

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

NO CORAÇÃO DA CIDADE:

Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre –RS

HERBERT WALTER HERMANN

Porto Alegre

2016

HERBERT WALTER HERMANN

NO CORAÇÃO DA CIDADE:

Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre –RS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Arlei Sander Damo

Porto Alegre

2016

Herbert Walter Hermann

NO CORAÇÃO DA CIDADE:

Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre –RS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Arlei Sander Damo (orientador)

Prof.Dr. José Guilherme Cantor Magnani

Prof.Dr. José Otávio Catafesto de Souza

Prof.Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre, fevereiro de 2016

CIP - Catalogação na Publicação

Hermann, Herbert Walter

No coração da cidade: Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre -RS / Herbert Walter Hermann. -- 2016.
190 f.

Orientador: Arlei Sander Damo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Kanhgág. 2. espaço. 3. amansamento. 4. luta. 5. cidade. I. Damo, Arlei Sander, orient. II. Título.

Eu não gosto de ser mandado

Karíné

Aos que lutam pela vida.

Aos sabedores que nos ensinam a caminhar, especialmente a meu pai por seu carinho.

AGRADECIMENTOS

Este é um capítulo importante da formação humana que venho recebendo de muitas pessoas que destacaram gentilezas, apoios e dádivas em torno da minha vida, não é e nem nunca foi só antropologia.

Primeiramente agradeço ao acolhimento que recebi junto a família de Iracema e João e a família de Kia e Vera cada qual dimensionando uma amplitude inegável por seus abraços, conselhos e risadas ensinando-me que a luta pela vida deve ser somada a felicidade, a alegria e a disposição para abertura, mas quando necessário também a contestação e as lágrimas.

No ambiente “acadêmico” tive o privilégio de conviver com pessoas inspiradoras que me incentivaram ao diálogo, a escuta e a instrução em vários aspectos. Sou profundamente agradecido pela vivência e carinho com todos os colegas de mestrado e doutorado. Agradeço especialmente a Vanessa, a Rita, a Gutcha, a Helena Fietz, a Leandra, ao Luis, a Marília e a Lilia por toda amizade e companheirismo que tiveram desde os seminários preparados, as leituras conjuntas, os processos seletivos que nunca se esgotam, os debates sobre epistemologia, cosmologia, ontologia e todas as demais “logias” difíceis, mas não menos importante a troca de ideias e risadas na vila e os cuidados que exercitaram. Aos colegas do Grupo de Antropologia da Economia e da Política (GAEP) por suas leituras atentas, trocas e incentivos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS) que oportunizou todas as condições para realização da minha formação em antropologia e atendeu com dedicação as dúvidas concedendo sugestões, indicações e avanços consideráveis. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro.

Agradeço aos professores Ruben George Oliven, Bernardo Lewgoy, Sérgio Baptista da Silva, José Otávio Catafesto de Souza, Pablo Quintero e as professoras Denise Fagundes Jardim e Patrice Schuch por toda partilha de sabedoria e paciência.

Agradeço sobretudo ao meu orientador, professor Arlei Sander Damo, que não poupou esforços para meu aprimoramento demonstrando pela experiência a grandeza de um professor e a essência de uma pessoa extraordinária.

As amizades que surgiram durante a pesquisa: João, Iracema, Jair, Cleni, Kariné, Katumé, Kapri, Kia, Vera, João Ernesto, Chimba, Leo, Kofy, Mari, Kettelin, Kadimiel, Amós, Luiz Fagundes e aos meus amigos de antes da pesquisa: Leo Feudal, Dudu, Linaia, Mari, Cristiano, Laura, Marina, Simone e Will.

Meu agradecimento especial a minha família e as três mulheres da minha vida: Madgia, Silesia e Tássia sem elas nada poderia. A meu pai Walter (*in memoriam*).

RESUMO

O presente trabalho procura visibilizar um projeto cotidianamente vivenciado por coletividades indígenas no Sul do Brasil meridional, de uma inconformidade ao confinamento, ao mando, aos lugares marcados, aos empenhos que pretendem essencializar e sobretudo aqueles entendidos como exercícios de dominação que visam subalternizá-los e inferiorizá-los. A partir do acompanhamento de duas *ẽg mré ke* (famílias/coletividades) Kanhgág, que se reconhecem como lideranças fundamentais no processo de *abertura e conquista do espaço* em Porto Alegre-RS, foi possível uma etnografia que não abriu mão de refletir sobre os dilemas e as tensões advindas de relações novas e duradouras. Nesse registro, se demonstra um processo de *indigenização da modernidade*, numa configuração singular, que a partir do trabalho de famílias Kanhgág, *indigenizam (a modernidade) na modernidade*, como se o englobamento fosse imanente numa perspectiva que se pensa e se constitui radicalmente aberta, mas que nem por isso deixa de problematizar e ter consciência de seu protagonismo. Assim, destaca-se a relevância dos *espaços* de feiras urbanas, especialmente do Brique da Redenção, no enredo cosmopolítico Kanhgág na atualidade e os dispositivos pelos quais se realizam aquilo que chamamos de *amansamento do selvagem* (da civilização), em que os interlocutores pontuam insistentemente sobre os perigos e as potências que surgem desse domínio.

Palavras-Chave: Kanhgág – espaço – amansamento – luta – cidade.

ABSTRACT

The present work intends to enable the visibility of a daily experienced project by natives collectivities in the south of southern Brazil, of a nonconformity to the confinement, to order, to established places, to efforts aiming essentialize, and, moreover, to those perceived as domination exercises aimed to subaltern and humiliate them. From the accompaniment of two *ẽg mré ke* (Family/collectivity) Kanhgág, who consider themselves as key leaders in the process of *opening* and *conquest of places* in Porto Alegre-RS, an ethnography was possible, which did not abdicate thinking about dilemmas and tensions arising from new and lasting relationships. In this record, a process of the *indigenization of modernity* is presented, in an unique setting, from the work of Kanhgág families' *indigenization (modernity) within modernity*, considering that the aggregation was immanent in a perspective that is thought and is radically open, but do not leave, nevertheless, the discussion and is aware of its role. Thus, the relevance of space urban fairs was highlighted, especially the Brique da Redenção, in today's cosmopolitical Kanhgág plot and the devices which carry out what is called the *amansamento do selvagem* (domestication of wild – of civilization), in which the interlocutors repeatedly punctuate about the dangers and the powers coming from that domain.

Key-words: Kanhgág – place – *amansamento* – struggle – city.

ÍNDICE DE IMAGENS

IMAGEM 1 - ESPAÇOS KANHGÁG EM PORTO ALEGRE. FONTE: GOOGLE EARTH, NOVEMBRO 2015.	31
IMAGEM 2 - ITINERÁRIOS JUNTO AOS KANHGÁG NO SUL DO BRASIL MERIDIONAL - AMÉRICA DO SUL...	32
IMAGEM 3 - ESQUEMA TEMPO-ESPACIAL CÍCLICO DA PESQUISA	34
IMAGEM 4 - ËG MRÉ KE (FAMÍLIA) KANHGÁG EM FORMATO DE FÁG (PINHEIRO DE ARAUCÁRIA). NÚCLEO DE JOÃO E IRACEMA.	39
IMAGEM 5 - ËG MRÉ KE (FAMÍLIA) KANHGÁG EM FORMATO DE FÁG (PINHEIRO DE ARAUCÁRIA). NÚCLEO DE JAIR E CLENI.	40
IMAGEM 6 - MIRANDO A SAÍDA DA ALDEIA DA LOMBA DO PINHEIRO. KIA AO VOLANTE AGUARDANDO VERA E AS CRIANÇAS ENQUANTO NOS PREPARÁVAMOS PARA UMA VIAGEM A GRAMADO PARA VENDAS NO NATAL DE 2014.....	41
IMAGEM 7 - VISITANDO EM JULHO DE 2014 KÉIA, O IRMÃO GÊMEO DE KIA QUE É CASADO COM UMA MBYÁ-GUARANI E RESIDE NA ALDEIA DA ESTIVA, JUNTAMENTE COM OUTROS RÊG RE (AMIGO/PARCEIRO/IRMÃO). AUTOR: KIA DA SILVA.....	42
IMAGEM 8 - FRETEIRO LEVANDO O MATERIAL NÃO VENDIDO NO BRIQUE DE VOLTA AS ALDEIAS.	49
IMAGEM 9 - ESQUINA DA AV. JOSÉ BONIFÁCIO COM A AV. OSVALDO ARANHA. TODAS AS IMAGENS SÃO DE DIAS DA SEMANA RESPECTIVAMENTE 2011, 2012, 2013, 2014 E 2015. FONTE: GOOGLE STREET VIEW/GOOGLE INC.....	50
IMAGEM 10 - PIAZADA DA YMÁ TUPÊ PÊN (ALDEIA DO MORRO DO OSSO) E DA YMÁ FÁG NHIN (ALDEIA DA LOMBA DO PINHEIRO) BRINCANDO COM UMA BOLA ATRÁS DAS BANCAS DAS FAMÍLIAS KANHGÁG.....	52
IMAGEM 11 - O TIO KASU VISITANDO JOÃO E IRACEMA NO BRIQUE. DEITADA NO COLO DE IRACEMA, SUA NETA, A PEQUENA VËNH FEJ QUE ESTAVA CANSADA DE TANTO CORRER COM OS AMIGUINHOS.....	52
IMAGEM 12 - KIA EXIBINDO O MATERIAL DE SUA BANCA. ERAM OS NOVÍSSIMOS FILTROS DE SONHO E, AO FUNDO, SEU ESTOQUE DE CHAPÉUS PARA A TEMPORADA DE VERÃO E PRÉ-PÁSCOA.	53
IMAGEM 13 - A DIREITA “COMIDA DE FÓG” O ARROZ INTEGRAL ESTRAGOU TUDO. À ESQUERDA “COMIDA DE ‘ÍNDIO” QUE FOI ADQUIRIDA NO MESMO DIA PARA A MESMA REFEIÇÃO EM SUBSTITUIÇÃO À PRIMEIRA, UM CLARO DESCUIDO DO COMPRADOR QUANDO FOI AO RESTAURANTE.....	54
IMAGEM 14 - “KAINGANG EM CONTRASTE”, 199?. APRESENTEI ESSA FOTO PARA OS INTERLOCUTORES E RECONHECERAM O MATERIAL DE IRAÍ. AUTOR DESCONHECIDO. [ACERVO DO MUSEU JOAQUIM JOSÉ FELIZARDO/FOTOTECA SIOMA BREITMAN]	70
IMAGEM 15 - “ARTESANATO USINA DO GASÔMETRO”, 199?. COM O MICROFONE EM MÃOS AUGUSTO OPE DA SILVA, UMA DAS LIDERANÇAS KANHGÁG RESPONSÁVEIS PELA CONQUISTA DE IRAÍ. AUTOR DESCONHECIDO. [ACERVO DO MUSEU JOAQUIM JOSÉ FELIZARDO/FOTOTECA SIOMA BREITMAN]	72
IMAGEM 16 - JOÃO, IRACEMA E KAPRI VISITANDO A MILITANTE HILDA ZIMMERMANN EM SEU APARTAMENTO NO ANO DE 1995, QUANDO JÁ DISPUNHAM DE MUITOS ALIADOS NA CIDADE. [ACERVO DA FAMÍLIA DE JOÃO E IRACEMA]	74
IMAGEM 17 - NA IMAGEM, CEDIDA DO ACERVO DO ANTIGO NPPPI, SUBSTITUÍDO PELO SAPIDE, APARECEM O CASAL VICENTE CASTOLDI E MARIA CASTURINA COMERCIALIZANDO O MATERIAL DE SUA FAMÍLIA NO ACAMPAMENTO FARROUPILHA EM SETEMBRO DE 2008. AUTOR: LUIZ FAGUNDES/SAPIDE. [ACERVO SAPIDE/SMDH/PMPA]	88
IMAGEM 18 - NA IMAGEM VEREADORES DE PORTO ALEGRE LIGADOS AO PT, PCDoB E PMDB E O SECRETÁRIO DA SMIC FAZENDO VISTORIA. AUTOR: TONICO ALVES/CMPA. [ACERVO ONLINE DO SÍTIO DA CÂMARA MUNICIPAL]	90
IMAGEM 19 - ACAMPAMENTOS DE VENDAS PARA A PÁSCOA EM PORTO ALEGRE, A IMAGEM DA ESQUERDA É DE ABRIL DE 2010 A DA DIREITA É DE ABRIL DE 2015. AUTORES: LUIZ FAGUNDES/SAPIDE E KIA DA SILVA. [ACERVOS: SAPIDE/SMDH/PMPA E FAMÍLIA DE KIA E VERA].....	91
IMAGEM 20 -TABELA DA LOCALIZAÇÃO DOS ESPAÇOS KANHGÁG EM PORTO ALEGRE	92

IMAGEM 21 - LIDERANÇAS DAS FAMÍLIAS KANHGÁG PINTANDO O CORDÃO DA CALÇADA NA AVENIDA JOSÉ BONIFÁCIO, NO BRIQUE DA REDENÇÃO. AUTOR: LUIZ FAGUNDES/SAPIDE. [ACERVO SAPIDE/SMDH/PMPA]	94
IMAGEM 22 - ARTESÃO DA AABRE VENDENDO LUMINÁRIAS COLORIDAS DE CIPÓ. BRIQUE DA REDENÇÃO EM 2006. AUTOR: LUIZ FAGUNDES. [ACERVO SAPIDE/SMDH/PMPA]	100
IMAGEM 23 - KARINÉ A FRENTE E JOÃO, SEU PAI, AO FUNDO, NUMA COLETA DE CIPÓ E TAQUARA NO MORRO SANTANA, EM PORTO ALEGRE. A FOTOGRAFIA EMBASOU UM RELATÓRIO QUE FUI DEMANDADO A FAZER PARA QUE PARTICIPASSEM EM UM EDITAL DO MINISTÉRIO DA CULTURA EM 2014. 19 DE MAIO DE 2014.	106
IMAGEM 24 - FÓG CONTRATADO PARA SUPERVISIONAR TRABALHO DA COMUNIDADE INDÍGENA NA MEIA DE MILHO DO CACIQUE COM O CHEFE DO POSTO, GUARITA ANO 197?. [ACERVO DA FAMÍLIA DE JOÃO E IRACEMA].....	108
IMAGEM 25 - IRACEMA RELATA QUE ERA FREQUENTE QUANDO CRIANÇA VER A POLÍCIA ENTRAR NAS ALDEIAS PARA “CONTER” OS INDÍGENAS, SEJA PARA ORGANIZAR O PANELÃO OU FAZER COM QUE CUMPRISSEM O ISOLAMENTO. ERAM AVISADOS PELO CACIQUE QUANDO ALGUM INDÍGENA SAÍA PARA IR ATÉ AS CIDADES PRÓXIMAS, ESPECIFICAMENTE DAQUELES E DAQUELAS QUE NÃO OBTIVERAM SUA AUTORIZAÇÃO E A DO CHEFE DO POSTO INDÍGENA. [ACERVO DA FAMÍLIA DE JOÃO E IRACEMA].	108
IMAGEM 26 - A PRIMEIRA CRIANÇA À ESQUERDA É JOÃO ERNESTO, FILHO DE IRACEMA, AS DEMAIS SÃO SEUS COLEGAS DA ESCOLA NÃO INDÍGENA. A FOTO FOI CAPTURADA POR KAPRI, SUA IRMÃ MAIS VELHA, QUE O ACOMPANHOU AO PASSEIO DE FINAL DE ANO DA ESCOLA, EM DEZEMBRO DE 2013, NUM PARQUE AQUÁTICO. IRACEMA ME INFORMOU QUE SE KAPRI NÃO PUDESSE ACOMPANHAR O IRMÃO ELE NÃO IRIA. A CÂMERA FOTOGRAFICA FOI CEDIDA PELO PESQUISADOR ENTRE OS MESES DE AGOSTO E DEZEMBRO DE 2013. [ACERVO DA FAMÍLIA DE JOÃO E IRACEMA].....	111
IMAGEM 27 - PRIMEIRO DIA DE VENDAS PARA A PÁSCOA DE 2014 EM GRAMADO, O ARCO E FLECHA NA BANCA DE KIA É PROPOSITAL, NÃO ESTAVA À VENDA. A RECORRÊNCIA DE CONTESTAÇÕES DA “SOCIEDADE” SOBRE OS KANHGÁG NO LAGO NEGRO, EM GRAMADO, O ESTIMULARAM A LEVAR SUA ARMA DE GUERRA NAQUELE MOMENTO.	120
IMAGEM 28 - NA FOTO À DIREITA ESPOSA E FILHO DE KIA CHEGANDO NUM SÁBADO DE NOVEMBRO DE 2014 PARA VISITÁ-LO EM GRAMADO. NA FOTO À ESQUERDA KIA, VERA E AS CRIANÇAS DO CASAL PASSEIAM EM GRAMADO EM DEZEMBRO DE 2014. A AUTORIA DA PRIMEIRA FOTO É DE KIA A SEGUNDA ELE NÃO RECORDA QUEM FOI O FOTÓGRAFO. [ACERVO DA FAMÍLIA DE KIA E VERA]	122
IMAGEM 29 - IRACEMA SORRINDO, COM A NETA NO COLO, PELA PRESENÇA DE SUA IRMÃ NILDA E O JAMRÉ (CUNHADO) ZILIO NO BRIQUE DA REDENÇÃO EM 2011. AUTOR DESCONHECIDO. [ACERVO DA FAMÍLIA DE JOÃO E IRACEMA]	123
IMAGEM 30 - KIA CONTENTE COM SEU FIAT MAREA PRETO E LUSTRADO. AUTORA: VERA DA SILVA [ACERVO DA FAMÍLIA DE KIA E VERA]	129
IMAGEM 31 - KIA FATIANDO A CARNE DE GADO DURANTE A CONVERSA.....	156
IMAGEM 32 - NOTÍCIA PUBLICADA EM JUNHO DE 2004 – FONTE: JORNAL JÁ BOM FIM (ANO 15, NÚMERO 325).....	187
IMAGEM 33 - NOTÍCIA QUE CIRCULAVA NO JORNAL COMUNITÁRIO DO BAIRRO BOM FIM, QUE RELACIONAM OS KANHGÁG AO MORRO DO OSSO, PUBLICADA EM 2004. FONTES: JORNAL JÁ BOM FIM. ANO 15, NÚMERO 315.....	187
IMAGEM 34 - NA FOTO DA NOTÍCIA ESTÁ ZILIO JAGTAG SALVADOR ALGEMADO, O MESMO KANHGÁG QUE APARECE NA FOTO 4 (SUBCAPÍTULO 1.1 DESTA DISSERTAÇÃO). FONTE: JORNAL DIÁRIO GAÚCHO – PUBLICADA EM 19 DE ABRIL DE 2007.	188
IMAGEM 35 - NOTÍCIA PUBLICADA NO JORNAL JÁ BOM FIM EM JULHO DE 2011 (ANO 25, NÚMERO 408).	189
IMAGEM 36 - NOTÍCIA PUBLICADA PELO JORNAL ZERO HORA, EM 8 DE JULHO DE 2011.....	190

LISTA DE ABREVIATURAS

AABRE: Associação dos Artesãos do Brique da Redenção
AFECM: Acampamento Farroupilha Especial para Copa do Mundo 2014
ANAÍ: Associação Nacional de Apoio ao Índio
BM: Brigada Militar
CEFOR: Comissão de Economia, Finanças, Orçamento e do Mercosul
CEPI: Conselho Estadual dos Povos Indígenas
CIMI: Conselho Indigenista Missionário
CNH: Carteira Nacional de Habilitação
COMIN: Conselho de Missão entre Povos Indígenas
DNIT: Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes
EMATER: Associação Rio-Grandense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural
FSM: Fórum Social Mundial
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
GTPI: Grupo de Trabalho Povos Indígenas
INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS: Instituto Nacional de Seguro Social
MDS: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MPF: Ministério Público Federal
NIT: Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais
NPPPI: Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas (Substituído pela SAPIDE)
OP: Orçamento Participativo
PBF: Programa Bolsa Família
PCdoB: Partido Comunista do Brasil
PMDB: Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PMPA: Prefeitura Municipal de Porto Alegre
PT: Partido dos Trabalhadores
SAPIDE: Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos
MinC: Ministério da Cultura
SMDH: Secretaria Municipal de Direitos Humanos
SMIC: Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio
SPI: Serviço de Proteção ao Índio (Substituído pela FUNAI)
T.I.: Terra Indígena
UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 O CAMPO DE PESQUISA	23
1.1 De presenças indígenas na cidade para a conquista do <i>espaço na fóg jamó mág</i>	24
1.2 Itinerários da pesquisa	31
1.3 Falando em “brasileiro”, mas e o <i>kanhgág</i> ? Notas linguísticas.....	36
1.4 Fazendo parente: para uma etnografia multissituada.....	38
1.5 Fagocitando a pesquisa.....	43
2 O BRIQUE NO ENREDO COSMOPOLÍTICO KANHGÁG	46
2.1 Um domingo no Brique	47
2.2 Da abertura para a alteridade estudando o parentesco	55
2.3 O início do Brique: seguindo a partir de <i>caminhadas</i> Kanhgág e da força do <i>vãfy</i> (artesanato)	64
2.4 A permanência no Brique falando a partir de discursos e da contestação não indígena sobre “autenticidades”	77
2.5 Captura e contra captura: cosmopolítica kanhgág ou de uma aproximação aos <i>venhpetĩ</i> (sonhos).....	95
3 NA CIDADE	104
3.1 Construindo sabedoria: vidas kanhgág na urbe	105
3.2 “ <i>Fica à vontade amiga, fica à vontade amigo</i> ”: de ânimos para as feiras	115
3.3 Trazendo as coisas para dentro	125
3.4 <i>Jēnhkamũ</i> (Dinheiro)	133
4 A HISTÓRIA DO MACACO	141
4.1 Adensando teias de sentido: ouvindo a história.....	143
4.2 Uma aproximação cosmológica: compreensões junto a Iracema.....	148
4.3 Justaposição antropológica: sobre consumos, excessos e outras histórias dadivosas	154
4.4 Tensionando a dádiva: da “bolacha” como presente e veneno	158
4.5 Da realidade do mito narrado a narrativa mítica do real.....	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172
ANEXOS	182

INTRODUÇÃO

O trabalho de campo iniciado nos meses finais de 2012, partia de um interesse pessoal com o debate da etnologia ameríndia, no período formativo no curso de ciências sociais, por leituras instigantes das teorias sobre o parentesco elaboradas por Lévi-Strauss (1982 [1949]) e sobre o perspectivismo ameríndio desenvolvidas, em parte, por Viveiros de Castro (2002) e suas contribuições na formação de uma etnologia americanista, que estabilizavam a seu modo os indígenas como “objeto” de pesquisa para criação de teorias vanguardistas na antropologia. Ao compasso dessas aproximações, éramos estimulados por professores da universidade a não nos restringirmos aos livros e, fazermos pesquisa, não *sobre*, mas *com* coletivos indígenas e negros que haviam se estabelecido também em Porto Alegre ampliando, mas não rechaçando, tais teorias para uma compreensão potencializada e politicamente instruída dessas vivências.

