Educar, Viver, Trabalhar:

Os significados do fazer ao artesanatos entre os *Kaingang da Ëmã Por Fi Ga*

Diego Fernandes Dias Severo

Educar, Viver, Trabalhar: os significados do fazer ao artesanatos entre os *Kaingang da Ëmã Por Fi Ga*

Quipá
Editora

Diego Fernandes Dias Severo

Educar, Viver, Trabalhar: os significados do fazer ao artesanatos entre os *Kaingang da Ëmã Por Fi Ga*

1ª Edição

Quipá Editora
2021

© 2021 por Diego Fernandes Dias Severo.
Todos os direitos reservados.

Esta obra é publicada em acesso aberto. O conteúdo do livro, os dados apresentados, bem como a revisão ortográfica e gramatical, são de responsabilidade exclusiva do autor, detentor de todos os Direitos Autorais, que permite o download e o compartilhamento, com a devida atribuição de crédito, mas sem que seja possível alterar a obra, de nenhuma forma, ou utilizá-la para fins comerciais.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Severo , Diego Fernandes Dias
S498e Educar, Viver, Trabalhar: os significados do fazer ao artesanatos entre os *Kaingang da Ëmã Por Fi Ga* / Diego Fernandes Dias Severo. — Iguatu : Quipá Editora, 2021.

135 p. : il., color.

ISBN 978-65-89091-21-9
DOI 10.36599/qped-ed1.019

1. Etnologia ameríndia. 2. Artesanato. 3. Kaingang. 4. Educação. 5. Trabalho. I. Título.

CDD 745.5

Elaborada por Rosana de Vasconcelos Sousa — CRB-3/1409

Esta obra foi publicada pela Quipá Editora em janeiro de 2021.

***Dedico**, em especial, este trabalho aos kaingang da ëmã Por Fi Ga, assim como aos demais grupos que buscam o "novo" antigo, como os kaingang em Santa Maria – RS, e os universitários ameríndios. A todos: força na luta.*

À minha mãe, Ireni, que me dá força para continuar e não me desviar do percurso. Ao meu amor, Paula, que me "aguenta" e partilha alguns momentos de minha aventura etnológica!

O contraditório
Quem é aquele que se diz civilizado.
Que criou o antídoto, que elimina a vida.
Que destrói o mundo num toque de dedo.
Que se engrandece porque detém a morte.
Que envenena a terra, a água e o ar que geram a vida.
Que sufocou sabedorias milenares.
Que massacrou as verdadeiras civilizações.
Que hoje parece estar arrependido. Que hoje nos quer como quando nos encontrou.
Que hoje nos discrimina, por não sermos mais como antes.
Que diz: "não parecem mais índios"
E vai procurar em outros lugares,
Onde seu veneno não foi tão forte.
Que fará com nossos parentes agora?
Será que percebeu que estava errado?
Na cosmologia indígena, "civilizado",
É aquele que estabelece com a natureza
Uma relação de respeito e equilíbrio.
É aquele que retém a "vida", não a morte.
É aquele que garante o futuro de quem ama.
Oh! Civilizado.
Profano! Nos julgas pela aparência,
Insensível! Que não consegue enxergar a alma.
Me dou ao direito de ter pena de você.
Porque encontraria na minha alma
As marcas do teu veneno,
E as pegadas de como a ele sobreviver.
Andila Inácio Belfort – Kaingáng.
(Eg rá: nossas marcas. 2013, p. 47-48)

PREFÁCIO

Este livro é fruto da pesquisa etnográfica realizada entre os Kaingang da ë*mã Por Fi Ga*, durante a realização do curso de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria, sob orientação da professora Dra. Ceres Karam Brum, nos anos de 2012 a 2014.

A pesquisa explora os sentidos do fazer artesanatos entre os Kaingang residentes na cidade de São Leopoldo-RS. Para isso, analisa narrativas que constituem a historicidade do grupo na localidade, identifica os elementos da cultura ameríndia que significam os artesanatos como uma continuidade cultural na cidade, realiza um mapeamento da organização social do grupo, seus conflitos, suas distinções e memórias sobre os locais em que viviam anteriormente e que buscam transformar na nova localidade.

Deste modo, busco nesse texto apresentar o significado atribuído pelos Kaingang para a continuidade do fazer e do comercializar os artesanatos nas cidades, seu sentido para habitar as cidades e sua correspondente resistência em manter aspectos diacríticos em oposição aos *fóg* (brancos), especialmente a manutenção da língua, a realização de casamentos de acordo com a regra do sistema de metades, o fabrico dos artesanatos etc.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....09

1 OS *KAINGANG*, METODOLOGIA E ABORDAGEM TEÓRICA.....17
1.1 O Trabalho de Campo.....18
1.2 O mito, o dualismo e a vida *kaingang*: elementos que compõem o fazer artesanal.....32

2 O RETORNO AO TERRITÓRIO EM SÃO LEOPOLDO.....48
2.1 Breve nota sobre o território: a derrubada e o reflorescer *Kaingang* no Vale do Rio dos Sinos.....49
2.2 Saindo da área de origem e construindo outra: algumas trajetórias *kaingang* *54*
2.3 Do acampamento à materialização da *ëmã Por Fi Ga*.....65
2.4 A *ëmã Kaingang Por Fi Ga*.....80

3 TRABALHANDO, EDUCANDO E VIVENDO: OS SIGNIFICADOS DO *FAZER* ARTESANATOS ENTRE OS *KAINGANG*.....89
3.1 O *fazer*: a sabedoria da vida.....90
3.1.1 A coleta: materiais e as lembranças dos antigos.....92
3.1.2 *“Esses eu não fazia”*: peixes, galinhas e tartarugas, aprendizados na cidade.....96
3.2 Os artesanatos: continuar vivendo.....104
3.2.1 Tramando cestos: a rotina artesanal em roda *kaingang*.....104
3.2.2 *“saio com dez balaios... e ligeirinho volto com trezentão no bolso”*: a via “zen” ameríndia para o trabalho.....110
3.3 *“Nós que era do mato temos que lidar com as coisas do mato”*: a lógica da produção da vida através dos objetos.....115

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....122

REFERÊNCIAS.....128

SOBRE O AUTOR 134

INTRODUÇÃO

> *Tem que ensinar as crianças a aprender a cultura da gente e não deixar da cultura, porque as nossas mães dizia para nós, que nós tínhamos que estudar, e, além disso, fazê, fazê os cestos, aprendê a fazê as coisas, né. Eu faço aquelas bolsas lá, com alça, para carregar material, jornal, essas coisas. Eu faço bastante variedade de cestos, e se eu não passá pros filhos que tão vindo, né, não aprende, e daí já perde a cultura da gente. E pra frente daí eles vão, eles vão sofrer também, porque, se não sabe fazer o artesanato, e se não estuda ou só estuda, né, daí vão se mantê como? Porque a gente não vai tá, a gente, como diz, a gente, a gente não é pedra, né. A gente um dia não vai mais existir e daí, e se deixá da cultura, se não preservá a cultura da gente, que é o artesanato e daí? Vão sofrer, né! [...]. (Kasÿ fej, 16 de julho de 2012).*

A fala de Kasÿ fej revela a historicidade que toma a atividade artesanal no contexto de vida ameríndia. Dessa maneira, vejo que tal escolha demonstra a circularidade do tempo nesse universo, em que a união do ontem, do hoje e do amanhã emerge de uma escolha relacional dos ameríndios, assim como sua ressignificação do fazer os objetos nesse "novo" contexto. Nesse sentido, este trabalho tem o objetivo de compreender, descrever e analisar os significados do fazer artesanato entre os Kaingang da ëmã Por Fi Ga, situada no município de São Leopoldo – RS.

O coletivo *Kaingang* pertence linguisticamente ao tronco Macro-Jê e, junto do povo Xokleng, compõe os Jês Meridionais. Atualmente sua população é de 37.470 habitantes[1], sendo o terceiro maior grupo ameríndio estabelecido no Estado brasileiro. O território habitado compreende hoje os atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e anteriormente também habitavam a região de Missiones, na Argentina (SILVA, 2001; BECKER, 1995).

A maior parte da população *kaingang* que vive no Brasil está em mais de trinta e duas terras indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro, porém parte dessa população ameríndia, cerca de 5.656 pessoas, desde o final dos anos 1980 reabita territórios ocupados antes da invasão europeia. Atualmente, grandes cidades, como Porto Alegre (*ëmã Fãg Nhin* e *Topë Pën*), São Leopoldo (*ëmã Por Fi Ga*), Lajeado (*ëmã Foxá*), Estrela (*ëmã Jamã Tx Tãnh*), Farroupilha (*ëmã* Farroupilha) e Santa Maria (*ëmã Ketyjug tegtu*), para restringir os exemplos ao Rio Grande do Sul, são territórios identificados e habitados por populações ameríndias.

Neste trabalho busco entender as motivações que os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* têm para continuar vivendo do fabrico e do comércio dos objetos de artesanato. Parto

1 Informação do Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, acessado no Portal Kaingang (<www.portalkaingang.org>) em 5/1/2014.

do ponto de vista ameríndio, dessa forma aqui não busco entender o que as instituições indigenistas oficiais, missionárias, organizações não governamentais e instituições jurídicas pensam e analisam sobre o assunto. Procuro entender, a partir da voz de meus interlocutores, o significado dessa atividade em suas vidas, ou seja, suas formas de aprendizado e percepções sobre educação e trabalho. Com isso, a presente etnografia se insere no conjunto de trabalhos sobre os *Kaingang* iniciados nos anos 1990[2] e que analisam os grupos ameríndios a partir de sua organização social, cosmologia, ou seja, no entendimento dos nativos sobre seu mundo. Trata-se aqui de trabalho de pesquisa que leva em conta os meandros e as imposições do contato entre ameríndios e não ameríndios, porém não considerando o ameríndio assimilado, conformado e dominado pelos esquemas ocidentais (TOMMASINO, 2004, p. 147-148).

Entendo que a atividade causa um excesso de sentimentalismo por parte da sociedade *fóg* (não ameríndia), porém concebo que as escolhas e as disposições dos grupos para tal atividade são profundamente lógicas e incisivas do ponto de vista de seu universo sociocultural e econômico. Assim como entendo que seja particularmente inteligente, pois, como agentes históricos e reflexivos, os *kaingang* entendem que aquilo que hoje é propagado aos quatro cantos como “a heroica salvação”, aquilo não passa de uma *reprise* de políticas engendradas pelo mesmo Estado brasileiro no século passado.

O esforço de enfatizar o ponto de vista ameríndio neste trabalho parte da premissa de que, para compreender o fazer dos objetos de artesanato e seus significados, é necessário partir de sua lógica, pois, como afirma Roque Laraia (2009, p. 87): “Todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro”. A coerência e o porquê de determinada atividade ocorrer, isso segue um hábito cultural que, na historicidade do grupo, ganha significado e propulsão (LARAIA, 2009).

Meu primeiro contato com o coletivo *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* foi em 2008, durante a disciplina de Teorias Antropológicas Clássicas, ministrada pelo professor Walmir da Silva Pereira, no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, em São Leopoldo – RS. Na eminência de ter uma

2 Entre esses se destacam: Juracilda Veiga (1994; 2000), Kimiye Tommasino (1995; 2000; 2004), Rogério Rosa (1998; 2005), Ledson Almeida (2004), Sérgio Baptista da Silva (2001), Ricardo Cid Fernandes (2003; 2004), Robert Crépeau (1995) e muitos outros. Tais trabalhos buscam entender os *kaingang* em seus termos e motivações. Dessa forma saem da perspectiva da sociologia do contato, enfatizada, entre outros, por Silvio Coelho dos Santos, e adentram no mundo de organizações e percepções ameríndias. Obviamente os meandros do contato não são desconsiderados, mas não ocupam um papel central como as abordagens anteriores.

experiência em pesquisa de campo, uma das atividades da disciplina, e a convite do professor, eu e cinco colegas fizemos seis visitas ao grupo no final daquele ano.

Ao longo dos anos, permaneci em constantes idas e vindas de trabalhos realizados na *Por Fi Ga*. Algumas observações de disciplinas do curso foram realizadas no Diretório Acadêmico de Ciências Sociais "Florestan Fernandes" – DACSFF. Empreendemos palestras e feiras de artesanato *kaingang* na Unisinos, por vezes por “baixo dos panos”. Em contato constante com o professor Walmir, que, na época, era coordenador dos intercâmbios da instituição, fui “escalado” a apresentar a *Por Fi Ga* a estudantes estrangeiros interessados na temática. Entre esses estudantes havia estadunidenses, alemães, porto-riquenhos, chilenos e colombianos.

A partir dessas experiências não me desvinculei do grupo e, no final da graduação, elaborei uma pesquisa de maior fôlego, para o trabalho de conclusão de curso, onde trabalhei com a temática da educação indígena em seus aspectos formais e informais, cruzando a perspectiva escolar com o aprendizado ocorrido no cotidiano ameríndio.

Ao final do curso busquei empreender uma pesquisa continuando no tema da educação. Assim, a prática artesanal se mostrou proeminente, pois, no relacionamento entre sociedade nacional e ameríndia, a primeira sugeria motivações e percepções um tanto claras e hostis à prática. Neste sentido, procurei desmistificar tal abordagem pessimista e, caminhando no universo dos signos *kaingang*, busquei entender o que mais a prática podia revelar, formulando questões como: − O que a atividade tem a ver com o estabelecimento desses ameríndios na cidade? − Qual é a motivação do grupo em deixar suas áreas de origem? − Por quais meandros entraram e o que enfrentaram para a conquista da *ëmã*? − E para que lado todas essas questões direcionam a vida do coletivo?

Neste trabalho utilizo muitas palavras em língua *kaingang*, todas grafadas em itálico, com a tradução ao lado. Optei por não utilizar o termo aldeia, pela ideia que pode causar e pela historicidade da palavra, que remonta a períodos de confinamento, estagnação e assimilação ocidental. Utilizo o termo *kaingang ëmã*, que, na tradução usual, significa aldeia, mas compreende a noção mais ampla de território que o estabelecimento em cidades específicas, assim abrangendo todo o imemorial espaço habitado, frequentado e perceptível atualmente do povo *Kaingang*. A palavra aldeia aparece, contudo, em citações, que foram mantidas no original, e nas falas dos ameríndios que utilizam *aldeias grandes* referindo-se às áreas indígenas demarcadas, onde nasceram e/ou viveram.

Dessa maneira, o texto que segue está dividido em três capítulos e considerações finais, além desta introdução. No primeiro capítulo, marco teórico e metodológico, abordo, no primeiro subitem, meus caminhos durante os quatro trabalhos de campo realizados nos anos de 2012 e 2013, que totalizaram quase quatro meses de pesquisa intercaladas, período curto, porém bem dividido nos eventos anuais importantes (como Páscoa, Natal e Ano Novo) e estações correspondentes (inverno e verão).

A metodologia empregada neste trabalho é a pesquisa etnográfica, onde a base é a observação direta, que, "[...] sem dúvida [é] a técnica privilegiada para investigar os saberes e as práticas na vida social e reconhecer as ações e as representações coletivas na vida humana" (ROCHA, ECKERT, 2008). Cláudia Fonseca (1999) desdobra o método etnográfico em cinco etapas importantes. São elas: o estranhamento, a esquematização, a desconstrução, a comparação e a sistematização (p. 66).

Nesse item, "Sobre o trabalho de campo", busco descrever as condições e os meandros que enfrentei na coleta dos dados. Tal tarefa visa desmistificar e tornar convencional a descrição dos caminhos trilhados (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 20-21). Todas as imersões e chegadas em campo são narradas, as percepções sobre minha pessoa, as dificuldades de acesso a dados "institucionais", e as portas, que sempre foram abertas pelos ameríndios, ainda que desconfiados e ressabiados a cerca de minhas intenções, mas, em todos os momentos gentis, cordiais, pacienciosos com entrevistas sobre os mesmos assuntos, e extremamente sábios e estrategistas, buscando me incorporar em seu universo da melhor maneira possível.

Cordialidade parece um termo incorreto para descrever os *kaingang* aos ouvidos de "autoridades" que constantemente são enfrentadas por eles. Tratando-se de ameríndios que vivem nas cidades, o grau de agressividade dos coletivos aumenta consideravelmente. Mencionados como selvagens e "índios bravos" nos relatórios de engenheiros e de autoridades do período colonial, hoje os *kaingang* ainda assim são classificados. A presença em centros urbanos remonta à situação descrita por Claude Lévi-Strauss (1996) quando visitou um grupamento na bacia do Rio Tibagi – PR:

> De sua efêmera experiência de civilização, os indígenas só conservaram as roupas brasileiras, o machado, a faca e a agulha de costura. Quanto ao resto, foi um fracasso. Haviam lhes construído casas, e eles viviam do lado de fora. Esforçaram-se para fixá-los nas aldeias, e eles permaneciam nômades. As camas, quebraram-nas para fazer lenha e dormiam diretamente no chão. Os rebanhos de vacas mandadas pelo governo

> vagavam ao léu, já que os indígenas rejeitavam com nojo sua carne e seu leite. (p. 144).

Como pesquisador junto a eles, decepcionei-me, contudo, por não encontrar os ameríndios tão “selvagens” como esperava, e nem tão “civilizados” como poderiam estar. Acabei recebendo, nessa experiência: “[...] uma lição de prudência e objetividade. Se encontrei-os menos intactos do que esperava, iria descobri-los mais secretos do que sua aparência poderia deixar supor”, segundo o mesmo pesquisador na mesma fonte.

Seguindo a lição de prudência e objetividade, segui a máxima ditada por Lévi-Strauss a Phillipe Descola (2006), ou seja, deixei o campo falar. Passando dias a fio entre os ameríndios, procurei aventurar-me nas histórias e nas percepções construídas pelos *kaingang*, objetivando entender o sentido de tais construções e elaborações.

A partir das primeiras incursões a campo percebi que, para entender as motivações e o sentido do fazer artesanal no grupo, teria de me embrenhar e entender o funcionamento da estrutura social e as características da organização social *Kaingang*. Tal esforço foi empenhado no segundo subitem do primeiro capítulo, onde inicio com a exposição do mito de origem *kaingang* obtido por Telêmaco Borba (1904). Na narrativa, elementos cosmológicos são perceptíveis e, munido desses dados, relaciono a circularidade que toma o tempo nesse coletivo Jê, que no *uri* (tempo atual) mantém e orquestra os eventos circunscritos à sua realidade tal como no *wãxi* (tempo antigo).

Dessa forma, no marasmo que parece estar prescrito para o cotidiano da *ëmã Por Fi Ga* escondem-se, na intimidade do segredo, as instituições ameríndias em pleno funcionamento, tomando formas e elementos diferentes das clássicas descrições (VEIGA, 1994, por exemplo), mas mantendo-se firmes e constantes e empenhando os mesmos objetivos anteriores, a manutenção da paz e da ordem coletiva.

No entendimento do funcionamento da espacialidade, da temporalidade e da dinâmica de movimento dessa sociedade Jê compreende-se sua atual territorialização nas cidades, que se constitui no aprimoramento e na percepção dos grupos locais sobre seus direitos constitucionais, e, com isso, visam construir novas *ëmã* em locais habitados sazonalmente na forma de *wãre* (acampamentos provisórios). O mote de explicação para construir novas *ëmã* é a formação de facções[3], característica comum

3 O termo é usual em trabalhos acadêmicos sobre os grupos Jês, e aqui se aplica no mesmo sentido e termos de Ricardo Cid Fernandes (2003; 2004), Alexandre Aquino (2008) e Kimiye Tommasino (1995; 1998; 2001; 2004), que explicam que a formação de facções é a união de grupos locais próximos que politicamente se opõem a outros, disputas clássicas do movimento

aos Jês, instituição essencial na formação da pessoa *kaingang*, e compreendida através do entendimento do ordenamento do sistema de parentesco grupal.

Enfim, objetivando entender a estrutura e a organização social *Kaingang* e na descrição de elementos perceptíveis na *ëmã Por Fi Ga,* nota-se que, na cidade, características e perspectivas são aprimoradas e enfatizadas, entre elas o relacionamento com os animais, o falar a língua ameríndia e o respeito às instituições. Em contextos urbanos, os ameríndios visam construir um novo lugar, diferente da antiga morada onde reina a política dos arrendamentos de terra e políticas *fóg*, "novo" amparado nos *antigos*, misturado com a periférica cultura global proporcionada no contexto urbano (SAHLINS, 2004).

No segundo capítulo, intitulado "O retorno ao território em São Leopoldo", procuro demonstrar a história dos ameríndios na cidade de São Leopoldo – RS. Para isso, divido a análise em quatro itens. O primeiro busca, em pesquisas acadêmicas do campo da história e da etnologia, identificar e expor a ligação do povo *kaingang* com a região do Vale do Rio dos Sinos, tarefa que nos leva para a descrição do início da colonização alemã, em 1824 e um período anterior, quando as alianças e os posicionamentos de grupamentos *kaingang* estavam sendo redirecionados da região para a região norte do estado (localização atual das áreas indígenas demarcadas). Nesse item, conflitos entre facções ameríndias são expostos, principalmente entre os grupamentos dos caciques *Doble* e *Nicué* (também mencionado como João Grande). Nesse conflito percebe-se o que está por trás de um suposto "colaboracionismo" do primeiro na perseguição e morte do segundo.

O entendimento da lógica do conflito, assim como os elementos naturais que povoam a bacia do Rio dos Sinos, demonstrarão caminho para a compreensão da tarefa de desvendar as motivações dos ameríndios para deixarem as áreas indígenas e passarem a habitar as cidades. No segundo subitem, intitulado "Saindo da área de origem e construindo outra: algumas trajetórias *kaingang*", apresento o caminhar de alguns interlocutores ameríndios, assim reconstituindo, de maneira sucinta, as saídas das áreas de origem, suas motivações e experiências na nova morada.

No terceiro subitem do segundo capítulo mostro o percurso *kaingang* na cidade de São Leopoldo – RS, os locais onde acamparam, suas constantes mudanças, as alianças tomadas com grupos *fóg* para reivindicação da *ëmã*, estratégias exercidas a

Jê, e na disputa grupos familiares saem das aldeias e formam outra. Forma de organização recorrente também entre os *Kharó* (PERRONE-MOISES, 2011), *Mebêngôkre-Xikrin* (GORDON, 2006), *Xavante* (MAYBURY-LEWIS, 1984), que, na oposição, constrói a pessoa do outro, o desafia, o faz transcender na disputa (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, 2009).

fim de obter êxito nas ações, conflitos, etc. No quarto e último item do capítulo, descrevo a *Por Fi Ga* espacialmente, territorialmente, suas instituições, atividades, o relacionamento entre os grupos locais e as formas de orquestrar a "nova" morada, onde buscam não repetir o vivido nas *aldeias grandes*.

No terceiro e último capítulo realizo o esforço de explicação que percorro ao longo de todo o texto, indicando sinais e contextualizando o fazer artesanal com outras instituições *kaingang*. Assim busco, através da descrição e da análise dos dados observados, compreender e explicitar o sentido ameríndio para a realização da atividade artesanal no contexto urbano, partindo, como adverte Laraia, "[...] da compreensão das categorias constituídas pelos mesmos" (2009, p. 93).

As categorias que se destacam são as compreensões nativas de *viver*, *educar* e *trabalhar*. Cada uma das três concepções é analisada nessa última parte do texto, onde primeiramente descrevo o *fazer*, a forma de aprendizado *kaingang* que se relaciona com o conhecimento e a pesquisa dos materiais da mata. Trata-se de aprendizagem realizada na prática situada, onde o mundo ensina e o jovem, a partir de seu grupo local, por meio principalmente de seus pais, entende e "pega o jeito" de elaboração de sua vida, através da coleta e da confecção dos objetos de artesanato. Com isso também ocorrem os aprendizados e as conexões elaboradas pelos ameríndios na cidade, onde o Outro atravessa a todo o momento seu caminho e o desafia, fato que o faz crescer enquanto pessoa, ou seja, na cidade as populações *fóg* são encaixadas no sistema lógico cultural *kaingang*.

Na segunda parte do último capítulo descrevo o processo de produção do artesanato na *Por Fi Ga*, a relação com as instituições ameríndias, o grau de moralidade de tal atividade sobre a característica de *ser kaingang* na cidade, assim como o que chamo de a "via zen" ameríndia para o trabalho, em analogia ao texto de Marshall Sahlins (2004), buscando demonstrar, através dos dados, que o sentido do trabalho *kaingang* difere em essência da sociedade nacional e empreende uma lógica onde a "riqueza" são as relações internas, a própria sociedade, os grupos locais, etc.

No final desse capítulo empenho o esforço de analisar a perspectiva ameríndia sobre a produção do artesanato e seu entendimento sobre "as naturezas das raças" e o lugar ocupado e concernente ao *kaingang* no universo, análise que parte da concepção de que a produção de artesanato produz vida ao coletivo estudado. E que, empenhando "permanecer", tal como os *antigos*, a atividade deve ser difundida e aprimorada, pois, caso contrário, se tornarão *fóg*, como nas palavras de *Kasÿ fey*: "[...] se viver como vocês daqui a pouco fica sem emprego, e daí? Vai roubar?, matar? Se

souber fazer o artesanato, não!, onde tiver um mato ele vive, vai saber se virar...” (*Kasÿ fey*, 16 de julho de 2012).

Após todo esse caminho trilhado ficará claro que o que emenda o fazer dos objetos de artesanato está profundamente atrelado ao universo cultural *kaingang*. É um fazer que une perspectivas estruturadas socialmente, já relatadas, e encontradas no mito de origem, onde os cestos levam terra e salvam os *kaingang* da inundação, cestos trazidos pelos patos e pelas saracuras, ontem. Hoje cestos levados por *fóg*, produzidos por grupos locais, na *ëmã* que leva o nome de *Por* (pássaro) que, do alto, cuida das mazelas e das novidades e informa os ameríndios, animais da *Ga* (terra), que traz a vida, como o sexo *Fi* (feminino).

CAPÍTULO 1

OS *KAINGANG*, METODOLOGIA E ABORDAGEM TEÓRICA

Esta pesquisa visa identificar os significados do fazer artesanato entre os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga*, em São Leopoldo-RS. Atualmente se percebe, em grandes e pequenas cidades do Sul do Brasil, ameríndios comercializando artesanato em beiras de estrada, em feiras, em calçadas de avenidas, etc., atividade essencial para a sobrevivência física dos grupos devido à forte pressão e usurpação da sociedade *fóg* sobre seus territórios, processo de que os ameríndios têm sido atores e vítimas, e, ao longo do tempo, elaboraram práticas de "*tocar a vida*".

O imaginário *fóg* arrasta os ameríndios para a floresta, vivendo de caça e nus, como parte do meio natural. Na cidade, tais grupos são tomados como invasores, numa sinuosa inversão do processo histórico a favor do invasor europeu. Se ameríndios frequentam as cidades, é "porque já não o são mais". Quando comercializam seus objetos são transpostos à ideia de assimilados pelo mundo ocidental, apresentado nos objetos que supostamente são produzidos exclusivamente para o lucro.

A obviedade do processo levou-me a investigar mais de perto essa realidade. Um fato particular me instigou a buscar respostas sobre o fazer de objetos de artesanato entre os *kaingang*. Um amigo, da "tribo do paz e amor", provocou-me ao ver uma foto dos artesanatos, e, visivelmente sem intenção, disse que os objetos nada tinham de "tradicionais" *Kaingang*.

Figura 1 – Fotografia realizada na feira de artesanatos *Kaingang* realizada na Unisinos, São Leopoldo - RS, arquivo pessoal do autor.

E completou: “Os índios estão se vendendo para o mercado capitalista, que droga”. Na frase urge entender um problema de excesso de "familiaridade", ou seja, a frase torna visível no imaginário uma série de formas “[...] escamoteadas que gravitam em torno da produção de percepções” (BRUM, 2013, p. 2), objetivando invisibilizar a dinâmica e a diferença cultural. Esse imaginário, segundo Ceres Karam Brum, idealiza e celebra “[...] formas de ser percebidas e enraizadas através de aprendizados partilhados, que rejeitam a dinâmica cultural e produzem assimetrias equivalentes a um não existir correlato” (2013, p. 2).

Escolher os *kaingang* foi, para mim, cômodo e uma honra. Foi cômodo e honra, primeiro, por ter um contato com o grupo há cerca de cinco anos, segundo, para adentrar e, quiçá, contrariar a concepção de uma parte de acadêmicos e indigenistas, de meu círculo de relações, que projetam os *kaingang* como “quase brancos”. Em contraste com os *Guarani*, que, mais “fechados”, seriam, em seus julgamentos, “mais puros”.

Desse modo, na primeira parte deste capítulo apresento o percurso e os meandros enfrentados durante o trabalho de campo, onde procurei descrever os passos seguidos e minha trajetória com os interlocutores da pesquisa. Na segunda parte apresento a organização social *Kaingang* amparada no dualismo cosmológico, acessada no mito de origem do grupo, onde busco subsídios, também encontrados empiricamente, que revelam o entrelaçar do *fazer* artesanal sob o sistema de metades grupais que se desdobram em pilares significativos: o *viver*, o *educar* e *trabalhar*.

1.1 O TRABALHO DE CAMPO

Pacienciosos e hospitaleiros foram os *kaingang* na minha presença e, ao mesmo tempo, desconfiados e calados, mas em todos os momentos presentes. Durante todo o período da pesquisa, sempre que eu chegava à *ëmã Por Fi Ga*, alguém me recebia em sua casa, cumprimentavam-me durante o percurso, abordavam-me quando circulava sozinho e me dirigiam até algum local abrigado e se colocavam a conversar.

Territorialmente, a *ëmã Por Fi Ga* é pequena, espaço que será propriamente abordado no próximo capítulo, e, na caminhada entre as casas, facilmente aquele que caminha enxerga todos, assim como é visto por eles, ou seja, em curto território as cerca de cento e cinquenta pessoas exercem a vigilância da comunidade por hábito e proximidade cotidiana.

Em meu “retorno” para a primeira etapa de campo, em junho de 2012, o primeiro desafio foi distanciar-me da escola, espaço que, em pesquisas anteriores, se estabeleceu como acolhedor, pois ali eu era “um professor”, assim chamado pelas crianças, pelas funcionárias e por professores. Lanchava com as crianças, me mostravam seus cadernos, tentavam me ensinar *kaingang*, tomava chimarrão com as funcionárias e conversava durante horas com os docentes.

“Sair” do domínio da escola e investigar sobre a relação dos *kaingang* com suas atividades de artesanato não foi muito difícil, pois sempre encontrava professores, funcionárias e estudantes fabricando e vendendo os objetos pela *ëmã*e/ou no centro de São Leopoldo. Por meio deles passei a frequentar as casas das lideranças e de outros *kaingang* presentes no município desde os primeiros acampamentos em 1994.

Desde os primeiros dias em campo explicitei para o cacique, na época *Garfej*, minhas motivações e objetivos do trabalho. Expliquei-lhe também sobre a procura de documentos no Ministério Público Federal de Novo Hamburgo e na Prefeitura de São Leopoldo, e que primeiramente os objetivos eram reconstituir a história do grupo no local até a formação da *ëmã*. Falou-me que sua experiência era pequena e que quem saberia me contar mais era o cacique anterior, *Sóreg*, assim como *Nïgrë*, *Nën tãnh* e outros. Ressaltei a importância de sua opinião sobre os fatos que viveu e que, da mesma forma, procuraria esses outros indicados por ele, mas que a versão de todos era absolutamente relevante.

Os meses de junho a agosto costumam ser muito frios no Rio Grande do Sul, e assim foram em 2012. Deslocava-me cotidianamente de Porto Alegre à *Por Fi Ga* em São Leopoldo, de carro ou de trem, viagem que, de ambas as formas, leva em torno de uma hora e vinte minutos. Em dias de chuva, frio e férias escolares faziam a *ëmã* parecer deserta, portas e janelas fechadas, um alto som sertanejo ao fundo, fumaça de algumas chaminés. Nesse cenário estacionava o carro próximo à entrada. Assim que entrava, algumas portas se abriam, pensando ser alguma doação. Ao ver-me novamente a fechavam. Caminhava em direção à casa do cacique ou dos professores e, nesse percurso, por vezes, alguém me abordava e perguntava por quem procurava. Minhas anotações no diário de campo de 11 de julho de 2012 ilustram esse caminhar em busca dos interlocutores da pesquisa e a atenção que os *kaingang* têm com o estrangeiro, *fóg* (não índio):

> [...] caminhei até à escola e estava fechada, logo ao lado percebi que na casa de *Garfej* também não havia ninguém, olhei ao lado em seu pequeno galpão onde trabalha com seus artesanatos e havia uma corrente na porta. Desci em direção ao campo de futebol, perguntei para

> um senhor que estava lascando suas taquaras no chão onde era a casa de *Nïgrë*, me apontou a última casa de uma sequência de cinco, disse que era a com o símbolo do Internacional pintado na parede, perguntou se podia me levar até lá, aceitei e lhe agradeci. Na porta ele bateu e alguém falou, ele respondeu em *kaingang*, identifiquei, entre as palavras, *fóg*, *fóg*. Em seguida *Nïgrë* abriu a porta, me cumprimentou e mandou-me entrar e sentar. (SEVERO, 11/jul., 2012, p. 12).

Nïgrë é o que os sociólogos chamam de “informante calejado”, acostumado com antropólogos e demais pesquisadores. Nesse dia me surpreendi com sua habilidade. Perguntei-lhe sobre a possibilidade de realizarmos uma entrevista sobre a sua história de vida, etc.. Ele me olhou, ajeitou-se no sofá e disse: “Se for anotar, pega o caderno que eu vou começar”. Também lhe perguntei sobre a possibilidade de gravação e ele concordou. Assim, deixei a câmera ao seu lado, no braço do sofá e ele iniciou seu relato. Durante sua narrativa suas filhas e filhos passavam na sala, brincavam com nós, gritavam e, quando conversavam, utilizavam o *kaingang* para manter a intimidade na minha presença. Ao final da tarde, após quase duas horas de gravação, ele me pediu uma carona até o mercado. No carro perguntou-me se conhecia o trabalho do professor Sérgio Baptista da Silva, da UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Confirmei e ele me disse que foi um de seus professores que o levou para falar com seus avós e tios na TI de Nonoai. Deixei-o no mercado e agradeci. Ele me disse que eu poderia aparecer a qualquer hora.

Na primeira etapa de pesquisa busquei, de várias maneiras, reconstituir a “recente” presença *kaingang* em São Leopoldo, principalmente por meio dos relatos dos interlocutores ameríndios. Também fiz busca no Processo nº 236/2002, no MPF-NH, onde realizei oito visitas e tirei cerca de quinhentas cópias do processo. Inúmeras vezes tentei contato com agentes da prefeitura, do gabinete do prefeito e das mais diversas secretarias. Somente uma respondeu. A desculpa foi usual: “É que é ano eleitoral, nas prefeituras tudo para em época de campanha!”, falavam-me militantes ligados à gestão da época.

O pouco crédito de pesquisas relacionadas a temas ameríndios nas esferas de governo municipal é recorrente. Os ameríndios “vivem” próximos, mas pouco ou nada sabem os órgãos públicos ou pouco buscam saber. Tal como constatou Phillipe Descola (2006, p. 27), em sua pesquisa com os *Achuar*, grupo equatorial amazônico, em Puyo, cidade próxima, os citadinos nada sabiam sobre os ameríndios, seus vizinhos, moradores da mata que cercava a cidade, interessando-se mais em tecnologias e matérias europeias. Descola (2006) arrisca-se a ilustrar uma lei implícita da prática etnográfica, que se encaixa perfeitamente na minha condição de pesquisador:

> [...] a capacidade de objetivação é inversamente proporcional à distância do objeto observado. Em outros termos, quanto maior o afastamento geográfico e cultural que o etnólogo estabelecer entre o seu ambiente de origem e seu "campo" escolhido, tanto menos sensível ele estará aos preconceitos das populações dominantes locais em relação às sociedades marginais que estiver estudando. Apesar de seu verniz civilizado, as primeiras para ele não serão mais familiares do que essas últimas. (p. 28).

Dessa forma, meu ponto de partida sempre foi a opinião e a construção dos *kaingang* sobre o material recolhido. Segundo Roberto DaMatta (1987, p. 150), "[...] o nativo, qualquer que seja sua aparência, tem razões que a nossa teoria pode desconhecer e – frequentemente – desconhece; [...] tem uma lógica e uma dignidade que é minha obrigação, enquanto antropólogo, descobrir".

Sempre que saía de Novo Hamburgo, do MPF, me dirigia para a *Por Fi Ga* com algumas cópias que havia realizado do Processo nº 236/2002. Nessa primeira etapa, meus principais interlocutores foram *Sóreg*, *Garfej*, *Kasÿ Fej*, *Refej* e *Nïgrë*. Dirigia-me ao primeiro que avistava e, posteriormente, procurava os demais. Entre as cópias forneci algumas certidões de nascimento, matérias de jornais e fotos.

A respeito dos documentos, concordavam, discordavam e falavam sobre a época dos fatos. Apontavam-me as crianças nas fotos, hoje adultos. Os documentos pouco me revelaram sobre os *kaingang*, mas, sim, expressavam o que o *fóg* pensa dele, e não tive muito interesse nesses dados, pois preferi entender o sentido empregado pelos *kaingang* ao *fazer* dos artesanatos, e não à vulgar e etnocêntrica opinião *fóg*. A busca, no entanto, não foi toda perdida. Por meio desses dados pude entender alguns desencontros de interlocutores, os conflitos entre os grupos locais.

Através de entrevistas abertas mapeei a trajetória das famílias, tentando entender a formação da *ëmã*. Realizei seis entrevistas objetivando caracterizar as histórias de vida, os lugares de origem, aspectos da infância, o aprendizado com o artesanato. Tais diálogos (entrevistas) foram gravados ao longo das observações, sentado junto entre um chimarrão e outro, com a câmera em meu joelho apontada para o fogo ou cestos, fazia as perguntas e conversávamos sobre suas vidas. Falavam sobre seu universo de vida: os conflitos, namoros, casamentos, filhos, remédios do mato, venda de artesanatos, brincadeiras com pesquisadores e muitas outras. Por vezes me alertavam logo em seguida de alguma fala, que aquilo não poderia utilizar, pois poderia prejudicá-los.

Após alguns dias, devolvia as conversas transcritas. Líamos partes do texto, enquanto concordavam ou discordavam. Assim procedi com os trechos apontados, de

forma que, neste trabalho, só constam relatos com consentimento dos interlocutores. Tais relatos, na análise que faço mais adiante (no segundo capítulo), proporcionaram uma reconstrução ampla de seus momentos históricos (THOMPSON, 1992, p. 32-33), que envolveram os acampamentos e as reivindicações para a *ëmã*, o que beneficia a analise e dá voz aos protagonistas, os *kaingang*.

Nas longas conversas e saídas para visitar os locais de acampamento *kaingang*, eu percebia a divisão faccional do grupo, as artimanhas discursivas, o querer o monopólio de colaboração, etc. Procurei afastar-me das intrigas e dos conflitos internos, circulei entre famílias opostas a todo o tempo. Alguns me evitaram inicialmente, pois "[...] geralmente as pessoas se sentem desconfortáveis com um estranho em seu meio, ainda mais um forasteiro que bem pode ser louco ou perigoso" (WAGNER, 2010, p. 32). Procurando vigiar minhas ações antes de proporcionar aproximação, percebi, no início, uma hostilidade que, com o tempo, tornou-se diferente, beirando algo como amizade.

Controlar o antropólogo é o problema das comunidades (WAGNER, 2010, p. 35). Assim ocorreu no meu caso. A todo tempo fazendo perguntas, entrevistando famílias de facções opostas, caminhando e desenhando mapas e genealogias, fotografando artesanatos e demais ambientes, era motivo de cuidado, pois, como uma criança (obviamente não *kaingang*), podia meter-me em "encrencas", segundo a mesma fonte.

Em fins de julho de 2012 já se viam propagandas eleitorais intensas. Entre os *kaingang* as opiniões eram muitas sobre os candidatos, mas a hegemonia dava-se ao, então prefeito, Ary Vanazzi, do Partido dos Trabalhadores - PT, "eleito" melhor que seu antecessor, do Partido do Movimento Democrático do Brasil – PMDB, que afirmaram nunca aprovar os *kaingang* na cidade e tentando até mesmo subornar o cacique em 2002.

