumadas a lidar com a presença de profissionais da Antropologia, tratarem as produções de caráter antropológico enquanto instrumentos para a “luta pela terra”. Assim como mapas e documentos históricos, atas de reuniões, reproduções de leis que contêm elementos de interesse das lideranças, as produções antropológicas são manipuladas²⁴ por estes na esfera das relações com o Estado para defender-se e atacar primariamente não índios e secundariamente facções antagônicas *kanhgág* e demais lideranças indígenas.

A produção de escritos antropológicos acadêmicos e em âmbitos técnicos do Estado é contemporaneamente inserida no que podemos conceitualmente definir enquanto um circuito de dádiva (Mauss, 2003) com coletividades *kanhgág*. No caso de produções estritamente acadêmicas para obtenção de títulos há um reconhecimento por parte das lideranças *kanhgág* dos efeitos que estas produções são capazes de produzir na carreira do pesquisador enquanto mecanismo de ascensão social do último. Para estes a participação dos indígenas na pesquisa coloca o pesquisador em grande dívida/dádiva

²³ Neste caso a “ocupação tradicional” refere-se aos termos do artigo 231 da Constituição Federal do Estado Brasileiro de 1988.

²⁴ A palavra que melhor descreveria este contexto seria a utilização da escrita enquanto instrumento. Instrumento, neste caso, está no sentido de objeto, enquanto elemento da dádiva, e não sua relação. O objeto entra em circulação em ampla rede e fica a relação, que no conceito de dádiva não está necessariamente em uma relação utilitária, ela é simbólica (Mauss, 2003)

com seus interlocutores. A dívida neste caso é muito similar as práticas *kanhgág* de exigir políticas públicas às agências governamentais em contrapartida aos anos de ataques, expropriações e sofrimento²⁵ infligido sobre estas coletividades com apoio dos aparatos do Estado Brasileiro. A evocação dos indígenas enquanto povos originários do território que convencionamos chamar de Brasil constantemente colocam a relação de dívida que o Estado Brasileiro tem para com os povos ameríndios no país.

Em momentos específicos, a dívida é evocada tanto na cobrança de ações dos pesquisadores quanto para a autopromoção desta liderança, categorizando os antropólogos enquanto “parceiros”. “Parceiro” seria uma categoria êmica colocada em português para referir-se aos agentes não-indígenas inseridos em redes de mobilização de recursos em prol da articulação de políticas pontuais. Neste caso, se inclui o público universitário de todos os níveis e variadas disciplinas, missionários e funcionários públicos das esferas municipal, estadual e federal. Em festas, como a do Dia do Índio de 2009, os “parceiros”, nos momentos de comensalidade, neste caso o almoço, são colocados no centro da aldeia para comerem juntos, ao passo que as famílias se aglomeram em seus grupos de maior afinidade/consanguinidade. Ou seja, apesar de serem considerados “parceiros” ocupam um lugar distanciado das relações reservadas ao parentesco.

Estes parceiros, no decorrer dos anos, tiveram grande importância em ações de alcance micro e macro político através da divulgação da chamada “luta pela terra”, na interlocução entre os coletivos *kanhgág* e as esferas de poder do Estado, pela valorização dos costumes considerados “tradicionais”. Assim, os coletivos envolvidos na retomada do Morro do Osso faziam questão da participação de um profissional engajado na luta *kanhgág*, com experiência e nome reconhecido na área. Se olharmos com atenção as condições de seleção deste grupo de trabalho e a demanda por profissionais de Antropologia no Brasil perceberemos a impraticabilidade destas exigências, pois o edital especifica a contratação de antropólogos sem vínculos fixos com qualquer agência da União.

Um dado que podemos evidenciar em relação a esta problemática foi coletado no “Curso de Extensão: Reconhecimento e Valorização do Manejo Florestal, do

²⁵ Mesmo este não sendo o foco desta dissertação, sofrimento (Kleinman e Kleinman, 1997) em uma perspectiva antropológica pode ser um instrumento analítico compreensivo para analisar a agência das lideranças *kanhgág* com suas relações com o Estado.

Artesanato, e da Cultura Kaingang na Grande Porto Alegre”²⁶, que tinha como proposta mediar o diálogo entre gestão etno-ambiental e sócio-econômica com as noções de territorialidade dos indígenas *kanhgág* na região metropolitana de Porto Alegre. Francisco *Rokan* dos Santos, que no momento de sua fala era vice-cacique do Morro do Osso e um dos principais interlocutores desta pesquisa, expressa suas preocupações sobre os efeitos que sua participação em pesquisas antropológicas tem sobre o futuro de seus parentes. Separando o *tempo dos antigos* do *tempo moderno* que impõe novas lógicas de sobrevivência, das relações sociais e das relações ambientais, ele diz:

Aquela época nós vivia num mundo e hoje nós vivemos num outro mundo, no meu olhar. Na década de século XX, século XIX, nós *kanhgág* vivia num mundo diferente, hoje nós vivemos num mundo moderno, mundo mais recente. Então eu fiquei analisando na minha época de jovem, sou natural de Nonoai, ali quando a FUNAI se apossou dentro das reservas indígenas. Então, ali a gente conheceu parceiros que são funcionários, que trabalham dentro das aldeias indígenas que também aprenderam a falar *kanhgág*. Isso aí a gente já veio conhecendo. Até um grande parceiro da luta, trabalhando dentro da FUNAI, que faleceu a poucos tempos, que falava muito bem indígena que é o seu Lídio Della Betta, que trabalhava dentro da chefia da FUNAI, dentro das comunidades indígenas e ele falava muito bem a linguagem *kanhgág*. Mas agora a preocupação veio, porque naquela época eles aprendiam e conversavam na comunidade. Porque que a minha preocupação veio? Porque agora nós estamos num mundo novo, um outro mundo, um mundo de interesse, hoje nós estamos num mundo de interesse, na década que nós vivemos. Agora acontece muito isso, eu sempre debato contra isso, aprendizagem, por exemplo, um indígena dá aula pra um branco aprender, hoje a questão é de gerar renda, dinheiro, interesse de dinheiro. Daqui a pouco vai surgir um professor branco da universidade falando indígena, ensinando os próprios brancos a falar indígena. Então, isso que é a minha preocupação entra, por exemplo, a preocupação sobre a linguística, sobre o xamã, sobre o *kujás* e também sobre a saúde. Porque que eu falo isso? Por que o dia de hoje, o dia que nós vivemos, têm coisas que os antropólogos não chegaram até lá, têm coisas que são bem mais interessantes ainda, mas isso eu aprendi a não ensinar mais de 1990 pra cá, por que antes eu pra mim parecia que ia me proteger, mas hoje o retorno é só me prejudicar. Então isso eu comecei a botar, porque que os *kujás* agora não querem mais nem vim, às vezes, visitar os colegas que estão nas aldeias? Porque é muita gente querendo aprender deles. [...] Hoje em dia os velhinhos, os *kujás* não querem mais ensinar, porque prejudicou muito as comunidades indígenas. Hoje o velhinho tá lá, o *kujá* ensina, daí mais um tempo depois... Não sou eu, eu ensinei vários dentro da universidade, contando as histórias, hoje professor de história... Olha o jeito que eu tô, cada vez

²⁶ Promovido pelo Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS-UFRGS), pelo Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (DESMA/PGDR-UFRGS), pela Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e pelo Minoritários (AEMPIM) através da Pró-Reitoria de Extensão (PROEXT) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS),

mais miséria. Hoje em dia, eu quero ensinar os antropólogos com as coisas que trabalham na questão de retomada de terras, aí sim. Se o antropólogo quiser, eu vou fazer o trabalho pra eles, eu vou ensinar, isso é pra isso, isso é pra isso, pra fazer um relatório pra mandar pra Brasília, dentro do congresso, pra mandar pra FUNAI, mas pra ensinar pra depois ficar andando no meio da cidade, como aconteceu, já tinha até moleque falando indígena, por que as professoras vêm aprender [...] Por isso a gente falou naquele debate, têm coisas aí que vão ficar pros nossos filhos, por que o mundo de hoje, o mundo moderno que nós estamos aí não têm como mais. Por que isso aqui tem vários alunos, aprendizagens da universidade, curso, extensão... [...] Então nessa parte eu fico muito preocupado, por que tem muitos professores aberto que eu sei, até dentro das áreas das reservas, a gente tava falando sobre as marcas, as histórias, tem alguns que sabem as indígenas. Não todos, tem dentro das aldeias alguém que sabe, mas hoje esse que sabe tem medo de dizer, de explicar. Pois o *kamë*, o *kanhru krë*, que nem a Rumi mostrou, aquela aldeia de Cacique Doble, lá eles não conhecem mais isso, não tem mais, eles não conhecem *kamë*, *kanhru krë*, Ligeiro também é outra área, que também terminou. Então os pesquisadores, os estudantes, não é todos os índios que sabem explicar as coisas.

Esta fala remete a uma série de questões importantes sobre o pensamento que muitos indígenas se defrontam antes, durante e depois das pesquisas antropológicas com viés acadêmico²⁷. Especificamente para dar exemplo sobre a relação dos indígenas com as pesquisas etnográficas, podemos notar quando o interlocutor informa publicamente que “se o antropólogo quiser, eu vou fazer o trabalho pra eles, eu vou ensinar, isso é pra isso, isso é pra isso, pra fazer um relatório pra mandar pra Brasília, dentro do congresso, pra mandar pra FUNAI”. Neste momento, pode-se notar a busca dos interlocutores por pesquisadores e estudos acadêmicos que tenham possibilidade de agência direta nas políticas públicas para os povos indígenas. Esta agência tem a intencionalidade de empoderar não apenas o pesquisador, mas também os demais participantes da pesquisa.

No entanto, encontramos na fala a demarcação de posições sociais, nas quais o antropólogo é julgado enquanto uma pessoa que não é capaz de entender por completo a realidade indígena. Mesmo assim, este agente (antropólogo) é empoderado por um aparato que legitima o conhecimento antropológico de conhecedor ou legítimo tradutor “da cultura *kanhgág*”. Fica evidente o descontentamento deste empoderamento do profissional da Antropologia quando ele passa a atuar enquanto a voz dos indígenas, fato que por vezes ocorre sem a sua intencionalidade, mas pelo envolvimento em uma conjuntura política que muitas vezes trabalha contra os indígenas e os profissionais da Antropologia.

²⁷ No decorrer do texto nos utilizaremos desta fala a partir de outras ênfases interpretativas.

Quando *Rokan* fala que “eu ensinei vários dentro da universidade, contando as histórias, hoje professor de história... Olha o jeito que eu tô, cada vez mais miséria”. Ao ouvir indígenas comentando dos antropólogos, “você nunca vão saber como vivem os índios”, o tom da deslegitimação da autoridade acadêmica apresenta uma vontade constante de simetrizar e até mesmo inverter estas relações de poder do *status quo* através do circuito de dádiva²⁸. Quando ele fala que “têm coisas que os antropólogos não chegaram até lá, têm coisas que são bem mais interessantes ainda, mas isso eu aprendi a não ensinar mais de 1990 pra cá, por que antes eu pra mim parecia que ia me proteger, mas hoje o retorno é só me prejudicar” fica evidente a preocupação com a exploração dos conhecimentos “tradicionais” indígenas com finalidades meramente pessoais. A importância disso para a presente pesquisa se dá pelo fato do reconhecimento dos limites étnicos sobre a ética na pesquisa antropológica. Afinal, sobre alguns conhecimentos os *kanhgág* consideram que “têm coisas aí que vão ficar pros nossos filhos, por que o mundo de hoje, o mundo moderno que nós estamos aí não têm como mais”.

2.2 – A Produção Etnográfica e Seus Perigos

A produção de uma dissertação de mestrado em si não contempla diretamente o desejo de *Rokan* que diz “eu quero ensinar os antropólogos com as coisas que trabalham na questão de retomada de terras”, criando uma contra-dádiva suficiente para os ensinamentos oferecidos. No entanto, espero que esta produção tenha sua contribuição para a compreensão de que problemática da saúde específica dos indígenas está diretamente relacionada a uma noção de territorialidade específica. Nesta fala como um todo, *Rokan* também expõe a crítica de seu grupo político contra o ensino da língua *kanhgág* para não indígenas em espaços formais como o que começa a ocorrer dentro da Universidade Federal do Rio Grande do Sul a partir de 2009²⁹. O ensino da língua dado através de uma relação mercantil (no caso aulas pagas) e o perigo desta relação atuar enquanto uma maneira de neutralizar a relação de dádiva dos conhecimentos que outros

²⁸ A dádiva não necessariamente serve enquanto processo de horizontalização ou neutralização do poder nas relações, neste estudo seria a colocação de assimetrias de poder dadas pela ação do dom.

²⁹ O ensino de línguas indígenas por indígenas em Porto Alegre já acontecia para a língua *mbya guarani*, e até então foi realizado sem controvérsias. Atribuo este fato à relação diferenciada que os *mbya* têm com a sua língua. Os *kanhgág* por muitas vezes demonstraram preocupação com o fato de não índios desconhecidos conhecerem o idioma e perderem a capacidade de se comunicar na frente dos não índios sem serem compreendidos. Neste caso, os *mbya* se preocupam com o oposto, se comunicar em sua língua e serem compreendidos.

agentes *kanhgág* construíram nas últimas décadas um mecanismo de distinção interna entre os que são considerados mais indígenas e menos indígenas. A distinção interna entre mais indígenas e menos indígenas pode ser verificada em Freitas (2006) ao relatar a categoria êmica de *kanhgág pë* (*kanhgág* verdadeiro) em contraposição aos “índios civilizados” ou como os *kanhgág* chamam os “índios misturados” de “indianos”. Segundo a descrição de Freitas (2006):

São os *kaingang-pé* (auto-identificados como *índios puros*, *índios verdadeiros*, *índios da tradição* ou *índios selvagens*), que referem aos primeiros como *índios castiçados*, *misturados*, *indianos* ou *civilizados*. Os *índios civilizados*, por sua vez, referem-se aos *kaingang-pé* como *atrasados*. (Freitas, 2006, pp.30)

Por questões éticas não pretendo distinguir os *kanhgág pë* dos “indianos” ou dos “índios civilizados”, por serem estas denominações categorias de acusação. Tal prática tem como fim deslegitimar alianças inimigas de ambos os lados e na dinâmica das alianças políticas e afinidades de parentesco podem se esvaziar. Um exemplo dessa distinção é justamente a língua, pois o conhecimento da língua é um dos possíveis demarcadores que separariam os *kanhgág pë* dos “indianos”. No entanto, o limite ético de pesquisa é não contribuir para o engessamento das possíveis gradações êmicas de indianeidade. De qualquer forma, a língua, além de sua função de contribuir para a reprodução cultural, tem um papel estratégico na relação externa *kanhgág*. Em princípio, ela é uma forma de comunicação não decodificada pelos *fóg*, como um instrumento de guerra para proteger as comunicações nos momentos em que estão frente a frente com não indígenas. A dimensão do segredo também se estende aos segredos que os mais velhos aprenderam com os xamãs e ao plano de ação coletivos de coletivos *kanhgág*³⁰. A língua diferenciada acaba sendo uma arma para travar estratégias em coletivo e coesão das alianças.

Assim, o contexto no qual o empreendimento etnográfico está situado mantém-se cheio de “piscadelas” (Geertz, 1989) sutis compartilhadas entre lideranças com mensagens carregadas de sentido nas situações em que as relações políticas são construídas. Seguindo a perspectiva geertziana, as técnicas de levantamento de dados não são definidoras do empreendimento antropológico, tomando a noção de Gilbert

³⁰ Por coletivos de coletivos *kanhgág* entendemos como uma rede mobilizada por relações de parentesco, esta denominação será detalhada quando desenvolvermos no capítulo metodológico a técnica de análise de redes.

Ryle de descrição densa para definir o esforço intelectual que a Antropologia representa a partir de um exemplo de Ryle sobre dois garotos que piscam um olho, onde o primeiro o faz por um tique nervoso e o segundo por uma piscadela conspiratória (Geertz, 1989). Este exemplo serve para retratar a dificuldade de uma observação “fenomenalista”, em uma câmara behaviorista, da piscadela e coloca a necessidade de uma análise semiótica destes atos para explicar como o primeiro não passa de um ato involuntário enquanto o segundo é um ato consciente, uma forma de comunicação e um gesto.

Portanto, o modo de apresentação desta etnografia tem como intuito filtrar parte dessas mensagens sutis, respeitando a dimensão do segredo e buscando uma intransigência mínima de tais segredos com o objetivo de ser convidado a ser um de seus cúmplices, sem deixar de cumprir o papel de etnógrafo, que é apresentar dados selecionados. A experiência deste processo etnográfico com apoio da bibliografia etnológica sobre os povos Jê impôs a reflexão sobre a necessidade de estar atento à dimensão dos momentos e dos espaços de tensão. No entanto, a exposição de tais momentos, que de muitas maneiras se apresentam sutis, pode atuar na aceleração de disputas internas, legitimar e empoderar acusações faccionais, pois a disputa de poder entre as lideranças é um dado recorrente entre os *kanhgág* e sua dinâmica, se analisada de forma estática, será incompleta.

O limite ético se dá na vigilância epistemológica para que as assimetrias de poder interno não sufoquem a autonomia dos opositores dentro da política interna *kanhgág*. Para tanto, como qualquer documento, este escrito tem sua dose de parcialidade na construção de uma estória sobre a experiência vivida entre os *kanhgág* e, para não cairmos em um efeito paralisante, concordamos com Brunner (1986) na sua percepção de que:

Existe é claro, uma variabilidade considerável e faccionalismo dentro de qualquer população, então a tarefa do antropólogo é selecionar seus informantes com cuidado. Isto sempre foi feito, mas eu sugiro aqui que o conceito de “meu informante favorito” seja menos uma questão de uma compatibilidade pessoal que uma questão de uma estrutura narrativa compartilhada. Escolhemos os informantes nos quais as narrativas são mais compatíveis com as nossas – da mesma maneira, tenho certeza, que os informantes escolhem seus antropólogos favoritos baseados no mesmo critério de compatibilidade.³¹ (Brunner, 1986 pp.151, tradução minha)

³¹ No original “There is of course, considerable variability and factionalism within any population, so the task of the anthropologist is to select his or her informants carefully. This we have always done, but I suggest here that the concept of “my favorite informant” may be less a question of personal

Por isso, temos preocupações em traçar limites, sendo o limite justamente determinar até que ponto explicitamos demais a “intimidade” (por mais ocidental e individualizante que esta expressão se apresente) dos participantes de pesquisa e até que ponto esses dados podem causar efeitos que prejudiquem o cotidiano dos interlocutores.

A apresentação das tensões e da configuração das alianças pode afetar os grupos em questão, no entanto a dimensão do conflito entre lideranças atua internamente enquanto mobilizador das relações de parentesco, alianças, busca por direitos e recursos. Os dados, ao serem explicitados externamente, correm o risco de serem utilizados contra os indígenas na sua desmobilização e até mesmo na acusação destes grupos estarem experienciando anomia social. Por tal motivo, buscamos reduzir ao máximo a dinâmica das redes e alianças para contemplar a coleta de dados sem prejudicar os coletivos *kanhgág*. O discurso da anomia da socialidade indígena em um tom evolucionista que prega o iminente desaparecimento da cultura indígena, por vezes, toma como inevitável a “integração à sociedade brasileira” e tem como efeito a desmobilização de recursos materiais e financeiros voltados para estes coletivos.

Neste contexto, a particularidade cultural é o que legitima a mobilização de recursos para estas populações. Concluímos então que o não reconhecimento de particularidades das demandas e relações com territórios, sustentabilidade e saúde, também tem como efeito o aumento da precariedade das condições básicas de vida em uma perspectiva êmica. Este é um dos motivos da necessidade dos interlocutores indígenas estarem sempre demarcando o que é interno e externo do ser indígena no Brasil. Assim, os limites éticos e êmicos da relação constituída na pesquisa são negociados, de um lado. Do outro lado, o limite êmico está em confiar as informações àqueles que são reconhecidos enquanto “parceiros”, presumindo a responsabilidade destes em não divulgar dados que prejudiquem a atuação política dos indígenas organizados para a retomada de seus territórios tradicionais.

compatibility than of shared narrative structure. We choose those informants whose narratives are most compatible with our own – just as, I am sure, informants select their favorite anthropologists based on the same criterion of compatibility.” (Brunner, 1986, pp.151)

3 – O TEMPO DOS COLETIVOS *KANHGÁG*

3.1 – O *Tempo dos Antigos* e o *Tempo Moderno*

No início da fala de Francisco *Rokan* transcrita nas páginas anteriores, o interlocutor afirma ter uma forma particular de olhar os fatos do presente e do passado. Para ele, “hoje nós vivemos num outro mundo”, um mundo que classifica enquanto “um *mundo moderno*, mundo mais recente”. Como analisamos anteriormente, a transição de relações de dádiva para as relações de mercado é um dos elementos a serem levados em consideração como demarcadores que separam estes tempos. Este “mundo moderno” se contrapõe ao “mundo diferente” do vivido pelos antepassados desta geração *kanhgág* e os desafios encontrados nas relações com os *fóg*. Portanto, somos instigados pelos interlocutores a analisar a história recente dos índios *kanhgág* pela sua importância em relatar o sofrimento do esbulho intensificado a partir do século XIX. Apesar de utilizarmos abordagens que se embasam metodologicamente mais em teorias que se utilizam de uma noção de tempo sincrônico, como o estruturalismo e a fenomenologia, também situaremos os *kanhgág* em um tempo diacrônico. Devemos levar em consideração os processos de simbolização a partir de uma referência histórica particular, tendendo a incorporar análises diacrônicas do tempo.

Para situarmos melhor o leitor na localidade dos espaços de referência do “tempo dos antigos” *kanhgág*, reproduziremos o Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de Nimuendajú (1993). Na Imagem 4, as linhas em amarelo representam o tronco linguístico Tupi e, em verde, encontramos os coletivos indígenas pertencentes ao tronco linguístico Jê, que inclui os kaingang (*kanhgág*) e os botocudos (*xokleng*).

A particularidade da ocupação do espaço entre os *kanhgág* reside na contraposição à ocupação dos não indígenas. Não devemos nos limitar em tomar ao pé da letra as diversas referências nas quais os indígenas afirmam ser os primeiros a povoar localidades específicas. Como ressalta Ingold (2000, pp.132), definir os povos indígenas enquanto “povos que ocupavam suas terras antes da vinda dos colonizadores” remete a um “modelo genealógico” que entende a terra enquanto meramente uma superfície a ser ocupada. A problemática de entendermos o espaço nestes termos é a de tomarmos a presença indígena em um tempo ahistórico, subtraindo as dinâmicas relacionais anteriores (Ingold, 2000, pp.133). Para situarmos o tempo enquanto elemento de análise relacional devemos primeiramente entender que:

Descrever povos indígenas enquanto aqueles que foram “os primeiros” é situá-los dentro de uma história concebida enquanto uma narrativa de conquista colonial e formação do Estado. É uma designação, como comenta André Béteille, que “adquire substância quando não há outras populações na mesma região que podem racionalmente ser descritas enquanto colonos e estrangeiros” (1998:188). No olhar dos colonos que foram tomar posse de suas terras, estes habitantes anteriores podem bem ter servido enquanto arquétipos de “nativos”. De certo modo, então, a definição oficial do status de nativo reflete fielmente a autopercepção das populações não indígenas dos estados nações, enquanto descendentes de colonos que fundaram as nações que eles representam em solo estrangeiro. Nestes termos, indígenas contemporâneos são descendentes dos que sofreram desapropriação no processo colonial. De fato, a oposição categórica de populações indígenas e não indígenas, concebida repetitivamente enquanto descendentes dos nativos e dos colonos, é um modelo fundamentalmente colonial, com sua noção de que a terra é uma superfície a ser ocupada de um mundo vivido como um país para o qual as pessoas podem se deslocar para tomar residência, trazendo consigo seus dotes de substância hereditárias e de conhecimento, e de geração enquanto substituição serial, tal como o presente que toma conta e extingue o passado³². (Ingold, 2000, pp.151, tradução minha)

³² No original “To describe indigenous people as those who were ‘the first’ is to situate them within a history conceived as a narrative of colonial conquest and state formation. It is a designation, as André Béteille comments, that ‘acquires substance when there are other populations in the same region that can reasonably be described as settlers or aliens’ (1998:188). In the eyes of the settlers who went on to take possession of their lands, these earlier inhabitants may well have seemed like archetypal ‘natives’. In a sense, then, the official definition of indigenous status faithfully reflects the self-perception of the non-indigenous populations of nation states, as descendants of settlers who founded the nations they represent on alien soil. In these terms, contemporary indigenes are descendants of the colonially dispossessed. Indeed the categorical opposition of indigenous and non-indigenous populations, conceived repeatedly as the descendants of natives and settlers, is itself a construction of colonialism. For the genealogical model is fundamentally a colonial model, with its notion of the land as a surface to be occupied, of the lifeworld as a country to which people can move in order to take up residence, bringing their endowments of heritable substance and knowledge with them, and of generation as serial replacement, such that the present takes over from, and extinguishes, the past.” (Ingold, 2000, pp.151)

Para Ingold (2000), o modelo relacional deve articular os conceitos de ancestralidade, geração, substância, memória e terra³³. Para exercermos esta escolha metodológica analisamos discursos dos *kanhgág* em espaços públicos dos *fóg*. Os primeiros lembram sempre as relações com a história e a relatam com um sentimento de nostalgia, de um tempo que vai além da memória (ancestralidade), afetado pelo compartilhamento de experiências dos mais velhos (*kófa*) com os mais novos sobre a relação com o território. Em relação ao encadeamento dos fatos, Ingold (2000), ao dialogar sobre a pretensão multicultural de pensar a sincronia a partir da objetificação do passado e sua subsequente separação, afirma:

Os eventos que se seguem um atrás do outro ao longo de uma linha de descendência, como contas em um colar, não se localizam na vida das pessoas, eles são pessoas. A existência de cada um é colapsada para dentro do momento que ela representa. E estes eventos, em contrapartida, estão suspensos em um tempo que é abstrato e cronológico.³⁴ (Ingold, 2000, pp. 136, tradução minha)

Os eventos “que seguem um atrás do outro” relatados possuem grande agência ao nos depararmos com as narrativas da saída das terras indígenas do planalto para as cidades que fazem o trajeto desta região para Porto Alegre. Encontramos, assim, a necessidade de analisar o processo de construção política da interlocução com as esferas de poder na capital. Ao sair das reduções territoriais, os coletivos *kanhgág* de diversas regiões constituíram em Porto Alegre um ponto de encontro que formou a rede de apoio e acampamentos nas mediações do Morro Santana. Quanto ao processo de retomada de territórios nos anos 1970, no contexto *kanhgág* o passado sempre tem agência e mobiliza a organização de novas frentes de ocupação de terras em contraposição ao seu “*status* de ‘nações ocupadas’ e seus indivíduos como ‘cidadãos de segunda classe’” (Cardoso de Oliveira, 1978, pp.147).

³³ Em Ingold, originalmente em inglês, seria *ancestry, generation, substance, memory, land* (Ingold, 2000, pp.132-151). Devemos levar em consideração que Ingold se utiliza do conceito de território a partir de uma crítica ao conceito cartográfico de território em contraposição ao de terra (*land*) que remete à percepção do ambiente. A última forma é a que nos referimos ao conceito de território, que remete à noção de territorialidade relacional e ao uso do espaço/tempo, não necessariamente submetidos aos regimes de alienação da terra.

³⁴ No original “The events that follow one another along a line of descent, like beads on a string, do not take place in the lives of persons, they are persons. The existence of each is collapsed into the moment of the event it represents. And these events, in turn, are suspended in a time that is abstract and chronological” (Ingold, 2000, pp. 136).

A recorrente lembrança de um tempo de fartura se mistura com a perda progressiva do território, das condições ambientais, da autonomia (re)produtiva e da cura. Imagens acionadas nas interlocuções sobre um tempo que não é mais vivido, um tempo dos ancestrais diferenciado do tempo presente, fazem parte deste tipo de interlocução. Acampamentos sazonais de coleta de pinhão e frutas. A escolha de momentos certos para a instalação dos *pari*³⁵ para recolher o peixe. As mulheres fazendo o *ëmy* dentro da taquara, para que seus maridos e filhos possam se alimentar durante as incursões de caça e para “melar”. O cuidado nos deslocamentos de coletivos *kanhgág* às margens dos rios, que atuam como limites territoriais, com os grupos dos *pã'i* inimigos e os *xokleng* (também relatados com o nome de “botocudos” ou *kanhgág ju*³⁶) em contraposição à relação com o território imposto com o passar dos anos pelas cercas dos colonos³⁷. Normalmente esta é a primeira interlocução que os pesquisadores estabelecem durante os primeiros contatos com os coletivos *kanhgág* a partir das lideranças (*pã'i*). O *tempo dos antigos* atua enquanto temporalidade intermediária ao tempo mitológico que define relações ideais com os parentes, afins, não humanos e inimigos. Para pensarmos em uma fenomenologia da vida simbólica, marcações temporais como o *tempo dos antigos* é, como refere Sahlins, uma das “categorias pelas quais a experiência é constituída não surgem diretamente do mundo, mas de suas relações diferenciais no interior de um esquema simbólico” (Sahlins, 1997a, p.183).

3.2 – Os Tropelamentos do Mundo Moderno

A partir do início da colonização germânica em 1824 no Rio Grande do Sul, os coletivos *kanhgág* passaram a ser cada vez mais pressionados pelas frentes de expansão agrária conduzidas por empresas coloniais nos territórios ocupados pelos *kanhgág* em São Leopoldo³⁸ (Bringmann, 2009a). Em 1829, ocorreu o primeiro confronto entre colonos e indígenas, que resultou na morte de três colonos. Os assaltos conhecidos

³⁵ Armadilhas feitas com palha utilizadas para a pesca de peixes. Segundo os interlocutores do Lajeado dos Índios, esta região era um dos pontos em que muito se utilizava este tipo de armadilha.

³⁶ *Kahgág jü*, neste caso, notamos a noção de proximidade entre os que chamamos de *xokleng* e seguidamente encontramos a valoração de *ju*, que os valora enquanto bravos (Toral, 1997, pp.161)

³⁷ Utilizaremos o termo “colono” enquanto categoria êmica relacional referente aos imigrantes recrutados pelo Estado e companhias de colonização para instituir o sistema de demarcação de limites territoriais padronizados em aproximadamente 25 hectares por colono, com possibilidade de alienação da terra. O termo também pode se referir aos invasores das terras *kanhgág* demarcadas, que foram expulsos no final dos anos 1970 pelos indígenas com apoio do exército e da FUNAI.

³⁸ A região em questão seria o vale pelo qual percorre o Rio dos Sinos e cidade onde se localiza a Terra Indígena *Por-Fi*.

como “correrias” marcaram o início de um complexo jogo de relações de alianças e conflitos por parte destas lideranças com os colonos e militares brasileiros (Bringmann, 2009b)

Os esquemas culturais, no caso dos *kanhgág*, são marcados pela cultura do terror (Taussig, 1993) conduzida pela guerra e fuga dos inimigos “bugreiros³⁹” (Simonian, 2009) financiados pelas empresas de colonização. Podemos entender estes empreendimentos de colonização enquanto a ação de empresas coloniais para estabelecer povoados submetidos ao Estado brasileiro como meio de interligação entre os territórios já ocupados. Assim, as colônias servem não apenas para a distribuição das terras devolutas⁴⁰, mas como meio de facilitar empreendimentos como estradas e linhas férreas.

Neste processo apareceram as empresas de segurança que contratavam mercenários conhecidos como “bugreiros” para caçar os *kanhgág* e *xokleng* em seu território. Com a incapacidade destes “bugreiros” em conter a presença e a defesa *kanhgág* de seus territórios, os especuladores do território começaram a exigir que o Estado organizasse uma intervenção militar de proteção dos empreendimentos crescentes. Tais empreendimentos se consolidaram com o capital oriundo da produção cafeeira do sudeste do Brasil a partir da expansão do oeste de São Paulo, tais como a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil (Borelli, 1984). Desta forma foi arquitetado um dos maiores e mais marcantes *tropelamentos* na história do contato entre os *kanhgág* e os *fóg*. O termo “*tropelamento*” é de uso comum no português contemporâneo da região do planalto, o qual será utilizado no decorrer do texto quando nos remetermos ao processo de expulsão por um contingente de homens armados. Esta série de *tropelamentos* marcou a configuração do território dos então chamados Coroados⁴¹. A maioria dos sobreviventes foi obrigada a buscar asilo em outras aldeias, cada vez mais ao sul, ao lado da Província de São Pedro⁴², ao passo que as empresas coloniais pressionavam os *kanhgág* ao norte. Com os deslocamentos mobilizados pelos *tropelamentos*, os coletivos *kanhgág* entraram em maior conflito com seus inimigos *xokleng*, o que contribuiu para o enfraquecimento destas coletividades.

³⁹ Mercenários que recebiam seu soldo de acordo com número de pares de orelhas de índios mortos.

⁴⁰ A expressão “terras devolutas” remete à Lei de Terras de 1854, que define as terras que, sem a comprovação de uso e limites definidos cartograficamente, pertencem à Coroa brasileira. Nesta lei está previsto o reconhecimento da posse das terras devolutas ocupadas pelos indígenas aos mesmos, inserindo o território indígena em um território cartográfico.

⁴¹ Este nome vem em referência aos ornamentos utilizados então pelos indígenas que convencionamos chamar de *kanhgág*.

⁴² Nome imperial da administração do atual estado do Rio Grande do Sul.