Ainda não sabia bem como se daria essa aproximação, tão pouco que perguntas me levariam a campo. Após uma tarde na biblioteca lendo Descola (2006 [1993]) e os demais autores citados acima, deparo-me na porta de saída com uma fotografia, do jornal da universidade, com crianças indígenas percorrendo uma longa estrada de chão batido e o seguinte título: “Expectativa na aldeia”¹.

Apanho uma unidade da pilha, que havia na prateleira, e folheio até encontrar a notícia. Não se tratava de crianças indígenas abandonadas, tão pouco sobre os impactos das estradas em aldeias, mas sim sobre a formatura da primeira estudante indígena da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) a Kanhgág Denize Letícia Marcolino, que pretendia exercer a profissão de enfermeira na Terra Indígena Guarita (T.I. Guarita), onde crescera.

Saído de longas e belíssimas etnografias, que narravam viagens à Amazônia, de intelectuais que liam o pensamento selvagem e se encontravam em multiversos fazendo um tipo de pesquisa, deparava-me no mesmo instante, com aquela notícia que oportunizava outro enfoque: da presença indígena na cidade, com a formação de indígenas no ocidente, que se interessavam pelo “nosso” mundo e como esse mundo “propagandeava” sua “abertura”. Esse deslocamento sugeria, a mim, naquele momento, que outras ambiências também poderiam interessar aos “índios”² e não que eles ingenuamente estavam, sem se dar conta, entremeando relações perigosas.

¹ Edição de outubro de 2012, disponível em: http://issuu.com/jornaldauniversidade/docs/ju_-_outubro.

² Coloco em aspas o termo por entender que seja um termo problemático, no sentido de expressar uma categoria genérica, colonial e ideológica imposta pelo colonizador, para demarcar uma suposta condição de primitividade e inferioridade destas populações comparativamente as quem designa dessa forma (Urban 1992, Silva 2001). Catafesto de Souza (1998) preferiu usar os

Propus, então, um trabalho sobre as escolas indígenas nas aldeias em Porto Alegre. Assim foi a primeira aproximação, uma curiosidade. Obtive o primeiro acesso após algumas ligações telefônicas, a partir de uma lista fornecida pelos professores, e a indicação para quem atendia do outro lado que era um aluno destes, algo que sempre conferiu credibilidade. Assim fui convidado por Selvino, o professor bilíngue da escola da aldeia *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro), a ir visitá-lo em sua casa e, se caso entendesse o que pretendia, poderia conhecer a escola indígena que ministrava aulas. Sua aldeia, pensada desde a cartografia estabilizada da *polis*, fica na porção leste do município de Porto Alegre, num bairro conhecido como Lomba do Pinheiro³.

Chegando lá, Selvino convida-me para um chimarrão⁴ na sala de sua casa e me empresta um livro para ler “sobre os Kaingang”⁵, algo que me causa uma sensação ambígua por ele afirmar que tudo sobre a “cultura” estava naquele livro e, ao mesmo tempo, em se regozijar que alguns não indígenas reconheciam a vitalidade Kanhgág a ponto de escrevê-la.

Tomo nota de várias questões no meu diário de campo: “*O que será que Selvino queria me mostrar? A antropologia está ‘ensinando’ Selvino a ser Kanhgág? O que Selvino está ensinando para a antropologia que pretendo fazer?*”. Cordialmente desfaço a oferta do interlocutor dizendo que estava interessado em sua história como professor indígena numa escola dentro da aldeia. Durante aquela tarde, Selvino contextualiza o livro e o conhecimento dos *fóg* sobre os Kanhgág: de que a cada livro escrito, os Kanhgág aprendem um pouco mais sobre como os *fóg* os pensam. A autora e seu esposo eram muito próximos de Selvino que, naquele momento, os ajudava em um portal *online*, que visava alavancar o idioma kanhgág virtualmente⁶. O notebook, que estava na mesa da cozinha, fora um pagamento antecipado pelo trabalho que estava em pleno andamento.

termos autóctones e/ou originários para demarcar a posição de anterioridade em relação aos colonizadores euroreferenciados, uso “índio” com aspas quando pretendo destacar que ainda é um termo utilizado pelo senso comum, especialmente como categoria de acusação, ou mesmo pelos interlocutores para se referirem a algum dos seus de forma pejorativa ou diferenciante a um Outro não indígena.

³ Uma das lideranças da aldeia me relatara nesse mesmo dia, quando fazia um *tour* na escola indígena, que na sua fundação a vila que circunda a aldeia era diminuta, não havia casas *fóg* nos limites, havia menos carros passando na estrada em frente e que tudo parecia menos agitado do que naquele momento.

⁴ Entendo que o chimarrão – uma bebida apreciada generalizadamente no Rio Grande do Sul – fora um dos primeiros passaportes de entrada para o estabelecimento de longas conversas.

⁵ A única correção que fez foi quanto a grafia do nome solicitando que escrevesse no meu diário a maneira correta “Kanhgág” e não “Kaingang”. O livro “Aspectos fundamentais da cultura Kaingang” de Juracilda Veiga estava na estante da sala de Selvino ao lado da televisão e abaixo da lança de guerra que fica suspensa na parede.

⁶ O sítio na internet <http://kanhgag.org/> ainda hoje está ativo, o próprio Selvino em 2009 foi estimulado pelo professor coordenador do projeto a explicar, em idioma kanhgág, sobre os detalhes do projeto, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ehR4K8AJhdE>. Acesso em: 05/12/2015.

Nas semanas seguintes, volto à aldeia e percebo, com o fim do período escolar, um “esvaziamento”. Como fui informado, várias famílias estavam na cidade de Gramado, na serra, e outras em cidades no litoral gaúcho, vendendo seu *material*⁷. As conversas diminuem em intensidade, e, pouco a pouco, passo a frequentar mais decisivamente a feira do Brique da Redenção, onde Selvino e outros vizinhos, que não foram a Gramado, estavam nos finais de semana.

Em abril de 2013 sou estimulado a intensificar o diálogo com os indígenas, pois ingressara, como bolsista de iniciação científica, num projeto que previa etnografar a mobilização da sociedade brasileira em relação a Copa do Mundo de futebol de 2014⁸. Esse estímulo partiu de um processo duplo, das solicitações de alguns interlocutores kanhgág, que mantive como amigos para que os ajudasse a conseguir ingressos para a Copa do Mundo, e do interesse do coordenador do projeto, então professor numa outra disciplina que estava matriculado (atualmente meu orientador), em compreender qual seria o envolvimento dos coletivos indígenas em Porto Alegre no megaevento esportivo.

Nesse período, frequentava 1/5 das bancas dos Kanhgág no Brique e passava horas, às vezes domingos inteiros, conversando sobre os mais variados assuntos do cotidiano, sobre os parentes, a vida na cidade e o tempo dos antigos e, principalmente, sendo instruído sobre modos específicos de auxiliar “na luta e na causa” indígena, nesse caso, em ajudar “a lutar pelos espaços”.

Supunha que, em pouco tempo, ganharia acesso integral e, em menos tempo do que imaginava, visitaria todas as aldeias e casas de famílias kanhgág na cidade de Porto Alegre e demais cidades da Região Metropolitana (RMPA). Estava totalmente enganado. Essa suposição nascia da extrema amabilidade e atenção com que me tratavam, dos convites para tomar chimarrão em suas bancas, por sempre, enfatizar que cada qual era o pioneiro, que sabia a verdadeira história da chegada na cidade, que poderiam me ensinar a falar o idioma, etcetera. O que acontecia de fato é que, quanto mais tempo dedicava as visitas no Brique, menos acesso quantitativo ia obtendo no conjunto das bancas. Era capturado, por algumas famílias, para permanecer mais tempo em suas bancas do que nas bancas de outros parentes. Assim, iniciei um diálogo

⁷ Este é termo utilizado para designar de forma ampla aquilo que é comercializado por uma família Kanhgág especialmente aos *fóg* ou revendido entre os próprios indígenas, há subnomeações como: (i) *vãfy*/artesanato/natural que designam itens processados pela coleta e trançado de fibras vegetais, sementes e/ou plumas e penas; (ii) *panos* que designam itens industrializados genericamente que não foram processados pela “cultura”, ou seja, trançados, pigmentado, etcetera.

⁸ O projeto “Megaeventos Esportivos no Brasil – uma perspectiva etnográfica” sob coordenação do professor Arlei Sander Damo obteve financiamento do CNPq, através do Edital 18/2012 – Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas.

intenso com João Padilha e Iracema e fui incursionado no projeto de suas vidas, como fizeram com outros pesquisadores, tratando de sugerir uma colocação em suas lutas⁹.

Ainda frequentando, mas com menos intensidade, a aldeia *Fág Nhin* (da Lomba do Pinheiro), falava com Selvino esporadicamente, principalmente via rede social virtual (*facebook*). Geralmente nossas conversas eram rápidas e disparadas por convites, para que eu fosse às festas e aos campeonatos de futebol que organizava. Conheci, assim, o cacique Samuel e outros tantos jovens, que estavam presentes nesses momentos de atração de seres e coisas do exterior para dentro das aldeias.

Em setembro de 2013, empreendera a primeira viagem rumo à outra aldeia, não disposta em Porto Alegre, pois alugara um veículo para levar Selvino aos Jogos dos Povos Indígenas (JPI) e, em troca, receberia alimentação e hospedagem gratuitas. Ainda não havia saído de Porto Alegre junto aos interlocutores Kanhgág e visitado outros locais fora da cidade que me relatavam constantemente e, sabendo disso, Selvino estabelecia em toda oportunidade “convites” para que o acompanhasse em visitas a seus parentes fora da cidade, desde que trouxesse condições para a realização. Num desses “convites”, quando oportuneizei o veículo, combinamos a ida a Terra Indígena da Serrinha (T.I. Serrinha)¹⁰, onde aconteceria os JPI em setembro de 2013.

Chegando à aldeia de Selvino, por volta da meia noite como havíamos combinado, sou recepcionado pelo cacique e dois outros jovens Kanhgág, todos com casacos de couro, tênis Nike, cabelos arrepiados com gel e um *pen drive* na mão.

- Samuel: *“Tu é o motorista? O tio Selvino não vai mais, disse que ia te avisar, mas nós vamos no lugar dele”*¹¹

Sáimos os quatro da aldeia *Fág Nhin* e percorremos naquela noite, aproximadamente, 400 quilômetros de asfalto até chegar a T.I. Serrinha. As seis horas ao volante renderam algo que aos poucos, muito lentamente, fui dominando: a habilidade de dirigir e simultaneamente tratar de assuntos delicados, mesmo que na

⁹ Do primeiro momento que nos conhecemos, durante uma palestra que realizaram no Museu de Comunicação de Porto Alegre, sobre um documentário etnográfico que eram personagens e autores, até a escrita dessa dissertação não hesitaram em ligar para que lhes auxiliasse com alguma demanda. Contudo, dos meses de janeiro a agosto de 2013 procuraram com muito esforço que dedicasse todo tempo que dispunha frequentando sua casa e conversando com eles no Brique, às vezes, sugerindo que não falasse com os parentes da aldeia *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro).

¹⁰ A T.I. de Serrinha, distante aproximadamente 400 quilômetros de Porto Alegre, era o palco onde acontecia os Jogos dos Povos Indígenas do RS no ano de 2013, parte do município de Três Palmeiras fica dentro da territorialidade e alguns de seus ginásios esportivos receberam atividades do evento.

¹¹ Excerto reelaborado de diário de campo.

maior parte das situações, as brincadeiras estimuladas pela música que ouvíamos chamavam mais a atenção dos interlocutores do que as questões que trazia. Com as duas mãos ao volante e os olhos na estrada, aprendi a educar os ouvidos.

A vivência nesse ano, sobretudo entre os jovens, e a possibilidade de participar como convidado deles, nas próprias partidas de futebol, me estimulou a procurar compreender com mais profundidade seus investimentos neste esporte. Afinal, eram poucos os estudos em ciências sociais no Brasil que aproximavam a etnologia ameríndia da antropologia do esporte (para alguns estudos ver: Vianna 2001; Fassheber 2010; Costa 2013).

Conhecendo pouco o cacique, logo fui apresentado para todos aqueles que participavam intensamente de sua vida, entre eles Kia, uma de suas lideranças na aldeia *Fág Nhin*. Conheci Kia, na T.I. Serrinha durante os JPI em 2013 e a oferta de carona que faço, para ele retornar a sua aldeia em Porto Alegre de carro e não como os demais, de ônibus, nos aproxima. Em Porto Alegre começo a visitá-lo regularmente no Brique e a conhecer vários parentes e aliados de sua família, mas ainda de forma tímida, pois até o primeiro trimestre de 2014, João e Iracema pontuavam que deveria ser comedido para estabelecer conversas naquele local visto que eram muitos ouvidos atentos e, nem sempre, as palavras seriam “sinceras”. Advertência essa que lia como a chave da precaução dos interlocutores comigo, algo que, hoje, percebo como um dos motivadores, mas não o único, afinal, poderia contribuir em demandas de outros e, com mais uma família Kanhgág demandando, diminuiria a vivência com estes. Realizava observações rigorosas sem me dar conta que, naquele espaço, era constantemente analisado por pessoas que via ainda descontextualizadamente. Essa descontextualização de trajetórias era fruto de um olhar voraz e equivocado da pesquisa, que se pretendia científica, mesmo que não desestabilizasse as leituras da literatura etnológica local (por exemplo Freitas 2005) e, pensasse pouco sobre os acessos parciais que o próprio campo de pesquisa pontuava, ou seja, do que me era dito sobre as pessoas e outros seres que habitam aquele espaço.

Até o final do terceiro trimestre de 2013, falava somente com os mesmos interlocutores que me foram apresentados indiretamente pelos pesquisadores experimentados que lia. Essa atenção de outros Kanhgág, naquele momento desconhecidos, sobre meu corpo, gerou uma descentralização dos interesses iniciais, tanto dos atores e das situações que me situavam, quanto das questões que imbricaram este trabalho.

Quando deixava o Brique da Redenção, após uma longuíssima conversa com João Padilha e Iracema e um aceno de mãos para Kia, tive meu primeiro contato com seu pai, que se deu por um chamado a sua banca para que, um dia desses, quando não

estivesse tão atarefado com João e Iracema, fosse a sua casa, na aldeia *Fág Nhin*, para falarmos de assuntos importantes. Afinal Kia, quando me via no Brique da Redenção, falava de mim para seu pai como alguém confiável e, em parte, sua assertiva estava baseada no modo como me comportei na viagem que realizei junto ao cacique de sua aldeia pois, assim como ele, não bebi *goj fa* (bebida alcoólica).

Jair, que depois tornou-se tio Jair na pesquisa, notava meu interesse em escutar por horas o enredo trágico narrado, principalmente, por João Padilha. No primeiro ano de trabalho de campo, passei domingos inteiros ouvindo, tantas vezes quanto João achava necessário, sua trajetória até a cidade e a luta que pretende angariar aliados para a retomada da Borboleta¹². Jair, que sabia bem a história de João, ficava tão intrigado como alguns *fóg* (não indígenas) não cansavam de ouvir as mesmas histórias, mas também a correspondência entre como o corpo do pesquisador, movido por um ritmo atento as conversas longas, apontava para ele uma possibilidade de diálogo futura. Não era um parente de João, mas era ensinado como tal, ouvindo e partilhando chimarrão.

Ainda leio essas aproximações com esse misto de confiança, às vezes pontuada por parentes, e da análise de como, quando e onde os pesquisadores se colocam e são dispostos em campo, sem ao menos saber. Foi no Brique da Redenção e olhando-me, comparativamente a outros *fóg*, que surgiram convites e os chamados mais diversos, pois me situava com o corpo, sem saber, naquele instante, que minha postura, movimentos, comportamento, fala e ingestão alimentar estavam sendo observados, analisados e distinguidos de outros corpos com os quais me aproximava em termos fenotípicos e/ou por indumentária, mas se afastava em relação a estes itens que era convidado a executar: sentar, ouvir, compartilhar chimarrão, não beber *goj fa*, disponibilizar dinheiro, provocar risos e sorrir das jocosidades, etcetera.

Confessei a Jair, somente anos depois que, nos primeiros meses que estabeleci diálogos no Brique da Redenção, saía tão cansado dessas conversas, que pretendia apenas voltar para a casa. Essa fuga do campo, e essa tentativa patética de cessar os diálogos da pesquisa foram, muito lentamente, fustigadas e interpeladas pelos demais Kanhgág presentes na feira, com o intuito também de descentrar meus diálogos com apenas uma família Kanhgág e atrair-me para seus projetos.

¹² Termo pelo qual João Padilha designa uma territorialidade Kanhgág desde o final dos anos 1960, na região situada no município de Salto do Jacuí/RS. Catafesto de Souza (1998, p.156) empreendeu profundo e amplo estudo sobre esse processo de configuração socioterritorial que é marcadamente multiétnico, sendo associado a “*derrocada do processo jesuítico, quando a Banda Oriental do alto rio Jacuí se converteu em zona de refúgio para grupos familiares Kaingang e talvez Xokleng, imigrados do norte e leste; e outros Guarani, refugiados dos exércitos e milícia a serviço das Coroas Ibéricas, convergindo de diversas direções. Grupos autóctones do pampa (Charrua) também, ao que parece, imigraram para lá*”.

Aqueles e aquelas, que na pesquisa de colegas antropólogos, não ganharam papel de destaque, ou qualquer papel, vinham me convocar quando me despedia de João Padilha e Iracema, geralmente após um dia intenso de escutas. O caminho que percorria entre a banca do casal e a minha residência, era entremeado por outras tantas bancas e pessoas que não aportava, ainda, conversas.

Exaustivamente cansado, após horas de atenção, ponderação e risadas junto a João Padilha e Iracema, procurava me despir do papel de pesquisador e me misturar à parcela de turistas que fervilhava no Brique da Redenção. Esse despir-se foi aprendido quando dei-me conta de que alguns vizinhos me cumprimentavam somente quando estava de pé, e/ou andava no mesmo ritmo que outros passantes, de um jeito altivo e aparentemente desinteressado as vidas dali.

Sentado ao lado do casal indígena, nunca ouvira ou fora chamado pelo meu nome, nem mesmo por esses vizinhos que passavam no ir e vir incessante, como se o exercício de suas vidas estivesse pautado em caminhar de um lado para outro sem reconhecer nada nem ninguém. Afinal, sentado em pequenos mochinhos de madeira, junto aos Kanhgág, era irreconhecível para aqueles que não conheciam João e Iracema, algo distante de quando participava daquele frenesi de passos interessados no desinteresse de um domingo de sol numa cidade como Porto Alegre.

A ruptura definitiva, na reorganização do problema de pesquisa, ou quando me dei conta do que estavam a me colocar, ocorreu quando reli, pela primeira vez, os longos diários de campo¹³ que havia escrito até o primeiro ano do mestrado, no final de 2014, e percebi a recorrência dos constantes chamados, tanto de Kia quanto de Iracema, para que potencializasse algumas de suas lutas. Estavam, por pequenas fissuras, também a me *amansar*, assim como faziam com outros *fóg* nas feiras urbanas quando vendiam seu *material*. Com palavras “encantadas” como “*fique à vontade amiga, amigo*” chamando-me de “*filho/irmão*”, ou ressaltando que o convite surgia porque tinha “*bom coração*”, porque era “*confiável*”, era convocado a participar de suas vidas ativamente.

Esses “dados”, de como os interlocutores acionavam modos afetivos pelo idioma da corporalidade na realização de aliança e do parentesco e atentos a produção de vida *tout court*, me escapou durante muito tempo na pesquisa. Havia observado e tomado

¹³ Ao todo foram 97 diários de campo compondo aproximadamente 500 páginas, sendo que 10% do conteúdo é composto por imagens fotográficas, mapas, desenhos e esquemas compreensivos inseridos sobre os itens vivenciados durante a pesquisa. Outros documentos públicos como ações civis e processos administrativos do Ministério Público Federal, atas de reuniões e encontros em órgãos públicos, relatórios e notas técnicas compunham também os “dados escritos” da pesquisa e uma dezena de filmes etnográficos “dos kanhgág”. Além destes foram realizadas mais de 50 horas de gravações de áudio e outras 5 horas de filmagens especialmente de depoimentos e entrevistas semiestruturadas ou conversas coletivas, alguns registros a pedido dos próprios interlocutores.

notas sobre os itens que estranhava, tanto da fala melódica – mesmo em português – pronunciada pelas mulheres Kanhgág quanto dos modos recorrentes como os mais jovens se apresentavam ou se colocavam perante os mais velhos, com quem mantinham relações de parentesco consanguíneo e/ou de aliança.

Estas observações e descrições nos diários de campo, num primeiro momento foram relevantes para me aproximar das pessoas, de forma respeitosa, para deixar claro que me entendia como um aprendiz e que gostaria de estabelecer relações com humildade, assim, também fui chamando-os de vizinho/vizinha/tio/tia/amigo/amiga – reticentemente como irmão/irmã – e para alguns, geralmente ao casal formador do núcleo familiar, uma solicitação de *benção*.