Mesmo assim, porém, na *Por Fi Ga* não foram proibidas propagandas. A comunidade estava de "porta aberta para as campanhas". Assim relatou o cacique. Em 1° de agosto, uma reflexão interessante me fez fazer anotações sobre a observação realizada por um militante político:

> A caminho da escola percebi que o militante político que estava conversando com Refej estava passando de casa em casa na aldeia, fez algo que me propus, mas ainda não realizei. O político partidário, aquele que vive da política, é cara de pau e desqualificado de tendências perspectivas tal como o antropólogo, ele é como o jornalista (alguns) que, sem muita licença, sai tirando fotos de todos. Refletindo sobre essa pequena diferença essencial entre as profissões, o político procura as pessoas para que elas o ouçam e não para as ouvir com sinceridade, fato que infelizmente é o resultado das campanhas aceleradas, em que

> militantes e candidatos querem abarcar o máximo número de eleitores. Importa a quantidade e não a qualidade. Tenho para mim que todo o antropólogo quer ouvir toda a aldeia, tomando no caso o meu exemplo, no entanto eu não posso simplesmente conhecer uma pessoa e ao mesmo tempo ligar a câmera, montar o tripé e, munido desses aparelhos assustadores, começar a realizar perguntas sobre sua relação com o artesanato. O resultado dessa abordagem será um desastre, as respostas serão aquelas que estão prontas, e vão me querer longe o mais rápido possível, fazendo um esforço para me mandar embora. Confesso, eu também agiria assim. E o caso do jornalista é o mesmo do que o do político, ele procura as pessoas para elas falarem o que eles querem ouvir, a intenção da reportagem não é causar desconforto naquele que a assiste e muito menos abrir espaço para reflexão. Um bom exemplo são reportagens realizadas com usuários de crack em São Paulo – na famosa cracolândia. Essa preposição é um desabafo e uma reflexão sobre a vivência ocorrida hoje na aldeia Por Fi Ga, longe de elencar superioridade da Antropologia em relação a outras áreas do conhecimento, sei de antropólogos antiéticos, que, depois de anos, "traem" aqueles que os auxiliaram em suas pesquisas, pesquisadores apressados, fato que não condiz com a atividade antropológica, ao meu ver, que, ao se inserir em universos complexos e cheios de vida, cheiro de gente, barro nos pés, e alegria de viver, essas pessoas vivem com nós e juntos formamos a sociedade, mas seu tempo é outro, sua vida é outra, sua língua, seus costumes, sua educação, sua espacialidade se atualiza e a cultura se inventa na atualidade permanecendo por isso viva e forte, em especial a cultura Kaingang. (SEVERO, DIÁRIO DE CAMPO, agosto/2012).

"Livres da tutela", a passagem suscita a importante autonomia dos coletivos ameríndios após a Constituição Federal Brasileira de 1988, porém, antes e depois da referida "liberdade", os processos que lhe inferem são e foram apropriados e, de certa forma, conduzidos pelas práticas nativas que ressignificam o "novo" em sua lógica. O tema é de pouca compreensão ocidental, fato que os *kaingang* buscam resolver da mesma forma como cozinham feijão velho, "na pressão".

Em 31 de julho de 2012, eu me preparava para deixar *Por Fi Ga* às 17:00 horas, mas, com o aumento da chuva, aguardei alguns minutos. Logo em seguida o cacique *Garfej* recebeu uma ligação telefônica. Após desligar, me falou que era da Secretaria de Cultura de São Leopoldo, convidando-os para uma reunião em 2 de agosto, com o prefeito, às 7:00 horas. Olhou-me e disse que seria bom encaminhar um documento reivindicatório, mas refletiu e lamentou que a colaboradora do Conselho de Missão entre os Povos Indígenas - Comin estivesse afastada. Então eu lhe isse que poderia auxiliar de alguma forma. Consultou seu vice-cacique e me convidou para auxiliá-los tecnicamente com o computador, assim como fotografar e filmar a referida reunião.

Na reunião, ocorrida em 2 de agosto de 2012, às 7:30 horas, encontrei com o cacique, o vice-cacique e dois conselheiros *kaingang* na "Rua Grande", nome popular da Avenida Independência, no centro de São Leopoldo. O convite aos *kaingang* fora

para conversar sobre a “Cultura”. Antes da hora marcada já esperávamos os responsáveis chegarem na calçada. Eu e os *kaingang* conversávamos sobre essa reunião. Eu ouvia as instruções do cacique, estando todos caracterizados para a guerra, de cocar e colares. Na espera, o conselheiro Jeremias encontrou um amigo, que trabalha como gari. Cumprimentaram-se com entusiasmo. No mesmo momento, o titular da Secretaria da Cultura nos avistou e, quando passou a cumprimentar os *kaingang*, simplesmente foi ignorado por Jeremias. Percebo que, nessa situação, os laços recíprocos de amizade ultrapassam o fundamento “formal” das relações. A aproximação do *kaingang* e do estrangeiro, o *fóg*, chega à amizade se o objetivo for sincero e sensível. Naquele momento, o político era apenas mais um *fóg* que deveria ser enfrentado, ao contrário do amigo de Jeremias.

Logo na entrada do lugar percebi que não eram somente os ameríndios que seriam recebidos, pois o salão era demasiado grande e muitas cadeiras estavam dispostas, e um café da manhã era preparado, visivelmente, para muitas pessoas. No local fui apresentado pelos *kaingang* como um antropólogo convidado por eles. A primeira “autoridade” a chegar foi o candidato a prefeito pelo PT. Cumprimentou a todos com abraços e beijos. Quanto aos *kaingang*, com eles foi mais receoso e um simples aperto de mão demonstrou a distância entre seus mundos. Na minha vez, eu me apresentei e falei do convite feito pelos ameríndios. O candidato nos ofereceu café e os *kaingang* afirmaram que, pela manhã, só tomavam chimarrão. Com tom descontraído, o político me perguntou: “Tu que estuda os índios e a Cultura, foi o índio que se acostumou com o chimarrão ou o branco que pegou o costume dos índios”. E, em outro momento, completou: “Afinal o bugre é o índio?”. Vigiado atentamente pelas lideranças, respondi às questões. A situação me pareceu desconfortável, pois os ameríndios haviam respondido essas perguntas e eu, pelo político, era visto como um “conhecedor e estudioso” da cultura *Kaingang*. Tive que intermediar as relações a fim de proporcionar uma “legitimidade” ao grupo no imaginário do político.

Durante a reunião percebi que os *kaingang* não sorriram aos discursos. Ao contrário, apresentaram-se sérios, em claro enfrentamento. No primeiro discurso, do então prefeito, ele se posicionou entre o cacique e vice-cacique e iniciou falando sobre a ancestralidade ameríndia da cidade, utilizando de seus conhecimentos sobre a história do grupo. Os *kaingang*, dos presentes, junto com um grupo de Hip-Hop, foram os únicos a levantarem demandas. As demais entidades ressaltavam as conquistas protagonizadas pelos gestores e a importância da continuidade. Os ameríndios

preferiram conversar com o prefeito após a reunião. Durante essa reunião, eles apenas entregaram um documento e “convidaram” o candidato a comparecer na *Por Fi Ga*.

João Pacheco de Oliveira Filho (1999), no capítulo intitulado “O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista”, traz uma situação similar, quando apresenta o relato sobre sua pesquisa entre os *Ticuna*, no Amazonas, em que os ameríndios muito o indagavam sobre os direitos territoriais. Da mesma forma, meus interlocutores *kaingang* forneciam-me informações sobre as tramitações da atual ampliação da *ëmã*, e indagavam-me possíveis estratégias. Como Oliveira Filho (1999), sempre busquei auxiliar com as questões que eram de meu conhecimento, e procurava buscar informações, em *sites* oficiais, a respeito de antropólogos que fariam estudos na *ëmã* e o andamento ou estágio da desejada ampliação. Procurava saciar as dúvidas dos *kaingang* a respeito do que o antropólogo iria querer: “Que história ela quer ouvir de nós, pra que isso?”, perguntava-me o cacique e outras pessoas dias antes de um “estudo relâmpago” realizado entre o grupo[4]. Durante o percurso cotidiano fez emergir uma confiança e abertura, sempre parcial, dos interlocutores à minha pesquisa. Após essa reunião encerrei a primeira etapa da pesquisa de campo, voltando somente em dezembro de 2012.

A segunda etapa da pesquisa de campo iniciou em dezembro de 2012, quando formalmente apresentei-me novamente na *Por Fi Ga* e iniciei os trabalhos no início de janeiro de 2013. Em datas próximas das festividades *fóg*, como o Natal e o Ano Novo, permanecem poucas pessoas em suas casas. A maioria viaja para o litoral a fim de comercializar seus artesanatos. Havia, no entanto, novos residentes, famílias da TI Nonoai viajaram para comercializar e resolveram mudar-se para São Leopoldo.

Uma das “novas” famílias residentes foi a de *Nën tãnh*, cacique eleito em 2002 no acampamento que originou a *ëmã Por Fi Ga.* Ele já estava acostumado com antropólogos e suas longas conversas, porém sua esposa não era muito afeita às minhas tardes longas e consecutivas de conversas intermináveis. Vi que as demais mulheres já não estranhavam minha presença e chamavam-me constantemente para fotografar seus cestos, filhos, parentes ou mesmo me mostravam fotos antigas. Em tal situação, tive que adaptar-me:

> [...] aprender a comportar-me e, até certo ponto, adquiri <<a sensibilidade>> para o que entre os nativos se considerava boas e más maneiras. Foi graças a isto, e à capacidade em apreciar a sua companhia e partilhar alguns de seus jogos e diversões, que comecei a sentir um

4 Trata-se de um estudo técnico realizado entre os *Kaingang* acerca da ampliação da área territorial, estudo protagonizado pelo DNIT, onde uma antropóloga do Estado do Pará foi contratada e os *kaingang* estavam inseguros sobre as “intenções” e as finalidades do estudo.

> verdadeiro contacto com os nativos. E esta é, certamente, a condição prévia para poder levar a cabo com êxito o trabalho de campo. (MALINOWSKI, 1997, p. 23).

Na insistência cotidiana, aos poucos a barreira foi superada. Nessa etapa foquei-me na *ëmã*, na vida diária, nos elementos de fabrico dos objetos artesanais, na aprendizagem, na coleta do material, nas relações familiares, na divisão política, entre outros aspectos. Pelo menos quatro vezes por semana passava o dia e parte da noite na *ëmã*.

Em janeiro de 2013, com sol forte e calor escaldante, nesse período *Por Fi Ga* é diferente do inverno. As casas ficam abertas e os ameríndios formam rodas de fazer artesanato em frente às suas residências, as crianças correm, e a noite é mais agitada. E, como no inverno, a música sertaneja permanece, por vezes, em alto som.

No espaço de trabalho *kaingang*, eu acompanhava o fabrico dos artesanatos enquanto conversava sobre aspectos de sua vida, sobre a conquista da área em São Leopoldo, das histórias de vida, seus parentes, sua vida nas *aldeias grandes*, filhos, netos, etc. Percebi que as crianças já não eram coibidas, como na etapa anterior, de fabricar os objetos em minha frente. As mães falavam-me sobre a raiva que elas (as crianças) tinham quando erravam os trançados. Geralmente as crianças iniciam o fabrico trançando objetos com o cipó marrom (São João), confeccionando bolinhas e casinhas de passarinhos.

Sentado no chão, em toco de árvore, em banco de madeira e periférico na roda de artesanatos, eu permanecia alguns momentos distante do que ocorria, pois, como *fóg* e não proficiente em língua *kaingang*, tive acesso somente à parte das conversas. Mesmo assim, no entanto, com certa pressa tive que encontrar o “meu” lugar. Passei a servir o chimarrão e assim tinha uma função enquanto todos trabalhavam com seus objetos.

A máquina fotográfica imediatamente me abriu portas entre as crianças e, com o tempo, também com os adultos. Os *kaingang sï* (pequenos/as ameríndios/as) saiam pela *ëmã* com minha máquina em mãos, entrando nas casas, reuniões com a prefeitura, entre os jogos de futebol, etc. No início os adultos preocuparam-se, mas, no decorrer dos dias, gostaram das fotos e pediram-me algumas cópias.

Ainda em janeiro teve início a oficina de cultura *kaingang*, programada para se realizar todas as últimas quartas-feiras do mês. A primeira, dia 30, ocorreu pela manhã e no almoço foi servido: *Kumï* e *Ëmi*. Neste dia foram convidadas as lideranças da *ëmã Foxá*, Lajeado - RS, de *fóg* só havia eu e uma colaboradora do Comin. No início da

manhã havia um funcionário da Fundação Nacional do Índio - Funai. Em poucos momentos percebi que ele nada sabia do almoço. Posteriormente foi convidado pelos *kaingang*, mas não permaneceu.

No pouco tempo de reunião com a Funai, notei a jocosidade com tais funcionários. Naquele dia, *Nïgrë*, ao aproximar-se do galpão, sentou-se na cadeira livre, olhou ao lado e exclamou: "Ah, olha a Funai tá aí, que milagre", seguido de risadas de ambas as partes. Assim como os comentários dos *Xavantes* e *Xerentes* registrados por David Maybury-Lewis (1990), a imagem sobre a Funai, da perspectiva *kaingang*, e possivelmente de outros grupos ameríndios, é: "Eles nem fazem o que tem que fazer, só querem botar o deles no bolso"[5].

O ato de comer "junto" é próprio da construção de confiança e afinidade entre os ameríndios e, ao realizar as refeições entre os *kaingang*, tive acesso a conversas restritas da *ëmã*, ou seja, a conflitos, a piadas, a namoros, etc.

Antes de falar em comida ameríndia e refeições, outro momento primordial para o entendimento da relação *kaingang* com a mata foi a saída para colher taquaras. Saímos eu e a família de *Nën tãnh* às 8:00 horas de 19 de fevereiro de 2013. Depois de vinte minutos de carro chegamos. Ele e sua família desembarcaram, estacionei o carro e me dirigi para unir-me a eles, mas "onde estavam?", indaguei para mim mesmo. Olhava para a mata e não via a possibilidade de alguém se embrenhar naquele espaço. Olhei mais atento, caminhei e encontrei um pequeno vão e logo enxerguei algumas taquaras. Na mata, a relação com as árvores, com as taquaras, as frutas, ativa a memória e suscita lembranças de seus pais e avós. Proporciona que o universo *kaingang* se complete através do fazer artesanal. Proporciona que se complete, pois, no momento do fabrico, inúmeros elementos estão presentes: xamânicos, dualistas, mitológicos, econômicos, culturais, sociais, educacionais, políticos, etc.

Caminhando durante a escolha das taquaras, pude perceber como realmente acontece a educação entre os *kaingang*, ou seja, repetindo os passos do pai, o garoto que nos acompanhava atentamente aprendia o oficio, os olhos sendo treinados para identificar se a taquara "serve" ou não para a produção dos cestos, se ela é fácil de retirar ou tem muitos galhos (INGOLD, 2010).

No mato, assim como na *ëmã*, o ato de comer junto dos ameríndios abriu algumas portas. Brincavam no início, mas, com o tempo, o estranhamento deles

5 Reproduzo aqui a opinião difundida e muito repetida entre meus interlocutores *kaingang*, que justificam tal posicionamento no histórico de relacionamento com a instituição e na atual postura do órgão em demandas do povo *Kaingang* no Sul do Brasil.

quanto a meu jeito de acompanhá-los tomou uma distância menor, e minha presença virou rotina. Principalmente quando almoçamos no mato e o assado foram algumas carcaças de galinha. Eles pensaram que eu recusaria a oferta. Curiosos foram os olhares de surpresa deles, quando aceitei participar da refeição.

Quando voltamos para a *Por Fi Ga*, muitas foram risadas a meu respeito. Brincavam, afirmando, aos gritos, que eu havia me perdido no mato e que tiveram que me buscar. Alguns perguntavam por que não me haviam deixado por lá, tudo sob muita risada. Eu participava respondendo que precisavam de carona, pois estávamos de carro, que por isso me buscaram.

A proximidade em campo deu-se pelos modos à mesa, desde a recusa do café com o político das lideranças *kaingang* até o compartilhar suas refeições matinais, de almoço, pequenos lanches à tarde e janta na *ëmã*. O comer constrói afinidade e a recusa demonstra desconfiança e temor. Juracilda Veiga (2000) exemplifica-nos com o exemplo dos vivos em visita ao *Numbê* (mundo dos mortos), onde "[...] não deve aceitar partilhar comida ou conjugalidade com os que são de lá" (p. 270). Caso partilhem alimentos com os mortos, ficam restritos a seu mundo, como no caso do café com o político. A recusa de alimentação demonstra a recusa de aliança.

A segunda etapa da pesquisa finalizou-se no início de março de 2013. Após um mês, em abril de 2013, passei nove dias, de 11 a 20, em visitas constantes à *ëmã*. Meu objetivo era acompanhar as atividades no "Dia do Índio", em 19 de abril. As comemorações, no entanto, estavam programadas para maio e, devido a compromissos acadêmicos, não pude participar. Em abril, a rotina do grupo é de atividades intensas, pois a venda de artesanatos e palestras em escolas e universidades compõem parte do calendário econômico ameríndio (FREITAS, 2005, p. 22).

Os objetos fabricados nesse período destoam dos fabricados ao longo do ano. Notei, acompanhando a produção, que pequenas flechas e zarabatanas eram o centro das atividades, assim como bolinhas de cipó e casinhas de passarinhos. Objetos como arcos, flechas, zarabatanas emendam, no imaginário ocidental, materiais "indígenas", mesmo destoando do calendário da natureza, que limita a produção de determinados artesanatos devido à época da planta. Os *kaingang* veem nesse período um momento de influenciar e assimilar brancos distantes, que não acompanham questões ameríndias, às suas causas e reivindicações acerca de seus direitos.

A última etapa de minha pesquisa de campo se realizou de 18 de setembro a 7 de outubro de 2013. Esse “último” período teve por objetivo preencher alguns pontos não resolvidos e surgidos da análise do material anteriormente obtido.

Nesse período percebi a forma como operam as instituições ameríndias em locais menores territorialmente. A dominação do sogro sobre o genro apresentou-se na mesma essência, mas com particularidades diferentes das observadas por Ricardo Cid Fernandes (2003; 2004), que mais adiante será efetivamente abordada. O domínio político e o auxilio em tarefas cotidianas ocorre sobre o genro no carregar as taquaras, na fabricação de objetos para a família e outros.

Uma alteração no grupo de lideranças suscitou a inversão das metades no domínio político e alterou os grupos locais dominantes. Essa mudança revelou aspectos cosmológicos e da organização social, na educação sob o sistema de metades: a primeira saindo do “forte” *kamé* e ascendendo por meio de dois *kamé*, um *kanhru* cercado de outros *kamé* no poder, o que remonta ao mito recolhido por Nimuendaju (1993 [1913]); a segunda no “disciplinamento” onde *kamé* disciplina os seus, assim como *kanhru*, os contrários se respeitam por ser *jambré* potenciais.

Nas observações fiz diagramas de parentesco das duas principais famílias da *ëmã Por Fi Ga*, mas, infelizmente, não tive tempo hábil para ligá-los com seus ancestrais. Percebi, nessa construção, que espacialmente a *ëmã* divide-se entre os grupos locais das TIs Nonoai e Votouro, agora aliadas na chefia do coletivo, ficando o tronco de Nonoai na entrada da *ëmã* e o de Votouro ao fundo.

A fim de preencher a história dos interlocutores *kaingang* passei a realizar novos diálogos, e conversas com ameríndios que não tinha tido oportunidade de indagar sobre sua vida. O contato com algumas pessoas fez de mim alguém de quem deveriam se “cuidar”. Certa vez estava em uma longa conversa com uma senhora *kaingang* e ela me contava de um sonho que teve com o anjo Gabriel à beira da morte. No meio da tarde, o vice-cacique veio me cumprimentar e avisou a senhora do cadastro do Bolsa Família. Ela se desculpou e foi providenciar os documentos. Caminhei até a escola e lá lanchei com os estudantes. Da escola percebi que o vice-cacique estava me esperando. Meio inseguro e curioso, acabo o lanche e saio da escola, acendo um cigarro, ele se aproxima e me pede um, e inicia a conversa sobre empregos. E me pede para realizar um currículo para seu filho. Nesse momento fico tranquilo e dou continuidade no assunto. Pergunto sobre a sua história de vida, porém mais tarde descobriria que a desconfiança não vinha desta maneira.

No mesmo dia, às 17:00 horas deixo a senhora e me dirijo à casa de *Nen tãnh*. Lá encontro *Refej* e outros conversando. Sento-me e passo a escutá-los sobre os resultados de uma reunião na Secretaria Especial da Saúde Indígena - Sesai. Sinto que o clima não estava para muita conversa. Aproveitei a saída que fariam para o centro e peguei uma carona até a estação do trem São Leopoldo. No dia seguinte, à noite, a esposa de *Refej* conta-me de fofocas que surgiram na *ëmã* e atribuí a autoria, assim como de feitiçaria, a *Kofá*, com quem conversara no dia anterior. Entendi a apreensão do grupo sobre minha pessoa, já que, apesar da relação de confiança, necessitam me "controlar" continuadamente.

Durante esse período de campo busquei permanecer na *ëmã* por alguns dias e dormi ali duas noites não consecutivas. Procurei observar a disposição de instalações antes de indagar a efetiva possibilidade de passar uma ou duas semanas. Assim, percebi que sempre que pousava alguém, alguém se deslocava de seu quarto e dormia na sala. Esse foi o caso das noites em que fiquei na casa de *Refej*, que disse estar reformando um galpão velho, mas que atualmente não havia condições de me instalar. Dessa forma, desisti de residir algum tempo na *ëmã*, isso para não causar desconforto aos *kaingang*.

Nesse período aproximei-me dos *kaingang* evangélicos, principalmente através da enteada de *Nën tãnh*, mãe solteira, que, segundo ele, na igreja "ela não sai para fazer festas e tem tempo para cuidar de seu filho, não deixando ele para nós criar". Participei de dois cultos com os *kaingang* na Assembleia Conservadora, com sede na *Por Fi Ga*. O espaço é pequeno e os participantes em maioria são mulheres. Em 5 de outubro, os únicos homens éramos eu, *Nïgrë* e o pastor *fóg*. A me ver, todos se surpreenderam e senti que me olhavam de outra maneira. Os *kaingang* presentes viam-me circular pela *ëmã*, mas me ignoravam e ali fiquei visível e o pastor me fez o centro do culto daquela noite.

Em 6 de outubro participei de um batizado da mesma igreja, quando, ao meio-dia, foi servido um almoço patrocinado pela família de *Nen tãnh*. Após o almoço, outro culto foi realizado. Percebi algumas diferenças entre os evangélicos *kaingang* e os *fóg*. O viver melhor, sem vícios e cuidando de sua família, cruza a perspectiva pregada pelos evangélicos e o pensamento *kaingang*, além de na *ëmã* proporcionar um respeito e credibilidade entre os religiosos e não religiosos.

Nesse mesmo dia, depois da cerimônia batismal, conversando com *Nïgrë* sobre sua experiência em viver fora das áreas indígenas demarcadas, seus parentes na *Por Fi Ga*, seus antepassados, etc., assim como sua posição sobre a igreja, disse-me que a fé

e o culto lhe faziam bem, pois estava bebendo demais e que agora estava curado, além de falar que o estar na igreja proporciona um respeito e credibilidade como responsável pelo grupo. Ao lado de onde estávamos, um grupo de rapazes ingeria cerveja e fazia festa. Entre um momento e outro, *Nïgrë* fazia algumas brincadeiras com eles. Eles devolviam respostas, vieram ao nosso encontro pedir cigarro. O jovem me olhou e disse, com uma lata de cerveja na mão: “Isso aqui também é da cultura”. Demos algumas risadas e continuamos a conversar. *Nïgr*ë disse que a juventude deveria brincar tranquila como aqueles que ali estavam. Julgou ser saudável existirem as festas.

O ser *kaingang* evangélico e este estar em relação com os demais *kaingang* demonstra o quão a dinâmica da cultura é interessante, desconhecida e fundamentalmente autônoma e histórica. A maneira de relacionar-se entre os seus, evangélicos ou não, atende a perspectivas nativas construídas socialmente através do imaginário coletivo *kaingang*. Assim, o que o *fóg* evangélico prega é importante para seu “seguidor” *kaingang*, sendo-o em uma dimensão individual e familiar, mas não em dimensão coletiva, de *ëmã kaingang*.

Durante todo o processo de pesquisa de campo procurei não privilegiar interlocutores. Assim, por vezes entrei em universos diferentes do meu tema, mas sempre atento e sensível àquilo que os *kaingang* queriam me transmitir. Evidentemente cortes nesse percurso foram realizados, pois, no total, realizei quase quatro meses de pesquisa de campo e apontei alguns temas, como a crença evangélica a título de exemplo, reflexão e entendimento do todo, porém esse aspecto não será analisado aqui, possivelmente em outro lugar, pois se trata de um assunto instigante e surpreendente.

Alguns *kaingang* me apontaram algumas informações primordiais, precisamente sobre os conflitos nas *aldeias grandes*. Solicitaram utilizar seus nomes ameríndios, pois assim dificilmente seriam identificados por parcialidades *kaingang* opostas, escapando, dessa maneira, de perseguições e possíveis confusões. De outra forma, outros não viram problema em revelar seu nome em português.

Passo agora a refletir, à luz da etnologia e dos saberes *Kaingang*, sobre alguns aspectos dos significados do fazer artesanato, significados que, neste trabalho, são desdobrados em *viver*, *educar* e *trabalhar*.

1.2 O MITO, O DUALISMO E A VIDA *KAINGANG*: ELEMENTOS QUE COMPÕEM O FAZER ARTESANAL

Neste trabalho, para compreender os significados que emergem do fazer artesanato entre os *kaingang*, é necessário um entendimento prévio sobre a organização social do povo, a origem mitológica e algumas instituições relevantes e atuantes como a do *jambré*. Dessa forma, começo por essas características grupais. Talvez inicialmente pareça que estou pressupondo aspectos teóricos sobre os dados observados, porém, ao final desta parte, e no decorrer do texto, se observará que a ligação com a mãe terra, a origem no mito, etc., nada contraria o observado, e sim são pressupostos para o entendimento dessas relações.

Conta a narrativa registrada por Borba (1904) que, em tempos idos, houve uma inundação que submergiu toda a terra, quando só o alto da serra *Crinjijinbé* emergia das águas. Então os *Cayngans*[6] e *Curutons* atingiram o cume e foram salvos pelas saracuras, que trouxeram terra em cestos e com a ajuda dos patos. Após secar a inundação:

> Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, começaram a abrir caminhos pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré* brotou um lindo arroio e era toda plana e sem pedras, dai vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando-os por isso grandes até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedir a *Cayurucré*, que consentiu que a bebessem quanta necessitassem. [...]
> Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram *Tigres* (*Ming*), e disseram a eles - vão comer gente e caça – e os Tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as *Antas* (*Oyoro*), e disseram-lhes – vão comer caça -, estas, porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem e perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes, gritando e com mau modo – vão comer folhas e ramos de árvores -; desta vez, elas ouvindo se foram: eis a razão porque as Antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este, os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia ele não tinha poder para fazê-los, colocou às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe – você, como não tem dentes, viva comendo formigas -: eis o motivo porque o *Tamanduá* (*Ióti*) é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e os fez muitos, entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* também fazia outros para os combater: fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas [...].

6 O termo permanece idêntico à referência de Borba (1904, p.57-59), no entanto, na redação das citações, foram feitos mínimos ajustes para fins de normatização e clareza na língua portuguesa.

> Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Cayngans* e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas de *Camé*, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, os casaram com as mulheres dos *Cayngans*. Daí vem o motivo porque os *Cayurucrés*, *Camés* e *Cayngans* são parentes e amigos. (p. 57-59).

A narrativa apresenta elementos da organização social *kaingang*, divididos entre os gêmeos ancestrais *Kamé* e *Kanhru*, que tudo criaram na terra: plantas, animais, etc. As metades possuem características físicas e psicológicas, segundo Nimuendaju ([1913] 1993, p. 58):

> Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que eles, *Kañeru* e sua gente toda, eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções.

As *rá* (marcas) correspondem ao modo de ser de cada ancestral. De corpo fino, pés pequenos e ligeiros são *kanhru*, de *rárôr*, risco circular. Os *kamé* de corpo grosso (redondo), pés grandes e vagarosos, são de *rátéi*, risco comprido. As *rá* são reconhecíveis "[...] tanto no couro dos animais [...] nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas" (NIMUENDAJU, [1913]1993, p. 59). As metades complementam-se em diversas situações como nos casamentos ideais, que devem ser entre pessoas de *rá* contrárias, assim como entre os *jambré* (cunhados em potencial), que são os companheiros.

Refej, interlocutor desta pesquisa e intelectual *kaingang*, comentou-me certa vez que a metade pode ser acessada, sem dúvidas, pela parte amarelada da unha da pessoa, a parte onde cria a chamada cutícula. Sem a presença dessa, um pequeno ou grande espaço claro fica visível. Aqueles com um espaço relativamente grande para o tamanho da unha são *Kamé*, enquanto os com menor extensão são *Kanhru*.

Claude Lévi-Strauss (2009) define a organização dualista como um sistema onde os membros do grupo "[...] são distribuídos em duas divisões, que mantém relações complexas, as quais vão da hostilidade declarada à intimidade mais estreita, e a que se acham habitualmente associadas diversas formas de rivalidade e de cooperação" (p.108). Quanto às características dos gêmeos ancestrais, *Kamé* e *Kanhru*, concomitantemente, forte e fraco, sol e lua, leste e oeste, estabelecem uma estrutura de oposição, apresentando modos de ser sociais e morais, "[...] um sistema de correspondências, [que] oferece aos membros individuais desses segmentos para se

singularizarem por comportamentos; e, às vezes, a isso os incita" (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 199).

As características psicológicas das *rá* e suas pinturas parecem contraditórias, pois *kamé* "mais forte" com *rá* aberta transmite a ideia de fragilidade. De modo que *kanhru* fechado transmite a imagem de algo resistente. Silva (2001, p. 185) explica que a *rá kamé* é aberta, pois "não tem fim", enquanto *kanhru* tem. Assim *kanhru* fechado projeta algo, mas logo tende a encerrar a continuidade. E *kamé* aberto projeta determinada ação e tende a ser mais resistente na continuidade.

Os elementos de uma e outra metade não são consenso entre os *kaingang* e, na literatura etnológica atual, meus interlocutores igualmente têm versões distintas. Por exemplo, Sol e a Lua foram classificados por *Refej* como: sol = *kamé* e lua = *kanhru*. *Nïgre* afirmou o contrário, que consta também em Silva (2001, p.106), lua = *kamé* e sol = *kanhru*. O dualismo mantém-se nas duas versões, porém *Refej* vê as duas versões como originadas em uma briga entre sol e lua, pois anteriormente não existia o *kanhru*, somente o *kamé*. Após o conflito, sol e lua concordaram em iluminar o mundo em períodos distintos. *Refej* afirmou que concorda com aqueles que afirmam ser a lua *kamé,* "[...] pois se tu olhar bem, a lua ela tem o formato do *kamé,* é tipo um risco, e o sol é redondo, como a *rá kanhru*, mas as atitudes deles dizem o contrário, o sol é agressivo, não vê que ele seca os rios, é forte, é *kamé*. A lua, ela refresca do calor, o clima é ameno, calmo, é *kanhru*" (*Refej*, 27/9/2013).

Segundo *Refej*, os *jambré* não podem brigar. Entre eles deve reinar o eterno respeito. A disciplina nas metades *kaingang* ocorre entre as mesmas *rá*, ou seja, *kamé* disciplina *kamé*, *kanhru* disciplina *kanhru*. Através da "disciplina" uma coerção é exercita entre os seus para que atitudes de respeito e cordialidade com companheiros sejam cumpridas, respeito que se passa de geração em geração pela disciplina imposta pela *rá*. A *rá* de um *kaingang* é a mesma de seu *iogn* (pai), a *ia* (mãe) é de *rá* oposta.

A instituição do cunhadio masculino, *jambré*, "[...] pretende atuar como agregador das diferenças, domesticando e trazendo-as para a arena do sociológico" (SILVA, 2001, p.104). O *jambré* ocorre com membros do mesmo sexo e na mesma categoria de idade, de metades opostas, não podendo ser o sogro real ou potencial, nem a cunhada potencial ou real (como exposto no diagrama abaixo). O *jambré* é o companheiro. Sérgio Baptista da Silva (2001, p. 106), analisando a narrativa mitológica de *Nïgre*[7] sobre a *Pãnfér* – "A cobra voadora", mostra que ele concretiza uma vingança,

7 *Nïgre* é um interlocutor comum da pesquisa de Silva (2001) e desta presente pesquisa. Optei, junto dos meus interlocutores, por utilizar os seus nomes *kaingang* no texto. Dessa forma altero o nome do interlocutor de Silva (2001, p. 106).

pois faz parte de sua atribuição, e não dos *regrê* (irmãos do vítima e/ou da mesma metade, masculinos). *Refej* comentou-me que o *jambré* é o melhor amigo, pois "[...] se têm que apanhar ele apanha junto, se têm que bater, também" (*Refej,* 27/9/2013).

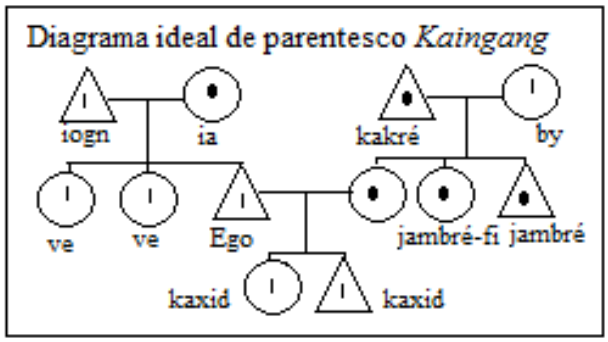


Figura 2 – Diagrama de parentesco *Kaingang* idealizado pela estrutura dualista. Construído pelo autor com auxílio dos interlocutores *kaingang.*

O diagrama de parentesco exposto acima apresenta o ideal de relacionamento presente na cosmologia *kaingang*. As *rá* mostram a disciplina e a formação dos grupos locais. *Ego* (como apresento em seguida) fica submisso à família do *kakré* (sogro) e deve ter respeito a ele por ser *jambré* potencial. A esposa de *Ego* é disciplinada pela *by* (sogra) de sua mesma *rá*, que a ensina a ser esposa. *Ego* respeita o *kakré*, mas quem o ensina é seu *iogn* antes de o relacionamento efetivar-se.

Juracilda Veiga (1994) traz fontes, em sua dissertação, que afirmam ser a descendência patrilinear, pois é o homem que faz o filho. No diagrama acima mostro o casamento de *Ego* homem *kamé* (triângulo com risco comprido) e uma mulher *kanhru* (círculo com bolinha dentro), sendo a descendência de ambos de *iogn* de sua *rá*, e seus filhos obtêm a *rá* do lado masculino, independente do sexo. Por outro lado, Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 158) obtém, de suas interlocutoras, papéis sociais da mulher na concepção da criança para além do simples receptáculo do filho do homem. Na relação trocam-se substâncias masculinas como o sêmen e o suor, porém o sangue se destaca: "Se ele é *kamé*, daí o sangue dele é mais forte, se ele é *kanhru* o sangue dela é mais forte" (idem), a criança pode, dessa maneira, ter os traços físicos do progenitor da metade *kamé*[8].

8 O que acentua a divergência entre simetria e assimetria entre as metades, é o que será visto logo abaixo. Jaenisch (2010, p. 158-159), no entanto, por meio de suas interlocutoras,

O padrão de residência *Kaingang*, segundo Ricardo Cid Fernandes (2004, p. 113), segue o padrão Jê, a matrilocalidade, ou seja, "residência na casa do pai da esposa". Famílias nucleares formam um grupo doméstico, "encabeçadas por sogro e genro, [...] com um sistema de direitos e deveres próprios" (idem). Combinando a patrilinearidade e a matrilocalidade, segundo Fernandes (2004), sangue e solo fundem-se no domínio dos grupos domésticos: "entre as mulheres há uma relação de 'sangue' entre os homens uma relação de afinidade 'solo'. A relação entre sogro e genro está no centro da afinidade constitutiva dos grupos domésticos" (p. 113).

Dessa forma, Fernandes (2004, p. 115) expõe uma tripla assimetria na sociabilidade dos grupos domésticos "[...] entre os membros de metades opostas, entre homens e mulheres e entre consanguíneos e afins". Propõe que o grupo doméstico deve ser analisado "[...] como um elemento estrutural do próprio dualismo kaingang". Também aponta quatro princípios da organização social: sistema de metades, a patrilinearidade, a matrilocalidade e a desigualdade da autoridade política dentro de um grupo local (p. 116).

Na literatura etnológica acerca dos *Kaingang* existem divergências quanto à relação entre as metades, se elas seriam simétricas ou assimétricas. Veiga (1994) e Silva (2001) filiam-se à primeira e Rosa (1998) e Crépeau (2005) à segunda concepção. No universo pesquisado percebe-se uma prevalência dos *kaingang* da metade *Kamé* à frente das decisões políticas, dialogando com os "outros". Anteriormente eles se relacionavam nas demandas entre os dois mundos, o onde vivem e o *Numbê* (mundo dos mortos), e os indivíduos da metade *Kanhru* com os políticos não *kaingang*.

Os *kaingang* entendem que a complementariedade é o ideal entre as metades, conforme *os antigos*, porém, na formação de lideranças, nota-se a prevalência dos *kamé*. Como exemplo, destaco as diferentes formas de composição das lideranças no decorrer desta pesquisa, aspecto em que a relação entre as metades se apresenta assimétrica. Em um primeiro momento todo o grupo de lideranças era de *kaingang kamé*. Em junho de 2013, porém, um conflito desenrolou-se entre os grupos locais, quando dois *kaingang kamé* proporcionaram a retirada do cacique, assumindo, em seu

sabiamente reflete sobre o foco distorcido e usual, onde a patrilinearidade parece prevalecer, e leva à discussão, ao que parece, mais central, do "sangue forte" dos *kamé* que se impõe nas características dos filhos. Logicamente, a descendência patrilinear é largamente utilizada, mas pode-se pensar se tal distribuição não seria própria da necessidade de equidade entre pessoas de marcas opostas.

lugar, um *kaingang kanhru*[9]. A nova formação é composta pelo cacique *kanhru* e por *kamé*, nos demais postos, como vice-cacique, coronel, capitão, policiais e conselheiros.

Na nova formação são esperadas atitudes diferentes do novo cacique. Por isso alteraram o "modo de ser" associado à *rá* do mesmo, porém estar o *kanhru* cercado de lideranças *kamé* remonta à narrativa de Nimuendaju, onde, no "[...] assalto como na dança, o *Kañeru*, por ser mais disposto e resoluto, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir *Kamé*, porque *Kañeru* não sustentaria o que ele iniciou" ([1913] 1993, p. 59).

Refletindo com *Refej* sobre essa relação, ele afirmou a respeito do cuidado: "É assim, tu não vê que o tigre sempre cai na conversa do macaco e se dá mal" (*Refej*, 26/9/2013), o tigre = *kamé* e o macaco = *kanhru*. *Refej* se lembrou de uma piada dos *antigos kaingang* e que exemplifica essa relação. Contou-me sobre "A corrida entre o sapo e o veado":

> O sapo convidou o veado para uma carreira. O veado, vendo que o sapo só pula, resolveu aceitar a proposta. O sapo disse que fariam uma aposta grande e assim fizeram. Marcaram o dia e o local. O sapo disse para o veado que ele poderia correr no limpo, enquanto ele (o sapo) iria correr no sujo, entre as matas. O corvo foi o juiz da partida. O sapo combinou com outros dois uma estratégia. Um deles ficaria na linha de partida, outro no meio da mata, e outro na saída da mata, próximo à linha de chegada, e se comunicariam através de gritos.
> Ajeitados os trâmites, deram a largada. Na saída, o sapo deu um grito, enquanto o veado corria o mais rápido possível. Quando este estava no meio do caminho, o sapo, com outro grito, avisou o sapo do meio, que também gritou. Ouvindo o grito próximo, o veado disparou mais rápido. Quando o veado se aproximou do final, o sapo do meio deu um grito e o sapo que aguardava próximo à linha de chegada gritou e saltou na frente e venceu a corrida. (*REFEJ,* 26/9/2013).

Na cosmologia, o veado é *kamé*, o sapo e o corvo são *kanhru. Refej* me disse que, pelo fato de os *kamé* serem mais lentos, são "enganados", "trapaceados" pelos *kanhru*, porém estes não possuem a força daqueles. Assim a assimetria opera no universo *kaingang* e busca a complementaridade pela união das características nos casamentos e nas mais diversas relações. Por exemplo, atualmente, com o adensamento da escola no universo ameríndio, os *kaingang* resolveram o "problema de quem irá ensinar" na escola harmonizando o cosmos. Assim, os dois professores e as duas funcionárias pertencem às *rá* contrárias e são ligadas a grupos locais "opostos" (politicamente).

9 Nota-se aqui o que afirmei acima a respeito da disciplina entre as metades e o respeito pelos *jambré* reais ou potenciais. O cacique *kamé* foi deposto por dois *kaingang kamé* e, junto da *ëmã*, elegeram um *kaingang kanhru*, que reúne confiança e legitimidade entre os grupos locais e alternância no cosmos.