Com o avanço do *mundo moderno*, os polos urbanos de São Paulo e Porto Alegre, que antes apenas se interligavam economicamente através dos assentamentos portugueses do litoral meridional do Brasil, passaram a usar com mais frequência o território *kanhgág* para os deslocamentos. Até então, no interior, os centros urbanos eram interligados pelos postos militares avançados na região do planalto iniciados pelas incursões dos tropeiros⁴³. Estes assentamentos desenvolveram as relações com toldos indígenas que contribuíram para a fundação das atuais cidades de Passo Fundo (1857) e Palmeira das Missões (1874) no Rio Grande do Sul. A relação dos *kanhgág*⁴⁴ com o contato progressivo com os *fóg* fez com que estes coletivos limitassem a sua circularidade para além destas fronteiras. As fronteiras territoriais *kanhgág*, com o passar dos anos, se reduziram com a expansão territorial do Estado brasileiro e seu empreendimento de colonização. Este contato progressivo pode estar colocado na marcação temporal do *mundo moderno* que remete ao tempo do qual somos contemporâneos. Os *kanhgág* e *fóg* compartilham este tempo do qual os primeiros sentem-se separados do tempo vivido pelos antepassados, ou como os *kanhgág* os chamam em português: os “antes passados” ou “trancos velhos”.

A primeira fase deste esbulho sistemático se ampliou com a colocação de assentamentos de colonos até o declínio da imigração europeia mediada por empresas coloniais. Este declínio se deu no período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial (Swingel, 2001), sendo que, até então, a presença *kanhgág* era tratada pelos imigrantes enquanto um “elemento” que impedia a ampliação da civilização no Brasil. Um dos eventos que mudou esta conjuntura, segundo Borelli (1984), teria sido a denúncia das atrocidades cometidas pelos imigrantes alemães aos *kanhgág*. Esta teria sido feita no dia 14 de Setembro de 1908 pelo etnógrafo tcheco Albert Vojtech Fric no XVI Congresso Internacional dos Americanistas de Viena. Neste evento, Fric descreveu a cultura do terror⁴⁵ em São Paulo, relatando que bugreiros usavam dentes *kanhgág* para ornamentar suas armas, e, naquele momento, recebiam 150 marcos por par de orelhas. O congresso científico repercutiu na imprensa internacional, com respostas da imprensa alemã à posição de Fric de que os fatos indicavam um extermínio etnocida. O etnógrafo passou a ser difamado pelos imigrantes alemães, tendo como seu maior crítico o museólogo

⁴³ Transportadores de cargas e mercadorias oriundos de São Paulo.

⁴⁴ Podemos incluir também os *xokleng*.

⁴⁵ Fric, na cultura do terror, teria o papel similar a de Casement (Taussig, 1993), inclusive tendo suas trajetórias comparadas por Penny (2003).

alemão Herman Von Ihering⁴⁶, que, em contraposição às críticas de Fric, publicou no jornal “O Estado de São Paulo” do dia 12 de outubro de 1908 que:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e, como os caingangos selvagens, que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar senão o seu extermínio. (Stauffer, p.17 *apud* Borelli, 1984, pp.74)

A imprensa brasileira, através do “Jornal do Comércio do Rio de Janeiro”, divulgou a solicitação de congressistas brasileiros presentes em Viena que o Estado impedisse o extermínio. As posições de Von Ihering também fizeram com que Curt Nimuendajú se desligasse do Museu Paulista (Gonçalves, 1993, pp.17). Este debate passou a ser promovido também por figuras eminentes do Estado brasileiro e instituições religiosas e científicas, e desencadeou a formação de uma nova conjuntura política que construiu o Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional em 1909. Para Borelli (1984), a atuação de instituições como a Igreja Positivista Brasileira na inclusão das doutrinas republicanas positivistas no Estado brasileiro foram decisivas para elaboração das novas formas do Estado se relacionar com os indígenas. A partir dessa atuação, se iniciou o processo de transição das estratégias de catequização para estratégias voltadas ao trabalho, ao progresso, ao controle e à adesão dos indígenas à “pátria” e à chegada do *mundo moderno*.

3.3 – Agência das Lideranças *Kanhgág* do Passado

Paralelamente ao avanço do *mundo moderno*, os encaminhamentos das estratégias de atuação na disputa territorial não eram características apenas dos *fóg*. No processo histórico foram recorrentes as relações de disputa entre lideranças *kanhgág* enquanto sujeitos ativos de sua conjuntura social. Esta conjuntura estava eminentemente atravessada pelos desejos e símbolos acumulados nas experiências dos contatos com missionários católicos. Para alguns *kanhgág*, a aquisição de bens dos *fóg* consolidou uma nova conjuntura para ampliar sua força e bem-estar. Laroque (2009), em sua

⁴⁶ Von Ihering era etnógrafo e museólogo (Borelli, 1984, pp.74) e diretor do Museu Paulista (Scwhingel, 2001, pp.95). As posições de Von Ihering defendiam as políticas de extermínio de indígenas dos Estados Unidos, assim como defendiam o Império Alemão das acusações de ter realizado o primeiro genocídio do século XX, o dos povos Hererós e Namaquas na África (Penny, 2003).

pesquisa sobre as grandes lideranças (*pã'i mág*) históricas *kanhgág*, define a territorialidade dos grupos extensos nos limites territoriais nos grandes rios. As travessias aconteciam nos momentos de guerra com os chefes rivais. Nos territórios hoje conhecidos como Rio Grande do Sul e Santa Catarina estiveram presentes líderes guerreiros como Nonoai, Nicoé, Condá, Votouro, Fongue, Braga e Doble que, junto com seus familiares, dominaram extensas áreas e continuam nas histórias e no imaginário dos coletivos que reclamam sua descendência.

Segundo Laroque (2009), no final do século XIX e início do século XX, estes caciques viram-se obrigados a negociar a presença dos *fóg* e seus empreendimentos. Fongue foi um dos primeiros a estabelecer contato em busca de bens dos portugueses e, em 1848, empreendeu negociações com os portugueses e se integrou à Companhia de Pedestres com intuito de perseguir seus inimigos Condá e Nicafim (Laroque, 2009). No momento das primeiras negociações entre lideranças *kanhgág* e lideranças *fóg*, os primeiros tomaram a estratégia de pedir o máximo de bens possíveis, alimentos, roupas e demais utensílios, sempre deixando claro que a contrariedade da liderança faria com que o grupo rompesse imediatamente a relação (Laroque, 2009). Apoio bélico também foi um dos motivos da aproximação de Nonoai com os *fóg* e, com o fim da existência da companhia e a promessa da chegada de uma nova força policial nas aldeias, este decidiu voltar para as terras não conhecidas pelos *fóg* (Laroque, 2009). A atuação desta liderança serve de ilustração da conjuntura em que os não indígenas, ao problematizarem a extensa presença indígena em um grande território, viram-se obrigados a constituir aldeamentos para seduzi-los com a catequese com o fim de concentrá-los em limites territoriais e esvaziar a capacidade de realizar correrias. Ou seja, a aliança entre as lideranças *kanhgág* com as lideranças *fóg* também estava concentrada nas disputas entre os *pã'i* que buscavam manter proteção e autonomia dos demais *pã'i*.

Deste encontro de *kanhgág* e *fóg* segue uma série de empreendimentos para a mudança e a continuidade do sistema simbólico em que estão em jogo os signos e seus significados (Sahllins, 1997a). As aproximações e distanciamentos entre os *kanhgág* e os *fóg* com o chegar do *mundo moderno* sobre o *mundo dos antigos* desencadearam a diminuição das matas que compunham o território *kanhgág*. Tal diminuição forçou a tomada de estratégias semelhantes às de Doble, ao ponto dos coletivos poderem apenas estar presentes nas reduções territoriais nas quais o Estado os “protegia” dos *tropolamentos*. Com o desenrolar das políticas indigenistas e o surgimento de uma

política indigenista positivista, os coletivos *kanhgág* passaram a se submeter aos chefes *fóg* dos aldeamentos. Durante a instituição da tutela e a ampliação de poderes tradicionais como os *pã'i mág*, grandes lideranças, intituladas caciques pela FUNAI, e seus empreendimentos de desenvolvimento contribuíram para as tensões sociais e econômicas e para a saída destas terras (Schiwngel, 2001).

Esta etnografia busca perceber a recente volta da circulação destas coletividades fora das aldeias demarcadas e vigiadas pelo Serviço de Proteção ao Índio. Este momento, ao longo desta pesquisa etnográfica, foi relatado por vezes enquanto um tempo de “escravidão” e por outras enquanto o tempo em que estes eram “prisioneiros de guerra”. Relatos de Jaime *Kentyg* Alves e de Antônio Pinto lembram os “panelões” que o SPI, e depois a FUNAI, obrigava os indígenas a participar. A prática do panelão consistia em agrupar todos os homens de um setor da terra indígena e obrigá-los a trabalhar na roça sob a vigilância do órgão indigenista. O trabalho, visto pelo órgão enquanto uma medida socioeducativa, baseava-se no uso da força física e no pagamento de apenas a comida servida em grandes panelas. Nestas situações, os indígenas eram proibidos de falar sua língua e caso não colaborassem com os funcionários ficariam sem comer enquanto a roça era feita. Ações como estas, além do incentivo aos casamentos com não indígenas e as escolas com professores não indígenas, contribuíram para a diminuição da fluência da língua *kanhgág*. A partir dos anos 1940, o Estado brasileiro continuou a facilitar a entrada de não indígenas nos territórios *kanhgág*, emitindo títulos de propriedades para colonos, seguindo a diretriz do Estado Novo de evitar a formação de “quistos sociais” ou comunidades com uma identificação étnica (Jacomelli, 2004, pp.121).

Outra tática foi a criação de reservas florestais em terras indígenas, impedindo a livre circulação destes em suas terras, que aos poucos eram vendidas a colonos, empresas agrícolas e madeireiras (Rocha, 2009). Seguindo as práticas dos *tropelamentos*, no início dos anos 1960, o governo do Estado do Rio Grande do Sul ampliou a vinda de colonos pobres, categorizados de sem-terra, com o apoio do governador Leonel de Moura Brizola⁴⁷. Segundo Simonian (2009), Brizola articulou seu discurso em nome dos pobres e desvalidos para fazer a “reforma agrária” no estado. Esta reforma não teria efeito qualquer nas grandes propriedades agrícolas, uma vez que

⁴⁷ O governador iniciou sua carreira política da região de Carazinho.

consistia na emissão de títulos de propriedade nas terras *kanhgág* demarcadas pelo estado em 1908.

Enquanto o apoio político, popular e institucional de Brizola em nível nacional era desarticulado com o golpe militar de 1964, os indígenas também passaram a ser tutelados por uma nova elite política que, em 1967, transformou o SPI em FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Com o declínio da repressão do período militar no qual as liberdades civis eram recuperadas gradualmente, os *kanhgág* tiveram paralelamente o amparo legal do novo estatuto do índio em 1973, que salvaguardava legalmente suas terras ocupadas. Esta conjuntura foi o fundo político da mobilização dos coletivos que se aliaram interna e externamente para retomar as terras invadidas sob a mediação ou não do órgão indigenista. Segundo o jornalista Caco Barcellos, que esteve em Nonoai durante as ações de expulsão dos invasores das terras indígenas da região em 1978, este relata que:

Na década de 70, os militares da ditadura prometiam resolver o problema da “intrusão” nas terras dos caingangues. O ano de 77 era considerado decisivo. Relatórios do Serviço Nacional de Informações assustavam o presidente da Fundação Nacional do Índio - Funai, o general Ismarth de Araújo Oliveira. Alertavam para a revolta dos caingangues, decididos a não mais esperar pelas promessas feitas quando o general Ernesto Geisel assumiu o governo, em 74. “Até 1978, todas as terras indígenas estarão demarcadas. Não haverá mais brancos dentro delas.” Coisa que o Estatuto do Índio, feito em 1932, já estabelecia. (Barcellos, 2004, pp.38)

Este processo é também documentado no documentário de Zelito Viana, “Terra dos Índios” (1979), que retrata a situação social que os indígenas enfrentaram nos últimos anos da ditadura militar. O filme documenta a articulação de Kretã Ângelo na retomada da Terra Indígena do Rio das Cobras no Paraná, através da organização de cerca de 80 guerreiros indígenas para expulsar os invasores de suas terras. Esta ação serviu de inspiração para uma articulação *kanhgág* mais ampla.

A pertinência destes fatos está na relação que a luta pela recuperação das terras demarcadas foi vivenciada por muitas das atuais lideranças em Porto Alegre. Alguns destes eram as crianças pelas quais as lideranças atribuíam ser o motivo da revolta e da reivindicação de seus territórios e condições de bem-estar. Nesta etnografia, encontramos as formas de atuação de lideranças *kanhgág* que em seus primeiros anos de vida presenciaram uma nova forma de ação política por parte de seus pais, sogros, tios e avós. Esta geração contemporânea de *pã'i* busca seguir o exemplo de seus mais velhos

no combate ao projeto de “inserção à sociedade nacional” previsto no Estatuto do Índio de 1973.

Segundo a produção escrita do professor bilíngue Gelson Vergueiro *Kagrër*, a partir do relato de Armandio Vergueiro *Kakre*, em Toral (1997), o cacique *Sygre* de Nonoai estava a mais de 30 anos tentando proteger seu território das invasões. Em 1972, ele define quais são as lideranças por ele consideradas mais qualificadas para definitivamente retomar os seus territórios. O processo se iniciou com negociações com os invasores e os órgãos públicos. Sentindo-se ludibriados pela espera de mais de cinco anos para a tomada de uma solução, *Sygre* e seus imediatos José Lopes e Armandio Vergueiro⁴⁸ iniciaram a concentração dos *kanhgág* dispostos a enfrentar, armados com facões e arco e flecha, os invasores que tinham maior número e armas de fogo. A mobilização culminou na retirada de cerca de onze mil colonos que ocupavam irregularmente a Nonoai com o acompanhamento de tropas do exército brasileiro, sendo esta uma das maiores vitórias políticas *kanhgág* do século XX.

⁴⁸ Ambos imediatos de *Sygre* possuem parentes em Porto Alegre.

4 – PARENTESCO E GUERRA

4.1 – Guerra e Vingança Enquanto Mobilizadores da Autonomia

Nas páginas anteriores descrevemos o encadeamento de eventos que constituem o contexto da situação social na qual os coletivos *kanhgág* vivem na região que se encontra a cidade de Porto Alegre. Segundo a carta enviada por Mabilde (1988) ao governador da província de São Pedro em 1835, sua referência genérica aos *pã'i mág* os retrata enquanto chefes déspotas e tirânicos. O *pã'i mág* em sua comunidade seria uma pessoa que teria todas suas vontades satisfeitas pelos seus subordinados. Se analisarmos a descrição da política dos coletivos *kanhgág* feita por Mabilde, sob um olhar semiótico, reconhecemos que esta observação está influenciada pelas incumbências frente à Província que incluíram a participação nos projetos de colonização alemã no território que hoje convençionamos chamar de Rio Grande do Sul.

Ao nos transportarmos ao tempo no qual somos contemporâneos, com a possibilidade de nos apropriar de análises etnológicas mais precisas sobre as relações políticas entre os *kanhgág*⁴⁹, nos colocamos a seguinte pergunta: São os coletivos *kanhgág* uma sociedade contra o estado (Clastres, 1990)? Esta pergunta não deixa de ser carregada de preocupações políticas que atravessam o método etnográfico. Dentro do contexto contemporâneo, há uma evidente continuidade do englobamento das noções ocidentais de ordem e direito em oposição às noções *kanhgág* de guerra e vingança, uma história que é contada recorrentemente e versa sobre a forma pela qual foi obtida a vitória definitiva dos *kanhgág* sobre os *xokleng*.

Como dado de campo gostaria de me remeter às duas vezes que esta história foi-me contada por *Kentyg*. A primeira vez foi durante a festa do Dia do Índio no Morro Santana em 2010, paralelamente às comemorações que aconteciam nas aldeias do Morro do Osso e da Lomba do Pinheiro. No dia em questão, o local fazia parte de um contexto em que os *kanhgág* se colocavam em guerra para o reconhecimento da ocupação de uso tradicional no morro de quase 30 anos⁵⁰. No Morro Santana, a liderança principal era a de Eli Fidelis. *Kentyg*, nesta ocupação, afirmava estar orientando o coletivo com seus conhecimentos das leis dos *fóg*.

⁴⁹ Neste caso podemos nos referir aos estudos do “sistema político” *kanhgág* em Fernandes (2003), da importância dos *kujás* em Rosa (2005) e Silva (2002), assim como a agência política dos *kanhgág* em Porto Alegre descrita por Freitas (2006).

⁵⁰ Esta ocupação em que se situa também a Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Diferente das comemorações do Morro do Osso, que estavam carregadas de formalidades para com os não indígenas como o uso de microfone para a fala das lideranças e apresentação da dança da guerra que será descrita adiante, a festa do Dia do Índio no Morro Santana, segundo as pessoas do acampamento, estava de acordo com o que era “a tradição do índio”, que consistia em “tomar uma bebida e falar besteira, é daí que vem a nossa tradição”. Assim foi a festa, os homens sentados em volta de uma fogueira e as mulheres sentadas juntas na mesa onde havia a comida. Na roda dos homens, os diálogos estavam carregados de jocosidades centralizadas na fala do *kanhgág* mais velho, que naquele momento era *Kentyg*. *Kentyg* contou suas proezas de quando fora mais jovem, as histórias de suas viagens após sair da aldeia para trabalhar para em uma empresa de transporte público na Região do Planalto, sua “vingança” contra os *fóg* ao se envolver amorosamente com uma freira e outros conflitos em Nonoai em decorrência de seus casos amorosos e primos ciumentos e as consequentes repreensões por parte dos *pã'i*. No diálogo como orador principal mostrou orgulho de possuir o nome de *Kentyg*, que significa a árvore conhecida como rabo de bugio, característica por ser difícil de dobrar e quebrar assim como a pessoa que tem este nome.

Neste dia, ele contou sobre guerra dos “antigos” com os *xokleng*, na qual, há muitos anos, um grupo de *kanhgág* havia sequestrado algumas mulheres *xokleng* e as levado ao seu acampamento. Os guerreiros *xokleng* encontraram o grupo *kanhgág* e mataram quase todos os *kanhgág* do acampamento envolvidos no episódio, sendo que somente uma família conseguiu se salvar. A partir de então, estes começaram um plano de vingança que durou 30 anos (“uma taquara”, nas suas palavras). Esta família passou estes anos forjando alianças de casamento com mulheres que concordavam em tomar um chá que estimula a fertilidade e foi utilizado para aumentar a população *kanhgág* o suficiente para realizar a *vendeta*.

Com relação a esse chá, em outra ocasião no Lajeado dos Índios tive a oportunidade de conhecer a casca de árvore utilizada para este. Aldo Pinto assim descreveu sua utilidade:

Essa aqui é muito boa pra quando os índios querem se cobrar [Renato Lopes pergunta: se cobrar?]. Porque quando têm um acampamento assim, daí vem outras tribos, de outras línguas, pra o tomar o lugar deles. Daí uns matam os outros, daí depois escapa uma família, duas família. Depois eles põem esse aqui pra as mulheres terem mais criança.

Aldo também comenta que é utilizado quando a mulher tem problemas para engravidar, mas quando ela utiliza a casca da árvore, não para de ter filhos. Eles “vêm em escadinha”, diz, referindo-se ao crescimento dos filhos que nascem em sequência.

Nesta primeira versão contada no Morro Santana, *Kentyg* não entrou em detalhes sobre o acontecido, mas disse que foi suficiente para acabar com o longo conflito entre os dois coletivos. Em outra oportunidade, ao procurar João Kanheró (*Kasu*) para buscar histórias sobre suas andanças pelo Lajeado dos Índios junto ao colega antropólogo José Rodrigo Saldanha, encontramos *Kentyg*. Neste dia, disse que o Lajeado que dá nome à cidade foi justamente o acampamento onde houve o conflito com os *xokleng*, e contou uma nova versão da história, com mais detalhes. Esta história havia sido contada por seu pai, segundo ele, *Kasu*, que a conhece melhor.

De acordo com *Kentyg*, um *kanhgág* havia “roubado” (no sentido de sequestrado) uma mulher em um conflito com os *xokleng* e foi até a região do Lajeado dos Índios para fazer uma festa de comemoração da vitória. Durante a festa, os *kanhgág* foram surpreendidos pelos *xokleng* e massacrados. Desta incursão *xokleng*, sobreviveram apenas uma “velha” e um “bebê”. Após o massacre, a “velha” levou a criança, que teria o nome de *Kasój*, até o toldo do Campo do Meio, a criou e contava a ela sobre a morte de seus pais. *Kasój* passou a ser preparado para “se cobrar” dos *xokleng* com uma alimentação especial para viver “como um animal” e fazer sua vingança quando tivesse 30 anos.

Segundo *Kentyg*, os *xokleng* estavam preparados para combater os *kanhgág*, pois a *kujá* dos *xokleng* foi avisada pelo pássaro *tyty*⁵¹. Nesta situação, há uma comunicação entre os *kujás* inimigos - entre os *kanhgág* se diz que os *kujás* têm a habilidade de se comunicar entre si pelo sonho. Os *kujás kanhgág* e *xokleng* se comunicaram porque “o *xokleng* é mesmo parente nosso, só que com outro idioma” (*Kentyg*, 26/11/2010). Desta forma, ambos os grupos têm os mesmos *jagrë* (conhecidos como espíritos do mato ou espíritos guias). Os sinais recebidos, como o canto de pássaros e sonho do *kujá xokleng*, fizeram este se perguntar: “se eu matei todos por que estou recebendo este sinal?” Esta dúvida fez com que os *xokleng* percebessem que sua vingança não estava completa. Ao

⁵¹ Este pássaro também avisa quando há uma onça (*mĩg*) no mato. Devemos lembrar a importância do animal *mĩg* para a cosmologia *kanhgág* (Nimuendajú, 1993), pois este animal é considerado parente das duas metades, um animal referência para o ideal de corporalidade guerreira. Portanto, faz parte da lógica êmica que um pássaro avise a presença deste animal, a presença de um grupo de *kanhgág* e daqueles que são “o mesmo parente”, que, no caso, são os *xokleng*.

perceberem que naquele tempo haviam esquecido uma criança, rumaram para a costa do rio Uruguai e lá encontraram *Kasój* a sua espera.

Kasój, aparentemente sozinho, atraiu a atenção dos inimigos e, ao ser cercado subiu em uma palmeira: “ele queria lutar só de porrete, subiu bem alto, já lá na copa, chupando os cocos”. Sua estratégia também era distrair seus inimigos, pois outros *kanhgág* recrutados no Campo do Meio estavam escondidos sob a liderança de *Kasój*, “por isso que a palmeira é uma planta da melhor qualidade para nós[...] os *xokleng* não usavam arco e flecha, eles sabiam que iam perder para os *kanhgág*”.

Histórias como esta relatada por *Kentyg* sobre um tempo em que o *pã'i mág* “Condá⁵² dominava a região” são referência da construção de uma corporalidade guerreira centrada na *vendeta*. Práticas como a busca de remédios e alimentos para a guerra, o incentivo da produção de novos guerreiros e, finalmente, a relação dos espíritos em conjunto com o ambiente compõem o complexo que forma a comunidade de substância (Seeger *et alli*, 1979) entre os *kanhgág* e suas alteridades relativamente próximas. Desta forma, temos dados para incorporar reflexões antropológicas da predação familiarizante (Fausto, 2001) em relação à centralidade da guerra em relação ao xamanismo enquanto formas de construção de corpos e grupos de parentes. O consumo da alteridade na guerra entre os *kanhgág* com os *xokleng* também pode servir de elemento de análise para se pensar o consumo da alteridade na guerra com os *fóg*.

O recontar das experiências de conflito atua enquanto componente da cosmologia guerreira *kanhgág* em uma guerra simbólica que contribui para a constituição de uma *praxis* que valoriza os feitos das lideranças antigas e orienta as reações com os não parentes (sendo estes indígenas *kanhgág*, demais coletivos Jê, *guarani*, ou *fóg*). Voltando à pergunta inicial do capítulo sobre a caracterização das relações de chefia *kanhgág* como “sociedade contra o estado” (Clastres, 1990), encontramos nestes coletivos o viver em guerra ou a guerra enquanto viver.

Para Mabilde (1988) o *pã'i mág* Braga tinha pleno controle sobre as mulheres sequestradas, sendo estas secundariamente controladas pelas demais mulheres. Braga, em seu coletivo, também tinha a função social de realizar casamentos e nomear as crianças recém-nascidas (Mabilde, 1988). Estes dados contribuem para a etnografia por descreverem uma conjuntura política *kanhgág* em que o *pã'i mág* assume certas funções

⁵² Condá foi uma das grandes lideranças cronologicamente contemporâneas do Cacique Nonoái e seu inimigo (Laroque, 2009).

sociais normalmente atribuídas aos *kujá*, como a nomeação, não percebendo o poder desta figura dentro de um coletivo *kanhgág*.

A historiografia de Laroque (2009) e os relatos de Mabilde (1988) reconhecem que os *pã'i mág* são pessoas de idade avançada (*kófa*). O tom dado pela descrição do observador remete a uma forma de organização política na qual se presume uma ditadura dos mais velhos, uma gerontocracia. Esta forma de organização política, na perspectiva da Antropologia evolucionista clássica, seria considerada própria de um estágio inferior de organização social. Esta interpretação sugere analogias com as relações de Estado na qual se busca a origem de um Estado em uma família nuclear. Noções de organização política como as de Morgan hierarquizam as relações políticas que não separam as relações de parentesco da política de um coletivo, sendo esta separação parte do processo de evolução do *gens* ao *civitas* (Morgan, 2005). A Antropologia como ciência por muito pensou o parentesco enquanto estudo da ordem social, mas

A ênfase colocada pelos antropólogos sobre o problema da “ordem social” não pode ser acentuada em demasia. Como Firth comenta, a percepção de *ordem* foi fundamental para seus questionamentos. A preocupação subjacente estava sobre o que poderia substituir a parentesco como tal poder coercitivo.⁵³ (Overing e Raport, 2000, pp.218, tradução minha)

As relações de parentesco correm o risco de serem encaradas enquanto substitutivos do poder coercitivo mesmo em momentos em que não necessariamente signifiquem enquanto tal. Estes questionamentos antropológicos, segundo Clastres (1990), surgiram da análise das sociedades consideradas “sem Estado”, remetendo a estes coletivos a carência da organização estatal. O autor argumenta que esta perspectiva analítica presume que a criação de organizações estatais seja parte da evolução das sociedades humanas. No entanto, devemos perceber que nesta etnografia o conceito de sociedade⁵⁴ não deve ser entendido enquanto parentesco estendido, uma vez que sociedade pode ser um conceito teórico externo problemático, pois muitas vezes as pessoas que são discursivamente englobadas nela não reconhecem este pertencimento.

⁵³ No original “The emphasis anthropologists placed upon the problem of ‘societal order’ cannot be stressed too much. As Firth comments, the perception of *order* was fundamental to their inquiry (Firth 1951:19). An underlying concern was over what could replace the authority of government in ‘simple’ societies, and the answer was to view kinship as having this coercive power” (Overing e Raport, 2000, pp.218).

⁵⁴ Por vezes confundido enquanto o viver submetido a um Estado.

Neste ponto, nos remetemos às opções teóricas que percebem que os coletivos indígenas centralizam a preocupação de suas relações sociais a partir das relações que humanizam os corpos (Seeger *et alli*, 1979; Viveiros de Castro, 1987; Viveiros de Castro, 2002). O reconhecimento da distinção dos corpos masculinos e femininos, assim a como a definição de funções sociais do cotidiano são decorrentes do processo de fabricação e manutenção dos corpos (Viveiros de Castro, 1987).

Com o intuito de lidarmos com esta complexidade e a dificuldade de acessar certos espaços *kanhgág*, tais como os espaços mais privados e os espaços femininos, devemos levar em consideração as contribuições de Pierre Clastres (2004) para a Antropologia da Política em sociedades⁵⁵ organizadas contra os princípios das lógicas que formam o Estado. O autor comenta:

Na realidade, que o chefe selvagem não detenha o poder de mandar não significa que ele não sirva para nada: ao contrário, ele é investido pela sociedade de um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade. (Clastres, 2004, pp.101)

Nesta forma de relação política, a figura do *pã'i* se apresenta enquanto porta-voz de um coletivo, sendo esta uma residência, uma aldeia ou um conjunto de aldeias. A partir das contribuições de Clastres (2004) percebemos, como em sua análise sobre a guerra nas sociedades primitivas, que os pontos de conflito e guerra não são consequência de um momento social anômico como na construção filosófica do estado de natureza em Hobbes (Clastres, 2004) e sim, pelo contrário, são momentos de grande atividade social. Para tanto, Clastres afirma que:

Por isso a ausência, na etnologia atual, de uma reflexão sobre a violência poderia se explicar, primeiramente, pelo desaparecimento efetivo da guerra, consecutivo à perda da liberdade que instala os selvagens num pacifismo forçado, mas também pela adesão a um tipo de discurso sociológico que tende a excluir a guerra do campo das relações sociais na sociedade primitiva. (Clastres, 2004, pp.162-163)

A atenção demarcada para o simbolismo da guerra e sua presença dentro das cosmologias indígenas como atividades de predação da alteridade (Fausto, 2002) possibilitam uma reflexão sobre os espaços de atuação política como espaços de uma atuação cosmo política (no sentido de uma política da cosmologia) na constante

⁵⁵ Mesmo problematizando o conceito de sociedade procuraremos ser fiéis aos termos do autor.

predação familiarizante, sendo estas também relacionadas a ações de constituição das alteridades a partir da afinidade, consanguinidade e inimizade (Fausto, 2002).

A história sobre o guerreiro *Kasój* serve de exemplo de como as circunstâncias fazem com que o coletivo se organize em questões que vão além dos desejos do *pã'i mág*. Desejos produzidos na socialidade como o de “se cobrar”, no sentido de vingança, faz com que a guerra, enquanto mobilizadora de um coletivo, atue na construção do que Clastres (2004) chama de autarquia da sociedade indígena. A construção de um poder coercitivo próprio, enquanto elemento que possibilita a criação de um poder coercitivo que impõe uma dominação, também pode ser pensada enquanto uma forma de construir uma autonomia sobre os poderes externos.

Assim, o *pã'i* é a principal expressão da autarquia das parentelas que buscam autonomia e/ou sobreposição sobre as outras parentelas. Palavras como lei e autoridade das aldeias são muito presentes nas observações, assim como a existência da chamada cadeia⁵⁶ para as pessoas que desrespeitam a ordem da comunidade. Tal elemento materializado dentro do espaço das aldeias evidencia a existência dentro da comunidade de noção de justiça própria. Apesar da preexistência destes dispositivos, estas práticas foram incrementadas com elementos absorvidos pelas práticas dos *fóg* militares⁵⁷ que estiveram presentes no governo do país até os anos 1980.

Nas etnografias de Clastres (1990) e Fausto (2001), os coletivos indígenas estudados não tinham tantos contatos com representantes do Estado quanto os *kanhgág*. Nesta etnografia, as referências de ordem e de direito em contraposição às referências de guerra e vingança entram em choque. No caso do *pã'i* Doble, este se apropriou das noções *fóg* de ordem que, junto à sua potência de aniquilação da alteridade, foram utilizadas para a guerra contra seus inimigos. Nos anos 1970, vimos o uso dos *pã'i* do direito para a guerra, sendo esta prática continuada nos dias de hoje. Como exemplo, uma fala de Eli Fidelis, uma das lideranças que reivindicam a territorialidade indígena no Morro Santana, chama atenção:

⁵⁶ A cadeia é um recurso de poder recorrente na maioria das aldeias *kanhgág* estabelecidas, nos acampamentos a sua presença é mais rara. Quando a pessoa transgredir alguma norma definida pelas lideranças, esta pessoa é passível de reclusão sem alimentação durante o tempo definido pelo cacique (*pã'i mág*). Segundo relatos, este costume seria oriundo do uso do “tronco”, instrumento de retenção que buscava expor o transgressor, prendendo a pessoa pelo tornozelo em um tronco e um galho de árvore. Alguns relatos descrevem que esta forma de retenção do corpo transgressor é similar ao uso de um torniquete ou garrote que espreme o tornozelo da pessoa.

⁵⁷ A estratificação dos *pã'i* passou a ser nominada a partir de termos da hierarquia militar, assim como postos da hierarquia do Estado. Os *pã'i* mais baixos na hierarquia são chamados de “polícia”, sendo comandados pelos *pã'i* que ocupam o posto de cacique. Dependendo da aldeia, encontramos também o vice-cacique, coronéis, conselheiros, cabos e capitães.

Percebi que no nosso País há um pedido de mais de 20 anos por uma luta pela democracia. Do meu ponto de vista, falta muito para a tal democracia acontecer de verdade, porque entendo que a gente, com pequena luta, ou com muita luta, vem conseguindo pequenos espaços dentro desta Cidade. Uma grande parte da sociedade, muitas pessoas acham que a Cidade está dando, está oferecendo, está fazendo favor, está prestando favor para nós. Na verdade, não é isso, são pessoas que não têm um mínimo de entendimento sobre a nossa luta. Nós entendemos que Porto Alegre foi um território que perdemos na guerra, porque as nossas terras, na prática, foram roubadas. Mas pouco a pouco, estamos aí, nos estendendo novamente para uma guerra, para resgatar tudo aquilo que perdemos. As pessoas entendem que - como o companheiro comentou há poucos minutos aqui - temos que trabalhar com aquilo que alguma entidade, alguma associação entende que temos que trabalhar da forma como eles entendem, não da forma como queremos. (Eli Fidelis, na audiência pública na câmara dos vereadores de Porto Alegre dia 28 de abril de 2009)

Nas reuniões entre os indígenas e instituições municipais e federais foi possível perceber a presença de uma nova forma de combate em que há uma relação hermenêutica por parte dos *kanhgág* sobre a mudança das relações de poder entre os *fóg*. O comando por parte dos militares das entidades indigenistas que passou a ter a presença das entidades civis de apoio e os debates públicos fez com que uma nova forma de atuação dos coletivos surgisse enquanto opção de agência política. Tais reflexões apresentadas pela liderança supracitada nestes debates públicos em que os coletivos *kanhgág* exigiam políticas públicas específicas de territorialidade, sustentabilidade, educação e saúde.