A *benção* é uma prática alastrada entre os kanhgág que tive contato, algo que não se restringia a uma localidade ou parentela, que vi ocorrer tanto no Brique da Redenção, como nas cozinhas das casas dos interlocutores em diversas aldeias. O(a) mais jovem junta as mãos com os dedos esticados e as dirige ao encontro da pessoa mais velha, geralmente falando *benção* tio/tia/vô/vó. Por sua vez, a pessoa mais velha, com uma ou as duas mãos, engloba as mãos unidas do/a mais jovem respondendo *benção* filho/filha. Esse ato, que num primeiro instante pensava como apenas sinal de respeito e demarcação de hierarquia geracional, quando contrastado a outras pistas, levou-me a refletir sobre as formas continuadas de relações de englobamento como um exercício de cuidado, carinho e formação, em que os mais velhos didaticamente – e em sentido espiritual –, repassam aos mais jovens, não apenas sabedoria, mas também pertencimento.

Por outro lado, mas não menos importante, eram as formas de comunicação e relações estabelecidas na entrada do mato e na coleta de lianas e outras espécies vegetais, em que, as poucas vezes que pude acompanhar, os interlocutores pediam licença e solicitavam em Kanhgág o acesso à tais seres (para mim, naquele instante, meras espécies vegetais) e suas “lideranças” (*jy jê*, ou, aquele que vai/está na/a frente). Estranhava essa relação, assim como pensava estar apenas ajudando na “coleta” de matéria-prima junto aos interlocutores para o trançado do artesanato indígena (*vãfy*).

Iracema enfatizava que isto era atinente a uma forma de relacionamento diferente que os Kanhgág dispõem com os seres vivos, comparativamente aos *fóg* que veem tudo como recurso passível de exploração. Comecei a desconfiar, em dois instantes, sobre como os interlocutores estavam me pensando e interagindo a partir do meu próprio corpo e, como aquele local distinto, a cidade, também estava sendo pensada e transformada, afinal era do domínio (selvagem) do mato que seres eram “coletados” e reprocessados, para uma colocação específica no coração da cidade.

Nestes termos, e assim como faziam com os seres do mato, era estimulado a falar nos “dois idiomas” e, desde o início do diálogo, a colocar em circulação “meus recursos”: computadores, câmeras¹⁴, celulares, dinheiro e itens de vestuário. Não obstante, que empenhasse: minha Carteira Nacional de Habilitação (CNH), a escrita de documentos, produções imagéticas, desembaraços burocráticos, todos em prol da produção de beleza, dos parentes, de viagens (e seus reencontros), das festas e das lutas que articulavam alianças e conflitos. Vivia com os interlocutores no afã de produzir antropologia interpretativa. Assim, passei a ser do lugar, falar com as pessoas, saber sobre as coisas – as que dão e as que vendem também.

Comecei a participar ativamente quando me coloquei em abertura¹⁵, quando dispus certas coisas e levei a sério indicações dos interlocutores para tomar banho com remédio do mato (*vēnh kagta*), ficar horas ao fogo deixando que a fumaça e as palavras inebriem, ou mesmo contar sobre os próprios sonhos para eles e elas ou ouvir sobre quando e em que condições aparecia nos sonhos deles e delas. Todavia, a levar a sério a seriedade com que gastavam as coisas que lhes fornecia, o cuidado que dispunham com certos itens e a necessidade que explicitavam em solicitações cada vez maiores quanto as “tecnologias dos *fóg*”, ou seja, de poderes num domínio que me identificavam como próximo, senão criado por. Eu e tudo aquilo que dispunha, que me apresentava, seríamos “controlados carinhosamente”, inclusive essa pesquisa e sua escrita.

Assim, o intuito desse trabalho visa destacar uma leitura íntima compartilhada pelos interlocutores kanhgág que *Ga* (a terra, o mundo) vive a bem mais tempo, que existencialmente os Kanhgág são anteriores e ainda hoje fundamentais, mas que as relações com os *fóg* (não indígena) e suas “faces” são relevantes contemporaneamente, mas, simultaneamente, necessitam ser *amansadas*, pois são selvagens.

¹⁴ Catafesto de Souza (1998, p.206) durante seus trabalhos de campo na T.I. Ventarra e na T.I. Monte Caseros observou que “a câmera de vídeo e a máquina fotográfica exerceram fascínio sobre crianças e adultos índios, depois de um lento acostumar com o fato de haver estranhos andando por aí a perguntar, filmar e fotografar as pessoas. Depois de um tempo os pedidos se multiplicaram e os pesquisadores se transformaram em fotógrafos improvisados. As máquinas viraram, assim, centro de atenções. As cópias fotográficas das pessoas juntas e em famílias são bens simbólicos altamente valorizados pelos Kaingang e eles posam com muito gosto esperando ter a cópia”.

¹⁵ É fundamental notar que Catafesto de Souza (1998, p.37) já apontava para esquemas menos formalistas no intercuro de pesquisa com coletividades indígenas, pois: “descobriu-se que não se deve deixar o papel de cientista dominar enquanto posição assumida no diálogo, fazendo-o avançar para além da sua abrangência estratégica, já que os nativos são sempre mais espontâneos quando se relacionam com pessoas, criando sérias barreiras aos que chegam e permanecem apenas enquanto uma investidura advinda da sociedade dominante”. Reforço que “pessoas” estando no sentido de complexos morais e produções de vontade no mundo não em sentido apenas antrópico, ou seja, no domínio da “humanidade”.

1 O CAMPO DE PESQUISA

Este capítulo inicial tem por objetivo apresentar cinco conteúdos relevantes para dimensionar o leitor naquilo que perpassa todo o estudo: a importância dos espaços, dos corpos, das relações de parentesco, das ações de cuidado e afeto (não no sentido de apenas ‘carinho’, ver por exemplo debate de Favret-Saada 1990), das coisas e dos seres que se emaranham em sentido vital (Ingold 2012).

Num primeiro instante, busco situar uma localização em Porto Alegre/RS em que as coletividades indígenas se fazem presentes, visando sua ampla reprodução cosmossocial a partir de uma intencionalidade protagonista. “Limitado” por uma perspectiva indígena Kanhgág, que se potencializa a partir da aproximação diferencial via atividades e coisas da alteridade não indígena (*fóg*), introduzo, preliminarmente, informações sobre o local que falo, sou projetado existencialmente e estimulado a pensar. Descrevo algumas táticas e estratégias dos interlocutores na (re)constituição dos lugares-em-fluxo, dos itinerários vivos, das lutas pela abertura, dos deslocamentos de relações ampliadas a partir dos próprios artefatos e tecnologias entendidas como externalidades englobadas.

Aquilo que penso como *indigenização na modernidade em vez da modernidade* (ver Sahlins 1997a,1997b, 2004), ou seja, não se colocando como polo antagonico, mas desde “dentro” atravessando/implodindo um “fora”, a própria alteridade constituinte de mundo, como se o englobamento fosse imanente numa perspectiva que se pensa e se constitui radicalmente aberta e que se entende pioneira deste *espaço*, mesmo que também possa ser identificado como “a face ampla dos brancos” (*fóg jamó mág*).

Assim, num segundo momento, caracterizo instrumentos de pesquisa e miragem de trabalho que valoriza o *itinerário* junto aos interlocutores, seja na criação de documentos e imagens ou aceitação de colares e arcos de guerra que foram doados a mim, sugerindo um processo na emergência de vários espaço-tempos que se entrecruzam. Aquilo que reflito como um movimento não circunscrito, que se (re)atualizou e se (re)problematizou em percurso. Dessa pluralidade de esferas os diálogos, observações e participações realizados são multissuados (Marcus 2006).

Um terceiro conteúdo explicativo desse capítulo propõe um esforço de aproximação linguística a um dos idiomas “nativos” dos interlocutores: no caso, o idioma kanhgág. Esse entendimento decorreu de esforço prolongado no aprendizado que pretendia uma comunicação entre “mundos”, seja pela fonética, estrutura das frases e vocabulário, de acordo com as possibilidades e oportunidades no curtíssimo tempo da pesquisa, no período de 3 anos, claramente insuficiente para domínio desse complexo idioma, mas nem por isso irrelevante ou simplificado.

O quarto conteúdo é um relato sobre as relações que se dinamizaram a partir do avanço da pesquisa e sua localização na experiência vivida em conjunto com alguns interlocutores, especialmente sob o cuidado de duas *ẽg mré ke kanhgág* (famílias kanhgág). Há, com isso, uma dedicação íntima com a disponibilização de coisas que me constituíam e eram interessantes para esses coletivos, dos vários itens e da curiosidade mútua, também destes comigo e com “minhas coisas”.

Por último, destaco a intencionalidade com que o “grupo” se abriu a antropologia, a pesquisa e a mim como algo “não inocente” ou “não desinteressado” (no sentido de não “vendo o mundo pelos ombros das pessoas”), mas que também sentiam aflições, vontades e detinham algum poder sem deixar de ser algo também “particular”, incentivando um giro decorrente da reflexão pelo deslocamento, corporalidade e “sentimento”. Enfim, do começo de um *amansar* pelo *amansamento* da própria pesquisa.

1.1 De presenças indígenas na cidade para a conquista do espaço na *fóg jamó mág*

Reconhecida como patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul em outubro de 2005¹⁶, a feira do Brique da Redenção, em Porto Alegre, ocorre desde o ano de 1978 como um espaço que, no decorrer do tempo, tornou-se bastante heterogêneo e de amplo interesse social. Como uma feira, o Brique da Redenção é bastante singular, seja pelo intenso investimento econômico, político e cultural – local relevante de turismo da capital do Estado – seja por movimentar uma amplitude de pessoas e artefatos num projeto coletivo, mas nem por isso consensual.

Realizada todos os domingos, o Brique atrai uma variedade de públicos. Muito antes da sua criação, digamos desde o efetivo empenho da municipalidade e outros atores, especialmente dos moradores da região, em consolidar o espaço público como uma área de lazer voltada especialmente a classe média urbana, o local ocupa no imaginário citadino o *status* de cartão postal onde se pode levar convidados. Como cartão postal, e patrimônio cultural, não são poucos os olhares que buscam seu controle e ordenamento.

Localizado perpendicularmente entre a Avenida Osvaldo Aranha e a Avenida João Pessoa, numa das margens que costeiam o Parque Farroupilha¹⁷, a região é um nó

¹⁶ A lei estadual nº 12.344 de 26 de outubro de 2005 declara o Brique da Redenção, em Porto Alegre, integrante do patrimônio cultural do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/12.344.pdf>.

¹⁷ O nominativo Redenção é majoritariamente utilizado para designar o “Parque Farroupilha”, fora primeiramente empregado devido ao fato de os escravos de Porto Alegre terem obtido sua libertação quatro anos antes que os do restante do país, naquele local (Macedo 1973). O

socioeconômico e de encontro festivo desde o início do século XIX, quando a área do atual parque antigamente conhecida como Campos da Várzea ou Potreiro da Várzea, fora doada para a população da cidade pelo então governador do Rio Grande do Sul, Paulo José da Silva Gama.

Na época, era um importante entreposto de paragem de aproximadamente 69 hectares, que abrigava o gado trazido do interior para o abate e servia como logradouro para o abastecimento dos açougues locais. No ano de 1883, devido aos processos de expansão urbana e interesse no loteamento privado da área, um grupo de vereadores do município propôs a criação de um espaço de jardim botânico e passeio público, projeto esse rechaçado na tribuna. O debate culminou no desmembramento do terreno dez anos após, primeiramente com a construção de uma escola militar e na sequência o loteamento da faixa de terra próxima a essa edificação, que faz surgir a então Avenida José Bonifácio, com a redução de aproximadamente 20% do tamanho original da área.

Um intenso processo de adequação socioespacial vigorou em finais do século XIX e todo o século XX, ensejando a construção de capelas religiosas, institutos de educação, faculdades e edifícios residenciais para abastecer a elite local (Isabelle 1946, Macedo 1973, Franco 1998). Mas é no ano de 1927 que inicia o processo de ajardinamento dos Campos da Redenção e, no ano seguinte, a proibição de paragem de carretas de gado. Em virtude da comemoração do centenário da Revolução Farroupilha¹⁸ e os preparativos de uma exposição internacional agrícola e industrial, uma ampla urbanização é realizada no local. Nas décadas seguintes, especialmente entre os anos 1930 a 1960, são acrescentados jardins, espelho d'água, canteiro central, auditórios, monumentos, entre outros, conformando hoje a Redenção (Parque Farroupilha).

Como ponto de encontro, de lazer e turismo amplo, não apenas da classe média porto-alegrense, o espaço rapidamente começou a atrair o interesse de ambulantes e feirantes, especialmente de antiguidades, artesanato e itens alimentares. Assim, nos finais de 1970 surge o Brique da Redenção, no canteiro central da rua, que liga duas importantes vias de acesso ao centro da cidade, no lado leste que costeia o parque.

designativo persistiu no tempo e a população porto alegrense utiliza-o indiscriminadamente apesar dos esforços institucionais em referenciar o parque a “Guerra dos Farrapos”. No ano de 1997 a Redenção (ou Parque Farroupilha) foi tombado pela prefeitura municipal de Porto Alegre.

¹⁸ De 20 de setembro de 1835 a 1 de março de 1845 estendeu-se uma “revolução”/guerra regional de caráter republicano da então província de São Pedro do Rio Grande do Sul contra o governo imperial do Brasil, resultando numa declaração de independência do primeiro frente ao segundo. Na vulgata sendo chamada de “Revolução Farroupilha”. Cem anos após o início do conflito, na capital do estado do Rio Grande do Sul seria realizado uma feira agrícola e industrial chamada de “Exposição do Centenário Farroupilha” para comemoração do evento, no local anteriormente conhecido como Campos da Várzea/Potreiro da Várzea. Após o evento a área “ganhou” o nominativo de Parque Farroupilha, mas também ficou conhecida por outros nomes relativos a outros eventos no local.

Há no mínimo 25 anos, um público que se entende muito distinto, e que vem se colocando e disputando a área para fins comerciais e de convivência, como um espaço legítimo de sua presença na urbe. São coletividades indígenas: kanhgág, mbyá-guarani e charrua, que figuram todos os domingos, de costas para o Parque da Redenção e se colocam de frente para os artesãos não indígenas do Brique, formando uma feira *sui generis*, não circunscrita aos boxes dispostos no passeio central da Avenida José Bonifácio ou a venda de artesanato. Realizando notadamente nos finais de semana, um projeto audacioso: a reprodução cosmossocial de coletividades indígenas a partir de uma intensa vida na cidade.

Essa intensidade não ocorre apenas no Brique da Redenção, ela é exercida ativamente noutros locais “lidos” como ambientes “moderno-civilizatórios”, tais como: escolas, universidades, museus, empresas privadas, ONGs, associações e conselhos políticos, instituições públicas, órgãos das diversas esferas do Estado, casas de show e festa no centro da cidade, lojas de varejo, supermercados, etcetera; e outros espaços “lidos” como “tradicionais-indígenas”, tais como: aldeias, capões de mato, entre outros. Contudo, é no Brique que nuances particulares explicitam objetivamente um protagonismo, como se contestassem veementemente uma espécie de tabu ao qual as populações indígenas foram inseridas, que não poderiam lidar com dinheiro, mercantilizar, consumir itens externos ou mesmo se diferenciar. Assim, os coletivos que se autodenominam como Kanhgág mobilizam em dois instantes, o que aparentemente, e desde um olhar moderno-ocidental, sugere um processo paradoxal, ambíguo: potencializar sua diferenciação frente aos não indígenas fazendo atividade de “branco” e, ao mesmo tempo, a partir de suas coisas.

O que tento compartilhar é minha convivência com os Kanhgág no Rio Grande do Sul, no período de dezembro de 2012 a dezembro de 2015, levando a sério a conquista do Brique da Redenção, em seu empenho pelo espaço, na legitimação de sua presença na cidade, aprendendo a fazer negócio e *indigenizando* o dinheiro para, segundo sua perspectiva, produzir beleza e destacar força. Procuro apenas, a partir dessa etnografia, visibilizar um projeto cotidianamente vivenciado pelas coletividades indígenas de uma inconformidade ao confinamento, ao mando, aos lugares marcados, aos empenhos que pretendem essencializar, especialmente aqueles entendidos como exercícios de dominação, que visam subalternizá-los e inferiorizá-los.

Trata-se das táticas e estratégias que pretendem reconstituir seus lugares-em-fluxo, os itinerários vivos, as lutas pela abertura, os deslocamentos de relações ampliadas a partir dos próprios artefatos e tecnologias entendidas como externalidades englobadas. Mostrar como, também, a partir de uma intensa relação protagonista com a cidade, com o dinheiro e com o mercado, coletivos Kanhgág procuraram intensificar

seu envolvimento com a vida, com a itinerância, com a reciprocidade, com a oferta de festas e com a produção de parentes, nem por isso obliterando tais aspectos. Não se trata de posições confortáveis que dispõe em categorias postuladas antagonicamente, mas antes a relação imbricada, atenta e resistente de empenhos que, dia a dia, voltam olhares e tempo a estar na e transformar a cidade, fazendo-a e contestando-a em sua máxima potência: *amansando*¹⁹ os *fóg*.

Não se refere, neste registro, de um processo de *indigenização da modernidade* (Sahlins 1997a,1997b, 2004), mas uma configuração singular de *indigenização na modernidade*, ou seja, não se colocando como polo antagônico, mas desde “dentro” atravessando/implodindo um “fora”, a própria alteridade constituinte de mundo, como se o englobamento fosse imanente numa perspectiva que se pensa e se constitui radicalmente aberta, mas que nem por isso deixa de problematizar e ter consciência de seu protagonismo. Essa presença, atualmente, se visibiliza em ruas centrais das cidades e nas feiras urbanas com mais ou menos intensidade dependendo da época do ano, destacando um modo próprio de se colocar e atrair seres e coisas.

Nas últimas décadas, centenas de núcleos familiares Kanhgág vêm comercializando desde “artesanato tradicional” até “bens industrializados”, que são coletados/comprados, processados e (re)vendidos no centro da cidade de Porto Alegre (Freitas 2005; Aquino 2008; Jaenisch 2010). Algo que ainda desperta na população não indígena um sentimento de desconfiança e um clima seguidamente acusatório, de que os “índios”, por não corresponderem as suas concepções e estereótipos, por estarem longe da “aldeia” e da “mata”, não seriam “índios de verdade”, no caso,

¹⁹ *Amansamento* não é um mero termo ou noção, é um conceito kanhgág. Coloco em itálico por articular um entrelaçamento que envolve a concepção de *tar* (força), de *há* (bom), e de *kar* (todos) na disposição daquilo que seja “bom para todos” (*kanhgág há kar*). Por exemplo, para os interlocutores Kanhgág o prestígio de um *pa’i* (liderança) aumenta conforme ele ou ela consegue “trabalhar para a comunidade” trazendo recursos, ou seja, fortalecendo e embelezando “para todos” (*kanhgág tar há*). Um *pa’i* que não trabalha para a comunidade, mas que visa outros objetivos muitas vezes é acusado de ter *vesã fóg* (virar branco) ou mesmo de ser um péssimo “cacique”, de *jy krē fóg* (pensar como branco), ou seja, de forma individual, “roubando” às custas da comunidade. O mesmo, numa escala “familiar” também é verdadeiro. O termo que foi explicitado pelos interlocutores sobre esse modo de fazer, ou “fazer para o bem de todos”, foi *mýsan* que também envolve a “calma”. Wiesemann (2011 [2002]) não utiliza o termo *mýsan* como tradução de amansar, mas sugere: “*fe tỹ rỹnh ke v.i. acalmar-se, amansar, sentir alívio*” (p.17); “*jěnjěn v.tr.pl. dar de comer, amansar, lograr, iludir, enganar.*” (p.32); “*tỹ rỹnh ke v.s. amansar. Jũ pẽ ti nĩ ver, kỹ ti fe tỹ rỹnh ke sór kema. Ele ainda está muito brabo, tente acalmá-lo*” (p.90). Vera, esposa de Kia e professora indígena bilíngue, disse que *mýsan* por enfatizar essa aproximação com o “diferente”, seja em estados, ânimos, corpos, etcetera seria mais adequado. É interessante notar que a teia de sentidos perfaz: “aliviar, nutrir, iludir”. Neste registro poder-se-ia enfatizar que os kanhgág, com seu projeto, estão “aliviando”, “dando de comer” e “iludindo” quando *indigenizam na modernidade*, ou seja, quando amansam (*mýsan*) os *fóg* dentro de seu próprio mundo.

“puros”, que teriam perdido sua condição²⁰. Essa desconfiança e acusação, reverberada para além de palavras discriminatórias, são manifestas em situações de violência (mesmo físicas) ainda hoje dirigidas às coletividades indígenas²¹.

Porto Alegre, atualmente, possui expressiva população indígena²² que comercializa diversos itens durante o ano inteiro e, nos períodos de Natal e Páscoa, triplica sua presença no centro histórico (Aquino, 2008). A destinação de uma loja no Mercado Bom Fim, em frente ao Brique da Redenção, para a comercialização de “*artefatos indígenas produzidos pelas etnias Kaingang e Mbyá-guarani*”, fora outorgada pelo decreto nº 12.874 em 08 de agosto de 2000, ou seja, há pelo menos 15 anos ocorre algum tipo de institucionalização do diálogo que permeia simultaneamente, um avanço de direitos e uma consolidação de entendimentos essencialistas, que geralmente é concretizado por tramas pessoalizadas de relações que visam a consecução de objetivos coletivos. À primeira vista, numa nota rápida, poder-se-ia estender esse argumento que os indígenas estão invadindo a cidade e, por sua vez, a cidade está institucionalizando o diálogo.