A materialização da oposição entre as metades cosmológicas *kaingang* pode ser identificada nos objetos artesanais produzidos pelos ameríndios, pois nos cestos estão presentes as marcas. Atualmente, no entanto, apenas parte da população *kaingang* conhece/fabrica os trançados dos cestos que representam as *rá*[10], apesar de, relativamente, todos saberem realizar os mais diversos objetos, predominantemente de taquara e de cipó.

Figura 3 – Cestos *Kaingang* de *Refej*, o da esquerda representando o gêmeo ancestral *Kanhru*, marca redonda, e o da direita a outra metade, *Kamé*, marca comprida. Foto realizada pelo autor, em 13/6/2012. E bordunas *kaingang*, as duas à direita representando *kanhru*, e segunda, a partir da esquerda, simbolizando *kamé.* Foto do autor realizada em 2/10/2013.

Os trançados dos cestos e dos demais objetos demonstram a alteridade *kaingang*, sobretudo para aqueles que vivem nas cidades e dividem os espaços de comercialização com outras alteridades ameríndias, como os *Guarani* e *Charrua* (SILVA, 2001, p. 167). Assim, onde quer que se encontre um trançado *Kaingang*, feiras nas cidades, beiras de estrada, etc., "[...] não são apenas *wõgfy* (trançados em geral [...]): são marcas visíveis da diferença, uma vez que são parte do sistema de representações visuais [...], originados por um tradicional e específico sistema cultural *Kaingang*" (p. 168).

Como apresentado no início deste item, o mito de origem e as narrativas sobre a criação *kaingang* recolhidos por Telêmaco M. Borba (1904) e por Nimuendaju

10 "Atualmente há uma preocupação em resgatar as marcas que correm o risco de desaparecer pelo desuso. Também está havendo a incorporação de outros tipos de matérias-primas e a aplicação dos *rá*. Essa nova perspectiva de inovações vem ao encontro das mudanças do espaço, porque é constatado que a cultura, os processos e produtos culturais se modificam com o passar dos anos, mas esse movimento de inserção de novos materiais é a garantia de permanência dos grafismos Kaingáng em outro contexto de aplicação". (JACODSEN, 2013, p. 35 – ***Ėg Rá***: nossas marcas).

([1913]1993) apresentam a terra como elemento criador, de onde os gêmeos saíram, obtiveram sua cor escura, e para onde, ao morrer, devem voltar. Elementos da natureza circundam a vida social do coletivo ameríndio pesquisado, de modo a estabelecer uma conexão entre esse importante aspecto associado ao *wãxi* e *uri* (tempo antigo e tempo atual), que, com a temática do fazer os artesanatos, revelará o quanto o ontem se mantém com outra "roupagem" hoje.

Elementos como o falar a língua, trabalhar com os artesanatos, respeitar, conhecer e casar-se certo, de acordo com o sistema de metades, sustentam o continuar "*kaingang*" na cidade. A *ëmã* onde realizei a pesquisa, assim como outras do litoral do Rio Grande do Sul, em seu nome mostra a ligação com a natureza "*Por Fi Ga"*. Nas várias versões que tive do nome, o sentido foi unânime: é um pássaro (*Por*) da terra (*Ga*), fêmea (*Fi*), que vive no alto das árvores e de lá, por meio de gritos, avisa os *kaingang* quando algo ocorrerá. Cabe aos *kaingang* interpretarem o recado. *Refej* comentou-me, durante o I Encontro Nacional de Estudantes Indígenas – ENEI, que os animais transmitem recados para os humanos. Por exemplo, o galo e o cachorro sentem primeiro o cheiro do sangue, que simboliza a morte, e mudam sua atitude cotidiana: galos cantam fora do horário, cães agitados ficam imóveis. Aquele que entende sua linguagem pode antecipar-se nas ações, a fim de evitar ou preparar-se para algum evento.

"Todos somos humanos", afirmou *Refej*. Refletiu e novamente me olhou e disse: "Na verdade todos somos animais" (*Refej,* 5/9/2013). "Natureza", plantas e animais também entram no dualismo *Kaingang* (SILVA, 2001, p. 119). Os nomes das pessoas pertencem ao domínio da mata, de animais ou de plantas, que representam a proteção simbólica de origem no mato (p. 118). Os nomes correspondem a características que fazem "[...] humanos e não-humanos que se revestem deles compartilhem [...] atributos" (JAENISCH, 2010, p. 162).

É importante destacar que os mundos animal e vegetal são utilizados "[...] porque propõem ao homem um método de pensamento" (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 23). Dessa forma, "[...] it's necessary to consider the tendency of mankind to classify out the universe" [11] (TYLOR, 1899, p. 143 apud LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 24). Assim a natureza, o *fóg*, fazem parte do universo ameríndio *kaingang*, dentro do dualismo, organização social, etc. Ao mesmo tempo, os Jê têm uma abertura ao outro, em que buscam ser, ao seu modo, nos limites da *ëmã*, onde tudo é e tem lugar (CUNHA, 2009,

11 "É necessário considerar a tendência do homem de fazer surgir o universo através de suas classificações". Tradução da referência da obra, conferida pelo autor.

p. 94; ROSA, 1998, p. 125). Por exemplo, os *fóg*, segundo *Refej*, são *kanhru*, pois são fracos em contraste com os “verdadeiros” *kamé*.

Viver dos materiais do “mato”, para realizar as atividades do artesanato, segundo a intelectual *kaingang* Jozileia Daniza Jagso Inácio Jacodsen (2013, p. 32), frente ao processo civilizatório utilizado para “amansar” os *Kaingang*, foi o “[...] grande vínculo do Kaingáng com os *rá* de suas metades, a atividade da cestaria foi uma grande aliada dessa cultura na sobrevivência dos mais variados tipos de trançados, cada um levando a simbologia e identidade de cada metade” (idem).

O fabrico dos objetos de artesanato, segundo meus interlocutores, foi aprendido na tarefa diária com seus *parentes*, sobretudo as mães, que se ocupam com a tarefa do ensinar fazer no cotidiano. Os *kaingang* residentes na *Por Fi Ga*, em maioria, são nascidos nas TI de Nonoai e TI de Votouro. Os objetos passaram a entrar no círculo econômico desse povo na medida em que os Postos Indígenas do Serviço de Proteção aos Índios se fixaram em seus territórios, com medidas amparadas no ideal positivista do Marechal Rondon, que buscava dar meios para que os ameríndios se tornassem “civilizados”. Assim, instituições como a escola, as roças coletivas, as práticas religiosas ocidentais e outros mecanismos passaram a estar mais próximos e presentes na vida dos *kaingang* e de outros povos nativos.

Dessa forma, os *kaingang*, segundo a interlocutora *Kasÿ fey*, passaram a trabalhar nas plantações dos vizinhos *fóg* (não índios) e na colheita de alimentos utilizavam cestos. O material chamou a atenção dos *fóg*, que compraram alguns objetos para a tarefa. Percebendo que os objetos chamavam atenção, os ameríndios iniciaram, principalmente as mulheres, a viajar para as colônias a fim de comercializar, fazendo-o enquanto os homens mantinham-se nas colheitas. Relatos do início do século XX já retratam que, nas viagens realizadas pelos *kaingang* para reuniões com o governador em Porto Alegre, realizadas a pé, os viajantes, durante o trajeto, trocavam alguns objetos em troca de alimentos e de pouso (FREITAS, 2005, p. 18; BECKER, 1995).

As viagens realizadas pelos *kaingang* para o comércio dos artesanatos têm duração média de três semanas. Após esse tempo retornam para a *ëmã*. Tal deslocamento em busca do sustento remonta às viagens realizadas antes do contato com o invasor europeu. Longe das áreas em que viviam buscava-se a caça, coletavam-se alimentos, faziam atividades de pesca e se praticava eventual agricultura (BECKER, 1995). Durante esse curto período se fixavam nos *wãre* (acampamentos provisórios), onde ficavam até a data de retorno. Atualmente, nas grandes e pequenas cidades,

periodicamente, principalmente em datas festivas dos *fóg*, os *kaingang* acampam e comercializam seus objetos, ou seja, esses deslocamentos ontem se faziam para caça, pesca e coleta, hoje se fazem pelos recursos dos *fóg*, o que "[...] significa que os Kaingang, seja pela forma seja pelo significado [...], mantiveram o *ethos* caçador/coletor" (TOMMASINO, 2001, p. 7).

O *wãre* nas cidades se forma em locais conhecidos pelos *kaingang*, seja por narrativas de parentes, seja por elogios destes à região, seja por a localidade ser turística e/ou ser o "centro do poder dos brancos" (FREITAS, 2005, p. 18), onde também obtêm itens como documentos, abrigos, diversas doações, fazem contatos institucionais na Funai, na Sesai, universidades, etc.

A mudança "começa com a cultura" (SAHLINS, 2003). O atual movimento de retomada territorial, constituído por *wãre* que se tornam *ëmã*, ocorre porque "[...] as pessoas organizam seus projetos e dão sentidos aos objetos partindo de compreensões preexistentes da ordem cultural" (SAHLINS, 1999, p. 7). A história é ordenada pela cultura. Dessa forma, a mudança é "orquestrada de modo nativo" (SAHLINS, 1999). Assim, o habitar a cidade expõe "[...] elementos dinâmicos em funcionamento [...] estão presentes por toda a experiência humana. A história é construída da mesma maneira geral tanto no interior de uma sociedade, quanto entre sociedades" (SAHLINS, 1999, p. 9).

O caráter de mudança e adaptação das sociedades ameríndias em relação à realidade transformada, em parte também sob sua influência, remete à noção de arcaísmo em Lévi-Strauss (1970), onde situa a atribuição do etnólogo voltado ao estudo das sociedades vivas: "[...] não deve esquecer que, para chegarem a ser tais, *elas tiveram que viver, durar e,* portanto, *mudar*. Ora, uma mudança que suscita condições de vida e organização tão elementares a ponto de invocar apenas um estado arcaico, só poderia ser uma regressão" (p. 129). Nesse sentido, a mudança é fundamental para o entendimento das sociedades atuais.

Os coletivos ameríndios, hoje, e já há alguns anos, encontrados frequentemente nas cidades, estão, de outra forma, sendo encaradas como possivelmente sinal de desaparecimento, agora não mais fisicamente e sim culturalmente, tornando-se ocidentais. Em outro período, na antropologia, houve alvoroços sobre o possível desaparecimento de seu, na época, principal foco de estudos, os grupos tribais e aborígenes.

Ocorre, no entanto, que o modo como as populações ameríndias orquestram (SAHLINS, 1999; 2003; 2004; 2006) sua realidade abre uma diversidade imensa no

campo da antropologia, que, ao invés de lamentar a morte da cultura, deve renovar-se, “[...] descobrindo padrões inéditos de cultura humana. A história dos últimos três ou quatro séculos, em que se formaram outros modos de vida humanos – toda uma outra diversidade cultural – abre-nos uma perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta” (SAHLINS, 1997, p. 58).

M. Sahlins (1997) apresenta exemplos de pesquisas onde a diferença de costumes e culturas não está se homogeneizando conforme a “ideologia do sistema mundial” (p. 55). Trata-se pesquisas sobre culturas minoritárias expulsas “pela porta da frente” (idem), mas elas “retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de uma ‘contracultura indígena’” (idem). Atualmente encontramos pesquisas que investigaram realidades onde “aparentemente” as relações se aproximavam das ocidentais, como a de Cesar Gordon (2006), entre outros, que apresentam situações sobre as quais Sahlins (1997) alertou, ou seja, que chamam atenção “[...] aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós” (p. 52).

Passo agora à reflexão de algumas situações que se tornam significativas no fazer dos objetos de artesanato, a fim de construir a argumentação sobre o sentido *kaingang* de seu reabitar e se fixarem nos *wãre* atuais, as cidades.

O trabalho de Aquino (2008) mostra o todo complexo que é composto nos territórios *Kaingang* nas cidades. O autor pesquisou a zona litorânea do Rio Grande do Sul, abrangendo, dessa forma, o local onde essa pesquisa é realizada. O texto focaliza “[...] as técnicas cotidianas e extra-cotidianas que visam à constituição dos grupos locais. Pois, ao fundar aldeias e viverem juntos na região litorânea, os Kaingang conjugam o dizer e o fazer, compondo um leque de informações semióticas que traduzem um amplo horizonte cultural” (p. 32). O texto disserta sobre uma série de elementos políticos, xamânicos, espaciais, cosmológicos que formam o todo no viver e no relacionar-se com o ambiente. Segundo o autor, o deslocamento das áreas indígenas ocorre pelo corte tradicional da reciprocidade, conforme o exemplo da área de Nonoai:

> Segundo relatos, desde a década de 70, José Lopes utilizava-se de práticas de violência que se tornaram rotina para esta parcela da população de Nonoai, que se opunha à forma como “ele trabalhava para a comunidade”. Na década de 80, suas práticas de violência continuaram e aumentavam proporcionalmente às reações políticas desta parcela da população, quando Penï e Vãira articularam-se para retomar o poder, o que fez com que José Lopes reagisse com extrema violência. As casas de algumas destas pessoas foram queimadas, um dos genros de Penï foi

> para o tronco, saindo muito machucado, outros foram para a cadeia. (AQUINO, 2008, p. 43-44).

A saída de Nonoai por uma quebra do ideal de reciprocidade caracteriza a “[...] resposta aos abusos de poder e concentração de recursos pelo chefe de Nonoai, ambos concretizados na rotinização da violência e na restrição de terras e implementos agrícolas para uma parcela desta população” (AQUINO, 2008, p. 44).

O contato não desejado, anteriormente pela aliança dos caciques com os “brancos”, hoje se concretiza nos arrendamentos de terras: “[...] os grupos que rejeitaram o contato retiraram-se para outros locais, rompendo com o grupo que aceitou fazer a aliança com o branco, tornando-se inimigos” (TOMMASINO, 2000, p. 201). Isso ocorreu na época dos primeiros contatos. Atualmente se percebe o mesmo movimento. Os grupos que se retiram dos territórios não excluem o contato, mas excluem a espécie de contato estabelecido nas *aldeias grandes*, e, formando pequenas novas áreas, orquestram o contato à sua maneira.

Sobre o poder da liderança, o *cacique*, Becker (1995) apresenta concepções distintas em fontes historiográficas. Em umas delas, “O poder do cacique era quase absoluto; Doble não era um simples chefe, mas um verdadeiro déspota, cujas ordens eram executadas sem a menor objeção. Tinha direito de vida e morte sobre os membros da horda” (idem, p. 112 apud SHADEN, 1963, p. 73). Em outra fonte, “Os caciques exercem pouca autoridade. Trabalham em seus campos e caçam como qualquer outro membro do grupo. [...]” (BECKER, 1995, p. 120 apud MÉTRAUX, 1963, p. 463), mantendo seu prestígio “[...] distribuindo presentes e preocupando-se com seu bem-estar" (KOENNIGGWALD, 1908, p. 47). Um cacique que seja mandão ou avaro é abandonado por seus seguidores” (idem).

Na *ëmã Por Fi Ga*, como descrito páginas acima, a liderança é refém dos anseios da comunidade. Esta busca fugir, evitar, coibir a ascensão de um déspota nos moldes do exemplo de Aquino (2008, p. 43-44). O grupo organiza-se pelo “bem-estar da comunidade” (SAHLINS, 1970, p. 39). Por isso vigia o *cacique*, “[...] cuida para não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder. Se o desejo de poder [...] torna-se muito evidente, o procedimento é simples: ele é abandonado ou mesmo morto. O espectro da divisão talvez assombre a sociedade primitiva, mas ela possui os meios de exorcizá-lo” (CLASTRES, 2004, p. 151).

Assim, em *ëmã* nas cidades, os *kaingang* buscam manter suas instituições, como a liderança, sob a vigilância do grupo, os casamentos na tradição, as práticas xamânicas, os remédios do mato, a nominação, etc. Utilizando-se dos meios

‘modernos’, para isso interpretam o hoje pelo ontem. Rogério Rosa (1998), analisando a luta dos *kaingang* em Iraí\RS, observa que os discursos das lideranças emanam “grande encantamento pelo futuro” (p. 155), e conclui que “[...] a memória desta sociedade Jê não está a serviço de um destino, mas de uma origem; não de um futuro, mas de um passado” (idem).

Orquestrando a permanência em novas e antigas *ëmã*[12], os *kaingang* saem de áreas onde são submetidos a intransigências do contato com o *fóg* e do próprio *kaingang* que compartilha da visão ocidental. Rosa (1998, p. 141) auxilia-nos nesse entendimento com o exemplo das diferenças entre a, na época da pesquisa, recém-conquistada área indígena em Iraí-RS: “[...] enquanto a família do cacique do Xapecozinho exerce atividades burocráticas na Funai, e arrenda terras indígenas para empresas sem repassar os recursos às pessoas da sua comunidade, em Iraí, no presente, as lideranças coordenam, participam das mobilizações políticas”.

O viver para trás, pensando no estilo dos *antigos*, faz *kaingang* se estabelecer em outros territórios, *ëmã*, ligados ambientalmente ao sistema tradicional (FREITAS, 2005), e as cidades também chamam atenção pela magia das coisas do *fóg* (TOMMASINO, 2001), onde buscam *viver bem*, com as *coisas boas*.

Nesse sentido, as instituições primitivas, segundo Lévi-Strauss (1976), “[...] não são apenas capazes de conservar o que existe, ou de reter provisoriamente os vestígios de um passado que se desfaz, mas também de elaborar inovações audaciosas” (p. 339). O fazer os artesanatos insere-se, aqui, como um meio de vida na nova morada, essencial economicamente, mas também social e culturalmente. Em grande medida pela forte pressão da sociedade envolvente em concebê-los como não ameríndios, porém tal atividade é entendida como um trabalho, por vezes mais gratificante, como atividade suficiente.

O fabricar artesanatos concebe uma relação de *viver* da natureza, tal como antes viviam os *kaingang*, *educar* para o não esquecimento da cultura, das regras sociais, etc., *trabalhar* com objetos *kaingang*, os artesanatos. Ao mesmo tempo essa tríade de significados no *fazer* emenda o manter-se ligado ao domínio da mata, economicamente estável, construindo saberes com os mais jovens durante o fabrico e adaptando os meios tradicionais com objetos contemporâneos. Também fabricar, vender, trabalhar com, isso significa “ser” *kaingang*, sobretudo em áreas urbanas, onde o contato

12 Novas ë*mã* quando se trata de áreas em municípios de ocupação tradicional, mas a *ëmã* se localiza fora de locais com identificação étnica, como a *Por Fi Ga*, em São Leopoldo, e a *Fag Nhin*, na Lomba do Pinheiro, Porto Alegre. E antigas, quando a *ëmã* foi identificada pelos *kaingang*, como a *ëmã Topë Pën*, no Morro do Osso, Porto Alegre.

assíduo com o *fóg* fortalece o fenômeno do fazer artesanal, assim caracterizando o fato social total (MAUSS, 2003). Damiana Jaenisch (2010) sintetiza o fazer artesanal:

> [...] é a manutenção de uma série de relações, rituais, cotidianas, pessoais, familiares, com o território, com atuantes diversos, com os *fóg* e seu mundo também. Se está falando, pois, de habilidades e práticas que envolvem um sistema total de relações, entre humanos e não-humanos, construído pela presença do artista no seu ambiente. (p. 71).

Analisando o mito e o fazer dos artesanatos encontra-se também uma relação entre *wãxi* e *uri*, como na narrativa de Borba (1904, p. 57), visto no início do texto. Os "*Cayngans* e *Curutons* atingiram o cume e foram salvos pelas saracuras que trouxeram terra em cestos com a ajuda dos patos". Terra que cria o *kaingang* vinda dentro dos cestos que os salvam, o tempo toma uma dimensão circular, no *wãxi* salvo com a utilização de artesanatos (cestos) e no *uri* promovendo sua vida através dos mesmos, seguindo com o auxílio dos animais, ontem as saracuras e os patos, hoje o pássaro *Por*, entre outros.

O fazer dos artesanatos emenda a ideia de vida, assim como de trabalho. Reflexão que surgiu em uma tarde ensolarada de janeiro de 2013, conversando com os *kaingang* na *Por Fi Ga*, embaixo de algumas árvores, enquanto fabricavam cestos. *Nën tãnh* falou-me que havia desistido de seu emprego temporário, onde cumpria funções de auxiliar de pedreiro. Justificou-se afirmando que o trabalho era "puxado" demais e que, no final das contas, a renda não era muito boa. *Refej* comentou, esboçando uma análise sobre a situação onde estávamos: "Olha nós aqui, sentados em uma sombra, fabricando aos poucos os cestos, e no final de semana vendemos" (SEVERO, Diário de Campo, jan./2013). E sua esposa completou: "E no final de semana saímos com uns dez, quinze cestos, e vendemos ligeirinho e voltamos para casa com trezentão no bolso, já tá bom!" (idem), seguido de gargalhadas.

Figura 4 – Cenário de trabalho de *Nimpre* (primeira à esquerda), foto realizada pelo autor em 25/9/2013. Cestos *kaingang* produzidos na manhã de 27/9/2013, foto do autor (acima, à direita); produção de cestos, foto realizada por Edivam, menino *kaingang*, dia 27/9/2013 (abaixo, à esquerda); comércio de artesanatos em palestra realizada aos *fóg* no centro cultural da *ëmã Por Fi Ga*, realizada pelo autor em 26/9/2013.

Antigos caçadores-coletores, os *Kaingang* hoje têm, como principal fonte de renda, o comércio dos artesanatos. Os residentes nas cidades buscam harmonizar suas relações sociais do mesmo modo das *aldeias grandes*, mas ojerizando o que os fez sair de sua morada. A opção pelo trabalho com o artesanato gera, no citadino *fóg*, afirmar o que Sahlins exemplifica com o olhar ocidental aos povos caçadores: "[...] que sua incompetência técnica ditava um trabalho contínuo pela simples sobrevivência, não lhe deixando descanso nem excedente" (2004, p. 105), sem restar nem mesmo tempo para "'construir a cultura'" (idem).

Entendo que a opção tomada, antes e atualmente, de se manterem trabalhando com os artesanatos, é o que M. Sahlins entende como "[...] uma via zen para a riqueza, que parte de premissas um pouco diferentes das nossas [ocidentais]: as de que as necessidades materiais humanas são finitas e pouco numerosas e de que os recursos técnicos são inalteráveis [...] suficientes" (2004, p. 106). Dessa maneira, a escassez enxergada pelo Ocidente nos ameríndios "[...] não é uma propriedade intrínseca dos meios técnicos; é uma relação entre meios e fins" (p. 109).

A vida através do trabalho artesanal remonta ao texto de Sahlins (2004), intitulado "A sociedade afluente original". Esse fazer emenda, à facilidade de produção, o fazer em casa, o obter a matéria-prima próximo de casa, e o acesso é, relativamente,

tranquilo, disposto para quem quiser pegá-lo (FREITAS, 2005), e os conhecimentos necessários são habilidades comuns no grupo (SAHLINS, 2004, p. 115-116). Assim, os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* têm um "padrão modesto" de vida (idem), um desprendimento dos bens que é institucionalizado, transformando-se num "fato cultural positivo" (p. 117).

No último capítulo deste trabalho melhor apresentarei o cotidiano de trabalho dos *kaingang*. Vejo que é importante agora abordar o entendimento de que, assim como o apontou Sahlins, "[...] da perspectiva interna dessa economia, parece um erro dizer que as necessidades são 'restritas', os desejos são 'coibidos', ou mesmo que a ideia de riqueza é 'limitada'". Os *Kaingang*, assim como os caçadores e os coletores analisados por Sahlins (2004), não refreiam seus impulsos "materialistas", senão que "[...] simplesmente nunca os transformaram numa instituição" (p. 119).

Os elementos acima sinalizados como pertinentes ao fazer os artesanatos ocorrem por terem sido repassados por parentes dos hoje praticantes, ou pelo aprendizado na cidade. Assim, o elemento que vejo como fundamental é o educativo que ocorre no seio da *ëmã*, pois, sentada ao lado do fogo com familiares, a criança cria e interpreta as estruturas regentes de seu universo. Os adultos constroem com os não fabricantes o novo fazer, ensinando passo a passo, literalmente sendo o "chefe da orquestra" (WACQUANT, 2002).

Neste primeiro capítulo procurei apresentar as inquietações que me levaram ao objeto de estudo, os significados do fazer o artesanato entre os *kaingang* em São Leopoldo, minhas inserções em campo, as dificuldades e os aprendizados que obtive na pesquisa, de modo que tais fatores me proporcionaram a entrada necessária, de maneira franca e sensível, no universo social *Kaingang*. Em seguida debrucei-me sobre a teoria antropológica, a fim de desvendar aquilo que o campo apresentou. Por fim mostrei, sucintamente, os porquês do fazer artesanato que me foram expostos pelo grupo: viver, educar, trabalhar. Sobre esses porquês fiz breves considerações e que serão mais ampliadas no último capítulo.

Agora passo a descrever mais apuradamente o processo de conquista da terra pelos *kaingang* em São Leopoldo, refletindo sobre suas motivações para deixar as áreas onde viviam, os acontecimentos na cidade e a vida na ë*mã Por Fi Ga.*

CAPÍTULO 2

O RETORNO AO TERRITÓRIO EM SÃO LEOPOLDO

Neste capítulo apresento uma reconstituição da trajetória *kaingang* na cidade de São Leopoldo. Para isso utilizo, predominantemente, os relatos dos interlocutores ameríndios, relatos coletados ao longo dos trabalhos de campo, como descrito no capítulo anterior. Divido o capítulo em quatro itens. O primeiro objetiva identificar, em trabalhos nos campos da história e da etnologia, a ligação *kaingang* com o território, sua proximidade com as matas da região e a vida atual, que retoma a origem mitológica através do trabalho com o artesanato.

No segundo item apresento o caminhar de alguns interlocutores, reconstituindo, de maneira sucinta, as saídas das áreas de origem, suas motivações e experiências na nova morada. O terceiro item mostra o percurso ameríndio na cidade de São Leopoldo, do acampamento à materialização da *ëmã*. No quarto e último item descrevo a *ëmã Por Fi Ga*, suas atividades, relacionamento entre os grupos locais e as maneiras de orquestrar o "novo" a fim de não reproduzir o vivido nas *aldeias grandes*.

Dessa forma, reforço que a busca pela cidade se apresenta como um retorno ao passado, forte característica entre os Jês, onde preocupações e motivações internas arrastam as externas. No contato, a estrutura ameríndia se elabora de modo a entender e compreender tais acontecimentos. Assim seguem contrariando, como descreve Silvio Coelho dos Santos:

Nas palavras de Santos (1979), podemos entender um pouco do contexto a que estavam (estão) submetidas as áreas indígenas. Obviamente tal situação não ocorre por circunstâncias (quase) romantizadas, como expõe o autor. Entendendo os *Kaingang* como grupo partícipe da construção de sua própria história, nos termos de Sahlins (1997), agora me detenho a estudar uma parcela do grupo que logra manter-se culturalmente em um meio "não ameríndio".

> [...] viver miseravelmente e submisso à vontade do branco. Não há, por isso, qualquer preocupação oficial com preservar aspectos da cultura tradicional, tais como a língua, o sistema de parentesco, as festas rituais, os mitos. A espoliação se impõe como um todo, a razão última do porquê secularmente impedem-se ou desvalorizam-se tais manifestações. A aculturação como tem sido praticada no Brasil tem que ser entendida como eufemismo do processo de dominação. Nesse sentido, os Kaingang emergem do mundo colonizado com o mérito de não terem apenas logrado sobreviver, como também o de manterem em operação diversos aspecto de sua cultura tradicional. (SANTOS, 1979, p. 8).

Nas palavras de Santos (1979), podemos entender um pouco do contexto a que estavam (estão) submetidas as áreas indígenas. Obviamente tal situação não ocorre por circunstâncias (quase) romantizadas, como expõe o autor. Entendendo os *Kaingang* como grupo partícipe da construção de sua própria história, nos termos de Sahlins (1997), agora me detenho a estudar uma parcela do grupo que logra manter-se culturalmente em um meio "não ameríndio".

2.1 Breve nota sobre o território: a derrubada e o reflorescer *Kaingang* no Vale do Rio dos Sinos

Neste item procuro dialogar com autores do campo da história e da etnologia, autores como Laroque (2000; 2007; 2009), Francisco (2013), Tommasino (1995) e Freitas (2005), assim como demais fontes que trabalham com a perspectiva da formação do território *Kaingang*. Os trabalhos acadêmicos apresentam ligações históricas deste grupo ameríndio com a cidade de São Leopoldo, assim como apontam uma explicação para a sua recorrente busca por elementos da natureza, hoje visibilizados nos artesanatos, proposições que se unem ao mito de origem *kaingang* e às narrativas que apresento no próximo item.

Kimiye Tommasino (1995, p. 68) afirma que, até a metade do século XX, a sociedade *Kaingang* "podia ser caracterizada como povo da floresta", e, enquanto florestas existiam, a sua dinâmica estava relacionada à da natureza. Nas florestas subtropicais meridionais do Brasil, os *Kaingang* efetuavam a caça, a pesca e cultivos agrícolas, onde se apropriavam do "[...] calendário natural sobre o qual se articulavam todas as atividades econômicas e sócio cerimoniais" (idem).

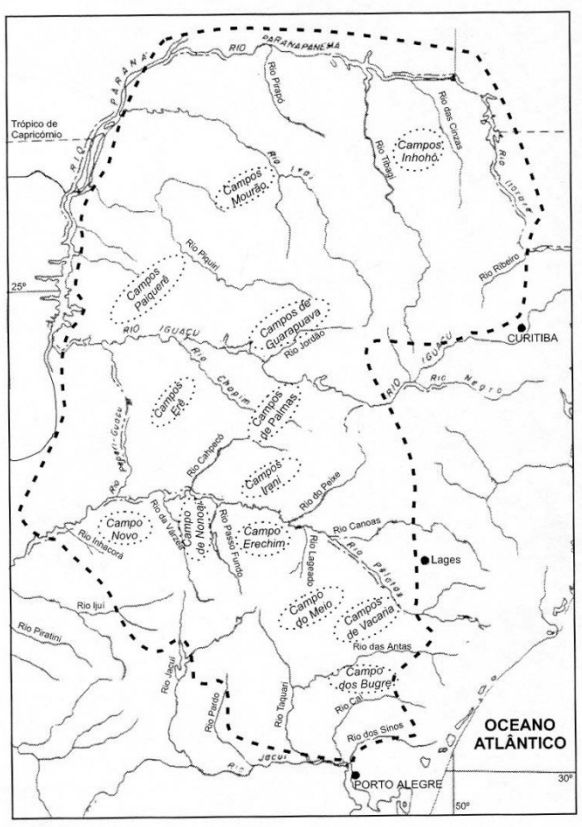
O território, além de se constituir importante fonte para a obtenção de recursos para a subsistência, funcionava "[...] como uma realidade construída para que seu sistema de crenças e de conhecimentos pudesse ser intensamente vivido" (LAROQUE, 2009, p. 81).

Segundo Laroque (2000, p. 43), na época de maior expansão *Kaingang*, em 1751, o vasto território estendia-se da:

> [...] região do Planalto Meridional desde os afluentes da margem direita e esquerda do rio Paranapanema, no atual Estado de São Paulo, passando pela porção oeste do território pertence hoje aos Estados do Paraná e Santa Catarina, avançando sobre a região de Missiones, na Argentina, até os últimos contrafortes do planalto junto aos rios Piratini, Taquari, Caí e Sinos em território que, atualmente, pertence ao Estado do Rio Grande do Sul. (LAROQUE, 2000, p. 43).

A ocupação ameríndia em áreas fisiográficas corresponde ao: “Litoral (norte), Campos de Cima da Serra, Encosta inferior e superior do Nordeste, Planalto médio, Alto Uruguai, Missões e Depressão Central, ocupando sempre áreas mais altas” (BECKER, 1995, p. 33).

Entre 1824 e 1875 ocorreram, no Rio Grande do Sul, a colonização alemã e a colonização italiana, além da intensificação da catequese pelos jesuítas. De acordo com Becker (1995, p. 15), os *kaingang* reagiram a tais eventos de formas diferentes: por vezes aceitaram espontaneamente, outras sob protestos ou ainda temporariamente.



Mapa 4: Possível território Kaingang no Brasil Meridional e na Argentina.
Fonte: Adaptado de Santos (1973, p.36), Basile Becker (1976, p.31) e Ribeiro (1977, p.460).

Figura 5 – Áreas ocupadas pelos *Kaingang* durante o século XIX. Mapa extraído de Laroque (2000, p. 80).

A ação colonizadora atuou por coação, tirando os *kaingang* de seu território, assim reduzindo seu espaço de vida e impondo as modificações da nova situação. Outras vezes, as ações ocorriam nos aldeamentos com o objetivo de tirar os ameríndios do mato. As alianças com os *fóg*, para Laroque (2007, p. 127), se deram pelo

reconhecimento *Kaingang* de que seus ataques não estavam dando certo. O autor observa que, em meados da década de 1840, iniciaram o estabelecimento de alianças.

Tais alianças corresponderam, no entanto, somente a parcialidades ameríndias. Durante a abertura de uma mesma estrada, o engenheiro Mabilde se depara com diferentes posicionamentos. No trecho de estrada de Mundo Novo – São Leopoldo conseguiram alianças por meio de trocas. Na continuidade do percurso, a estrada Pontão – Caí – Porto Alegre, precisamente de Passo do Pontão à Picada Feliz, no Rio Caí, cruzava por territórios *Kaingang* liderados por *Braga*, *Doble* e *Nicué*, que amedrontavam os trabalhadores com seus constantes assaltos (LAROQUE, 2007).

Os colonizadores obtiveram alianças com parcialidades que colaboraram no processo de aldeamento. Ítala Becker (1995, p. 19) classifica os *kaingang* como selvagens e mansos, no entanto tais alianças devem ser entendidas a partir da estrutura e organização social ameríndia. Como visto no capítulo anterior, a organização política *kaingang* tem suas bases nos grupos locais, chefiados pelo sogro das famílias ou velho experiente. O *fóg* aparece como elemento diferenciador e é orquestrado pela lógica ameríndia de aliança. Sua capacidade de destruição é usada pelos grupos para obterem êxito nas disputas com outros. Assim o *fóg* “usava” os *kaingang*, e esses “usam \ usavam” os *fóg* (LAROQUE, 2000).

Parcialidades *Kaingang* não aceitaram alianças com o *fóg*. No curso superior do Rio Caí são mencionados os selvagens *Kaágua*, responsáveis pelos ataques e assaltos aos primeiros imigrantes alemães. Nas proximidades do Rio dos Sinos surgiram as colônias de São Leopoldo, Feliz, Mundo Novo, Bom Princípio, Três Forquilhas, etc., onde o governo imperial distribuiu terras a colonos italianos e alemães. A ocupação dos lotes foi tensa, pois, enquanto os colonos buscavam suas terras, os *kaingang* viam a efetiva penetração do invasor nas terras onde haviam nascido (BECKER, 1995; LAROQUE, 2000).

Os atuais *kaingang* residentes na *Por Fi Ga* em São Leopoldo afirmam descender de uma liderança que habitava a região do Rio dos Sinos, o cacique *Nicué*, também conhecido por João Grande. Segundo Aline Francisco (2013, p. 304):

> O chefe Nicué ou Nicuó era conhecido pelos moradores dos campos de Vacaria e cima da serra como “João Grande” devido a sua grande estatura, que o distinguia de outros. Conforme o engenheiro Alfonse Mabilde, Nicué havia admitido, entre os seus, um negro fugido que aconselhava o chefe para os ataques aos brancos. Mabilde argumenta que o chefe Nicuó assim o fez devido à necessidade de aumentar o grupo seu aliado, uma vez que havia ocorrido um conflito decorrente do processo de troca de mulheres entre este grupo e o de Braga. Assim, Nicué distanciou-se de Braga e de Doble, ainda que com esse mantivesse

> contatos, e passou a atacar estabelecimentos ocidentais. Mabilde escreve que havia, após os desentendimentos entre Nicuó e Braga, uma “guerra de extermínio” (Mabilde, 1983, pp. 61-64). As informações do relatório de Luis Felipe de Souza, responsável pelas aldeias da Vacaria e do Pontão (Carta de Luis Felipe de Souza ao presidente da Província, 19/05/1853). Aldeia da Vacaria. AHRS, lata 299, maço 2) indicam que as ações foram perpetradas pelo índio João Grande e um escravo fugido.

Segundo Becker (1995), *Nicué* percorria tais territórios e arredores em ataques constantes para saquear os colonos. Um ataque em 8 de janeiro de 1852, no Mundo Novo, resultou na morte de *Nicué*. Esse protagonizou um ataque que deixou um saldo negativo entre os brancos, um colono foi morto, assim como uma criança que chorou durante a fuga e raptaram dois meninos e duas mulheres (LAROQUE, 2000, p. 143; FRANCISCO, 2013, p. 302-303). Segundo Aline Francisco (2013, p. 303), no cativeiro *kaingang*, os prisioneiros:

> [...] tiveram seu cabelo cortado, seus supercílios e suas sobrancelhas arrancados e foram depilados, para ficar como os índios. As mulheres tinham que servir e estavam sob a vigilância de uma velha, residindo em sua habitação, assim como os dois menores. As mulheres permaneceram por mais tempo sob uma vigilância rigorosa, ao contrário dos dois meninos, que “em pouco tempo se haviam habituado aos costumes dos selvagens e achavam divertida a vida que levavam. Manobravam o arco e flecha, trepavam como macacos e subiam às árvores mais altas, para colherem frutos,...”. (PETRY, 1931, p. 27).

Segundo Laroque (2000, p. 143), para o resgate foi solicitado o auxílio do cacique *Doble*, que aceitou a missão, mesmo tendo uma filha casada com um guerreiro de *Nicué*, no que, possivelmente, obedeceu à lógica de aliança estipulada por seu grupo. O desfecho se fez em uma emboscada do chefe *Doble* e o Capitão Francisco Müller à *Nicué*:

> O grupo de Doble cercou o acampamento e o atacou, sendo mortos João Grande, o escravo e também a filha e o genro de Doble, que negaram se entregar. Outros indivíduos do grupo fugiram e os todos julgaram que não mais constituiriam perigo aos colonos. Resgataram Margarida e os dois meninos. Os resgatados e os participantes da sua libertação, colonos e nativos, chegaram a São Leopoldo e dali partiram para Porto Alegre, após serem “assistidos”. Conforme o relato de Hoermeyer acima citado, as mulheres e os meninos tinham o cabelo bem curto, bem como estavam sem sobrecelhas ou supercílios, “e quase não se podia distingui-los dos demais bugres.”. Os meninos tinham-se habituado à vida dos selvagens, e queriam voltar aos matos. Foram todos apresentados ao presidente da província em audiência, na qual, segundo o relato, Doble exibiu a orelha direita de João Grande. (FRANSCISCO, 2013, p. 303).

A orelha de *Nicué* apresentada por *Doble* mostra seu envolvimento em colaborar com a expansão da colonização alemã. Mesmo assim, no entanto, cabe dizer que elementos da estrutura e organização social *Kaingang* indicam que o que prevaleceu

no ataque foi a sucessiva rivalidade com o grupo de *Nicué*. Um deles é a referida desavença pelas mulheres. Outro fato instigante é o de *Doble* matar a filha e o genro que não se renderam. A regra de proximidade *kaingang* nos casamentos é matrilocal, ou seja, o genro vai viver na casa do sogro e a ele se submete. O genro não se submeteu a *Doble* e morreu, junto com sua esposa, filha de *Doble*, que, por distanciar-se, pode ter sido considerada inimiga.

Os conflitos e as alianças realizados pelos *kaingang* sintetizam e apresentam as estratégias das diferentes parcialidades de reagir e de encarar a nova realidade imposta. O seu meio de vida econômica, social e cultural estava desfazendo-se e a natureza, como parte do mundo *Kaingang*, era encarada em desaparecimento.

Em meio ao cenário de destruição e de descaracterização do ambiente vivido surgem novos elementos, elementos novos nos quais ganham destaque as “sociedades dos cipós”. Os cipós

> [...] tendem a avançar com altas taxas de crescimento pelo solo das matas, estendendo seus ramos em busca de apoio para elevar-se até alcançar a luz do sol. Neste trajeto, superam toda e qualquer vegetação que lhes faça concorrência, eficientes em aproveitar a água e a pouca luz disponíveis, assim como em transformar os nutrientes do solo em massa de crescimento. (FREITAS, 2005, p. 194).

Segundo Ana Freitas (2005, p. 196), a imensa intervenção colonizadora proporcionou boas condições para a expansão da “sociedade dos cipós”. Lindman afirma que “várias circunstâncias provam que os arbustos, as taquaras, os cipós, etc. são instigados em seu crescimento, tomando a preponderância, quando as árvores são derrubadas” (LINDMAN, 1906, p. 190 apud FREITAS, 2005, p. 196).