O combate surge nas formas de pressão para que os agentes do Estado cumpram com mais rapidez suas demandas, tal relação se constitui pela impaciência dos trâmites burocráticos pelos quais as ações das políticas indigenistas percorrem. Na aldeia *Por-Fi* a liderança José Vergueiro, no dia 17 de abril de 2009, descreveu o processo constante de brigas para a construção de banheiros especiais para as crianças com necessidades especiais na aldeia, ao contar que o funcionário encaminhado à construção para uma licitação concluiu que a partir de então a construção do banheiro fazia parte da “democracia da FUNASA”. Esta forma de se referir à burocracia é recorrente também nas classes populares na região. Neste contexto, para a pessoa que exige políticas públicas, democracia e burocracia correspondem a um mesmo significante.

Em uma reunião no Conselho dos Povos Indígenas sobre as compensações que as comunidades indígenas da região receberiam em decorrência da ampliação da estrada BR-386, que afetava as aldeias de Lajeado e Estrela, a burocracia foi evocada por Eli Fidelis em uma comparação simétrica entre as formas *kanhgág* e *fóg* de definir suas ações. Burocracia, neste caso, era descrita enquanto uma forma de feitiçaria que os *fóg* evocavam previamente as suas ações dentro do Estado. No discurso de Eli Fidelis na Câmara dos Vereadores de Porto Alegre fica clara a intenção de apropriação dos direitos indígenas enquanto armas de guerra, na busca por maiores espaços dentro das relações de poder dentro do Estado. Para tanto, este processo exige a sensibilização e o encantamento dos *fóg* a respeito de suas reivindicações na retomada de seus territórios.

Para o encantamento dos *fóg*, a principal estratégia está na visibilidade em espaços públicos da especificidade cultural destes coletivos, assim, as divulgações das expressões que remetem ao *tempo dos antigos* dos *kanhgág* mobilizam internamente a guerra para a conquista dos direitos indígenas. A dança da guerra, que segundo Freitas (2006) é chamada de *vānh génh tu vājé*, é ensinada para as crianças e apresentada pelos homens adultos e, por vezes, contam com a participação das mulheres e das crianças. O canto é específico de cada coletivo, estas danças carregadas de significado não são traduzidas para os *fóg* (Freitas, 2006) e representam a resistência indígena dos últimos séculos. Freitas afirma que:

Vānh-génh tu vājé é um canto de guerra, cuja performance guarda analogia com as táticas dos antigos Kaingang para encurralar e vencer seus inimigos. Na perspectiva Kaingang contemporânea, o *vānh-génh tu vājé* se reveste da mesma eficácia que possuía nas guerras do passado: cantando e dançando, os guerreiros Kaingang de hoje se animam para levar avante suas lutas por terra e obter a vitória. (Freitas, 2006, pp.222)

Nas festividades realizadas no dia do índio do ano de 2010⁵⁸, na apresentação da dança da guerra estavam separadas as dança das crianças, das mulheres e dos homens. Estas performances também apresentaram a diferenciação entre os papéis de

⁵⁸O cacique Valdomiro Se Vergueiro nos pediu o registro para o coletivo *kanhgág* da presença de seu sogro e pai de seu cunhado João dos Santos, com aproximadamente 106 anos. A filmagem, primeiramente, serviu para os registros pessoais da família do cacique e, posteriormente, à distribuição de cópias realizada pelo cacique para seus aliados *kanhgág* em outras aldeias. O registro foi realizado por mim em conjunto com a jornalista Carla Ruas com uma câmera de vídeo cedida pelo Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da UFRGS (PPGAS/UFRGS). A edição do vídeo foi realizada com a colaboração do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV/UFRGS) e o Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL/UFRGS).

gênero, em que as mulheres vêm depois das crianças e seguem seus filhos (*kósin*⁵⁹), pequenos guerreiros. A performance dos homens remete ao seu papel e dever de prezar suas alianças com seus cunhados e lutar pela retomada de seus territórios.

Segundo Freitas (2006), a guerra é o ponto central desta dança, representando o deslocamento em linha dos guerreiros até o cercamento em círculo do inimigo. Além de uma apresentação para os *fóg*, é um ritual em que se evidenciam as prescrições para as alianças e os papéis de gênero. Esta dança também pode ser interpretada enquanto representação da união através da dádiva e da aliança entre os *jamrë*. Focada na reprodução do grupo, fortalece, com base na economia do parentesco, a conexão do poder nas relações internas, cuja ampliação significa estender o poder do coletivo e de suas lideranças.

Nesta dança da guerra das mulheres, elas inicialmente andaram em círculos tocando seus chocalhos. Percebemos a existência de dois tipos de chocalhos com o formato parecido com um maracá guarani, redondo na mão de uma mulher com pinturas redondas (*re ror* da metade *kanhru*), outro com formato mais alongado (*re tëj* da metade *kamë*), cada mulher usava o chocalho no formato correspondente à sua marca. Após a formação do círculo, as mulheres iniciaram uma fila enquanto mudavam a frase da música, neste momento, os filhos homens destas entraram na sua frente e movimentaram as lanças em direção ao centro do círculo. Ao desfazerem a formação do círculo dos meninos, eles formaram uma fila para sair do espaço da apresentação e eram seguidos por suas mães.



Imagem 5 - Círculo de Meninos em Frente a Fila das Mulheres.

⁵⁹ Palavra usada para se referir a crianças e filhos. Segundo Weisemann (2002), o termo é traduzido como descendente.

Na apresentação dos homens, eles chegaram ao espaço em uma fila, liderada por Francisco *Rokan*, e foram seguidos pelos homens que pertencem à mesma marca (*re ror*). A vestimenta de *Rokan* se diferenciava dos demais de sua metade, colocando-o na situação de líder. Na marca *re tej*, com a mesma vestimenta de *Rokan*, Valdomiro desempenhou o papel de líder de sua marca, assim como o uso de um cocar de penas mais longas que os demais homens, demarcando seu estatuto de cacique.

A fila chegou ao espaço da apresentação e começou a andar em círculos, mantendo o passo marcado com a música e as batidas das lanças no chão. Depois de algumas voltas, montaram um círculo, que deixou de girar para apresentar um diálogo entre os *jamrë*. Neste caso *Rokan*, iniciou um diálogo em *kanhgág* com seu cunhado Valdomiro, e convocaram a união entre os *jamrë*, que se saúdam após o diálogo e retornam a dança em círculo para, depois, formarem duas filas que separam os *re ror* e os *re tej*.

Os membros das marcas se colocaram frente a frente, começaram a andar com a lança apontada pra frente e, balançando, as filas se cruzaram, e os membros de uma fila, ao chegarem no ponto de partida da outra fila, raspam a lança no chão, giraram e retornaram para o seu ponto de partida, cruzando novamente com seus *jamrë*. O procedimento foi repetido mais uma vez, fazendo com que a fila não terminasse esta parte da dança no mesmo ponto de partida.

As filas voltaram a se unir e andar em círculos, para depois formar uma única fila em que os *re ror* ficaram à direita dos *re tej*. O líder dos *re ror* iniciou um grito de saudação respondido pelos demais homens da aldeia, que o seguiram para fora do espaço de apresentação. Ao saírem, eles cantaram, assim como as crianças em sua saída, a repetição da palavra *munÿ* que significa “vamos”.



Imagem 6 - Saudação de Guerra e Aliança Entre os *Jamrë*.

Na apresentação da dança deste dia fica evidente a demarcação da importância da relação entre os *jamrë*. Esta relação se dá quando duas pessoas pertencem a metades opostas filiadas cada um a um dos gêmeos ancestrais *kanhgág Kamë* e *Kanhru*. Quando uma pessoa se refere à outra como *jamrë*, estaria se referindo a uma afinidade entre as famílias extensas. As alianças com os grupos afins da marca oposta representam a busca pelo diferente como busca pela fertilidade (Veiga, 1994), concluída na realização do casamento entre metades opostas, e busca por uma relação duradoura com *jamrë* (genro ou cunhado de metade oposta), representando um grande apreço pelas relações de afinidade (Veiga, 1994; Oliveira, 1996, Silva, 2001, Almeida, 2004a).

Segundo Veiga (1994), o casamento ideal entre os *kanhgág* seria entre primos cruzados em um sistema de metades exogâmicas de descendência patrilinear. Nestas coletividades, a exogamia tem privilégio sobre a endogamia e a busca tanto por guaranis quanto por *fóg* é aceita e documentada desde os primeiros contatos com os não índios até os dias de hoje. A descendência patrilinear das metades pode ser percebida também através da análise do último sobrenome, pois o sistema de nomeação dos cartórios brasileiros contemporâneos também segue a linhagem patrilinear.

Nos levantamentos realizados, percebemos que em 2009 no Morro do Osso havia a preponderância de quatro sobrenomes de maior influência. As pessoas com o último nome Vergueiro ou Fortes normalmente eram da metade tribal *kamë* e as pessoas com os sobrenomes Fongue ou dos Santos eram da metade *kanhru*. Entretanto, este

método não é totalmente seguro, pois a nomeação dos cartórios nem sempre é confiável sem a pesquisa etnográfica. No Lajeado dos Índios, nos deparamos com situações em que as transferências de sobrenomes mais antigos seguiam a linha matrilinear. Os nomes compostos, neste caso, eram configurados pelo primeiro nome pessoal, o sobrenome do pai e seguido pelo sobrenome da mãe, sendo este transferido para os filhos.

A importância da relação entre os *jamrë* pode ser comparada através da tradução dada pelo professor de *kanhgág*, João Sejuja, de um desenho feito por crianças da aldeia e colado na parede externa da escola da comunidade *Por-Fi* que contém a frase traduzida por ele como “somos todos irmãos”, frase de fato escrita em *kanhgág* “somos todos *jamrë*”. Esta forma de traduzir a palavra *jamrë*, em contextos que a palavra é utilizada enquanto sinônimo de aliança, faz parte de um processo hermenêutico em que se entende que para os *fóg* a consanguinidade dos irmãos significa uma relação forte e duradoura.

4.2 - Noção de Pessoa *Kanhgág* e o *Tempo dos Antigos*

Para os *kanhgág*, a prescrição do *tempo dos antigos* é feita do tempo mítico da nomeação dos seres a partir dos gêmeos, que, ao se aparentarem com os *kanhgág*, determinam as regras de casamento a partir das marcas corporais deixadas por *Kamë* (*re téj*) e *Kanhru* (*re ror*). A afinidade com os cunhados, sendo esta uma relação mediada pelo casamento possível ou constituído, assim como a relação entre genro e sogro, é o fator de maior importância nas alianças através da complementaridade das metades.

Na literatura sobre a cosmologia *kanhgág* (Veiga, 1994; Oliveira, 1996; Toral, 1997; Silva, 2001; Almeida, 2004a; Rosa, 2005), considerando as particularidades locais, encontramos características duais a partir de seus mitos, relacionados com dois irmãos gêmeos que formam as metades exogâmicas. Estes gêmeos têm características emotivas que são atribuídas aos indivíduos de quem eles descendem (*krë*), sem distinção de gênero. Dos *kamé krë* se espera força, pensamento e decisões rápidas, e expansividade, ao passo que os indivíduos *kanhru krë* se espera comportamentos mais reflexivos, lentos duradores e menos agressividade.

Voltamos à pergunta: até que ponto o poder do *pã'i* enquanto cacique deve ser encarado como autoridade ou autoritarismo? O casamento sob a perspectiva da guerra mobiliza relações diádicas entre homens enquanto relações de poder centrífugas

(Clastres, 2004) que dispersam o poder através da busca de alianças com outros coletivos. Os *jamrë*, idealmente, devem atuar em conjunto para o bem-estar das duas famílias que se conectam com uma rede de parentesco mais ampla. Do ponto de vista do ego, o *jamrë*, enquanto relação simétrica, é tanto o irmão da esposa quanto o marido da irmã.

O dualismo *kamé* e *kanhru* é visto a partir da complementaridade de sua união e é considerado como elementar nas funções do bem-estar da comunidade. Em termos sociológicos, a chefia normalmente é exercida por pessoas que possuem a pintura *re téj* ao passo que o cargo de vice-cacique é desempenhado pela liderança que carrega a marca *re ror*. Um exemplo seria o ocorrido no Morro do Osso, quando o cacique Valdomiro *Se Vergueiro* sucedeu o cacique *Kentyg*, ambos *re téj*, tendo como vice-cacique Francisco *Rokan* que é *re ror*. Esta forma de se organizar politicamente se dá em decorrência da complementaridade das formas de ação características de cada marca corporal.

Na etnografia junto aos *kanhgág* foi possível coletar relatos que podem ser diretamente relacionados aos gêmeos ancestrais presentes em suas histórias sobre a nomenclatura dos humanos e não humanos. Para colocar a mitologia destes irmãos podemos nos reportar ao registro de Nimuendajú:

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

Neste fragmento da mitologia *kanhgág*, podemos apreender como é pensada a construção do universo e seu funcionamento, onde tudo que foi criado (nominado) além dos quatro elementos são descendentes (*krë*) destes gêmeos. Na etnografia pouco se falou sobre a forma que o mundo se criou, apenas que ele foi criado por *Tupë*, sendo o

nome deste ser criador um empréstimo da palavra em *guarani Tupã* (Almeida, 2004a, pp.88). A preocupação mitológica não tem como foco direto a criação do mundo, mas como as relações acontecem no mundo (entre os humanos/não humanos e não humanos/não humanos). De acordo com Almeida,

Independente de concluir sobre a crença em um ser superior, a criação da vida no mundo expressa na mitologia kaingang não está baseada em uma divindade criadora, mas na complementaridade assimétrica do sol e a lua para o controle das forças naturais como calor/frio, dia/noite; e, na relação entre **kamé** e **kairu**, também complementar e assimétrica, para a criação dos animais e para a continuidade da vida na terra através da regulamentação da regra de proibição do incesto, identificando os grupos rituais através das pinturas homônimas. (Almeida, 2004, pp.88- 89)

Através da descendência patrilinear, as características destes gêmeos são passadas às pessoas, às plantas e aos animais. As características duais opostas dos gêmeos ancestrais e consequentes metades clônicas descritas por Nimuendajú estão, segundo Veiga (1994), invertidas, sendo os descendentes de *Kamë* de corpo fino, grande iniciativa e pouca persistência, simbolizados pela pintura corporal *re tēj* (marca comprida), e, na metade oposta, a pintura corporal *re ror* (marca redonda). Para nos aprofundarmos no papel destes gêmeos ancestrais Nimuendajú descreve suas andanças:

Quando os dois irmãos *kañerú* e *kamé* começaram a sua migração pela terra aproveitaram de diversos acontecimentos na sua viagem para por nomes nos seus companheiros: mataram um gavião penacho (*hü-mbign*) e logo *kañerú* pôs nome de *hü-mbyg-nika* (penacho de gavião) num seu companheiro, e *kamé* o nome *hü-mbyg-by* num homem de sua companhia. Passaram por um campo com sol quente. Uma menina *kamé* quebrou um galho de uma árvore que eles chamaram de *xoké* e se usou dele como guarda-sol. Quando chegaram ao pouso, *kamé* chamou a menina por isso *xoké-kygn*. No outro dia mataram um jaguar (*mī*) e *kamé* batizou seu companheiro *mī-nindó* (braço do jaguar), depois outra vez *kamé* uma mulher *mī-kané* (olho do jaguar) etc. Os Rezadores (Kuiý) que sabem e conservam todas estas minúcias da mitologia são por isso competentes para dar nomes às crianças, e já pelo nome se conhece a qual clã que o indivíduo pertence. (Nimuendajú, 1993, pp.61)

Percebe-se nestes gêmeos ancestrais um *devoir* de nominar as coisas, onde tudo que passa ao seu caminho pode ser nominado em um processo classificatório dual absorvente do sistema de gerenciamento das alteridades que amplia os limites internos

dos *kanhgág*, colocando a exterioridade na outra metade, sendo esta oposta, assimétrica e complementar.

Estas características que configuram a descendência *kamë* e a descendência *kanhru* são adquiridas a partir da descendência patrilinear, ampliadas com o recebimento do nome relacionado à metade que completa as características emocionais atribuídas ao indivíduo. Este nome, dado pelo xamã, obedece a um repertório de nomes, uma onomástica centrípeta característica dos povos Jê (Gonçalves, 1992), que forma um sistema coerente de papéis sociais e processos cognitivos característicos de cada nome. Assim encontramos que os nomes das pessoas são atribuídos não apenas às suas características emotivas, mas também à sua função na morfologia social.

Esta dualidade acaba por informar a cognição da pessoa, como no caso de *Rokan* (*kanhru*), que demonstra grande afeto sobre as árvores que dão o seu nome, e também relaciona o uso da madeira desta árvore à construção de cercas, pensando-se como a cerca da comunidade. *Kentyg* (*kamë*) diz que seu nome foi tirado de uma árvore que não quebra e é este nome que faz com que ele seja resistente aos ferimentos e que dá força à sua grande coragem. O cacique do Lajeado dos Índios com nome de *Këgrënh* (*kamé*), animal que come mel, é a pessoa que se preocupa com a recuperação das matas e da variedade de abelhas que fazem mel. Oliveira complementa:

O nome segundo os curadores atua como um fortalecimento, uma **proteção** – tanto na ocasião do nascimento (para o recém nascido) como no decorrer das diferentes etapas do ciclo de vida. Desse modo, ao fazermos uma analogia, o nome atuaria como algo **constitutivo** que protege, uma **substância** (ou algo que se substancializa) no corpóreo, além de ser parte da **experiência compartilhada** pelo grupo nos ciclos de vida, quando ele lança mão de nominar em determinadas circunstâncias; (alguém ganha um novo nome quando passa por uma doença grave; ou, em práticas passadas, quando aconteciam mudanças de idade ou, ainda, se esse alguém tivesse realizado um ato notável). (Oliveira, 1996, pp.45)

As formas de vocação entre os *kanhgág*, tanto as utilizadas a partir do parentesco, geração, estatuto social⁶⁰ quanto o nome pessoal, se enquadram enquanto elemento de análise das teorias que utilizam a noção de pessoa enquanto categoria social (Mauss, 2003; Geertz, 1989). Seguindo os dados etnográficos e a citação de Oliveira (1996), percebemos que estas formas de vocação têm potência e uso social que

⁶⁰ Sobre o estatuto social, Nimuendajú (1993) separa os *kanhgág* em três “classes” sendo estas os *pã'i*, os *kujá* e os *pëj*.

vão além da filiação teórica racionalista que os autores elaboram sobre o conceito de noção de pessoa.

Geertz, a partir dos elementos durkheimianos presentes em sua teoria interpretativista, segue a tradição de Mauss ao trabalhar a noção de pessoa enquanto categoria social (Seeger *et alli*, 1979). No entanto, devemos considerar que para os *kanhgág* o nome é mais do que uma convenção social, pois é um elemento de grande importância para a construção do corpo. A noção de pessoa (Mauss, 2003), objeto tão caro para a Antropologia, surgiu enquanto conceito independente (Csordas, 2008, pp.104) do conceito de técnicas corporais (Mauss, 2003) remetendo à separação ontológica entre o corpo e a mente. A crítica a este dualismo é um dos pontos que faz o distanciamento metodológico entre as perspectivas semióticas e fenomenológicas (Csordas, 2008).

Csordas (2008), ao pensar o *embodiment* como paradigma das ciências sociais, afirma que o corpo enquanto *locus* de estudo fenomenológico deve ser pensado de forma desobjetificada⁶¹. O corpo como instrumento metodológico deve ser pensado além do dualismo corpo/mente enquanto oposição ou interação. Nesta perspectiva teórica, ele está sempre em relação com a agência do social e dos sujeitos a partir do *habitus*, conceituado por Bourdieu enquanto um sistema de disposições duráveis inscritas no corpo. A desobjetificação do corpo *a priori* serve então como elemento para o reconhecimento das formas êmicas de autoobjetificação corporal. A experiência social informada pela noção de pessoa e das técnicas corporais atua enquanto forma de controle do engajamento no mundo, da experiência cognitiva, e é o elemento que forma a preocupação na análise da elaboração cultural do engajamento sensorio⁶².

No decorrer do texto, continuaremos o empreendimento de descrever elementos que entrecruzam as técnicas corporais com a noção de pessoa, mas antes faz-se necessário introduzir o papel que os curadores desempenham neste processo. Os curadores ou *kujá* recorrentes nos dados expostos até então e nas referências etnológicas são a principal referência do *tempo dos antigos*. Isto ocorre pelo fato destes serem aqueles que detêm os conhecimentos dos “antigos”; sendo capazes de se comunicar com os espíritos dos mortos (*věnh kuprig*), estão incumbidos na proteção de seus parentes e afins. Na história contada por *Kentyg* encontramos a figura do *kujá*, que tem a

⁶¹ Corpo enquanto objeto empírico e mente enquanto objeto racional.

⁶² Esta elaboração, segundo Csordas, é constituída a partir da consubjetividades e da intersubjetividade corporificada (*embodied*).

capacidade de se comunicar com um *kujá* inimigo, interpretar sinais do ambiente e prever acontecimentos que afetam as pessoas da convivência do curador.

Este especialista da cura, normalmente, pertencente à metade clânica *re téj*, atua enquanto um agente que participa diretamente nas decisões políticas de um coletivo *kanhgág*. A influência política do *kujá* pode ser exemplificada pela agência da *kujá* Lourdes *Ni Prë* na mobilização do coletivo *kanhgág* que ocupou o Morro do Osso, após esta ter avistado espíritos indígenas na região e informado seus parentes da presença de um cemitério indígena no local. Tal evento combinou-se com a conjuntura política dos *kanhgág* concentrados na aldeia da Lomba do Pinheiro, onde seguiam-se muitas disputas entre coletivos oriundos de Nonoai e Guarita pela liderança da comunidade, que desencadeavam em brigas entre grupos de parentes que viviam em conflito constante. As disputas entre os *pã'i* na Lomba do Pinheiro também fizeram com que *Kentyg* conseguisse mobilizar o grupo que iniciaria a retomada do Morro do Osso em 2004.

O espaço ocupado, diferente das demais ocupações periféricas em Porto Alegre, gerou uma grande comoção por diversos setores da região, principalmente pelo fato de este parque estar localizado em uma região considerada nobre na cidade e de grande interesse da especulação imobiliária. O grupo *kanhgág* relata que propositadamente estabeleceu-se neste espaço, por conta do risco da eminente destruição de parcelas das matas e demais áreas verdes que ali se encontram, mesmo com a efetivação de um “parque natural” que não continha o avanço dos empreendimentos imobiliários (Saldanha e Souza Pradella, 2007; Souza Pradella 2008; Saldanha, 2009; Eltz e Saldanha 2009). Partes destes fatos foram divulgadas pela imprensa local que defendeu a retirada da comunidade do local. Logo, iniciou-se uma disputa com a Secretaria Municipal do Meio Ambiente de Porto Alegre (SMAM), conflito este que chegou ao ápice com a tentativa de desalojamento de forma ilegal pelo então secretário da SMAM Beto Moesch no dia 4 de Junho de 2005. Em decorrência disto, surgiram também conflitos relacionados à Secretaria Municipal da Indústria e Comércio (SMIC) e a Secretaria Municipal de Saúde (SMS).

4.3 - As Redes de Parentesco

Devido ao fato de termos iniciado a etnografar os coletivos *kanhgág* somente a partir do final de 2007, optamos por realizar um estudo de redes de relações com o intuito de entender o processo acumulativo de estabelecimento e manutenção das relações de aliança e conflito entre os *kanhgág* em Porto Alegre. Em uma tentativa de sobrepor as redes que compõem os grupos *kanhgág* representados por suas lideranças, considerando estas lideranças como pontos recorrentes das redes, situamos estes como de *clusters* (Mitchell, 1974) relacionados com outros *clusters*. A análise partiu da observação de uma sequência de reuniões mobilizadas pelos representantes das coletividades indígenas (normalmente *pã'i*) com os agentes indigenistas dos órgãos públicos citados na metodologia. Ao acompanhar a rotina de reuniões foi possível perceber uma rede de alianças entre os atores onde as relações de parentesco mesclam-se com relações de confiança e conflito.

Para tal análise, iniciaremos com as lideranças que circularam e participaram diretamente na ocupação do Morro do Osso. Atualmente, as principais lideranças desta comunidade são Valdomiro *Se Vergueiro* (também conhecido informalmente como Miro) e Francisco *Rokan dos Santos* (também conhecido informalmente como Chico), respectivamente cacique e vice-cacique da comunidade, ambos estão ligados a uma relação *jamrë*. A relação *jamrë* das lideranças é constituída a partir do casamento entre Valdomiro e a irmã de *Rokan*, Erondina Vergueiro. O cacique da metade está representado em branco e a do cunhado e vice-cacique *kanhru* está representada em preto, como mostra o diagrama a seguir:

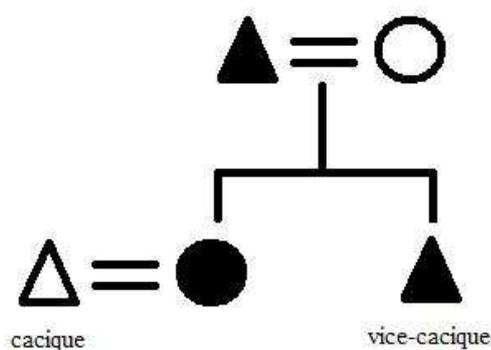


Imagem 7 - Relação *Jamrë* das Lideranças do Morro do Osso.

As famílias unidas pelas duas lideranças formam um *cluster* de relações que engloba seus filhos e genros e que consegue legitimar sua posição de liderança. Para

fins de análise, estas relações constitutivas das redes foram colocadas em quatro níveis: primeiramente (1) parentesco, (2) relações de aliança política estreitas, (3) relações de desconfiança e disputa por poder interno, (4) relações de conflito interno aberto em que as relações estão dadas pelo confronto direto. Um quinto nível é o da mobilidade espacial e a sua conseqüente mobilização de recursos e alianças das pessoas ligadas ao novo espaço ocupado. Estas lideranças estão espalhadas em quatro regiões ideais que se aglomeram na rede pessoas das cercanias. As regiões são o morro do Morro Santana, o Morro do Osso, a aldeia *Por-Fi* de São Leopoldo e a Lomba do Pinheiro.

Eli Fidélis, nascido em Nonoai, mora no bairro Safira (fronteira com o Morro Santana), sendo, no momento da análise, liderança de sua família extensa composta por sua mãe e padrasto (*fóg kupri* de Nonoai) e irmãos mais novos com seus respectivos filhos. Também no Morro Santana, encontramos João Padilha, que é liderança dos coletivos *kanhgág* que moram na região do bairro Passo Dornelles. Padilha chegou a Porto Alegre por volta de 1983, nasceu no território indígena da Borboleta, e casou-se com Iracema *Ga Re* Padilha, oriunda de Nonoai. Anos antes da pesquisa, Eli Fidelis e João Padilha moraram na Lomba do Pinheiro junto aos seus parentes. Durante o período, recolhemos dados que indicam que estas lideranças que moraram lá tiveram muitos conflitos com o maior grupo de parentela que dominava a aldeia. João Padilha é oriundo do território reivindicado da Borboleta, é morador do bairro Jardim Vila Protásio e representa sua parentela e parte dos parentes de sua esposa Iracema *Rã Ga* Nascimento. Segundo *Rokan*, Eli desconfiava de Padilha pelo fato dele reivindicar a liderança da Borboleta e do Morro Santana.

No Morro do Osso encontramos outra liderança importante, Vicente Castoldi, *fóg kupri* de Iraí que está casado com uma *kanhgág* há mais de 25 anos, atuante nas articulações entre os *kanhgág* e reconhecido por estes por sua participação incisiva nas reuniões sobre os encaminhamentos das políticas públicas para indígenas e no aconselhamento de lideranças sobre as estratégias mais acertadas de ação. Na Lomba do Pinheiro temos como principais lideranças o cacique informalmente conhecido como Preto, que mantém alianças próximas com Zaqueu Claudino, ambos nascidos na região da aldeia de Guarita. Em oposição política, encontramos a parentela de Ari Ribeiro, também da região de Guarita que tem relações de cunhadio diretas com pessoas da parentela dos Padilha e Fidélis (atravessando a parentela de Zílio). Outra oposição é a de Jaime *Kentyg* Alves, que em 2008 voltava a Porto Alegre depois de sua saída do Morro do Osso. Antes, ele tentara ocupar com seus parentes um terreno no município de

Guaíba, local escolhido pela liderança devido à descoberta de estudos arqueológicos que relatavam vestígios de um cemitério indígena⁶³. Após esta tentativa, ele foi repatriado com ressalvas, da aliança de Preto e Zaqueu, na Lomba do Pinheiro.

Neste período, a aldeia de São Leopoldo estava em transição de liderança. José Vergueiro, que havia sido cacique dos coletivos de São Leopoldo até a conquista do território frente à Prefeitura da cidade, cedeu o seu cargo para o novo cacique Alécio, que na época pretendia descentralizar as decisões da aldeia. Assim, definimos a relação de desconfiança e disputa entre os grupos de Alécio e José Vergueiro. No primeiro quadro vemos um movimento de duas lideranças, a primeira foi de Antônio dos Santos, que planejava sua mudança do Morro do Osso para São Leopoldo em 2008 e apenas aguardava o final do ano escolar de seus filhos. O Segundo movimento de mobilidade ocorreu após uma grande briga que ocorreu em 2008 na Lomba do Pinheiro. Poucas semanas depois do conflito, mesmo sem ter envolvimento direto com a briga, o irmão da mãe de Eli Fidélis, Zílio, mudou-se para o interior para articular a reivindicação de terras na região da cidade de Canela.

Segundo uma sobrinha de João Padilha e Valdomiro, a relação de inimizade entre o coletivo de Padilha e a parentela baseada na aliança entre Zaqueu e Preto é tão antiga que os filhos de um líder brigavam com os filhos do outro grupo desde crianças, quando jogavam futebol no Parque Farroupilha enquanto seus pais vendiam artesanato no local. Esta inimizade acabou gerando uma grande briga entre os *kanhgág* em 2008 ocorrida em uma festa de 15 anos da filha de João Padilha na Lomba do Pinheiro. Todos os filhos e genros da liderança acabaram hospitalizados devido ao conflito.

⁶³ O estudo que o *pã'i* tinha cópia em mãos era do professor Pedro Ignácio Schmitz realizado nos anos 1970. O principal achado deste estudo foi uma urna funerária guarani. A parentela de *Kentyg* buscou ocupar o local junto com parentelas guarani que estavam perto da região. A justiça estadual determinou a saída dos coletivos *kanhgág* do local, mas o coletivo *kanhgág* havia saído por outros motivos. A ordem de despejo ilegal dos *kanhgág* emitida pela justiça estadual foi cumprida contra o coletivo guarani presente na beira da estrada.

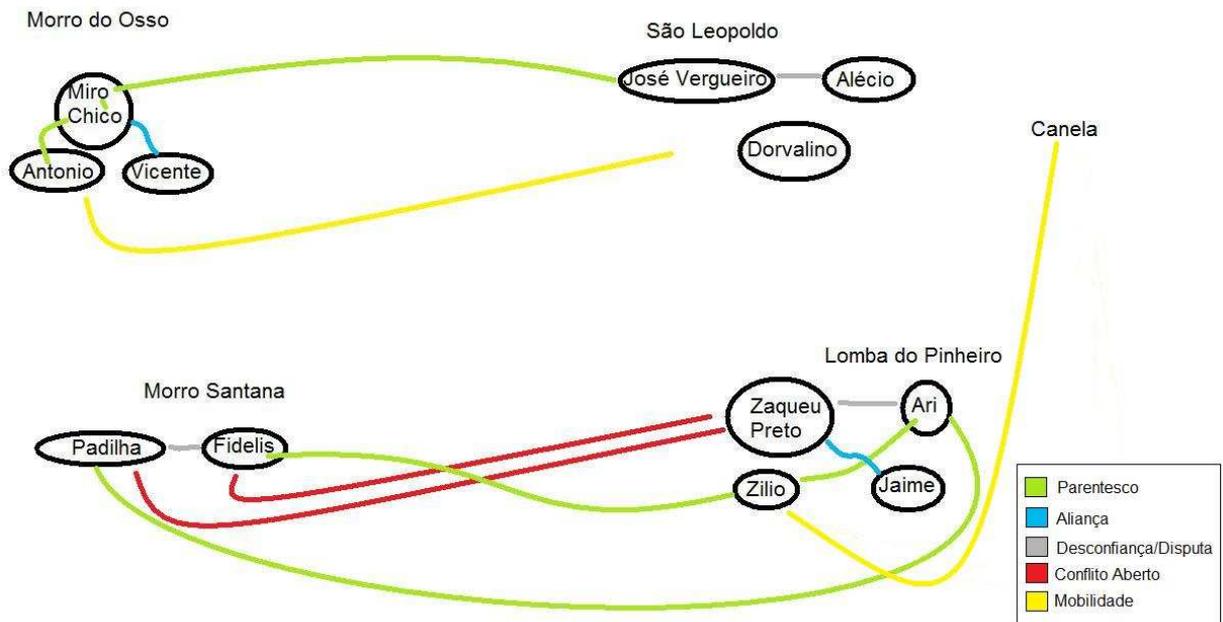


Imagem 8 - Quadro de Rede 1: Situação Inicial da Pesquisa.