Todavia, essa não é uma perspectiva ampla, ou um entendimento generalizado, também, sobretudo pelas coletividades Kanhgág. Não afirmo, com isso, que tais categorias – cidade e indígenas – não existam ou não sejam operativas dentro do âmbito das instituições, mas quero ressaltar que isso envolve um apanhado de questões que podem ser lidas de diferentes formas. Alguns interlocutores kanhgág quando perguntados sobre o que seria a cidade, ressaltam que poderia ser lida como uma “*ymã mág*” (aldeia grande), ou como disposta dentro de uma “*ymã mág*” (aldeia grande, no sentido da tradução feita como Brasil, como se tudo fosse uma grande territorialidade e a cidade uma parte específica) ou mesmo, como ouvi mais recorrentemente, que a

²⁰ Entendimento que a própria antropologia encetou com a ideia de aculturação, mas, que tratou de rever e, mais recentemente, a partir da experiência indígena propiciou revisões (Sahlins 1997a, 1997b; Viveiros de Castro 2002; Fausto 2006; Saez 2012).

²¹ Por exemplo, o episódio em que o cacique da aldeia do Morro do Osso teria sido baleado no Brique da Redenção, em 04 de novembro de 2007. Descrevo com maior riqueza esse acontecimento no subcapítulo 2.4 – A permanência no Brique falando a partir de discursos e da contestação não indígena sobre “autenticidades”.

²² Em Porto Alegre, as residências indígenas estão localizadas no eixo sul-leste da cidade, zona com maior presença de capões de mata. Estes espaços foram (re)constituídos em distintos momentos, no caso Kanhgág, isso ocorreu a partir de 1990 (Aquino 2008), mas desde os anos 1970 se dispõe informações sobre coletividades Kanhgág residindo em Porto Alegre (Freitas 2005). Ao todo encontramos cinco territorialidades sob o domínio Kanhgág e outras quatro sob controle Mbyá-guarani e uma Charrua. Nota-se um intenso trânsito de coletividades indígenas entre estes locais que não se restringem aos limites geopolíticos dos municípios ou a fronteiras étnicas, por exemplo. A aldeia da estiva, que fica no município de Viamão, participa de um circuito de festas e campeonatos de futebol atrelados tanto aos Mbyá quanto aos Kanhgág. Segundo o último censo nacional, dados de 2010, o Rio Grande do Sul tem uma população indígena com mais 32mil pessoas, algo em torno de 0,3% da população total do estado. Porto Alegre exerce papel substancial nessa estatística, pois é o terceiro município com maior população indígena no Sul do Brasil, ao todo são 3.308 pessoas, perfazendo aproximadamente 0,22% da população do município e 10% dos indígenas que habitam o estado (Brasil 2012b).

cidade encabeça uma expressão voraz sendo a própria *fóg jamó mág* (a face ampla dos não indígenas, dos brancos). Essas diferenças entre leituras do que é a cidade, enfatizam mais do que pontos de vista, ressaltam lógicas e práticas que podem ser compreendidas sobre outras chaves.

Por exemplo, Porto Alegre²³, segundo alguns interlocutores, atualmente pode ser entendida tanto como um local “menos violento”, comparativamente as cidades do “interior”, por ter criado documentos de defesa dos “índios”, parte de sua “sociedade” os acolheu por dispor de mais “autoridades” que ajudam a combater o racismo (ainda que vigore com força). Mas, quando rememoram sobre a história dos antigos (*gufã*), destacam que Porto Alegre, e mesmo seu nome, só existiria pela presença indígena, Kanhgág e Mbyá, anterior a qualquer colonização eurocentrada, urbana, moderna, pois era o local “*onde os índios tudo faziam festa... alimentavam as visitas (também os “portugueses”)... onde faziam seus acampamentos para pescar, caçar e pegar fruta*”. Seu nome teria derivado do designativo kanhgág *pó óré* (local onde as pedras têm barro em cima), pois a “entrada da cidade” segundo os *kofá* dos *kofá* (ancião) kanhgág era cheia de pedras com barro em cima e falavam para suas crianças não brincar nelas. Porto Alegre era um duplo aportuguesamento sobre essa “alegria, dessa festa dos ‘índios’” e desse designativo *pó óré*, que se relacionava ao cuidado dos “índios” com suas crianças.

A multivocalidade compreensiva, mesmo entre coletividades kanhgág, faz emergir uma pluralidade analítica em que se poderia estender um argumento que descentra a perspectiva hegemônica onde os “índios estão invadindo a cidade” para o seu reverso, a “cidade está crescendo imersa e a partir do mundo indígena”, “mas que, também, está ‘acolhendo’ os ‘índios’”.

Uma perspectiva diacrônica de pesquisa, que utilize adequadamente uma historicidade radical, faria emergir obviedades que dariam conta tanto das violências quanto das defesas, se o ponto de partida fosse a cidade e o foco de análise a vida dos “índios”. Assim, quando coloco que seria interessante deslocar a perspectiva de análise de uma “invasão dos índios na cidade” para outra, “da cidade no mundo indígena”, não pretendo postular que se trata de coisas distintas e estanques, mas que para um dos termos da relação, a relação é expandida do que é frequentemente contada: não são polos antagônicos, coisas estranhas ou que não conversam.

A cidade acolheu, tanto num registro de vida quanto de morte em toda sua potência e perigo, assim como “invadiu” um mundo e o Brique configuraria um espaço central nesse enredo por expressar radicalmente a “*fóg jamó mág*” (o coração da

²³ Concordo com Catafesto de Souza (2008, p.19) quando afirma que é preciso “*suspender os critérios geopolíticos modernos incorporados pelos nacionalismo instaurados*” no que se refere as “*territorialidades indígenas*”.

cidade/a face ampla dos brancos). Desta forma, pretendo revelar algumas evidências que formam uma dimensão humana da beleza e da força, da festa e da luta, da contradição e da aliança, da nobreza e da riqueza, do humor e da ironia para evitar a caricatura e o pitoresco justamente a partir das *ẽg mré ke* (famílias/coletividades) que se reconhecem como Kanhgág no coração da cidade. Procuo escrever uma narrativa mais próxima a imagem batalhada pelos próprios interlocutores que extrapolam um ideário de “índio” em toda sua noção de miserabilidade, deficiência e ingenuidade, que se entendem como guerreiros perenes, corajosos e sagazes numa luta que visa exterminá-los por sua diminuição.

Não se refere a uma “diabolização” do mundo *fóg* – da cidade, do mercado e da civilização – ou de uma “angelização” do mundo Kanhgág numa superestima sobre certas possibilidades, sobre si, ou seu inverso, mas de formas sensíveis frente ao drama contemporâneo da radicalização da alteridade e do preconceito, subvertendo-o a partir do trabalho perigoso da utilização de tais tecnologias externas muitas vezes manipuladas pelos *kujá* (xamã/sabedores), *jóg* e *myg* ou *jy jẽ* (pai e mãe/chefe de família/os que vão na frente) pelos *pã'i* (lideranças reconhecidas dentro e fora das comunidades) que são enfáticos em destacar as ambiguidades atuais e os desafios de uma vida que não aparta a cidade, suas coisas e todos os seus seres.

O Brique da Redenção, neste sentido, expressa um tempo singular que demonstra tais evidências, por ser relacional *par excellance* com essa face disposta num mundo anteriormente formado, assim como um *espaço* de “acolhida, contestação e conquista”. Não é fortuito que escutemos dos *kofá* (anciãos kanhgág/tronco velho), alguns com mais de três taquaras de idade (aproximadamente 90 anos), que os kanhgág ainda estão pequenininhos comparativamente aos *fóg*, criadores e manipuladores desse poderio político-tecnológico – falam do poder do documento, do recurso/dinheiro, e não apenas da bala – que os kanhgág precisam se empoderar para (essa) guerra, que antes do que uma guerra virtual/abstrata é um conflito ontológico²⁴.

Tais sabedores, como é o caso de Iracema, João Padilha, Jair, Cleni, Zilio, Nilda, Jorge Garcia, Kia, Vera, Karíne, Katumé, Kapri, entre outros, quando afirmam essa posição comparativa frente aos *fóg*, estão a falar sobre a necessidade de aprendizado e de abertura, consciente, e não do fechamento das relações, mas falam precisamente de um lugar, para algumas audiências e sobre certas coisas: esse lugar é a cidade, a

²⁴ Como aposta Blaser (2013) nessa atribuição de lógicas e práticas que se chocam. Num sentido dinâmico atribui devires que procuram problematizar a centralidade da humanidade (eurocentrada) como condutora desses processos, mas não a partir de um reordenamento categorial humano e não-humanos (vide Latour 1994), mas como *coisas* que projetam rastros no mundo em que a própria antropologia se definiria como prática de *correspondência* e a etnografia como descrição. Não estaríamos aqui defendendo um papel privilegiado do antropólogo, que por uma outra forma, estaria circunscrito como aquele que descobre, que está fora, mas constituinte e constituído nessas linhas de interesse (Ingold 2012, p.26-27).

audiência são os mais jovens e os próprios *fóg* e estas coisas são as tecnologias que estão presentes no seu mundo atualmente.

Uma parte expressiva dos trabalhos produzidos sobre os coletivos indígenas no Sul do Brasil não avaliou contundentemente, em suas etnografias, esse espaço-tempo, parte deles apenas citando o Brique como um local de encontro para início do trabalho de campo. Esses estudos vêm pontuando temas “clássicos” da etnologia como xamanismo, guerra, parentesco, corporalidade e territorialidade ressaltando a absorção de potências – principalmente do mato – e resistência aos perigos – principalmente da cidade/civilização – secundarizando ou “combatendo” uma dimensão séria: que a “cidade” e a “civilização” são fortes, mesmo que selvagens²⁵, e essa força deve ser *amansada* no intento de alavancar um processo de significativo fortalecimento coletivo.

1.2 Itinerários da pesquisa

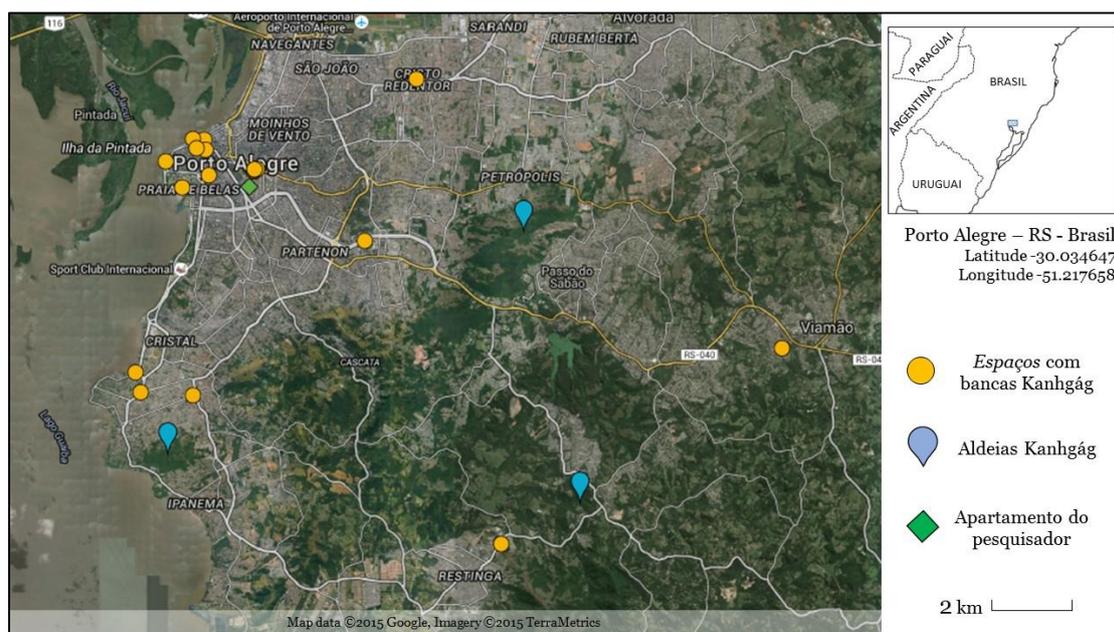


Imagem 1 - *Espaços Kanhgág* em Porto Alegre. Fonte: Google Earth, novembro 2015.

²⁵ Aqui o termo selvagem não se refere apenas a uma noção de barbárie, atraso, inferioridade, mas enfatizo que escrevo em sentido Kanhgág que o coloca como domínio simetricamente poderoso, potente que é coetaneamente perigoso e necessita cautela. Procurarei, com esforço, utilizar este termo aproximando a “civilização”, por motivação política e sugerir para múltiplas audiências desse trabalho que termos, mesmo em português, são extremamente polissêmicos e arcabouços de sentido diferenciais relevantes. Selvagem aqui busca simetrizar “o medo e a curiosidade” que os interlocutores entendem por “civilização”, assim como fazem quando afirmam que é “*do selvagem* (em sentido de mata/matão) *que recebem poder*”.

São apenas três quadras que aproximam o apartamento que resido e um dos *espaços*²⁶ onde os kanhgág, também, fazem vida. Se por um lado essa distância espacial diminuta permite que seja diluída a fronteira entre o “campo” e o “escritório” de pesquisa, fazer pesquisa e escrever reflexões, não se estabeleceu numa ruptura espaço-temporal onde o conforto do distante permitiria o acesso objetivo ou tranquilo aos dados e as ideias. Essa continuidade potencializou relações que estimularam seguir o *itinerário*²⁷ junto aos interlocutores, ao mesmo tempo em que não permitiu estabilizações em torno da pesquisa e suas necessidades. Houve, assim, a emergência da itinerância por um acréscimo exponencial de aproximação pelo distanciamento socioespacial, decorrentes de viagens com *n* objetivos a diversos locais relacionados no Sul do Brasil Meridional, principalmente no Rio Grande do Sul.

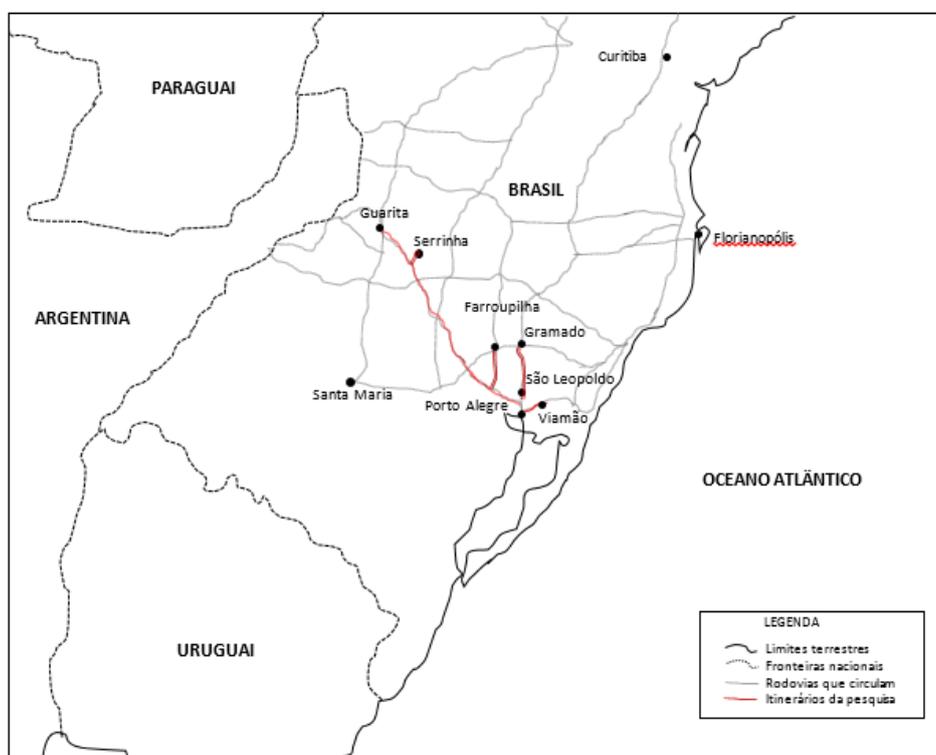


Imagem 2 - Itinerários junto aos Kanhgág no Sul do Brasil meridional - América do Sul.

²⁶ Para pensar a territorialidade em termos kanhgág utilizarei o conceito êmico de *espaço*, não em sentido meramente cartográfico, mas em sua inflexão cosmossocial, pois, assim como a noção de *mancha*, também utilizada pelos interlocutores para definir um território ocupado densamente por cipós (*mrūr*) referindo-se a um espectro que funde “território” e “vida” formando uma densidade socioespacial em que os seres se encontram para florescer. A respeito da noção de *mancha* pensada pelos kanhgág não é aquele desenvolvido em forma de conceito elaborado por Magnani (2000, 2003) que teria por finalidade estabelecer uma ferramenta de reflexão e pesquisa para dar conta das múltiplas apropriações diferenciais do espaço urbano.

²⁷ Utilizo itinerário no sentido de um movimento criativo para frente enquanto uma reunião improvisada com processos formativos. Seguir os modos do mundo à medida que eles se entrelaçam. Um dever não é nem um nem dois, nem a relação entre os dois, é o entre a linha de fuga que ocorre perpendicularmente a ambos (Ingold 2012). Para fazer pesquisa tem que se envolver.

Em sua maior parcela, a pesquisa não se estabeleceu na porta da casa dos “nativos”, como a imagem da barraca em etnografias clássicas, mas não seria possível afirmar integralmente seu inverso, que os “nativos” teriam acampando na porta da “minha” casa. Foram diversos os momentos em que o fui acolhido dentro da casa dos interlocutores e seus parentes, especialmente no conjunto de viagens realizadas para a serra e o planalto rio-grandense, assim como outros tantos em que os interlocutores almoçaram e jantaram no meu apartamento, especialmente nos finais de semana quando estavam na feira do Brique da Redenção e necessitavam dialogar (ou solicitar algo) comigo.

Seria preciso apontar que cada qual deslocou-se e, no decorrer da pesquisa, aproximações e afastamentos ainda mais contundentes foram ocorrendo. A criação de documentos e fotografias que a pesquisa auxiliou os interlocutores a elaborar, assim como os colares e arcos de guerra que foram doados para mim, ambos de forma interessada, são analogias adequadas desse entrelaçamento. Hoje, na sala da minha casa, acima dos livros de ciências sociais, está um arco e flecha que ganhei do irmão mais velho de Kia assim como a fotografia, que capturei “em preto e branco” de Kia e Vera, está ao lado de sua televisão.

A etnografia foi ocorrendo, em momentos e percursos de pesquisa, na emergência de vários espaço-tempos que se entrecruzaram, ou seja, um movimento não circunscrito, que se (re)atualizou e se (re)problematizou em percurso. Seria factível afirmar como um envolvimento cíclico a maneira da temporalidade vivida pelos kanhgág, numa emergência entre o tempo dos antigos (*vāsy*) e o tempo presente (*ūrī*), pensada territorialmente e manejando potencialidades que surgiram dessas relações.

A pesquisa não foi etapista por mérito dos interlocutores em dissuadir um esquematismo doutrinário de um jovem pesquisador, que no início do trabalho de campo supunha estabelecer questões e conhecimento *sobre* os kanhgág, confortavelmente se colocando “fora” da relação, ou mesmo, em empreender uma observação total, como se as pessoas e outros seres não direcionassem ou restringissem caminhos da pesquisa. Como Wagner (2010 [1981], p.34) destaca no processo duplo de participação e que raramente nos damos conta, *“dependemos da participação dos outros em nossas vidas e da nossa própria participação nas vidas dos Outros”*.

Neste sentido, de forma bastante resumida, organizaria diacronicamente os acessos sugerindo que houve, pelo menos, quatro dimensões que aprofundaram entendimentos e imbricaram situações que se reforçaram:

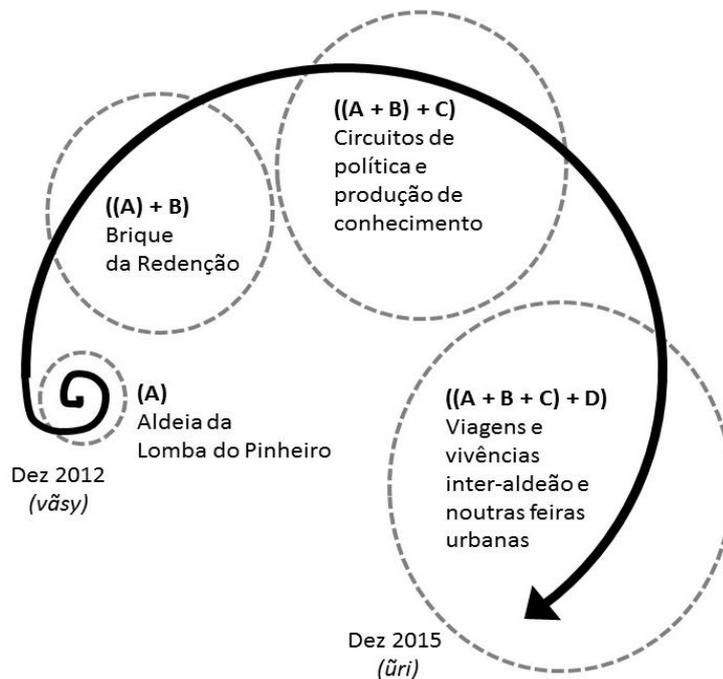


Imagem 3 - Esquema tempo-espacial cíclico da pesquisa²⁸

(Dimensão A) A aproximação à escola indígena da aldeia Kanhgág Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Dezembro de 2012 – intuito de pesquisa para disciplina no curso de ciências sociais, com realização de entrevistas semiestruturadas junto aos professores bilíngues da escola indígena da aldeia, ao cacique e suas lideranças.