O uso do cipó no cotidiano *kaingang* é apresentado como um recurso de múltiplas utilidades, disponível e acessível. Os cipós serviam para amarrar roupas ou pedaços para cobrir o corpo e amarrar armas de guerra, como arcos e flechas. Também eram utilizados na estrutura das casas, junto com as taquaras, além de servirem para fins medicinais. Mabilde (1983) destaca a confecção de cestos. Eram cestos utilizados para carregar alimentos. Feitos com o cipó São João e revestidos com cera de abelhas, tornam-se recipientes apropriados para transportar água (MABILDE, 1983, p. 127 apud FREITAS, 2005, p. 197-198).

A disposição do território com elementos da natureza e sua geografia aliam as perspectivas de mito e prática. A *ëmã Por Fi Ga*, além de se situar em um local ancestralmente habitado, possui características míticas. A sua posição no alto remonta a serra de *Krinjijimbé* (exposta no mito colhido por Borba, em 1904)). O Rio dos Sinos

corre de leste a oeste, tal como as águas no mito, e elementos da natureza na região comungam com o fabrico dos artesanatos ameríndios. Dessa forma, o mito e o modo de vida atual dos *kaingang* expressam um mito-práxis (SAHLINS, 1999). Assim, no *wãxi* e no *uri*, efetivam seu território ancestral, onde vivem, de acordo com suas metades, regras de aliança e "[...] imprimem os padrões identitários, de parentesco e afinidade, de residência uxorilocal e de descendência patrilinear" (TOMMASINO, 2000, p. 210).

2.2 Saindo da área de origem e construindo outra: algumas trajetórias *kaingang*

Neste item percorro algumas narrativas de interlocutores *kaingang* sobre suas "saídas" das áreas indígenas de nascimento, suas motivações e percursos até o estabelecimento na cidade de São Leopoldo[13]. Percorro os discursos de acordo com a posição genealógica dos interlocutores e trago as narrativas de dois troncos estabelecidos na *ëmã Por Fi Ga*, das áreas indígenas de Nonoai e de Votouro. Inicio pelo tronco de Nonoai. Inicio por esse tronco por ser mais numeroso e por se constituir das primeiras famílias a reabitar o município de forma fixa, em meados de 1994, como apresento mais adiante.

O tronco de Nonoai é maioria na *ëmã Por Fi Ga*, composto por uma família extensa de aproximadamente quarenta pessoas, entre irmãos, sobrinhos, filhos e netos. O grupo constitui aliança com a família de Votouro, por meio de casamentos e de aproximação de parentes distantes. No diagrama de parentesco abaixo pode-se ter uma visão geral dos *kaingang* vinculados a esse grupo familiar.

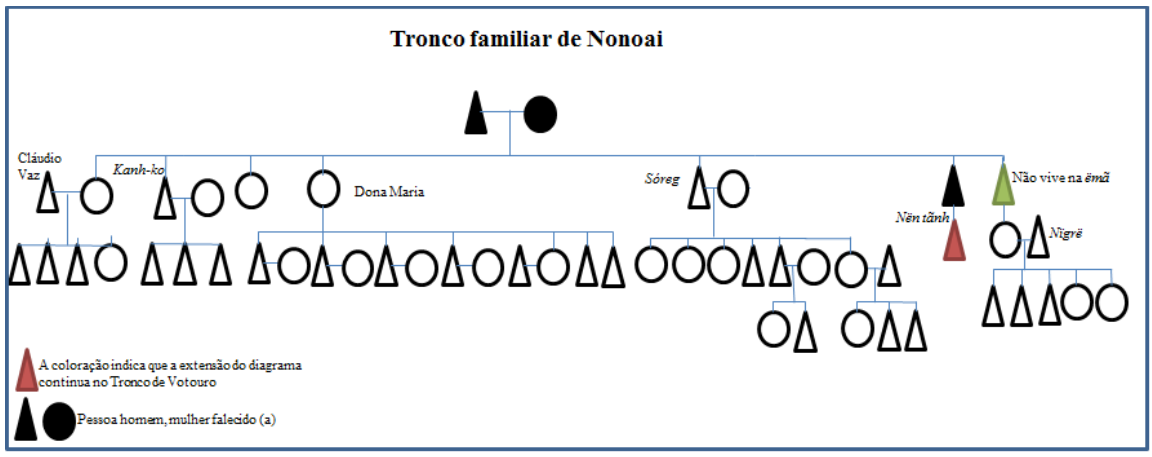


Figura 6 - Diagrama de parentesco do tronco familiar de Nonoai. Diagrama construído pelo autor junto com *Kanh-ko* em outubro de 2013.

13 No próximo item apresento o percurso dentro da cidade de São Leopoldo.

O tronco “velho”, os irmãos que constituem a base do grupo de Nonoai na *ëmã*, é formado pelo cacique *Sóreg*, o professor *Kanh-ko*, e mais três irmãs mulheres, uma solteira sem filhos, outra solteira com sete filhos, e a outra casada com o vice-cacique Cláudio Vaz e quatro filhos. Predominantemente, nesse grupo familiar, os homens ocupam posições de lideranças: o cacique é *Sóreg*, *Kanh-ko* é professor, *Nïgrë* é conselheiro e também já ocupou a posição de vice-cacique e *Nën tãnh* como coronel.

Sóreg é natural da área indígena de Nonoai, junto com sua irmã, Maria, e o *jambré* Jeremias e sua família foram os primeiros a constituir acampamento em São Leopoldo. A cidade ficou conhecida através dos relatos de seus antepassados, que disseram ser local de passagem *kaingang*, onde descansavam das visitas ao governador em Porto Alegre[14] realizadas a pé. Nas falas percorre a imagem de um antepassado presente na memória, o cacique João Grande, que foi morto nas intermediações do município, como abordado no item anterior.

Em suas palavras, explica a saída de Nonoai:

> Eu sempre falei: Diego, nós nas áreas o tempo melhor era os tempos atrás, como a vida tempos atrás era muito bom, quando nós tinha as matas nativa, tinha caça, bastante fruto pra coleta, pinhão, mel puro e pescaria tinha à vontade. Caça tinha à vontade também pra sobreviver. Tu não precisava ir atrás, tu tinha, tu tinha como viver dentro da sua aldeia, com suas próprias caças, e como, e hoje não existe mais. Como eu disse, sabe, o índio não é agricultor, o índio é preservador da natureza, aonde que ele vive, é da própria natureza que ele vive. E agora, porque a terra bem dizer não é nossa, nós estamos só preservando, a terra é, a terra, é terra do governo federal. Nós não podemos fazer nada em cima. Se fosse teu tu podia vender um pedaço de terra, fazer um financiamento, fazer empréstimo no banco pra tu tocar teu trabalho, teus serviços na agricultura, mas nem isso tu tem, tu não tem acesso pra isso. Assim, sem a ordem da Funai, sem a ordem deles, tu não faz isso aí. Então, como não tem como o índio viver lá dentro, então tem uns índios que saíram, que nem saímos de lá por isso aí, vender nosso artesanato para sobreviver é onde que nós encontramos, aonde que nós estamos agora, né, procurando nossos direitos... (*Sóreg*, 19/7/2012).

Ao afirmar que “Não tem como o índio viver lá dentro”[15], *Sóreg* enfatiza que o “índio”, o *kaingang*, tem nas áreas uma situação limitada. Ele afirma que “O tempo melhor era os tempos atrás”. Na sentença nota-se o jogo temporal para o passado. Hoje é ruim, “índio” não vive, o “índio” está na cidade sobrevivendo da “Cultura”[16], dos artesanatos. Um viver bem se entrelaça no discurso, sem florestas, sem caça, sem

14 Capital do estado do Rio Grande do Sul, onde as decisões sobre conflitos e mantimentos nos aldeamentos eram deliberadas e reivindicadas.

15 Neste trabalho opto por usar o termo ameríndio, ou diretamente *kaingang*. Contudo os kaingang, ao utilizarem o termo “índio”, referem-se aos *kaingang*, denominando outros coletivos ameríndios, por exemplo, os *Guarani*, como “não índios”, e sim *guarani*.

16 Aqui utilizada com aspas no sentido aplicado por Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 316), onde o que lhe interessa é o uso que os povos ameríndios fazem e chamam de “cultura”.

pesca e sem terra. Os *kaingang*, coagidos pela estrutura do contato e pelas rivalidades faccionais, buscam habitar locais conhecidos, por histórias dos *kofá*, experiência das viagens para comercializar artesanatos, entre outros.

A falta de recursos é enfatizada, afirmando-se que os meios de permanecer são escassos, e não se materializam nos territórios ameríndios demarcados. A saúde é apresentada como precária no relato do interlocutor Jeremias:

> É muito longe a cidade, hospital grande, dependendo do doente que tem lá você nem chega no hospital, muito longe que é, e daí não acha carro pra levar, mas aquela época tinha trator, tinha época que tinha trator trazia doente em cima. Agora não, agora, aqui bem dizer nós estamos no paraíso como diz o outro. (idem)

A cidade é um "paraíso". Suprida de grandes ícones da "civilização", com instituições bancárias, hospitais, centros comerciais, etc., uma cidade exerce um poder simbólico sobre os ameríndios. Eles passam a nutrir um desejo de "ter" e de "ser" o Outro de sua maneira. Kimiye Tommasino (2001, p. 4) afirma que "[...] hoje os índios não podem viver sem a cidade". No seu trabalho, a autora faz um estudo comparativo entre dois grupos *kaingang*, um na cidade de Londrina-PR e outro em Chapecó-SC, e aponta que o primeiro grupo vive da e o segundo na cidade (TOMMASINO, 2001, p. 1).

Os interlocutores *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* passaram, ao longo dos anos, da situação de viver *da* cidade para viver *na* cidade. O "poder" emanado do "mundo do branco" atrai a atenção dos ameríndios, principalmente dos jovens. E, nesse ínterim, cada vez mais reivindicações acerca de reconhecimento étnico crescem, o que leva a afirmar que as "utilidades" e as "facilidades" ocidentais fortalecem sua particularidade ameríndia, onde articulam seu discurso em torno da "cultura", que, "[...] uma vez introduzida no mundo todo, assumiu um novo papel como argumento político e serviu de 'arma dos fracos'" (CUNHA, p. 312).

No "trabalho com a cultura", por meio de palestras e recebimento de alimentos, o compartilhar entre os residentes da *ëmã* diferencia territórios nas cidades da forma empreendida nas *aldeias grandes*. *Sóreg* faz esta comparação:

> No fim a gente ainda trabalha com a cultura, mostrando a cultura, falando as nossas histórias. Ainda nós não cobremos deles [dos brancos], nós cobramos só a troco de, da alimentação, da alimentação, outras coisas para, para gente coletar para a comunidade, pra toda a comunidade. Quando tu pega a alimentação, tu tá na comunidade, tu já reparte com tudo. O cara trabalha para todos, não só pra si. E se tu vai buscar um palestrante lá na aldeia grande, ele vai trabalhar só pra ele. (*Sóreg*, 19/7/2012).

As doações, recursos provenientes de palestras, alimentos, conquista de lugares para a venda de artesanatos, todos os elementos do *fóg* oriundos para a *ëmã* são

distribuídos entre as famílias. A importância da distribuição está na manutenção da paz. O cacique que “trabalhe pela comunidade” e mantenha a reciprocidade entre as divisões faccionais.

Através do empréstimo de um DVD[17], disponibilizado por *Refej*, professor *kaingang*, tive acesso a imagens e a entrevistas realizadas em 2007 nas comemorações do Dia do Índio. O cacique *Sóreg* afirma que a saída da área não é por não gostarem, mas porque foram buscar seus direitos – como o direito de ir e vir – “e a lei é obrigada a nos apoiar nesta parte” (*Sóreg*/DVD, 2007) –. Um *Kujã* de Rodeio Bonito-RS complementa: “É que nós não podemos se abaixar, nós temos que cada vez aumentar mais nossos recursos indígenas e tudo”.

O cacique destacou que os *kaingang* buscam “[...] mostrar para a cultura branca que ainda existe índio, a linguagem materna, na verdade nós estamos reivindicando nossos direitos, em qualquer local, em qualquer cidade nós temos nossos direitos, onde o índio estiver, um pedaço, um pequeninho pedaço, é do índio” (*Sóreg*/DVD, 2007). A entrevista foi realizada durante os preparos de uma festa de batizado. O entusiasmo é evidente no relato e na postura de *Sóreg*, que a todo o momento ajeita seu boné, olha para os lados, justifica para o *fóg* a presença na cidade. A euforia e a busca de justificativa fazem-se pela pressão do momento, ano de 2007, em que a materialização da área foi prometida. O discurso buscou o apoio dos entrevistadores à causa e a possíveis futuras parcerias.

Kanh-ko regrê de *Sóreg* é professor bilíngue, viveu na área de Nonoai até meados de 2007, permanecendo pouco tempo acampado com o grupo. Partiu para a cidade em busca da companhia de seus parentes após o falecimento de sua mãe, assim como acesso a recursos governamentais como saúde, educação, acesso a renda, etc. Sua chegada aumentou o corpo de aliados na disputa faccional, pois *Sóreg* nesta época temia uma virada política, o que mais adiante será relatado. A agremiação de parentes mantém e sustenta a liderança, assim como “a força da comunidade está no cacique”. A fraqueza e a força deste está em seus parentes.

Cláudio Vaz, *jambré* de *Sóreg* e *Kanh-ko*, é vice-cacique na *Por Fi Ga*. É natural de Nonoai, onde sempre morou. Participou da retomada territorial da área da Serrinha durante 30 dias. Viveu onze anos em Passo Fundo – RS. Após este período foi morar na TI Serrinha, onde permaneceu cinco anos e fez muitos amigos. Depois novamente voltou para Nonoai e, por fim, resolveu morar próximo a seus *jambré*. Relatou que teve

17 *Refej* não soube me dizer quem seriam os autores do DVD. Também não consta a referência na filmagem, pois se trata de uma cópia simples.

experiências na liderança, como policial indígena na Serrinha, e, chegando na *Por Fi Ga*, foi convidado a ser capitão por *Garfej*, então cacique. Mencionou que, nas *aldeias grandes*, as lideranças são “linha dura”, agem a fim de coibir grupos que os ameacem no poder.

Cláudio refletiu sobre o poder das lideranças e me disse que, em determinadas áreas, as lideranças têm rendas financeiras altas, sobretudo devido ao arrendamento de terras, obtendo carros novos e bastante poder, enquanto parte da comunidade não tem recursos para a sobrevivência. Constatou que esse é um fator preponderante para a formação de “novos” territórios, como os das cidades do Vale dos Sinos, Vale do Taquari, Porto Alegre e Santa Maria.

Nën tãnh, coronel na *Por Fi Ga*, em 2002 foi o primeiro cacique do acampamento que originou a *ëmã*. Nasceu em Nonoai, é sobrinho de *Sóreg*, *Kanh-ko*, e da esposa de Cláudio. Seu pai, irmão destes já é falecido. Saiu da área aos doze anos de idade. Comentou que não se acertava com as políticas internas. Viveu com sua mãe no Paraná, onde se casou a primeira vez. Voltou para Nonoai, mudou-se para TI Rio da Várzea e, posteriormente, se estabeleceu na TI de Votouro. Acompanhava seu sogro em suas mudanças. Após a morte deste, mudou-se para perto de seus parentes em Porto Alegre, local onde aprendeu, com João Padilha, o fabrico dos primeiros cestos de cipó (FREITAS, 2005).

Contou que, em Nonoai, o cacique José Lopes, quando os *kaingang* viajavam para comercializar seus artesanatos e decidiam viver acampados no local, munido de um caminhão da Funai, “recolhia” os ameríndios e retornavam para a área. Vivendo sempre em baixo de lona, dentro e fora da área, a sol e chuva. Afirmou que tais atitudes são como “[...] tratar as pessoas como animais, como gado, tirar de um cercado e encaminhar para outro”.

Em Porto Alegre, *Nëntãnh* participou de importantes conquistas, como as mobilizações acerca da materialização da *ëmã Fag Nhin*, na Lomba do Pinheiro (ver mais em FREITAS, 2005, AQUINO, 2008), onde teve contato com muitos pesquisadores ligados a UFRGS, de instituições não governamentais e governamentais, religiosas, etc. Em 2002, após conflitos e desentendimentos familiares, mudou-se para São Leopoldo, no acampamento na Rua São Domingos, junto de parentes.

Nïgrë, conselheiro *kaingang*, é esposo da prima de *Nën tãnh*, conta, em suas palavras, seu percurso: “Eu sou natural de Nonoai, mas eu nunca morei lá, nunca, só fora, só fora. É que eu morava mais em Santa Catarina, para aquelas bandas...” (*Nïgrë*, 11/7/2012). Perguntei se havia residido em alguma área e falou:

> Não, agora que eu estou aqui. Aqui pra mim é a cidade, não é que nem uma aldeia grande, que nem lá pra fora, eu nunca morei na aldeia, só fora. Na época, eu fiz um documento com a Funai de Chapecó-SC, que é o doutor Sebastião fez um documento pra mim circular sempre fora, mas sempre continuando sendo índio. Então, eu nunca morei na aldeia, agora que nós estamos aqui. Eu saí fora da aldeia desde os treze anos de idade, quando jovem ainda, treze ano eu tinha quando eu saí fora, nunca mais entrei dentro, só vivia fora trabalhando, vendendo, fazendo balaio, essas coisas, ali daqui um dia eu dei uma passada em Nonoai, e daí que eu me juntei com essa minha esposa, que eu estou com ela agora, ela é de lá também, e já faz uns 23 anos que nós estamos junto eu e ela, e nós vivemos junto, e faz muito tempo já que eu estou com a minha esposa, temos mais quatro filhos, e a nossa luta é essa, a gente vai, lutando sempre, vai falando sempre, discutindo sempre, demonstrando o que a gente é... (idem).

O não ter vivido muito tempo em área indígena de *Nïgrë* deixou-me surpreso. Não simplesmente por viver sempre à margem, e sim por ocupar na *ëmã Por Fi Ga* uma posição de liderança, e ter constituído. de maneira perspicaz. a materialização de outras territorialidades *kaingang* na região litorânea[18]. Homem, da metade *kamé*, de quarenta e cinco anos, falante da língua, casado segundo as regras dualistas, passa a viver efetivamente em *ëmã* nas cidades, afirma que pouco viveu nas *aldeias grandes*, porque:

> [...] nas aldeias grandes existem muitas políticas internas, e existem perseguições, e uma, um dos problemas que eu não gostava era isso. Porque quando eu era jovem tentei ficar nas aldeias, mas eu era perseguido pelas lideranças. Fiquei várias vezes na cadeia dos índios, preso. E a época quando a gente era novo ainda, então uma das coisas que eu nunca gostei era as políticas internas. Que nem nós por aqui, nós não temos isso aí, e não deixemos criar, porque cada um tem que viver em paz, cada um tem que se respeitar, e é a maior importância pra nós é essa. Não aceitamos política interna, porque daí não dá coisa que preste, até inclusive pra um exemplo tem o pessoal de Ventarra, que o cacique teve que matar um lá, pra se defender por política interna. O cara, eles se organizaram para tentar tirar ele, e o cara estava armado e aí ele teve que matar o cara. Então não é bom. A gente não concorda com isso. Tem que todo mundo viver em paz, trabalhando, respeitando, criando os filhos, comendo o que tem. Isso para nós é o melhor, o mais importante. (*Nïgrë*, 11/7/2012).

A divisão faccional se materializa nas políticas internas, divisões de grupos de parentes que colaboram na sociabilidade e na construção da pessoa *Kaingang* (FERNANDES, 2004). A notável saída de *kaingang* da área de Nonoai se constitui pelo êxito político da liderança e seu grupo. Aquino (2008, p. 40) afirma que, ainda na década de 1970, o cacique José Lopes teria articulado "[...] as políticas engendradas

18 As colaborações de *Nïgrë* também estão presentes nos trabalhos de Freitas (2005), Aquino (2008) e Silva (2001), no entanto aqui cumpro um acordo com os interlocutores *kaingang* de utilizar seus nomes ameríndios. A grafia dos nomes foi fornecida pelos professores bilíngues *Refej*, *Kasÿfej* e *Kanh-ko*.

pela FUNAI, através das quais, também, teria dado continuidade à 'invasão das áreas [indígenas]' por empreendimentos madeireiros".

A história de vida de *Nïgrë* se materializa em constantes idas e vindas no comércio de artesanatos entre os estados do Sul do Brasil[19]. Constituiu, em suas permanências, relacionamentos com mulheres *kaingang* e *fóg*. Sempre que a parceira demonstrava não querer gerar um filho seu, desfez a relação. Certa vez, "casado" com uma *fóg*, ela passou alguns dias com seus pais. Na volta ele descobriu que ela realizou um aborto. Em outra união com uma *kaingang* no Paraná, ainda jovem, a pedido da companheira, colheu um cipó[20], ela fez o chá e no mesmo dia concebeu a criança morta.

A atual união de *Nïgrë* se constituiu na área de Nonoai. Comentou: "A gente já se conhecia de outros tempos, mas os pais dela não gostavam de mim. Daí certo dia a gente fugiu, ficamos três dias fora, depois voltamos". Na volta, *Nïgrë* foi preso. Após três dias, ele, os pais da menina de quatorze anos e as lideranças da área conversaram, e ele disse "[...] que, se não me soltasse, eu não iria mais casar com ela. A gente já tinha dormido junto e tudo, aí eles concordaram, me soltaram. A gente casou e estamos há mais de vinte anos juntos" (*Nïgrë*, 11/7/2012).

A trajetória dos interlocutores oriundos de Nonoai comunga com a perspectiva apontada por Aquino (2008), onde as políticas engendradas pela liderança da área cortam o universo de compartilhamento de recursos e favorecem sua linha parental em detrimento das mazelas dos outros. Essa perspectiva, que alia arrendamentos de terra, instalação de madeireiras, etc., aproxima-se com um empreendedorismo ocidental, *fóg*. Aqueles *kaingang* que saem para as cidades empreendem outro viés, o da mata, do viver do artesanato, voltando no tempo, permanecendo na caça e na coleta, o que hoje significa o colher, o fazer e o vender os artesanatos.

Passo agora a descrever a trajetória dos interlocutores *kaingang* que têm sua origem na área de Votouro. O método é o mesmo utilizado anteriormente. Percorro a trajetória das pessoas de acordo com sua posição genealógica, conforme disposta no diagrama abaixo. Algumas pessoas, como Salete de Paulo, não pertence à mesma família de Votouro que predomina na *ëmã*, e é casada com *Nën tãnh*, que é do grupo familiar de Nonoai. Ela, porém, nascida em Votouro, conheceu seu atual esposo em São Leopoldo e, segundo ela: "Ele é de Nonoai, mas como ele é casado com uma [companheira] de Votouro, ele vota e pertence ao tronco de Votouro".

19 Rio Grande do Sul - RS, Santa Catarina - SC e Paraná – PR.

20 Opto, aqui, por não revelar o nome do cipó a fim de preservar os conhecimentos tradicionais do grupo, ao mesmo tempo em que cumpro um acordo implícito de meu trabalho de campo.

O grupo familiar de *Nën tãnh* e Salete de Paulo é próximo à família de *Refej*, com quem partilham refeições. Alinhando-se politicamente, auxiliam-se nas mais diversas tarefas. Assim, esses dois grupos afins unem-se por forte influência de Salete. Então o homem “abandona” seus parentes e passa a pertencer a um novo domínio, o tronco de Votouro.

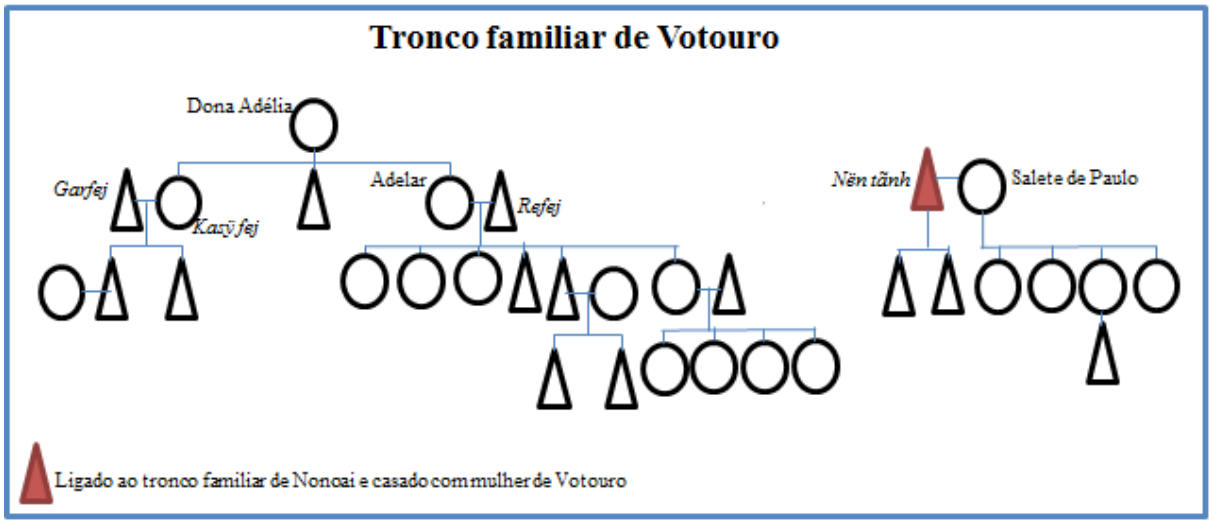


Figura 7 – Diagrama de parentesco do tronco familiar de Votouro na *ëmã Por Fi Ga*. Diagrama construído pelo autor com a colaboração de *Refej*, de *Nën tãnh* e de *Kasÿ fej* em 2013.

Dona Adélia pode ser considerada o tronco velho do grupo familiar de Votouro, com 72 anos, mãe de cinco filhos, três residentes na *ëmã* e dois na área de origem. Sempre viveu na mesma área indígena. Ela me deixou claro que, entre os dois locais, prefere viver na área, mas saiu com sua filha Adelar devido a conflitos que envolveram *Refej* com as lideranças. Falou-me que sua filha, que vive na área, planta milho, tomate, cenoura e outros legumes e os excedentes vende para vizinhos. Adélia aprendeu a fabricar cestos aos quinze anos com amigas. Ela não viajava muito para comercializar. Suas filhas viajavam com suas irmãs, pois criou sua família sozinha. Seu companheiro teve problemas com alcoolismo. As minhas anotações no Caderno de Campo de 20 de julho de 2012 revelam mais sobre sua história:

> Mencionou o período que diminuíram a área pela metade. Pela sua lembrança, era o tempo que Brizola governava o Estado que tirou os índios e deixou as terras para os brancos. Falou que isso diminuiu muito a área de mato da terra, e que as famílias indígenas tiveram que começar a fazer sua agricultura, provavelmente incentivadas pelas políticas do SPI/FUNAI. Perguntei se todos sabiam fazer o artesanato, falou que

> somente as mulheres, geralmente os homens trabalhavam na roça. Falou que não pôde estudar muito, que frequentou a escola da aldeia somente um ano, que nem completou um ano, pois, quando a escola apareceu, ela já tinha passado da idade escolar e seus pais a tiraram para que trabalhasse na roça. Falou que cada família tinha o seu cantinho para trabalhar e tirava sua comida dali. Relatou, pensativa, e por vezes não tirava as lascas da taquara. Olhando para cima, com o pensamento longe, se lembrava de um tempo melhor que o atual. Sobre os remédios, comentou de seu esquecimento em pedir para seu irmão ontem, pois tinha voltado na noite do dia 19 de Votouro, pois falecera um parente seu, de pegar no mato uma casca que é muito boa para gripe. Relatou que, quando se via doente, fazia o chá, fervia bem a casca e depois tomava. Diz que a febre e a gripe passam, dando um suador na pessoa, e em seguida já está boa.

Dona Adélia relembra fatos ocorridos na época em que vivia na área indígena. Hoje remonta o passado com práticas incorporadas em seu cotidiano, como a prática artesanal, as visitas aos parentes, etc. O tom com que relata os fatos vivenciados tem um teor de destruição de um universo onde o ritmo da vida era pleno. Hoje, porém, ela, com o tronco de Votouro, na cidade buscam viver como antes, reforçando aspectos tradicionais no universo vivido.

Refej é professor e intelectual *kaingang*. Está concluindo o Curso de Licenciatura em Pedagogia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sempre viveu na área de Votouro, onde se casou com Adelar. Sempre batalhou para as políticas diferenciadas no âmbito da educação e territoriais. Mudou-se de Votouro, pois violentamente foi agredido pelas lideranças, que não o queriam envolvido na ampliação da área. Assim foi viver na área reivindicada de Candoia, próxima a Votouro, onde permaneceu alguns meses. Após, foi viver em Nonoai, onde conseguiu uma casa para morar com um *gringo*[21], que ganhou terras indígenas demarcadas na época do SPI.

Passados alguns meses, foi viver com sua família na área da Serrinha, e foi convidado para trabalhar com as lideranças. Notou que estes tinham poder, materializado em carros, motos e bens caros. Visualizando conflitos, agradeceu e continuou sua vida simples.

Em uma reunião do Conselho de Educação Indígena em Porto Alegre, ali ficou sabendo, pela cacica da *ëmã Jamã Tÿ Tãnh*, em Estrela – RS, da existência de uma vaga para professor bilíngue. Então se ofereceu e, no mesmo dia, foi para a *Jamã Tÿ Tãnh*, identificou alguns parentes e se apresentou para o restante da comunidade. Aceito pelo grupo, no mesmo dia o diretor providenciou a papelada para a contratação junto à

21 Termo utilizado popularmente para denominar pessoas de ascendência e fortes características europeias, como a cor e o sotaque. Neste caso, *gringo* se refere à ascendência alemã, ou seja, gringo é um descendente de alemães.

Secretaria Estadual de Educação. Ligou para sua esposa e avisou da mudança. Disse que ela ficou alguns momentos muda no telefone, depois concordou e, em dias, se mudou com a família.

Refej afirmou ter sofrido bastante. Sem casa, sem bens materiais e com poucas roupas, chegou em Estrela somente com algumas cobertas e a roupa do corpo. Recebeu auxílio da liderança da *ëmã*, do diretor da escola e dos demais *kaingang*.

Em meados de 2005, *Refej* e sua família mudam-se de Estrela/RS para o acampamento em São Leopoldo. A troca de moradia ocorreu por desentendimentos na escola em que trabalhava e por um convite realizado por *Kasÿfej* e *Garfej*, seus parentes, a fim de obter um número maior de pessoas para incorporar o tronco de Votouro, além de suprir a necessidade de professor bilíngue na recente escola do acampamento.

Garfej foi cacique da *ëmã Por Fi Ga* por quatro anos. Destituído do cargo em julho de 2013, é filho de lideranças respeitadas em Ventarra. Viveu em diversas cidades, estados e áreas indígenas. Conta que nasceu em Santa Catarina e cresceu no município de Tapejara/RS. Morou na área do Ligeiro, foi viver em Votouro e casou com *Kasÿ fej*. Juntos se mudaram para o estado do Paraná para comercializar cestos durante quatro anos. Retornou para Votouro e logo foi viver com seu pai, em Ventarra.

Participou das mobilizações em torno da área de Candoia com *Refej*. Após esse tempo, foi viver na área da Serrinha. Saindo da Serrinha, passou um mês na *ëmã* em Estrela e novamente mudou-se para o acampamento em São Leopoldo. Em São Leopoldo, deu fim à suas caminhadas. Em suas palavras: “Acabei, acabei assim parando por aqui, fiquei, minha família toda, meus filhos casaram, e daqui não dá mais pra gente sair, porque os filhos ficaram por aí, mas quando os meus filhos eram tudo pequeno era fácil da gente caminhar por aí, dava pra carregar eles sem problemas”.

Kasÿ fej, esposa de *Garfej*, ou melhor, em suas palavras: “Casado, não, porque índio não casa, assim de verdade, ele se junta”. A interlocutora foi a primeira professora da escola *kaingang* em São Leopoldo, no ano de 2004. Sempre trabalhou com seus artesanatos, que aprendeu com tias e avós. Trabalhou como doméstica na casa de funcionários da Funai em Votouro. Sempre procurou estudar, muito incentivada por sua mãe. Suas mudanças iniciaram com a união com *Garfej*, já acima mencionada.

Salete de Paula nasceu, cresceu e casou em Votouro, onde também desconstituiu casamento. Criou sozinha cinco filhos, a mais nova com problemas mentais, Andréia. Esta foi criada em uma instituição religiosa em Porto Alegre. Salete recebia mensalmente passagens da Funai e Funasa para visitar a filha. Em 2004

completava dez anos de afastamento. Relatou-me que a freira que cuidava da filha disse para as irmãs da menina ir visitá-la, pois, caso contrário, Andréia não as reconheceria mais. Providenciados os recursos, Salete e duas filhas foram à capital do estado. A freira comentou do acampamento *kaingang* em São Leopoldo e propôs a mudança. Sabendo que *Refej* e Adelar viviam no acampamento, decidiu se mudar.

No acampamento Salete, conheceu *Nëntãnh*, também recentemente separado e cacique do acampamento. Uniram-se e passaram a viver juntos. O casal, na época, totalizou dez filhos, trazendo para viver entre eles a filha mais nova, Andréia.

Nimpré junto com Adélia são as *kaingang kofá* da *Por Fi Ga*. Não mapeei sua família no diagrama de parentesco, pois não tive oportunidade de, junto com ela, realizar a tarefa, e os demais interlocutores não a situaram como parente[22]. Aos sete anos de idade, a interlocutora perdeu o pai, que era misturado, de pai negro e mãe *kaingang*, assim junto de sua mãe se criou na vida selvagem[23], onde tudo era mato. Afirmou serem xucros[24]. Entrou em contato com o *fóg* há quarenta anos e inicialmente não gostava desta raça[25], pois não entendia o que falavam. No mato vivia sem sapato, sem cobertas, sem nada. Pão, massa e arroz foi comer aos quinze anos, assim como leite e demais mercadorias. Sua comida eram as folhas. Tudo era da natureza selvagem. Banha tirava do coró.

Aos doze anos era parteira em Votouro, trabalhava com seus artesanatos, não comercializava em viagens. O cacique tinha uma clientela e recolhia o material e, posteriormente, pagava os fabricantes. Caneta não segura direito e mal escreve. Em contrapartida, trança as letras nos objetos frequentemente, assim formando a palavra “KAINGANG”, encontrada em flechas e em canetas.

“Eu vim para Porto Alegre com vinte e cinco anos. Eu não sabia nem atravessar a sinaleira, quase morri em Porto Alegre. Vim porque o pai das minhas meninas era mais civilizado. Ele que me trouxe para cá” (*Nimpré*, 25/9/2013). Aos vinte e cinco anos *Nimpré* faz sua primeira viagem à capital para comercializar, ficando em barracas com sua família. A mudança da paisagem a surpreendeu: “Eu tinha medo, deus o livre, parece que os prédios iriam cair tudo (risos)” (idem).

Na cidade, *Nimpré* estranhou o gosto da água da torneira, os alimentos industrializados, o movimento intenso de veículos e pessoas nos grandes centros.

22 *Nimpré* não foi mencionada como parente devido a conflitos relacionados à sua pessoa recentemente na *ëmã*.

23 Domínio e vida dentro da mata, vivendo exclusivamente de seus recursos.

24 Bravo, animal arredio e selvagem.

25 Reproduzo o emprego utilizado pela interlocutora, que separa a natureza das diferentes “raças”, como se verá mais adiante.

Atualmente busca unir essas duas perspectivas, a de viver na cidade e a de continuar com seu modo de vida, trabalhando com os artesanatos. Afirma que poder unir essas perspectivas é um dom de Deus, pois as diversas naturezas das raças (*kaingang*, branca, negra, italiana, alemã) se complementam, ocupam e constroem seu lugar no universo.

As histórias de *Nimpré* são constantemente contadas nas rodas de artesanato (como mais adiante descrevo), animando os parentes de Votouro que ali se reúnem para trabalhar, conversar, tomar chimarrão, educar, aprender, etc. A *kaingang* já morou em muitos lugares na região, na *ëmã* e em acampamentos em Porto Alegre (ver mais em Aquino, 2008; em Freitas, 2005;,em Saldanha, 2009), agora se fixando em São Leopoldo. Exerce pouco as suas atividades de *Kujã*, porém com papel de destaque na liderança da comunidade.

Brevemente aqui apresento um pouco do percurso de vida dos interlocutores da *Por Fi Ga*, percursos a que tive acesso conversando com eles. Procuro demonstrar que o movimento *kaingang* para as cidades tem motivações internas e externas. A primeira motivação está ligada à própria organização da sociedade, enquanto a segunda resulta de fatores externos, como a ocupação de agricultores brancos em terras indígenas, divisão arbitrária de terras pelo Estado, como o exemplo do governo Brizola no Rio Grande do Sul, e a atuação de *kaingang* que quebram ideais tradicionais.

Nesse sentido, essa busca pela tradicionalidade, o que arrasta os *kaingang* para fora da área é o anseio de ter uma vida confortável em lugar onde possam sentir-se partícipes das decisões comunitárias, terem o controle da chefia, viver da mata, etc. E na cidade:

> [...] os indígenas estão (re)ocupando espaços que foram áreas de caça e coleta e agora, mesmo transformados pelo branco, voltam a ser locais de atividades de subsistência física e cultural. Ao se instalarem segundo seus padrões, estão reapropriando-se desses espaços físicos e recriando novos territórios impregnados de modernidade. (TOMMASINO, 2001, p. 10).

2.3 Do acampamento à materialização da *ëmã Por Fi Ga*:

> *Sóreg* – é 1994
> Jeremias – primeiro acampamento nosso foi aqui...
> *Sóreg* – E ali onde tem aqueles mato ali, ali nós trabalhamos com as taquaras, ali em baixo daquela árvore, ali nós trabalhava com as nossas taquaras, balaio embaixo da árvore. Então aqui tinha cinco famílias, daqui que nós saímos daqui, fomos pra BR daí, e da BR saímos e fomos para o trilho do trem... (*Sóreg* e Jeremias, 19/7/2012).

Neste tópico pretendo reconstituir a história dos *Kaingang* na cidade de São Leopoldo, desde o acampamento formado em 1994 até a materialização da *ëmã Por Fi Ga* em 2007.

O acampamento formado em 1994 por ameríndios se caracterizava como mais uma das infindáveis viagens de comercialização de artesanatos. As cidades metropolitanas e turísticas compõem o território de caça e coleta de grupos de parentes, que se deslocam de suas áreas a fim de vender artesanatos, comprar alimentos, obter doações, contatos institucionais, entre outros. Atualmente todos os ameríndios, os que vivem em áreas ou territórios nas cidades, dependem delas e ad frequentam constantemente (TOMMASINO, 2001, p. 6).

O local, na Rua Caxias, centro de São Leopoldo, nas proximidades da BR 116, é um local com grande movimento de carros, rua estreita e sem calçada, vizinha de uma distribuidora de gás, de uma ferragem e de um arroio que desemboca no Rio dos Sinos. Cinco famílias ali viveram, por dois anos, em barracos de lona preta, trabalhando no comércio de artesanatos e na construção civil.

Nesse período, algumas viagens eram realizadas em visita à área de origem, onde se reencontravam com parentes, colhiam materiais para a fabricação de objetos, folhas para alimentação, etc. Morando na cidade permaneceram acampados e invisíveis às autoridades do município. Sem reivindicar território, calavam-se e tocavam a vida ao seu modo. As crianças ainda longe da idade escolar não “alertavam” os *fóg* quanto à “selvageria” ameríndia a respeito da infância.

Sóreg e Jeremias me acompanharam até o local do primeiro acampamento na cidade. Os dois iniciaram o movimento que ensejou a formação da *ëmã*. Ao chegar, olharam o terreno e ficaram surpresos, pois, após quinze anos, o local nada mudou, estava da mesma maneira. Apontaram as árvores em cuja sombra trabalhavam, contaram sobre os filhos e netos que ali nasceram, e, nas proximidades, encontramos um velho conhecido, dono de uma mercearia, que, ao ver os ameríndios, chamou-os aos gritos, parou e conversou sobre o tempo que passou, sobre as brincadeiras e marcaram visitas. O velho justificou a falta no preço do transporte, brincando.

Os interlocutores afirmaram que na época não reivindicaram território pelo baixo número de famílias residentes no acampamento e ainda não tinham certeza da mudança efetiva para a cidade. Nessa época, em Porto Alegre também viviam famílias *kaingang* nas periferias, vivendo em terrenos cedidos por instituições ou por proprietários particulares. O momento não proporcionava a confiança e segurança na

reivindicação territorial, percepção que foi crescendo ao longo dos anos, com o conhecimento da história do município e de seus direitos.