No segundo quadro representamos os movimentos de 2009 em que os filhos de Vicente estavam descontentes com o fato de não poderem participar mais efetivamente das decisões na comunidade *Tupé Ran Kri kuka*. Atualmente, acionam as alianças fora da comunidade para a ocupação de um novo espaço junto a seus parentes do Morro do Osso, que moram no bairro Glória, e demais vindos de Iraí.

Durante o processo de mapeamento de redes, percebemos que a aliança entre *Rokan* e *Valdomiro* não pode ser considerada apenas um *cluster*, pois sua relação no período sofreu abalos que fizeram com que *Francisco* viesse a morar poucos meses na aldeia de São Leopoldo. *Francisco* mudou-se para o local onde seu sobrinho Antônio dos Santos havia se mudado recentemente após sair do Morro do Osso em 2008 e tornar-se conselheiro da comunidade *Por-Fi*. Nos primeiros meses de 2009, *Rokan* estava em São Leopoldo, acompanhava o novo cacique e seu sobrinho nos eventos com o poder público.

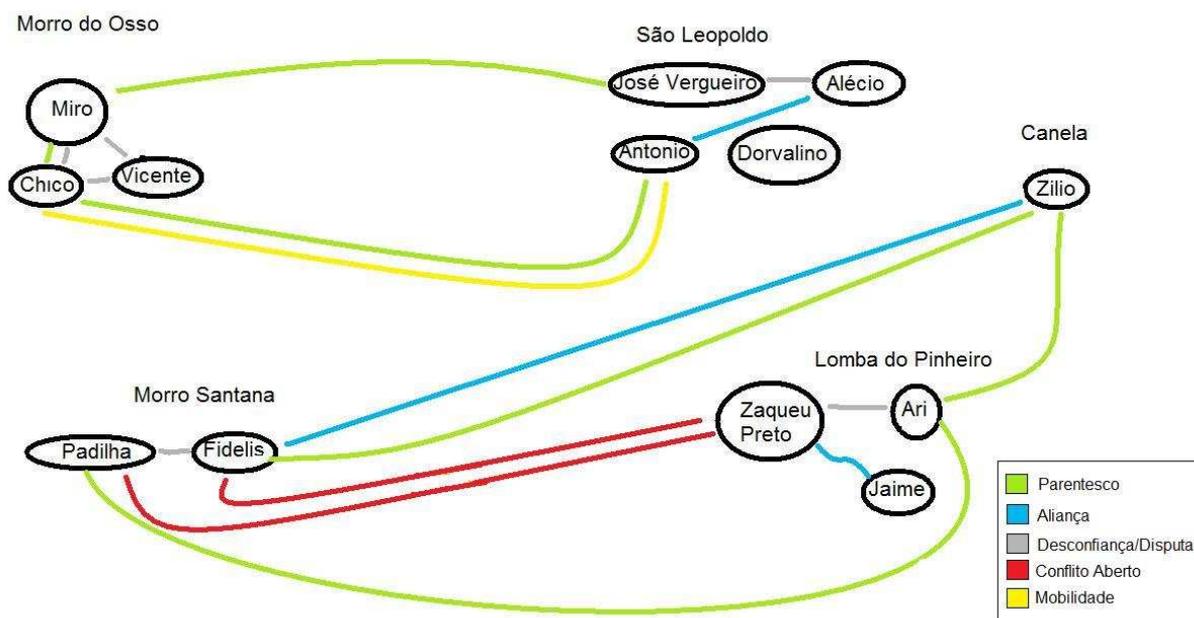


Imagem 9 - Quadro de Rede 2: Qualificação das Relações no Morro do Osso.

Como veremos no terceiro quadro deste mapeamento, Francisco se reconciliou com seu cunhado, incentivado também pela próxima realização do Grupo de Trabalho de caráter antropológico encomendado pela FUNAI para Morro do Osso. Em março de 2009, o cacique da Lomba do Pinheiro, Preto, reconheceu a força política de Ari Ribeiro e a presença política de Jaime (*Kentyg*) que havia se aliado com um coletivo *mbya guarani* na região de Eldorado do Sul e Guaíba. Preto entregou a liderança para Ari, que em seu mandato de cacique tentou organizar a comunidade em um conselho de líderes.

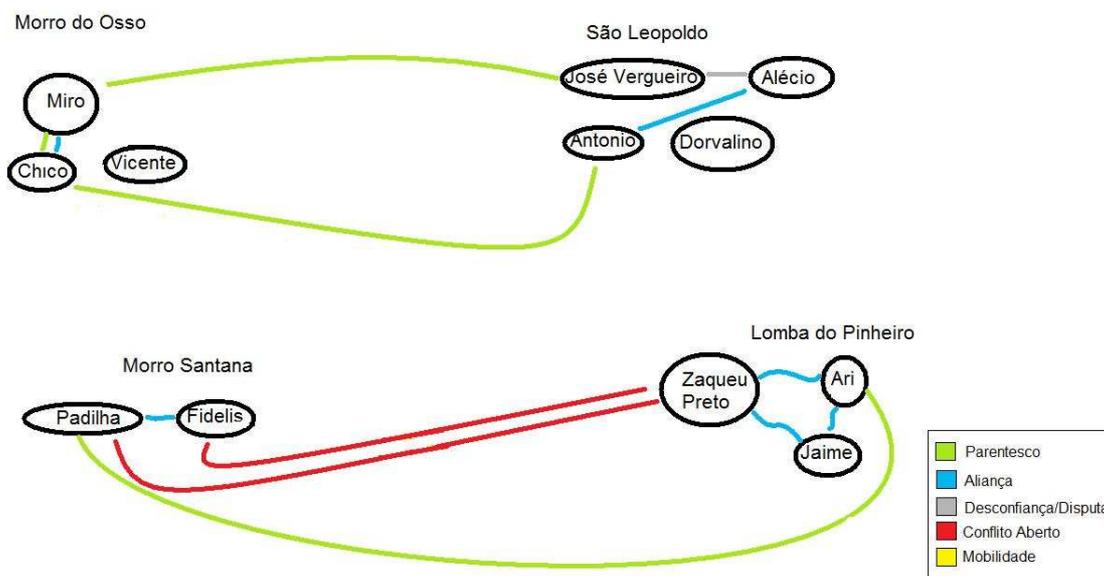


Imagem 10 - Quadro de Rede 3: Reativação das Alianças.

No quarto quadro do mapeamento de rede percebemos a constituição de uma aliança de Eli Fidelis com as lideranças do Morro do Osso, São Leopoldo, Estrela e Lajeado, estabelecida a partir das reivindicações por terra em compensação da obra que ampliava a estrada BR-386 na aldeia de Estrela⁶⁴. Vicente, no início de sua articulação por um novo espaço, tentou se aliar a Eli Fidelis e João Padilha, mas foi recebido com desconfiança e foi isolado da formação da aliança entre as lideranças do Morro Santana e demais aldeias. João Padilha foi pressionado por esta aliança a assumir a posição de liderança submetida à Eli nas reivindicações do Morro Santana.

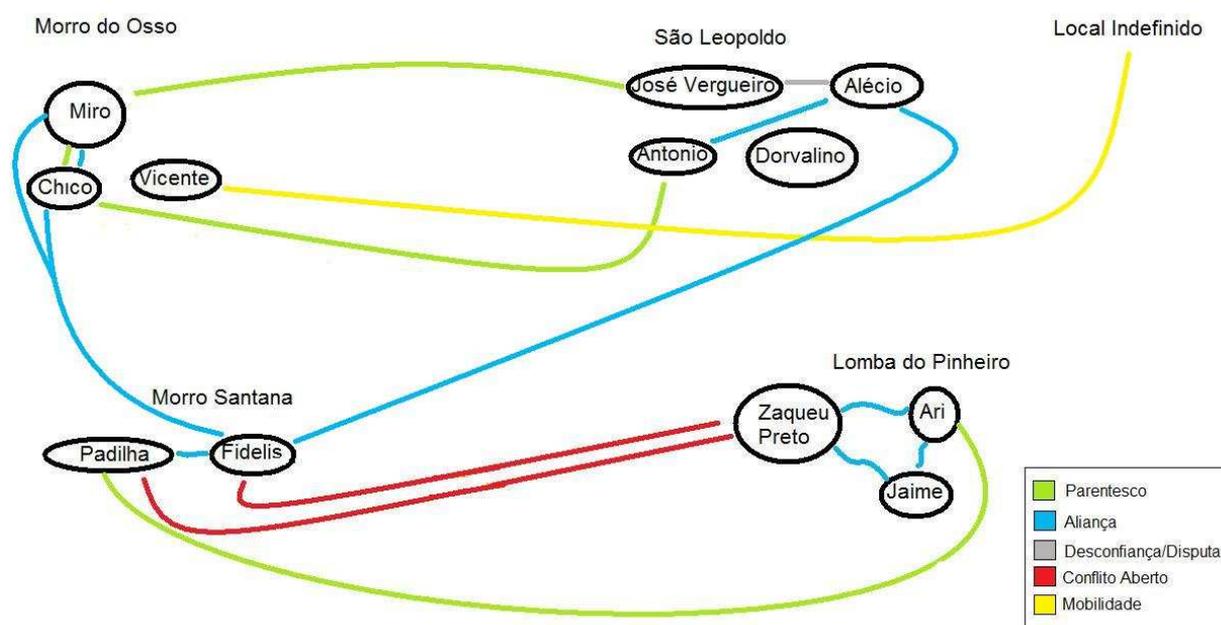


Imagem 11 - Quadro de Rede 4: Dinâmica de Ampliação de Alianças.

Após esse mapeamento inicial foi possível perceber que os limites desta rede se expandiam para outras aldeias que não estão representadas no gráfico como as situadas nos municípios de Lajeado e Estrela. Neste período, surgiram discursos nos quais as lideranças expressavam sua diferença nas formas de atuação. Valdomiro, enquanto liderança do Morro do Osso, no dia 20 de Junho de 2009, afirmava “eu não trabalho com famílias, eu trabalho e apoio comunidades”, legitimando a diferenciação do *pã'i mág* do papel de chefe de família, sendo apoiado por lideranças como Eli Fidelis.

⁶⁴ As lideranças da Lomba do Pinheiro faziam parte desta aliança de forma periférica.

O discurso era uma forma de rebater a posição expressa na mesma reunião em que João Padilha havia dito que “não dá pra trabalhar com comunidade, nunca deu certo, tem que ser com família”. A análise política de Padilha havia sido defendida por Vicente Castoldi poucos dias antes em uma conversa informal em seu local de trabalho. Para ele, os *kanhgág* no *tempo dos antigos* eram mais livres quando se organizavam enquanto famílias extensas, não havendo necessidade de se submeter aos *pã'i mag*. Se considerarmos, como apresentamos anteriormente, que a autoridade dos *pã'i* está diretamente relacionada a seu reconhecimento enquanto liderança de uma grande família em um conjunto de coletivos, perceberemos que esta disputa discursiva está mais ligada às tentativas de manter a autonomia de uma família sobre as demais.

Podemos concluir que, em suas relações pessoais, os *kanhgág* pensam sua interioridade antes dentro do grupo de parentes e suas consequentes relações de afinidade, inimizade e desconfiança em relação aos demais *kanhgág*. Estas relações faccionais (Fernandes, 2003) fazem com que os conflitos entre os grupos de parentes fiquem expostos para a sociedade em geral em uma tentativa de envolvê-la em seus conflitos. O exemplo mais recente que podemos referir é a situação de Ari Ribeiro, que, ao assumir a liderança da Lomba do Pinheiro, estreitou suas relações com o poder público e passou a expor e criminalizar atitudes de *Kentyg* e *Zaqueu* no Ministério Público Federal⁶⁵, buscando por esse meio impor sua autoridade. Tal tentativa o isolou dentro das relações políticas internas da aldeia resultando em sua expulsão do território.

Contudo, tais situações sociais são interpretadas enquanto situações que merecem ser tratadas com maior cuidado por parte destas lideranças. Isto se dá por estas pessoas perceberem que uma exposição excessiva das suas disputas internas pode enfraquecer politicamente uma luta mais ampla. A mudança de atitude frente às outras parentelas e frente aos *fóg* fica clara quando Odirley Fidélis citou o seu irmão, que afirmara a necessidade de que mesmo quando um indígena esteja defendendo publicamente algo que não parece certo ou justo nestes eventos, faz-se necessário apoiá-lo. Esta reflexão faz parte de uma reconstrução de uma interioridade política dos *kanhgág* atravessada por relações faccionais baseadas nas alianças de parentesco.

⁶⁵ Este caso não foi acompanhado diretamente pelo fato de ter acontecido durante a escrita da dissertação, no entanto, recebi as informações dos estagiários do Ministério Público Bruno Nascimento Huyer e Vinicius Cosmos Benvegnu.

5 – AGÊNCIA GUERREIRA E AS MEDIAÇÕES KANHGÁG: Guerra nos Espaços das Políticas Públicas da Natureza

5.1 - Morro do Osso: um caso de embate e busca por alianças com os *fóg*

As articulações políticas apresentadas anteriormente referem-se à cosmologia guerreira *kanhgág* focada na agência dos *pã'i* e nas relações internas dos coletivos. Neste capítulo, buscaremos focar os desafios encontrados pelos *pã'i* na agência das relações externas aos coletivos *kanhgág* e o papel de mediação destas figuras nas situações sociais. Ao continuarmos o desafio teórico de analisarmos a corporalidade dos coletivos *kanhgág* a partir das políticas do corpo (Scheper-Huges e Lock, 1987), assimilaremos o método de Gluckman (1987)⁶⁶ para a análise da situação social. Ao considerarmos as contribuições teóricas da fenomenologia, percebemos a importância de fatores como a mobilidade e as alianças dos coletivos *kanhgág* enquanto conhecimentos que pensam o corpo de forma distinta dos não índios.

A situação social, conforme Gluckman (1987), se refere a um encontro de dois sistemas discretos envolvidos em relações coloniais no qual a descrição do encontro em espaço/tempo definidos está conectada às demais situações etnografadas. Situações sociais como uma reunião com agentes da FUNAI e da FUNASA ou uma palestra de uma liderança indígena são espaços nos quais, seguindo essa perspectiva, evidenciam a conjuntura da política externa *kanhgág*. Tais situações, ao serem analisadas, são um referencial tempo/espaço que proporciona a recordação de elementos do repertório de dados etnográficos. A descrição das situações sociais possibilita acionar uma série de fatos anteriores às articulações políticas, reações e sentimentos que ocorrem durante os encontros formais entre lideranças *kanhgág* e apoiadores ou inimigos *fóg*.

Como descrito no capítulo anterior, percebemos, no decorrer dos anos em que a etnografia foi realizada, uma série de mudanças do poder político dos coletivos *kanhgág* (*status* de *pã'i mág*) provocadas por disputas por prestígio e poder e pela manutenção de relações de inimizades antigas. Neste contexto, as lideranças *kanhgág* fazem a linha de frente no que muitos destes caracterizam enquanto um desafio de “viver nas duas culturas”. Esta situação estaria implicada no compromisso que o *pã'i*, enquanto figura guerreira, tem em obter recursos e novas relações fora da vida coletiva, o que implica no

⁶⁶ Entretanto, evitaremos a influência marxista do autor, pois esta perspectiva privilegiaria a construção de um sistema híbrido *fóg/kanhgág*.

gerenciamento de dois modos de vida diferenciados. Tal desafio dos *pã'i* em manter seu prestígio é ampliado com a maior proximidade com a alteridade *fóg*, seus costumes, sua língua, seus alimentos e sua presença nas residências a partir dos casamentos. Tais questões fazem o pano de fundo que influenciam na escolha do coletivo sobre as formas de atuação de quem virá a ser o *pã'i mág*. Segundo Fernandes (2003), o gerenciamento entre os coletivos *kanhgág* em relação aos *fóg* a partir da escolha do *pã'i mág* que contemple as estratégias e necessidades coletivas é recorrente, pois:

Há uma combinação dos critérios descendência/herança e de certas qualidades individuais, enquanto fatores que influenciam a escolha de seus caciques; em ambos os casos as comunidades experimentam as eleições como processo de escolha; em ambos os casos as comunidades privilegiam a atuação *extra muros* de seus caciques. O que difere, notadamente são as expectativas de cada comunidade com relação à atuação de seus caciques. Em um caso a defesa incondicional da *tradição*; noutro, seu abandono. (Fernandes, 2003, pp.231)

Isso significa que o *pã'i* de um coletivo, no caso em questão, é definido de acordo com as estratégias e expectativas de futuro de seu coletivo. No entanto, a escolha pela “tradição” acaba sendo questionada pelos novos agentes do Estado e demais não indígenas em relação à presença *kanhgág* nos territórios não demarcados como Terra Indígena (TI). Gupta e Fergusson (2002), ao analisarem os processos de imigração contemporânea, ressaltam a recorrente atribuição de importância à conexão entre a cultura e uma localidade específica, fazendo com que os imigrantes desenvolvessem o processo de reterritorialização em decorrência da imigração. No período em que se realizou a etnografia, a argumentação dos *fóg* de que os *kanhgág* passam por um processo de reterritorialização em Porto Alegre foi recorrente. Assim, os *fóg* reafirmam que o espaço “tradicional” e “original” destes coletivos é o espaço das TI, pois este seria o espaço supostamente nos quais as tradições indígenas poderiam ser e sempre foram praticadas. Contudo, o esbulho das terras ainda é contado pelos mais velhos e o estabelecimento das relações com os ambientes fora das TI demarcadas remete a uma presença de uma territorialidade dos antigos domínios *kanhgág* estabelecido em um tempo anterior ao que somos contemporâneos.

A mobilidade territorial *kanhgág*, com muita frequência, ocorre por diversos fatores convergentes. Em situações em que o risco de *tropelamento* é pequeno ou quase inexistente, o fator que impulsiona a manutenção de um coletivo em determinado espaço se dá pelas condições de manutenção do poder de uma parentela em relação às

demais parentelas inimigas. Algumas migrações não são voluntárias, mas provocadas pelas chamadas “transferências”, que, na prática, são expulsões de indígenas que desafiam a autoridade do cacique. São mais comuns nas aldeias demarcadas, com liderança estável de um *pã'i mág* e já reconhecidas pelo órgão indigenista, e ocorrem quando o indígena acata a ordem de saída da terra indígena em questão. Os coletivos *kanhgág*, por vezes, são considerados pelos *fóg* como relativamente sedentários se comparados com coletivos guarani.

Nos casos de transferências de uma parentela, o cacique informa burocraticamente a FUNAI, requisitando providências para a remoção das pessoas transferidas e seus bens materiais para outra terra indígena. O órgão indigenista sem poder para arbitrar estas disputas normalmente acata a decisão da liderança e, quando possível, busca facilitar a mudança das famílias para outro local. Os deslocamentos de moradias de coletivos de famílias *kanhgág* preponderantemente ocorrem impulsionados por questões político-econômicas dos espaços em que estes coletivos estavam situados anteriormente.

Devemos notar que a presença *kanhgág* nas cidades também está relacionada com o artesanato, pois esta atividade econômica deu autonomia ao deslocamento destes coletivos⁶⁷. João Batista Loureiro, ex-cacique de Carazinho que atualmente vive no Rio da Várzea, ao descrever suas “andanças”, explica que “índio é que nem porco do mato, vai sempre onde tem fruta, se acaba em um lugar sai pra procurar outro lugar⁶⁸”. Desta maneira, o artesanato possibilita a continuidade das práticas de caça e coleta análogas aos animais cujo nome as pessoas *kanhgág* carregam. Com a proeminência do artesanato nas atividades de sustentabilidade econômica por parte dos indígenas em Porto Alegre, fez-se necessário aplicar conhecimentos tradicionais sobre a coleta. Em Porto Alegre, cada ponto de coleta de cipó é visitado de três em três meses e coletado na época da lua cheia para possibilitar seu crescimento⁶⁹.

⁶⁷ Aldo Pinto, no Lajeado dos Índios, contou que é possível diferenciar dois tipos de uso comercial do artesanato. Um primeiro seria o que em português se chamaria de “balaio”, grandes cestas feitas com fibra de taquara que foram incorporadas na produção agrícola para o transporte de milho e outros grãos. Tal artesanato já foi mais abundante, sendo menos produzido em decorrência da ameaça de extinção de sua matéria prima. Com a ampliação do deslocamento dos *kanhgág*, estes perceberam o interesse dos *fóg* em outras produções artesanais *kanhgág*, voltadas para a decoração de suas casas (cestas de cipó em formato de animais) e indumentárias como colares, anéis, pulseiras e prendedores de cabelo.

⁶⁸ João Batista Loureiro, Encontro dos *Kujás* no Morro do Osso, 27/11/10.

⁶⁹ Diferente do acampamento de Carazinho, por exemplo, no qual não há necessidade de definir épocas específicas de coleta de cipó, pois a matéria prima é mais abundante e a quantidade de artesãos é menor.

No entanto, os deslocamentos estão longe de ser mobilizados exclusivamente por necessidades econômicas e retomada das terras. As alianças constituídas a partir dos casamentos fazem com que visitas de parentes em festas tornem-se mais do que visitas, fazem destas comemorações novos casamentos, casas e crianças. Uma relação que segundo Adão *Kanheru* da Silva está em analogia com as formas de relacionamento praticadas pelos animais, visto que o “índio é que nem passarinho, quando faz um casamento muda de árvore”. Tais formas de explicação das relações sociais, referidas ao comportamento dos animais, remetem à centralidade do engajamento com a fauna e a flora como modo de ser *kanhgág*. A noção de pessoa baseada no nome animal ou planta enquanto substância que compõe a pessoa *kanhgág* remete à relação de descendência ou afinidade compartilhada com os gêmeos ancestrais. A relação com os animais também é atribuída ao poder xamânico. O parentesco com os animais também é referido por Nimuendaju (1993), que percebe a importância que os *kanhgág* dão à co-substancialidade entre estes e o jaguar (*mĩg*). Este compartilhamento de substâncias remete à característica da força. Paradoxalmente, os coletivos *kanhgág*, nas suas lutas por reconhecimentos de direitos, buscam o inverso; ao mesmo tempo em que tentam manter estas relações cosmológicas com os não humanos, lutam para não serem “tratados como animais” pelos *fóg*. Isto se dá pelo fato de os *kanhgág* entenderem que durante os *tropelamentos* são tratados pelos *fóg* da mesma maneira que estes tratam os animais, como não humanos sem direitos.

Nesta trajetória em que os coletivos *kanhgág* buscam relações respeitadas com os *fóg* aparecem uma série de apoiadores dispostos a colaborar com os *kanhgág* na defesa de seus direitos. Estes “parceiros⁷⁰” normalmente atuam nas tentativas constantes de resistência dos indígenas aos esforços institucionais de campesinar ou proletarizar os indígenas⁷¹. Neste processo, a experiência pessoal dos *pã'i*, enquanto guerreiros e pais de família que mediam alianças e buscam recursos (práticas contemporâneas de caça) com o intuito de agregar mais coletivos em torno de sua influência, têm grande relevância analítica. Para compreender a capacidade de mediação destas relações, elegemos a reivindicação da tradicionalidade do território do Morro do Osso como

⁷⁰ Fora da esfera estatal podemos incluir grupos missionários como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) de confissão católica e o Conselho de Missão entre Índios (COMIN) de confissão evangélica, assim como o apoio de escolas como a escola Bom Conselho de confissão católica.

⁷¹ Tentativas de transformar os *kanhgág* em camponeses foram aplicadas institucionalmente pelo Serviço de Proteção ao Índio nos já citados painéis. O artesanato surge enquanto alternativa econômica à submissão das relações de trabalhos impostas pelos *fóg* na agricultura. Nas cidades percebemos casos de indígenas que trabalham na construção civil ou outros empregos que exigem menor escolaridade, sendo esta uma alternativa econômica normalmente evitada.

elemento de análise qualitativo para entender a agência dos *pã'i* frente às epistemologias/políticas *fóg*.

Em Abril de 2004, uma comunidade de índios *kanhgág* iniciou a ocupação do então Parque Natural do Morro do Osso com o fim de exigir o reconhecimento deste espaço como Terra Indígena. O local que já fazia parte dos itinerários terapêuticos (Langdon, 1994) e das rotas de coleta de cipó para a produção de artesanato (principal fonte de renda da comunidade), também é reivindicado pelos membros da aldeia como uma terra tradicional *kanhgág*⁷². Durante a etnografia, acompanhamos parte desta trajetória dos coletivos que fazem parte da comunidade do Morro do Osso. *Rokan*, junto com sua irmã Erondina e seu *jamrë* Valdomiro, contaram suas trajetórias com estabelecimento de acampamentos indígenas inicialmente na região do Morro Santana e acampamentos próximos ao Morro do Osso e Lomba do Pinheiro. Nestes relatos há exemplos da ativação de alianças com os *fóg*. A conversa iniciou quando falávamos da ocupação do Morro do Osso⁷³, *Rokan*, enquanto agente de referência do processo, contou sua trajetória que se desenrolou na evidência de seu papel político na retomada:

Nós entramos pra conseguir resgatar essa área, nossa ideia era resgatar essa terra. Porque nós entramos aqui porque nós sabíamos que essa é uma terra tradicional indígena, uma terra de índios. Então nós já entramos já com expectativa de requerer essa área de volta. Quando eu vim, eu vim de Nonoai à Carazinho, fiquei um tempão né. Daí depois de Carazinho, vim Lajeado, daí foi vindo devagarzinho. Então eu fiz mais ou menos conforme meus avôs faziam quando vinham pra Porto Alegre. Vinham a pé, até um ponto. Botava sua aldeia ali, ficava um tempão, caçavam, melavam, depois seguiam de novo. Até uma altura de novo, lá de novo ficavam. Até chegar em Porto Alegre pra falar com o governo, porque não é de agora que a gente tá lutando por nossas questões, as nossas terras. [...] Deu uma desavença entre as lideranças em Nonoai, deu um descontrole entre as lideranças indígenas, e naquela época eu não era nada. Eu era moço ainda. (...) Mas quando eu cheguei aqui, naquela época eu vim por que eu tinha os meus parentes que vieram antes pra cá. [...] Daí eu cheguei a Porto Alegre, daí os meus filhos que tinham vindo a Porto Alegre, na frente, daí o ANAI⁷⁴ tinha comprado uma casa pra eles lá no Passo Dornelles pros indígenas ficarem, comprou pros indígenas ficarem. Os meus tios estão lá. Daí eu

⁷² Ver SOUZA PRADELLA E SALDANHA – *Tempo, Espaço e Referência: marcos de Ambiência Kaingang no Morro do Osso* In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT 34, Porto Seguro, Bahia, Brasil.2008

⁷³ Entrevista realizada por mim em conjunto com Ceres Victora e Antonio Ruas, filmada com câmera cedida pelo PPGAS/UFRGS no dia 26 de Maio de 2010.

⁷⁴ ANAI é a Associação Nacional de Apoio ao Índio que atuou enquanto organização não governamental nos anos 1970 e 1980. Uma das sedes desta associação se localizava em um terreno no bairro Passo Dornelles em Porto Alegre, este terreno situado perto do Morro Santana é ocupado atualmente pela parentela que João Padilha e Iracema fazem parte.

cheguei pra lá, cheguei, fiquei com eles um tempão, fiquei vendendo artesanato por aí, porque a gente vem atrás de artesanato. Daí depois voltei de novo. Lá com o meu pai, ficar com o meu pai, eu já tava com a minha família. Depois eu retornei de novo, mas nessa casa lá o terreno era muito pequeno, daí já não tinha lugar, espaço pra mim. [...] Por que quando eu cheguei aqui eu cheguei no tempo aquele antes do Sarney⁷⁵. Cheguei antes do Sarney. E daí, não tinha espaço ali e deixei o meu artesanato nessa casa do comitê. E dormir aonde? A ANAÍ não tava mais aí. Daí eu fui pesquisando por aí. Daí encontrei um índio e ele disse: por que tu não vai lá que vai pra Viamão? Nós estávamos em três famílias, eu só tinha uma criança, o mais velho, e daí nós estávamos em três famílias e crianças tinham bastante. E daí esse índio disse: tu pega ônibus pro Viamão e vai. Tu vai lá, tu vai ver o matão que é a UFRGS. Daí nesse matão tu desembarca, lá assim tu têm os matos do lado do asfalto, da avenida lá, daí tu se acampa, não têm espaço mesmo. Daí peguemos em três famílias e fomos. Saímos de noite da rodoviária, e aquilo tudo iluminado até Viamão. Antes da divisa com Viamão, na divisa de Viamão com Porto Alegre tem uma pontezinha que atravessa. Pra cá da pontezinha tinha um mato, um matinho, do lado direito assim, dali nós ficamos, de noite, entramos. As crianças todas cansadas, nós tudo com balaio, bolsaiada. Daí tinha o mato e nós ficamos, fizemos a cama e dormimos lá. No outro dia nós fomos limpar pra fazer o fogo, mas o lugar era lugar de despacho, da religião. Daí tinha um monte de podre e fedor. Limpamos e fizemos o fogo para fazer comida pras crianças de manhã. Daí botamos os balaios no meio do asfalto ali, daí já começamos a vender. E foi, foi, quando foi dez horas encostou um carro ali. Chegou um cidadão: quem que mandou ficar aqui? Esse terreno aqui é meu. Não deixo ninguém ficar aqui, vocês têm que sair hoje. Têm que sair agora. Daí eu falei pra ele, escuta dá um tempinho pra nós encontrar algum lugar, nós somos indígenas e não temos lugar pra ficar. Dá um tempinho que nós vamos procurar outro lugar. Daí ele disse: eu quero ver isso aqui até cinco horas da tarde, daí eu passo aqui e não quero ver mais ninguém. Daí eu falei pros meus parentes, o meu *jamrë* e o *regrë* junto; olha nós temos que encontrar outro lugar, cada um pra um lado. Um foi pro lado de Viamão, eu vim pra banda da Bento (Gonçalves), dali eu não sabia que ali era (bairro) Agronomia, eu subi naquela rua que sobe, oferecendo meus balaios pra arrumar um espaço pra mim. Quando eu tava subindo desceu uma caminhoneta, parou e eu tava com um monte de balaio. Ele disse: é pra vender isso aí? É pra vender sim. E tu faz? É tu mesmo que faz? Eu disse é eu mesmo que faço. Ele disse pra mim: tu podia fazer uns balainhos assim? Baixinhos? Pra mim botar pizza pra venda? Eu disse: eu podia fazer, só que nós não temos lugar pra fazer a tua encomenda, estamos ali na beira do asfalto, mas o homem já tirou nós. Temos que arrumar outro lugar, senão eu fazia a encomenda pra ti. Daí ele disse: não, mas lá em casa tem lugar, lá em casa tem lugar, então espera lá que quatro horas eu passo e pego a mudança de vocês. Bã, já voltei, nem fui mais pra vender. Vamos arrumar ajeitar as nossas coisas que eu já arrumei um lugar pra nós ficar. E as crianças ficaram faceiras. Daí quando a caminhoneta encostou já colocamos taquara pra lá e todas as sacaiadas. Daí ele subiu a Tamanca, ali que vai pra Agronomia, lá que ele chegou tinha aquele mato assim, e lá no fundo tinha a casa dele. Daí ele disse: isso aqui é meu, esse mato tudo, isso aqui é meu. Pode

⁷⁵ Tempo do Sarney refere-se ao período em que José Sarney foi presidente do Brasil (1985-1990).

ficar a vontade, o tempo que vocês quiserem. Já fomos abrindo, limpando de baixo de uma baita figueira, debaixo da figueira armamos o nosso barraco, daí ele puxou pra nós a luz da casa dele já colocou uma lâmpada, já puxou água, bã, já ficamos bem. [...]

Neste longo trecho da entrevista transcrita e aqui exposto para ser fiel à lógica e coerência do relato de *Rokan*, encontramos as trajetórias de estabelecimento de acampamentos (*vãre*) constituídos a partir da limpeza do terreno a ser ocupado. Neste relato, nos deparamos com a distinção entre o espaço do “limpo” e do “mato”. Crépeau (2002) nota a importância da tríade estrutural entre os espaços casa/limpo/mato relacionados com as noções de alto/meio/baixo (Crépeau, 2002, pp.117). O limpo também é diferenciador da “sujeira” e do “fedor” e busca a distância daquilo que é mau cheiro. Por mais que isso possa ser pensado como comum a vários grupos na busca por moradia devemos notar a relevância do contexto em que estes elementos são lembrados nos relatos. A importância dos cheiros é um dos pontos em que os *kanhgág* diferenciam seus espaços, o mau cheiro é normalmente relacionado ao cheiro da morte que remete ao espaço do cemitério. Para os coletivos *kanhgág* o cemitério é o espaço intermediário entre o “limpo” e o “mato”⁷⁶ que inspira uma série de cuidados.

A criação do espaço do “limpo”, enquanto espaço social diferenciado do espaço do mato, seria o início da constituição de um acampamento, que faz com que este mesmo, depois de ser abandonado, seja reconhecido enquanto espaço propício para a constituição do *vãre*. *Rokan* e sua família seguiram estes acampamentos, muitos destes estabelecidos por outras famílias *kanhgág*, inicialmente com saídas para a venda de artesanato, nas cidades que circundam o setor Bananeiras situado na TI de Nonoai. Após estas experiências, ele iniciou “o caminho que meus avôs faziam”, estabelecendo um acampamento, caçando e melando⁷⁷ até haver necessidade de buscar outra região de caça e coleta, seguindo em direção à capital do Rio Grande do Sul para reaver as terras tradicionais *kanhgág*. Provavelmente seguiram as estradas que vieram formar a BR-386 que faz a conexão entre Irai e a região metropolitana de Porto Alegre. A estrada atravessa muitas vezes o Rio da Várzea, rio que por toda sua extensão foi ocupado por

⁷⁶ No Lajeado dos Índios encontramos relatos em que certos animais não são caçados por se alimentarem no “limpo” e no cemitério, trazendo doenças. O corte das matas também está relacionado às restrições na pesca, pois a água do cemitério, da mesma forma que a água dos agrotóxicos implantados pelas plantações dos *fóg*, contaminam os peixes.