(Dimensão B) A observação e participação no Brique da Redenção que ocorreu de abril de 2013 a dezembro de 2015 - realização, no ano de 2013, de 16 jornadas de pesquisa aos sábados e aos domingos no Brique da Redenção e na Loja Indígena do Mercado Bom Fim, com o intuito de etnografar a mobilização para a Copa do Mundo. Em 2014 foram 8 jornadas de pesquisa, nesse mesmo *espaço*, com o intuito de estabelecer vínculos para a presente dissertação. E em 2015 a realização de outras 8 jornadas de pesquisa para aprofundar questões e rever reflexões sobre a relevância do *espaço* e sua conquista para os interlocutores, assim como mapear mais detalhadamente sobre os seres, as coisas, as alianças e os conflitos na perspectiva dos interlocutores. Essas jornadas de pesquisa ocorriam entre as 9 horas da manhã e às 17 horas, quando a feira já estava “montada”, não obstante, também ocorreu pesquisa que extrapolou o tempo e o espaço da feira, iniciando no dia anterior até o dia seguinte, na casa dos mesmos.

(Dimensão C) Acompanhamentos e participações em circuitos de política e produção de conhecimento, de julho de 2013 à dezembro de 2015, que ocorreram de

²⁸ Não havendo indicação presumir autoria do pesquisador.

forma não sistemática ou planejada e decorreram de convites para “fortalecimento da luta” dos interlocutores em situações que vigoraram, entre algumas horas até 3 dias numa pluralidade de locais, sendo estes nessa ordem: Museu da Comunicação Hipólito José da Costa; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Escritório da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); reunião do Conselho Estadual dos Povos Indígenas em agosto de 2013; protesto para demarcação de terras na Praça da Matriz em agosto de 2013; Secretaria da Educação do município de Guaíba/RS; Museu Júlio de Castilhos do Estado do Rio Grande do Sul; Museu de Porto Alegre Joaquim José Felizardo; Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos de Porto Alegre (SAPIDE); Assembleia Legislativa para a organização do Fórum Social Mundial de 2016. Totalizando 13 acompanhamentos e participações.

(Dimensão D) As estadias, viagens e vivências nas casas e aldeias e outras feiras urbanas, em diversos momentos de 2013 a 2015, totalizando 22 visitas às casas de interlocutores kanhgág que residem(iam) na Vila Jari, em Viamão, e na Vila Jardim Verde, em Porto Alegre, nas proximidades do Morro Santana, para realização de entrevistas semiestruturadas e conversas coletivas, observação participante e participação observante na criação de relatórios e documentos para seus ingressos em projetos com financiamento público; outras 22 visitas a aldeia *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro) para realização de entrevistas semiestruturadas e conversas coletivas, observação participante e participação observante em festas, jogos de futebol, casamentos e eventos políticos organizados por órgãos indigenistas; 1 viagem a T.I. de Serrinha para acompanhar a participação dos atletas indígenas da aldeia *Fág Nhin* nos Jogos dos Povos Indígenas do RS, em setembro 2013; 1 viagem a T.I. Guarita para participar como fotógrafo do casamento da neta de um interlocutor Kanhgág que reside na aldeia *Fág Nhin*; 1 visita a aldeia *Por Fi* (São Leopoldo), também para participar como fotógrafo do casamento da sobrinha de uma interlocutora Kanhgág que reside nas proximidades do Morro Santana; 1 visita a aldeia mbyá-guarani da Estiva para conviver com os parentes do interlocutor da aldeia *Fág Nhin*; e 2 viagens a aldeia de Farroupilha para dirigir o veículo de um interlocutor, fotografar a festa do cacique da aldeia e conviver com seus parentes; no que se refere a outras feiras urbanas houve 3 acompanhamentos como motorista para feira de Gramado e 2 para a de Farroupilha, além de acompanhamentos consecutivos durante o Acampamento Farroupilha Especial da Copa do Mundo em julho de 2014 (AFECM) em Porto Alegre; 1 acompanhamento para a exposição de artesanato no centro de Viamão; 5 acompanhamentos a feira na Praça da Alfândega no centro de Porto Alegre durante o ano e outras especialmente dedicadas ao calendário cristão da Páscoa e do Natal em 2014 e 2015.

Essa vivência de pesquisa e conversas realizadas foram multissituadas (Marcus 2006), ou seja, decorrem da pluralidade de esferas onde os interlocutores circulam e suas relações se estendem existencialmente e de forma não-circunscrita geopoliticamente (Santilli 2001, Echeverri 2004). O questionamento de noções como limites e centralidade foi potente para redimensionar diversos enlaces, tais como: as aldeias e o asfalto das feiras urbanas ou entre o pesquisador e os interlocutores como improvisações generativas num espaço cósmico para fazer vida.

1.3 Falando em “brasileiro”, mas e o *kanhgág*? Notas linguísticas

Quando nos dispomos ao trabalho de campo, especialmente com coletividades indígenas que já possuem histórico de “contato”, encontramos de antemão material vocabular ou arranjo linguístico registrado que auxilia muitíssimo aos neófitos no idioma nativo²⁹. Não obstante, desde o início, compreendo que haverá uma dependência elevada frente aos interlocutores.

O aprendizado, que a primeiro termo surge desse material registrado e, no decorrer das relações de pesquisa, com “traduções” mais sutis, correções e repetições pacientes dos interlocutores, me sugere três observações: (a) as imprecisões do trabalho pretérito de outros pesquisadores, (b) o dinamismo com que as línguas se relacionam em forma contextualizada; e (c) o avanço em expressões mais complicadas, com o intuito de repensá-las em contextos de uso cotidiano e formal expandido. Mas, esse não é um entendimento rápido, geralmente decorre de esforço prolongado do pesquisador, e dos interlocutores, para uma aproximação mais criteriosa, menos equivocada desses “mundos”.

Entre os Kanhgág, em Porto Alegre, houve algumas experiências nos últimos cinco anos que buscaram reverter um longo processo de imposição linguística, com a criação de cursos ministrados por um ou vários professores bilíngues indígenas que contribuíram para uma relação intensa de aprendizado mútuo. Para o presente trabalho, a sala de aula não fora uma alternativa cabível, não por falta de interesse do pesquisador, nem devido à inexistência de oferta de cursos³⁰ por parte dos indígenas, mas pela impossibilidade de conciliação entre as disciplinas do mestrado e os horários dos cursos em idioma kanhgág. Nem por isso não houve algum investimento e outros caminhos para uma aproximação mais sistemática a fonética, a estrutura das frases e

²⁹ No caso deste trabalho recorri, num primeiro momento, ao dicionário desenvolvido por Ursula Wiesemann (2011 [2002]), mas encontrei outros registros publicados de 1920 até a atualidade.

³⁰ O professor bilíngue Selvino *Kokaj* do Amaral ofertou no ano de 2014, por alguns meses, um curso na universidade que realizo pós-graduação. Infelizmente por coincidência entre os horários das disciplinas do mestrado e esse curso não pude realizar as aulas de idioma.

ao vocabulário, também, com o objetivo de rastrear pistas e indagar compreensões durante a pesquisa de campo.

Atualmente, o português é usado generalizadamente pelos interlocutores kanhgág, podendo ser o primeiro idioma aprendido, mas também como idioma estrangeiro, como um segundo ou terceiro idioma. Entre alguns interlocutores Kanhgág fala-se além do kanhgág e do português, o mbyá-guarani e o espanhol. Uma das duas coletividades que mais dialoguei na pesquisa é poliglota com fluência em três desses quatro idiomas relatados, sendo uma das integrantes uma professora bilíngue na escola indígena da aldeia que reside e todos os considerados jovens possuem algum grau de alfabetização e escolarização. Essa interlocutora, no ano de 2015, auxiliou sobremaneira não apenas as “traduções” nesse texto, como também em explicações contextualizadas de “traduções” aproximadas que foram realizadas na pesquisa ou de linguistas e outros especialistas, que elaboraram materiais que serviram como base desses entendimentos.

Além de Vera, a professora bilíngue em questão, a filha de uma interlocutora, ligada a outra família Kanhgág, ajudou na escrita de termos segundo o uso situado na territorialidade de sua família, ou seja, destacando os “acentos” do kanhgág, ou o que poderíamos compreender como diferenças regionais do idioma. Assim, foram duas interlocutoras as responsáveis pela correção e (tentativa) de ensino (fora de uma sala de aula) a mim, como se eu fosse uma criança. Esse desconhecimento da língua impôs limites éticos à pesquisa, daquilo que os interlocutores gostariam de compartilhar comigo. Não foram poucas as vezes que foram traduzidas espontaneamente conversas e, outras tantas, negações a certos diálogos o que sugeriu que havia itens cabíveis, ou não, de compartilhamento com um *fóg* (não indígena).

Nesse sentido, utilizei nos primeiros momentos, o dicionário bilíngue Kaingang-Português de Úrsula Weisemann (2011 [2002]) e no decorrer das interlocuções, as expressões e terminologias foram retrabalhadas³¹ pelas interlocutoras, pois como uma delas ressaltou, o dicionário não estaria totalmente correto, por mais que também lhe servisse como plataforma de trabalho em sala de aula.

Por fim, destaco que a utilização de termos e expressões em idioma kanhgág e não em português no decorrer desse trabalho se relaciona a dois entendimentos: (a) que nem sempre palavras são traduzíveis, e (b) que traduções poderiam destacar sentidos nos quais não originalmente foram utilizadas pelos interlocutores, levando a

³¹ Assim, e sob orientação desse retrabalho das interlocutoras dividiu-se as vogais entre nasais (ã, ê, î, ã e ÿ) e orais (á, é, ó, a, e, i, o, u, y). As consoantes por sua vez são pronunciadas de diversas formas, por exemplo “m” pronuncia-se “b” em todos os casos exceto quando encontra-se atrás de uma vogal nasal, quando no fim das palavras então deve-se pronunciar “p”. Em mesma forma o “n” pode ser pronunciado como “d” ou “t”. O “s” se lê “ch”, o “r” se lê “l” e o “j” se lê “i”.

compreensões distantes das bases pelas quais as palavras foram articuladas. Na presente etnografia foram utilizados uma série de termos e expressões em kanhgág que se referem a imposições de sentidos diferenciais e relevantes, desde uma perspectiva de entendimento dos interlocutores, dediquei em anexo uma lista de termos e uma lista de expressões em kanhgág e seus respectivos sentidos em português que foram as plataformas de trabalho desse estudo e que poderão servir como materiais futuros para outros pesquisadores.

1.4 Fazendo parente: para uma etnografia multissituada

A pesquisa não iniciou no Brique da Redenção e durante muito tempo não foi o *locus* privilegiado de trabalho, mesmo que 2/3 dos diários de campo o referenciassem diretamente e metade dos diálogos fossem realizados nesse *espaço*. Esse “descuido” ensejou dois movimentos que corroboraram: primeiro, numa etnografia multissituada, (Marcus 2006) e segundo, numa extensa coleção de pistas, de índices (Ginzburg 1986), para uma compreensão mais detalhada sobre a relação que os interlocutores estavam pontuando durante a pesquisa.

A abordagem etnográfica proposta tem como base uma reflexão teoricamente informada sobre os principais estudos que antecederam a pesquisa. Contudo, como argumenta Willis e Trondman (2000) foi fundamental atentar para não utilizar categorias descoladas da realidade. Assim o movimento não tinha por pressuposto a circunscrição frente a um fenômeno social, mas localizou-se situacionalmente na experiência vivida pelos interlocutores em sua urgência social de mundo (Abu-Lughod 2000), seguindo seus *itinerários* (Ingold 2012) com o intuito de não os tipificar e idealizar situações.

Nestes termos, o *status* de observação participante entre “comerciantes indígenas Kanhgág” em seus saberes e fazeres, foi redirecionado para uma participação observante (Wacquant 2002) numa trama que ultrapassa o espaço-tempo do próprio Brique da Redenção, em que o corpo e as tecnologias do próprio pesquisador compuseram táticas e estratégias para potencializar a luta pelo *espaço* dos interlocutores na cidade, naquilo que Descola (2001, p.314) apontou com rigor numa nova perspectiva de “*observador observado [que] observa ele próprio o seu observador*”, ou seja, na ampliação do clássico olhar distanciado (Albert 2002).

Tomando como ponto de partida a interlocução estabelecida, concentrei, e fui estimulado, a acompanhar a vivência em torno de dois núcleos familiares (*êg mré ke*) residentes na cidade de Porto Alegre. Um da aldeia *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro) que comercializa em três locais: o Brique da Redenção, em Porto Alegre; o Lago Negro, em

Gramado; e o Santuário de Nossa Senhora de Caravaggio, em Farroupilha. E outro não residente em aldeia, mas nas proximidades do Morro Santana, também em Porto Alegre, e que comercializa principalmente no Brique da Redenção. Este último se identificando, e sendo reconhecido por diversos interlocutores Kanhgág, como uma das famílias responsáveis pela “abertura do espaço” no início dos 1990 e a vários processos de acolhimentos de famílias indígenas que chegavam a cidade naquele momento (Aquino 2008, Freitas 2005), enquanto que o núcleo da aldeia *Fág Nhin* se identifica como uma das famílias que ampliaram o *espaço* e alavancaram a tradição da transformação do *material*, na segunda metade da década de 2000. Ambos ainda se reconhecem como fundamentais para a manutenção da conquista desse *espaço* e outros no Sul do Brasil Meridional.

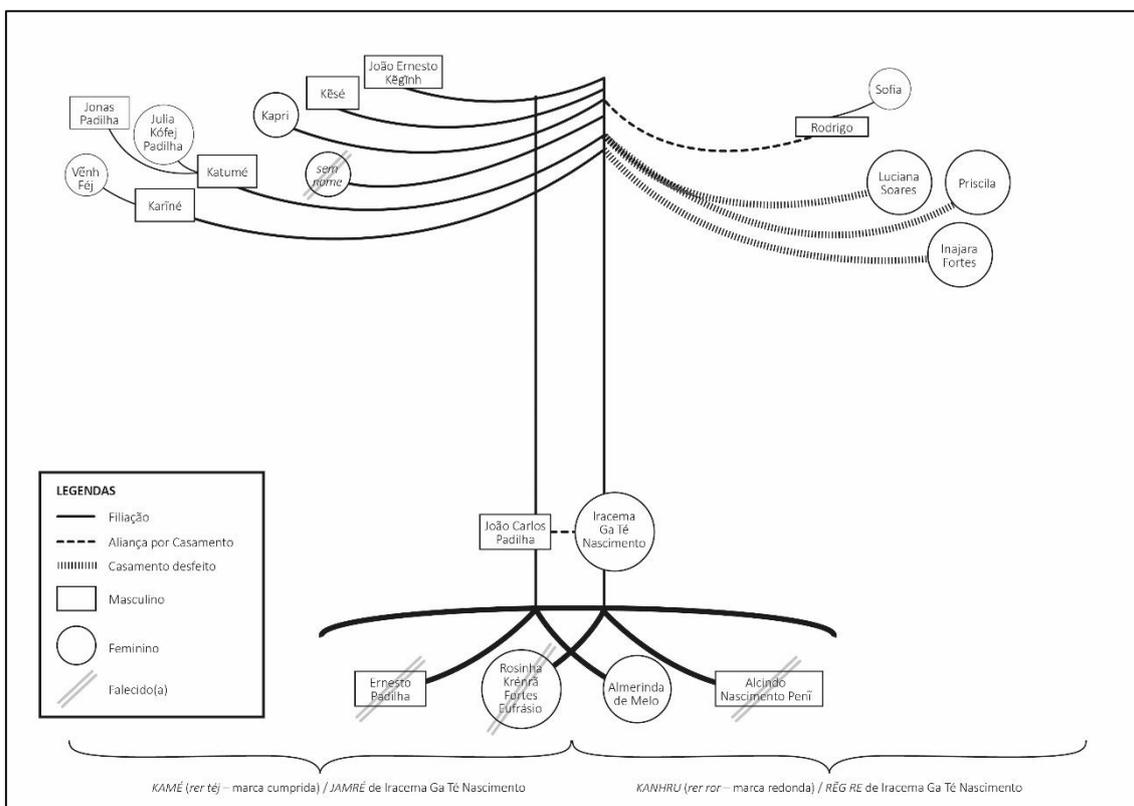


Imagem 4 - *Ēg mré ke* (família) Kanhgág em formato de *fág* (Pinheiro de Araucária). Núcleo de João e Iracema.

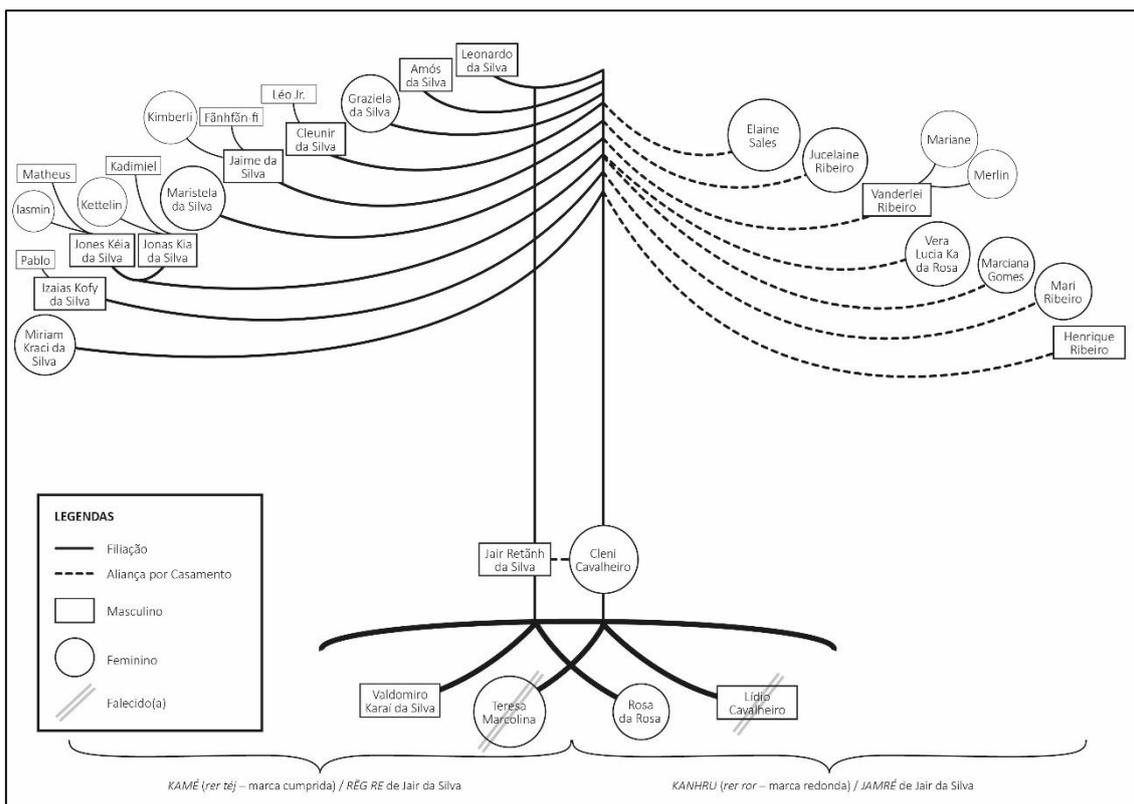


Imagem 5 - Êg mré ke (família) Kanhgág em formato de fág (Pinheiro de Araucária). Núcleo de Jair e Cleni.

A partir dessas coletividades, foi possível percorrer redes de parentesco, solidariedade e inimidade distintas, efetivando um diálogo expandido. Os dois núcleos possuem ligações parentais distintas entre si e encontram-se no espaço da feira todos os domingos. Mais do que casos comparativos ou contrastes, a etnografia a partir dessas duas *êg mré ke* (famílias) possibilitou emergir formas, posições e entendimentos múltiplos sobre o que é o Brique da Redenção, ambas ressaltando que se tratavam de perspectivas kanhgág legítimas.

É fundamental reforçar que o aporte inicial de entrada no campo ocorreu entre dezembro de 2012 e novembro de 2013, período que compreendeu minha participação como bolsista de iniciação científica no projeto Megaeventos Esportivos no Brasil. Naquele momento acompanhava jovens e lideranças indígenas em seus projetos para contestação (e participação) na Copa do Mundo de futebol, no Brasil. Desses contatos reverberaram convites para conhecer aldeias em Porto Alegre e frequentar outros locais. A identificação como “pesquisador da universidade” foi somada a de “fotógrafo” e a de “motorista” e muito mais tarde como *rég re* (amigo/parceiro/parente) conforme os diálogos foram se intensificando.

A disponibilização de uma filmadora portátil aos interlocutores durante a pesquisa, a constante presença em campo de uma câmera fotográfica e um gravador de

áudio e os retornos das imagens impressas aos interlocutores foi perspectivada pelos próprios Kanhgág de duas formas: que a atividade/itens me constituíam enquanto sujeito/pessoa; e que a captura de realidades – a própria imagem e voz registradas – poderiam ser utilizadas em termos cosmopolíticos em suas lutas.

Não faltaram convites para que os acompanhasse em locais que investiam suas vidas, também de tensão e confronto. Esses convites, em parte, demandavam viagens para além dos limites da cidade de Porto Alegre, realizadas em seus veículos e às vezes intimamente dependentes da minha Carteira Nacional de Habilitação (CNH).



Imagem 6 - Mirando a saída da aldeia da Lomba do Pinheiro. Kia ao volante aguardando Vera e as crianças enquanto nos preparávamos para uma viagem a Gramado para vendas no natal de 2014.

Percorremos nos anos de 2014 e 2015, de forma não contínua, as rodovias do Rio Grande do Sul e capturamos centenas de imagens dos e pelos próprios “interlocutores”, que nesta relação poderiam ser entendidos como pesquisadores também, pois não é apenas sua atividade nas feiras que é fortemente ameaçada pelos não indígenas, mas sua própria existência e a memória de sua presença protagonista.



Imagem 7 - Visitando em julho de 2014 Kéia, o irmão gêmeo de Kia que é casado com uma mbyá-guarani e reside na aldeia da Estiva, juntamente com outros *rêg re* (amigo/parceiro/irmão). Autor: Kia da Silva.

Este fato possibilitou que descentrasse meu interesse inicial de pesquisa, que era sobre o futebol praticado pelos kanhgág, para algo urgente sob o ponto de vista “nativo”: o protagonismo de sua presença e como se dispunham abertos e interessados as coisas “externas”, inclusive ao próprio pesquisador.