Figura 8 – Imagens do local do primeiro acampamento kaingang em 1994.
Fotografias realizadas pelo autor em 19/4/2012.

Vizinhos ao acampamento, a companhia distribuidora de gás e a ferragem entraram com uma ação na Justiça e o acampamento foi desfeito. Os proponentes alegaram que o local era perigoso para as crianças pela grande circulação de carros e os iminentes perigos que viver ao lado de um depósito inflamável ocasiona.

Com a ordem de remoção, o grupo se deslocou para um local já conhecido de acampamento sazonal, um terreno à margem da rodovia BR 116, na rótula de entrada da cidade – sentido Novo Hamburgo a Porto Alegre – em frente ao símbolo da colonização alemã, o Marco Zero de criação do município. Segundo os interlocutores, a prefeitura tinha o objetivo de os “correr” de volta para as áreas, no entanto o grupo permaneceu por cerca de um ano no local.

O local, frequentemente, é utilizado por usuários de drogas do município, em meio às árvores e “seguros” pelo barulho. O terreno é conhecido como território “livre”, sem pressão das autoridades policiais e longe de qualquer fiscalização.

Os ameríndios, ao ocupar, de forma fixa, o local, tranquilizaram os poucos vizinhos, porém constantemente se viam em situações perigosas, impondo aos poucos sua autoridade ao local perante os usuários de drogas. A lei em zonas periféricas

geralmente se faz pela força e pela percepção do ambiente. Nesses casos, transparecer “selvagem” e “violento” leva segurança ao coletivo.

Figura 9 – Imagens do local de acampamento *kaingang* às margens da rodovia federal BR 116. Fotos realizadas pelo autor.

Após um ano de moradia no local (imagens na Figura 16) no ano de 1997, os *kaingang* se instalaram em um terreno na Rua Mauá, onde atualmente foi ampliada a passagem dos trilhos do trem. Os primeiros anos foram marcados por constantes mudanças. O cenário político encontrava-se hostil. Parentes dos ameríndios também acampavam em Porto Alegre e dialogavam sobre estratégias de reivindicação, contudo permaneceram na espera do primeiro passo para agir. O grupo foi aumentando e uma troca de alianças e contatos foi estabelecida com os demais *kaingang*. Realizaram casamentos, mudaram-se, geraram filhos e netos, o parentesco estabelecia um mesmo vínculo, de vida, de trabalho, de perspectiva.

O projeto de ampliação do trem deslocou os *kaingang* para a atual Vila dos Tocos, ainda sem formar *ëmã*. Os deslocados não foram somente os ameríndios, pois aqueles outros que viviam nas proximidades também foram retirados. Com o tempo, a “vila” tornou-se grande e perigosa. Meus interlocutores preferiram não visitar o antigo local, temendo má compreensão da população residente. Assim se justificaram a mim:

“Não, não, tu vai ficar filmando e batendo foto. Os bandidos vão achar que estamos tirando foto deles, daí pode acontecer alguma ruindade” (*Sóreg*, 19/7/2012).

Nesse local, o estabelecimento de território não foi possível, pois elementos próximos afastavam a perspectiva ameríndia de seus vizinhos *fóg*. O aumento da população no local proporcionou uma realidade não vivenciada e visivelmente rejeitada:

> E daí começou a nos apertar, começou a dar tiro, a policia chegava lá e dava tiro todo o dia, até que pegou na perna de uma mulher uma bala, e onde que, quando nós, as nossas mulheres vinham trazer balaio aqui na rodoviária, quando voltavam com o dinheiro, eles começaram a assaltar ali em cima do dique, por que elas tinham que subir pelo dique, começaram a assaltar a tomar os dinheiro das mulher, e pegamos tudo e voltamos pra BR, em 2000. E em 2001, mês de julho, 25 de julho neste mês começou a dar enchente e transbordar o rio, e daí onde levou todos os nossos pertence, lembra? E daí onde que nós, acampamos... (*Sóreg* e Jeremias, 19/7/2012).

Ao viverem na cidade, em territórios, juntos, os ameríndios buscam elaborar suas práticas e sistemas no novo local. Apesar da proximidade dos serviços públicos e a facilidade de obtenção de renda, a busca exclui o “viver como o *fóg*”, afirmação que se constata no trabalho artesanal. Próximos e distantes, dentro e fora, os *kaingang* lutam constantemente para afirmar sua diferença cultural e aumentar a distância de mundos na cidade. Os elementos da cidade que eles veem que prejudicam seu meio são identificados e contra eles todos são exortados. Em compensação, se há elementos que melhoram, esses são assimilados.

O aumento da violência destacada por *Sóreg* e Jeremias proporcionou ao coletivo o conhecimento sobre as particularidades de viver na cidade. A população *kaingang* estava aumentando, filhos nasceram, casaram e permaneciam com os pais e avós, enquanto os velhos, nesse contexto, ainda permaneciam como os responsáveis pelo destino do grupo.

Atingidos pela inundação do Rio dos Sinos, os *kaingang* acamparam novamente nas margens da rodovia federal, agora no triângulo da entrada da rodoviária do município – sentido Porto Alegre a Novo Hamburgo –, cerca de dez famílias em um local não maior que trinta metros quadrados. A data, julho de 2001, fez agentes municipais viabilizarem uma solução, não pela precariedade do grupo, mas pela proximidade da “São Leopoldo *Fest*”, principal festa da cidade.

Aos *kaingang* foi oferecido um terreno localizado na Rua São Domingos, paralela à rodovia federal, ao lado oposto do centro da cidade – sentido Novo Hamburgo a Porto Alegre –. Em comissão, os ameríndios visitaram o local e se agradaram dele. No dia

seguinte a prefeitura proporcionou sua mudança. *Sóreg* e Jeremias trazem mais detalhes:

> *Sóreg* – [...] daí disseram olha aqui é muito risco para as crianças de vocês por causa que é acesso de ônibus é muito perigoso...
> Jeremias – É a BR, né!!
> *Sóreg* – E a BR é muito perigoso, tomba um carro em cima de vocês, mas nós vamos arrumá um lugar bom pra vocês, eles disseram aquele dia, e não é longe do centro e nem longe da rodoviária. É aqui pertinho de vocês. Daí disse pro meu primo: Vamos olhar. Daí fomos olhar e era na São Domingos. Fomos lá olhar. Era tudo macegal, e aonde que nós achamos melhor. Daí disseram: Olha, agora vocês, então, vocês acharam bom o lugar, vocês esperam nós amanhã, às nove horas, que nós vamos carregar os pertences de vocês.
> Jeremias – Cada um separa a sua barraquinha e...
> *Sóreg* – E daí, no outro dia eles encostaram o caminhão e levaram as nossas coisas: madeira, tinha uns pedaço, tudo, né, e onde enfim que nós construímos a comunidade lá...
> Jeremias – Lá onde a gente começou, lá que chegou o pessoal de fora, uns vieram para morar, uns que viam para vender e depois iam embora, e foi uma briga muito grande, uma luta, sofrimento..... (*Sóreg* e Jeremias, 19/7/2012).

Abaixo trago um mapa com a localização dos acampamentos e *ëmã kaingang*. Os locais habitados na cidade de São Leopoldo foram ao todo sete. O primeiro (balão "A") se localiza na Rua Caxias. O segundo (balão "B") se localiza à margem da rodovia BR 116. O terceiro (balão "C") é o local onde hoje passam os trilhos do trem. O quarto (balão "D") é a atual Vila dos Tocos. O quinto (balão "E") é novamente na margem da BR 116. O penúltimo fica na Rua São Domingos, onde permaneceram cerca de seis anos (balão "F"). E o último está sendo a atual *ëmã Por Fi Ga* (balão "G").

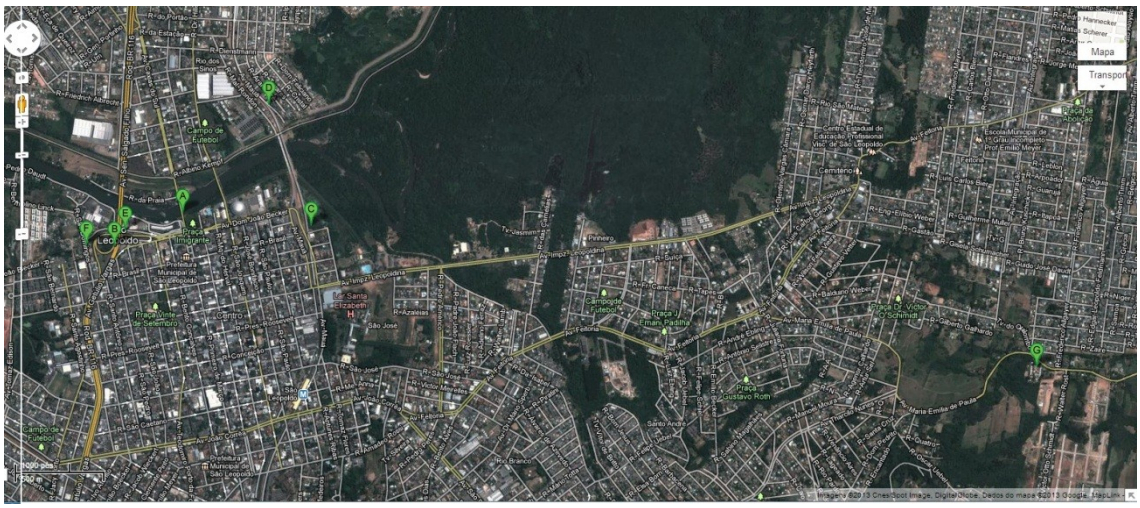


Figura 10 – Mapa da cidade de São Leopoldo. Imagem obtida em pesquisa no Google Mapas. Os balões verdes indicam os locais de acampamento dos *kaingang* até a atual *ëmã Por Fi Ga*.

A pressa da Prefeitura em invisibilizar o grupo apresenta aquilo que contraria a higienização e o padrão constituído, de “civilização” alemã, do município. Os *kaingang* precisavam ser escondidos dos olhos dos turistas, embora seus anseios e suas necessidades não apresentassem problemas imediatos. Água, luz, saneamento e renda são benefícios, direitos, negados aos que se colocam e são colocados à margem. As primeiras demandas são apresentadas no relato de *Sóreg*:

> *Sóreg* – [...] os vizinhos nos davam água, os primeiro vizinhos aqui eles davam a água pra nós, uma semana, e daí e eles pagavam água e começaram a dar uma mancadinha, tinha que pegar pouca água, porque eles estavam pagando, e aí que nós fizemos o jornal. O Francisco disse: Vamos fazer um jornal. Daí fomos, eles vieram atender, só que aí marcaram o dia e não vieram colocar água. Daí certo dia, quando passou o prazo que eles deram, passou um dia, dois dias, daí onde que eu falei pro Francisco: Olha, vamos fazer outro jornal, vamos colocar as vasilhas nas crianças e fazer um jornal. E onde que foi feito. Nós colocamos as vasilhas nas crianças e no jornal deixamos dito que iríamos pegar água do Rio dos Sinos para as crianças beber. E saiu o jornal e, no outro dia, apareceram e colocaram pra nós a primeira torneira. E nós começamos a fazer a nossa comunidade. O Francisco fez a casinha de madeira dele primeiro, e aqui nós tinha casa de barraco. Daí começaram a dar doação de madeira, essas coisas, um pedaço de madeira e onde fomos construindo, e aonde o pessoal da habitação entrou dizendo que não era para nós fazer casa que era só pra fazer barraco preto, lona. Daí nós começamos a teimar e construir as nossas casinhas, os barraquinho, e começamos a puxar luz, puxamos gato. Antes nós usava só luz a vela, e um dia uma criança quase se queimou, se queimou, e fomos para cima do pessoal da assistência social, e a assistência social fez uma instalação aqui dentro, pros indígenas, e aonde que, que nós tinha que pagar, e daí começamos aquela briga também, e sempre vinha mil e pouco de luz para nós e daí tudo o pessoal tinha que se ajudar a pagar e as vezes uns tinha, outros não tinha, aonde que acabaram cortando também. (SEVERO, ENTREVISTA, *Sóreg* e Jeremias, 19 de julho de 2012).

A partir desse período, julho de 2001, o coletivo ameríndio passa a ficar visível no município, suscita denúncias aos jornais e meche com a sensibilidade *fóg*, colocando em evidência a situação das crianças. Nos diversos discursos, a proteção a “nossas crianças” é enfatizada, pois se sabe que os adultos pouco comovem, e suas necessidades são atribuídas a si mesmos, suscitando a corriqueira expressão: “Que se vire”.

Na Rua São Domingos (balão “F” no mapa acima) inicia-se o processo de construção de casas, denúncias são realizadas sobre a precária condição de vida, e os enfrentamentos com a Prefeitura de São Leopoldo. Em 2002 são realizadas denúncias no Ministério Público Federal – MPF, em Novo Hamburgo. Realizei cópias de parte do

material, pois o processo conta com mais de cinco mil páginas. Agora passo a expor o conteúdo de forma resumida.

Os primeiros documentos do processo apontam a origem de Nonoai dos ameríndios, e constata: “situações precárias; atentatórias à dignidade humana, do ponto de vista de higiene, habitação e alimentação; há presença de crianças no acampamento” (DIÁRIO DE CAMPO, MPF-NH, julho de 2012). O MPF instaura o processo civil administrativo para atuar na defesa do grupo, encaminha oficio à Funai e convoca uma audiência pública.

Em outro momento relata uma vistoria e se oficia à Funai para: “efetuar contato com os indígenas, e, se constatado tal situação, que efetue o retorno ao seu local de origem[26]” (idem).

Aqui o “problema” retorna para os organismos indigenistas oficiais. Tommasino (2001) demonstra o mesmo em Chapecó – SC, onde foi chamada, pois a Funai “[...] não sabia como solucionar o problema do índio urbano”. A vistoria resulta em relatório rico em detalhes:

> [...] dormem em casas cobertas com lonas, local onde confeccionam seus artesanatos, constituindo-se em cestos de vime/taquara[27]; praticam a confecção do artesanato com taquaras doadas; condições de higiene precárias, possuindo apenas uma latrina em péssimo estado de preservação, um lixão se formando ao entorno, e apenas uma extensão de água para lavarem suas roupas; terreno apresenta muito barro nos dias de chuva; motivos que levaram ao deslocamento foi para a venda de seus artesanatos, sendo que em Nonoai vendem verduras, e no local atual há mais saída do artesanato, *isso quando conseguem vender*; afirmaram que a saúde das crianças está bem, mas constatamos problemas de pele em uma e outra com bastante tosse; apurou-se a presença de uma menina de 12 anos que não estuda, ainda outras crianças em idade inferior à idade escolar, reclamam da dificuldade de custear os gastos com a escola; há informação de que as crianças pedem esmolas nas sinaleiras, sendo também outro motivo para instalarem-se no meio urbano. (DIÁRIO DE CAMPO, MPF-NH, julho de 2012).

Há uma afirmação que poderia resumir a imagem ocidental construída sobre o ameríndio: “O índio na cidade busca vender artesanatos e colocar suas crianças a pedir dinheiro nas sinaleiras”. Essas percepções sobre as condições de saúde são veladas e o texto do relatório acima mostra que a opinião *kaingang* sobre como vive pouco importa. Tomemos como exemplo a frase: “[...] afirmam que a saúde das crianças está bem, mas constatamos problemas de pele em uma e outra com bastante tosse”. Percebe-se que, sobre as diferentes formas de contato com a vida e a saúde desses ameríndios, é muito pouco o que passa pelo crivo dos relatores da vistoria

26 Página 6 do processo 236, datado de 11 de outubro de 2002.
27 Fotos nas páginas 10 a 15 do processo.

Os mecanismos de proteção, tutela, mesmo que superados constitucionalmente, ainda concebem os ameríndios como grandes crianças, “bons selvagens”, carentes e puros. Oliveira Filho afirma que “índio”, como categoria, intui um “estado cultural” (1999, p. 174), relacionado aos termos “[...] silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização” (idem).

Orientados pelo MPF, os *kaingang* decidiram eleger um cacique, pois até então o grupo vivia sem liderança constituída. Na eleição concorreram dois parentes, tio e sobrinho, *Sóreg* e *Nën tãnh*. Parte do grupo não queria eleição, pois o líder deveria ser *Sóreg*, por ser o mais antigo no local. Outra parte do grupo, no entanto, exigia a votação. Outra polêmica foi o voto de pessoas que estavam de passagem, acampados. Deu-se o poder a estes de voto, e, com dois terços dos votos, *Nën tãnh* foi eleito.

Aqui parentesco e política fundem-se na organização social, tio e sobrinho disputam. *Nën tãnh*, então casado com uma *kaingang* da TI Serrinha, se afasta de seu tronco familiar, de Nonoai, e disputa tal como rival[28]. Mesmo assim, contudo, a disputa não gera conflitos extensos. Resolve-se com *Sóreg* assumindo de vice-cacique. Os postos de conselheiros, capitão e policiais foram distribuídos a *kaingang* experientes e jovens disciplinados.

Vésperas de eleições, em 2002, a atual gestão decidiu “resolver” a situação dos *kaingang*, embora sem os consultar. O então prefeito Waldir Schmidt[29], segundo *Sóreg* e *Nën tãnh*, ofereceu cinco mil reais para o cacique “levantar” acampamento de volta para Nonoai. Segundo *Sóreg*: “aquele parece que tinha raiva de índio... então a luta foi aquilo ali, onde a gente conseguiu a comunidade ali...” (*Sóreg*, 19/7/2012).

A tentativa de suborno aumentou a resistência do grupo, que, prestando atenção nas candidaturas, aliou-se com um dos candidatos, Ary Vanazzi, do Partido dos Trabalhadores – PT, que trabalhou no Conselho Indigenista Missionário - CIMI, e visitou muitas áreas indígenas no norte do estado do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

Na vida diária, muitos aprendizados e enfrentamentos atravessaram o cotidiano ameríndio em São Leopoldo nesses primeiros anos “visíveis”. A população aumentava e aspectos culturais e situacionais importunavam e causavam conflitos com os *fóg*, como o comércio de artesanatos pelas crianças. Essa atividade das crianças, que para o

28 Rocha e Saldanha (2010) desenvolvem essa relação entre política e parentesco com exemplo similar, assim como as pesquisas de Ricardo Cid Fernandes (2003; 2004).
29 Ligado ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB.

Ocidente pode se caracterizar como trabalho infantil, aos ameríndios é aprender a viver, brincar, conhecer, pesquisar (FONSECA, 1994).

Demandas surgiram e, apoiados por organismos indigenistas, antropólogos, universidades e indivíduos independentes, conquistaram alguns serviços públicos. Inicialmente foram disponibilizados a eles uma agente de saúde (cargo que foi preenchido) e um de professor (que ficou vago).

Por meio do Comin[30], *Garfej* e *Kasÿ fej*, que então viviam na cidade de Estrela, souberam da oportunidade para professor em São Leopoldo. *Kasÿ fej*, que tem formação de nível médio, e pensava cursar o Magistério, compareceu na 2ª Coordenadoria Regional de Educação – CRE e inscreveu-se na vaga. Tinha conhecimento de que alguns parentes seus viviam na cidade. Saindo da CRE, foi visitá-los. Encontrou alguns parentes e, após alguns dias, mudou-se em definitivo para o município.

Alguns *kaingang* foram convidados a morar no acampamento. É o caso de *Nïgrë*, que auxiliou a conquista da *ëmã Fag Nhin*[31], em Porto Alegre, e por ter a experiência desejada para a conquista. Outros ameríndios também encorparam o corpo reivindicativo, como Francisco, hoje liderança da *ëmã Foxá*, em Lajeado - RS, e *Refej*, que chegou após alguns meses.

A reivindicação sobre a escola ocorreu após uma traumática experiência nas escolas “regulares”. Os *kaingang sï* tinham somente as aulas da língua *kaingang*, e assim dava-se a “educação diferenciada”. Devido ao preconceito dos colegas e dos professores, as crianças passaram a não desejar ir à escola. Com isso uma mobilização foi realizada junto à Secretaria de Educação. A reivindicação foi atendida com uma construção provisória no acampamento e contratação de mais professores e funcionários.

O candidato apoiado pelos ameríndios venceu as eleições. Com isso a esperança e a atenção tomava o grupo, e as demandas não cessavam. Cientes de seus direitos e do funcionamento da máquina política, os *kaingang*, quando tiveram na eminência de corte de luz no acampamento, reagiram:

> Na época que nós não pagamos a luz. Vieram e entraram com o corte, e o pessoal se reuniu, as mulherada, tinha um poste bem aqui, daí o cara da AESul subiu lá em cima, e as mulheradas pegaram, e o *Nïgrë* pegou o machado, e as mulher se cercaram aqui ele fizeram descer de lá o cara, fizeram ele descer, e daí tomaram a escada, tomaram as coisas e elas queriam amarrar o cara da AESul, e daí ele pegou e escapou. Fizemos o

30 As referências às organizações indigenistas, Comin e Cimi, presentes ao longo do texto foram extraídas nos diálogos com os interlocutores da pesquisa, os *kaingang* de São Leopoldo.

31 Localizada na Lomba do Pinheiro.

> protesto e trancamos aqui. Naquele tempo o prefeito estava para, para, Holanda, e nós tivemos apoio da Brigada, o sargento, tudo, nós tivemos todo o apoio deles, sabe, pra fazer o protesto. Foi às cinco horas. O secretário ligou pro Vanazzi. Ele estava na Holanda. Dizendo que nós estava de protesto que a AESul cortou a luz nossa e as crianças estavam no escuro.
> [...] Cinturão dele tudo cara, e as mulher tomaram dele. E daí, quando foi cinco e meia, quase seis horas, eles ligaram tudo de volta. Ah, ficaram faceira a indiada. Então foi uma luta, homem, bah.... ele correu até lá aquele poste lá atrás dele, a mulherada, e as vizinha aqui. Aqui os vizinhos aqui de roda também ajudaram nós a fazer protesto também. né. Eles gostavam de nós também, eles ajudaram a fazer protesto. Ah, então foi uma luta...
> (*Sóreg*, 19 de julho de 2012).

Mesmo apoiando o candidato eleito, os *kaingang* permaneceram reivindicando, fazendo protestos, trancando ruas, etc. O movimento ameríndio alia-se àqueles que os procuram e mostram-se sensíveis à causa, aos direitos das minorias, porém tal aliança não demonstra subordinação, ao contrário de outros movimentos. Parece-me que o polo *Kaingang* e *Fóg* se aproxima com a distância necessária a não se tornar o outro[32] de seu jeito, ou seja, a não se igualar.

Kasÿ fej e *Garfej* se mudaram para o acampamento na abertura de vaga para professor, vaga que *Kasÿ fej* assumiu. Em uma conversa com o casal, obtive um dialogo sobre sua chegada à cidade e impressões do acampamento:

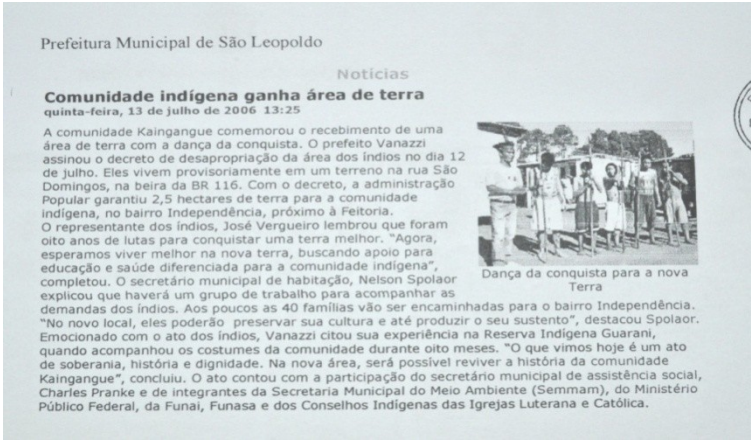
> *Kasÿ fej* – A situação ali, ali era bastante precária...
> *Garfej* – A situação estava feia, meu deus!
> *Kasÿ fej* – Era muito precária a situação, meu deus do céu, eu, a gente estava ali porque a gente estava trabalhando com indígenas, mas a situação que estava, meu deus,não...bah!
> *Garfej* – Começar assim...
> *Kasÿ fej* – Porque ali era tudo misturado, né...
> *Garfej* – Começar assim a vida, chegar assim num lugar, assim começar a vida não é fácil, não. Tu sabe como é que é chegar sem nada num lugar? Só com mochila, e para construir... é, não foi fácil, não, até que a gente arrumou um barraco, um barraco que nem esse aqui. Chegando a noite, hora de dormir, todo mundo tem que pregar as janelas, porta, porque ali tinha muito, muito assalto...
> *Kasÿ fej* – Marginal...
> *Garfej* – Muito assalto que entravam nas casas para roubar, inclusive me roubaram uma TV na hora que eu estava dormindo. Deixei a porta

32 Um exemplo são as atuais reivindicações políticas contra o governo estadual e federal, sob a gestão do Partido dos Trabalhadores, o qual os ameríndios sempre apoiaram e hoje continuam com protestos. Em São Leopoldo, a atual gestão, ligada ao PSDB é vista pelo grupo melhor que a de Ary Vanazzi (PT), pois disponibiliza mais verbas à seus eventos culturais. Obviamente as demais “minorias” discordam, no entanto aos *kaingang* a questão é simples: “assim como o Vanazzi esse não cumpre nada, a diferença é que ele libera mais recurso, e o que queremos dele é isso”. A frase sintetiza a distância entre as perspectivas ocidentais e ameríndias.

encostada, me descuidei. Então não foi fácil a minha vida. Pra todo mundo não foi fácil...
Kasÿ fej – Favela encostada, né...
Garfej – Favela encostada.
Kasÿ fej – E ali era passagem, e era perigoso nós tá morando ali, então a pressa foi nossa, drogas...
Garfej – Droga, tiro, muito droga... (*Kasÿ fej* e *Garfej*, julho de 2012)

O cenário descrito muito difere do exposto acima nas palavras de *Sóreg*, em que era tudo coberto de mato, com poucos vizinhos. O fato de um grupo ameríndio estar em um terreno parece ser a liberação de ocupar para outras camadas da população. Se está habitado por "indígenas", então entende-se que está vago! Tal situação leva, quase que instantaneamente, à insegurança os ameríndios, que, na cidade, buscam o difícil movimento de viver em harmonia com suas instituições e afastar-se do que pode tornar suas crianças e seus jovens *fóg*, com envolvimento com as drogas, "vagabundagem", desrespeito aos mais velhos, relacionamentos amorosos com *fóg*, ou seja, viver como o *fóg*.

Em 2006, o acampamento completava seis anos e as lideranças e demais ameríndios estavam ansiosos pela efetivação da promessa. Alguns estudos haviam sido realizados, mas pararam na origem, como empreendimentos universitários que supunham uma "pureza selvagem". Outros esbarravam na interlocução entre Estado e município[33]. Nesse ano, um grupo de trabalho se formou com os ameríndios, que passaram a visitar áreas selecionadas pelo município. No caso de haver interesse, a Prefeitura realizaria uma permuta.



Prefeitura Municipal de São Leopoldo

Notícias

Comunidade indígena ganha área de terra

quinta-feira, 13 de julho de 2006 13:25

A comunidade Kaingangue comemorou o recebimento de uma área de terra com a dança da conquista. O prefeito Vanazzi assinou o decreto de desapropriação da área dos índios no dia 12 de julho. Eles vivem provisoriamente em um terreno na rua São Domingos, na beira da BR 116. Com o decreto, a administração Popular garantiu 2,5 hectares de terra para a comunidade indígena, no bairro Independência, próximo à Feitoria.

O representante dos índios, José Vergueiro lembrou que foram oito anos de lutas para conquistar uma terra melhor. "Agora, esperamos viver melhor na nova terra, buscando apoio para educação e saúde diferenciada para a comunidade indígena", completou. O secretário municipal de habitação, Nelson Spolaor explicou que haverá um grupo de trabalho para acompanhar as demandas dos índios. Aos poucos as 40 famílias vão ser encaminhadas para o bairro Independência. "No novo local, eles poderão preservar sua cultura e até produzir o seu sustento", destacou Spolaor.

Dança da conquista para a nova Terra

Emocionado com o ato dos índios, Vanazzi citou sua experiência na Reserva Indígena Guarani, quando acompanhou os costumes da comunidade durante oito meses. "O que vimos hoje é um ato de soberania, história e dignidade. Na nova área, será possível reviver a história da comunidade Kaingangue", concluiu. O ato contou com a participação do secretário municipal de assistência social, Charles Pranke e de integrantes da Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Semmam), do Ministério Público Federal, da Funai, Funasa e dos Conselhos Indígenas das Igrejas Luterana e Católica.

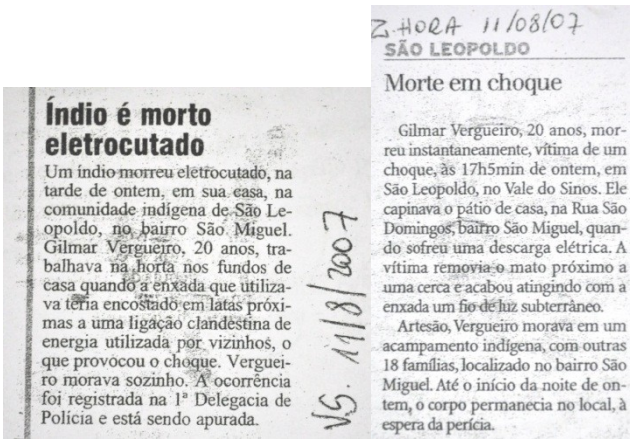
Figura 11 - Recortes obtidos nos anexos ao Processo nº 236/2002, no MPF-NH, com autorização do promotor responsável, em julho de 2012.

33 Na época, o PSDB governava o Estado do Rio Grande do Sul e o PT, a cidade de São Leopoldo, e 2006 foi marcado por fortes divergências ideológicas.

Em julho de 2006, o grupo de trabalho chegou a uma conclusão, como transparece na imagem acima. Nota-se que detalhes são omitidos devido a possíveis entraves de pessoas mal-intencionadas ou mesmo invasores que possam se apossar indevidamente.

A comemoração realizada pelos *kaingang*, segundo informações, foi a dança da guerra, a mesma comemoração registrada por Ana Freitas (2005), quando o grupo de dança *kaingang* se apresenta nos momentos de conquista. Ana Freitas o presenciou na ocasião da conquista da área onde se situa a *ëmã* da Lomba do Pinheiro em Porto Alegre - RS. O mesmo ocorreu em São Leopoldo, porém em Porto Alegre Freitas (2005) registrou o ato dos ameríndios colocarem um cocar no prefeito. O símbolo mostra não que o prefeito era o "cacique dos índios", mas tal objeto culturalmente significativo na cabeça do prefeito o faz assimilado à cultura deles.

A mudança necessitava, no entanto, de processos administrativos, como a aprovação pelo Legislativo da permuta a ser realizada pelo Executivo municipal. O tempo passou e, em 2007, um fato inusitado fez com que os papéis fossem votados mais rapidamente. Em 10 de agosto de 2007 um jovem *kaingang* não pôde mais esperar a nova área em São Leopoldo, às 17:10 horas, em um dia de pouca chuva, o rapaz limpava o terreno nas proximidades de sua casa, quando, ao erguer um objeto, se encostou em um fio de luz solto e desencapado e morreu de eletroplessão[34] (vítima de descarga elétrica).



Índio é morto eletrocutado

Um índio morreu eletrocutado, na tarde de ontem, em sua casa, na comunidade indígena de São Leopoldo, no bairro São Miguel. Gilmar Vergueiro, 20 anos, trabalhava na horta nos fundos de casa quando a enxada que utilizava teria encostado em latas próximas a uma ligação clandestina de energia utilizada por vizinhos, o que provocou o choque. Vergueiro morava sozinho. A ocorrência foi registrada na 1ª Delegacia de Polícia e está sendo apurada.

VS. 11/8/2007

Z. HORA 11/08/07

SÃO LEOPOLDO

Morte em choque

Gilmar Vergueiro, 20 anos, morreu instantaneamente, vítima de um choque, às 17h5min de ontem, em São Leopoldo, no Vale do Sinos. Ele capinava o pátio de casa, na Rua São Domingos, bairro São Miguel, quando sofreu uma descarga elétrica. A vítima removia o mato próximo a uma cerca e acabou atingindo com a enxada um fio de luz subterrâneo.

Artesão, Vergueiro morava em um acampamento indígena, com outras 18 famílias, localizado no bairro São Miguel. Até o início da noite de ontem, o corpo permanecia no local, à espera da perícia.

Figura 12 – Recortes obtidos nos anexos ao Processo nº 236/2002, no MPF-NH, com autorização do promotor responsável, em julho de 2012.

34 Consta nas folhas 1044, 1045 e 1081 do Processo 236/2002, do MPF. Os outros detalhes foram dados pelos indígenas presentes no dia do acontecimento.

Certamente as ligações irregulares acontecem em toda parte onde existem famílias com pouca estrutura material e financeira, assim, o ocorrido com o rapaz *kaingang* poderia atingir qualquer pessoa da região. O que aqui salta aos olhos é que somente um desastre, certamente comovente, faz surgir a agilidade na materialização da *ëmã* pelos membros da prefeitura. *Kasÿ fej* e *Garfej* lembram o ocorrido:

> *Garfej* – [...] Ah é, ele se grudou no fio desencapado, e esse fio estava em cima de umas lata, eles, é bem ali onde é que é a Escola de Samba. Ao redor era tudo de lata, de latão e tinha um fio desencapado em cima, então estava dando contato...
> *Kasÿ fej* – E estava chovendo também...
> *Garfej* – E estava chovendo, e foi nessa, é nessa época mais ou menos, chuva, umidade...
> *Kasÿ fej* – Chuvisco...
> *Garfej* – Ele estava limpando, né, atrás da casinha dele e, de repente, ele se encosta naquelas lataria, colou, e ficou grudado lá, e morreu na hora...
> *Kasÿ fej* – E morreu na hora... e naquela hora eu estava dando aula, para as crianças de tarde. Eu acho que era quase cinco horas, mais ou menos, e daí começou a dá contato assim na luz naquela hora que ele estava nos fundos da casa dele, porque daí deu contato com a luz, quando deu choque nele, daí nós, na época o *Nën tãnh* estava na casa do, no corredor da escola, estava até tomando chimarrão com o *Refej*. Daí a mulher do seu *Nën tãnh* disse pra ele: Oh, deu choque no teu filho ali atrás. Ó, vem vê ele. Mas daí ele já tinha morrido. Quando nós corremos tudo para lá, ele já tinha morrido. Chamamos a ambulância, mas, quando eles chegaram, ele já estava sem vida. Então isso foi a nossa tarefa, né, de ter que colocar pro município que a nossa situação mesmo não estava fácil. Isso foi a pressa deles. A gente cobrou muito, para poder apurar... (*Kasÿ fej* e *Garfej*, 16 /7/2012).

Após a morte do filho de *Nën tãnh*, a comunidade passou a pressionar seguidamente a Prefeitura, apresentando, na forma de protestos e de constrangimentos, as promessas não cumpridas do então prefeito, que tentava a reeleição. A mudança para a área teve inúmeras complicações, pois os donos da área queriam aumentar o valor e vereadores contrários travavam o processo na Câmara Municipal. Enfim, ao final do ano de 2007, os *kaingang* tomaram a área. No primeiro momento ela foi ocupada, mas, no mesmo fim de semana, já estava regularizada e a posse conquistada pelos ameríndios. Transcrevo um longo diálogo de *Sóreg* e Jeremias que apresenta o movimento, quase ponto a ponto, da tomada da área da *ëmã*, iniciando pelos motivos da escolha da área:

Jeremias – Por que acharam mais bonito lá, né, e lá tinha fruta também.
Sóreg – Mais bonito por causa das frutas. Daí o pessoal aceitou aquele lá. Eles queriam que nós aceitassem aqui também...
Jeremias – O pessoal daqui [acampamento na Rua São Domingos] também não queria que nós saísse, os que moravam aqui, só que a gente também queria um lugar mais seguro, para criar as crianças que nós temos e era um perigo, e daí nós insistimos e comecemos a brigar por aquela área, começou a negociar com a aquela área lá, e foi 2007, é 2007 foi, e daí quando fechou negócio, que estava tudo pronto em 2007, ficou tudo acertado a negociação, e daí foi onde a prefeitura comprou essa área, pagou 130 mil reais, e daí dia 27 de dezembro de 2007, eles mandaram buscar a chave na imobiliária. A Dolores estava ainda na habitação. Quando cheguei nove horas lá, a Dolores veio e disse: Olha, seu *Sóreg*, eu não consegui pegar a chave na imobiliária porque entrou mais um herdeiro. Ela disse, e daí eles tão pedindo mais cinco mil em cima e daí não deu negócio, ela disse. Daí pensei. Disse: Dona, mas não tem como. Ela disse: Deixa que eu vou ligar para o prefeito. Ele estava de reunião com os deputados. Daí ela ligou para ele e contou como é que estava, que entrou mais um herdeiro e que quiseram mais cinco mil reais. Ela me passou o telefone e eu falei direto com o prefeito. Disse: Vanazzi, como é isso aí, tá tudo certo e, quando fui buscar, a chave, por que que mancaram pra mim. Aí ele disse: Mas não é eu que manquei − ele disse −, não, *Sóreg*, pode ficar tranquilo que eu hoje vou tomar essas providências como prefeito, que o negócio tá tudo certo. Ele disse: No mês que vem eu vou depositar o dinheiro no nome dele. Agora pode deixar comigo, que eu vou entrar com um decreto de desapropriação. Ele disse, e quando ele entrou com o decreto de desapropriação, e que eu peguei o, os advogados das moradia, que são dono das moradias, advogado, dois advogado, me disseram, me deram apoio, né, disseram: *Sóreg*, vamos fazer assim, nós mesmo pagamos o caminhão pra ti e vamos pegar os teus pertences e vamos enfiar aí dentro dessa casa, vamos quebrar o portão, mas já tinha índio lá dentro já fazendo os barraquinho. E naquele dia, o dono do terreno tinha entrado com liminar, no mesmo dia ele tinha entrado com liminar. Os advogado disse: Não, não tem nada com a liminar e qualquer coisa é com nós. Nós derrubamos − ele disse −, com essa liminar deles, e daí carregaram as minhas coisas, e entramos lá, quebramos o portão, entramos e descarregamos as coisas...
Jeremias – E eu que abri ainda aquela casa lá.
Sóreg – [...] quando descarregamos as coisas aí, daí disseram: *Sóreg*, vamos para o jornal agora. Daí viemos anunciar no jornal, e fizemos mais um documentário, e aonde, daí peguei de volta, daí me levaram de volta, e eu correndo atrás das coisas também, e quando foi quatro e meia pra cinco horas, o assessor do prefeito me ligou, e disse: Oh, *Sóreg*, pode ficar tranquilo que a área é de vocês, o prefeito entrou com o decreto de desapropriação e, protestando, o advogado do dono da terra lá, dizendo que ele vai entrar com decreto de desapropriação e ele vai depositar 80 mil reais no nome dele e só, se ele quiser é assim, e aí onde que eu, quando foi cinco horas, o advogado do cara lá da terra disse: Não, o homem aceitou o mesmo preço que tinham oferecido. [...] E daí onde tem uma vitória, né, daí o pessoal começaram a limpar em roda lá e de baixo das árvores, enfiamos um gato e começaram a beber e dançar naquela noite. Lá nós tinha ganhado a vitória, então foi uma luta e, no mesmo tempo, uma vitória nossa assim que estamos lá. Agora que nós estamos

> bem colocado, então me sinto muito alegre, que nós sofremos, mas hoje a comunidade tá bem colocada.
> Jeremias – Quando nós chegamos, já pulei lá dentro e já quebrei a porta, e colocamos as coisas dele lá dentro, senão nós iria ficar ainda até agora aí. Se nós não fizéssemos essa pressão, até agora nós estava aí (estávamos de frente para a o local do acampamento na Rua São Domingos). E aí começamos e o pessoal foi tudo no acordo. Já puxamos as coisas. A Prefeitura puxou as coisa nossas... (*Sóreg* e Jeremias, 19/7/2012).

Esse longo caminho percorrido pelos *kaingang* até a materialização da *ëmã Por Fi Ga* demonstra a persistência e a resistência do grupo, que, na luta por conquista de territórios, constrói sua diferença, aprende e ensina aos *fóg* as demandas, os direitos, os novos e antigos costumes. Um retorno a uma cidade ancestralmente habitada por ameríndios, que voltavam constantemente para negócios com o governador, o chefe dos *fóg* (BECKER, 1995; FREITAS, 2005; LAROQUE, 2009; BRINGMANN, 2009), e agora criam sentido e significado nas cidades onde comercializam artesanatos, junto a todo um conjunto de saberes que formam os acampamentos e futuros territórios.

2.4 A *ËMÃ KAINGANG POR FI GA*

Neste item busco apresentar a *ëmã kaingang Por Fi Ga*, de São Leopoldo – RS, espacialmente, territorialmente e um pouco do cotidiano ameríndio.