⁷⁷ “Melar” é a expressão para coleta de mel feita pelos *kanhgág*. O mel é uma iguaria muito apreciada pelos *kanhgág* sendo este um dos ingredientes para a bebida cerimonial do *kiki* (festa dos mortos).

coletivos *kanhgág* até a chegada dos *fóg* que não tinham as correrias dos *kanhgág* até a revolução federalista de 1893⁷⁸.

Ao longo de toda a entrevista percebemos a recorrência da mobilidade entre territórios de acordo com as condições de sustentabilidade sujeitas à busca constante de travar relações de aliança com parentes fora do espaço da casa. Seguindo seu caminho a Porto Alegre, *Rokan* conta que acampou por muito tempo em Carazinho. *Rokan* e demais parentes contam ter acampado perto da rodoviária do município e na região conhecida como Trevo da Bandeira, local onde se dividem as estradas que vão para Passo Fundo⁷⁹ (BR 285) e Porto Alegre (BR 386). Em direção a Porto Alegre seguem-se dois aglomerados urbanos, o primeiro é o município de Soledade, que não foi mencionado, e o segundo são as cidades de Lajeado e Estrela, ambas com aldeias estabelecidas atualmente. Seguindo o caminho da BR 386, encontramos no seu fim a cidade de São Leopoldo, outro acampamento que *Rokan* morou e tem parentes como notamos no capítulo anterior.

Na continuação da entrevista, *Rokan* conta detalhes sobre a localização deste acampamento no bairro Agronomia que permanece até os dias de hoje ocupado por seus parentes. Mesmo com as vendas de artesanato de maneira satisfatória, parte das pessoas que moravam lá resolveu sair do local, convidaram *Rokan* para ir junto, mas ele decidiu permanecer. Relata que depois de um tempo o sobrinho de *Rokan*, Antônio do Santos, estava trabalhando de caseiro em uma chácara que pertencia a um ex-integrante da ANAÍ no bairro Glória. Antônio o convidou para morar com ele, pois “eu tava sozinho né, ele chegou lá me achou lá, daí ele disse: vamos lá ficar lá comigo, tu tá muito sozinho é perigoso, porque dava assalto, dava morte, naquele mato. Tu tá sozinho, só a esposa e uma criança, é perigoso tu ficar sozinho”. Ficaram no local até o patrão de Antônio deixar de pagar pelo seu trabalho, tentaram voltar para a casa no Passo Dornelles, mas a casa já estava com outras famílias *kanhgág* e não havia espaço para as famílias ficarem. Seguiram a indicação de alguns *fóg* de que havia terrenos pequenos no

⁷⁸ Tal assunto merece um trabalho a parte. Ao pesquisarmos bibliotecas e museus em Passo Fundo, Carazinho e Palmeira das Missões, percebemos uma recorrência de dados históricos que remetem ao recrutamento de indígenas nesta revolução por Federalistas Maragatos e Republicanos Chimangos para lutar na guerra. Este momento de grande violência também foi considerado de grande relevância por descendentes de indígenas da região do Lajeado dos Índios quando recontavam as histórias de seus avôs. Após este momento histórico, a presença indígena deixou de ser uma preocupação para as elites, apagando-os da história após um momento de grande violência contra indígenas.

⁷⁹ Quando estive em Nonoai, João dos Santos, pai de *Rokan*, contou que o acampamento de seus filhos era utilizado por ele enquanto ponto de passagem para falar com as autoridades *fóg* em Passo Fundo. A cidade sedia a coordenação estadual da FUNAI.

município de Viamão, nas redondezas da Lomba do Pinheiro e compraram uma casa com preço acessível em um terreno da prefeitura no bairro São Tomé. As famílias de *Rokan* e Antônio permaneceram morando na casa até que a convite de seu *jamrë* retornou ao bairro Agronomia, conforme relata:

Um dia os meus parentes, o meu *jamrë* que estavam comigo nesse mato, que foram de volta, eles vieram de novo e foram lá reto lá, onde é que nós tava primeiro. Ficaram lá um tempão, um dia eles chegaram na minha casa, disseram: por que que tu não vai morar lá? Lá é um lugar bom, nós vendemos, não precisa tu tá saindo vendendo na rua, ó bota na rua, pendura na rua ali que ali que nós vendemos bem. Daí eu disse pro meu sobrinho: vamos lá de volta, vamos lá. E fomos de volta lá, na Agronomia ali.

Neste relato percebemos a dinâmica da mobilidade, que tende a espalhar as famílias no território, tem seus momentos de volta à centralidade das famílias extensas. Neste relato encontramos a existência de uma série de movimentos centrípetos de dispersão de casais com seus filhos, seguida de movimentos centrífugos de agregação das famílias através do papel agregador da relação de cunhadio.

No final dos anos 90 eles voltaram para Agronomia com mais famílias, o coletivo começou a se estabelecer no local e a partir de então começaram a juntar madeiras para construir uma pequena casa. Entretanto, a pessoa que havia inicialmente convidado os *kanhgág* para morar no terreno ao perceber que estes estavam construindo uma casa decidiu expulsá-los. Tal fato ocorreu por razões que não foram deixadas claras no relato, mas se pode deduzir que havia a preocupação da pessoa sobre as consequências políticas e jurídicas que uma casa construída por indígenas teriam sobre a posse do terreno. De fato, antes das famílias se organizarem para se retirar do terreno, segundo o relato de *Rokan*, Antônio descobriu que aquele que se dizia dono do terreno de fato não o era. A propriedade era de uma pessoa mais velha que morava perto do terreno, diante disso, buscaram o advogado do bairro pra conversar com o dono verdadeiro.

O dono do terreno contou que este terreno era uma herança dividida por doze irmãos e que não havia interesse em vender o terreno e dividir o valor com tantas pessoas. Com a presença do advogado foi formalizada a doação do terreno para os *kanhgág*. O vizinho do terreno que se dizia dono não ficou nem um pouco contente com a situação. Segundo *Rokan*, ele “se enloucou” e “o homem entendeu que não era dele, mas no primeiro dia ele puxou facão, puxou revólver, puxou um monte de coisa pra

nós”. Apesar disso, o local passou a ser referência para os índios que chegavam a Porto Alegre e eram convidados pelas famílias que moravam no local. O vizinho que havia dado o suporte de água e luz retirou o apoio, mas os *kanhgág* buscaram outras alianças na vizinhança para comprar o poste de luz e instalar a água no local. Na sequência do relato *Rokan*, conta sobre as alianças que compuseram a dinâmica de sua mobilidade. Em suas palavras ele sintetiza o que para os *kanhgág* vem a ser esta dinâmica:

E ficamos, dali eu fiquei um tempão, depois eu fui pra Lajeado. Por que nós indígenas nós transitamos muito. Ficamos num lugar, depois de nós cansarmos de um lugar vamos pra outro. Então, assim ainda é um cultura, um costume nosso, dos indígenas. Daí eu fui pra Lajeado, cheguei em Lajeado, fiquei com os índios. [...] Fiquei com a família, já tinha outro filho, daí eu fiquei lá, enquanto eu tava lá, o cacique tava ficando aqui na Safira, o Miro morava no meio da vila da Safira. E daí eu fui pra lá pra Safira. E quando que eu tava lá o Jaime, articulando por aqui até que descobriu que aqui era uma terra indígena.

Nesta fala fica evidente a relação entre a demarcação dos espaços de acampamentos e, como já referida, a constante mobilidade estimulada pelo apoio mútuo de famílias que buscam formar coletivos mais amplos. Em um tempo que, por momentos é marcado pelo governo do presidente da república e em outros pelo ano de 1990, referente ao último ano de mandato de Sarney, *Rokan* volta a Porto Alegre. Estes marcadores temporais remetem à presença *kanhgág* na região metropolitana de Porto Alegre anterior ao ano 1988. Estas datas merecem ser levadas em consideração pelo fato de os coletivos *kanhgág* muitas vezes serem questionados pelos *fóg* no sentido de não terem direitos de reivindicação na região por não terem a presença reconhecida antes da criação da Constituição de 1988.

Da mesma maneira, boa parte dos indígenas *kanhgág* de sua geração estabeleceu-se inicialmente na região do Morro Santana⁸⁰ e depois em acampamentos próximos ao Morro do Osso⁸¹ e Lomba do Pinheiro⁸². Neste momento, assim como nos acampamentos anteriores, ele buscou encontrar parentes conhecidos e outros não tão conhecidos para estabelecer uma rede de apoio à sua família. Dentro deste processo, os coletivos *kanhgág* começaram a crescer dentro da cidade e a buscar maior visibilidade por meio da ativação de alianças com os *fóg* através do trabalho dos *pã'i*. No entanto,

⁸⁰ Agronomia e Passo Dornelles.

⁸¹ Acampamento em Ipanema, que, no processo etnográfico, não tivemos a oportunidade de conhecer, mas foram contabilizados dentro do censo da Fundação de Assistência Social de Porto Alegre.

⁸² O bairro São Tomé fica na divisa entre a cidade de Viamão e o bairro da Lomba do Pinheiro de Porto Alegre.

não devemos entender que estas conquistas territoriais ocorram de forma linear. Ao passo que um coletivo estabelece um acampamento e se desloca para um seguinte, não se exclui, pelo contrário, a possibilidade das pessoas voltarem para algum acampamento anterior. A partir das práticas de combate e defesa de uma territorialidade indígena e a partir da estratégia de ocupação permanente dos espaços de uso tradicional se estabelecem uma série de interlocuções com as instituições políticas *fóg*. Estas interlocuções na questão territorial se dão em conta dos direitos do reconhecimento da territorialidade indígena instituída a partir de 1988⁸³ e mais recentemente com a ratificação da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) em 2003.

No caso do Morro do Osso, a ocupação reprimida por uma tentativa de realizar o *tropelamento* do coletivo *kanhgág* em questão foi frustrada por uma série de alianças pré-estabelecidas com indivíduos, coletivos e instituições não indígenas que apoiavam a causa indígena de forma ampla. Estas alianças foram ampliadas a partir da ocupação, tal rede de relações é descrita por *Rokan* no decorrer da entrevista:

O Jaime era da Lomba do Pinheiro. Só que daí deu uma briguinha com o pessoal da Lomba. E daí o pessoal. Um dia o Miro, o meu cunhado, chegou lá em Lajeado. Ficou, passou uma noite comigo, e disse: olha nós descobrimos uma área que é de índio, tu não quer lutar com nós, pra nós conseguir essa área? Porque tu conhece tudo por aqui. Por que esse meu irmão aqui já conhecia tudo por aqui. Daí ele disse que o Jaime já estava articulando tudo, já tinha entrado no Ministério Público, já tava sendo tudo reconhecido. Daí ele disse: tal dia nós vamos entrar lá. Nós íamos entrar numa Sexta-Feira Santa (...). Então vou antes, vim vender balainho pra páscoa, daí eu vim pra Porto Alegre, daí eu cheguei aqui tava todo mundo pronto pra entrar no Morro do Osso. Sexta-Feira Santa essa hora agente tava lá na Lomba do Pinheiro tudo pronto juntando gente pra vir pra cá. Todo mundo disse que ia vir, mas quando chegou à hora ninguém queria vim. Viemos só em sete famílias. Doze famílias.[...] Daí ficamos ali, daí veio esses aí pra fotografar, veio a Ana Freitas, veio o Sérgio Baptista, veio o Roberto, veio o Elomar e ficamos. Daí botamos a nossa cruz, uma baita duma cruz por que era Sexta-Feira Santa. Botamos uma cruz bem grande. E no sábado e no domingo fizemos a reunião pra montar as lideranças. Nós não tínhamos liderança. Por que o Jaime ia deixar nós pra ir pra Brasília. Ficou ele de cacique, daí ele no outro dia ia viajou pra Brasília. [...] E daí eu fiquei de vice-cacique, e daí deixou a bomba pra mim, deixou a bomba pras lideranças que ficaram pra trás. Daí segunda-feira começou os movimentos, “invadiram o Morro do Osso”, barbaridade, reunião nas prefeituras, chamaram nós na câmara dos vereadores, pra ter uma reunião com o cacique e com as lideranças, daí nós montamos um grupo de danças, a piazada dançando no meio da prefeitura lá.

⁸³ Artigo 231 e 232 da Constituição Brasileira de 1988.

Neste relato, fica evidente a motivação da ocupação pelo conflito entre lideranças dentro da aldeia da Lomba do Pinheiro, evidenciando o fato de que os atritos contribuem para as tentativas constantes de ampliação territorial dos *kanhgág*. O início da ocupação também foi marcado por ser uma Sexta-Feira Santa, data em que tanto católicos populares e evangélicos lembram a crucificação de Jesus Cristo. Esta data, além de ter importância religiosa, expressa com o fato dos indígenas carregarem uma cruz durante a ocupação, tem também importância econômica para os artesãos *kanhgág*, pois durante a páscoa os artesanatos *kanhgág* são muito procurados pelos *fóg*. Os cestos confeccionados com taquara são usados pelos *fóg* para dar chocolates de presente para os seus filhos, melhorando as condições de vida no então novo acampamento. Logo percebemos que a data de ocupação foi favorecida por ser uma época em que os *kanhgág* teriam condições de manter a ocupação por um tempo longo devido às vendas que dão a base de sustentabilidade mais relevante até o fim do inverno.

Após o início da ocupação, as alianças com os *fóg* previamente estabelecidas começam a agir para a garantia dos direitos do coletivo que iniciou a retomada. *Rokan* conta que, no papel de vice-cacique, na segunda-feira seguinte à ocupação, teve que defender a comunidade frente à câmara dos vereadores de Porto Alegre e a SMAM. Um dos “parceiros”, chamado Eleomar, apresentou Francisco ao que viria ser o advogado da comunidade nos processos contra a ocupação do Morro do Osso. Na mesma ocasião, o advogado conhecido como Barbosinha⁸⁴ iniciou a defesa frente aos vereadores e funcionários da secretaria ambiental. No dia seguinte, Valdomiro e *Rokan* foram juntos com Roberto (funcionário do CIMI) e o advogado caçar a liminar de reintegração de posse que havia sido expedida. Neste dia, *Rokan* conta sobre a primeira tentativa de *tropelamento* e sobre os *kanhgág* no Morro do Osso após a sua ocupação:

Daí quando ele chegou (Barbosinha) nós entramos lá pra falar com o juiz, tocou o celular, era o Vicente bem louco: tá cheio de brigada, tá cheio de brigada e guarda municipal, tão tirando nós. O que nós vamos fazer? Daí eu disse pra ele: Vicente, não sai por onde nós entramos, vamos sair pelo outro lado. Diz que nós vamos ficar do outro lado, na beira do Guaíba se acampar, né, que nós já estamos indo. Daí não conseguimos mais caçar, não deu tempo de nós chegar no juiz. Daí o Barbosinha disse, vão atender lá que eu vou conversar com o juiz. Daí o Roberto trouxe nós por aqui, quando nós chegamos o caminhão já tava chegando por aqui, com as crianças e as coisas, barbaridade. O

⁸⁴ Luiz Francisco de Corrêa Barbosa, advogado e político vinculado ao Partido Trabalhista do Brasil (PTB/RS).

caminhão tava chegando assim e eu peguei crianças pequeninhas e botei debaixo do pneu pro caminhão parar[...] O Roberto atravessou o carro e eu botei as crianças debaixo do pneu pra negociar. [...] Daí era quente, era um calorão, daí as mães das crianças, botaram as fraldas, as sacolas dentro do caminhão, as nossas comidas, as nossas carnes, roupa, lona coberta, acolchoado, colchão. [...] Daí o caminhão saiu, eles pensaram que se o caminhão saísse nós íamos sair atrás. Aquela noite passamos a noite sem coberta, sem nada, a sorte é que tinha essa lâmpada deste poste, por iluminava, clareava, daí nós ficava. Era bem aqui. E desceu o caminhão, daí meia hora depois veio o secretário da SMAM e disse: olha, se vocês querem pegar as coisas de vocês o caminhão tá ali na curva, pode pegar as coisas de vocês pra trazer pra cá. Daí eu disse não, assim como vocês levaram as nossas coisas embora vocês vão trazer de volta. [...] Dali a pouco começou a chegar pessoal de carro e a trazer roupa, traziam água dessas garrafas [...] Foi sofrido, daí ficamos, fomos ficando, armamos uns barracos, conseguimos uns barracos com as entidades que nos ajudaram. Fomos negociando com Ministério Público, mas foi muita negociação [...] Daí depois foi pra justiça, interditado a área, passado pra transitar. Essa parada dos condomínios também, a construção dos condomínios foi parado também. Graças a Deus, a gente chegou e calçou isso aí.

Neste relato, *Rokan* conta a importância das alianças com os não indígenas para que os direitos dos *kanhgág* sejam reconhecidos, que fica evidente no relato quanto há uma eminência de *tropolamento* das famílias que ocupavam o então Parque do Morro do Osso. O estabelecimento de contato com um advogado, considerado pelos *pã'i* de grande habilidade e reconhecimento entre as autoridades *fóg*, foi entendido como um passo essencial para que a luta pela terra tenha seguido. A figura do advogado Barbosinha foi para os *kanhgág* de grande importância pelo fato deste ser um advogado considerado com capacidade de imposição e argumentação frente aos juízes⁸⁵ federais.

Reforçamos que, neste contexto, a participação de parceiros foi de grande importância para que a ocupação tenha se mantido até o momento presente. Dentro desta rede formada, podemos destacar que os funcionários da Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura de Porto Alegre, CIMI, professores e alunos da UFRGS, funcionários indígenas e não indígenas da FUNAI compuseram a articulação e facilitaram as interlocuções institucionais em apoio à reivindicação *kanhgág*, não somente no Morro do Osso, mas também em Porto Alegre e região.

A ocupação do Morro do Osso teve importância por, entre outros motivos, acionar uma série de interesses particulares em volta deste território. Em contraposição à rede de apoio dos *kanhgág* surgiram ambientalistas⁸⁶, especuladores imobiliários⁸⁷,

⁸⁵ Inclusive a capacidade de prender o prefeito.

⁸⁶ Preocupados com o desmatamento que possivelmente seria provocado pela presença *kanhgág* nas

funcionários da SMAM⁸⁸, conselho de moradores do Bairro Sétimo Céu⁸⁹ e jornalistas da mídia corporativa⁹⁰ que se organizaram em uma campanha contra a presença *kanhgág* no Morro do Osso. Cartazes na região do acampamento, matérias de jornal veiculadas contra a comunidade, ações judiciais, tentativas de reintegração de posse surgiram como eventos considerados pelos *kanhgág* como provas de capacidade deste coletivo em persistir com a ocupação.

5.2 - Agência *Kanhgág* Contra as Políticas da Natureza *Fóg*

A agência guerreira e as formas de atuação *kanhgág* em situações sociais nos espaços das políticas públicas contemporâneas normalmente têm motivação atribuída à continuidade da “cultura *kanhgág*” enquanto elemento de referência para a resistência e persistência destes coletivos. Tal fato acaba entrando em acordo com os direitos constitucionais que preveem a garantia das condições de reprodução social, sendo estes defendidos pelos *kanhgág* nos espaços de decisão de políticas públicas. Como definimos nos capítulos iniciais a trajetória dos coletivos *kanhgág* enquanto povo na história foi afetada por uma série de violências e esbulhos das condições ambientais que compunham suas práticas cotidianas.

A agência dos *pã'i* ocorre, enquanto guerreiros, na interlocução das cosmologias e corporalidades diferenciadamente *kanhgág* com o Estado e suas políticas públicas. A crítica de um olhar que distancia e constrói uma perspectiva totalizante do Estado sobre os “objetos de políticas públicas” (Shore e Wright, 1997) pode ser interpretada a partir da problemática sobre a definição do que são as sociedades indígenas a partir de um olhar do Estado. As coletividades indígenas, neste caso, são pensadas sob um governo ontológico e limitado a um grupo étnico pertencente ao Estado nacional, o problema do estudo das relações interétnicas está no fato que ela só se aplica às relações étnicas, mas não à totalidade das relações dos “multiformes e multisituados coletivos indígenas” (Viveiros de Castro, 1999).

matas de Porto Alegre.

⁸⁷ Interessados em construir nos “terrenos baldios” da cidade.

⁸⁸ Secretaria de Meio Ambiente da Prefeitura envolvidos em papéis burocráticos considerados por estes conflitantes com os interesses *kanhgág*.

⁸⁹ Preocupados com os efeitos que a presença *kanhgág* causaria com sua presença no valor de seus imóveis

⁹⁰ Buscavam traduzir as preocupações e sentimento de insegurança desta rede.

As lideranças *kanhgág* entre 2007 e 2010 buscaram tomar espaços como as universidades para a divulgação de sua luta e obter maior sensibilização dos universitários *fóg* para as questões que envolviam as particularidades da percepção de natureza dos *kanhgág* e demais indígenas. O ponto de maior preocupação nesta luta foi o reconhecimento das técnicas de “manejo”⁹¹ das matas, pois estas afetavam diretamente a sua sustentabilidade. Esta necessidade surgiu a partir de um contexto em que os não indígenas acusavam os *kanhgág* de terem práticas consideradas predatórias na coleta de materiais e sobre a “originalidade” dos produtos artesanais que os indígenas vendem na cidade. Tais acusações ocorriam em espaços nas esferas do Estado fora das universidades, normalmente nos órgãos ambientais como a SMAM e nos órgãos vinculados ao comércio (SMIC).

As apresentações públicas para os universitários, pensados pelos indígenas como lideranças ou possíveis lideranças *fóg*, fazem parte de uma estratégia similar ao *vãnh génh tu vājé* (dança da guerra) de sensibilização das pessoas que têm agência nos *tropelamentos* contemporâneos. Sobre estas acusações, *Rokan*, em palestra na Faculdade de Educação da UFRGS, defendeu a percepção que os *kanhgág* têm das matas e de suas práticas frente aos *fóg* que se pretendem técnicos da natureza:

Mas muitas vezes nós somos criticados, pelo cidadão, pelo branco, pelos próprios biólogos. Muitas vezes passamos por predadores, os índios predadores, que tão terminando com a natureza, com a própria mata, mas somos muito ao contrário, é muito ao contrário. As pessoas que pensam essa parte têm que se aprofundar mais nas histórias indígenas. [...] Nós não cortamos mais madeiras pra fazer arcos e flechas, muitas vezes, a gente têm que pegar dos índios que vêm lá de fora, pra gente poder comercializar. Por que se nós cortar uma madeira que têm nesses matos que têm em volta de Porto Alegre, as críticas já vêm contra o povo indígena. Mas nós sabemos colher, sabemos colher ela, têm vários tipos de cipó, têm vários tipos de cipó. Que é que nem uma plantação, pra nós é que nem um colono. O colono ele sabe, ele planta feijão, planta o milho, planta a soja, ele sabe que cada um tem um tempo determinado pra dar o seu fruto, dar o seu alimento. E assim é a natureza, o mato é a mesma coisa pra nós. Tem cipós que dá mais primeiro, vêm com três meses, depois tem um que vem com seis meses da colheita de novo, tem uns que dá depois de um ano, com dois anos, ela dá mais atrasado. Nós sabemos de como se colhe o material no mato, mas é que às vezes pessoas que não sabem, dizem que os índios vão acabar com mato, vender a madeira. Nós tivemos um trabalho nesses matos aqui de Porto Alegre que deu resultados, a gente livrou muitas madeiras que estavam sendo sufocadas, pelo próprio cipó. A madeira, não sei se vocês sabem, ela tem vida. A madeira tem vida, é

⁹¹ Termo utilizado por biólogos vinculados à área da ecologia para designar a “recuperação” das matas.

uma vida a madeira. Mas ela tava sendo sufocada pelo próprio cipó. Então tem madeiras boas, madeiras que iam dar fruto, mas se em volta dela vem muito cipó, ela trepa nela e começa a sufocar a madeira e ela vai começando a perder as forças e ela vai começando a perder as folhas e a amarelar e aí ela começa a perder a sua vida, ela começa a secar. Então, esse trabalho a gente fez em vários matos em Porto Alegre, defendendo, então a gente tira, corta aquele cipó, tira aquele cipó, limpa aquela madeira e do próprio cipó que eu tirei e cortei eu levo pra minha casa e eu faço a minha cestaria e eu comercializo. Pra dar comida pros meu filhos. E a madeira vai se fazendo e o cipó onde eu cortei, eu podei ela, porque nós sabemos como se corta, por que se eu corto o cipó de qualquer jeito ela também vai morrer, não vai mais dar sustento para mim. Então nós temos também que saber como que corta o cipó, enquanto que eu faço e eu vendo o artesanato para o sustento dos meus filhos, a madeira vai se fazendo. Ela pega a respiração de novo, ela pega o ar de novo e ela começa a brotar de novo começa a se fazer de novo. Enquanto isso o cipó vêm brotando de novo. Dalí uns dias eu já posso voltar pra colher de novo aquele cipó. O cipó nunca termina, mas nós temos que saber coletar elas. Então o manejo dos nossos trabalhos artesanal, não é só chegar no mato, como muitos pensam, nós vamos cortando e botando foice, cortando e limpando. Nós temos que ter muito cuidado, porque é dela que vem o pão de cada dia para os meus filhos. Então esse mato onde tem mato pra mim tem bastante valor, eu valorizo. [...] Aqui Porto Alegre tá em cima de uma mata muito grande que tinha aqui na orla do Guaíba. Aqui era rico de frutas, rico de sementes, rico de cipó, na real não tem mais, a cidade tá em cima então tem os cantos. Morro São Pedro, então agora a gente soube que vai ser um parque, quem sabe até já é, e não querem que o indígena vá entrar. Mas por quê? O índio vai fazer o quê? Vai depredar? O índio vai terminar com a madeira? Vai terminar com lavoura? Vai fazer Granja? Não, nós vamos lá cortar material, só tiramos material. Nós queremos a liberdade de entrar nos matos, ajudar os próprios ambientalistas, os que cuidam do mato, da natureza, o IBAMA. Muitas vezes o IBAMA ele diz que protege a natureza, o mato, mas não, eles não protegem, porque eu já vi, aqui em São Leopoldo aconteceu. Onde que estavam os indígenas ali tinha um mato do lado e ali tinha bastantes coisas bonitas, tinha um mato, tinha pássaros que eu desde pequeno, quando eu era pequeno eu vi. Eu comia, o meu pai caçava e ali tava cheio daqueles pássaros. Então os índios achavam bonito, as crianças de manhã cedo, aqueles pássaros cantando, vinham perto das casas, vinham costeando nos matos, era muito lindo. E o IBAMA diz que protege, mas o dono ali, “eu te dou tanto para derrubar o mato”. Pegou o dinheiro, o que vale hoje é o dinheiro. O dinheiro está terminando a natureza. E nós estamos sofrendo. (Rokan, 16/10/2009)

Rokan defende as práticas *kanhgág* referindo-se ao “trabalho realizado no Morro Santana”, o qual teve origem na interlocução dos *kanhgág* com antropólogos da UFRGS. O “trabalho” surgiu após um conflito entre seguranças da universidade e artesãos *kanhgág* em 1996, e definiu carteiras de artesanato emitidas pelo NIT⁹² que

⁹² Mais detalhes em Freitas (2005, pp. 37-38).

permitem entrada no local. A partir de então, os coletivos *kanhgág* começaram a fazer reconhecer que a prática de coletar materiais de artesanato facilita a expansão das matas (Freitas, 2006). Ao contrapor que a madeira é uma vida e não um recurso, *Rokan* busca explicar que para os *kanhgág* a perspectiva dos *fóg* com relação às árvores está limitada à perspectiva focada nos interesses econômicos.

Tal crítica é oriunda da experiência e convívio com os cortes das árvores na região da Terra Indígena da Nonoai durante o processo em que as matas *kanhgág* foram destruídas. Seguindo a fala de *Rokan*, o corpo *kanhgág a priori* se constrói socialmente negando as práticas dos colonos, fazendeiros, daqueles que estão conectados única e exclusivamente com a linguagem do dinheiro. Na relação entre os *fóg* e os *kanhgág* a não preocupação com a alteridade da natureza está vinculada à colonização do corpo em detrimento de um corpo que se pensa enquanto madeira, uma árvore sufocada por cipós que crescem na cidade. Na guerra por políticas públicas, buscamos contextualizar os embates feitos através de discursos políticos públicos que confrontam as noções de natureza *kanhgág*.

Pode-se sugerir que, politicamente, esta situação esteja vinculada na construção de saberes, poderes para a elaboração de políticas de medicalização da família (Foucault, 1979; Costa, 1979). Desta maneira, o poder dos *fóg* sobre os corpos se dá a partir de iniciativas que não são monopólio do Estado, mas decorrem em grandes esforços por parte de seus agentes, que atuam diretamente sobre a fisio-lógica e socio-lógica proposta por Seeger *et ali* (1979). Este processo pode ser evidenciado através dos discursos biomédicos de negação das cosmo-lógicas nativas. Os *tropelamentos* não estão apenas na violência da redução territorial e destruição do ambiente, mas também na perseguição de práticas xamânicas que informam a relação com o corpo *kanhgág*. Para tanto, encontramos tensões que remetem ao questionamento do que entenderíamos ser essência. Também surge a questão do que seria o conceito de substância em uma ótica do bio-poder e até que ponto ela se diferencia de uma perspectiva ameríndia de substância. Seguindo uma perspectiva da imposição de saberes e poderes em práticas de controle dos corpos, o conceito de essência é operado enquanto imutabilidade e característica não social, consequentemente natural. Tais questões profundas são difíceis de encerrar nesta dissertação, no entanto, devemos definir que para esta etnografia falamos de essências e substâncias diferenciadas da ontologia que Latour (1994) definiria como a constituição moderna. Logo, buscamos tencionar até que ponto esta

constituição moderna latouriana remete a uma perspectiva moderna baseada ontologicamente na disjunção entre política e natureza.

No entanto, se pensarmos as substâncias enquanto formas de manipulação das essências, processo a partir da interação e do engajamento no mundo, partiremos de uma fisio-lógica indígena quanto ao entendimento das relações da corporalidade como ponto central de uma linguagem das substâncias (Seeger *et ali*, 1979). Neste sentido, de acordo com os relatos de Iracema Padilha coletados pela antropóloga Patrícia Rosa (2008), “corpo”, no idioma *kanhgág*, pode ser traduzido para a palavra *há*. Weisseman (2002) concorda com este relato e informa que esta palavra também pode significar as palavras “bem”⁹³ e “tronco”. Ambos os significados podem ser correlatos ao corpo, no primeiro caso pode-se deduzir que a relação se dá pelo fato de que o bem-estar de um corpo é necessário para que este seja de fato um corpo. Já a relação entre um tronco de uma planta com elementos correlatos ao corpo humano chama atenção e pode ser deduzida pela expressão *kanhgág* de que as pessoas têm folhas nas mãos⁹⁴. As folhas nos dedos são uma maneira de diferenciar o pertencimento à marca *re ror* ou *re tëj*⁹⁵ da mesma maneira que se diferencia uma espécie de planta por suas folhas. Da mesma forma que uma madeira sofre e busca resistir às plantas como os cipós, a resistência à colonização política está na agência dos guerreiros *pã'i*, que assumem socialmente o papel de se expor aos *fóg* em defesa dos ensinamentos do *tempo dos antigos*. Assim sendo, estas formas de descrição do corpo têm como referência a corporalidade *kanhgág* colocada enquanto mediadora de relações entre a natureza e política dos coletivos com as situações sociais nas quais estão envolvidos. Para tanto, percebemos a importância destas agências enquanto definidoras das relações políticas e corpóreas.

Contudo, o Estado brasileiro, enquanto ente político e epistemológico multicultural que legitima saberes e poderes, produz objetos e problemáticas com respeito às relações interétnicas. Ao seguir esta lógica, uma perspectiva estatal se constrói a partir da criação de definições de sujeitos etnificados (Viveiros de Castro, 1999) e narrativas englobantes do tempo dos indígenas⁹⁶. A imagem estatal

⁹³ No sentido de “estar bem”, sendo utilizada quando uma pessoa encontra outra e esta a pergunta: *ã mj há*, “você está bem?”.

⁹⁴ Estamos nos referindo aos dedos de uma pessoa, que no idioma *kanhgág* são chamados de *nigé féj*, sendo *nigé* referente à mão de uma pessoa e *féj* palavra que significa folha de uma planta.

⁹⁵ Como o pertencimento às metades remete às regras de casamento o pertencer à marca *ror* ou *těj* não é exclusividade dos *kanhgág*, faz parte da corporalidade humana e deve ser reconhecida nos casamentos de um(a) *kanhgág* com um(a) não *kanhgág*.

⁹⁶ Tal realismo acaba por buscar uma relação causal direta que reside no inconsciente em Durkheim (2000), podendo ser por vezes uma moral que mantém o tecido social em uma perspectiva

ideologicamente construída sobre as pessoas indígenas é constantemente confrontada pela imagem reconhecida das pessoas *kanhgág*. Estes, ao não corresponderem à imagem romântica do selvagem, têm sua complexidade relacional negada sob o olhar do estado nação⁹⁷. Para satisfazermos estas imagens, provavelmente deveríamos buscar indígenas pertencentes ao passado glorioso (Brunner, 1986) que nunca sofreram *tropelamentos dos fóg*. Em poucas palavras, coletivos ahistóricos congelados no tempo.