Além das entrevistas, a utilização da imagem atuou, tanto como registro de campo, como disparador reflexivo para o diálogo (Rouch 1968, p.463, Achutti 2004, p.95), pois estes, muitas vezes iniciavam a partir da devolutiva das imagens capturadas, e mesmo, das próprias imagens como material de apoio possibilitando gatilhos, pistas no sentido de Ginzburg (1986).

O retorno da pesquisa concretizou-se em vários momentos, que são separáveis apenas em termos abstratos, o primeiro, durante a realização da pesquisa de campo e com as próprias imagens retornadas, a elaboração de documentos, conversas sobre “compreensões” e alguns escritos preliminares; e outro, quando do início da escrita da dissertação, li o material elaborado para os interlocutores e as principais reflexões da pesquisa. A devolutiva teve como parâmetro um pressuposto ético, do fazer negociação e respeitar os direitos dos próprios interlocutores sobre o material pensando a partir dessa relação, e epistêmico, de não separar radicalmente em uma fase de pesquisa de campo e outra de escrita, o que poderia potencializar o trabalho com o retorno recorrente, algo bastante complicado e de difícil realização pelo curto tempo de elaboração dessa dissertação, mas incentivado pela própria curiosidade dos interlocutores.

1.5 Fagocitando a pesquisa

Como a antropologia ensina, é fundamental que convivamos intensamente com o “grupo” que nos dedicamos a pesquisar para fundamentar, desde outro ponto, descentrar olhares, perspectivar-nos conectando territorialidades e temporalidades (Fabian 1983). Não significa que estando lá “concretamente” consigamos girar lógicas vorazmente sobre a coerência com que escrevemos sobre mundos que vivemos e ainda conhecemos pouco, como se a experiência do pesquisador servisse como uma fonte unificadora da autoridade do e no campo (Clifford 2011).

Se pôr em abertura, saber que conhece fragmentos, cria um além ver, ouvir e escrever, cria sentidos, sentimentos e correspondências com o mundo que *a priori* julgaríamos como distante. A antropologia não é inocente, ou mesmo “fora do mundo”, em termos mais gerais, junto com outras disciplinas, tem contribuído também a uma crítica ao colonialismo e ao desenvolvimento, por exemplo, refletindo sobre sua própria participação nestas e outras formas de dominação (Asad 1973, Fabian 1983, Clifford e Marcus 1986).

Deste modo, me senti próximo à inquietação de Blaser (2013) em seu trabalho com os *Yshiro*, do chaco sul-americano, quando se pergunta e, busca, uma saída para certos impasses:

¿cómo podría producir conocimiento que contribuyera al proyecto yshiro, en vez de erosionarlo sin darme cuenta? El desafío era como evitar contribuir a una larga historia en la que los expertos modernos tratan de ‘ayudar’ a los pueblos indígenas aduciendo una precisión cada vez mayor em sus descripciones de la realidad indígena, mientras que en el proceso refuerzan las jerarquías entre los conocimientos indígenas y los propios. (p.16)

Seria imprudente, vendo desde agora, escrever que as notas aqui tomadas nasceram de uma intencionalidade coerente, racional e individual, que a pesquisa com os Kanhgág e mesmo morar nessa cidade teria derivado apenas de escolhas e forças unidirecionais, sugiro antes que situações e portas foram se abrindo, também, de escolhas íntimas de outros, não meramente racionais ou racionalizadas (Goldman 2008), de alguns tropeços numa caminhada, numa etnografia do particular (Abu-Lughod 1991).

Kia e Iracema sempre chamaram minha atenção para viver junto, que não era o suficiente visitá-los, ou passar dias inteiros no Brique, era fundamental ir para a aldeia, dormir em suas casas, jogar futebol com os “piás”³², assar uma carne, viajar para visitar os parentes, ouvir as palavras dos anciãos (*kofá*) sobre o tempo dos antigos (*vãsy*).

³² Termo empregado tanto pelos *kofá* aos jovens kanhgág, como destes a outros jovens não indígenas, buscando delinear uma hierarquia geracional que se vê expressa em sabedoria.

Assim como nos dias de dificuldade na escrita, ou quando o pensamento estava embaralhado, colocar uma folha de arruda embaixo do travesseiro antes de ir dormir para que a escuridão nos sonhos desse lugar ao verde da mata e a água limpa.

O giro que incentivaram decorre desse entendimento, que aos poucos fui acessando, que pesquisa se faz com atenção aos deslocamentos, a corporalidade e ao “sentimento”. Aquilo que Kusch (1999, p.135-182) intui do pensamento indígena como “*fogocitación*”, em sua relação com as paisagens, com as cidades, buscando o vital, encontrando o diferente do “puro e do ordenado”, que sente no corpo angústias próximas³³.

Nestes termos, se pôr em abertura não se trata de uma razão adjetiva intencional, mas uma razão-sentimento-perspectiva, pois dimensiona uma possibilidade de pesquisa por uma convivência localizada. Seguindo essa preocupação de Blaser (2013), busquei valorizar trajetórias desde um ponto de vista não-moderno, que não coloca como “o relato” que contribuiria para um regime moderno de verdade que invisibiliza e subalterniza outros relatos, algo que atualmente continua sendo reiterado por perspectivas que não problematizam os conflitos ontológicos em processos de globalização.

Blaser (2013, p.21) faz uma proposição potente atinente a um momento que “*se han tornando más visibles y se han generalizado en el contexto de las luchas por moldear la era global como una alternativa a, antes que como una continuidad de la modernidad*”. A obliteração nos estudos, sobre esses conflitos ontológicos, acaba por reforçar um estado de inércia e de reprodução hegemônica, antes de tudo a modernidade em si mesma com fim em encarar a diferença radical. Aqui penso ontologia num debate intenso nos últimos vinte anos, que nem mesmo é uma novidade, tão pouco é algo inédito, mas que ainda coloca problematizações que entendo como relevantes³⁴.

³³ Em *América Profunda* o autor objetiva uma filosofia do posicionamento coletivo, para questionar o óbvio a fim de gerar um outro relato, outra ação, sem alteridade de vanguarda, mas em comunidade. O ponto fulcral está na procura do filósofo em desestabilizar os supostos axiológicos do pensamento hegemônico ocidental, fazendo assim um movimento que não são opostos, mas que convivem em um tempo-espaço, em um território que considera a esperança de outro horizonte.

³⁴ A primeira delas parte dos esforços dos estudos das ciências e da tecnologia que postula que as ontologias não precedem as práticas mundanas, mas que simultaneamente são moldadas por estas práticas e interações, algo que não oblitera “não-humanos” dando vazão a performances, ou leiamos agências simétricas, constituintes de mundo (Latour 1994, Mol 2002). Neste sentido ontologias e mundos poderiam ser lidos como sinônimos, mas ainda poderiam conjurar noções de pontes conectivas entre estados substancializados, noutros termos, por manter e reproduzir uma divisão metafísica entre sujeitos e objetos (Ingold 2012). Um segundo aporte parte de Ingold (2012) que localiza ontologia como uma categoria crítica a reificações, fixidez e ordenamento, mas algo próximo num entendimento processual em que “*fluxos e transformações dos materiais*” são eleições da vida *tout court* como objeto da antropologia (p.26-27).

Não obstante, é fundamental destacar que se entende, a partir desse esforço, que há intrincados entrelaçamentos entre mitos e práticas, pois as ontologias também se manifestam como “relatos” onde são: *“facilmente comprensibles los supuestos sobre qué tipos de cosas y relaciones constituyen un mundo dado.”* (Blaser 2013, p.21-56). Essa aproximação pretende problematizar noções e práticas de conhecimento, para fazer explícito, duas compreensões transmutadas do pesquisador em seu processo de imersão e reconfiguração em campo, sobre (1) uma temporalidade linear, unidirecional, do passado ao futuro, e seus descolamentos quanto ao presente e (2) um aporte dualista cartesiano, ou seja, de categorias fundantes do pensamento moderno: que coadunam princípios ordenadores da experiência em disjunções natureza/cultura, modernos/não-modernos, representação/realidade, global/local (Ingold 2012, Blaser 2013).

O conceito de projeto de vida (Barras 2004, Blaser 2013) corroborou nesse prestar atenção às noções de “bom viver³⁵” que as duas famílias (*ẽg mré ke*) kanhgág a todo instante insistiam para que eu e a pesquisa nos situássemos no denso entrelaçamento de lugares, memórias, práticas, expectativas e desejos particulares, desde a singularidade das experiências que os coletivos têm de seus *espaços* e de si mesmos, algo que resiste a ideias e visões que se pretendem universais desestabilizando o suposto ontológico eurocentrado, mas não o descartando como um mundo que pode tanto criar quanto destruir.

³⁵ “Bom viver” é a tradução para a língua portuguesa do conceito em espanhol *buen vivir* derivado primeiramente do complexo universo subjetivo dos povos indígenas Aymara e Quechua, ou seja, dentro de um epicentro originário andino (Quintero 2014). Pensado entre os Aymara como *Suma Qamaña* – algo próximo de “bom habitar” – e entre os Quechua como *Sumak Kawsay* – algo próximo de “vida boa” (Albó 2011; Acosta 2013) ou como *Ñandereko* entre os Guarani, o *Shiir waras* entre os Ashuar e *Küme mongen* entre os Mapuche estariam no registro de uma ideia autônoma sobre a harmonia social e a qualidade de vida. Contudo, nem todas as coletividades expressam em língua nativa tal conceito, entre elas poderíamos destacar os Omaguaca (Quintero 2015) e os próprios Kanhgág que vêm reivindicando uma concepção própria de “bom viver” (Maréchal 2015). Esse enredo destaca um modelo específico de existência e de convivalidade entre diversas coletividades ameríndias e utilizado amplamente em debates acadêmicos e políticos difundindo-se como uma expressão utópica que representaria um modo de vida desejável e alternativo ao padrão civilizatório moderno (Gudynas 2014), seja mesmo como noção alternativa as expressões de sustentabilidade e de desenvolvimento.

2 O BRIQUE NO ENREDO COSMOPOLÍTICO KANHGÁG

O presente capítulo buscará contextualizar o leitor sobre a *abertura*, a *conquista* e a *permanência* de famílias Kanhgág num *espaço* urbano considerado fundamental na contemporaneidade, no caso, o Brique da Redenção, assim como descrever eventos paradigmáticos de aproximação e afastamento, contestação e resistência, dos interlocutores as diversas estratégias e táticas em torno de políticas de controle e dispositivos de governo. Tentar-se-á apontar alguns entrelaçamentos entre tais dispositivos e as formas pelas quais, tanto a força (*tar*) do *material* comercializado pelas famílias kanhgág, quanto a proeminência dos sonhos (*venhpeti*), auxiliam modos de resistência cosmopolítica a processos discriminantes e preconceituosos ampliados.

O primeiro item visará descrever o Brique da Redenção, desde uma perspectiva íntima entre os interlocutores Kanhgág na sua relação com atividades anteriores e decorrentes da comercialização do *material* pelas famílias. Essa descrição apresenta nuances que permitem a realização da feira e trata das diversas motivações que os levam os interlocutores a elegerem esse *espaço* como fundamental em suas vidas.

O segundo tópico pretende articular um debate teórico situado sobre teorias do parentesco entre os Kanhgág para iluminar reflexões sobre sua “abertura” a alteridade, seja das formas de englobamento, seja do tratamento da diferença. Tal esforço de pesquisa tem por objeto desestabilizar entendimentos e, simultaneamente, aproveitar as diversas questões trazidas por alguns pesquisadores para introduzir preliminarmente uma compreensão sobre o estatuto dos *fóg* nas relações de aliança, algo que destaca a importância da diferença e das formas não etnocidas com que os coletivos vêm lidando no mundo.

O terceiro momento tem por objetivo valorizar as narrativas próprias dos interlocutores e como compreendem o momento inicial de *abertura do espaço* do Brique da Redenção, sempre se remetendo ao tempo dos antigos (*vãsy*) e sua operacionalidade com o tempo presente (*ũri*). Essas *caminhadas* apresentam um complexo processo de intervenção e interação do Estado junto às populações indígenas e suas influências na mobilização dos interlocutores quanto a um projeto cosmopolítico ligado a luta territorial. A força (*tar*) do *material* comercializado nas feiras urbanas, especialmente do *vãfy* (artesanato/natural) é entendida, generalizadamente, como um dos fatores decisivos para sustentabilidade desse projeto atinente ao início dos anos 1990 até o ano aproximado de 2003, quando as primeiras *conquistas* na própria cidade se consolidavam.

O quarto momento narrará, a partir dos discursos de contestação e contenção do “avanço” Kanhgág nesse *espaço*, as tecnologias de governo que se valeram da

própria dinâmica e criatividade com que articularam alternativas para sua *permanência no espaço* da feira do Brique da Redenção. Mostrar-se-á como formas de “problematização do social” (Foucault 1985, 1993), atuam no reforço de saberes autorizados e submetidos e estabilizam tipos de normatividade que visam regular práticas e subjetividade as quais estão associadas, a partir do detalhamento de eventos que admoestaram a presença Kanhgág no Brique e as tentativas, tanto de controle, quanto de governo, no período pós anos 2003. O ano de 2003 não é ocasional ou arbitrário, mas é um período fundamental tanto na institucionalização das formas de governo, até então bastante desconexas, assim como o período pelo qual se intensificou o englobamento de itens industrializados para revenda nas bancas de algumas famílias Kanhgág, algo que vem potencializando perigosamente o *material* e trazendo forças (*tar*) de um outro domínio, que imediatamente garantiu sustentabilidade, mas também acirrou ainda mais a luta pelo *espaço* e todas as tentativas de expulsão e rechaço indígena, em locais centrais da cidade.

Por fim, descrevo um caso etnográfico relativo a uma série de eventos pelos quais se realizam a captura e a contra captura, ou seja, exercícios de poder e de resistência, desde uma prerrogativa cosmopolítica³⁶ Kanhgág. Explícito etnograficamente a operacionalidade de “ofertas” aparentemente generosas de certos atores sociais para algumas famílias indígenas, e como são entendidas pelos interlocutores a relação e potência dos sonhos (*venhpeti*) como um elemento fundamental no trabalho de permanência e na luta nessa territorialidade.

2.1 Um domingo no Brique

Domingo é dia de negócio³⁷ para os Kanhgág. Por volta das 5 horas da manhã começa a movimentação na casa, acordam-se as galinhas e expulsam-se os cachorros

³⁶ Preferi não utilizar o conceito de cosmopolítica de Stengers (2005, 2007) para falar sobre as reflexões e ações de Iracema, não por entender que este conceito está distante ou não poderia ajudar a alargar as compreensões sobre tais eventos, mas porque busquei valorizar etnograficamente as realizações que entrelaçam um “cósmico” e um “político” (se separássemos arbitrariamente estas categorias) segundo a perspectiva própria dos interlocutores, ou seja, não creio que para falar de cosmopolítica entre os kanhgág tenha que necessariamente referenciar a autora francesa. A nota visa apenas esclarecer porque não chamei mais decisivamente essa referência para o debate ou mesmo me alonguei numa retomada teórica e posicionamento atento ao debate atual e suas limitações.

³⁷ Etimologicamente, numa filologia situada no ocidente, a palavra negócio deriva de uma combinação valorativa judaico-cristã em que a partícula em latim *nec* somasse a *otium*, ou seja, a negação ao ócio, ao lazer, do repúdio ao contemplativo, trabalhar para. Não entrarei aqui numa seara filosófico-linguística que domino pouco, mas ressaltar que fazer negócio para os Kanhgág não tem esse mesmo sentido, estabelece-se como uma negociação ao negócio não o negando, ou seja, negócio não pode ser lido como atividade que nega o lazer, mas uma outra forma de contemplar, de alavancar o ócio, o lazer, a festa. Tão pouco é apenas num sentido puritano, ascético, pragmático, pois envolve envolvimento e sentimento, mas espero no percurso

da porta. O sol ainda adormecido faz cintilar a leste um azul claro no horizonte, a lua e as fagulhas das estrelas esmaecem a oeste ao som da festa que resiste no centro cultural. Enquanto o *material* da família é cuidadosamente alocado em sacolas enormes, ou em grandes tuias de cipó, o sol e a lua ocupam o céu. Tudo se, caso durante a semana, não chovera e o mato permitiu sua entrada, não estando encharcado pela chuva, pois parte do *material* depende da coleta de cipó, de taquara e sua devida preparação. Como não existe mais as *fej* (folhas, pigmentosas) para tingir as lascas de taquara estalada, alguém da família, durante a semana, foi comprar mais anilina, nas galerias do centro da cidade. Assim, se o estoque de penas das galinhas for diminuto, as listas de itens comprados nas lojas da galeria aumentam. Mas várias famílias vendem *pano*, *chapeuzinho*, *biju* e se caso for inverno, *luvas*, *toucas* e outros acessórios para o frio. Tem que ter dinheiro, porque isso não é o mato que fornece, mas o chinês que vende em sua lojinha.

Voltemos àquela manhã, o *ẽmi* (bolo de cinza) amanhecido, do dia anterior, ainda é crocante, mesmo se deliciosamente mergulhado no molho de tomate temperado com pedaços generosos de frango, um café forte para os adultos e um leite com Nescau para as crianças, geralmente acompanhado de bolachinha recheada.

Mesmo morando na aldeia, o dia de domingo começa na noite de sábado, especialmente para aqueles em que o percurso se faz de ônibus. Aproximadamente 30 quilômetros unem o Brique da Redenção e a aldeia da Lomba do Pinheiro, ambas nos limites geopolíticos da cidade de Porto Alegre, mas não se trata apenas de circuitos nessa cidade, ao lado do supermercado Guarapari em Viamão outra família desperta e algumas famílias de aldeias da serra e do planalto³⁸ rio-grandense estão a caminho, vindo de casas próximas até a 400 quilômetros do Brique da Redenção. Há, também, outras tantas famílias Kanhgág em Porto Alegre: no morro do osso, no morro da glória, na agronomia que aos domingos se dirigem ao local.

Na aldeia da Lomba do Pinheiro, por exemplo, o freteiro, um amigo *fóg*, chega cedo. Era, até pouco tempo atrás, 40 reais para levar o *material* em seu Fiat Uno, mas com algumas famílias residindo na “terra nova”³⁹, que fica a cinco quilômetros da

da escrita detalhar etnograficamente tais empenhos dos interlocutores kanhgág, especialmente em estados de ânimo próximo aqueles da festa e do “lazer”.

³⁸ Utilizo, por ora, os designativos serra e planalto rio-grandense apenas para localizar uma territorialidade ampla em sentido geográfico, em termos antropológicos, ênicos aos interlocutores tratam de fluxos e não de rupturas entre um local e outro, não são os termos geopolíticos que são referência, mas as ligações entre os parentes e suas vidas relacionadas.

³⁹ A medida compensatória pela ampliação da rodovia BR-386/RS, do segmento km 350,8 a km 386,0 previa a consecução de projetos mitigatórios aos coletivos kanhgág, impactados pela ampliação da rodovia. Essa ampliação passava dentro de uma aldeia kanhgág no município de Estrela. Entre os anos de 2009 até a data presente o Departamento Nacional de Infra-estrutura de Transportes (DNIT) realizou inúmeros repasses um deles foi a compra de áreas na região litorânea aos Kanhgág, um sítio comprado em 2015, de aproximadamente 25 hectares, tornou-

aldeia da Lomba do Pinheiro, o preço subiu para 60 reais por trecho, que deve ser pago antecipadamente.



Imagem 8 - Freteiro levando o material não vendido no Brique de volta as aldeias.

Destino diferente daqueles que dispõe de veículo próprio, ou que regateiam com um parente algum espacinho no porta-malas para levar a um custo menor o *material* para o local de venda. Não obstante, alguma negociação se faz ainda com os cobradores e os motoristas de ônibus na cidade, não é raro, mesmo às 7 horas da manhã de domingo, os cestos de cipó pagarem como pessoas para ficarem de pé dentro do ônibus, sem ter que passar pela roleta.

São 30 minutos em que, da janela do veículo, seja o próprio ou de terceiros, emerge a cada quilômetro um distanciamento dos capões de mata e morros e a emergência do cinza, os campos e as árvores dão lugar aos edifícios, a areia ao asfalto, a

se a “terra nova” da aldeia da Lomba do Pinheiro, próxima cinco quilômetros da territorialidade doada pelo município de Porto Alegre nos anos 2000.

gramínea a calçada, por bem que o Brique da Redenção seja um verde resplandecente no centro da cidade. Mas o Brique, que fica numa das margens do Parque Farroupilha é asfalto, mesmo que na Avenida José Bonifácio tenha dezenas de árvores incrustadas. Duas delas plantadas em 1990 por João, quando iniciara a oferta do *material* de sua família aos finais de semana, basicamente cestos, tuias e balainhos trançados de cipó e de taquara. O sol escaldante no verão o estimulou a plantá-las, hoje adultas e majestosas sombreiam as *bancas* de outros parentes.

Mas não é apenas aos domingos que elas fazem sombra, também durante a semana, para alguns e algumas que empreendem jornadas que podem ir de terça a sexta-feira, pois como vários Kanhgág comentam “*a segunda é o domingo dos índios*”. Se colocam entre a igreja, o posto de combustível, a movimentada Avenida Osvaldo Aranha e um busto, atualmente impossível de identificar, de uma figura homenageada pela cidade.