A *ëmã* está situada no bairro Feitoria, na popularmente conhecida Estrada do Quilombo, em um ponto alto da cidade, próximo à populosa COHAB – Feitoria e a poucos minutos do centro da cidade.

Um visitante desatento que caminha pelo local facilmente não identifica a particularidade no espaço, exceto pela placa da Funai na entrada da área. A primeira vez que visitei os *kaingang*, em meados de 2008, acompanhado de dois colegas, perguntamos a trabalhadores e comerciantes do bairro sobre a localização. Eles estranhavam e afirmavam não saber da existência de ameríndios na cidade.

Ao entrar na *ëmã Por Fi Ga*, o visitante depara-se com uma grande figueira. À direita dessa árvore está uma grande casa azul, pertencente ao antigo proprietário do local. À esquerda se vê um pequeno caminho com casas de alvenaria enfileiradas de ambos os lados. Entre as fileiras está a sede da igreja evangélica "Deus e Amor", ao lado o centro cultural, em frente a este a pequena escola (com estrutura provisória desde 2008). Avançando no caminhar, encontramos outra igreja evangélica, a

Assembleia Conservadora. Um pequeno declive acompanha o caminhar e chegamos ao fim de um “quase” retângulo. Nessa ponta, as duas casas de *Refej*, a nova, do projeto da Caixa Econômica Federal - Caixa[35], e a antiga, que hoje abriga seus produtos artesanais.

A parte descrita pode ser considerada como a parte alta da *ëmã*, onde se localiza o centro cultural, as igrejas, e detém um espaço amplo para diversas atividades, como bailes, cultos, churrascos, etc. Chegando às casas de *Refej*, encontramos o limite da área. Atrás delas há um pequeno espaço de mata, a passagem de um pequeno córrego e, ao lado, um piquete[36], que, particularmente no mês de setembro, importuna os ameríndios com as intermináveis narrações.

À direita das casas de *Refej*, o território segue para a parte baixa do terreno, onde, entre árvores, se encontram três pequenas casas de madeira, uma delas de *Nimpré*, que passa ali alguns meses do ano, e as outras estão abandonadas. Dobrando novamente à direita, volta-se ao paralelo de casas descrito acima (que montavam o “quase” retângulo). Atrás da igreja evangélica se encontra a cadeia, constituída de duas peças, cada uma com cerca de dois metros quadrados. Paralelo à cadeia segue uma sequência de seis casas de alvenaria[37]. Atrás delas, já fora dos limites da *ëmã*, um pequeno campo de futebol.

Diferente dos Jês Centrais e Bororo, os *kaingang* não possuem aldeias circulares, no entanto Robert R. Crépeau (2005, p. 11) aponta para uma interessante particularidade: “a casa do líder político, chamado *pã-i* (ou cacique), esteja localizada no centro da reserva”. Durante meu período de campo, e ao longo da existência da *Por Fi Ga*, o grupo teve dois caciques que se alternaram: *Sóreg* e *Garfej*.

Como visto em relatos anteriores, *Sóreg*, cacique que protagonizou a materialização do território, primeiramente ocupou a grande casa na entrada da *ëmã*. Quando a Caixa viabilizou o projeto de construção das casas, o então cacique *Garfej*, que anteriormente morava atrás das casas de *Refej* (últimas casas do território), se fixou ao lado da escola, em um local central e próximo da, por mim nomeada, parte alta, baixa e da cadeia.

35 O projeto contemplou a aldeia com a construção das casas, porém os indígenas teriam de pagar cerca de R$ 600,00 durante alguns meses. A Funai assumiu o compromisso do pagamento.

36 Entidade ligada ao CTG – Centro de Tradições Gaúchas.

37 Todas as casas do território têm o mesmo modelo estrutural e poucas foram ampliadas com os chamados “puxadinhos”. As poucas casas diferentes são de madeira, geralmente constituídas de duas peças, e a casa do antigo proprietário.

Outros elementos relacionados ao espaço da casa *kaingang*, o “espaço limpo” e a “floresta fria” (CRÉPEAU, 2005) são pouco demarcados pelo fato de as casas estarem muito próximas, aproximadamente dois metros uma da outra. Esses domínios podem ser pensados em torno de todo o grupo, assim se constituindo o “espaço limpo”, a própria *ëmã* e “floresta fria”, os locais de obtenção de matéria-prima para a produção de artesanatos, assim como o espaço de mato que circunda a área, local que possui uma fonte de água, *água boa*.

No total, são trinta e quatro casas, vinte e uma delas construídas pelo convênio Caixa/Funai. As demais são construídas de madeira, e duas famílias moram provisoriamente fora da área, pois esta passa por um processo de ampliação junto ao Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte - DNIT[38].

O tamanho da área territorial é de 2,5 hectares, onde meio hectare não pode ser habitado por questões ambientais. A população gira em torno de cento e cinquenta pessoas. Muitas famílias são extensas e, como o número de pessoas é maior do que de casas, ocorre de uma casa abrigar dez ou mais pessoas da mesma família.

38 O processo de ampliação faz parte da contrapartida do governo federal em relação à duplicação da BR-392, especificamente no trecho do município de Estrela-RS, onde a aldeia Kaingang perdeu parte da área. Parte dos benefícios é contemplar o povo com cerca de 150 hectares de terra, os quais foram divididos entre as aldeias de Farroupilha, Lajeado, Estrela (a mais contemplada), São Leopoldo e as duas aldeias de Porto Alegre.

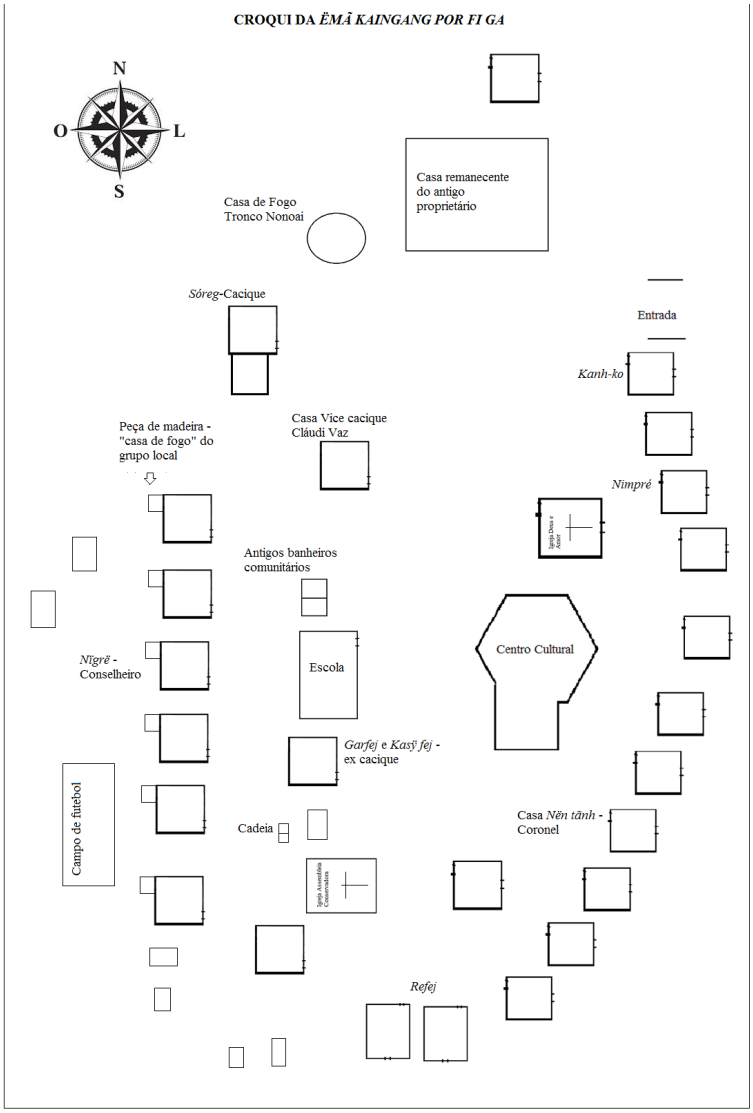


Figura 13 – Esboço do mapa da *ëmã Por Fi Ga* elaborado pelo autor no decorrer do trabalho de campo, com auxílio dos interlocutores *kaingang*.

No esboço do mapa da *ëmã* acima vemos que a área forma um retângulo de orientação norte-sul, com entrada a leste. O oeste é ocupado por matas e o sul divide-se entre floresta e o piquete já mencionado. Quando preparava este croqui, em inúmeras caminhadas pela área, comentava com *Refej* que a *ëmã* é composta de um "quase círculo", o que levanta a dúvida de Crépeau (2005), que afirma não existirem dados que afirmem ou não a existência de *ëmã* circulares, mas o ponto de centralidade da casa do cacique e da expansão das demais lideranças na área é um dado importante. E *Refej* me disse: "Eu sei, nós sem querer acertamos".

Vemos, no mapa, que em todas as extremidades encontramos as casas das lideranças: logo na entrada, a do cacique e seu vice; na parte baixa, *Nïgrë*, a oeste, atrás do centro cultural; a leste, o coronel *Nën tanh*. E antes da alternância na liderança, *Garfej*, então cacique, morava literalmente no centro da aldeia, próximo à escola e ao centro cultural e ao lado da cadeia.

Outro fato que suscita curiosidade é a divisão espacial da aldeia entre norte-Nonoai e sul-Votouro, cada uma das extremidades constituída de igrejas. Ressalto que tal divisão não implica restrição de espaços, cercas, etc., e sim de uma constatação na constituição dos grupos locais. Ao sul do centro cultural, a partir da casa de *Garfej* e de *Nën tanh*, está situado o tronco-Votouro, ao norte o tronco-Nonoai. As igrejas são ocupadas por pessoas pertencentes a esses núcleos, apenas *kaingang* com influência e respeito entre ambos os troncos familiares, como *Nïgrë*, participam de ambos os cultos, seja como fiel, como pastor, como gaiteiro e ou como cantor.

Essa divisão norte-sul suscita que a entrada das casas, de frente ao pátio, se constitua de parentes conhecidos, guardadores de sossego e confiança. As casas seguem o modelo apresentado abaixo e, no pátio que constitui o grupo, se fabricam artesanatos, centralizam o espaço do fogo em um local maior, como no caso de *Refej*, que fez de sua antiga residência o local do fogo de chão, onde une seus familiares para socializar fofocas, produzir artesanatos, etc.

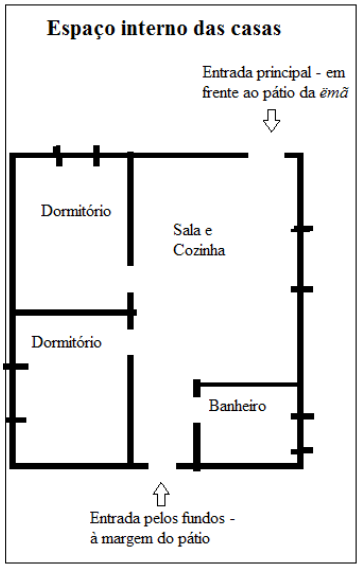


Figura 14 – Modelo das casas *kaingang* na *ẽmã Por Fi Ga*. Planta baixa realizada pelo autor.

Ricardo Cid Fernandes (2003, p. 126) mostra que a proximidade das residências é parte da circunscrição do grupo familiar ao grupo doméstico disposto no território, grupo composto por duas ou mais residências. O autor traz um exemplo, na nota de rodapé nº 28, parecido com a situação das *ëmã* nas cidades, observado na TI do Ligeiro, "[...] onde as casas estão dispostas 'em fila', ao longo de duas ruas, os vizinhos são, em sua maioria, membros de um mesmo grupo doméstico" (idem).

Em relação ao espaço para o fogo de chão construído pelos *kaingang*, Ledson Kurtz de Almeida (2004, p. 33) afirma que são comuns quando as casas são construídas por pedreiros *fóg*, e/ou estão relacionadas a projetos. Almeida constata o mesmo que ocorre na *Por Fi Ga*, a pequena peça tem a centralidade do fogo, onde principalmente os mais velhos passam o inverno produzindo artesanatos, conversando, ensinando e fofocando, além, obviamente, de as mulheres ali cozinharem.

A orientação da casa define a divisão dos espaços sociais *kaingang*. De acordo com Robert R. Crépeau (2002, p. 117), sua orientação segue o eixo leste-oeste, associado ao caminho do sol, e, em geral, a habitação possui duas portas, uma em cada extremidade, onde "[...] a situada ao leste é associada às atividades masculinas e às visitas, enquanto a situada no oeste corresponde às atividades femininas". No interior das casas os espaços ao norte seriam de domínio masculino e, ao sul, feminino.

Na *Por Fi Ga*, sem dúvida, se constata a divisão dos espaços sociais, no entanto vejo que a dimensão territorial da *ëmã* é reelaborada pelos *kaingang*. A ordem dos eixos geográficos é dimensionada para o centro da área. Assim, a porta principal, espaço masculino de recepção das visitas e das discussões políticas, é apontada para o centro da *ëmã*. E o espaço feminino é periférico, na maioria das vezes situado no interior da casa, ou na porta dos fundos.

Nos espaços de pátio cercado por casas pertencentes a um mesmo tronco familiar, ou famílias próximas a eles, ali ocorre a fabricação de artesanatos. Homens e mulheres sentam-se juntos, formando um semicírculo, cercados de lascas de taquara por todos os lados, penduradas em varais, sendo pintados, cipós amontoados em torno de uma pessoa prestes a virar alguma arte: casinha de passarinho, sacola, cesto, bolinha, galinha, etc. O material mais utilizado nesses objetos é o cipó São João. As crianças, que passam circulando por todos os espaços da *ëmã*, sentam junto aos pais e, observando-os, imitam os movimentos do trançado com o cipó, raspam taquaras com facas... E, assim, destruindo e construindo, elas aprendem o fabrico no cotidiano.

Os objetos, embora fabricados junto de parentes, são de produção familiar. Cada grupo busca suas taquaras, as lascas e constrói seus cestos e demais objetos. Não há

divisão de trabalho por sexos, pois homens e mulheres vão ao mato, colhem taquaras, fazem as lascas e produzem, embora, em geral, tarefas como carregar as taquaras sejam realizadas pelos homens, isso por causa do peso. Nem por isso eles se eximem de outras tarefas.

Os espaços físicos e institucionais da *ëmã* são organizados a fim de proporcionar a paz, nos termos de Sahlins (1970), aos diferentes grupos familiares, em busca de atar, ou reatar, laço rompido nas *aldeias grandes*. A escola, por exemplo, segundo me explicou *Refej*, é pública, não somente dos alunos, ou seja, as crianças que não são estudantes e aparecem na escola também são alimentadas. O professor afirmou que "[...] a aldeia toda utiliza a estrutura, e ela funciona para a comunidade" (*Refej*, 25/1/2013). Também contrapôs o exemplo da *ëmã* de Estrela - RS, onde após uma mobilização em que utilizaram classes e panelas para barrar o fluxo da estrada, o diretor *fóg* "reclamou da desordem no outro dia", fato que gerou um pequeno conflito.

Trata-se, pois, de uma diferença essencial, onde a perspectiva *kaingang* busca engendrar a escola em seu meio, e não simplesmente se ater a ela. *Kasÿ fej* relatou que a educação escolar é necessária, mas os costumes são mais importantes. A interlocutora analisou e disse que somente a escolarização pode trazer a fome e o desespero para a comunidade, pois as políticas atuais, que em termos muito auxiliam os coletivos ameríndios, no que tange à educação escolar, existiram anteriormente de outras formas e acabaram: "Os costumes não podem acabar". *Kasÿ fej* afirmou que "[...] políticas vão e vêm e a cultura, o artesanato fica...".

Outro espaço utilizado de forma coletiva na *ëmã* é o centro cultural, onde realizam festas, cultos, reuniões e almoços. Em janeiro de 2013, com auxílio financeiro do Comin, os *kaingang* realizaram uma oficina de comidas típicas. No dia anterior viajaram com as crianças para Nova Petrópolis – RS, na região serrana, para colher folhas de mandioca braba e, na volta, elas foram socadas no pilão. No outro dia, as folhas cozidas (o *Kumi*) durante quatro horas foram servidas junto do *Ëmï* (bolo feito nas cinzas), e ossinhos de porco.

Nos momentos coletivos noto uma "prestação de contas" da liderança ao coletivo. Esses dias servem para estreitar os laços da liderança com as diferentes facções, com o Comin e com outros atores institucionais, no entanto famílias do mesmo tronco do então cacique não se fizeram presentes. O que ocorre nessas relações? A falta de consulta ou de convite pode apontar as respostas. Ao propor o evento, a liderança buscou assimilar alguns *fóg*, aumentar a aliança com a *ëmã* de Lajeado – RS, etc. Mesmo assim, no entanto, famílias que supostamente "estão na liderança" não

compareceram, o que mostra que “ser” do grupo não pressupõe uma automática aliança, pois que, em haver falta de consulta, podem se tornar rivais.

O campo de futebol é frequentemente utilizado por jovens e adultos, meninos e meninas de todas as idades. Com equipes mistas, jogam longas tardes quentes de inverno, e nas tardes amenas ou ao final dos dias no verão. Na *Por Fi Ga* há dois times de futebol compostos por meninas e um composto por meninos. As equipes femininas são de jovens adolescentes, mas a masculina é completada por adultos, pois não há rapazes suficientes interessados.

Campeonatos são organizados pelos coletivos ameríndios situados na região litorânea, com times compostos por ameríndios *kaingang* e *guarani* (admirados pelo futebol). Os jogos são realizados nas cidades de Porto Alegre, Guaíba, São Leopoldo, Viamão, Estrela, Lajeado e Farroupilha. Em 2012, quem tomou a frente da organização do campeonato foi a *ëmã Kaingang* da Lomba do Pinheiro, sede da primeira partida. No mesmo local também aconteceu a escolha da rainha do campeonato (a escolhida foi a representante da *Por Fi Ga*) e também foi realizada uma festa.

Economicamente, os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* têm seu sustento de empregos públicos na área, como agente de saúde, professores, cozinheira e auxiliar de serviços gerais. Muitos jovens trabalham na construção civil, outros como comerciantes ambulantes, ou em supermercados, etc. Uma atividade recorrente entre os homens são as colheitas realizadas nas cidades serranas, entre elas Vacaria, Bento Gonçalves, Caxias do Sul, onde passam em média três semanas, e a renda fica em torno de mil a mil e quinhentos reais, além da alimentação e do local para dormir.

Apesar dessas atividades econômicas, o comércio de artesanatos é, contudo, central, pois mesmo os *kaingang* com renda fixa, professores e agentes de saúde, complementam a renda com os artesanatos. O grupo recebe cestas básicas da Funai e da Sesai, a primeira fornecendo três vezes ao ano e a segunda, duas.

A cidade faz emergir, entre os *kaingang*, certa inquietude, sendo necessária, para acalmar as ingerências e os autoritarismos acerca de sua legitimidade no espaço, uma série de alianças com o *fóg*, dentre elas, em linhas gerais, o apoio de estudantes universitários, de ONGs, de instituições missionárias indigenistas, etc.

Mesmo assim, no entanto, a maior pressão é interna, nos limites da *ëmã*, onde as experiências dos residentes os faz querer viver sob outra ordem, em contraste com a vivida nas *aldeias grandes*. Nesse sentido, os conflitos entre as facções, elemento-chave para a sociabilidade *kaingang* (FERNANDES, 2004), tende a permanecer “por

baixo dos panos", devido à diária circulação de *fóg* pela área: antropólogos, estudantes, agentes da prefeitura e muitos outros.

Busquei, neste capítulo, sistematicamente, apresentar a ligação dos *kaingang* com a cidade de São Leopoldo, mostrando como o reflorescer, ontem e hoje, no mito e no cotidiano, os cestos, primeiro pelas saracuras e agora pelos interessados, auxilia a vida ameríndia. Após isso procurei, em linhas gerais, reconstituir a história dos interlocutores *kaingang*, apresentando suas motivações para a saída das áreas indígenas, a trajetória do grupo na cidade, as escolhas, as estratégias, etc. E, neste último item, fiz um sobrevoo sobre a *ëmã*, mapeando os espaços, o território, a organização e mostrando um pouco do uso dos elementos externos e das instituições ocidentais que são apropriados e utilizados conforme sua perspectiva.

No próximo e último capítulo pretendo descrever, em extensão, o *fazer* dos artesanatos, procedimentos utilizados, coleta de materiais, objetos fabricados..., com isso buscando atingir os significados que tal atividade suscita no cotidiano marcado pelo forte contraste *fóg*. Pretendo mostrar um entendimento de como a "Cultura" com os artesanatos vem proporcionando a educação, o trabalho e a vida *kaingang*.

CAPÍTULO 3

TRABALHANDO, EDUCANDO E VIVENDO: OS SIGNIFICADOS DO *FAZER* ARTESANATOS ENTRE OS *KAINGANG*

Ao longo do trabalho fiz, diversas vezes, menção aos significados do *fazer* os artesanatos entre os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga*, desdobrando esse fazer em *viver*, *educar* e *trabalhar*. Realizei breves apontamentos no primeiro capítulo sobre cada um deles e, em pontos específicos do texto, relacionei o fazer dos objetos com o mito de origem, sua relação com os animais e sua continuidade de vida.

Neste capítulo passo a descrever e analisar, de forma extensiva, o *fazer*, que aqui é desenvolvido a partir da perspectiva educativa, ou seja, de um saber oriundo de práticas vividas cotidianamente e que remontam, entre outros aspectos, à cosmologia e à mitologia *kaingang*.

Vivendo na cidade, cercados pela sociedade *fóg*, os *kaingang* acionam a "cultura" nos artesanatos, que, segundo Cunha (2009), depois de difundida mundialmente, passou a ser a "arma dos fracos". Atendendo a pressões e a concepções preconceituosas de não ameríndios, os *kaingang*, no contraste acentuado, inventam traços característicos e, dessa maneira, engendram o "estado de pureza cultural" procurado pelo ocidental.

Para o Ocidente, a cultura ameríndia, em seus artesanatos, nas roças alimentares, na produção de erva-mate, no acesso a conhecimentos tradicionais (como o xamanismo), etc., é de conhecimentos difundidos e coletivizados. Aqui reside a diferença entre a cultura ameríndia e a "cultura" ocidental sob forma de músicas, teatros, livros e peças de museus. O colonizador europeu vê a "cultura" nesses termos, por isso subestima a cultura dos grupos ameríndios (WAGNER, 2010; CUNHA, 2009).

Roy Wagner (2010, p. 62) mostra que a diferença de entendimento e de fazeres da vida dos coletivos ameríndios, dos "grupos tribais", produz um fascínio no antropólogo (e nos demais pesquisadores), pois o modo de pensamento ausenta similaridade com o seu (ocidental), sendo provocativo porque "[...] introduzem no conceito de cultura o 'jogo' de possibilidades mais amplas".

Wagner entende que o processo de construção antropológica trata-se de uma invenção do pesquisador a partir de signos seus, entendidos e construídos no contraste com o outro. O pesquisador deve buscar traduzir a perspectiva do grupo pesquisado sobre determinada atividade para seus pares com signos de sua sociedade (ocidental).

Esse processo inventivo, no entanto, não se trata de falsidades e delírios do pesquisador, e sim de um processo "[...] que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, [assim:] ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida" (2010, p. 30).

Sem mais, passo agora a refletir sobre a maneira de conceber, explorar e construir a vida dos *kaingang*, tomando como mote de explicação o fazer dos artesanatos, fazer que se traduz em seus saberes da mata, aprendizados na cidade, percepções acerca do trabalho, renda e produção de objetos.

3.1 O *FAZER*: A SABEDORIA DA VIDA

No primeiro capítulo desta dissertação, de maneira breve, apresentei como os interlocutores *kaingang* aprenderam a realizar a prática artesanal e de que forma essa passou de uma produção "interna" para "externa". Certamente tais usos devem ser relativizados, pois se sabe que, antes da invasão das terras baixas da América do Sul, coletivos ameríndios se relacionavam de diferentes formas entre si, e nas guerras e festas trocavam objetos, mulheres e conhecimentos.

Na trajetória dos *kaingang*, vista no capítulo anterior, vemos que a venda de artesanatos, principalmente de cestos, acompanha e muitas vezes é central para a sobrevivência física dos ameríndios. O fato, porém, de os coletivos utilizarem predominantemente a produção de artesanato nas cidades onde vivem, já há algum tempo, mostra que esta se relaciona com perspectivas de sua realidade social.

Lévi-Strauss (1970, p. 33-34) aponta dois níveis de percepção que separam a ciência ocidental da magia, ou seja, aponta que a primeira é afastada da intuição sensível e que a magia é mais próxima. Assim como a magia, a intuição do sensível, os ameríndios cotidianamente estabelecem conexão entre os elementos que os cercam. Compreendem, na observação e paciência rigorosa, as intencionalidades da sociedade *fóg*. Constroem o hoje entendendo os caminhos tortuosos do passado e os relacionam.

A exigência de enquadramento responde a anseios intelectuais antes das necessidades. Segundo Lévi-Strauss (1970), o pensamento primitivo tem por base a ordem e, em segundo plano, a prática. Uma técnica que, associada à prática artesanal *kaingang*, ganha dimensão é a bricolagem, entendida como "primeira". O ator, o *bricoler*, trabalha com as mãos e está apto a:

> [...] executar grande número de tarefas diferentes; mas, diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra de seu jogo é a de arranjar-se sempre com os meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito, de utensílios e de materiais, heteróclitos, além do mais, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem, aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores. O conjunto dos meios do *bricoler* não se pode definir por um projeto; define-se somente por sua instrumentalidade, para dizer de maneira diferente e para empregar a própria linguagem do *bricoler*, porque os elementos são recolhidos ou conservados, em virtude do princípio de que "isto sempre pode servir". (p. 38-39)

O contraste cotidiano da cidade opera auxiliando o exercício do artesão *kaingang.* Em meio à necessidade de sobrevivência física, o intelecto ameríndio transforma o "novo" em familiar. A partir de exemplos de objetos, cestos, vasos, etc., o *bricoler* utiliza-se de todos os meios disponíveis, pesquisando o redor de onde vive, percebendo e construindo signos que o entrelaçam ao local.

Com isso, elementos "que para algo devem servir" são recolhidos e, trançados com cipós e taquaras, enriquecem o conjunto de qualidades ameríndias. Esses elementos, restritos anteriormente a meios "internos", apresentam a dimensão criativa dessas sociedades no que tange ao controle do choque cultural da experiência vivida. Esse "controle" envolve entender os *kaingang* como "pesquisadores de campo", pesquisadores para os quais o *fazer* torna-se significativo a partir de uma espécie de invenção que "[...] requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido" (WAGNER, 2010, p. 76).

Dessa maneira, a prática artesanal *kaingang*, iniciada no passado para o uso pessoal e hoje estendida ao comércio das grandes e pequenas cidades, une a dimensão da vida na construção de saberes. Vivendo, transitando entre cidades à procura do novo antigo[39], os ameríndios controlam o choque na invenção da cultura, processo que protagoniza o retorno da estrutura ao seu universo, ao modo da *bricolagem* que compõe e decompõe acontecimentos servindo a "[...] arranjos estruturais que exercem [...] o papel de fins ou de meios" (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 55).

39 Ver capítulo 1, onde analiso a perspectiva Jê no grupo pesquisado. O "novo", a procura de elementos diferentes, como a busca de locais a constituir *ëmã*, trata-se de uma busca por um viver como os antigos. Na morada a constituir, os grupos anseiam reviver, jogam o futuro para o passado, buscando encerrar o tempo e o espaço nos limites do território (ROSA, 1998; CUNHA, 2009; CUNHA, 1978).

3.1.1 A COLETA: MATERIAIS E AS LEMBRANÇAS DOS ANTIGOS

Como visto ao longo deste texto, os principais materiais utilizados pelos *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* são os cipós e as taquaras. As taquaras predominam no ambiente vivido e trabalhado, pois, como afirmam constantemente meus interlocutores: “rende mais e tem muito na região”.

A coleta das taquaras ocorre nas intermediações da *ëmã Por Fi Ga*, em uma distância mínima de dois quilômetros e máxima de seis. O trajeto é realizado de carro, ônibus de linha, bicicleta e a pé. Após a escolha, o corte e a separação em feixes, o transporte é fretado. Geralmente o dono do caminhão é conhecido dos ameríndios e cobra um valor único a todos, independentemente da distância, a exemplo de cinquenta reais.

A taquara, segundo Becker (1995, p. 176), é uma planta de referência na vida dos *kaingang*. Com ela contam o tempo, “[...] pois um taquará ou período que vai de uma floração à outra da planta, corresponde a 30 anos”. A taquara é ligada também à medicina utilizada para o corte do cordão umbilical dos recém-nascidos, assim como para o corte de cabelos, fabrico de flechas, cestos, chapéus (idem). Atualmente, além da utilização para o fabrico dos cestos, o uso medicinal da água da taquara é recorrente. Trata-se de água que, armazenada da chuva, salta no corte. Ela é eficaz para a cura da “tosse longa” e também traz satisfações alimentares, como é o caso da larva oriunda da planta, larva essa utilizada como banha.

O corte da taquara é realizado segundo o calendário lunar, somente em semana de lua nova, pois é quando a planta está madura para o corte. Afirmam que, de outra forma, os cestos não duram e logo as lascas se alargam e quebram. Os grupos de coleta são organizados por parentesco, assim, aqueles ligados por sangue e afinidade, participam juntos da busca dos materiais. Diferente das *ëmã* de Porto Alegre, Lomba do Pinheiro e Morro do Osso, a *Por Fi Ga* não possui área ao redor que contenha taquaras ou cipós (FREITAS, 2005).

No grupo de coleta de materiais, cada núcleo familiar corta suas taquaras, colhe seus cipós e os agrupa para o transporte coletivo. As taquaras separadas em feixes, cinco em cada, são amontoadas no caminhão e, posteriormente, levadas às casas daqueles que as cortaram. Por vezes uma família vai à mata, separa seus feixes e os deixa lá, para, posteriormente, contratar o frete, visando em outra oportunidade separar mais taquaras a fim de fazer render o transporte. No período intermediário,

outros grupos frequentam o local, cortam taquaras e não mexem naquelas separadas, pois cada feixe possui a marca daquele que a cortou.

Sendo objeto de propriedade, os feixes de taquara remontam à restrição ao fruto da Araucária (*Araucaria angustifolia*), que era designada territorialmente pelo cacique principal aos caciques subordinados, sendo que grupamentos de ameríndios não podiam obter pinhão em territórios designados a outros. A divisa era marcada no tronco dos pinheiros por sinais de dois palmos de comprimento "[...] formados por linhas em várias posições; os sinais eram gravados numa altura de 8 a 10 palmos do chão; às vezes os sinais constituíam a marca particular do cacique subordinado" (BECKER, 1995, p. 191).

Figura 15 – Marca de *Nën tãnh* com adesivo plástico no feixe e, à direita, feixes colhidos pelo mesmo em um dia de trabalho. Fotos do autor realizadas em 18/9/2013.

Em 19 de fevereiro de 2013 acompanhei *Nën tãnh*, sua esposa Salete e dois de seus filhos, um rapaz e uma menina, no corte de taquaras. Encontrei-os na *Por Fi Ga* às 7:00 horas e, antes das 8:00 horas, saímos com algumas carcaças de galinhas para o almoço, pratos, talheres, botas e facões. Ao sair, *Garfej* nos avistou e exclamou: "Upa, vão trabalhar!".

O local de coleta foi no bairro Campestre, a aproximadamente três quilômetros da *ëmã*. Realizamos o percurso de carro. Paramos no caminho para comprar pães para o almoço. Logo ao chegar, os espetos para assar as carcaças foram preparados e o fogo foi acesso. Por vias "naturais" não ascendeu, e algumas folhas de meu caderno de campo foram sacrificadas. O fogo foi preparado pelos homens. As mulheres saíram a

pesquisar a qualidade das taquaras, balançavam e apalpavam de modo a sentir a planta.

Depois de preparados os procedimentos do almoço, o grupo se dividiu. Salete e sua filha permaneceram próximas à fogueira. *Nën tãnh*, seu enteado e eu partimos em busca das taquaras.

Apesar de o terreno ser localizado na área urbana da cidade, era composto de mata fechada. As taquaras predominavam. Um estreito caminho produzido pela constante coleta dos materiais guiava a caminhada. *Nën tãnh* foi o chefe da incursão. Indo na frente, com os olhos percorria as taquaras, visualizava-as de cima a baixo, sentia sua textura e continuava a caminhada. Atrás, seu enteado o observava sem muita atenção, repetia os movimentos em outras plantas, cuidava os pequenos animais que subiam as árvores e lascava pedaços de troncos a fim de compreender que espécie era tal vegetal.

A taquara, para ser “boa” e produzir bons cestos, deve estar em um período intermediário, ou seja, não pode ser velha e nem muito nova. A velha é mais grossa que as demais e não possui as cascas que as demais possuem. A nova é bem amarela, a casca é macia e, ao tocá-la, sente-se a umidade, diferentemente da velha, que é dura e seca.

Quando encontrada a taquara em condições ideais para o fabrico de cestos, flechas e demais objetos, observa-se o seu tamanho, que geralmente não passa de sete metros de altura, e se ela possui ponta, pois, muitas vezes o vento ou outro *kaingang* desastrado lhe arranca a ponta. Satisfeitas todas as condições, nota-se a maneira como os seus galhos se entrelaçam nas demais, pois, de acordo com o posicionamento dos galhos, a taquara é cortada a cerca de quarenta centímetros do chão, em diagonal e direcionada para a posição anteriormente estudada. Após o corte, automaticamente, ela cai ao chão. Em seguida se inicia o processo de puxar a taquara, processo que exige força, inteligência e destreza, pois a taquara, após cortada, pode quebrar, o que causaria o início de outro processo de escolha e corte.

Entre o corte de uma e outra taquara, estas são deixadas no caminho, já sem as cascas, para, posteriormente, formarem um feixe. Postas no caminho, elas marcam por onde se deve voltar.

No caminhar à procura de taquaras, o jovem observador *kaingang*, enteado de *Nën tãnh*, aprendia a aprender, exercitando o ver, o sentir e o ouvir. Nota o que o mundo tem a lhe dizer. Seu “tio” lhe dava dicas sobre o que procurar e o que poderia

fazer. O conhecimento se fez no movimento, movimento de conhecer, pesquisar, exercitando o hoje como ontem (INGOLD, 2013).

Na relação entre corte de taquaras e conhecimento, o mundo que circunda a vida *kaingang* na cidade, e também nas áreas, se torna um lugar de estudo, junto dos *fóg*, dos espíritos, dos animais, da terra e da água. Enfim, todos os elementos que compõem o universo social, cultural e cosmológico desse grupo ameríndio são arregimentados, compartilham e produzem a aprendizagem (INGOLD, 2013).

No estudo minucioso da escolha do corte e da posição para retirada da taquara, o jovem aprendiz não se limitava a observar, pois, além de auxiliar no processo de retirada, opinava sobre o estado da planta, sua durabilidade, etc. Toda retirada era circunscrita em um ambiente mais aberto, cuidando para que as taquaras novas não fossem danificadas. Ao mesmo tempo retiravam os pedaços soltos entre os galhos, a fim de evitar o risco de queda em alguma pessoa ou danificar o desenvolvimento de uma nova taquara.

Por cerca de duas horas foram retiradas trinta taquaras. No último local de retirada *Nën tanh* formou um feixe delas, entrelaçou-as com lascas cortadas de uma taquara velha. As lascas não são amarradas, somente enroladas em seis ou sete voltas apertadas. Seu enteado pegou esse feixe e iniciou o caminho de volta, andou um pouco e retornou, pegando outro caminho e não obteve passagem. *Nën tãnh*, que o observava de longe, foi ao seu encontro e lhe apontou o caminho. Em seguida este pegou dois feixes, posicionou um deles no ombro direito e pegou o outro com a mão esquerda. E me chamando, trilhou o caminho de volta para a fogueira.

Durante o caminho indaguei *Nën tãnh* se não queria minha ajuda, ele me olhava com a câmera pendurada no pescoço e o físico nada preparado para força e disse que não precisava, pois já estava acostumado. A vegetação que compunha o caminho em alguns pontos estava solta, unindo o olhar e o jogo de ombros com o peso, o guia da expedição se sobressaía do obstáculo, a passos largos e apressados, tanto que, por vezes, parecia estar correndo. Eu tentava acompanhá-lo, mas algumas vezes tive que, literalmente, correr. Na passagem de um córrego senti que *Nën tãnh* teria que deixar momentaneamente um feixe. Assim teria minha oportunidade de auxiliar no carregamento, mas ele, com dois passos certeiros, atravessou e seguiu. Apressado, segui-o e quase passei do local da fogueira. Ao me aproximar, Salete e sua filha deram risadas e afirmaram: “Tá mal, hein, Diego! Tá perdendo para o véio” (DIÁRIO DE CAMPO, fevereiro/2013).

À volta do fogo, todos sentados no chão, almoçamos carcaças de galinha assadas, arroz e feijão acompanhado de refrigerante. Para os *kaingang*, a mata estava dominada, domesticada. A lida na procura de materiais para a sobrevivência na cidade são espaços que afloram à memória de seus pais, quando ainda viviam nas áreas demarcadas, assando a caça em espetos de riticum iguais aos que estávamos usando, os remédios encontrados, momentos que proporcionam o estar novamente em seu tempo. Assim, as poucas áreas de mata na cidade são procuradas e desejadas.

O estar dentro e fora da cidade se materializa no desejo de viver à sua maneira (CUNHA, 2009; ROSA, 1998), mesmo cercados por Outros de diferentes formas e jeitos: *fóg*, negro, *Guarani*, *Charrua* etc. Estes são encaixados e enfrentados dentro do domínio da cultura, que é aprendida e refletida ao longo do convívio da criança, do jovem e do adulto em espaços de aprendizagem como a coleta de materiais na mata, a roda de artesanatos e outros. Trata-se de momentos formados por parentes onde o fazer artesanal é aprendido e repetido através da educação da atenção (INGOLD, 2010), esta adquirida pela percepção, no exercício da mimese (WULF, 2005), em que o trançado da taquara e dos cipós estabelece o chegar próximo à matriz do objeto, em espaços coletivos de trabalho e de educação (BRANDÃO, 1995).

Desta forma, os saberes da mata conduzem às percepções sobre a historicidade do grupo e perspectiva atual de vida, educação e trabalho, além das de território, memória e reconhecimento. Os *kaingang*, de forma intensiva e incisiva, vivem de um saber e pressionam para que ele permaneça em seus grupos locais, pois é uma forma de trabalho que dialoga com seu saber e não se faz exploratória.

3.1.2 *"Esses eu não fazia"*: peixes, galinhas e tartarugas, aprendizados na cidade

Na conclusão deste capítulo dedico mais tempo e fôlego a estabelecer um comparativo, e mesmo uma simetria, de relações entre categorias de entendimento intrínsecas ao universo *kaingang* que, na cidade, com o assíduo contato com a sociedade *fóg*, a transporta para o entendimento deste novo.

Por enquanto, a fim de introduzir a temática dos "aprendizados na cidade", é necessário apontar para a forma de construção da pessoa entre os Jê, já descrita no primeiro capítulo. Cunha (1978; 2009) analisa duas instituições *Krahô*, a amizade formal e os companheiros, em que os primeiros necessariamente devem estar afastados socialmente, sem comunicação, se estabelecendo como aquele que desafia,

faz transcender o eu. O companheiro, ao contrário, está sempre presente, participa de todos os processos sociais. Essa segunda instituição dos companheiros se aproxima do *jambré kaingang*, enquanto o amigo formal seria aquele que o desafia, que o disciplina, seu *regrê* entre os *kaingang*, da mesma metade.

Com o adensamento *fóg* na cidade, esse *fóg* é empreendido dentro desse relacionamento da instituição da amizade formal. Onde, porém, tal elemento alienígena se enquadraria no universo ameríndio?

A resposta parece melhor se encaixar naquele que desafia, que mobiliza, que compõe nesse ambiente a pessoa *kaingang*. Caso contrário, se o *fóg* fosse entendido como companheiro, os *kaingang* não poderiam enfrentá-lo, questionar, e sim respeitar e aceitar suas decisões, o que contraria os dados observados.

Nessa relação entre *kaingang* e o oposto, o *fóg*, situada na organização social e no direcionamento de instituições para um novo ambiente também oriundo de diversos aprendizados no "novo" contexto, trocando, observando e avaliando conhecimentos externos, os ameríndios, em vivendo na cidade, amarram intencionalidades significativas, que os faz permanecer e mudar.

Com poucos recursos de floresta à volta de sua morada, os *kaingang* entrelaçam na forma dos artesanatos o viver sob o domínio da mata, a habilidade de lidar com materiais e a busca por alimentos tradicionais, o que materializa o aprender a *ser* no diferente. Esse processo de aprendizagem envolve o todo social.