A contribuição teórica de Brunner (1986) torna-se importante para pensarmos a agência das lideranças *kanhgág* em relação às narrativas sobre o tempo nas produções antropológicas. O autor percebe que estas narrativas antropológicas, compartilhadas pela situação política na qual o antropólogo e o interlocutor indígena são contemporâneos, em um período em que a antropologia desempenhava o papel colonial, apresentavam narrativas de assimilação. Elas normalmente trabalhavam a noção do tempo indígena enquanto um passado glorioso, um presente de expropriações e um futuro de extermínio.

Com as mudanças políticas que atingiram tanto o papel do antropólogo quanto a agência dos coletivos indígenas surgiu uma nova forma de narrativa: as narrativas de resistência. Nestas narrativas de resistência o passado é contado como um passado de violência e expropriações, o presente é visto enquanto um tempo de resistência e o futuro é visto como o ressurgimento étnico (Brunner, 1986). Na nossa etnografia tais formas de entender as narrativas sobre o *tempo dos antigos* remetem ao passado glorioso dos *kanhgág*, ao passo que o passado também é contado através da chegada do *tempo moderno* que é o tempo do esbulho. Desta forma encontramos duas formas temporais de contar o passado que informam as experiências para a agência guerreira e as possíveis estratégias para o futuro.

Observa-se que *Rokan*, ao apontar a importância do mato enquanto sustento e futuro de seus filhos, indica que a “natureza” é o principal elemento de resistência política destes coletivos. Neste sentido, o multinaturalismo entra enquanto ponto de crítica ao realismo imposto pelo Estado, mostrando a necessidade de uma análise pré-moderna⁹⁸ do que se convencionou chamar de natureza e realidade. Novas agências

durkheimiana ou como Malinowski (1962) entende que “natureza humana” em Marx é regida pela fome e Freud a define por ser regida pela libido ao defender que a natureza humana é a autonomia dos impulsos.

⁹⁷ Esta discussão pode ser recapitulada na parte final do segundo capítulo.

⁹⁸ Quando nos referirmos às perspectivas pré-modernas ou não modernas, falamos das perspectivas que não estão baseadas na constituição do pensamento moderno (Latour, 1994), ou seja, a separação da natureza e da cultura enquanto elementos fundadores do conhecimento.

entram em jogo nas ditas particularidades culturais⁹⁹ da construção do corpo, que se define como politicamente diferenciado. O bicameralismo (Latour, 1994) tem efeitos políticos de grande impacto, principalmente nos coletivos que se organizam sem os aparatos coloniais e são obrigados a conviver com a presença colonial.

5.3 – Políticas da Natureza e a Epistemologia/Política do Multinatural

Um exemplo que podemos nos remeter para a análise dos efeitos dos *tropolamentos* e os símbolos evocados para a separação natureza/cultura seria a etnografia sobre a genealogia dos discursos das políticas ambientais na Índia descritas por Shivaramakrishnan (2007). Segundo a autora, após inúmeras intervenções coloniais das companhias de *vermin radication*¹⁰⁰, para facilitar a implementação de projetos coloniais, definiram-se espaços específicos nomeados “natureza” pelos colonizadores. Nesta situação social, os coletivos que viviam nestes locais considerados “naturais” têm sua complexidade cultural simplificada por uma ficção construída por ambientalistas, burocratas conservacionistas e elites locais. Esta ficção passa a considerar estas pessoas enquanto pessoas-natureza e cidadãos-objetos (*citizen-subject*) valorizados (*worthy*) que merecem ser incluídos na nação multicultural.

Os coletivos aborígenes da Índia são considerados por agentes do Estado a partir de uma noção de culturas-naturais (selvagens) em contraposição às culturas civilizadas (cidadãos de fato). Os cidadãos-objeto (*citizen-subject*) são obrigados a suportar os direitos da democracia e os fardos do conservacionismo, das mudanças entre a civilidade e responsabilidade cívica que recompensam a submissão à investigação externa (*scrutiny*). A busca por cidadãos-objeto na Índia começa nos anos 1980 para que estes sejam conformados a uma noção de cultura em harmonia com a natureza e sabedoria sobre o ambiente. Tal problemática não acontece de forma muito diferente com as chamadas “questões indígenas”, sua relação com a “natureza” identificada com um ideal de comunhão entre o social e o natural.

A criação de aparelhos de investigação externa não é um privilégio do Estado indiano, no caso dos *kanhgág* esta investigação é recorrente nos espaços em que estes coletivos buscam o reconhecimento de suas formas de mobilidade e territorialidade. A

⁹⁹ Como veremos a seguir elas buscam ser mais do que culturais no sentido da demarcação da alteridade enquanto elementos meramente linguísticos, comportamentais, simbólicos e de organização social.

¹⁰⁰ Companhias de controle de pragas e eliminação de animais como tigres que dificultavam a criação de gado e cobras venenosas que dificultavam o trânsito dos colonos nas plantações.

separação entre as culturas-naturais e culturas-civilizadas por muito norteou as políticas indigenistas que buscavam separar os *kanhgág* enquanto pessoas-natureza (indígenas considerados selvagens) e cidadãos de fato¹⁰¹. Tal investigação externa não estava limitada à questão territorial, formas de distinção entre indígenas verdadeiros e não verdadeiros¹⁰² surgiram em discussões vinculadas à presença nos espaços de venda de artesanato e ao reconhecimento em políticas de públicas. As aldeias que ainda não eram reconhecidas pela FUNAI e pela FUNASA, ao defenderem sua autonomia de mover-se no território dos antigos *kanhgág*, sofriam constantemente com a exclusão das políticas públicas básicas para os indígenas e também com a exclusão das políticas públicas universais voltadas para os *fóg*.

Nos momentos em que os *pã'i* buscavam pressionar os agentes políticos no Estado, os últimos afirmavam não ter o poder de tomar as decisões necessárias para a solução dos problemas enfrentados pelas coletividades *kanhgág*. As referências discursivas baseadas em conceitos como democracia, controle social e descentralização do poder por muito foram usadas pelos agentes do Estado. A evocação destes discursos no entendimento dos *pã'i* servia enquanto recurso de fuga das responsabilidades que as lideranças *fóg* tinham com os representantes das coletividades *kanhgág*. Tal dado pode ser levado em conta a partir da análise de Shore e Wright (1997) das características das políticas públicas vistas através da Antropologia:

Ao passo que estes exemplos sugerem, políticas públicas - e as leis de ferro que elas afirmam basear-se em - comumente funcionam enquanto um veículo de distanciamento dos autores das políticas públicas dos propostos objetos de políticas públicas (Wright e Shore 1995: 29). Da mesma forma, talvez, as políticas públicas servem como mecanismo para disfarçar a identidade dos tomadores de decisão. Desta maneira, definindo um curso de ação enquanto “política oficial” de governo (ou organização) serve para fazer o ato de decisão mais generalizado, mais impessoal, burocrático e anônimo. Como a burocracia (da qual ela esta é o principal acessório), políticas públicas podem servir para invisibilizar os intuítos subjetivos, ideológicos e altamente “irracionais” enquanto objetivos racionais, coletivos e universalizantes. (Shore e Wright, 1997, pp.11, tradução minha)¹⁰³

¹⁰¹ Neste caso percebemos as políticas públicas que visavam transformar os *kanhgág* em trabalhadores nacionais, ou na identidade que eles remetem, que é a de colono.

¹⁰² Tal situação é diferente da descrita por Freitas (2005) sobre os indianos e os *kanhgág pë*, pois esta distinção interna remete também aos elementos que compõem a dinâmica política dos coletivos *kanhgág*.

¹⁰³ No original “As these examples suggest, policies – and the iron laws they purport to rest upon – often function as a vehicle for distancing policy authors from the intended objects of policy (Wright and Shore 1995: 29). Equally, perhaps, policy serves as a mechanism for disguising the identity of decision makers. Hence, defining a course of action as ‘official policy’ of the government (or

O Estado, enquanto ente impessoal que busca estar presente nos espaços em que surgem os problemas sociais, é evocado nestes espaços enquanto responsável pelo bem-estar das pessoas que a este estão submetidas. Tais características são por vezes passíveis de serem análogas com a figura do *pã'i mág* dos *kanhgág*, no entanto, o Estado, nestes termos, para os *kanhgág* não é nem afim, tão pouco consanguíneo¹⁰⁴. Tal processo político está carregado de intenções (normalmente não conscientes) de diluir as relações de parentesco e individualizar os indígenas a partir da definição destes enquanto cidadãos.

Esta intencionalidade, que segue um longo processo histórico, tem sua continuidade a partir das noções de relações políticas que tentam opor as relações de guerra e vingança contra as noções de ordem e direito. Este dualismo analítico proposto está relacionado não somente às formas de atuação política e noção de pessoa colocada dentro de um campo político, mas reside principalmente na atribuição que as noções de guerra e vingança remetem a sentimentos simbolicamente relacionados com a natureza, ao passo que a ordem e o direito remetem-se à presença do estado e da organização social. Sobre esta questão, Latour (1994) contribui no que diz respeito à construção histórica da separação entre natureza/política e a construção do multiculturalismo como um evento em que se constituem variadas formas culturais para entender a natureza (real e imutável).

O termo “natureza”, normalmente, é acionado por agentes estatais quando práticas de conservação das espécies de flora e fauna estão em jogo em um determinado território. Assim, o Morro do Osso, enquanto espaço teoricamente reservado à “preservação da natureza”, teria o seu caráter natural ameaçado com a presença *kanhgág* e a decorrente ação antrópica não controlada por técnicos e burocratas “capacitados” na preservação da “natureza”. Este embate territorial entre coletivos *kanhgág* e especialistas da “natureza” aumentou a necessidade de interlocução entre lideranças *kanhgág* que representavam os interesses de uso tradicional das matas na região metropolitana. Tal conjuntura está conectada com práticas baseadas epistemológica/politicamente em noções relativistas-multiculturalistas que perpetuam o

organization) serves to make decision making more generalized, more impersonal, bureaucratic and anonymous. Like bureaucracy (of which it is a major accessory), policy can serve to cloak subjective, ideological and arguably highly ‘irrational’ goals in the guise of rational, collective, universalizes objectives.” (Shore and Wright, 1997, pp.11)

¹⁰⁴ Sobre este assunto tratamos sobre as noções evolucionistas de parentesco e Estado no quarto capítulo.

conceito de realidade única e desvelada pelo conhecimento científico. As políticas públicas baseadas em formas de explicação e interação com o mundo que convencionamos chamar de “cultura”, em uma perspectiva multiculturalista, estão separadas do que convencionaríamos chamar de realidade¹⁰⁵.

Seguindo esta linha argumentativa multicultural, estar na cultura é o mesmo que viver na caverna de Platão (Latour, 2004), é ser iludido e incapacitado de ver “o mundo real”¹⁰⁶. Nesta ontologia compartilhada pelo coletivo de especialistas dos *fóg* são regidos por uma simbologia que pensa que:

Se nos entregamos demais aos fatos, o humano oscila inteiramente na objetividade, torna-se uma coisa contábil e calculável, um balancete energético, uma espécie dentre outras. Se se concede demais aos valores, a natureza inteira oscila no mito incerto, na poesia, no romantismo; tudo se torna alma e espírito. Se se misturam os fatos e os valores, vai-se de mal a pior, posto que se priva, de uma vez, o conhecimento autônomo e a moral independente. (Latour, 2004, pp.16)

A natureza, ao ser separada da política, deixa de ser objeto de disputa, ao passo que a cultura é pura política, altamente abstrata e destituída de poder para agir na natureza (Latour, 2004). Na busca por restituir a medida relacional e social daquilo que ontologicamente buscou definir enquanto natural, percebemos que a separação entre o político/social e o natural se dá através do que Latour (1994) chama de a purificação dos quase-objetos. O autor, buscando analisar o relativismo, o situa em uma ontologia de separação do conhecimento sobre o mundo a partir do social (relativo) e do natural (objetivo).

O intuito de recolocar a política enquanto elemento ubíquo do conhecimento reconhece que o seu ocultamento reside na separação ideal entre política e natureza. A natureza é o valor de disputa científica-política para a definição do que é a realidade do corpo e do ambiente. Nesta etnografia, encontramos uma série de situações em que o Estado se impõe como definidor imparcial e universal do que é de fato natureza sobre os entendimentos do que compreenderíamos enquanto tal¹⁰⁷. Neste contexto

¹⁰⁵ Nesta linha teórica a cultura é definida enquanto essencialmente política, separada de um conhecimento de causa do que se define enquanto natureza.

¹⁰⁶ Da mesma forma que equipes médicas são treinadas para perceber o corpo real, separado dos sentidos (Good e Good, 2000), os ambientalistas podem ver o ecossistema real.

¹⁰⁷ Um dos embates velados consequente da incompreensão entre técnicos da FUNASA e os *kanhgág* se dá no que diz respeito à alimentação, na qual os técnicos da saúde procuram intervir no sentido de educar os *kanhgág* a não consumir comidas com alto teor calórico e colesterol. No capítulo seguinte abordaremos a importância destas comidas para a corporalidade *kanhgág*.

político/científico, encontramos o multiculturalismo enquanto elemento de divulgação da doutrina do bicameralismo da ciência moderna. O antropólogo, ao se limitar em relativizar símbolos e sentidos, assume o papel de separar a cultura da natureza, definindo a primeira enquanto sua especialidade. Estas relações são mediadas e controladas pela ontologia da epistemologia/política moderna do bicameralismo constituído a partir da separação entre a política a natureza (Latour, 1994).

Tal problemática é recorrente enquanto instrumento racional heurístico de análise dos coletivos indígenas das terras baixas da América do Sul, e remete às reflexões teóricas como a de Viveiros de Castro (2002) sobre as obras que compõem as *Mythologiques*¹⁰⁸ de Levi-Strauss. Ao analisar estas obras, Viveiros de Castro evidencia o esforço de Levi-Strauss em articular o estruturalismo com a vida material ao reconhecer que a noção de que os mitos são instrumentos de racionalização humana sobre o mundo natural é um dos limites do racionalismo durkheimiano. Seguir metodologicamente uma análise dos coletivos *kanhgág* a partir da separação ontológica da política e da natureza induziria à descrição das relações e alianças sociais enquanto agências puramente políticas e utilitárias, próximas a uma *realpolitik* materialista que negaria a cosmo-política particular dos grupos ameríndios¹⁰⁹ e as contribuições pós-durkheimianas anti-utilitaristas de Mauss¹¹⁰.

Faz-se importante considerar as contribuições de Ingold (2000), que propõem que a pergunta paradigmática sobre o que os coletivos pesquisados pelos antropólogos, no nosso caso os coletivos *kanhgág*, deve ser acerca de como socialmente se constrói a percepção do mundo. As construções sociais não são autônomas, mas fazem parte da habitação no mundo (material e social), portanto a indagação não é como uma visão de mundo se constrói, mas como esta se desenrola (Ingold, 2000). A corporalidade enquanto conceito fenomenológico referente à percepção e experiência do mundo não se limita a construir uma visão de mundo alternativa às visões de mundo fundamentadas na ciência, as relações diferenciadas com o mundo são habilidades diferenciadas de manipular um mundo diferenciado (Ingold, 2000).

¹⁰⁸ Trata-se do conjunto de quatro obras de Levi-Strauss: “Cru e Cozido” (lançado em 1964), “Do Mel às Cinzas” (1967), “A Origem das Maneiras à Mesa” (1968), “O Homem Nu” (1971).

¹⁰⁹ Como nota Geertz (2001), apesar de alinhar-se nestas relações teóricas à uma perspectiva durkheimiana e multicultural, a Antropologia enquanto ciência não pode interpretar *a priori* as diferenças superficialmente ao passo que as semelhanças são interpretadas de forma profunda.

¹¹⁰ As contribuições da teoria de Mauss em relação às metodologias racionalistas de Durkheim e as metodologias empiristas utilitaristas são analisadas com mais detalhes por Alain Caillé (1998).

No contexto da pesquisa, o impacto direto das noções de natureza *fóg* enquanto recursos sem agência direta além da perspectiva utilitária e cartesiana deslegitimam politicamente as demandas da percepção de natureza *kanhgág*. As políticas públicas enquanto formas de estabelecimento de consensos atuam assimetricamente em relação aos conhecimentos xamânicos transversais dos coletivos *kanhgág*, tendo como resultado, por exemplo, as dificuldades das lideranças do Morro do Osso em buscar recursos das verbas públicas voltadas à saúde indígena da FUNASA para a realização do Encontro dos Kujás em 2009¹¹¹, pois este encontro, entre outras questões, se configurava enquanto um encontro de natureza cultural.

¹¹¹ O encontro havia sido realizado anteriormente em 2007, no ano de 2008 e 2009 as lideranças buscaram sem sucesso, sendo este realizado apenas em 2010.

6 – “QUANDO ELES FALAM DE SAÚDE FALAM DE DOENÇA”: Os Mediadores dos Corpos *Kanhgág*

6.1 – As Corporalidades *Kanhgág* e as Relações Liminares

Com o intuito de aprofundarmos a questão que tange uma corporalidade *kanhgág*, analisamos com maiores detalhes a importância dos *pã'i* na situação de mediadores políticos e figuras de agregação social. Esta agência guerreira característica dos *pã'i*, como vimos anteriormente, atua na condição de definidora das fronteiras entre a coletividade *kanhgág* e as agências externas (tanto dos *fóg*, outros *kanhgág*, *xokleng* ou *guarani*). Demonstramos nesta dissertação que os *pã'i* não são as únicas pessoas que atuam em condições de liminaridade. Estes se diferenciam por sua agência ser legitimada pelos coletivos *kanhgág* enquanto capacidade e função de estabelecer as relações políticas externas. No contexto da pesquisa, surgiram noções de pessoas que atuam na mediação de relações liminares em outro nível, estes são os *kujá* e os *pěj*.

Ao voltarmos à problemática de que pesquisar a corporalidade *kanhgág* não se resume em um único *devoir*, reconhecemos a agência de corporalidades não determinadas para a guerra. No entanto, a criação, fabricação e manutenção dos corpos guerreiros estão dependentes de outras formas corporais tais como a do *kujá* e do *pěj* que usualmente se diferenciam dos *pã'i*. Estas corporalidades diferenciadas pela sua interação com os não humanos (espíritos, animais e espíritos-animais) completam o ciclo de agências interdependentes que configuram a relação de mutualidade dos corpos¹¹². Entendemos que esta forma de distinção dos corpos *kanhgág* faz parte das expressões empíricas mais relevantes para pensarmos a noção de comunidade de substâncias (Seeger *et alli*, 1979) na etnografia.

Dentro da conjuntura política que constrói a situação social dos *tropelamentos*, percebemos que a agência dos *pã'i* é a âncora da rede de relações¹¹³ que media a multicorporalidade que inclui os *kujá* e os *pěj*. Tais formas, normalmente, são timidamente reconhecidas pelas políticas públicas regidas por técnicos, administradores e funcionários vinculados à questão indígena, pois, como descrito anteriormente, a figura mais valorizada e de maior evidência para os *fóg* é a dos *pã'i*. O *kujá* como especialista nativo da cura e da espiritualidade é muitas vezes tratado pelos *fóg*

¹¹² Nesta mutualidade também incluímos a dualidade dos gêmeos ancestrais *Kame* e *Kanhru*.

¹¹³ Como descrito no quarto capítulo da dissertação.

enquanto pessoa de agências em um domínio de menor importância na conjuntura das políticas públicas. Isto se dá pelo fato deste ser classificado enquanto um operador das questões culturais coletivas *kanhgág* sob a égide da separação entre a natureza e a cultura. Em uma perspectiva do bio-poder (Foucault, 1988) o *kujá* e as práticas rituais não teriam a mesma eficácia curativa que um médico que aplica técnicas da biomedicina.

Esta virtual disputa de quem tem mais eficácia na cura não é o foco central das demandas políticas de saúde dos *kanhgág*, visto que os esforços de combate às enfermidades, em boa parte dos casos, são entendidos enquanto complementares. O que está em jogo nestas relações políticas segundo os *pã'i* e os *kujá* é que o bem-estar (*há*) é afetado por agências que vão além das soluções propostas pelas políticas públicas de saúde. Isso ficou evidente, por exemplo, em uma reunião realizada em 2009 com funcionários da FUNASA e lideranças *kanhgág*. Vicente Castoldi ao reclamar da forma como o debate da saúde indígena se desenrolava afirmou que “quando eles falam de saúde estão falando de doença”. Esta reunião foi mais uma em que as comunicações dos funcionários daquela fundação em reuniões públicas buscavam justificar a eficiência de seu trabalho a partir de estatísticas referentes às condições de saneamento das aldeias, índices de mortalidade infantil, índices antropométricos das crianças e demais dados quantitativos que não eram compreendidos por boa parte dos indígenas. Tal dinâmica normalmente causava indignação das lideranças pelo efeito não dialógico que estas apresentações se davam, impossibilitando contra-argumentações e estabelecimento de relações diretas entre os casos específicos.

Na prática, os funcionários da FUNASA quantificavam doenças e a afirmação de Vicente é um exemplo de como a saúde ou bem-estar (*há*) está situado em um significado mais amplo que a perspectiva técnica e burocrática das instituições. Com estes dados, devemos notar que saúde não é vista por estes coletivos enquanto um elemento separado das demais demandas políticas, tais como a territorialidade e a sustentabilidade econômica destes coletivos. Os coletivos indígenas na região metropolitana de Porto Alegre, ao não serem entendidos em suas especificidades de forma simétrica, muitas vezes são tratados como pessoas que “perderam sua cultura” em decorrência dos *tropelamentos* que se acumularam durante o tempo. Dentro deste contexto surgem discursos de anti-indígenas que buscam caracterizar os coletivos

kanhgág como coletivos que se afastaram das práticas que a partir de uma perspectiva evolucionista seriam consideradas meras sobrevivências¹¹⁴ (Tylor, 2005).

Dada esta conjuntura e as possíveis implicações metodológicas que este debate poderia causar, concordamos com Descola (2005), que percebe que a preocupação com a separação entre natureza e cultura na antropologia acontece desde Tylor e Boas, sendo esta divisão marca distintiva do pensamento ocidental e uma transposição para a separação ocidental entre corpo e alma¹¹⁵. Viveiros de Castro (2002) coloca que esta separação categórica não tem o mesmo conteúdo e estatuto para o pensamento ameríndio: ao passo que o xamanismo opera as diferentes naturezas em uma política cosmológica, o multiculturalismo nesta relação está baseado no relativismo para políticas de Estado (Viveiros de Castro, 2002).

A necessidade de uma maior interlocução entre os saberes indígenas sobre o adoecer e, principalmente, sobre o manter-se forte para não adoecer foi apresentada pelas lideranças indígenas enquanto problemática entre as relações entre as políticas de saúde dos *fóg* e as necessidades dos *kanhgág*. Sobre isso *Rokan*¹¹⁶ conta sobre a importância dos *kujás* para os *kanhgág*:

Algum conhece, mas esse que conhece... tá difícil de mostrar, porque hoje em dia o nosso país tá com esse gripe suína que o Rogério falou. Essas doenças, esses vírus, ele vieram tudo de outro país, não existia, pra nós indígenas não existia essas enfermidades, mas quando surgiu as enfermidades, eu me lembro muito bem que o meu pai dizia tá vindo uma enfermidade, ele dizia tá vindo uma enfermidade. [...] Sabe, a nossa ciência, nós tinha tecnologia indígena, nós tínhamos ciência indígena, sobre a temperatura, a nossa tecnologia mostrava se a enfermidade tava chegando na aldeia, e nós já sabia. Vocês sabem o cão? O cachorro? Ele é a nossa tecnologia, mas ninguém sabe por quê. Eu sei. Os pássaros, os pássaros também são a nossa tecnologia, era nossa ciência, nossa tecnologia. Porque a tecnologia do homem branco não mostra quando dentro daquela vila ou daquela aldeia a pessoa vai morrer. Mas a nossa tecnologia indígena ela mostra, nós já ficamos sabendo que ali dentro da nossa aldeia, alguém vai morrer. É tudo tecnologia da natureza, porque nós aprendemos com o *Tupë*, porque nós chamávamos *Tupë* na nossa linguagem. Não era Deus, Deus (com ênfase) no passado era *Tupë*.

¹¹⁴ Esta correlação entre a manutenção de algumas, mas não todas, práticas e a ideia de sobrevivências perdem sentido se considerarmos que “a idéia de uma tradição estável é uma ilusão de que ‘Todas as tradições imutáveis mudaram anteontem’”. (Latour, 1994, pp.75)

¹¹⁵ A crítica desta separação pode ser estendida inclusive para os grupos ocidentais que têm como característica simbólica a separação corpo e alma. Csordas (2008), ao etnografar igrejas pentecostais nos Estados Unidos, descreve como estas noções são incorporadas (*embodied*) a partir de práticas de atenção somática do corpo.

¹¹⁶ Em um debate no dia 17 de Setembro de 2009 no Mini-auditório do Salão de Atos da UFRGS.

Como descrito no capítulo anterior, a relação de familiaridade, compartilhamento de nome e comportamentos dos animais são recorrentes objetos de observação dos coletivos *kanhgág*. Nesta fala, encontramos a importância da interpretação do comportamento dos animais como os citados (cachorro, pássaros) enquanto seres que facilitam a antecipação de eventos da mesma maneira que os sonhos e o vento. Sobre os pássaros, podemos destacar o *güãg* que, segundo os *kanhgág* do Lajeado dos Índios, é um pássaro branco, parecido com um pato, com uma garça e “quando canta não vem coisa boa” e “quando voa para o poente avisa a morte¹¹⁷”, assim como o *vãnga* que é um pato que faz previsões. Esta “tecnologia” de antecipar as doenças não é algo incomum nos relatos sobre a capacidade dos *kujá* em prever os infortúnios e doenças¹¹⁸. Um caso emblemático foi um relato dado por Vivaldino Claudino em dezembro de 2010 em que este conta que sua família foi obrigada a sair da região em que atualmente se encontra o município de Novo Xingu após a *kujá* de sua comunidade avisar a vinda de uma doença. Eles então passaram a caminhar em direção a aldeia da Guarita, mas foram atingidos no meio do caminho pela doença que depois veio a ser reconhecida como sarampo.

Neste segmento, argumentamos que a corporalidade não deve ser analisada enquanto experiência “infrasociológica”, mas como um ponto característico dos coletivos indígenas (Seeger, 1979). No capítulo anterior, estabelecemos a importância da corporalidade nos coletivos *kanhgág* e como a palavra corpo é traduzida pelo idioma *kanhgág* enquanto *há*, remetendo ao bem-estar e à integridade de um corpo. Na pesquisa nos deparamos com a palavra *kaga* como o termo que remete ao que traduzimos enquanto doenças, enfermidades ou dor. Na literatura etnológica dos coletivos *kanhgág* encontramos que as doenças guiadas e não guiadas (Crépeau, 2002) são diferenciadas pela existência do prefixo *vënh* (Rocha, 2005), como sua existência na expressão *vënh kaga*, traduzida enquanto “doenças do espírito”. Os “remédios do mato” também possuem este prefixo, *vënh kagta*, apontando também para a presença dos *jagrë* ou espíritos guias no processo de cura¹¹⁹.

Estas formas diferenciadas de entendimento do que é um corpo em uma perspectiva *kanhgág* e as formas de afecção como a agência do *vënh kuprig* nos

¹¹⁷ Informação foi dada no Lajeado dos Índios em reunião no dia 17 de setembro de 2010 com vários informantes, as informações vêm principalmente por Aldo Pinto, Antônio Kanheró e Valdecir Moreira.

¹¹⁸ Estas antecipações podem ser oriundas da interlocução do *kujá* com seu espírito guia ou através da interpretação dos sonhos, sendo esta uma capacidade mais ampla entre os *kanhgág*.

¹¹⁹ Analisando Wisemann (2002), percebemos que a palavra *vënh* também pode ser utilizada para referir-se ao que vem do mato e também para o que “vem de si próprio”.

provocam a pensar a corporalidade além dos limites explicativos da perspectiva naturalista. Nesta etnografia, definimos enquanto princípio a constante aceitação do discurso dos especialistas nativos, sendo eles *kujás*, *pā'i*, *pěj*, parteiras, pastores evangélicos e demais agentes que buscam estabelecer relações com os espíritos guias. Para tanto, estas formas relacionais fazem parte de uma base epistemológica/política que remete à noção de multinaturalismo, colocando em evidência a possibilidade de uma multirrealidade (Latour, 1994; Ingold, 2000; Viveiros de Castro, 2002).

Ao situarmos o xamanismo enquanto prática e saber central sobre o corpo e a saúde dos coletivos *kanhgág*, percebemos etnograficamente, que este também interage com as formas *fóg* de conhecimento sobre o corpo. Neste capítulo, focaremos nosso olhar sobre as práticas ancoradas no conhecimento dos *kujá* e/ou do *tempo dos antigos*¹²⁰. As tensões entre os marcadores científicos naturalistas do real e as experiências vividas a partir das enfermidades e curas xamânicas, que se explicam enquanto práticas transcendentais, fazem-nos perguntar se é possível analisar as corporalidades que buscam construir a capacidade de transitar em realidades diversas.

Mesmo assumindo metodologicamente uma assimetria englobante da cultura sobre a natureza (Descola, 2005; Viveiros de Castro, 2002) na construção das corporalidades, a biomedicina e as políticas públicas de saúde não devem ter seu valor subestimado. A relevância desta questão pode ser encontrada em pesquisas sobre a incorporação das técnicas médicas e uso de medicamentos a partir de saberes xamânicos como a grande aceitação o uso de seringas entre os *wari* (Conklin, 1994) ou a separação entre curas guiadas e não guiadas entre os *kanhgág* (Crépeau, 2002).

Estas curas realizadas com a mediação dos *kujá* e sua relação com os *jagrë* remetem à perspectiva *kanhgág* da natureza no que diz respeito à definição êmica dos limites internos e externos (Douglas, 1966) do corpo e grupo social. A preocupação na definição destes limites é atribuída à contribuição estudos antropológicos sobre os ritos de passagem e o reconhecimento da existência dos espaços, estatutos de liminaridade, exclusão e transição sociais¹²¹ (Van Gennep, 1978). Sendo estas definições e atenções coletivas dos espaços, tempos e condições liminares relacionadas ao cerne do que entendemos enquanto uma comunidade de substância (Seeger, *et ali*, 1979).

¹²⁰ Tais práticas têm o *kujá* como referência central, mas este não é um centralizador de conhecimentos, mas sim um difusor de conhecimentos e práticas de fabricação, manutenção e cura dos corpos.

¹²¹ Neste caso Van Gennep (1978) seria a base sociológica para entendermos que a mudança de *status* social estaria vinculada à mudança corporal. Tal fato pode ser percebido a partir da “Tortura nas Sociedades Primitivas” de Clastres (1990), na qual o corpo é o *locus* dos rituais de passagem e construção da unidade social.

6.2 - Conhecimentos Xamânicos e a Relação Com a Morte

Ao situarmos a presença de agências guiadas por espíritos que se apresentam através de visões e de enfermidades, percebemos a necessidade de aprofundarmos a perspectiva *kanhgág* sobre o corpo em relação aos *jagrë* (espíritos animais) e os *vënh kuprig* (espíritos dos mortos). Neste seguimento descreveremos também como se constrói o corpo de um *kujá* e a sua relação com os espíritos animais enquanto espíritos guias. Também veremos como esta fabricação corporal faz com que o *kujá* desenvolva a habilidade ver, ouvir, conversar e sonhar com os espíritos. No contexto desta cosmologia xamânica, encontramos a presença de substâncias críticas¹²² (Viveiros de Castro, 1987), capazes de trazer doenças guiadas, que devem ser administradas por agentes como os *pëj*. Os dados etnográficos a seguir são exemplos para mostrar como os conhecimentos difundidos pelos *kujá* são entendidos enquanto formas de compor o corpo guerreiro descrito nos capítulos anteriores.

Para seguirmos este empreendimento observamos que a produção de Nimuendajú sobre os *kanhgág* (1993) reconhece entre estes coletivos classes internas ligadas ao nome (*jy jy*) dado pelo *kujá*, as outras classes de nome referem-se aos *pã'i* e os *pëj*. Durante o texto, nos debruçamos com a agência do *pã'i* que, segundo Nimuendaju (1993), apesar de seu poder no âmbito social, é, em contrapartida, mais sensível aos feitiços e às doenças não guiadas do que os *kujá* e os *pëj*. Tal modelo de análise não deve ser necessariamente tomado como definitivo, pois devemos considerar casos como o do cacique Nonoai que, segundo Rosa (2009), acumulou as capacidades de *pã'i mág* e de *kujá*, assim como também o caso do cacique do acampamento de Carazinho Adão *Kanhru* da Silva que, além de *pã'i*, possui o nome indígena que o define como *pëj*.

Nas festividades do dia do índio em 2009 na aldeia *Por-Fi*¹²³, houve como parte do evento “consultas” com a *kujá* Lurdes *Ni Prë*. Segundo ela, o *kujá* é iniciado por outro *kujá* para ocupar o seu lugar após sua morte. Neste relato estava presente a noção de que para a formação de um *kujá* o xamã deve tratar uma criança com uma doença grave que será a possível sucessora (Silva, 2001). A evidência de que o *kujá* é uma

¹²² No sentido de substâncias perigosas.

¹²³ Segundo Dorvalino, *Refej* é o nome de um pássaro que avisava os *kanhgág* de que os inimigos se aproximavam.

pessoa que quando criança ficou muito doente, e teve a experiência de quase morte, nos possibilita interpretar que esta experiência é relevante pelo fato da proximidade da morte estar relacionada à capacidade de transitar entre mundos¹²⁴. Das crianças que tiveram esta experiência, uma é escolhida para acompanhar o *kujá* e passar pelos rituais que vão fazer parte de sua formação. A idade de 15 anos (“o tempo da floração da taquara mansa”) é a referência para que o aprendiz entre em contato com o seu novo *jagrë* (espírito do mato ou espírito guia) que vai auxiliar o *kujá* em suas curas. O ponto diacrítico que diferencia o *kujá* dos demais agentes de cura é justamente a capacidade de enxergar os espíritos guias do mato, conversar e relacionar-se com eles. Normalmente, o *kujá* tem o mesmo nome do animal que é seu guia, caracterizando esta relação de consubstancialidade e aliança que amplia a sensibilidade da visão do xamã.