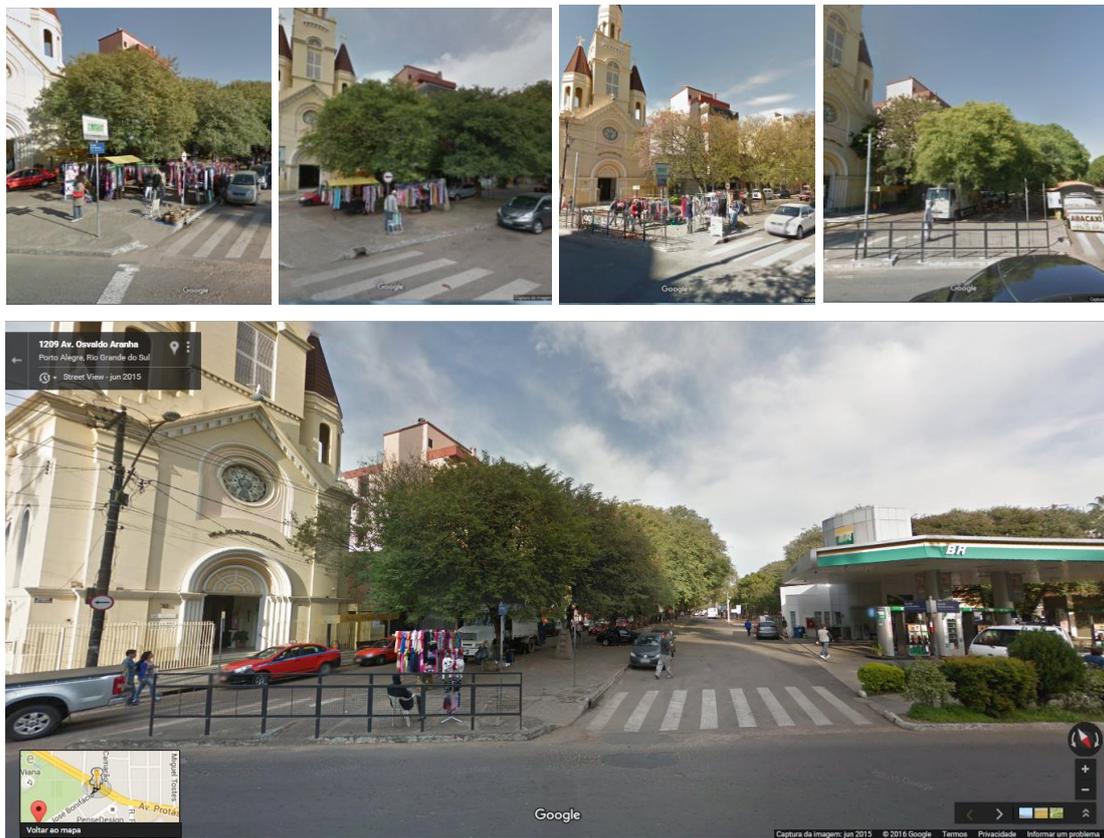


Imagem 9 - Esquina da Av. José Bonifácio com a Av. Osvaldo Aranha. Todas as imagens são de dias da semana respectivamente 2011, 2012, 2013, 2014 e 2015. Fonte: Google Street view/Google Inc.

João geralmente ri quando lembra que nos anos 1990 vinha um *fóg*, sempre o mesmo, e reclamava ao ver os “índios” ao lado da figura imóvel e estática que enaltecia uma homenagem. O descontente perguntava retoricamente, como a mesma cidade que

concedia memória àquela figura permitia que “aqueles índios” permanecessem ali, “poluindo” a rua. Quanto mais vezes o *fóg* se embrabecia, tantas outras os Kanhgág se sentiam estimulados a permanecer no local.

Atualmente, as estruturas metálicas dos *boxes*⁴⁰ dos artesãos do Brique da Redenção, dispostos no centro da Avenida José Bonifácio, no percurso entre a Avenida Osvaldo Aranha e rua Santana, são montados por outros na noite anterior. Diferentemente, as famílias Kanhgág se posicionam de costas para a Redenção, no espaço do asfalto e não apenas da calçada, montam suas próprias *bancas* que durante a semana estavam armazenadas em estacionamentos da região, em vagas de veículos alugadas como depósito, por 140 reais mensais.

Nem sempre foram *bancas*, no início eram apenas os cestos, colares e outros tantos trançados dispostos diretamente no asfalto, em espaço de aproximadamente 5 metros quadrados. Se no início dos anos 1990, o entre canteiros da Rua Vieira de Castro com a Av. José Bonifácio, numa das margens do Colégio Militar, era o espaço “cedido” as 4 famílias de “índios”, pelos artesãos não indígenas, “donos” do Brique, no final de 1990 era a margem oposta do canteiro no quadrante em frente ao estacionamento e a igreja católica, o busto e a Av. Osvaldo Aranha, que chegou a abrigar 40 famílias kanhgág, numa calçada que não ultrapassa 30 metros de comprimento por 6 de largura. O que era antes 5 metros quadrados por família, foi ajustado para no máximo 2 metros, a exemplo dos “donos” do Brique. Por isso a “*indiada tudo foi indo, foi indo*” e agora tem um *espaço “até a parada de ônibus”* para quase 70 famílias, de frente para os *boxes* dos não indígenas, nada de periférico.

Não tardou para que o tamanho do *material* fosse reduzido e que as *bancas*, quase espelhos dos *boxes* dos artesãos do Brique fossem incorporadas. Outras estruturas metálicas surgiram nesse período, a principal delas são os carrinhos de supermercado, que não servem apenas para transportar as *bancas* e o *material* das famílias, servem também como assento. Todos esses itens compõem um não enclausuramento e ressaltam encontros.

É no asfalto, nas quadras poliesportivas do parque, em volta as árvores, nos balanços da pracinha, que vemos encontros alegres das crianças Kanhgág, correndo, pulando, aprendendo a rir e a cair e, especialmente brincando, fazendo da feira a diversão da semana.

⁴⁰ Para se diferenciar de outros comércios de rua os artesãos associados do Brique da Redenção chamam as estruturas metálicas em que expõe seus produtos de *boxes*, distinguindo-se assim dos “camelôs” e suas *bancas*, este último termo utilizado também pelos interlocutores kanhgág. Neste trabalho utilizo as categorias êmicas do trabalho de campo para descrever tais estruturas metálicas conforme os interlocutores indígenas e não indígenas as nomeiam.



Imagem 10 - *Piazada da ymã tupê pên* (aldeia do Morro do Osso) e da *ymã fág nhin* (aldeia da Lomba do Pinheiro) brincando com uma bola atrás das bancas das famílias kanhgág.

Diversão que não é furtada dos adultos, de risadas, marcações de encontros, falatórios sobre as festas que ocorreram ou, o que poderia ser ainda mais divertido, as constantes jocosidades sobre as partidas de futebol disputadas, por homens e mulheres nas aldeias. Os *kofá* (anciãos) chegam um pouco mais tarde, eles geralmente com roupa de “domingo”, elas com sorrisos largos, veem os netos, os filhos, cunhados, sobrinhos e todos aqueles e aquelas que “*querem aprender alguma coisinha, alguma história dos antigos*”.



Imagem 11 - O tio Kasu visitando João e Iracema no Brique. Deitada no colo de Iracema, sua neta, a pequena *Vênh Fej* que estava cansada de tanto correr com os amiguinhos.

“Os que vão na frente”, aqueles que efetivamente são responsáveis pela banca, aproveitam para exercitar o português com os *fóg* e o idioma kanhgág com os “índios”, ou mesmo brincar com os *fóg* falando em “índio”. “Fica a vontade amiga”, que quando não responde nada, nem olha no olho, é chamada de *fóg fi kóreg* (mulher feia). Não são apenas de falas e corpos que a feira chama a atenção dos “que vão na frente”, a banca do vizinho, da vizinha, também é alvo de curiosidade. Aquelas bancas “bem cheinhas, bem bonitas” são as que mais atraem e “pegam dinheiro”.



Imagem 12 - Kia exibindo o *material* de sua banca. Eram os novíssimos filtros de sonho e, ao fundo, seu estoque de chapéus para a temporada de verão e pré-páscoa.

A espionagem comercial também é realizada pelo vizinho, que pede para que a esposa vá investigar o que os “parente” tanto vendem, que novidade é que está chamando a atenção dos *fóg*. Na volta, é ela que deixa o marido passear um pouco para se divertir, afinal ninguém é de ferro. As muitas horas passam rápido, nem por isso com pouco suor. Difícil mesmo é levar as crianças e ter que dizer não aos pedidos de “*mãe quero, pai me dá*”, o aprendizado com o parente também é de rivalidade com o gasto, é uma vergonha negar para os pequenos, quanto mais ganham, mais gastam durante a feira. Tem muito amigo *fóg* que vende roupa usada ou marmitta bem fresquinha para os amigos kanhgág.



Imagem 13 - A direita “comida de *fóg*” o arroz integral estragou tudo. À esquerda “comida de ‘índio’” que foi adquirida no mesmo dia para a mesma refeição em substituição à primeira, um claro descuido do comprador quando foi ao restaurante.

Nada furta o desejo para saciar o estômago ou a pele, o cálculo não é monetário, nem por isso menos inflacionário. A luta é aprender a lidar com *jênhkamũ* (dinheiro) “*oh coisa poderosa... faz até a cabeça do índio*”. Mas nem tudo é esforço e muitas vezes se ajuda outros parentes, “*os coitadinhos dos Guarani, que só sabem pedir, os Kanhgág não pedem*”. O *poraró* Mbyá-guarani é visto de uma forma particular, assim como os próprios Guarani, “*que são diferente dos Kanhgág, são mirrados, não se alimentam direito, são pequenos*” distinto dos corpos fortes (*tar*) dos Kanhgág, que discretamente são chamados de *pongué* por esses “indiozinhos”. Com os Charrua já é outra história, nem tão amistosa, uma outra espécie de rivalidade dirigida não aos corpos, mas a identidade e a etnogênese desses “novos” parentes.

Só a sombra de uma imponente árvore para amenizar o calor, ou um bom casaco para aquecer do frio. Porto Alegre tem seus extremos climáticos, num mesmo dia. Mas o que chateia mesmo é a chuva, principalmente se a família se mobilizou, montou, arrumou, preparou o chimarrão e, por descuido, esqueceu a lona que cobre a banca e o *material*. Só resta recolher tudo rapidinho.

Se o dia está bom, antes das 18 horas todo mundo já está quase pronto para voltar para a casa. Dizem que a noitinha, por volta das 19 horas os *kuprĩg kórég* (espíritos maus) circulam com mais liberdade e atrapalham muito, podendo mesmo adoentar as crianças, que ainda não estão bem constituídas, por isso, especialmente as crianças devem estar dentro de casa. Assim a paciência dá lugar a rapidez para voltar para a aldeia.

Em casa tem muitos cachorros que podem avisar sobre essa presença indesejada, esses malfeitores invisíveis, afinal só os cachorros os veem sem necessitar de algum preparo. É quando a lua vai encontrar com o sol outra vez que a feira se encerra para as famílias Kanhgág e agora só no próximo domingo, quando o sol encontrar a lua outra vez.

2.2 Da abertura para a alteridade estudando o parentesco

O tema do parentesco, na antropologia, é tão antigo quanto a própria disciplina. Todavia, assim como outros temas fundantes, poder-se-ia enumerar um *corpus* considerável de abordagens, reflexões e desdobramentos distintos, não sendo matéria desse trabalho fazer essa extensa revisão. Mas, avancemos numa aproximação.

Em meados dos anos 1880, Telêmaco Borba, a partir de suas observações na porção sul do Brasil meridional, inicia registros sobre os “selvagens” que constituíam, sob seu ponto de vista, uma similaridade linguística, técnica e de costumes, como o próprio pesquisador comenta: “o primeiro que deu-lhes o verdadeiro e genérico nome de *Kaingangues*⁴¹ penso que fui” (Borba 1904, p.54).

O autor fora responsável por um conjunto de descrições coletadas *in loco*, como as “*lendas ou mythos dos índios caingangues*” (1908, p.20), que seria uma explicação nativa sobre sua própria origem (em idioma mítico). Essas descrições eram frutos também de um amplo processo de aldeamento iniciado décadas antes (Becker 1976; Azevedo 1984; Mota 1994; Laroque 2000).

No Rio Grande do Sul, em 1850, missionários jesuítas fundaram três assentamentos para os *caingang* do alto Rio Uruguay: Nonohay, Campo do Meio e Guarita, sendo que a primeira restaurada em 1872, maior entre todas, não passava de três centenas de “almas” (Métraux 1946). Von Ilhering (1895, p.40 *apud* Métraux 1946, p.449) afirma que no ano de 1864 eram ao todo seis aldeamentos no Rio Grande do Sul, com uma população estimada em duas mil pessoas, sendo que em menos de duas décadas houve uma redução substancial dessa população, nos aldeamentos.

Nesse mesmo período os *caingang* “selvagens” eram reportados entre os Rio Taquari e Cahy, mas que nos anos 1950 esse contingente já estaria assentado em Inhacorá e em Lagoa Vermelha. Além do Rio Grande do Sul, a literatura especializada do último quartel do século XIX e da primeira metade do século XX, enfatiza a

⁴¹ Alfred Métraux (1946, p.445-448) afirma que o nome *caingang*, guayaná, coroado, bugre, shokleng, tupí, botocudo, entre outros, são variações anteriores do termo introduzido por Telêmaco M. Borba em 1882 para designar índios não-guarani do Estado de São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul que possuem relação cultural e linguística próxima ao tronco da família Jê (*Ge*). Ressalto apenas para o leitor que não assumo acriticamente tais designações, especialmente por serem fruto de nomeações externas a coletividades que não necessariamente se entendiam como “povos, nações” ou mesmo confederações homogêneas instituídas sobre a figura política representativa. Clastres (2014[1980]) demonstra convicentemente que a “sociedade primitiva” é essencialmente guerreira, sendo que sua guerra expressa uma lógica centrífuga, ou seja, resistindo à força centrípeta, a lógica da unificação. Leio que essas nomeações antes de ingênuas tramavam certo prestígio aos pesquisadores, pois estariam a organizar “os selvagens” a luz da figura do Estado, ou seja, atinente aos esquemas “mentalmente” direcionados que eles mesmos estavam imbricados.

presença Kanhgág na Argentina – província de Misiones nas proximidades do Rio Yabotí – e no Brasil – nos Estados de São Paulo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul⁴².

Entretanto, mais do que a presença de um povo numa porção territorial, tais leituras nos revelam sobre leituras e modos pelos quais a própria escrita científica identificava e caracterizava as coletividades em “populações”, tratando de unificá-las, mesmo que essa própria literatura ressaltasse tanto a intensidade guerreira e a realização de festas, muitas vezes figurada pela aliança e pelo rapto para produção de parentes, dois indícios por excelência de um exercício político de aproximação e afastamento constante entre diversos “grupos”.

Quando lemos tais registros não como certezas, tão pouco como dados evidentes – mas não negando essa possibilidade –, poderíamos enxergar também sobre um período, sobre os interesses e os entendimentos subjacentes, que formam tais descrições e os fechamentos, circunscrições que elas ensejam. Assim como, em sentido próximo ao registro do aldeamento, que fora uma política amplamente utilizada para restringir acessos e isolar os coletivos indígenas (Oliveira 1988, 1998), não só no Rio Grande do Sul. Tais conhecimentos poderiam ser entendidos como partícipes, em parte, daquela tradição de conhecimentos para a gestão colonial da desigualdade (Lima 1995, 2007, 2012).

Ainda naquele período, Curt Nimuendajú (1993[1913]) faz suas primeiras observações a partir de expedições realizadas a Oeste do Estado de São Paulo. Suas atividades como indigenista e etnólogo – como funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) –, ajudam-no a estabelecer convívio entre coletividades indígenas nos anos de 1910 a 1913. Mas, diferentemente de Borba (1908), o material de Nimuendajú só fora publicado quase oito décadas depois de seu trabalho de campo (Coelho de Souza 2002). Reconhecido por descrições dos povos setentrionais e centrais, “objeto” de suas etnografias nos anos 1930 e 1940, o autor deixara em suspensão seu material sobre a organização social e religiosa do “grupo Kaingang”, em parte por crer que estes já estavam inseridos em estágio avançado junto a “sociedade brasileira”, tratava-se de “índios civilizados”.

Um movimento posterior, não ligado naquele momento aos estudos sobre essas coletividades, mas que teve impactos no decorrer dos anos, foram as análises empreendidas pelo Projeto Harvard-Brasil Central (ver Maybury-Lewis 1979) sobre o

⁴² Não é o objetivo desse trabalho fazer uma lista exaustiva da presença Kanhgág, seja anunciada pela literatura de viagem ou por etnógrafos treinados, nas diversas paisagens da porção Sul do Brasil meridional e Nordeste da Argentina, apenas enfatizar que há mais de 150 anos ocorrem registros de um deslocamento intenso numa territorialidade ampla e de diversidade de paisagens e costumes, ambos também frutos do empreendimento colonial no decorrer do tempo (para uma reconstituição histórica do colonialismo consultar Ambrosetti 1895, Von Ilhering 1895, Horta Barboza 1913, Manizer 1930, Baldus 1937).

dualismo centro-brasileiro, em suas noções diametral e concêntrico, e sua produtividade para compreender as relações sociais em âmbito espaço-temporal. O empreendimento de pesquisa fruto do convênio entre a Universidade de Harvard e o Museu Nacional (UFRJ), resultou em teses defendidas no final da década de 1960, apresentadas em congressos e simpósios internacionais. Mesmo com a exclusão intencional dos povos Jê do Sul, como afirmara Maybury-Lewis (1979, p.9), populações “*or at least their way of life*”, ou seja, “extintas”, pesquisadores futuros concatenariam seus “achados” com o intuito de “desvendar” os Jê do Sul nas chaves interpretativas propostas pelo projeto.

Mais próximas das concepções nativas do que dos modelos dominantes na antropologia do período, sobre descendência e aliança (ver Lévi-Strauss 1982[1949]), as análises imbricaram um “modelo” funcional-estruturalista regido por relações cosmossocial dos aparentamentos, enfatizando as noções de tempo e de espaço das populações Jê. Deste grupo formaram-se um grupo de jêólogos⁴³ substancial e agora unidos do levantamento mítico, procedido pelos etnógrafos do início do século XX.

Nesse período, de florescência da proposta de parentesco de Lévi-Strauss (1982[1949]), tais trabalhos buscaram inspiração para solucionar enigmas postos a partir do levantamento realizado pelos predecessores.

Como estas terminologias associavam-se a uma proibição de casamento entre parentes, de tal maneira que uma união entre dois grupos em uma geração interditaria a repetição dessa aliança por um certo número de gerações, os sistemas deste tipo não podiam se enquadrar no conceito de estrutura elementar de parentesco levistraussiana (definida pela presença de regra positiva de casamento formulada em termos de relação de parentesco). (Coelho de Souza 2002, p.2)

Simultaneamente, nas décadas de 1960 e 1970, o debate entre os jêólogos, vinculados as instituições como USP, UnB e MN-UFRJ e outras internacionais, estava animado, e a afirmação de Maybury-Lewis (1979) sobre a “extinção dos Kaingang” enquanto cultura una esfriou os ânimos das pesquisas clássicas com “essa população indígena”.

Somente duas décadas após, pesquisadores retomaram, sob a chancela de etnografias densas, os estudos com os indígenas do tronco linguístico Macro-Jê, da região sul brasileira. Entre os trabalhos mais sistemáticos está o de Juracilda Veiga, hoje pesquisadora e indigenista da FUNAI, que até o presente momento vem

⁴³ Destes autorizados a falar sobre os coletivos jê setentrionais estão: Maybury-Lewis, Turner, Crocker, Bamberger, Lave, Melatti e DaMatta. Todos participes do Congresso Internacional dos Americanistas em Munique, em 1968.

consolidando, junto a uma parcela de pesquisadores de outras universidades, o que seja “os Kaingang”.

Realizando a partir de 1979 seu trabalho junto “aos Kaingang”, principalmente da Aldeia de Pinhalzinho (em Santa Catarina) e posteriormente no Toldo Chimbanguê (SC) e em Nonoai (RS) a autora busca:

[...] em dar, em primeiro lugar, um quadro de referência geral, situando os Kaingang entre as sociedades Jê [... apresentando] a organização social Kaingang, buscando esclarecer o caráter das metades e seções, o sistema de parentesco e de casamento, e o processo de nominação” (Veiga 1994, p.3).

Ao encontro da proposta, encaminhada por outros estudiosos décadas antes, a autora está preocupada em: (1) organizar um material que consolide as recorrências (cosmos)sociais entre “os Kaingang”; e (2) destituir a forte colocação de Maybury-Lewis (1979), de que os “índios Kainguaguê” não seriam “dignos” de pesquisa.

A primeira refere-se a um projeto maior de ampliação da compreensão de pesquisadores americanistas sobre sociedades indígenas pouco estudadas, e a segunda, por sua vez, visa tensionar a pecha da “aculturação”, mostrando o vigor de um grupo autóctone numerosamente significativo. Em 2000, seis anos após publicar sua dissertação de mestrado sob a organização social, Veiga conclui sua obra demonstrando os aspectos da cosmologia e práticas rituais entre “os Kaingang”.

Após Veiga (2000), uma série de outros etnólogos direcionaram o olhar ao(s) coletivo(s) indígena, nem sempre com a mesma abordagem etnográfica e, tão pouco com o mesmo interesse de pesquisa, especialmente saídos de outros programas de pós-graduação em antropologia social⁴⁴.

Todavia, ao que cabe para este breve subcapítulo, ou mesmo dos fatores que levaram a fazer esse apanhado da história do pensamento sobre “o grupo”, é pontuar que ainda hoje, o tema do parentesco, nos trabalhos com os coletivos Kanhgág, vem reforçando os entendimentos postos sobre a certeza do dualismo das metades exogâmicas, enfatizando seu campo de atuação numa gramaticalidade social da explicação cosmológica somente dentro do coletivo, quando muito mostrando a operacionalidade do parentesco num sentido alargado, desde que pensemos perspectivamente a partir da centralidade do mundo Kanhgág sobre a diversidade multidimensional que poder-se-ia ler como mundos outros.

Nos termos anteriores, para “os Kaingang” haveria um dualismo visível concretamente na organização social, caracterizado pela existência de duas metades

⁴⁴ Como Lúcio Schwingel, pela UFRGS em 2001, Sérgio Baptista da Silva, pela USP em 2001, Ledson Kurtz de Almeida, pela UFSC em 2004, Rogério Reus Gonçalves Rosa, pela UFRGS em 2005 entre outros mais recentes.

exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, cunhadas *kamé* (*rá tēj*, marca comprida) e *kainrú-kré* (*rá ror*, marca redonda) (Nimuendaju 1993[1913], Métraux 1946, Baldus 1952, Veiga 1994, Silva 2001).