Jean Lave (1996) desfoca a aprendizagem do indivíduo e o foca no todo social, pois entende que o aprender envolve todo o conjunto do qual o individuo faz parte. Assim compreende que o ensino (formal) não necessariamente produz aprendizagem. A prática dos artesanatos entre os *kaingang* é um aprendizado numa comunidade de prática, onde o processo não segue um currículo, e os praticantes não seguem um roteiro determinado e a avaliação de seu progresso é intrínseca à sua participação (LAVE, 1991).

Becker (1995) faz uma exposição bibliográfica sobre os *Kaingang* no Rio Grande do Sul. Na sua obra, no capítulo "Ciclo da Vida", expõe o que hoje é presente entre os ameríndios: "[...] um interesse pela educação e, mais precisamente, por um sistema de educação prática para a vida" (p. 143). O fabrico e o manejo das armas são vistos como um hábito "[...] que revela um interesse de educação prática, pois são hábeis no manejo do arco no que se exercitam desde meninos [...]; ensinam-lhes, muito cedo, o uso de armas e a maneira de fabricá-las" (BECKER, 1995, p. 144). Educar para

sobreviver – essa é uma educação que nasce e cresce no cotidiano das comunidades ameríndias.

Para sociedades diferentes, as práticas educativas são diferentes. Segundo Carlos R. Brandão (1995, p. 13), a educação existe “por toda parte” e no cotidiano a criança “aprende com o homem a continuar o trabalho da vida” (idem). Nesse sentido, o aprendiz, a criança “[...] se reconhece criador quando se percebe capaz de participar [...] de práticas coletivas do realizar, entre objetos, símbolos e ideias iguais [...] uma individualidade que se consolida na e através da participação” (BRANDÃO, 2002, p.168).

O aprendizado do fazer os artesanatos, segundo meus interlocutores, foi realizado dentro do âmbito do grupo local, junto de seus pais, avós, tias e primas. Inicialmente, a produção visava o uso doméstico, limitando-se à fabricação de cestos para o armazenamento de roupas, sacolas para o transporte de materiais e de demais objetos de utilização.

Na utilização de tais materiais nas colheitas de alimentos, realizadas em fazendas vizinhas às áreas indígenas na época de maior imposição cultural do SPI, os *fóg*, que contratavam os ameríndios, passaram a comprar deles algumas sacolas e alguns cestos. A troca de objetos artesanais também é encontrada em relatos que afirmam que os *kaingang*, nas viagens realizadas à capital, em geral a pé, trocavam os artesanatos por comida e pouso, e, dessa forma, criavam um vínculo com os comerciantes locais (BECKER, 1995; FREITAS, 2005).

O aprendizado “externo” do fazer os artesanatos ocorre na pressão *fóg* por sua assimilação ao modo de vida ocidental, com o aparecimento da escola, das roças coletivas (que pouco beneficiava os *kaingang*), com as comidas feitas no panelão e a pressão para que passassem a falar o português, deixar de caçar, suas crenças religiosas, etc.

Na trama dos objetos e no empreendimento de viagens para a sua comercialização, a vida foi tomando outro sentido, o de inovar para continuar da mesma forma, o de aceitar o “Ocidente” sob a égide do modo nativo, em seu tempo, buscando fixar os limites e a possibilidade deste dentro do universo sociocultural ameríndio. Assim, os *kaingang* mudam e permanecem, e a confecção de objetos, antes não planejados nem imaginados, mostra sua criatividade e destreza no domínio deste Outro próximo e hostil, agora domesticado.

Mais do que um saber para a sobrevivência, a prática artesanal é uma “[...] forma não-institucionalizada de troca de participação em práticas intercambiadas,

enfim, formas específicas de aprendizado na prática e de vivência de mundo" (LUCE, DEBORTOLI, GOMES, 2010, p. 9). Trata-se de processo amplo na medida em que a fabricação envolve o saber respeitar os mais velhos, ajustar a hospitalidade, praticar o dialeto do povo, conhecer e nomear seus parentes – consanguíneos e por afinidade –, conhecer e respeitar as fases da lua para saber quando cortar a taquara ou cipó e mesmo com as plantações, respeitar os tempos da natureza, os espíritos, como destalar a taquara, enrolar o cipó, assim como o pertencimento às marcas ancestrais – *Kamé* e *Kanhru* –, locais "bons" para vender, etc.

A intelectual *kaingang* Lucia Fernanda *Jófej* (2013, p.55) escreve sobre a educação tradicional *Kaingang*:

> Sentamos ao redor da fogueira para comer, compartilhar experiências e ouvir os referenciais mais importantes para a nossa cultura: os velhos. A educação tradicional Kaingáng acontece ao redor da fogueira. Ali crescemos ouvindo os mitos de criação; aprendemos a comer e a preparar as ervas que brotavam à beira dos mananciais de água ou cresciam à sombra das matas de araucária que demarcavam nossos antigos territórios tradicionais. Ao redor do fogo, enquanto trançávamos nossos primeiros cestinhos, fomos ensinadas que deveríamos respeitar a organização social Kaingáng, dividida em duas metades: *kanhru* e *kamé*, que cada metade tinha seus próprios valores e papéis a exercer dentro de nossas comunidades, a começar pelo casamento: não poderíamos nos casar com membros da mesma metade que a nossa, porque eram considerados nossos irmãos.

Nesse sentido, "[...] a educação não continua apenas o trabalho da vida. Ela se instala dentro de um domínio propriamente humano de trocas: de símbolos, de intenções, de padrões de cultura e de relações de poder" (BRANDÃO, 1995, p.14). Essas trocas simbólicas de que fala Brandão devem ser entendidas como: "[...] situações, redes e processos através dos quais o saber flui de uma geração à outra e não são tão espontâneos e nem tão impessoalmente dissolvidos em outras práticas sociais quanto parece" (BRANDÃO, 2002, p.174). E continua:

> Na verdade, se no interior da cultura primitiva ou camponesa não existem nem escolas nem monumentos especialmente dedicados a ensinar-e-aprender, há, em meio a uma pequena infinidade de tramas de relações entre parentes, entre "mais velhos" e "mais moços", ou entre companheiros de trabalho ou prática ritual, cuidados e atenções especialmente dirigidos à efetivação da aprendizagem. Eu mesmo pude observar muitas vezes, entre camponeses do Brasil, como pais cuidadosamente ensinavam seus filhos enquanto trabalhavam juntos. Isto significa que, por debaixo de uma simples atividade produtiva em que a criança e o adolescente aprendem [...], há regras, princípios e iniciativas cuidadosamente dirigidos a que a situação ritual ou de trabalho seja,

> também, intencional e sistematicamente pedagógica. (BRANDÃO, 2002, p. 174-175).

Como apresentado, os momentos do fazer os artesanatos unem-se às regras de organização social, imitando e aprendendo com os mais velhos. A criança assimila e cria cultura, circula em locais de acesso restrito aos adultos, adquirindo e conquistando atuais e futuras posições no grupo (TASSINARI, 2009; COHN, 2005). Trata-se de aprendizagem existente sem ensino formal, enfatizando o "[...] cotidiano, o saber que é erigido no fazer, na participação nas práticas situadas, o aprendizado, a comunidade de prática, as relações e trocas dos agentes que propiciam a formação das identidades destes sujeitos" (LUCE, DEBORTOLI, GOMES, 2010, p. 10).

Ao passar a viver nas cidades de grande e médio porte, os ameríndios passam a estabelecer outros vínculos com a população circundante. Os objetos fabricados, além de atenderem a necessidades internas, são a forma de "permanecer" ameríndio em relação ao *fóg*, mesmo que este não entenda desta forma. Internamente, o *fazer* dos artesanatos é continuar *kaingang* e, nesse processo de "produção", são simbolizadas relações pessoais íntimas, sendo o que os define "[...] socialmente em seus diversos papéis e também simboliza o significado de família" (WAGNER, 2010, p. 59).

Segundo Ana Freitas (2005, p. 245), os primeiros materiais utilizados na produção de artesanatos pelos *kaingang* a chegarem a Porto Alegre – RS foram os cipós, sendo João Padilha um dos primeiros fabricantes de cestos. *Nën tãnh*[40] afirma que, logo que chegou à capital do estado, ria de João Padilha, pois acreditava que ninguém iria pagar "[...] para aqueles balaios feios" (p. 245). Já nos primeiros dias notou a grande saída dos balaios produzidos. *Nën tãnh* afirmou que pediu para João lhe ensinar a fazer. Relatou que sentou ao seu lado e passou a imitá-lo no trançado e na alocação dos cipós. Afirmou que, após um só exemplo, pegou o jeito e seguiu produzindo.

Com exceção de *Nën tãnh*, os demais interlocutores da pesquisa, de uma forma ou outra, já fabricavam artesanatos, alguns mais acostumados com o comércio, outros menos. Ocorre, no entanto, que, quando grupamentos ameríndios passam a viver em cidades e obtêm sua fonte de renda da venda de artesanatos, o cenário muda, pois anteriormente a presença ameríndia em feiras era restrita e ocasional. Atualmente ocorre uma inversão, pois os objetos já são rotina e os *fóg* passaram a utilizar anéis de

40 Também interlocutor de Ana Freitas (2005), no entanto aqui cumpro o acordo com o grupo de utilizar os nomes *kaingang* que me foram revelados.

coquinho no lugar de alianças, a utilizar colares, a decorar suas casas com esculturas, etc.

Neste novo ambiente, objetos são aprendidos, exportados e assimilados. Sementes são trocadas com outros grupos ameríndios, como os *guarani*, porém tal rede alcança locais mais longínquos, estabelecendo contatos com grupos amazônicos e de regiões do Nordeste brasileiro. Artesanatos da cultura *guarani* são copiados, inicialmente de maneira mais amadora, mas atualmente representam cópia eficaz. Não é minha intenção aqui traçar a viagem dos objetos e das sementes até a banca de comércio *kaingang*, porém, nessa incorporação, além de satisfazer o comércio, elementos são abduzidos material e culturalmente, e aprendizados de concepções de vida são aprimorados, além do aumento do distanciamento *Kaingang* de outras sociedades que vivem no seu entorno.

Sóreg, *Nimpré*, *Refhej*, *Kanh-ko* afirmam que, ao chegarem à cidade, não faziam os peixes de cipó, nem casinhas de passarinho e muito menos a recente invenção de *Nimpré*, a tartaruga. Com exceção de *Refej* e *Kanh-ko*, os demais interlocutores não são alfabetizados ou o são parcialmente. A linguagem, o meio de comunicação com o *fóg* para muitos se deu no trançar dos objetos. *Nimpré*, como já apontado no capítulo anterior, afirma que não consegue segurar a caneta com a mão, mas confecciona “KAINGANG” em flechas e canetas só olhando, assim como sua tartaruga, que até então foi realizada somente por ela, própria para guardar ovos, ou servir de decoração de mesa (ver acima, Figura 28).

Observando os materiais em fotografias, ou com o modelo ao lado, os ameríndios são capazes de reproduzir o objeto com cipó ou taquara. Freitas (2005) relata a respeito de um vaso produzido de cipó a pedido de um *fóg* para um *kaingang* em Porto Alegre. Posteriormente o *fóg* não se agradou do objeto e não o levou. O *kaingang* fez pouco caso e manteve o objeto exposto. Logo em seguida o material foi vendido.

Assim, os “novos” objetos produzidos visam inovar e manter a prática artesanal com elementos diferentes dos antes utilizados, ou seja, com elementos diferentes é mantido o aprendizado da particularidade tradicional. Dessa maneira, a cultura é reinventada e, na cidade, segue o mesmo padrão, mais aguçado e trabalhado, do que nas *aldeias grandes* (áreas indígenas).

O interesse por iniciar o aprendizado de fabrico dos objetos é dado no social. As crianças são motivadas desde pequenas a iniciar o trabalho de raspagem das taquaras e, para ficarem perto de seus pais, passam vagarosamente a iniciar o trançado de

algum objeto com cipó, pois este é fino, leve e maleável. Mesmo que os pais não o imponham, os adolescentes sentem a necessidade de fabrico e, muitas vezes, eles aprendem a tarefa com outros jovens de sua idade.

Timothy Ingold (2010) reflete sobre o gerar conhecimento de uma geração à outra. O autor descarta teorias sobre categorias mentais inatas, afirmando o contexto cultural sobre a natureza. Argumenta que os conhecimentos se constroem por *habilidades* adquiridas no convívio com semelhantes, sendo que "[...] o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um *movimento de atenção*; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha" (INGOLD, 2010, p.18). Ingold critica a criação de ambientes (2010, p. 17), que não passaria de continuação do processo evolucionista acima "[...] do terreno das relações humanas" (idem).

A educação da atenção proposta por Ingold pode ocorrer e ocorre em cenários educativos constituídos de forma não planejada, como no trabalho (BRANDÃO, 1995; 2002). Nas rodas de artesanatos *kaingang*, as crianças e os adultos interagem, na atenção aos passos, quando "[...] o copiar não é fazer transcrição automática de conteúdo mental de uma cabeça para outra, mas é, em vez disso, uma questão de seguir o que as outras pessoas fazem" (INGOLD, 2010, p. 21).

Certa vez, em janeiro de 2013, *Nën tãnh* iniciou o fabrico de um pequeno peixe de cipó. Suas enteadas estavam um pouco afastadas. Ele então deu um aviso: "Vou começar um peixe. Quem quiser apreender vem ver". Ao escutarem isso, as meninas se aproximaram e, ao lado do educador *kaingang*, elas tomavam a forma de seu trançado e tiravam dúvidas sobre o tamanho das partes. No empreendimento, os primeiros modelos não ficaram excelentes, mas serviram para o início da confecção que, com o tempo, se aprimorou.

No processo de trançar, vários elementos são trabalhados. Destes, a matemática se destaca, em especial por meio do cálculo da quantidade de lascas necessárias para elaborar, de forma eficaz, o cesto, e a simetria necessária para confeccionar um pequeno peixe de cipó. Nesse processo, de forma informal, o exercício de abstração é difundido, momento em que o artesão ou aprendiz se concentra na atividade, mesmo estando em uma roda de artesanatos, onde conversas e novas formas de tramar são divulgadas, compartilhadas e ensinadas.

Prática rotineira, que ocorre "em todos os lugares", o *fazer* artesanal implicitamente é incutido entre os *kaingang*. Participando das conversas, o não praticante, ao alcançar o chimarrão e enrolar as lascas de taquara, de uma forma ou de outra dá os passos iniciais para tornar-se artesão. Buscando auxiliar aqueles que

elaboram os objetos, o observador inicia a raspagem de uma taquara, racha-a ao meio, aperta as lascas no cesto, começa um processo de aprendizagem em comunidade (LAVE, 1996).

Nesses processos, a criança também participa e realiza determinadas tarefas, seja fazer o artesanato, pescar, caçar, pintar-se, dançar, cantar, tornar-se liderança, etc. Os pequenos participam desses momentos não somente como reprodutores, e sim também como produtores de cultura (COHN, 2005). A nova ênfase, mostra Clarice Cohn, "[...] na agência e na recepção do que é transmitido no leva a tomar a criança como participante ativa do próprio aprendizado, revendo-se o papel socializador e a função perpetuadora da socialização como exclusiva dos adultos" (COHN, 2002, p. 233).

Dessa maneira, nos processos de socialização, a criança não é passiva, no sentido dual ativo/passivo, e sim participa ao seu modo, significando sua prática. Suzana Cavalheiro de Jesus (2009), observando as crianças *Guarani* no centro de Santa Maria/RS, chama atenção para o empenho das crianças nas coreografias: "[...] dançavam e pareciam orgulhosas da plateia conquistada, certas da importância daquelas apresentações, que faziam com que, em pleno calçadão, pessoas estranhas quisessem parar e apreciar a música e o artesanato" (JESUS, 2009, p. 6). Nesse aspecto, pode-se refletir, novamente, sobre a proposta que venho apresentando, ou seja, assim como as danças entre os *guarani*, a exposição de artesanatos entre os *kaingang*, ao mesmo tempo em que se mostra como um "fazer econômico" (AMARAL, 2011), é um momento de aprendizado com significância social para o grupo. A dança e a venda de artesanatos não se apresentam apenas para "inglês ver", e sim também como algo cultural, que cria e recria na dinâmica da vida. Ainda em Santa Maria/RS, Daiane Amaral mostra como brincadeiras entre as crianças *kaingang*, durante a venda de artesanatos com suas mães, fazem parte do processo de socialização, inclusive no momento em que pedem "moedinha" aos *fóg*, apostando corrida e usufruindo do dinheiro com sorvetes, refrigerante e outras guloseimas (AMARAL, 2011).

O processo se repete na cidade de São Leopoldo, na *ëmã Kaingang Por Fi Ga*, onde as crianças, durante a fabricação dos artesanatos, montam e desmontam as peças fabricadas por elas, seus pais e demais parentes. Em observações em julho de 2012, percebi que, quando as crianças saem em grupo para comercializar artesanatos no centro da cidade, veem isso com alegria, estampada em seus rostos. Ali um grupo de meninos, todos parentes, saem com o intuito de comercializar, mas também passear, brincar, perto e longe do olhar de seus responsáveis. Dessa maneira, "[...] no

ato de brincar, a criança demonstra uma autonomia que lhe permite construir percepções e opiniões acerca do espaço urbano" (JESUS, 2009, p. 6).

Em tais momentos, assim como nas rodas de artesanatos, valores *kaingang* são explicitados. A busca do *ser* se dá nos diálogos sobre os *antigos*, nos ensinamentos das *kofá*, na troca de saberes sobre os *remédios do mato*, as piadas sobre a relação entre as marcas. Da mesma forma, os novos elementos que circundam sua realidade são debatidos, tais como a presença e atuação de órgãos indigenistas, de pesquisadores, de igrejas evangélicas, etc.

Dessa forma, a cidade fortalece a prática artesanal, não propriamente pela necessidade financeira, mas pelo enfrentamento necessário do Outro, do *fóg*. Nessa via, a troca de saberes artesanais fortalece os grupos locais, que passam a viver próximos nos territórios estabelecidos. Como visto no capítulo anterior, essa via arregimenta a possibilidade da manutenção da língua ameríndia, utilizando-a em todos os momentos entre si, e proporciona transcender aspectos culturais ligados ao domínio da mata, transferindo-os para o ambiente fortemente urbanizado.

3.2 OS ARTESANATOS: CONTINUAR VIVENDO

Ao longo do texto, tenho apresentado a forma de *indigenizar* os novos acontecimentos ocorridos no universo ameríndio *kaingang* e a maneira de encontrar alternativas *nativas* do grupo que forma a *ëmã Por Fi Ga* de orquestrar a realidade imposta e construída. Nesse sentido, aqui ressalto agora o entendimento ameríndio sobre a categoria trabalho, o modo como eles encaram sua produção artesanal, como a comparam com os empregos "formais", o que enxergam do mundo *fóg* e, daí, o que buscam e o que repudiam. Mostro assim que a cultura global, sob a égide do capitalismo mundial e a homogeneização dos valores, não está ocorrendo. Mostro, ao contrário, que os seus mecanismos criam meios de desviar de um núcleo "comum", meios desviam os ameríndios de se tornarem "brancos" e que tornam a estrutura posta na ação modificada, diferente, mas mudada a partir de si mesma (SAHLINS, 2004).

3.2.1 TRAMANDO CESTOS: A ROTINA ARTESANAL EM RODA *KAINGANG*

No capítulo anterior (Capítulo 2), no último item, apresentei a *ëmã Por Fi Ga* e, na divisão de espaços entre as casas, separadas entre pátios das famílias ligadas aos

troncos de Nonoai e Votouro, indiquei onde são realizados os objetos artesanais. Em frente à porta principal, que circunde as casas dos grupos familiares ligados por parentesco, homens, mulheres e crianças se reúnem em dias de verão em baixo de árvores e, no inverno, expostos ao sol para conversar, fofocar, tomar chimarrão, comer e, juntos, destalar taquaras, preparar o cipó, construir sacolas e cestos, etc.

Os grupos domésticos presentes produzem seu próprio material para comercialização. Sentados um ao lado do outro, misturam as lascas de taquara, os cipós e outros materiais. A aliança nesse compartilhar o espaço, comidas e fofocas fortalece os laços entre os grupos e compõe um elemento de força e independência em relação aos grupos locais opostos ou afastados, e mesmo em relação à sociedade *fóg*.

Segundo Sahlins (2004, p. 97), a economia doméstica primitiva é a principal unidade produtora dessas sociedades, pois, "[...] muitas vezes, ela é perfeitamente capaz de uma direção autônoma de sua própria produção, e esta produção é orientada para seu próprio consumo". Nesse sentido, a aliança entre os diferentes grupos no universo ameríndio *kaingang* busca na liderança política a força para pressionar os *fóg*, já que os materiais e as forças produtivas se compõem de parentes próximos, não dependendo do todo social.

Venho mostrando neste capítulo que os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga* trabalham e coletam principalmente taquaras e, neste item, me fixo na produção dos cestos, que é o processo que se destaca no cotidiano ameríndio.

Logo que as taquaras chegam de caminhão, este fretado por aqueles que as buscaram, os feixes são descarregadas em local próximo às residências. Então cada grupo familiar é responsável por identificar os seus feixes e os levar às suas casas. Nesse processo, o poder exercido pelo chefe do grupo doméstico, o homem mais velho, se produz com a mesma eficácia dos períodos em que o genro vivia em sua casa. O genro, ou pretendente, é logo chamado e passa a carregar os feixes nas costas. A família de sua esposa ou namorada zombam do seu jeito, de sua fraqueza, e dão altas gargalhadas de seus movimentos. O jovem, ou homem, já acostumado com o processo, ri e participa da jocosidade.

Nën tãnh, em um mesmo dia, fez uso de seus dois genros no carregamento e na produção de casinhas de passarinhos. Disse: "Oh, meu genrinho, pega aquele feixe e coloca ali com os outros para mim". O rapaz, já desconfiado, olha e pega o feixe, e *Nën tanh*: "Mas tu tá magro, hein?! Não consegue nem com as taquaras. Olha! Tá amarelo já!!".

Depois de descarregadas, as taquaras vagarosamente são apanhadas. Homens e mulheres individualmente as pegam e as racham ao meio em toda a extensão. Cada metade é novamente partida em duas partes, ficando quatro varas compridas. Depois, com um quarto desses em mãos, é iniciado o processo de destalar. Sentados em uma cadeira, com uma faca afiada em mãos e o corpo levemente inclinado sobre os joelhos, a mão direciona a faca em movimentos vagarosos. Um pequeno corte é dado na ponta da taquara, na parte da casca e, se esse corte é dado com precisão, então possibilita retirar toda, ou quase toda, a casca. Repete-se o movimento até essa quarta parte estar totalmente amarela, sem sinais de casca. Assim, com os mesmos movimentos, a mão volta para a ponta e faz um pequeno corte e puxa a faca em sua direção e empurra a taquara para frente. A lasca se forma e, no puxar, taquara e lasca tomam lados opostos. O processo se finda com o término da extensão da planta.

Esse processo é realizado pelo grupo familiar, pois todos o realizam, homens, mulheres e jovens. As crianças, que, por vezes, permanecem na companhia de seus pais, iniciam o processo de raspar as taquaras velhas. Estas não são lascadas, pois servirão de pezinhos para os futuros cestos. Os menores, crianças com menos de cinco anos de idade, exercem sua curiosidade no manejo dos cipós e, vez ou outra, pegam facas deixadas no chão e cortam algumas lascas já prontas, mas logo são surpreendidas e seu empreendimento é podado pelos adultos.

Os ameríndios ligados por parentesco que chegam no momento de produção de lascas passam a conversar, compartilhar o chimarrão, e auxiliam em alguma atividade: enrolam as lascas, partem taquaras, ou finalizam algum cesto brevemente abandonado pelo grupo. Estes momentos se formam nas visitas cotidianas, onde conversam sobre assuntos políticos da *ëmã*, remédios, lembram do passado, planejam viagens, etc.

Produzir as lascas, destalar as taquaras é o processo mais demorado no conjunto de fabricação dos cestos. No verão, esse trabalho é exercido nos períodos mais quentes, tarde e noite. Se ainda há taquaras a destalar, então a tarefa é realizada a qualquer hora, e no período da manhã ou noite (após às 20:00 horas) são confeccionados os cestos.

As rodas artesanais se formam sem aviso prévio. No verão os *kaingang* são encontrados geralmente em baixo de árvores na parte da manhã, sentados no chão, em cima de algum cobertor, colcha, ou mesmo pano velho. Sentados de perna cruzada, de coluna extremamente reta, levemente inclinada para frente, com os braços quase esticados, trançam as lascas formando cestos. A manhã de trabalho inicia às 9:00 e

termina às 13:00 horas. O chimarrão, nesse período, já não é mais bebido. A atenção é toda para os cestos. Os mais jovens dormem até mais tarde. As meninas são encarregadas de prepararem o almoço, já os meninos circulam com os olhos inchados e remelentos à procura de um lugar para continuar dormindo.

Certa vez, acompanhando a filha de *Refej* e seu esposo no momento de produção durante uma manhã de trabalho, ele, não *kaingang*, se iniciava em um universo não muito familiar. Ambos me relataram que se conheceram e viveram muitos anos em Florianópolis – SC, e lá trabalhavam em empregos fixos, quando decidiram se mudar para próximo da família do pai da mulher, *Refej.* O rapaz não encontrou emprego, e aqueles que lhe apareceram, segundo ele, “não pagavam nada”. Preferiu assim auxiliar sua esposa no trançado dos balaios.

Os dois, sentados e concentrados na produção, só desviavam o olhar para conversar e fumar. O rapaz, a cada quarenta minutos, parava e deitava-se no chão, reclamava de dor nas costas. Sua esposa olhava-o séria e o reprovava. Dizia: “Não quer trabalhar fora, agora vai trabalhar para mim!”. E seguia, rindo, seu trançado. Ela, que sempre viveu com seus pais na TI - Votouro, aprendeu com sua mãe, tias e avós a prática artesanal e, mesmo passados anos de nenhuma atividade, após uma breve imersão de aprendizado, retomou e segue produzindo e vendendo cestos em cidades próximas e mais afastadas de São Leopoldo.

Embora o casal faça parte do grupo familiar de *Refej*, nesse dia o almoço foi separado. Perto do meio dia a mulher gritou procurando sua filha e a perguntou sobre como andava o almoço. Ela afirmou estar cozinhando o feijão. Sua mãe, esposa de *Refej*, desceu até onde estávamos e me perguntou se almoçaria com eles hoje. Confirmei e ela me disse que logo, logo, comeríamos. Nesse momento novamente a moça, filha de *Refej*, gritou para sua filha: “Anda logo com a comida, estamos com fome, tu está perdendo para a véia!”, palavras que suscitaram risadas de todos e uma advertência, dada em língua *kaingang* pela mãe (esposa de *Refej*) à filha, seguida de gargalhadas.

Nos meses de verão, como apresentado, a parte da manhã é utilizada para confecção de cestos, tarefa mais técnica e que exige menos da força e do corpo como um todo. Após o almoço, em geral às 14:00 horas, os *kaingang* descansam até às 16:00 horas, pois o forte calor torna inviável o trabalho, mesmo abrigado entre árvores. A partir deste horário de descanso, sucintamente os espaços de sombra vão sendo ocupados, inicialmente por um casal, que se refresca, ou mesmo toma chimarrão. Aos poucos outros vão se unindo nos espaços ocupados. Sentam-se ao lado com seu

próprio material e passam a fazer seus balaios e, junto daqueles compartilham o chimarrão, dividem alimentos e outros.

Caminhando pela *ëmã*, é perceptível a formação de rodas de artesanato próximas às casas dos diferentes grupos familiares. Dificilmente o *kaingang* politicamente contrário ao tronco se aproxima desse espaço. Caso precise, ele anuncia sua chegada de longe e aqueles que compõem a roda param suas atividades e, mesmo permanecendo de cabeça baixa, prestam atenção nas palavras e indagações daquele.

Os momentos reunidos em roda, nos períodos de verão, são embalados por conversas animadas, infindáveis histórias heroicas e desastrosas dos parentes das *aldeias grandes*, risadas acerca das autoridades em momentos de reivindicação, peripécias aprontadas a pesquisadores, e piadas acerca daquele que presencia o momento, no caso eu.

As conversas predominantemente ocorrem em língua *kaingang*, pois o português pouco é utilizado dentro da *Por Fi Ga*. Tal procedimento ocorre para fins de manutenção do conhecimento da língua, que é percebida como elemento primordial de diferenciação étnica em relação à sociedade *fóg*. Assistindo a uma palestra de *Nën tãnh* e *Refej* na *ëmã* na noite de 26 de setembro de 2013, eles afirmaram, para duas turmas de estudantes de Pedagogia, que a língua materna era reproduzida principalmente para que as crianças não a esqueçam, pois, segundo eles: “A gente é igual papagaio, temos que apreender a falar quando pequeno, porque papagaio velho demora a aprender”.

Além do tradicional chimarrão e do fazer dos artesanatos, as rodas são momentos de compartilhamento de comidas. Alimentos preparados a partir de ervas trazidas das áreas são preparados, sendo pipocas, torresmo, queijo, sanduíches, entre outros. O espectro da fome que gera no *fóg* a imagem de “incapacidade inata” dos ameríndios é uma perspectiva etnocêntrica e vulgar, pois tal imagem é acionada por determinados ameríndios quando a fim obter deles recursos e, no âmbito interno de sua sociedade, *kaingang* se diferenciar dos demais.

Neste processo de partilhar, *comer junto*, ocorre a construção de parentes destacada por Bregalda (2010, p. 164), onde:

> Os laços de comensalidade são tão importantes que os *Kaingang* costumam dizer aos antropólogos, depois que estes passam a comer suas comidas junto deles, que eles já estão quase virando índio. Comer junto também quer dizer construir parentes. Nas festas organizadas pelos *Kaingang*, como o encontro dos *Kujá* ou as comemorativas ao Dia do Índio, há sempre um espaço reservado aos *fóg* para comer, e

> eventualmente as lideranças políticas se juntam a estes. Mas os espaços onde cada grupo de parentesco se reúne para comer ficam sempre bem marcados.

Após retomar o fazer artesanal, no verão, por volta das 16:00 horas, os *kaingang* trabalham até altas horas da noite. Após às 20:00 horas, quando o sol se despede e muitos ameríndios vão tomando o rumo de suas casas, a roda de artesanatos se forma perto da residência de um grupo local. Sentados sobre panos no gramado, preparam a base dos cestos que, na manhã seguinte, serão finalizados. Pintam e deixam secar as lascas das taquaras em varais em locais cobertos. E, enfim, preparam algumas tampas para os balaios já prontos.

A base do cesto exige perspicácia, técnica e paciência, pois, nesse processo, as lascas estão soltas e uma escolha errada comprometeria toda a estrutura do cesto. Essas lascas devem, desde a base, servir para completar a altura do balaio. Após essas lascas iniciais estarem bem escolhidas e postas, outras lascas preenchem o redor, o corpo do cesto, e nesse momento são escolhidas as cores que comporão o objeto. De outra forma, a tampa só pode ser fabricada após o cesto arrematado, ou seja, com sua ponta (parte oposta a base) já trançada, dando o tamanho da circunferência, o que permite e modela a tampa.

Cabe acrescentar que, nos momentos em que a dedicação não é exclusiva para o fazer dos artesanatos, ou seja, quando assistem televisão, trabalham na escola da *ëmã*, conversam, então outras atividades ligadas ao artesanato são realizadas, sobretudo não ligada aos cestos, mas aos colares, brincos e demais objetos.

Descrevi, até o momento, como as atividades ocorrem no verão. No inverno, no entanto, a prática não movimenta uma inversão radical, porém existe uma espera maior para dar início à produção de cestos. Após a chegada das taquaras à *ëmã*, elas precisam secar ao sol durante um ou dois dias. Depois dessa secagem preliminar, é realizado o destalo das lascas. Novamente elas são deixadas por um dia secando ao sol, pois os gomos da taquara contêm água, o que impede de imediatamente iniciar a confecção de cestos.

Nos períodos de frio intenso, sobretudo de junho a meados de setembro, o sol é procurado, o espaço entre os pátios das casas é utilizado, formando as já descritas rodas de artesanatos, sentados não no chão, mas em cadeiras de casas adjacentes.

Neste item procurei descrever, de maneira extensa, o processo do fazer artesanal entre os *kaingang*, processo por mim observado ao longo dos trabalhos de campo. O tempo dedicado ao fazer dos objetos é imenso. Não obtive precisão do

período gasto, mas, a partir dos momentos descritos, posso deduzir que, em média, dez horas ao dia, podendo chegar a quinze no verão, são dedicadas para a produção artesanal, com exceção do período em que "descansam", no assistir novelas, por exemplo, onde vagarosamente confeccionam colares e brincos.

3.2.2 *"SAIO COM DEZ BALAIOS... E LIGEIRINHO VOLTO COM TREZENTÃO NO BOLSO"*: A VIA "ZEN" AMERÍNDIA PARA O TRABALHO

Este item tem por objetivo explorar, explicar e explicitar o entendimento *Kaingang* a respeito de categorias inerentemente *fóg*, obviamente: *trabalho*. E, por consequência, *riqueza*. Na introdução dessa dissertação, e no item "3.2 Os artesanatos: continuar vivendo", citando Sahlins (2004), disse que a cultura global, sob a égide do capitalismo mundial, está periférica no grupo pesquisado, ou seja, um grupo ameríndio que tem *ëmã* situada em uma cidade urbanizada. Aqui desejo exemplificar essas afirmações. Para isso, além da descrição dos dados observados, eu utilizo aportes teóricos concernentes à análise, como Sahlins (1999, 2003; 2004), José Otávio Catafesto de Souza (2002), César Gordon (2006) e, para relacionar e igualar minhas descrições com observações entre os *Kaingang* em outra época, Claude Lévi-Strauss (1996).

Apesar de citar alguns exemplos sobre o padrão de consumo do grupo e os relacionar com as observações de Lévi-Strauss, não me aprofundarei, contudo, nesse assunto, pois entendo que tal procedimento merece maior fôlego e um conjunto maior de dados e observações direcionadas nesse sentido, o que, sinceramente, não realizei.

No primeiro capítulo realizei uma breve exposição do que aqui está por ser esmiuçado. Apresentei, naquele momento, o caso de *Nën tãnh*, que havia deixado seu emprego de auxiliar de construção civil e decidido se sustentar da produção e do comércio de artesanatos. Assim como descrevi a situação e a análise de *Refej*, que exemplificou que esse trabalho se realiza familiarmente, em baixo da sombra das árvores, e no momento em que o fabricante estiver disposto. No item anterior a esse mostrei, de forma breve, porém elucidativa, a rotina de trabalho desse coletivo e, ainda, no início deste capítulo, o processo de coleta do material utilizado.

Todo esse caminho claramente desmistifica a difundida ideia ocidental, que afirma que as populações ameríndias são acometidas de uma "incapacidade nata ao trabalho". Ou ao menos a narrativa acima por mim feita apresenta um contra-argumento.

Ao longo desta dissertação mostrei que a base sobre a qual a sociedade *Kaingang* está amparada, assegurada, e sobre a qual parece ser amplamente firmada, são os grupos locais. Trata-se de famílias que são economicamente independentes uma das outras, mas se aproximam e proporcionam apoio àquelas ligadas por parentesco real ou potencial de afinidade cotidiana.

Nesse sentido, Souza (2002, p. 222) afirma que, nas sociedades ameríndias: “As relações de parentesco funcionam como as relações de produção, relações políticas e esquema ideológico; esta é a ‘plurifuncionalidade do parentesco’, surgindo, ao mesmo tempo, como infra-estrutura e super-estrutura”. Dentro do grupo familiar surge um segmento autônomo do todo social (SOUZA, 2002, p. 223; SAHLINS, 2004, p. 97). No mesmo sentido, entre os *Kaingang*, no que tange ao poder de decisão sobre a venda e o valor de determinado objeto, esse poder compete àquele que o produziu, seja quem for.

Durante minhas observações em campo, raramente mencionei adquirir algum objeto fabricado por meus interlocutores e, quando o quis, tive de correr atrás de alguém que tivesse tal objeto de imediato, caso não fosse de fabrico comum. Certa vez, vi um jovem rapaz, enteado de *Nën tãnh*, fazer zarabatanas, e, na ocasião, duas estavam a secar no sol, uma correspondendo à metade *kamé* e a outra à *kanhru*. Passados alguns dias, indaguei *Nën tãnh* sobre os objetos e manifestei interesse em obtê-los, ele me respondeu: “Ah, sim, mas eu não sei fazer daquele jeito. Quem sabe é o piá. Vê com ele. Não sei nem o preço”.

Após alguns dias, indaguei o rapaz e pedi para que fizesse duas, com prazo de entrega ampliado e pagamento, se reivindicasse, adiantado. O jovem, sentado no sofá de sua casa, me ouvindo e assistindo televisão ao mesmo tempo, concordou, não desejou pagamento imediato, disse que em determinada data teria os objetos, prazo de que me esqueci, assim como do fabricante.

Lévi-Strauss (1996, p.147-148) relata sua dificuldade em adquirir objetos entre os *kaingang*. Em um exemplo mostra seu desejo por um pote, objeto que a mulher que o recebe, e seu marido, querem vender, mas não podem, pois o pote pertence à sua neta. E exclama: “A neta possui inevitavelmente todos os objetos que queremos comprar” (p. 48):

> Olhamo-la – tem três ou quatro anos – de cócoras perto do fogo, absorta diante do anel que, ainda há pouco, passei no seu dedo. E começam então, com a senhorita, demoradas negociações em que os pais não têm a menor participação. Um anel e quinhentos réis deixam-na indiferente. Um broche e quatrocentos réis a decidem. (idem).

Lévi-Strauss (1996, p. 148) mostra que o desinteresse pelo dinheiro e objetos que oferece em troca dos objetos ameríndios podem residir no fato de que o armazém mais próximo, dos brancos, está a mais de cem quilômetros. E que o dinheiro por ele oferecido de nada serviria para aquele “velho índio tiritando de febre”.

Atualmente o cenário é diferente e na *ëmã Por Fi Ga* os locais de consumo estão bem próximos, assim como os materiais de fabrico dos artesanatos, dispostos a quem quiser pegar. Certa vez, sentado junto ao grupo familiar de *Refej*, conversando enquanto os observava trançar seus cestos, sua filha, de trinta anos e mãe de quatro meninas, me relatou uma experiência engraçada na venda de cestos. Contou que, em uma cidade pequena da Serra Gaúcha, estava com suas filhas comercializando, e no meio da tarde os vinte cestos que levou estavam acabando. Foi quando um senhor pegou um deles e disse que já lhe pagaria (o preço vendido foi de R$ 35, 00). Logo em seguida outro homem disse ter interesse e que pagaria R$ 50,00. Comentou que a situação foi engraçada, pois faltaram cestos, e que não poderia desfazer a transação acertada anteriormente (por R$ 35, 00), pois falharia com sua palavra, e “[...] o outro velho já estava com o cesto dentro de casa (risos)”.

Na mesma situação, me relatou que sua filha mais velha vende cestos com uma destreza exemplar, comercializando em média o balaio por R$ 50,00. Assim como sua mãe, esposa de *Refej*, sobre a qual afirmou: “Aquela véia ganha dinheiro, e não sei onde gasta. Ela trabalha na escola e faz um monte de balaio”.

Os casos descritos demonstram a habilidade para o comércio, para a produção e a ordem moral estabelecida entre os ameríndios e os compradores *fóg*. O padrão de consumo *kaingang* é baixo e simples. Analiso, como exemplo, a família de *Refej.* Ele é professor e sua esposa servente na escola. Ambos fabricam seus artesanatos com apoio das duas filhas que residem em sua casa. Sua casa segue o padrão da *ëmã* (como apresentado no final do Capítulo 2). O único bem que os diferencia dos demais *kaingang* é o carro, um Corsa de 1997, que passa mais tempo na oficina do que rodando.

O baixo padrão de consumo e o pequeno número de bens se comparam a outros coletivos ameríndios. Tal condição se diferencia, contudo, do *status* de pobreza, pois que, segundo Sahlins (2004, p. 146):

> Os povos mais primitivos do mundo têm poucas posses, *mas não são pobres*. A pobreza não consiste em uma determinada quantidade reduzida de bens, nem apenas uma relação entre meios e fins; acima de tudo, é uma relação entre pessoas. A pobreza é um *status* social.