Tal poder está inserido em uma conjuntura em que surgem outros agentes de cura, como os pastores evangélicos. Durante a etnografia, não coletamos dados suficientes para incluir com detalhadamente os pastores enquanto mediadores, no entanto, percebemos, assim como Almeida (2004), que os *kujá* mais se diferenciam dos pastores por suas habilidades visuais. Segundo este autor:

Para os Kaingang, a ênfase na fala se dá no ritual do **Kiki** e a ênfase na visão se dá na prática do **kuiã**. Este último está associado também com o aspecto anti-social e com o mato virgem (animal). Tanto o catolicismo popular, agora marcadamente introduzido nas *igrejas da saúde*, quanto o pentecostalismo, estabelecem em seus ritos a conjunção entre fala e visão, o que corresponde a uma aproximação centro/periferia. Esta característica ocorre mesmo que nas *igrejas da saúde* seja dado maior valor ao aspecto de *ver* a doença, enquanto nas igrejas de *crentes* seja dado maior valor ao aspecto de *falar* destacando-se o momento da pregação que é o de maior impacto nos cultos quando a fala do dirigente toma conta da aldeia. (Almeida, 2004, pp. 90)

A capacidade de visão dos espíritos e demais eventos é considerada transversal a todos os *kanhgág* quando o corpo não está em estado de vigília. O sonho é o momento em que os coletivos *kanhgág* se relacionam com maior proximidade de seu espírito guia. Segundo Almeida, “muitas vezes quando questionados sobre o aprendizado de seu conhecimento, os *kujás* se remetem a sonho e revelações para justificar de quem provém os conhecimentos, paralelamente às orientações sistemáticas de um especialista”

¹²⁴ Como veremos a seguir, a infância também está relacionada a um período de fixação do espírito nominal ou animal no corpo.

(Almeida, 2004, pp.89). Durante este processo, ocorre uma série de rituais e práticas, que, em sua grande maioria, se mantêm em segredo, para a construção do corpo do *kujá*.

Podemos encontrar algumas destas práticas nas festividades abertas para os não indígenas, por exemplo, a do Dia do Índio de 2009 em São Leopoldo, no qual a *kujá Ni Prë* tinha um espaço reservado para receber os *fóg*. Ela fez uma apresentação vestida com uma roupa feita de folhas finas e longas que pareciam formar um vestido e estava pintada com marcas *re tēj*. Ela estava na aldeia há cerca de quatro meses e, segundo seu relato, sua mobilidade obedecia ao comando de seus (espíritos) guias. Acompanhada de sua neta e aprendiz, contava que recebera seus conhecimentos de sua avó e repassou para suas filhas e agora passa para suas netas para fazer com que a sua cultura não seja perdida. Este dado é importante para apresentar a recorrência de que o *kujá* é iniciado(a) por um(a) *kujá* mais velho(a), normalmente o avô ou avó do aprendiz que busca um novo praticante para ocupar o seu lugar, no entanto esta forma de produção de um xamã não está definida por critérios de descendência¹²⁵. Em frente a uma cabana montada com taquaras e as mesmas folhas de seu vestido, ela e a sua neta usavam um cocar com penas bem coloridas, e também estavam pintadas com uma tinta verde clara. Em cima da entrada da cabana estava uma estrela cadente de cinco pontas feita artesanalmente. Ela explicou neste evento para os não indígenas presentes que as pessoas têm uma data definida por Deus para morrer e que quando a pessoa morre antes dessa data ela fica vagando pelo mundo e pode tentar pegar as pessoas. Seu trabalho é evitar que isto aconteça.

Neste caso, ela se referia aos *vënh kuprig* que não chegaram ainda ao *nügme* (aldeia dos mortos). Dentro dessa relação de grande risco está o fato dos espíritos dos mortos insistirem em estabelecer uma relação de parentesco, na mitologia recolhida por Nimuendajú (1993) ela pode ser confirmada através da comensalidade dentro da *nügme*. A onomástica *kanhgág*, segundo Nimuendajú, estaria subordinada a um sistema de “classes rituais” que de fato não reflete apenas um lugar social e ritual, mas oferece condições para o estabelecimento das relações com os humanos e não humanos. O nome da pessoa (*gyjy*) é dado pelo *kujá* em um ritual que ele espera a vinda do *jagrë* da pessoa (espírito do mato). Segundo Silva (2001), é colocado no mato um recipiente com água e ervas. O animal que beber desta água é a materialização do *jagrë*, sendo que o seu

¹²⁵ Como já referido anteriormente, o ponto central que constitui o *kujá* é sua experiência de quase morte, mas vale ressaltar que esta experiência amplia sua capacidade de transição entre mundos sem ser afetado permanentemente.

espírito o que dará o nome pertencente à pessoa. O nome também depende da metade patrilinear (*kamé* ou *kanhru-kré*). Caso exista a previsão de que a criança no futuro tenha uma doença, o *kujá* pode dar *kyjy kórég* (nome feio ou podre) para afastar os *věnh kuprig*. A classe mais forte para essa relação seria a dos *pěj* que recebem os nomes fortes (*kyjy há*) relacionados com o elemento *ga* (terra) e, por estarem menos suscetíveis aos *věnh kuprig*, cuidam dos rituais fúnebres (Veiga, 1994).

É na relação com os mortos que as pinturas *re ror* e *re těj* impõem seus limites externos, pois é nos rituais funerários que fica evidente a agência da pintura corporal no afastamento dos *věnh kuprig* da outra metade. As enfermidades categorizadas como *věnh kaga* são explicadas pela saudade que os *věnh kuprig* têm de seus parentes e os atrai para o *nügme*. Neste sentido, a presença da pintura dos afins representa a interdição da consanguinidade com os espíritos dos mortos. A contribuição de Viveiros de Castro (1987) sobre a *persona* xinguana pode se estender ao sistema de metades *kanhgág* instituído a partir das pinturas corporais:

Toda esta lógica da incorporação/excorporação de substâncias críticas constitui o corpo xinguano em sua trajetória do nascimento à morte e se manifesta com mais força nos momentos de reclusão; momentos em que o corpo é manipulado segundo esta lógica. Assim o que se passa <<dentro>> do corpo é de interesse imediato para a sociedade, que não se limita a inscrever à superfície do corpo suas marcas gráficas. (Viveiros de Castro, 1987, pp.47)

Entre os *kanhgág*, o surgimento das substâncias críticas ficam mais evidentes no caso de óbito. Neste caso, a pessoa mais vulnerável aos perigos é o(a) viúvo(a), pois esta fora a pessoa de maior proximidade com o morto, sendo esta relação marcada nas trocas de substâncias decorrentes das relações sexuais e da comensalidade constante, trazendo uma série de interdições. O *pěj* seria justamente a pessoa que demarca os limites da relação dos mortos com os vivos e, como protetor destes limites, no caso de morte os *pěj*, auxilia também aos (às) viúvos (as) durante período de reclusão. O casamento exogâmico entre as metades também tem esta função, pois a marca cerimonial do cônjuge serve para a desfamiliarização dos *věnh kuprig* do *krě* do outro cônjuge, inclusive dando maior importância à mãe por ela ser da metade oposta aos seus filhos. Fausto (2002), ao conceituar o processo de predação familiarizante dos *miraña*, elucida conceitualmente os elementos do xamanismo, consanguinidade e comensalidade. Segundo ele:

Essa prática *miraña* fornece um bom exemplo do que denominei predação familiarizante: a conversão de relações de predação em familiarização, modelizada como uma passagem da afinidade à consanguinidade. A predação familiarizante caracteriza tanto a operação de domesticação da vítima humana na guerra, como a da vítima animal no xamanismo. Neste, porém, a articulação entre caça e familiarização não é imediata, a não ser quando o animal é devorado (literal ou simbolicamente) em sua condição de pessoa, como nos casos descritos acima. Mas nestes casos a presa animal é equivalente a uma vítima humana, e a caça não se distingue do homicídio guerreiro. No cotidiano, ao contrário, a caça deve ser distinguida da guerra, e mesmo o consumo de um animal não interdito precisa, em determinados momentos e circunstâncias, ser cercado de precauções rituais para transformá-lo em comida. (Fausto, 2002, pp.24)

Diferente dos povos amazônicos descritos por Fausto, a relação de caça e doença para os *kanhgág* está invertida. Enquanto para os *miraña* a caça pode ser vista como guerra pelo espírito animal que reage causando doenças, as doenças espirituais dos *kanhgág* são causadas pelos espíritos dos humanos mortos. O processo de afinidade e consanguinidade com os *jagrë* é mais evidente do que com os *vënh kuprig*, que não estão na aldeia dos mortos (*nügme*). Assim, o sistema de metades exogâmicas não implica apenas em regras de casamento, implica em uma relação de prestações rituais com a metade oposta. Esta relação entre os *jamrë* se dá quando estes assumem o compromisso de proteger seu parente em uma relação assimétrica com o sogro, ou seja, o pai de sua esposa. A força do nome dos *pëj* é tão evidente que estas pessoas são das poucas pessoas que têm os casamentos com pessoas da mesma metade tolerados (Veiga, 1994; Rocha, 2005), pois normalmente o casamento dentro das metades é entendido enquanto uma prática que atrai doenças¹²⁶. A importância dos *pëj* ou rezadores para os antigos a partir da festa do *kiki* ou festa dos mortos é explicada por Aldo Pinto e Antonio Kanheró no Lajeado dos Índios:

O Kiki era comemorado todo ano, que eles faziam festa grande, convidavam todos de outras aldeia, é ali que eles vão conhecendo todos os parentes deles. Daí *pëj*, o *pëj* que o nome dele... O *pëj* que guardava os mortos, daí ele guarda, que quando alguém morre, ele que leva, ele que vai fazer tudo pra [...] a gente, daí é esse que vai guardar também os que vieram de longe. Daí não é qualquer um que pode guardar as pessoas, só o *pëj* marca redonda daí os da marca listrada, nós temos duas marca, a minha marca é a marca listrada, marca comprida, daí ele eu considero como meu *jamrë* meu cunhado, ele não é casado com a minha irmã, por parte da mulher dele que é a que é a minha sogra que

¹²⁶ Podemos conjecturar que o casamento entre marcas distintas faz com que um parceiro proteja o outro dos *vënh kuprig* que tentam chamar seus parentes para a aldeia dos mortos (*nügme*)

eu considero ele meu cunhado. Se ele é *pěj*, vamos dizer que ele vai ser o *pej*, ele que vai fazer a minha marca, daí o *pěj*, daí o *pěj kamé* que é da marca listrada vai fazer pra marca redonda. Daí nas festas já conhecia tudo os parentes dele, daí que eles conheciam. Aquele lá é meu parente, aquele lá é meu cunhado. Aquele lá, daí o rapaz vai ver “não vou casar com aquela lá, não vai dar certo” né, por que daí eu vou tá casando com parente meu. Daí todos os anos eles faziam o *kiki*, daí quem promovia o *kiki* era um homem que tem um parente morto recente, daí ele convoca os pessoal pra ir nessa festa pra celebrar junto com ele, ele que promove a festa. Daí todos vão pra ficar uma semana bebendo esse *kiki*. Por isso que fazia a festa do *kiki*, todos nós. Daí que nós nos conhecemos, o *jamré*, o *kakrë*, quem é o sogro dele, quem é a sogra. (...) A festa, a festa do *kiki*, daí eles fazem um fogo, eles fazem dois fogos, o primeiro fogo é do *kamé*, daí cada um vai cuidar do seu fogo, até o dia que eles vão pro cemitério, visitar os que morreram, daí eles levam ramas, de árvore, uns levam cruces, daí eles levam cruces, daí o *kamé* faz cruz pro *kanhru*. Daí o *kanhru* faz cruz pro *kamé*. Daí eles botam a marca redonda, o *kamé* faz a marca redonda na cruz para os marca redonda, e os marca redonda fazem marca listrada na cruz que é pra marca listrada. Daí eles vão levar essas cruces, um grupo leva essas cruces, os *kamé* vão levar primeiro, daí eles vão chegar primeiro, daí os outros vão depois da gente chegar primeiro, não vão chegar tudo junto. O primeiro grupo chega no cemitério, daí eles chegam lá e já tocam as músicas, enquanto eles vão tocando as músicas eles os outros vão chegando. Daí ali eles se ajuntam tudo, daí tocam a flauta os instrumentos deles né. Daí depois eles vão botar a cruz, o *kamé* vai botar a cruz pro *kanhru*, lá no túmulo dele, onde morreu o *kanhru*, ele bota lá e o *kanhru* vai botar pro *kamé*, onde é o túmulo do *kamé*. Vão trocando todas essas cruz que botaram, porque elas vão ficando velhas, todo ano eles vão tirando e colocando sempre novo pra esses que morreram. Daí depois da festa eles voltam e daí depois eles se despedem.

Neste relato percebemos a importância da festa do *kiki* enquanto ponto de encontro de diferentes coletivos *kanhgág* e o estabelecimento de novas alianças e relações de parentesco. Na Festa dos Mortos, o *pěj* tem o seu papel reconhecido por ser a pessoa de referência de vários coletivos *kanhgág* para “guardar” as pessoas, ou seja, se encarregar dos procedimentos fúnebres dos seus afins mortos. Nas festividades do *kiki*, o *pěj* assume a função de pintar as marcas das pessoas da metade oposta a sua, evidenciando a separação das metades nas duas fogueiras que precedem a beberagem. Neste evento, ocorre a troca das cruces que estão nos túmulos, sendo que a confecção e a troca das cruces são feitas por uma pessoa da metade oposta. Este seria mais um dado que evidência não somente a complementaridade entre as metades, mas a potência do morto de uma metade prejudicar seu consanguíneo.

Na sequência deste relato, Antônio Kanheró e Aldo Pinto contam que os cemitérios são iniciados quando uma pessoa mais velha de um coletivo morre. Pode se

deduzir que esta pessoa deve ser uma das grandes referências para a criação deste espaço. Após a morte desta pessoa de referência, uma pessoa é chamada para fazer a Cruz Mestra, que é a cruz principal do cemitério feita com madeira de cedro. Na continuação da entrevista Aldo e Antônio contam sobre a importância do nome do *pěj* e sua vinculação com as práticas fúnebres:

Antonio Kanheró - Não é qualquer nome que ele tem. O *pěj* tem que ser o *Ga Vóg*, o *Ga Vóg* vai mexer com a terra.

Aldo – Ele (*kujá*), não coloca qualquer nome nas pessoas que vai ser o *pěj*. O *Ga Vóg*, o *Ga Prun* que vai limpar a terra que vai ser... E o *Ga Vóg* vai ser o que vai cavoucar pra colocar o morto, daí quando ele leva o morto, o *kamé* têm que ser virado para o nascente do sol e o *kanhru* vai ser pro lado do poente, eles não botavam assim de qualquer jeito, tudo têm o jeito de botar. Então os *pěj* só têm nome assim, tipo, mexer com terra.

Momento em que Aldo e Antônio conversam em *kanhgág*...

Aldo - *Ga Tánh* é os que vão cavoucar lá no fundo, onde a terra já é mais fresco lá, eles vão chegar mais profundo, esse é o *Ga Tánh*, tão tudo nome de terra, *Ga* é terra, então sempre coloca o nome de *Ga* primeiro.

Nesta fala fica evidente a separação espacial dos *kamé* e dos *kanhru* no espaço do cemitério. Esta separação está situada a partir da orientação solar, o lado *kamé* se situa no nascente, não por acaso onde o sol começa a ficar alto¹²⁷, e o lado *kanhru* se situa no poente onde o sol começa a ficar baixo. Esta separação reforça a noção de que os mortos são perigosos e devem ser objetificados através das substâncias de consanguinidade. Os nomes dos *pěj* remetem aos nomes de animais, estes nomes iniciados com a palavra *ga*, quando adicionados com uma palavra de ação, remetem ao mesmo tempo ao comportamento do animal e à função cerimonial do *pěj*. No caso do *Ga Vóg* a palavra *Vóg* segundo Wisemann (2002) significa mexer, ao passo que a palavra *Prun* significa limpar.

Considerando os dados expostos com relação à agência das pinturas corporais e das marcas (*re ror* e *re těj*) na interdição das substâncias críticas oriundas dos mortos, esta é feita a partir da busca em se desfamiliarizar dos mortos com a presença dos *jamrě* enquanto não consanguíneos. Concluímos que a demarcação da não consubstancialidade possibilita a objetificação dos mortos. Logo, o ritual do *kiki* também atua como um

¹²⁷ Para se qualificar algo como alto ou longo no idioma *kanhgág*, se usa a palavra *těj*, a mesma para palavra que compõe a marca *kamé* (*re těj*).

ritual de desubjetivação dos mortos através de sua prática enquanto uma celebração que ao mesmo tempo que lembra-se dos mortos, objetifica a relação através do consumo da bebida. Esta desubjetivação está ligada no sentido mais amplo, segundo Oliveira (1996), com

a noção de que os remédios ingeridos, utilizados em banhos, em bafações, em defumações e em travesseiros, são doadores de qualidades. No nascimento é preciso calor, fortalecimento de mãe e filho e uma relação calorosa e aproximativa entre eles e a comunidade; e na morte é preciso banhos frios (esfregamentos), travesseiros, pintura e afastamento da viúva para enfraquecer os perigos do morto junto ao grupo, sendo necessário um “resfriamento” das relações, afastamento e proteção. (Oliveira, 1996, pp. 53)

Na relação oposta à morte, o nascimento tem uma série de procedimentos que buscam construir o corpo e fazer com o que o nome e o corpo se mantenham juntos. No evento citado acima em que *Ni Prë* falou de sua experiência como *kujá*, ela também contou de sua experiência como parteira. Conta que, dos vários partos que realizou, colocou a mulher de “cócoras” (em contraposição às práticas *fóg* que colocam as mulheres deitadas), posição na qual esta se agarra em uma árvore e se abaixa até a hora da criança descer, quando possível se utilizava um banquinho para o parto. A criança deveria ficar em casa no escuro por sete dias também, pois se alguma luz entrasse um espírito poderia ver a criança e provocar uma doença. É também nesse sentido que Fausto (2002) coloca

Em suma, os resguardos procuram controlar processos de transformação, evitando que tomem direção errada. Não se trata de obviá-los, mas de evitar que esse potencial de movimento seja apropriado por outros sujeitos do cosmos. Por isso, nesses momentos, o universo relacional deve ser limitado. O número expressivo de restrições alimentares é uma atividade particularmente delicada, pois pode converter em uma relação social entre sujeitos (Fausto, 2002, pp.22)

Nossos dados etnográficos apontam, nesse mesmo sentido, que o resguardo pós-parto se dá por este ser um momento liminar em que a criança não deve ter contato com o mato, nem ter influências externas. É aí que a criança cria as primeiras relações com o mundo e começa a fortalecer o seu espírito para lidar com as forças externas. Após o parto, a mulher já estaria prontamente em condições para voltar às suas atividades normais, a única diferença seria a dieta com folhas e alimentos do mato. Segundo a

kujá, a dieta tem grande influência na gestação e no parto. O último ocorre com ajuda dos chás (*vënh kagta*) que contribuem para a manutenção da posição ideal da criança no parto e as limitações da dieta para impedir que a criança cresça demais no ventre da mulher. Também são utilizados chás no final da gestação para acelerar o parto. No Lajeado dos Índios, fomos informados que o beija-flor faz parte da dieta no momento da gestação “quando a moça casa come beija flor pra gravidez. Daí a criança fica pequena para a mulher não sofrer no parto”. *Ni Prë* também recomenda o não consumo de miúdos de galinha, tanto na gestação quanto na infância, a consequência seria a incorporação de elementos da galinha, as patas fariam com que a criança andasse demais para qualquer lado e a moela da galinha faria com que o filho fosse um filho desobediente.

Com a apresentação destes dados percebemos que a preocupação na construção do corpo não está limitada à integralidade do mesmo, mas ao conjunto de composições que afetam o bem-estar do corpo e sua capacidade de se relacionar socialmente. As restrições com os contatos com os mortos, as práticas de objetificação dos mortos, a consanguinidade simbólica com a fauna e a flora e a aquisição de habilidades através da predação dos animais são exemplos importantes para a descrição da manutenção dos limites internos e externos da corporalidade dos coletivos *kanhgág*. Para tanto o *pã'i* enquanto agente liminar é apoiado por outros agentes, sendo estes os *kujá*¹²⁸ e os *pëj*¹²⁹ que definem os limites externos em outras situações liminares.

6.3 - O Poder do Vento, dos Sonhos e as Premonições

O embate entre os saberes da política e da natureza acontece de forma transversal nas relações entre os saberes e práticas biomédicas, os saberes e práticas xamânicas e os saberes e práticas cotidianos acumulados na articulação destes dois. Estes saberes e práticas situam o corpo como um *locus* de poder em que estas práticas silenciosamente (em tempos passados não tão silenciosamente) tentam englobar a oposta. A noção de corporalidade é atravessada por agências voltadas ao *tempo dos antigos*, como as descritas no segmento anterior, em uma conjuntura em que os *tropelamentos* e esbulhos têm seus efeitos. A problemática da construção de uma

¹²⁸ Os *kujá* ao se relacionarem com os *jagrë*.

¹²⁹ Os *pëj* ao realizarem práticas que outros estariam suscetíveis aos *vënh kuprig*.

corporalidade *kanhgág*, na conjuntura em que a etnografia se deu, esteve em constante conflito político/epistemológico com as políticas indigenistas e suas constantes reformas¹³⁰. Faz-se necessário refletir até que ponto estas construções da pessoa indígena podem ser inteligíveis para a reflexão sobre as chamadas “questões indígenas” nos espaços das políticas indigenistas. Neste segmento, encontraremos elementos etnográficos que buscam apresentar as reflexões que os coletivos *kanhgág* têm sobre a conjuntura ambiental e seus efeitos na corporalidade.

Com o intuito de não incorreremos ao erro metodológico constatado por Seeger *et al.* (1979) de perceber noções nativas enquanto ideologia sobre o mundo real, optamos por uma perspectiva teórica ligada às experiências corporais e construção da pessoa. Especificamente para as sociedades ameríndias, Viveiros de Castro (1987) chamou a atenção para o fato que dentro das cosmologias ameríndias das terras baixas o corpo é pensado não enquanto um elemento imutável. Este de fato é um elemento altamente sujeito a constantes influências externas e, por consequência, dependente da continuidade das influências sociais na sua fabricação e manutenção.

Esta mutabilidade do corpo pode ser entendida a partir do que disse Francisco *Rokan* dos Santos em uma palestra na Faculdade de Educação da UFRGS. Neste dia, a sua fala buscava a simetria dos conhecimentos *kanhgág* na política dos saberes do Estado e o reconhecimento de seu entendimento sobre o uso sustentável das matas, da importância da venda do artesanato, a luta de defesa do mato, os *tropelamentos* e uma série de elementos que descrevem o sofrimento compartilhado da vida dos *kanhgág*, das plantas, animais em suas andanças. O estrato a seguir apresenta esses elementos:

Hoje nós estamos com medo do vendaval, estamos com medo dos tornados. Que quem segurava todo o planeta nosso era a mata. Era o mato nativo, hoje temos doenças incuráveis, doenças esquisitas chegando no nosso país. Porque a natureza, o mato não tem mais. O mato que segurava, o cheiro, o suave do mato, o clima da própria natureza era o remédio para nós. E hoje não tem mais, sementes são remédios para nós, cipós, tem cipós que são remédios, que são chás para nós, que os *kujás* deixaram para nós. Os *kujás* deixaram para nós, faz remédios para nós. E hoje nós podemos ver que o nosso país está completamente terminado. Às vezes eu vou daqui para a fronteira, pras fronteiras aí. Não têm mato, se chega a vir um tornado ali, leva tudo.

¹³⁰ No processo etnográfico encontramos primeiramente uma reforma que era entendida como uma “municipalização” da saúde indígena a partir da instituição da portaria 2656 do Ministério da Saúde emitida no dia 18 de outubro de 2007. Após ser rechaçada pelos representantes dos coletivos indígenas por todo o Brasil buscaram-se alternativas ao gerenciamento da saúde indígena pela FUNASA, no dia 3 de agosto de 2010, o Senado Federal aprovou a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena, dando autonomia aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

Não têm, o que que vai atacar? E o que atacava nós é a própria natureza, o próprio mato, hoje nós estamos tudo com medo da gripe suína, mas nós somos culpados, o humano que é o culpado, porque ele acabou. Agora os médicos mandam passar álcool na mão, pra nós poder pegar, não é isso aí. Por que lá no Morro do Osso nós não passamos álcool nas madeiras pra nós pegar, nossos filhos andam de pé no chão no barro, na chuva. Como é que tão tudo bom? Não é, a doença vem da própria respiração das pessoas, porque a natureza que dava aquele cheiro forte que muitas vezes defendia as doenças e as enfermidades. E hoje não tem. O que vai fazer? A doença vem aonde tu vai, tu pega. Mas por quê? A nossa natureza, a natureza dos índios, o nosso mato acabou. No Brasil não tem mais mato, só tem lá na Amazônia. Mas aqui, de São Paulo pra cá era tudo mato, era araucárias, era frutas, hoje não tem mais. [...] Diz, que preservam, mas não preservam. Diz que preservam os rios, mas não preservam. Eu to cruzando a beira do Guaíba, ali nós não pescamos, nós não comemos nenhum peixe dali. Ali tá cheio de poluição, tá cheio de óleo, de graxa, os peixes ali tão sofrendo pra poder viver. Então nos ajudem, ajudem a preservar as fontes, as águas, as cabeceiras dos rios que tão no meio da mata, porque é remédio. Pra nós é remédio, pra nós indígenas é remédio. As fontes que dá remédio para os nossos filhos. As águas que saem da fonte de dentro do chão, isso que é remédio pra nós. Isso nós se obrigamos a tomar essas águas encanadas, de cloro essas coisas, hoje nós tomamos, mas nós não nos sentimos muito bem. Então agente tá preservando. Tem uma fonte ali, Ana, aqui no Morro do Osso, onde é uma fonte que nunca seca, nós mandamos os *kujás* benzer pra nós, para ser uma fonte para a cura dos nossos filhos. E tá fazendo bem, tá fazendo muito bem para os nossos filhos.

Esta fala de *Rokan* corrobora o conhecimento etnológico que informa que o entendimento *kanhgág* de que o mato é o local onde se busca a cura. Isso se refere tanto à coleta do *vënh kagta*, quanto ao estabelecimento de relação com os *jagrë* (Veiga, 1994; Oliveira, 1996; Silva, 2001; Rosa, 2005; Rocha, 2005). A água citada na fala acima remete à fonte de água presente no território do Morro do Osso que foi “benzida” pelos *kujá* durante o Encontro dos *Kujás* do ano de 2007. Neste dia, os *kujás* foram até uma parte do riacho, fizeram uma pequena represa, jogaram as plantas medicinais enquanto rezavam frente estas águas. A partir de então estas águas passaram a ser consideradas com capacidade de cura e fortalecimento do corpo, em contraposição às águas tratadas pelos *fóg* com produtos químicos como o cloro, sendo a base para o uso dos remédios do mato que utilizam água.

Dentro destas agências de humanos e não humanos mapeadas, encontramos uma em particular não reconhecida pelos *fóg* que possui grande significado/agência nos coletivos *kanhgág*. A frase em que *Rokan* diz que “quem segurava todo o planeta era a mata” em relação às doenças e que este as segurava com “o cheiro, o suave do mato, o clima da própria natureza era o remédio para nós” não deve ser interpretado enquanto

instrumentos e artimanhas de um grande orador. Por mais que ele o seja, *Rokan* está nos informando sobre uma questão de grande importância dos conhecimentos sobre o corpo *kanhgág*. No entanto, este fato ficou mais evidente enquanto problemática de pesquisa em uma conversa com *Rokan* no Morro do Osso em meados de 2009. Neste dia, toda a aldeia estava se recuperando da “gripe suína”¹³¹ e o capitão da aldeia, Jaques, ainda estava muito doente. Enquanto Francisco puxava uma cadeira para eu sentar, ele continuava a trabalhar com os últimos cestos de cipó fino e recomendava para o capitão “aquele remédio” que era forte para derrubar a gripe. *Rokan* fez entender que a comunidade havia testado alguns remédios para gripe comprados na farmácia. O remédio que tinha sido mais eficiente contra os sintomas era dito sem muita certeza “penicilina” e deveria se tomada junto com chás para “dar um calorão”, para sustentar este calor a pessoa deveria ficar embaixo de cobertores. Contou que a gripe foi “forte”, atingiu um de seus filhos quando estava perto do refrigerador do supermercado. Os efeitos, segundo ele, foram sentidos imediatamente, poucas horas depois quase todos estavam doentes. Ao contar a intensidade das dores do corpo brincava sobre o som dos gritos de dor que o seu filho mais velho dava em decorrência da enfermidade. Também lamentava o descaso das enfermeiras do posto de saúde que, segundo contavam os *kanhgág*, os mandaram embora do posto, o que reflete o mau relacionamento que os profissionais de saúde tinham com a comunidade. Jaques, após receber o conselho, foi em busca do seu remédio. *Rokan* contava da ineficácia das campanhas preventivas, pois “para se cuidar” eles teriam que passar álcool até nas árvores, pois as crianças têm o hábito de tocar nas árvores, além de terem contato físico entre-si nas brincadeiras.

Neste dia, *Rokan* contou que as doenças viajam através do vento e que o seu aumento se dá porque agora elas podem viajar mais longe. As doenças vêm de outros países e o aumento do vento, assim como o aumento das doenças, é causado pela derrubada do mato. As formas que o vento toma no decorrer das mudanças climáticas também são de grande poder de premonição segundo os saberes *kanhgág*. A força e a direção do vento têm capacidade explanatória das causas das enfermidades. Com a recorrência destes relatos evidencia-se que para ele o motivo é o crescente desmatamento, na medida em que o cheiro do mato impede o deslocamento das doenças. Reforçamos que, para os coletivos *kanhgág*, o espaço do mato tem sua importância enquanto fonte dos “remédios” e morada dos *jagrë*, além de o poder de

¹³¹ Classificada pelos especialistas por biólogos enquanto vírus H1N1.

cura das fontes de água¹³² do mato serem fundamentais. Isto também foi observado por Rocha (2005) em sua etnografia com os *kanhgág* de *Kondá*. A autora encontrou que:

Para além destes sintomas que afetam a qualidade de vida do grupo, já dissemos que algumas doenças têm como causa o longo contato com a sociedade envolvente. Nestes casos, o vento é considerado como o principal veículo de disseminação, na medida em que, com o passar dos anos, se tornou mais forte em função da devastação das florestas que protegiam as aldeias. (Rocha, 2005, pp.88)

Os cheiros, levados pelo vento, são também considerados de grande importância para a cura, sendo administrados por banhos de fumaça num processo em que plantas são colocadas em fogueiras para limpar o corpo. Vale remeter aqui a noção de animismo presente nos coletivos ameríndios proposta por Descola (2005), que, enquanto chave teórica, tem grande poder heurístico para análise. Esta noção parte do princípio que a cultura engloba a natureza ao invés de estar em uma relação dualista, logo, as relações diádicas com os animais não servem apenas para pensar a ordem social, mas, principalmente, para pensar as práticas sociais nas relações dos humanos com a natureza e os animais. O cheiro enquanto propriedade de cura ou doença está simetricamente colocado às noções de natureza ocidentais voltadas para a agência das substâncias químicas em uma perspectiva moderna.

O cheiro enquanto vetor de cura ou doença pode ser relacionado com outros dados etnográficos. Referimos aqui ao capítulo anterior, especificamente quando *Rokan* relata o estabelecimento do acampamento no bairro Agronomia. Nessa oportunidade, contou que somente no dia seguinte percebeu que o lugar “tinha um monte de podre e fedor” e que dado este fato, a primeira coisa a ser feita seria criar o espaço do limpo. Pode-se sugerir a partir destes dados que os sacrifícios das religiões afro-brasileiras e seu cheiro normalmente estão relacionados ao cheiro da morte e à possível contaminação que os cheiros trazem. Tal conclusão encontra-se relacionada a uma situação de campo durante uma conversa no Encontro dos *Kujás* de 2010 com o *kujá* Carlos Loureiro. Nossa conversa fora interrompida pelo que ele reclamava ser o “cheiro

¹³² Deve-se notar que para os coletivos *kanhgág* os elementos oriundos do mato são considerados mais fortes, portanto uma planta de uso medicinal não tem a mesma eficácia se cultivada no espaço do limpo. O mesmo se aplica à água; foi recorrente a afirmação de que o consumo de água tratada só é feito por falta de melhores opções. Nas práticas de cura, os tratamentos que utilizam água normalmente usam água de fontes que se conhece que algum *kujá* a tenha benzido, sendo estas cercadas de vegetação.

de macumba”¹³³, que trazia muito incomodo às narinas, evidenciando para este observador a sua sensibilidade ao odor. Estes dados são importantes para marcarmos que, enquanto os *fóg* pensam os remédios e as substâncias a partir das interações entre tecidos e átomos que atuam sobre uma desordem do corpo, para os *kanhgág* o cheiro é visto enquanto elemento que transporta a cura ou a doença¹³⁴.

Uma situação que vale ser levada em consideração ocorreu durante a pesquisa no Lajeado dos Índios em setembro de 2010, quando estávamos em busca de um cemitério antigo *kanhgág*. Ao caminhar no mato percebi que Valdecir Moreira havia ficado para trás durante a caminhada, ele havia parado para observar a copa das árvores que havíamos passado no momento em que o vento havia mudado de posição. Não interrompemos sua contemplação, momentos depois Valdecir nos apontava o local onde se situava o antigo cemitério. Adélio Pinto¹³⁵ explicou que Valdecir havia visto vultos que nos acompanhavam e estavam na volta do cemitério. Ele continuou contando que Valdecir no passado era curador (*kujá*) e que mesmo tendo deixado suas práticas para ser um pastor da Assembléia de Deus ainda via os espíritos dos mortos.



Imagem 12 - Valdecir Mostra o Antigo Cemitério no Lajeado dos Índios.

¹³³ O relato do *kujá* de que este cheiro vinha no sentido oeste/leste, ou poente/nascente pode ser pensado em relação ao fato da origem do cheiro estar na mesma referência do *nügme*.

¹³⁴ Nota-se que na epistemologia/política moderna a busca por explicações abstratas, destituídas de sentido, separa a natureza da cultura através da abstração produzida nos laboratórios (Latour, 1994).

¹³⁵ Filho de Aldo Pinto.

Neste contexto o papel dos sonhos é de grande valia para os estudos etnológicos dos grupos ameríndios, fato também recorrente em uma série de grupos étnicos que se utilizam de práticas e saberes que convencionamos classificar como xamânicas. O sonho, enquanto uma das visões experienciadas classifica a realidade assim como outras formas de percepção em estado corporal cognitivo diferenciado da completa vigília, são referências para uma série de coletivos indígenas estudados pela Antropologia. Por exemplo: o sonho, para os Walbiri, é significado enquanto a capacidade de conviver no tempo dos antepassados humanos e animais antepassados (Munn, 1973); o uso do *yagé*¹³⁶ no Putumayo remete ao ver a ação dos feiticeiros enquanto é experienciado em estado de vigília com seus efeitos de alucinógenos (Taussig, 1993). Estes são exemplos de formas de percepção que informam os conhecimentos sobre o tempo (passado, presente e futuro) das relações entre humanos e não humanos e seus efeitos em relação aos infortúnios e enfermidades.

No caso dos *kanhgág*, esses relatam que o sonho está relacionado como uma indicação de possíveis infortúnios ou conquistas. Um exemplo é o relato de Valdomiro Se, quando se tornou cacique, de que um *kujá* havia previsto a mudança de lideranças na comunidade. Em outro momento, ele relatou que havia sonhado com uma conversa entre ele e o antigo cacique do Morro do Osso, *Kentyg*, que contava que sairia da comunidade e que buscaria continuar sua luta no local onde apontava para o lago Guaíba. Meses após sua saída do Morro do Osso, *Kentyg* havia tentado ocupar o território que está situado no lado da margem oposta do lago citado. Ou seja, as visões fora do estado de vigília são recorrentes e tem agência na organização política dos coletivos.

6.4 - Noção de Pessoa Fractal: Pessoa, Corpo e Saúde

A proposta de Csordas (2008) de considerar, a partir da fenomenologia, que o corpo é base existencial da cultura nos provoca a pensar o corpo enquanto uma categoria analítica com capacidade heurística de análise. Dadas as particularidades sociais e culturais como o caso narrado por Lenhardt, (cf. Csordas, 2008; Lima, 2005) em dados contextos o corpo é um conceito destituído da dicotomia corpo e alma. A dificuldade de traçar esta distinção ficou muito clara quando em uma aula de língua

¹³⁶ Planta alucinógena também conhecida como *ayahuaska*.

kanhgág uma aluna formada na área da enfermagem insistia em saber como seria a palavra “corpo” na língua *kanhgág*. O professor afirmou que a palavra não existia por si só, separada do que traduzimos como espírito (*kuprig*). Como já referido no capítulo anterior, a palavra que no dicionário bilíngue era traduzida como corpo era *há* que também pode ser entendida como bem-estar. O corpo separado da alma teria o sentido de morto.

Corpo, nesse caso, não pode ser confundido com a noção de indivíduo (indiviso) autônomo das relações sociais. Partindo do conceito de pessoa fractal de Roy Wagner, reelaborado para a noção de pessoa entre os *yudjá*, Lima (2005) se utiliza deste conceito para apontar que uma pessoa pode ser mais de uma pessoa. Logo, o conceito de Mauss (2003) está além do indivíduo sem constituir uma totalidade, agindo em um campo relacional com elementos externos em que as relações internas ao corpo são as mesmas às externas ao corpo. A corporalidade, a partir desta noção de pessoa, constitui a fronteira entre os limites internos e externos, construindo o dentro e o fora do corpo, onde o interior absorve o externo ao mesmo tempo em que se projeta para o exterior. O corpo recupera sua atividade social para atuar não como uma natureza e sim como instrumento, atividade, que articula relações, significações sociais e cosmológicas, sendo a matriz dos símbolos e um objeto de pensamento. Preferência do uso da palavra singularidade ao invés da palavra “individualidade”, para tanto, metodologicamente, devemos voltar nosso olhar de análise para como as relações constituem uma experiência cotidiana e acumulada, buscando fazer uma antropologia da experiência em que:

Nessa perspectiva o indivíduo é uma fonte de ação, uma corporificação de sentimento e emoção, um autor de idéias, e quem revela a marca da cultura. [...] Já que o indivíduo como agente é também concebido como uma entidade singular, muitos dos problemas dele, ou dela, são representados existencialmente, como problemas de fronteiras. [...] No entanto, a concepção da pessoa como indivíduo, como um ser que se preocupa com suas fronteiras e busca uma identidade unitária, permanece como uma premissa não explicitada da antropologia da experiência. (Strathern, 2006 pp.101)

Definimos no nosso estudo corpo/pessoa a partir da noção de indivíduo utilizado por Strathern (2006). Neste caso, a pessoa pode ser entendida tanto de forma individual quanto de forma dividida. Tal conceito busca ser amplo o suficiente para abarcar as formas em que as práticas de fabricação dos corpos atuam na elaboração de uma identidade compósita (Strathern, 2006) sujeita a influências materiais heterogêneas que

têm a necessidade de liberar partículas de suas próprias substâncias codificadas e podem produzir em outras algo da natureza da pessoa da qual se origina. As substâncias codificadas apresentam-se como essências, resíduos ou outras influências ativas semelhantes que atuam em singularidades de uma comunidade de substância (Seeger *et al*, 1979). Percebemos o “corpo enquanto um microcosmo social *na medida em que* toma a forma singular” (Strathern, 2006, pp. 43) que deixa parte de seu corpo nos habilita a reconhecer que a singularidade de uma pessoa está carregada de uma complexidade que a diferencia dos demais através das relações com o mundo. Aqui se dá o processo constante de pluralização e despluralização da pessoa em seus processos de fabricação do corpo, abrindo e fechando o corpo para as agências específicas.

É com este questionamento articulado com a bibliografia etnológica, que a partir das contribuições teóricas de Roy Wagner, se desenvolvem uma variedade de abordagens sobre a noção de pessoa. Entre elas podemos enumerar a agência dos não humanos (Descola, 2005; Lima, 2005; Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005), as quais podem atuar enquanto alteridades através da predação e incorporação nos corpos (Fausto, 2002; Viveiros de Castro, 2002). A rede dos humanos e não humanos (Latour, 1994), no que diz respeito à corporalidade em uma perspectiva animista, possui conhecimentos de manipulação ritual com o intuito de atuar na composição dos corpos, sendo estes agentes concretamente ativos e conscientemente administrados. Encontramos então a noção de pessoa *divisa* (Carsten, 2001; Strathern, 2006) ou *fractal* (Lima, 2006) que, enquanto conceito, tem a potência de reconhecer uma série de distinções entre as práticas de composição do corpo *kanhgág*. A *dividualidade* busca descrever como as pessoas são construídas no uso de seus corpos enquanto *lócus* plural e *compósito* de relações, pois são as últimas que produzem práticas de fabricação e manutenção dos corpos (Viveiros de Castro, 1987), práticas de transformação ou metamorfose (Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2005), práticas de predação familiarizante (Fausto, 2002) e práticas de dessubjetivação (Fausto, 2002; Viveiros de Castros, 2002).

No caso dos *kanhgág*, a busca por relações de composição do corpo estão voltadas para a busca da construção e manutenção de um corpo forte (*tar*). A força, tanto física quanto xamânica, é atribuída ao *mig* (traduzido como tigre) que, segundo Nimuendajú (1993) e o relato de *Kentyg* sobre *Kasój*, é o animal do qual os *kanhgág* consideram-se aparentados. Em novembro de 2009, *Rokan* foi palestrante no Ciclo de Encontros sobre Saúde Indígena promovido pelo Núcleo de Saúde Indígena da Escola

de Saúde Pública do Rio Grande do Sul e, neste evento para estudantes da área da saúde, disse que o Morro do Osso tem espírito de aldeia indígena, pois no local há um cemitério indígena encontrado a partir de um sonho. Este fato também foi etnografado por Saldanha (2009) ao atribuir a motivação da ocupação permanente do Morro do Osso a partir do sonho de *Ni Pre*, como foi brevemente mencionado no capítulo quatro, que havia um cemitério indígena dentro da área. Lá, conta *Rokan*, que encontrou uma aldeia antiga onde havia um pilão de pedra. Nesta mesma fala, explicou que havia uma grande diferenciação na dieta dos indígenas, as “saladas” *kanhgág*, com erva moura e urtiga, comentou que “nossos remédios não têm uma dieta, comemos como comida”, demarcando a capacidade que as comidas do mato têm em fortalecer as pessoas contra as doenças.

A busca por “comida forte” ficou clara quando *Rokan* comentou que na sua comunidade pouco se utilizava dos óleos vegetais enviados em cestas básicas do governo. Estes são trocados por banha de porco nos mercados locais, pois o óleo vegetal é considerado “comida fina”, sem força, ao passo que o consumo de banha mantém a relação de predação e aquisição da força do porco. No início desta palestra, *Rokan* afirmou, como nas falas supracitadas, que “a madeira é viva, ouve a nossa voz”, marcando a relação entre seu nome e o compartilhamento das qualidades com a “madeira que é usada para fazer cerca”. Esta relação com a árvore homônima nos possibilita concluir, a partir da recorrência com outros *kanhgág*, que entre estes coletivos “as noções de individualidade, de posição social, de **força** e, portanto **saúde**, ligadas ao nome acompanha os indivíduos em toda a trajetória de vida” (Oliveira, 1996, pp.45).

Neste mesmo dia, *Rokan*, ao diferenciar as práticas de alimentação indígena, contou da vez que ele e *Kentyg* foram para a casa de *Aquabê*, cacique Charrua em Porto Alegre, quando a família dela começava a reivindicar o reconhecimento da etnia para com as autoridades. O coletivo da reivindicação da identidade indígena Charrua sofria constantes questionamentos de sua “autenticidade” por parte de indígenas e não indígenas. Nesta oportunidade, *Rokan* e *Kentyg* foram “para ver se ela era indígena”, segundo contam, quando chegaram na casa da cacique Charrua ela ofereceu café para eles, quando ela o serviu, serviu em uma xícara grande cheia; no almoço encheu seus pratos ao máximo, dando pedaços de carne bem grandes. Após o almoço eles não tinham dúvida que ela era indígena, pois se ela não fosse indígena faria como os brancos, serviria em um xícara pequena e serviria a comida em porções pequenas. Esta

história normalmente é contada para demarcar diferença não somente nas regras comensais, mas também ressaltar a busca da alimentação enquanto uma forma de aquisição de “força”, sem as preocupações e restrições que os *fóg* se impõem durante as refeições.

A noção de que a comida é um remédio amplia o sentido do consumo para as demais relações, sendo estas necessárias para a fabricação e manutenção dos corpos, e aquisição de características de outras subjetividades. A partir da mitologia da nominação dos seres e das coisas pelos gêmeos ancestrais *Kamé* e *Kanhrú*, percebemos a capacidade de parentesco dos humanos com os não humanos, que para serem consumidos devem ser amansados para tornarem-se familiarizáveis em uma relação de subordinação sujeito-objeto.

Dança, parentesco e construção de corpos fortes aparecem como forma de criar corpos guerreiros, da mesma maneira que a força e a saúde normalmente estão relacionadas à corporalidade dos coletivos *kanhgág*. Para que haja efetividade na preparação para a guerra uma série de conhecimentos dos “antigos” são acumulados para a aquisição de propriedades externas. A predação no momento da fabricação dos remédios fica evidente quanto Aldo Pinto e Antônio Kanheró explicam um dos usos do tamanduá enquanto forma de assimilação das características deste bicho:

Renato - Tamanduá, como vocês chamam?

Aldo - Tamanduá é *Kakānkrin*

Renato - Vocês faziam o que? fazem?

Aldo - A gente tira a pele dele (...) Pra fazer roupa, pro inverno, pra ficar

Renato - Vocês têm aí?

Aldo - Não, agora a gente não tem, é muito difícil de achar

Renato - é ele tá em extinção

Aldo - Daí o braço dele, o músculo dele, tem que tirar aqui do braço dele (conversa em *kanhgág* com Antônio) Daí eles pegam, queimam aquele...

Antônio - Tira o nervo do osso dele, tira bem ali e faz a...

Aldo - Queima o osso daí passa o carvão no braço, daí o cara fica forte

Renato - O miolo do osso?

Aldo - O próprio osso

Eu - Daí queima ele e passa no braço?

Aldo - Queima os braços e bota na junta, aí na época de quando eles lutavam, eles venciam, por que tinham passado o osso queimado, pra ficar forte

Tal relato remete a uma das minhas primeiras idas ao Morro do Osso em 2007, quando Sadi, um membro da comunidade *kanhgág* de Irai que lá se encontrava, mencionou que conhecia uma série de remédios para guerra enquanto me contava das

armas as quais ele estava preparando para defender seu território. Remédios para passar nos pulsos para acertar todas as flechas, remédios para passar nas canelas para andar no mato sem ser percebido faziam parte de seu repertório. No Lajeado dos Índios, conta-se que a planta chamada “criciúma” é utilizada para passar no corpo pra não ser agarrado durante uma briga, deixar a pessoa escorregadia. Este conhecimento é aliado com remédios como *Këvefy*¹³⁷, conhecido também como “mata pau” que é uma casca de árvore da qual se tira um quadrado e a seiva gruda na pele da pessoa, da mesma maneira que cola o osso quebrado e as articulações feridas. A tradução de “mata pau” refere-se às características tóxicas da seiva quando ingerida. As aquisições da força dos remédios estão atribuídas à força da planta ou animal da qual ele é oriundo, Antônio Kanheró afirma, por exemplo, que a “tarumã madeira forte, bom pra remédio”. Talvez a forma de predação mais relevante para explicarmos a sua importância em um contexto de constantes *tropelamentos* está na fala de Aldo Pinto, que afirma que “hoje nós não vivemos mais cem anos, cento e vinte anos, pois agora não comemos o coró da taquara”. O consumo dos vermes que se alimentam das taquaras mais velhas merece levar em conta que a “taquaraçu” (*vãgvã*) é uma planta relacionada com a medição do tempo de vida das pessoas, cada vez que uma taquara dá a flor se passaram aproximadamente trinta anos. Logo, a predação do animal que consome a planta que marca o tempo está relacionado com a longevidade dos sujeitos.

Com estes dados em mãos podemos aos poucos entender o que Vicente quis dizer que quando os *fóg* falam de saúde estão falando de doença, pois a saúde (*há*) para os *kanhgág* não está limitada em atacar as doenças. O que está em jogo para estes coletivos é a busca constante de compor um corpo forte ao ponto de incapacitar a chegada tanto das doenças quanto dos infortúnios, condição dificultada pela conjuntura de viver somente no “limpo”, sem a força e proteção que o mato proporciona a estes coletivos. Percebemos que força é colocada em risco quando a presença dos *fóg* impede as condições de predação dos seres que vivem no mato, deixando apenas a possibilidade de consumir comidas “finas” que enfraquecem estes corpos.

¹³⁷ Informação dada em Carazinho por Juarez. Nome indígena grafado por mim.

7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação apresentamos elementos que corroboram a tese de que a corporalidade *kanhgág*, enquanto um “estar no mundo”, é construída a partir das relações intersubjetivas que formam o coletivo no tempo e sua mobilidade no território. O corpo, enquanto experiência social informada articulada pela noção de pessoa e das técnicas corporais, atua como forma de controle do engajamento no mundo e da experiência cognitiva¹³⁸, fazendo os coletivos *kanhgág* viverem enquanto comunidades de substância (Seeger *et alli*, 1979) e viverem o corpo enquanto um microcosmo social que toma forma particular (Strathern, 2006).

O ponto de partida da comunidade de substância *kanhgág* não é pensado a partir da união entre um homem e uma mulher, uma situação inicial de parentesco nos termos de Malinowski, mas faz parte da aliança entre os cunhados (*jamrë*) que, logicamente, dependem da união de dois casais e está referenciada no mito de origem da nomação dos humanos e não humanos. Tais alianças dos núcleos familiares têm como característica a dinâmica da alternância entre movimentos centrípetos e centrífugos no espaço. Os processos da mobilidade exigem destes coletivos multiformes a capacidade de desenvolver corporalidades guerreiras que tenham força (*tar*) para definir os limites internos e externos dos coletivos na relação com os humanos (afins e inimigos) e com os não humanos (espíritos guias e espíritos dos mortos).

Buscamos organizar as relações encontradas no material etnográfico de forma horizontal para encontrarmos por onde a rede de agências humanas e não humanas percorrem. Na análise de redes, definimos os *pã'i* (lideranças indígenas), os *kujá* (curadores) e os *pěj* (rezadores) como os principais pontos de ancoragem da rede que mediam considerável parte das relações. As relações de aliança e a inimizade atuam enquanto motores das relações sociais que exigem corpos resistentes para cada tipo de interação liminar. O *pã'i*, enquanto o ponto de ancoragem mais recorrente da rede, é atravessado pela maior quantidade de relações, tanto externas quanto internas. Esta corporalidade, em decorrência de sua agência, é a proteção do coletivo ao passo que também é o que está mais vulnerável às violências, feitiços e enfermidades. A proteção não está apenas no mundo econômico e da guerra, também está no nível espiritual, que, no entanto, não deve ser entendido a partir das fisio-lógicas do corpo enquanto elemento

¹³⁸ Incluímos aqui também o conceito de modos somáticos de atenção do corpo (Csordas, 2008).

destituído de espírito. A unidade destes dois elementos não é autoexplicativa em decorrência de o espírito ser uma substância com capacidade de transcender o corpo.

Os *pã'i* têm sua agência na continuidade do tempo por estarem presentes nas narrativas de resistência do *tempo dos antigos* à chegada do *tempo moderno*. Neste processo, encontramos a recorrência de dados referentes aos *tropelamentos* enquanto experiência social sobre o tempo e as relações com os não indígenas (*fóg*), fazendo com que as práticas *fóg* de *tropelamento* estejam sempre acionando a experiência coletiva da cultura do terror (Taussig, 1993) e as consequências no ambiente vivido dos coletivos *kanhgág*. O *tropelamento*, enquanto agência externa aos coletivos *kanhgág*, contemporaneamente, se estende para as relações políticas/epistemológicas que têm o corpo enquanto *locus* do poder. Esta situação social (Gluckman, 1987) se expressa nas divisões criadas pelas relações que, baseadas em uma filosofia profundamente cartesiana, se estendem para as políticas interétnicas no âmbito do desenvolvimento e aplicação das políticas públicas. Estas diferenciam hierarquicamente os saberes e poderes (Foucault, 1979) dos coletivos indígenas frente aos saberes e poderes vinculados às ciências naturais.

São nestes casos que o conhecimento científico como discurso é utilizado para encerrar os debates políticos, momentos estes que, segundo Latour (2004), a natureza nega sua característica social para encerrar os debates políticos de forma assimétrica. Ao partir de uma perspectiva fenomenológica, buscamos administrar esta separação a partir do corpo enquanto chave analítica atravessado pela natureza e a cultura. Para tanto, percebemos a necessidade de assumir cada vez mais a simetria dos conhecimentos sobre as diversas das naturezas (Latour, 1994) que os conhecimentos e práticas xamânicos informam, tratando-os não como saberes residuais.

A corporalidade *kanhgág* situada neste complexo referenciado nas corporalidades dos *pã'i*, *kujá* e *pěj*, nos apresentou as práticas de objetificação dos mortos no ritual do *kiki* e demais práticas de desobjetivação que buscam eliminar características anímicas perigosas ou que tenham capacidades não desejadas. A partir da alimentação e da incorporação de práticas externas, encontramos a predação familiarizante (Fausto, 2002) enquanto esforços de aquisição de propriedades das alteridades. A partir do uso do *věnh kagta* (remédios do mato), percebemos a agência dos cheiros do mato enquanto práticas de manutenção da integralidade da pessoa humana, buscando manter o corpo compósito em sua pluralidade.

As alianças políticas internas e externas *kanhgág* estão diretamente relacionadas com a dinâmica de mobilidade destes coletivos a partir das estratégias coletivas frente às doenças, infortúnios e violências experienciadas coletivamente. Ao tomarmos o tempo enquanto princípio de análise, foi exposto que o *pã'i* atua enquanto figura guerreira que mantém a continuidade da defesa territorial, e o *pěj* deve encerrar a relação com o passado ao enterrar o morto e facilitar a desobjetivação deste no enterro. Ao pensarmos as relações com os não humanos encontraremos como o principal mediador o *kujá*, devido a sua capacidade de transitar entre diversos mundos. O *kujá*, além de ter o corpo habilitado para manter a continuidade do *tempo dos antigos* com o tempo do qual somos contemporâneos, é reconhecido enquanto figura capaz de informar as estratégias do futuro do coletivo.

Concluimos que é no território que se estabelecem as relações com as alteridades não humanas imateriais que podem ser compostas por divindades, espíritos e mitos originários. Neste processo, encontramos a divisão simbólica do espaço entre os espaços do “limpo”, do mato e do cemitério. Ao tomarmos o papel em relação às mediações do *pã'i*, este tem a agência de proteger os limites territoriais e ser o centro de referência do poder da aldeia, sua agência está potencializada no espaço do limpo. O *pěj* tem como capacidade acessar espaços que podem contaminar os demais *kanhgág*, como o espaço do cemitério. O *kujá* seria a pessoa que tem o maior domínio sobre o espaço do mato e tem capacidade de dialogar com os espíritos que nele habitam. Dessa maneira, a relação entre estes mediadores enquanto pessoas que têm os seus corpos fabricados, reclusos, mantidos e compostos são fundamentais para o entendimento destas corporalidades especializadas para suprir a necessidades coletivas *kanhgág*.

8 - REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo. Tese de Doutorado. PPGAS/ UFSC.2004a

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. “‘História dos Antigos’ como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang”. In: *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. TOMMASINO, K. (org.). Londrina: Eduel, 2004b. (pp.285-315)

ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e expansão do Nacionalismo* Lisboa: Edições 70, 2005 (1989)

BARCELLOS, Caco. “Maltrapilhos e Esfarrapados” In: *Repórteres*. DANTAS, Audálio. São Paulo, Editora SENAC 2ª Ed. 2004 (pp.35-51)

BORELLI, Silvia Helena Simões. “Os Kaingang no Estado de São Paulo: Constantes Históricas e Violência Deliberada” In: *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração*. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO, São Paulo: Yankatu, 1984.

BRINGMANN, Sandor Fernando. *Fronteiras da Inclusão e da Exclusão: Reflexos do Contato entre os Kaingangues e as Frentes de Expansão (Séc. XIX)*. In: *Povos Indígenas*. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. Passo Fundo: Editora Méritos, 2009a. (PP. 109-120)

BRINGMANN, Sandor Fernando. *Kaingang vs. Colonos: Um Fenômeno de Fronteiras Étnico-geográficas no Rio Grande do Sul do Século XIX*. In: *Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 35, 2009b.

BRUNER, Edward. *Ethnography as narrative*. In: TURNER, V.; BRUNER, E. (Org.). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

CAILLE, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 1998 v. 13, n. 38.

CLASTRES, Pierre “Sociedade Contra o Estado” Rio de Janeiro : F. Alves, 1990

CLASTRES, Pierre “Arqueologia da Violência” São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Brasília: Tempo Brasileiro & Editora Universidade de Brasília, Biblioteca tempo Universitário, 1978. (pp.142-150)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “ O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever” e “A Antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos”. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000. (p. 17 a 36) - pp. (53-72)

CARSTEN, J. Substantivism, Antisubstantivism, and Anti-antisubstantivism. In: FRANKILIN, S. ; MCKINNON, S..*Relative Values*. Duke University, 2001.

CONKLIN, Beth A. O sistema médico Wari' (Pakaanóva) / The Wari' medical system (Pakaanóva), In: Santos, Ricardo V; Coimbra Junior, Carlos. *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, 1994. (pp.161-88)

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CREPEAU, Robert R.. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre: v. 8, n. 18, Dec. 2002

CSORDAS, T. *Corpo/Significa/Cura*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008

DESCOLA, Philippe. “Más allá de la naturaleza y la cultura”. In: Etnografías Contemporáneas. San Martín: UNSAN, Año 1, número 1, Abril 2005.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 19, n. 55, Junho 2004.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FAUSTO, Carlos. Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. Mana, Rio de Janeiro: v. 8, n. 2, Oct. 2002.

FERNANDES, Ricardo C. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. Tese de Doutorado, PPGAS/ USP. 2003

FOOTE-WHITE, William. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Editora Graal, 1979. (pp.193-207)

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997 12ªed. (1988).

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Mrür Jykre - A Cultura do Cipó: Territorialidades Kaingang na Margem Leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS. Tese de Doutorado PPGAS/UFRGS, 2005.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; DOS SANTOS, Francisco *Rokág*. Relatório II Encontro dos Kujá: Fortalecendo a medicina tradicional Kanhgàg. Porto Alegre, RS, 2008.

FUNASA. Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas. Brasília, FUNASA, 2003

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 1978

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (Org.). *Diversidade e Proteção Social: Estudos Quanti-qualitativos das Populações de Porto Alegre*. Porto Alegre: Centhry, 2008.

GLUCKMANN, Max. “Análise de uma situação social na Zuludândia Moderna” In: *Antropologia das sociedades contemporâneas*. FELDMAN-BIANCO, Bela. São Paulo, Global, 1987, (pp.227-267)

GOMES DOS ANJOS, José C & Da Silva, Sergio B. *São Miguel e Rincão dos Martiminianos. Ancestralidade negra e Direitos territoriais*. Porto Alegre, Ed. da UFRGS, 2004. (pp.63-118)

GONÇALVES, Marco Antônio. Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. *BIB*, Rio de Janeiro: ANPOCS n. 33, 1992, (pp.51-72).

GONÇALVES, Marco Antônio. Apresentação. In: *Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavantes e os índios do Pará*. NIMUENDAJÚ, Curt. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1993.

GOOD, Byron; GOOD, Mary-Jo Del Vecchio. “‘Fiction’ and ‘Historicity’ in Doctor’s Stories. In: MATTINGLY, C; GARRO, L. *Narrative and the Cultural Construction of*

Illness and Healing. Berkeley. University of California Press, 2000. pp.52-69

GUPTA, Akhil and FERGUSON, James. “Beyond Culture’: space, identity, and politics of difference”. In: INDA, Jonathan Xavier and ROSALDO, Renato (Ed.). *The anthropology of globalization. A reader*. Oxford, Blackwell, 2002, p. 65-80.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Enviroment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

JACOMELLI, Jussara. *Comissão de Terras Relações de Poder Em Palmeira*. Passo Fundo, Editora UPF, 2004.

KLEINMAN, A. e KLEINMAN, J. “The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times”. In: KLEINMAN, A.; DAS, V. e LOCK, M. *Social Suffering*. Berkley: University of California Press. 1997

LEACH, E. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.[1954]. (pp.65-121)

LANGDON, Esther Jean. *Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana*. In: Santos, Ricardo V.; Coimbra Jr., Carlos (Org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. p.115-142. 1994.

LAROQUE, L. F. da Silva. “Os Kaingangues: Momentos de Historicidades Indígenas”. In: *Povos Indígenas*. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (org). Passo Fundo: Editora Méritos, 2009. (pp.81-108)

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1994

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia*. LATOUR, Bruno. Bauru: EDUSC, 2004.

LEACH, Edmund R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: Um Estudo da Estrutura Social Kachin*. São Paulo: Edusp, 1995 (1954)

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

MABILDE, Alphonse. O Índio Kaingãng do Rio Grande do Sul no Século XIX. In: *Arqueologia do Rio Grande do Sul – Documentos 02*. SCHMITZ, Pedro Ignácio. UNISINOS; São Leopoldo/RS, 1988

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma Teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1962.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora Cosac e Naify, 2003.

MITCHELL, J. Clyde. Social networks. *Annual Review of Anthropology*, v. 3, 1974, p. 279-299.

MORGAN, Lewis Henry. “Sociedade Antiga” In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MUNN, N. D. *Walbiri iconography: graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*. Londres, Cornell University Press, 1973.

NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos Índios *kaingang*. In: *Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavantes e os índios do Pará*. NIMUENDAJÚ, Curt. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1993 [1914].

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes*. IBGE [1944]

OLIVEIRA, Maria Conceição de. *Os Especialistas Kaingang e os Seres da Natureza: Curadores da Aldeia de Xapecó – Oeste de Santa Catarina*. Florianópolis/SC, FCC Edições, 1996

PEIRANO, Mariza. “A alteridade em contexto: O Caso do Brasil”. In: A Teoria Viva: e outros ensaios de antropologia., Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2006. (pp.53-67)

PENNY, H. Glenn. *The Politics of Anthropology in the Age of Empire: German Colonists, Brazilian Indians, and the Case of Alberto Vojtech Fric*. In: Comparative Studies in Society and History, Cambridge Journals, v.45, 2003, pp: 249-280 doi:10.1017/S0010417503000136

ROCHA, Cíntia Creatine. *Adoecer e Curar – Processos da Sociabilidade Kaingang*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/ UFSC, 2005.

ROCHA, Cíntia Creatine. “Caracterização histórica e Sociocultural da Terra Indígena de Irai”. In: Povos Indígenas. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. Passo Fundo: Editora Méritos, 2009. (pp.121-135)

ROSA, Patrícia Carvalho. “Gênero, Espaços e Práticas Sociais: Reflexões Sobre a Noção de Pessoa e Construção de Corpos Kaingang na Sociedade Contemporânea. Porto Alegre, Trabalho de Conclusão em Ciências Sociais/UFRGS, 2008

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. "Os Kujá são diferentes": um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 2005. 416f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. “Lenda e Mito do Cacique Nonohay Guerra e Vingança Kaingangue no Fio do Tempo” In: Povos Indígenas. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. Passo Fundo: Editora Méritos, 2009. (pp.137-159)

SAHLINS, Marshall. “Ilhas de História”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997a

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, Apr. 1997b.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, Oct. 1997c.

SAHLINS, Marshall. "Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial". In: *Cultura na prática*. SAHLINS, Marshall. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004, p. 445-501.

SALDANHA, José Rodrigo. & SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. *A Presença Kaingang no Morro do Osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas* In. VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). GT 43. Porto Alegre. 2007.

SALDANHA, J.R. "A Constituição da Aldeia Kaingangue do Morro do Osso: Cosmopolítica e Fronteiras Étnicas e (ou) de Alteridade nas Retomadas Territoriais Indígenas por Mundos Sociais em Encontro" In: *Povos Indígenas*. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. Passo Fundo: Editora Méritos, 2009. (pp.161-178)

SCHEPER-HUGHES, N. e LOCK, M. "The Mindful body-A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology" In: *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, Vol. 1, No. 1 (Mar., 1987), pp. 6-41, Blackwell Publishing

SEEGER, A; DA MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Sociedades Indígenas e indigenismo no Brasil*. OLIVEIRA, J. P (org). Rio de Janeiro: Marco Zero, 1986 [1979].

SHORE, N. E WRIGHT, S. Policy - A new field of Anthropology. In: *Anthropology of policy : critical perspectives on governance and power*. London: Routledge, 1997

SIMONIAN, Lúgia. "Política/Ação Anti-Indígena de Leonel de Moura Brizola". In: *Povos Indígenas*. BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (org). Passo Fundo: Editora Méritos, 2009. (pp.469-496)

SILVA, S.B. Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais. São Paulo: FFLCH/USP. Tese de Doutorado, 2001.

SILVA, Sergio Baptista. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. In: Ivaldo Gehlen; Marta Borba Silva; Simone Ritta dos Santos. (Orgs.). *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*. 1 ed. Porto Alegre: Century, 2008, p. 93-109.

SILVA, Sergio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingáng: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos* [online]. v.8, n.18, p. 189-209, 2002.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo. *Tempo, Espaço e Referência: marcos de Ambiência Kaingang no Morro do Osso* In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, GT 34, Porto Seguro, Bahia, Brasil.2008

STRATHERN, Marlin. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2006.

VEIGA, Juracilda. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Paraná, 1994.

VILAÇA, Aparecida *Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities*. In: *Journal Of The Royal Anthropological Institute*, vol. 11. Issue 3. (pp.445-464)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A fabricação do corpo na sociedade Xinguana*. In: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. OLIVEIRA, J. P (org). Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, (pp. 40-49).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: Sergio Miceli (org.) O que ler na ciência social brasileira. Antropologia (volume II). São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré, ANPOCS, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

TAUSSIG, Michael. “Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um Estudo Sobre o Terror e a Cura”. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1993 (1987)

TORAL, André Amaral de. Ëg Jamën Kÿ Mü (Textos Kanhgág). Brasília: APBGK/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997

TYLOR, Edward Brunett. Ciência da Cultura. In: CASTRO, Celso. Evolucionismo Cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WIESEMANN, Úrsula. Dicionário Bilíngüe Kaingang-Português. Curitiba, PR: Editora Evangélica Esperança. 2002