As ocasiões que se destacam, e onde preponderantemente o dinheiro é gasto, são as festas familiares e/ou outras, para as quais são adquiridas roupas elegantes, muita comida e bebidas, especialmente refrigerantes e cerveja. Nessas ocasiões, o dinheiro não pode faltar, assim como no cotidiano, onde eles sentem pena daqueles que passam fome e que se vestem de maneira inadequada. Em uma tarde do mês de setembro, dona Adelar (esposa de *Refej*) me olhou sentado em seu sofá e comentou algo com suas noras (em língua *kaingang*) e, juntas, deram altas risadas. Olhei, desconfiado, e ela me disse: “Diego, vai tirar essa barba, que coisa mais feia, tu um homem jovem, sabe, para nós, o índio tem que estar bem lisinho, arrumado e cheiroso (risos)”.

O “andar bem arrumado” pode parecer assimilação de conceitos *fóg* ao universo *kaingang*, mas vejo que respostas emergem da própria lógica sociocultural. Por exemplo, a beleza ameríndia, em especial *kaingang*, parece ser a saliência, corpos fortes, cheios, gordos, fato que demonstra a importância da alimentação, da comida forte, que sustente, como muito repetido entre meus interlocutores. Um “corpo forte” demonstra capacidade de se alimentar, “andar bem arrumado”, de obter renda própria.

Nesse sentido, Sahlins (2004, p. 145) constata que “[...] a *nossa* é a era da fome sem precedentes. Agora, na época do supremo poderio técnico, a fome é uma instituição”. Assim, inverte uma fórmula supostamente óbvia: “A dimensão da fome aumenta em termos relativos e absolutos conforme a evolução da cultura”.

A dimensão do trabalho, produção e lucro dentro do universo cultural *kaingang* atende a questionamentos e a instabilidades dadas em sua especificidade social. O extensivo trabalho de fabricação dos cestos, descrito páginas acima, comunga com uma escolha não somente financeira. Trançando cestos e demais objetos na *ëmã*, os ameríndios fazem sua própria escala de rotina, se acomodam entre árvores, se banham no forte calor, e, por trás desse suposto conforto, participam do universo coletivo junto a seus grupos locais. Aprendem e ensinam seus filhos o fabrico dos cestos, entre outros objetos artesanais.

A produção visa criar pessoas autônomas e independentes. A epígrafe da introdução deste trabalho apresenta motivações comuns e difundidas entre os ameríndios, onde o fazer artesanatos significa viver, ter como viver. É um fazer que não exclui outras alternativas, como os estudos, que são fortemente cobrados dos jovens e das crianças, mas no fundo dessa pressão exercida existe uma insegurança. Eles se perguntam: "Afinal, o que será que isso vai dar?”. Eis o questionamento dos velhos e intelectuais *Kaingang* sobre os atuais projetos educacionais.

O lucro visa atender às necessidades imediatas. A acumulação parece ser um meio não desejado, pois, se há dinheiro no bolso, então se gasta, gasto que serve para o ator se sentir bem e continuar novamente sua rotina. Sempre após datas festivas, como o Natal e Ano Novo, os grupos locais realizam viagens para as áreas indígenas a fim de visitar parentes, trocar presentes, comprar queijo, mel, torresmo, carne de ovelha[41] e colher algumas comidas da mata.

Cesar Gordon (2006) observou que, entre os *Xikrin-Mebêngôkre*, a aquisição de objetos está diretamente relacionada à perspectiva sociocosmológica ameríndia, e que a lógica de obter dinheiro responde ao ter *coisas boas*. Nas palavras do autor:

> De sua perspectiva, aqueles que gostam verdadeiramente do *dinheiro pelo dinheiro* são os brancos: "o *kubë* junta e guarda o dinheiro". Para os Xikrin, a lógica da utilização do dinheiro segue outro caminho. Eles desejam os objetos industrializados, produzidos e vendidos apenas pelos brancos, impossíveis de obterem fora da negociação mercantil: "o *kubë* não dá nada, é *õ djï* ('avaro'), só sabe vender", eles dizem. Para conseguir os objetos dos brancos, hoje, em tempos pacíficos, é preciso, pois, obter o meio. Por isso, afirmam, "todo mundo [os Xikrin] hoje quer dinheiro; para comprar as coisas". (p. 277-278).

Gordon (2006) constatou que o desejo por bens e mercadorias dos *kubë* (brancos, em língua *Xikin-Mabêngôkre*) está relacionado com o sistema ameríndio de diferenciação cultural, e que a relação estabelecida por eles atende a normas construídas socialmente. Tais elementos alienígenas foram incorporados e utilizados dentro de sua lógica, fato que, por vezes, é periférico nos trabalhos acadêmicos que estudam a relação de coletivos ameríndios com as "coisas dos brancos". O autor, de forma clara, perspicaz e objetiva, aumenta a lente de análise e constata que as mercadorias sempre foram a principal relação dos brancos com essas coletividades, desde a colonização até o SPI/Funai.

Dessa maneira, a produção de artesanatos *kaingang* é uma intenção cultural, diferente de um processo material de eficiência. Segundo Sahlins (2003): "O processo material de existência física é organizado como um processo significativo do ser social – o qual é para os homens, uma vez que eles são sempre definidos culturalmente de maneiras determinadas. O único modo de sua existência." (p. 169).

O fazer dos objetos traduz o *ser kaingang* na cidade. Acima relatei que *Refej* e sua esposa trabalham na escola e mantêm suas atividades artesanais. O mesmo ocorre com outros jovens, adultos e velhos. Alguns, internamente, são tidos como "bem" de

41 Espécie de mantimento raro e de custo elevado em locais afastados dos locais de criação, diferentes das áreas indígenas demarcadas, localizadas próximas.

vida, pois têm parentes aposentados pela Funai, recebem pensão, ou mesmo detêm o que consideram boa aposentadoria. Mesmo com tais recursos, a produção segue. Outros são estudantes, trabalham como agentes de saúde e continuam na tarefa de produzir.

Através dos artesanatos, o coletivo ameríndio encontra sua alternativa de existir, e não de subsistir. Ao contrário, o comércio proporciona alegria, passear no centro da cidade, zombar dos *fóg* e conhecer, no enfrentamento, sua disposição. O fabricar concebe suas ordens culturais, e põe em exercício conhecimentos e sabedorias com que fazem a vida.

As alternativas a essa concepção são invalidadas pelos *kaingang*. Assim, não produzir artesanatos significa, para alguns, não ser ameríndio. Outras formas de renda, como trabalhos assalariados, são importantes e procuradas. Essas outras formas, no entanto, são entendidas sempre como incompletas, pois não permitem um convívio social amplo como a atividade artesanal. Assim, unindo perspectivas de bem-estar social, econômico, cultural e cosmológico, o fabrico de artesanatos faz o sentido da existência *Kaingang* em contextos urbanos.

3.3 *"Nós que era do mato temos que lidar com as coisas do mato"*: A lógica da produção da vida através dos objetos

A frase que nomeia esse subitem é de *Nimpré*, *kujã kaingang*, que atualmente exerce pouco suas atividades no xamanismo (ver mais em Rosa, 2005; Aquino, 2008). Neste item tenho por objetivo sinalizar algumas relações, já descritas ao longo de todo o texto, que explicitam, na ordem prática e cosmológica, os mecanismos que contornam o sentido do fazer os artesanatos entre os *kaingang*.

Tais contornos são encontrados nas explicações ameríndias sobre o mundo, sua regulação, seu sistema, sua cultura, suas naturezas. A frase "Nós que era do mato temos que lidar com as coisas do mato" é uma afirmação da interlocutora em resposta à minha pergunta sobre o porquê e o como aprendeu a realizar a sua prática. Continuou e disse:

> Como deus criou cada natureza, fico pensando, ele criou tudo isso e hoje todos vivemos.
> Deu a cada um...
> A natureza branca, negro, índio, bugre...
> Oh, vocês não conseguem fazer isso aqui (me mostrando o artesanato). É difícil. Então eu digo para os meus filhos: Deus deu um pouco de cada um

> os ensinamentos. Nós, que era do mato, tinha que lidá com as coisas do mato, trabalhar. E o branco, que é branco, deus deu seus ensinamentos.

Longe de buscar fundamentar uma congênita pobreza ameríndia, procuro enfatizar a lógica da qual fala a interlocutora. E unir tal ênfase com aspectos encontrados nos mitos (como o da origem) e na relação ameríndia com outros seres (da mata, por exemplo), que estendem o leque de possibilidades, e podem apontar o caminho para a busca do entendimento da lógica da produção da vida através da existência do fazer os artesanatos.

Outra história, termo usado pelos *kaingang*, quando mencionam os provérbios e relatos *dos antigos*, que também apresenta subsídios importantes para a análise, me foi contada por *Nën tãnh* no dia 23 de setembro de 2013, dia frio, de chuva fraca. Eu redigia no computador as palavras dele e de Salete (sua esposa), para compor o convite de uma festa de batizado. Salete comentou algo em língua *kaingang* para aqueles que estavam na sala (*Nën tãnh*, eu e suas duas filhas), e seguiram-se altas risadas. Incomodado, indaguei-os. Ela me olhou e disse que não era “maldade”, e repetiu em português: “Eu disse pro véio (*Nën tãnh*): "Tu viu a mão do Diego, é bem lisinha, não tem um calo, o que faz o estudo, não é!”. Após isso, *Nën tãnh*, que estava ao lado do fogão à lenha, exclamou: “Mas é como já dizia outro tio véio meu”:

> [...] diz, diz ele, não sou eu (risos), que de primeira os índios eram os povos mais ricos, tinha ouro, prata, por tudo, mas daí o índio pegava aquele ouro e diamantes e jogava contra os toco de madeira grande. Deus, vendo aquilo, tirou a riqueza dos índios e resolveu dar para outro povo, e assim os brancos ganharam a riqueza de Deus.

Ambas as falas trazem elementos que fundamentam a realidade sociocultural e econômica dos ameríndios nas cidades. A construção de *Nimpré* apresenta uma abertura perspectiva encontrando em outros a capacidade de agência e ordenamento. E *Nën tãnh* narra o suposto castigo recebido pelos *kaingang* (aqueles ao qual se refere ao dizer "índios") de um ser superior, Deus.

Iniciarei a análise pela fala de *Nimpré*, que deve ser relacionada com a fala de *Refej*, já mencionada no primeiro capítulo deste texto, onde afirma os animais serem humanos ou todos os humanos serem animais. O ato de igualar as perspectivas, ou seja, humanos como o Ocidente o pensa com os animais, ou partindo do inverso, de que somos todos animais, mostra a qualidade perspectiva do pensamento *Kaingang*. Escolhendo um termo ou outro (humanos ou animais), o que ocorre é que os

ameríndios concebem o ponto de vista desse Outro e, dessa forma, deixam de ser etnocêntricos. Além disso, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002):

> Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico.” (p. 369).

As naturezas, como enfatizado pela interlocutora, correspondem a uma inversão do difundido e operado no Ocidente, ou seja, “[...] é o ponto de vista do agente sob outros corpos-afecções”. De outra forma: “[...] se a Cultura é a natureza do Sujeito, *a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo*, isto é, enquanto algo para outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 381).

Entendendo o mundo como um composto de vários e variados pontos de vista, incutidos cada qual em sua natureza. Esses diversos atores que compõem o universo veem as coisas de formas diferentes. Viveiros de Castro (2002, p. 378-379) apresenta exemplos, de cosmologias ameríndias, que afirmam que os urubus, as cobras e a onças (entre outros) têm as mesmas categorias e valores que os humanos. Seu mundo também gira entre caça, pesca e bebidas fermentadas, porém: “[...] as coisas *que* eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...”.

Nesse sentido, o conhecimento das relações com o domínio da mata, o *trabalhar com as coisas do mato*, segundo *Nimpré*, é a natureza *kaingang*, que reconhece e respeita a de seus Outros, brancos, negros, animais e plantas. Segundo essa perspectiva de abertura e reconhecimento de poder de escolha, indagação e ponto de vista, os ameríndios impõem por meio de reivindicações seus anseios à sociedade *fóg*, pois compreendem que aquilo que é visto como trabalho, educação e vida por eles (*kaingang*) é visto pelo Outro (Ocidente) como indigência, desleixo, mendicância e mesmo subordinação interesseira.

A escolha de manter, ao mesmo tempo em que muda, é uma escolha relacional. Constatando os meandros do mundo imposto, os ameríndios fazem opções a partir da premissa de que todos os agentes expressam seus desejos e anseios e, dessa forma, constroem sua relação com a alteridade. Lévi-Strauss (1996, p. 145), em sua visita aos *Kaingang*, relata que os ameríndios entregues a seus próprios meios invertiam o

equilíbrio superficial entre a cultura moderna e primitiva. O autor mostra que antigos gêneros e técnicas reapareciam, vindos de um passado onde a proximidade viva não os fazia esquecer. Entre os objetos menciona pilões de madeira, pratos de ferro esmaltados, entre outros. Trata-se de gêneros de vida que abrem espaço, nas palavras do autor:

> Esses objetos que dão o que pensar subsistem nas tribos como testemunhas de uma época em que o índio não conhecia casa, nem roupas, nem utensílios metálicos. E nas recordações semiconscientes dos homens, assim é que se conservam as velhas técnicas. Aos fósforos, bem conhecidos, mas caros e difíceis de conseguir, o índio continua a preferir a rotação ou a fricção de dois pedaços macios de caule de palmito. E as vetustas espingardas e pistolas outrora distribuídas pelo governo, volta e meia as encontramos penduradas na casa abandonada, enquanto o homem caça na floresta com arco e flechas que são de uma técnica tão segura quanto a dos povos que jamais viram arma de fogo. Assim, os antigos gêneros de vida, sumariamente encobertos pelos esforços oficiais, abrem caminho mais uma vez, com a mesma lentidão e a mesma certeza que essas colunas de índios que encontrei, palmilhando as trilhas minúsculas da floresta, enquanto desabam os telhados das aldeias desertas. (idem).

Comparando o relato do antropólogo com fatos ocorridos na história do contato entre brancos e *kaingang*, percebe-se a repetição da história. Depois de fixadas as áreas controladas pelo SPI, onde instituições como a escola, igreja, roças coletivas, refeições coletivas no *panelão* foram instituídas e impostas aos ameríndios, eles, através do trabalho com artesanato, arrumaram saídas e novamente ordenaram seu mundo. E atualmente ocorre o mesmo movimento de ordenamento, mesmo sob o controle das rédeas de instituições *fóg* que estão em seu meio. Mesmo assim os *kaingang* buscam inserir a ordem antiga em sua atual perspectiva, ou seja, colocar a vida sob o domínio do cacique, dividir simetricamente o par cosmológico, estabelecer uma conjunção pacífica entre os grupos locais, entre outras providências de organização.

A história contada por *Nën tãnh* encontra um sentido de explicação nos anseios da sociedade *Kaingang*. A riqueza citada no relato, exemplificada por diamantes, ouro e prata, menciona elementos que traduzem valor, ou seja, mostram que se trata de algo valioso. Um elemento que simetricamente produz o sentido de riqueza no universo ameríndio é a terra. A *terra* que, por eles, é vista como mãe, criadora, pois: “[...] dela nós saímos e para ela nós vamos voltar. Ela nos criou e ela vai nos levar” (*Nën tãnh*, 10/1/2013).

O descaso com o ouro, a prata e os diamantes mencionados na história, esse descaso se justifica porque a valorização dessas coisas leva à ira de Deus e ele os toma do *kaingang* e entrega aos *fóg*, o mesmo ocorrido com a riqueza da terra. Ao relatar o *jogar contra os toco de madeira grande*, *Nën tãnh* critica os grupos familiares que arrendam terras aos *fóg*, *fóg* que são "madeira grande", ou seja, *fóg* abonados, ricos. Ao confiar nessa relação e se desfazer do que é a valioso, a terra, o *kaingang* fica sem ela – fato que atualmente é recorrente nos estados do Sul do Brasil.

Segundo Rogério Rosa (1998, p. 50), a relação dos *Kaingang* com a mãe-terra é de grande afeto, de parentesco. Em suas palavras: "A doce acolhida da Terra-Mãe a *Kaiurucré* e *Kamé*, nos faz imaginar que eles foram sepultados como são as sementes pela mão dos homens. E, como as sementes, nas estranhas dessa terra criaram raízes" (idem). Rosa (p. 59-60) faz referência a uma fala de *Nimpré* em um painel de cosmologia realizado na UFRGS em 1988. Ela traz mais elementos sobre a agência da terra na vida ameríndia:

> Eu adoro sentar no chão, eu me sinto muito mais feliz, entro em contato com a vitamina do chão. Tão bom deitar em cima da terra, no chão é muito mais satisfeito. Eu vou morrer desse jeito. (idem).

O relacionamento com a terra protagonizou a origem dos *Kaingang*, que, segundo Nimuendaju (1993), adquiriram sua cor escura por serem dela descendentes, assim como o viver. A vida é fruto de um acordo com o espírito da terra, que autorizou a coleta dos materiais hoje utilizados para o fabrico dos artesanatos, assim como a permissão para as plantações, etc. *Nimpré*, em 25 de setembro, me contou um sonho que teve com o anjo Gabriel, que lhe confidenciou os acordos do guia do céu, Deus, com o guia da terra. Um trecho de seu relato explicita esse acordo, que surgiu da oposição do anjo ao seu futuro enterro em uma catacumba:

> Daí ele disse catacumba não ganha tua carne, o Pai já negociou
> E quem vai dentro da catacumba tá contra Deus,
> Aquele lá quem botou foi o Rei Erodes, pelos guia dele.
> Você não pode ganhar tua carne para a terra, porque já foi negociado, antigamente com o nosso Pai.
> Daí vai num caixão, mas vai direto pra terra, na catacumba, não.
> Daí eu terminei com a minha catacumba, eu não quis mais (risos)
> Eu disse: eu não quero mais; aham, porque lá na Lomba do Pinheiro, quando eles morrem eles vão na catacumba, né, têm catacumba, pois eu queria também. Mas ele não aceitou.
> Ele disse: tu quer ir um dia ir morar no céu comigo, tu não pode aceitar isso aí..
> No barro foi feita a pessoa e pro pó pra terra voltará
> Foi uma troca

> Daí, desde aquela hora em diante, em que o Pai acertou negócio com a terra,
> Negociou, o povo começou a plantar, a terra não gemeu mais,
> Porque ele vai receber, vai se alimentar da nossa carne. É assim que foi feito.
> E daí esse mistério eu achei bonito, achei assim engraçado...
> [...]
> A terra tem a guia dele, muito forte também
> Porque a terra é telefone, é um telefone na terra
> Tu quer escutar alguma coisa, é só tu colocar o ouvido aqui (apontando para o chão)
> Tu vai escutar todo o mar, bater aí, vai escutar o povo falando
> É um telefone da terra
> E a terra é viva, só que o nosso pai negociou com ele
> E aí é por isso que nós plantemo em cima dele
> Hoje ele nos dá o de comer e nós demos o corpo para ele.

A fala da interlocutora mescla sua atual escolha religiosa com aspectos da cosmologia e mitologia *Kaingang*, ou seja, entende os novos signos pelo prisma do antigo. Sua narrativa destaca a alimentação da terra do corpo humano, que fornece a dádiva da vida e exige a reciprocidade. Dessa forma, na prática, a aliança com o guia, o espírito da terra, proporciona toda sua existência. Sobre essa descida à terra, Rosa (1998, p. 50) fornece elementos importantes. Afirma que:

> A valorização da descida e da interiorização está ligada ao íntimo digestivo, ao grande esquema do engolimento, da deglutição, que os inspira. O seu eixo é íntimo, delicado e macio, em oposição à ascensão, que é apelo à exterioridade, ao além. “O regresso imaginário é sempre um ‘ingresso’ mais ou menos cinestésico e visceral”, um repouso cósmico que mais tarde fará aumentar o potencial de vida e de criação dessas pessoas.

O regresso à terra completa, orienta e aumenta o potencial de vida e criação dos *kaingang*. Nesse sentido, o sentido dado à ligação com a terra e com os outros seres existentes no universo, na sensibilidade ameríndia, produz características específicas de sua relação com essa parente. A destruição, a não aliança com a criadora, a terra, traz a miséria ao seu meio, como encontrado no relato repetido por *Nën tãnh*, assim como faz romper o acordo de seus ancestrais com o poderoso guia da terra.

Dessa forma, o fazer dos artesanatos mantém a continuidade dessa aliança, aliada à perspectiva de intencionalidade de outros seres, como os *fóg*, sua situação econômica, a atual reocupação de territórios nas cidades, a manutenção da relação com a terra, o reconhecimento dos saberes *dos antigos*, etc.

Neste capítulo busquei descrever e sistematizar os significados do fazer os artesanatos entre os *kaingang* da *ëmã Por Fi Ga*. Chego ao entendimento de que esse

fazer protagoniza a reflexão e a compreensão sobre os demais seres do universo, sua perspectiva com a vida, a educação que ocorre na prática diária dos artesanatos, e o trabalho, que arregimenta o importante convívio e a comunhão dos indivíduos em seus grupos locais, o que os empregos oferecidos pela sociedade *fóg* não oferecem. E, neste último subitem, procurei estabelecer alguns laços significativos entre o fazer dos artesanatos com os sonhos, os provérbios, os mitos, a cosmologia *Kaingang*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho busquei identificar os significados do fazer artesanato entre os *Kaingang* da *ëmã Por Fi Ga*, grupo situado na cidade de São Leopoldo – RS, no ambiente urbano. No primeiro capítulo enfatizei o estudo da organização social desse coletivo ameríndio, assim como demonstrei de que maneira a fabricação dos objetos se une com as perspectivas cosmológicas, mitológicas e dualistas.

Assim, coloquei a premissa de que é por meio de sua organização, instituições e historicidade que os *kaingang* explicam a sua atual presença no ambiente urbano, e de como a sua constante insistência em manter a atividade artesanal viva, eficaz e atualizada apresenta elementos específicos que nesse "novo" contexto se atualizaram e reforçaram, ou seja, a vida corre no mesmo sentido de sua morada anterior. Trata-se, porém, de um caminho que estende a dinâmica temporal para os *antigos*, buscando a paz, a orquestra no contato. Os ameríndios saem de onde não controlam parentes, *quase fóg*[42], e passam a buscar o jeito *certo*, o ser "índio" na cidade.

Dessa forma, no primeiro capítulo discorri sobre minha trajetória entre os *kaingang* na *ëmã Por Fi Ga*, onde enfatizei os sucessos e os insucessos que tive ao longo dos quatro trabalhos de campo, as desconfianças, a abertura perspectiva do universo ameríndio, a cordialidade, a honestidade e o acolhimento, assim como os conflitos em torno do "monopólio" do discurso informado, ou seja, o controle que o grupo procurou exercer sobre mim na busca de interlocutores para a pesquisa.

Com os dados de meu primeiro capítulo em mãos e com o retorno a campo no período do verão percebi que o observado me levava a dados referentes à organização social. As histórias repetiam mitos, as analogias das piadas faziam menção ao sistema de metades e as reclamações sobre as ações do cacique. O termo *jambré* (cunhado), constantemente repetido por adultos (homens e mulheres) e crianças, me mostrou que os relacionamentos entre os parentes e o respeito às instituições era enfatizado nos limites da *ëmã*. Todos dominam a língua *kaingang* e o fazer dos artesanatos é visto como mais rentável que os

42 Denominação dos *kaingang* que vivem nas cidades em relação aos ameríndios de facções opostas que vivem nas *aldeias grandes*.

empregos formais, etc., dados que me mostraram que a “cidade” era o local escolhido, mas, na morada, na *ëmã*, o viver permanece nos moldes tradicionais.

Nesse sentido, no segundo subcapítulo do primeiro capítulo enfatizei a realidade pesquisada com elementos intrínsecos do universo *Kaingang*, ou seja, ouvi os nativos pelas explicações que eles têm. De acordo com essa proposta metodológica, penso ter situado elementos significativos do fazer os artesanatos na cidade, tarefa que aponta para o forte faccionalismo nas *aldeias grandes*, o relacionamento dos ameríndios com o domínio da mata, a importância da continuidade da atividade para se manter vivo, reforçado nos *kaingangsï* e naqueles que não praticam, a ênfase de posicionar seu sustento como o necessário, etc. Enfim, tais características apontam para a manutenção do *ethos* caçador-coletor dos *kaingang*, como analisou Tommasino (1995, 1998, 2001), ou seja, no mito, antes do contato, e após o contato, os ameríndios ensejam formas de continuar sua mobilidade, ontem nas matas, hoje nas feiras de artesanatos, assim como nas universidades.

Partindo desses pressupostos fundamentais, no segundo capítulo busquei em fontes históricas e em trabalhos da etnologia entender a relação dos *Kaingang* com o território da atual cidade de São Leopoldo-RS. Esse caminho mostrou que o habitar é um reabitar, não voltar, mas apostar que territórios anteriores ocupados são, atualmente, mais propícios para viver ao seu modo do que as moradas anteriores, as *aldeias grandes*.

Nesse caminho, por meio de entrevistas e conversas ao longo dos trabalhos de campo, demonstrei que as narrativas ameríndias sobre suas motivações de deixar suas áreas de origem apresentam formas de entendimento sobre o *ser kaingang*. Trechos como “índio não vive lá”, “lá não tem como viver”, “os caciques são autoritários” mostram que as saídas repetem a dinâmica dos *antigos*, ou seja, grupos locais insatisfeitos e periféricos nas decisões saem das áreas, tal como ocorria entre os caciques *Braga*, *Nicué* e *Doble* no século XIX, por exemplo.

Em seguida, ainda no segundo capítulo, apresentei os meandros percorridos pelos ameríndios na conquista da materialização da *ëmã*, desde a formação do primeiro acampamento fixo na cidade e os locais para os quais foram alocados, os conflitos com agentes municipais, políticos, o MPF, etc. Tal percurso explicitou a grande divergência entre o pensamento *fóg* e *kaingang*, a primeira naturalizando concepções e, de forma etnocêntrica, julgando a

mobilidade ameríndia pela “facilidade” da cidade, por serem interesseiros que “mandam seus filhos mendigar e vender artesanatos” e entendendo-os como objetos manipuláveis, ou seja, julgando o *kaingang* pela dinâmica de vida *fóg*, sem abrir a perspectiva e buscando encerrar os *kaingang* pela fácil compra do dinheiro, no fato relatado sobre a oferta de suborno ao cacique em 2002 e 2003.

A resistência não encontra fundamento em um movimento contínuo e único. Os ameríndios buscaram permanecer na cidade por razões internas a seu modo de vida e pensamento. O buscar o novo demonstra as tradicionais divisões faccionais. O viver dos artesanatos mostra sua relação com as matas, sua alternativa às imposições *fóg*, assim como a construção de sua historicidade de sobrevivência. Dessa maneira, obtive êxito no entendimento das motivações ameríndias sobre o fazer dos artesanatos. Obtive esse êxito escutando-os, observando a posição do fabrico na *ëmã*, os grupos que fabricavam juntos, a vizinhança das casas, o local de moradia e o posicionamento das lideranças na área, etc., observações e convivência que me esforcei para bem narrar no final do segundo capítulo.

Diante de todo esse percurso, o fazer dos artesanatos percorre sua existência e, de maneira imediata, foi a alternativa ameríndia para a saída dos meandros das políticas *fóg*. Após a fixação de aldeamentos impostos, de maneira institucional, pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, os *kaingang*, ao levarem seus cestos para o trabalho em fazendas *fóg*, iniciaram o comércio dos objetos. Ao longo dos anos, a venda se tornou uma alternativa viável e reconhecidamente mais vantajosa, do ponto de vista nativo, do que a vida imposta pelos mecanismos oficiais.

Sob o amparo da venda dos artesanatos, os *kaingang* mantiveram um amplo movimento, por meio do fabrico aos ocidentais, para “se mantiveram índios”, pelo fato de, com os cestos, conseguiram um meio de sobreviver e assim efetivar sua mobilidade territorial. E, na busca da manutenção de seus processos intrínsecos, efetivaram o seu saber ao ser praticado nos cestos, repetido nos grupos familiares. Sabem que, nesse movimento, trazem a vida *kaingang* para os grupos na cidade, o que, no mito, salvou os ameríndios da grande inundação (BORBA, 1904, p. 57-58). Assim hoje como ontem eles mantêm e propagam seu relacionamento com outras naturezas sociais, como as plantas, os animais, os *fóg*, etc.

O percurso relatado e materializado no texto deságua no terceiro e último capítulo, que objetivou demonstrar, por meio da descrição e da análise dos dados, compreender os significados do fazer os artesanatos. As respostas, aqui e no texto, são claras, e se desdobram em três: vida, educação e trabalho. A vida, na prática, efetiva a possibilidade da manutenção da busca de um viver melhor, longe dos locais onde o contato mostrou suas garras e forçou a aliança com parentes de facções opostas. A busca de um viver melhor proporciona a dinâmica da circularidade do tempo nesse coletivo, pois que buscam nas cidades *modos* e *maneiras* de *viver* como os *antigos*, mas, obviamente, com a "roupagem" atual. Materializam a ordem, a harmonia e a fartura dos tempos longe dos *fóg*, que agora, próximos, são inseridos no domínio ameríndio e, por meio de cestos, colares, casinhas de passarinhos e bolinhas de cipó são assimilados à concepção *kaingang*.

Na proximidade *fóg* e na forma de proporcionar a vida mediante os artesanatos emerge a importância educativa, sentido construído de maneira relacional. Percebendo o percurso de sua historicidade e a circularidade repetitiva das políticas *fóg*, os *kaingang* concebem que os artesanatos que ontem e hoje trouxeram a vida, no futuro também irão manter sua eficácia. Assim, entre os jovens a tarefa é aconselhada desde o convívio da infância até a formação do adulto. Cotidianamente os saberes da mata, do fabrico e da venda são transmitidos. Esse ensino ocorre longe da escolarização formal e atinge também os professores ameríndios, mas entre as paredes escolares não encontra seu espaço.

E, no mesmo movimento de *viver* e *educar*, os *kaingang* identificam nos artesanatos a possibilidade efetiva de participarem do convívio social com seu grupo local na *ëmã*, de compor postos de liderança, e, sobretudo, de se manterem em relação com o *viver* e com os *saberes* da mata. O trabalho com os artesanatos possibilita o rendimento financeiro necessário para o bem viver ameríndio, em seu ponto de vista.

No mesmo sentido, postos de trabalho no âmbito da *ëmã* são ocupados e desejados pelos ameríndios, que objetivam ter destaque nos rumos políticos, agenciar poder e aumentar seu rendimento financeiro. Tais postos, no entanto, não proporcionam uma saída do fazer dos artesanatos. Como apresentei no último capítulo, esses empregos são vistos como uma fonte adicional de renda, onde a fonte primária continua nos artesanatos.

Ao fim desse percurso, busquei enfatizar a relação do pensamento *kaingang* com o conceito de perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Tal ênfase emerge do entendimento e explicações dos ameríndios sobre sua realidade, e que, relacionados com as *histórias dos antigos*, com os mitos, sonhos e a prática social *Kaingang*, ganham sentido e significado. Com essa pequena referência sobre a ideia de natureza e cultura dos nativos se explicam fatos e ações dos movimentos reivindicatórios ameríndios, e na prática social se compreende a insistência cotidiana de construir, em seu universo, mesmo na cidade, um conjunto de pressupostos que os alinhem com suas perspectivas e relações com os Outros.

O trajeto percorrido durante essa dissertação enseja outras possibilidades de pesquisa entre os *kaingang* que vivem nas cidades e nas *aldeias grandes*. A temática da indigenização da modernidade (SAHLINS, 1997, 2004) apresenta subsídios de cruzamento nas relações. Por exemplo, as festas entre os *fóg*, a maneira como entendem o ingresso nas universidades, a forma como concebem o *wãxi* (*antigo*) no *uri* (atualmente/hoje) e suas mudanças perspectivas e sua reinterpretação de signos e emblemas sociais.

Outro aspecto que exige desenvolvimento etnográfico são as redes ameríndias de comunicação e reivindicação, pois entre os *kaingang* se percebe uma mobilidade militante, decorrente de ameríndios circulando entre áreas e acampamentos, assim incorporando e buscando sucesso em diversas áreas em conflito. Para essa tarefa são acionados os *kofá* (velhos) e, no jogo de possibilidades oferecidas pelo fóg, fazem emergir o “novo” antigo, ou seja, nas mobilizações e “correrias” realizadas pelos *Kaingang* atrás de seus direitos urge a construção da pessoa, de forma reelaborada, diferente dos *antigos*, mas visando os mesmos objetivos: ser bravo e ter um corpo forte, perspicaz e aguerrido. Essas são características que, novamente, remontam ao mito e à cosmologia ameríndia, pois, diferentemente dos *Guarani*, que temem o jaguar, os *Kaingang* buscam ser tal como um (NIMUENDAJU, 1993).

Tais perspectivas objetivam apontar direcionamentos etnográficos que, sob o “pano” da “cultura global”, visa entender percepções de grupos que buscam ser o outro à sua maneira, ou seja, “virar *fóg*” do jeito *kaingang*. E, nesse sentido, exige-se do estudioso um esforço capaz de ver atrás do verniz, seguir as orientações de Lévi-Strauss (1996), ter prudência e objetividade, para atingir a lógica do universo sociocultural vivido (LARAIA, 2009).

Por fim, este trabalho buscou perceber e revelar os significados do fazer os artesanatos entre os *kaingang* que hoje vivem em espaço urbano a partir do entendimento dos próprios nativos, de sua concepção de mundo, de seus anseios, de sua trajetória de vida e seu ponto de vista. Propus desvendar e penso ter demonstrado que o fazer dos objetos artesanais específicos deles apresenta relações mais amplas que o simples comércio aos *fóg*, amplitude essa que revela as ideias nativas sobre *vida*, *educação* e *trabalho* ameríndio.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. 278f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, SC, 2004.

AMARAL, Daiane. **Práticas e táticas de um "fazer econômico":** os Kaingang do setor Pedra Lisa – TI Guarita. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2011.

AQUINO, Alexandre Magno de. **Ëngauygëntóg ("Nós conquistamos a nossa terra"):** os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. (Dissertação de Mestrado) – Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, DF, 2008.

BECKER, Howard S. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BORBA, Telemaco M. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, v. VI, p. 53-62. São Paulo: Typographia do Diario Official. 1904.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

BRINGMANN, Sandor Fernando. Fronteiras da inclusão e da exclusão: reflexos do contato entre os kaingangues e as frentes de expansão. In: KERN. Arno A.; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (Org.). **Povos indígenas** (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul). Passo Fundo, RS: Méritos, 2009. cap. 4, p. 109-120.

BRUM, Ceres Karam. **A invisibilidade indígena no Rio Grande do Sul:** por uma antropologia das circularidades entre mito, diversidade cultural e educação. 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option =com_docman&task=doc_view&gid=8557&Itemid=429>. Acesso em: 12 dez. 2013.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva. **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002. cap. 9, p. 213-235.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CRÉPEAU, Robert R. “Os kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 9-33.

CRÉPEAU, Robert R. A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. **Revista Horizontes Antropológicos**, UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 8, n. 18 (2002). Porto Alegre: PPGAS, 2002. p. 113-129.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros**: uma análise do sistema funerário e da noção da pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. (Tese de Doutorado) – Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina, PR: Eduel, 2004. cap. 4. p. 83-143.

FRANCISCO, Aline Ramos. **Kaingáng:** uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional. 2013. 358f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul- PUCRS, RS, 2013.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. ***MrurJykre*:** a cultura do cipó – territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba.Tese de doutorado. Porto Alegre, PPGAS – UFRGS, 2005.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem:** ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

INGOLD, Timothy. **Da transmissão de representações à educação para a atenção.** Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, Tim. **Making**: anthropology, archaeology, art and architecture.London and New York: Routledge, 2013.

JACOSEN, Josiléia Daniza Jagso Inácio. A importância do grafismo para a preservação e valorização da cultura kaingáng. In: KAINGÁNG. Susana Fakój (Org.). ***Eg rá*****:** nossas marcas. 1. ed. São Paulo: DM Projetos Especiais, 2013.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte *Kaingang*da produção de objetos, corpos e pessoas:** imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PPGAS – UFRGS, 2010.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. Brincadeiras de crianças Mbyá Guarani no urbano de Santa Maria, RS: educação, cultura e identidade étnica. 2009, Caxambu. **Anais eletrônicos** do 33° Encontro da Associação Nacional de pós-graduação e pesquisa em Ciências Sociais. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman &task= doc_view&gid=1943&Itemid=229>. Acesso em: 7 abr. 2013.

JÓFEJ, Lucia Fernanda. Tradição e inovação nos grafismos kaingáng: as marcas do futuro que queremos. In: KAINGÁNG. Susana Fakój (org.). ***Eg rá*****:** nossas marcas. 1. ed. São Paulo: DM Projetos Especiais, 2013.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)**. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930).** Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Os Kaingangues:** momentos de historicidades indígenas. In: KERN, Arno A.; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (Org.). **Povos indígenas**. Passo Fundo, RS: Méritos, 2009. cap. 3, p. 81-108 (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul, vol. 5).

LAVE, Jean. "**Situating Learning in Communities of Practice**" Perspectives on Socially Shared Cognition. Ed. Lauren B. Resnick, John M. Levine and Stephanie Teasley. Washington, D. C.: American Psychological Association, 1991. 63-82.

LAVE, Jean. **Teaching, as Learning, in Practice**.Mind, Culture, and Activity.Volume 3, No. 3, 1996. p. 149-164.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Clude. **Totemismo hoje.** Tradução de Malcom Bruce Corrie. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do sul. In: SHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 325-339.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Tradução de Mariano Ferreira. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
LUCE, Patrícia C.; BEBORTOLI, José Alfredo de O.; GOMES, Ana Maria R. Experiência, performance e práticas de aprendizagem. **Revista Licere**, Belo Horizonte, v.13, n. 2, p. 1-26, jun. 2010.

MALINOWISKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1984.

MAYBURY-LEWIS, David. **O selvagem e o inocente**. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e indigenismo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaios de antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. I: **Revista de Antropologia:** Dossiê Pensar com Pierre Clastres. São Paulo, USP, v.54, n. 2, p. 857-883, jul./dez. 2011.

ROCHA, Chintia Creatini da; SALDANHA, José Rodrigo. **O parentesco como mote de reflexão acerca dos processos de alianças e cisões Kaingang.** Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. Belém, Pará, 2010.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PPGAS – UFRGS, 1998.

SAHLINS, Marshall David. **Cultura na prática**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SAHLINS, Marshall David. **História e cultura**: apologias a Ticídides. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SAHLINS, Marshall David. **Sociedades tribais.** Tradução de Yvonne Maggie Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Tradução de Barbara Leite. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica:** porque a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). *Mana* [on-line]. 1997, v. 3, n. 1, p. 41-73. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>. Acesso em: 2 maio 2012>.
SALDANHA, J. R. **"Eu não sou de pedra para sempre":** cosmopolítica e espaço Kaingang no Sul do Brasil meridional. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, PPGAS – UFRGS, 2009.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Indigenismo e expansão capitalista:** faces da agonia Kaingang. Trabalho apresentado como requisito do Concurso para Professor Titular da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis: Editora UFSC, 1979.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos *Kaingang*:** um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. (Tese de Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, SP, 2001.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 211-253, 2002.

TASSINARI, Antonella. Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou a sociedade contra a escola. 2009, Caxambu. **Anais eletrônicos** do 33° Encontro da Associação Nacional de pós-graduação e pesquisa em Ciências Sociais. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman &task =doc_view&gid=1935&Itemid=229>. Acesso em: 7 abr.2013.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. Tradução de Lólio de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi:** uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye. Os novos acampamentos (wãre) Kaingang da cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade Jê. **Revista Mediações**, Londrina, v. 3, n. 2, p. 66-71, jul/dez. 1998.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S.; TOMMASINO, Kimiye (Org.). **Uri e Wãxi – estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2000.

TOMMASINO, Kimiye. **Os sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades**. IV Reunião de Antropologia do Mescosul. Curitiba, 2001. Disponível em:

<http://ktommasino. blogspot.com.br/2011/03/os-kaingang-na-cidade.html>. Acesso em: 27 maio 2013.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina, PR: Eduel, 2004. cap. 5, p.145-197.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang:** uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional.1994. 242f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, SP, 1994.

VEIGA, Juracilda. A retomada da festa do *Kikikoi* no P.I. Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco S.; TOMMASINO, Kimiye (Org.). **Uri e Wãxi – estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina, PR: Ed. UEL, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WACQUANT, Löic J. D. **Corpo e alma:** notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Tradução de Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WULF, Christoph. **Antropologia da educação.** Tradução de Sidney Reinaldo da Silva. Campinas, SP: Editora Alínea, 2005.

SOBRE O AUTOR

Diego Fernandes Dias Severo

É professor de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha – Campus Alegrete. Possuí Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2011), Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (2014) e Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas (2020). Realiza pesquisa etnográfica entres os índios Kaingang desde o ano de 2008, trabalhando com os seguintes temas: religiosidade, mitologia, xamanismo, política Kaingang, sistema de metades e chefia indígena.

Quipá Editora
www.quipaeditora.com.br
@quipaeditora

ISBN 978-658909121-9