Segundo os pesquisadores, os casamentos de tipo ideal seriam realizados sempre obedecendo a regra do equilíbrio e complementaridade, entre as metades exogâmicas *kamé* e *kainrú*, ou seja, um homem *kamé* casa-se com uma mulher *kainrú* e seu inverso e, simultaneamente, ganha um *kakré* (sogro) e um *jamré* (cunhado, alguém da outra “marca” cosmológica) da metade oposta a ego, ou seja, da mesma “marca” da esposa. Sob pena de desregulação do mundo cosmossocial, casamentos realizados entre a mesma metade, *kamé-kamé* e *kainrú-kainrú* estariam recobertos sobre a hiperanunciação de características de apenas uma das “marcas”, subutilizando características da outra metade e, no quarto filho, apareceria o “problema” – deficiência física – pela colisão das “marcas” (Segundo relato de Iracema e outras interlocutoras dessa pesquisa).

A passagem das marcas ocorreria sempre patrilinearmente e seria herdada por ambos os sexos. O esquematismo recorrente em análises que mais circunscrevem, do que fazem emergir heterogeneidades, cai em desgraça em deixar de lado um fato importante, que encaminha-se para além das regras e tipos ideais, que são as próprias tensões advindas desses descumprimentos e as soluções engenhosas realizadas pelos interlocutores coletivamente, algo que pode esclarecer contundentemente sobre as relações, os modos de (re)produção e a dinâmica inerente do processo cosmossocial aberto dos Kanhgág. Nesses enredos, os *fóg* ocupariam um papel sub ou não-pronunciado.

Assim, qual seria o estatuto dos “brancos” pensando a partir de relações abertas? Para não entrarmos numa seara ainda mais complicada, por não ser o objetivo deste trabalho e por necessitar de um trabalho de campo mais extenso, poderíamos iniciar uma aproximação ao tema do parentesco na não circunscrição dos aparentamentos em termos “internos” e como poderíamos compreender a própria produção de *rēg re*, que é traduzido pelos sinônimos: parente, amigo e parceiro, operando a partir do parentesco um pensamento-ação englobante, ou seja, no casamento/amizade/parceria com os *fóg*, estaria evidente um trabalho intenso de *amansamento* da alteridade.

Um dos primeiros termos no idioma kanhgág que ouvi em campo foi *fóg*. Esclarecido geralmente como “branco”, sugere como sinônimo: certa alteridade não indígena. A expressão *fóg sá* têm por objetivo distinguir o anunciado ao ouvinte como não indígena de pele negra. A expressão não demarca apenas uma questão fenotípica para o ouvinte, pois, a branquitude, poderia assumir um sentido como mais afastada se

pensada em relação à negritude, tendo como base situações que vivenciei com alguns interlocutores Kanhgág, uma vez que o branco (geralmente) é ainda menos generoso em comparação ao negro. Iracema me afirmava com propriedade, pois uma de suas filhas estava casada com um *fóg sá* (não indígena negro), enquanto um de seus filhos estava casado com uma *fóg kupri fi* (uma não indígena branca) e ambos, mesmo sendo pessoas diferentes, em suas diferenças comprovavam a hipótese de Iracema quando eram convidados a distribuir suas coisas. Tanto *Kapri* quanto *Katumé*, filha e filho de Iracema respectivamente, que estavam casados com os *fóg*, não se tornaram *fóg*, ou seja, *vesã fóg* (virar branco), tão pouco ambos *fóg* se tornaram “índios”, *vesã kanhgág* (virar Kanhgág), pois não bastava o casamento, a residência local na casa de Iracema ou mesmo um aprendizado contínuo da partilha, da coletivização dos recursos em termos não individuais.

Kapri e *Katumé* se identificavam intimamente como Kanhgág e, seus *fóg*, como “não indígenas”, mas nem por isso estavam distantes, no sentido de não estar sendo *ëg mré ke* (da família). Ambos os lados, na perspectiva de Iracema, estavam a se potencializar, a aprender um com o outro, mesmo que tais aprendizados sejam bastante complicados e que almejassem casamentos para os filhos: “dentro da cultura, por ser mais fácil para a família, para ter uma nora companheira, para ter mais parentes ‘índios’, enfim, com todas as benesses que tais alianças propiciam e o baixo transtorno de *amansar* os brancos.

É interessante notar que, os casos descritos da família de João e Iracema, não são isolados entre os Kanhgág em Porto Alegre. Na aldeia da Lomba do Pinheiro, hoje com aproximadamente 54 famílias, 1/6 delas possui relações de aparentamento com os *fóg* por casamentos, alguns já desfeitos. Esse ingresso da alteridade por desposamentos de *fóg* pelos Kanhgág não lhe é algo estranho, por mais que ainda seja relatado pelos interlocutores como “perigoso” ou mesmo “indesejável” em certas comparações, pois depende da perspectiva da *ëg mré ke* (famílias) sobre a “cultura Kanhgág”.

Kapri conheceu Rodrigo em um baile funk na Zona Norte de Porto Alegre, numa casa de festas que fica próxima ao Morro Santana. Assim como seu irmão *Katumé* e sua ex-esposa Priscila ou mesmo assim como *Kia*, que conheceu Vera, também numa festa no centro da cidade de Porto Alegre, mas Vera, diferentemente de Rodrigo e Priscila se entende e é entendida generalizadamente como uma Kanhgág⁴⁵.

⁴⁵ Ainda não há estudos sobre os circuitos das festas fora das aldeias e o interesse dos jovens Kanhgág pelos “bailes” nos centros das cidades. Ouí histórias diversas sobre como os jovens acabam se valendo desse espaço fora do “olhar da família” para arranjar namoros ou mesmo experimentar a urbanidade, testar os *fóg* e quem sabe se valer de posições menos assimétricas de relação. *Kia* me relatou que sabe de pelo menos uma dúzia de casos de jovens que receberam dinheiro pela demissão de seus trabalhos em lavouras, frigoríficos ou construção civil no

Quando o casamento é realizado com os *fóg*, ou mesmo com outros indígenas como os Mbyá-guarani, a principal preocupação está em desvendar se aquele casamento, arriscado por si, devido aliança com o Outro, se desenvolverá harmoniosamente e produzirá pessoas belas e fortes, o que segundo os interlocutores, só ocorre quando o casamento acontece entre metades distintas.

Segundo mais de um interlocutor⁴⁶, diferentemente dos Kanhgág, os *fóg* não sabem sua “marca”. Não é necessariamente o fato de que os *fóg* não tenham “marca”, mas seu desconhecimento entre outros aspectos – como a fala truncada e imprecisa, ser sovina, acovardar-se, etcetera – distingue os Kanhgág destes. Como desde pequenos os *fóg* nem mesmo conhecem suas origens (parentais e mitológicas), enquanto que, mesmo em situações adversas (de pressão externa) os jovens Kanhgág já aprendem sobre o tempo dos antigos (*vãsy*), sabe-se desde muito cedo qual metade cada pessoa é correspondente, o que permitiria viver uma vida mais equilibrada, sem excluir a alteridade do mundo, por ser intimamente relacionado a ela. Estudos etnológicos entre os Kanhgág mostram consistentemente sobre a aliança formada entre um ego e seu *jamré* (cunhado), ou seja, pessoas de “marcas” diferentes. Essa mesma alteridade estaria na figura ambígua dos *fóg*. Como já nos colocava Hocart (1969, p.44):

Em suma o que nós ocidentais procuramos ver é a proximidade genética do parentesco, e por isso percorremos a árvore genealógica para cima e para baixo. Os fijianos (e os aborígenes da Austrália, e outros) não, pois para eles isso não tem sentido. A informação que querem é aquela que lhes permite colocar cada indivíduo no lado e na geração corretos.

Sayad (1998) em sua pesquisa demonstrou que, não é só porque moram juntos, falam o mesmo idioma e são de um mesmo lugar, que isto configuraria uma “comunidade”. Sobre esse entendimento, pensar os aparentamentos dentro apenas “da aldeia”, seria um redutor cosmológico, afinal, mesmo um branco, que não fala o idioma indígena, que não é do mesmo lugar que sua esposa, pode ter conexões estreitas o suficiente para ser percebido como um parente, sem ser destituído como um Outro.

Lasmar (2008), com base em análise etnográfica, discute o modo como casamentos com brancos na cidade contribuem para o processo de transformação da experiência social feminina indígena, algo que corresponde a evidência encontrada entre as famílias dos interlocutores Kanhgág em Porto Alegre, ou seja, de que “a

noroeste do Rio Grande do Sul e vieram até Porto Alegre para gastar suas indenizações em diversão com os parentes – nas festas – e comprar roupas novas nas lojas da capital.

⁴⁶ Ouvi a mesma narrativa de formas distintas por pessoas em momentos diversos. Sempre introduzindo as dúvidas sobre a operacionalidade cosmo-social das marcas na vida social, Zílio, Iracema, Augusta e Jair relataram-me sobre o desconhecimento do branco de sua marca, em termos mais profundos de que não seriam os kanhgág que estariam no mundo dos brancos, mas seu inverso.

posição das mulheres também deslize, abrindo novas possibilidades de agenciamento das relações de parentesco e aliança” como uma figura protagonista (Lasmar 2008, p.449). A partir das ações femininas, surgiram evidências sobre as formas pelas quais a alteridade é pensada, desde uma perspectiva Kanhgág: da abertura ao Outro e não do fechamento. Parece-me, observando essas informações, que o parentesco para os interlocutores demonstra contundentemente, não como uma perda, uma “aculturação”, mas uma abertura, que visa à multiplicação, sempre perigosa, sem deixar de ser si mesmo, ou seja, uma forma de relacionamento com a alteridade não etnocida, por isso, é possível afirmar que uma Kanhgág pode *vesã fóg* (virar branco) ou um *fóg* pode *vesã kanhgág* (virar kanhgág), sem que tenha como condição uma “perda, abandono” de sua completude, antes estariam a multiplicar-se, quiçá a inadequação seja gramatical do português, pois o termo “virar” pode sugerir “dar as costas”, e não é isto que *vesã* nessa expressão está nos falando.

Neste registro, poderíamos compreender termos não menos importantes, como *rêg re* e *fóg*, em perspectiva Kanhgág. Afora expressões mais complicadas, *fóg* poderia identificar ainda outras marcações feitas pelos interlocutores. Maréchal (2015), perguntando a um interlocutor durante seu trabalho de campo, sobre qual seria a tradução do termo em português civilização para o idioma Kanhgág, recebeu como resposta *fóg*, o que conotaria associações de sentido que extrapolariam literalidades, mas retomam experiências e memórias da violência colonial.

Uma expressão que surgia recorrentemente durante minha pesquisa era os “*amigos da causa*”. Ouvi, no Brique da Redenção, muito sobre os *fóg*, que nesses relatos eram posicionados de diversas formas, dependendo do conteúdo e do que pretendiam pontuar. Algumas vezes, sem me dar conta, eram críticas sutis aos modos como estava me colocando nas conversas, pois começavam a contar histórias sobre os maus costumes dos *fóg*, especialmente aquele de ser avaro, quando me recusava, por exemplo, a dar dinheiro ou ir comprar refrigerante para amenizar o calor enquanto conversávamos. Ouvi histórias sobre os *fóg* também nesse registro: o do aprendizado pelo constrangimento.

Aprendi muito rapidamente que, a melhor técnica de pesquisa não era estabelecer dúvidas nos diários de campo e voltar com questões de forma direta, mas maturar a partir das histórias conexões de como as dúvidas iam se acumulando com o tempo. Ouvia muitos nomes, de pessoas que até então eram desconhecidas para mim, o Jorge da FUNAI, o Luiz e a Rosa da Prefeitura, o Roberto do CIMI, a Mariana da SDR e outros tantos que eram contextualizados a partir de intervenções que realizavam no apoio a lutas travadas, por territórios, saúde, educação e outras que atualmente circulam entre os interlocutores. Dependendo do local da conversa, de qual família

falava, ouvia mais o nome de um ou de outro “*amigo*”, geralmente tratado como um *rêg re* que ainda não foi desposado.

João e Iracema não deixavam de pontuar os esforços de Luiz para ajudá-los nas mais distintas tarefas, geralmente tarefas que envolviam lutas em esferas institucionais, pensando-o sempre como um instrumento de fissura dentro de um esquema institucional indigenista rijo e burocrático, para uma negociação mais horizontalizada.

Luiz, por outro lado, também pontuava o “apreço, carinho” pela família indígena e como, estando numa posição política de destaque na esfera municipal, fazia o que podia para potencializar as demandas do núcleo, simetrizando oportunidades no repasse de recursos. Era a partir dessa relação que conseguiam avançar nas demandas e isto, sempre esteve muito claro para ambos os lados da relação.

Chego no Brique e vejo no “meu” banquinho outros antropólogos, no caso antropólogas. Duas colegas da UFRGS e outra mestranda que ainda não conheço pessoalmente. João Padilha e Iracema, aparentemente, forneciam a atenção de costume, regada a sorrisos, instruções sobre o modo de vida Kanhgág e dados sobre a questão fundiária indígena, tudo em bom português.

Cumprimento as meninas e o João, como não há mais mochinhas me sento no chão, ao seu lado, e mantenho-me como ouvinte do bate papo. Percebo que gradativamente a questão do espaço é enfocada. Mal me acomodo e outro antropólogo chega, que desenvolveu um trabalho sobre a corporalidade Kanhgág em 2011, este também usa o asfalto como banco. Éramos quatro antropólogos e dois Kanhgág adultos todos cercados por cestos de cipó e pelo agito comercial do Brique. Dou-me conta, tardiamente, que ali não é apenas um espaço de troca material (ou mesmo cosmológica, artística, etc...), mas uma paisagem de debate político, e digo literalmente e que meus interlocutores não se restringem aos “índios”.

[Excerto reelaborado a partir do diário de campo]

Era recorrente receber ligações durante a semana, especialmente de Iracema, avisando que estariam no Brique e teriam uma tarefa para me passar, mas que antes de tudo estavam, com saudade de nossas conversas. Algo distinto do relacionamento que nutriam com outros *fóg*, como por exemplo, alguns artesãos não indígenas que os apoiaram no início da abertura do espaço e que, ainda hoje, passam na banca para fazer alguma encomenda, para brincar, ou dar um abraço no casal. Nem todos os *fóg* eram parentes, mas havia alguns parentes que eram *fóg*.

Neste registro, os interlocutores associavam o termo parceiro, amigo, irmão, como uma “tradução” de *rêg re*, no mesmo sentido que *rêg re* era tradução de parente. Por fim, vale destacar que em reuniões públicas, que incluem outros indígenas, aqueles

Kanhgág que falam, o fazem em português, para que os *fóg* compreendam, pois poucos falam o idioma kanhgág, referem-se ao Mbyá-guarani sempre chamando-os de “parente”. Isso demonstraria uma necessidade de revisão teoricamente informada sobre o estatuto da alteridade (de forma ampliada) e sua produtividade na reprodução cosmo-social entre os Kanhgág, antes a valer-se de outro esquema totalizante poder-se-ia rastrear os modos sugestivos e criativos de resolução dos aparentamentos para, quem sabe, delinear com maior precisão a relevância dessas alianças⁴⁷.

2.3 O início do Brique: seguindo a partir de *caminhadas* Kanhgág e da força do *vãfy* (artesanato)

- Herbert: “*João se você fosse contar a história do Brique para uma pessoa que nunca foi lá, como seria?*”

- João: “*Nos chegemo lá de fora, nós saímos da área da Borboleta nos inícios dos anos 70 e fomos pra Cruz Alta. Eu, mamãe, meus tios, vovó Celina, que era nossa tia, mas nós chamava ela de vovó, a Maria, meu pai e fomos pra Cruz Alta. Aí tivemos em Cruz Alta até começo dos anos 1980, daí chegamo em Porto Alegre em 1983, daí meu pai já tinha morrido, o meu tio Estácio já tinha morrido em Cruz Alta a vovó Celina já tinha morrido também, e daí viemo pra Porto Alegre. Chegemo aqui e viemo morando na Vila Safira. Naquele tempo, na Borboleta, nós fazia o artesanato pra vender, tanto pra uso, sabe, cesto de cipó são joão, cesto de taquara, aí aqui em Porto Alegre a gente não tinha lugar pra pegar material o pessoal tinha até medo de nós, nós era índio, o pessoal tinha medo de nós, nós era índio né. Daí no final dos anos 1970, em 1977 por ali 78, 79, aliás 88, 89, começo dos anos 1990 veio um pessoal de Nonoai que foram das áreas indígenas demarcada, uma porção de família.*”

[Excerto reelaborado de diário de campo]

A presença indígena no Brique da Redenção, coincide com processos de intervenção do Estado e interações de atores sociais diversos, em relação a população indígena no Rio Grande do Sul, de fatos que extrapolam o contexto urbano de Porto Alegre e suas políticas, e perfaz uma temporalidade narrada pelos interlocutores

⁴⁷ Aponto, sob leitura e arguição do professor José Otávio Catafesto de Souza em seus comentários durante minha defesa desse estudo, que poderíamos ler o isomorfismo entre a categoria de afinidade virtual e da afinidade real e a pertinência da distinção afim/não-afim para este sistema nos levando a crer que tais aparentamentos entre os Kanhgág poderiam ser lidos como um sistema dravidiano. Essa é uma nota de rodapé curta e sintética, mas vale destacar ao leitor talvez alguns debates que as reflexões estimularam.

Kanhgág como atinente ao tempo dos antigos (*vãsy*), em que a força (*tar*) do *material* apoiou um projeto cosmopolítico ligado a luta pela territorialidade.

A trajetória de um dos percursos da *abertura*⁴⁸ do Brique, no final dos anos 1980, demonstra como políticas de desterritorialização e estratégias de invisibilização, décadas antes, influenciaram também na reorganização Kanhgág em Porto Alegre décadas mais tarde. Assim como ressalta a relevância da *conquista do espaço*⁴⁹ atualmente não apenas em termos econômicos, mas frente um processo de visibilização e (re)territorialização alargado, que não separa a cidade no conjunto vivido por famílias Kanhgág.

João Carlos Padilha chega definitivamente a Porto Alegre em 1983, também em virtude de acontecimentos socioeconômicos que impactaram a região de Salto do Jacuí, onde parte do núcleo familiar ligado ao pai de João permaneceu até o início dos anos 1970. Com o agravamento e substancial processo de cercamento de terras e tecnificação das lavouras, as condições materiais de sobrevivência do núcleo do pai de João decrescem exponencialmente, a ponto de João não obter mais trabalhos nas fazendas da região e sofrer com a crescente restrição de circulação.

Narrando a partir de sua infância, dentro dos marcos desse processo da constante emergência de cercas e da tecnificação dos campos, expõe sobre as relações que os colonos dispunham com os indígenas e formas de cooptação para formação de estoque de mão de obra barato. Mas, também, de apoios que recebiam de parentelas que haviam se misturado com os não indígenas e forneciam dessas relações apoios materiais para continuidade na região. Catafesto de Souza (1998, p.115) destaca que, tanto a estratégia de “*camuflagem ou invisibilidade étnica*”, aportava estratégias destinadas a ocultar a condição de indígena. João mesmo conta, a todos que lhe dão ouvidos, que quase foi trocado por um cavalo ainda criança, proposta de um padrinho fazendeiro a seu pai, que recusou imediatamente a oferta.

Enquanto João empenhava sua força de trabalho, nas fazendas em Salto do Jacuí, as mulheres de sua casa cultivavam uma pequena lavoura e trançavam cestos em cipó e taquara para troca por alimentos com agricultores da região. Com a constante invasão de gado na minúscula fração de terra cultivável e as tentativas de diálogo esgotadas com os pecuaristas, João e seus parentes expulsam o gado a tiros, o que

⁴⁸ Abrir o *espaço* é assim que se referem os Kanhgág em Porto Alegre a locais onde antes não eram bem-vindos, inclusive seus *materiais*, onde ainda não residiam. O uso desse termo informa ao ouvinte que há como condição sempre o entendimento que os *espaços* se encontram fechados a presença indígena, sob essa hipótese o trabalho das lideranças inicia.

⁴⁹ O primeiro termo, *conquista*, aduz a necessidade da luta, pois os locais estão, em sua maior parte, hostis a presença indígena e os kanhgág orgulham-se de protagonizarem tanto sua *abertura* quanto sua permanência. O segundo, *espaço*, refere-se ao conceito êmico que pensa tais locais como uma reunião de seres que ensejam vida.

agrava a situação da família ainda mais, e os forçam a deixar a territorialidade para residir permanentemente na cidade de Cruz Alta/RS.

A mudança do meio rural para o urbano coincide com alguns fatos: o falecimento de vários *kofá* (anciãos), do núcleo familiar extenso de João, inclusive seu pai, na cidade, meses antes, e do recebimento de uma carta do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)⁵⁰, avisando que a família fora contemplada com um lote de terras no extremo norte do Brasil e toda as dificuldades e estratégias atinentes a tal “proposta” do governo brasileiro.

- Herbert: *“João e aquela história que você me falou sobre aquela vez que tu, a Maria e tua mãe foram mandados pro Norte do Brasil, pelo INCRA.”*

- João: *“Não, nós não fumo mandado, nós fumo porque nós quisemos ir. Em [19]64 houve uma revolução, que foi um golpe militar que deram no país, mas em 64 também tinha começado a reforma agrária já, a reivindicação da terra, daí todos os mês e as semanas que nós morava na Borboleta, ia o cara da reforma agrária nos Grupo de 11⁵¹ de reivindicação da terra: ‘larguem de isso vocês podem conseguir de vorta a terra pela reforma agrária, através dos grupo de 11’. Daí escreveram nós, o pai não queria: ‘eu vou resolver reivindicar como terra indígena, Kaingang’, daí eles: ‘mas vamos largar mão disso, vamos reivindicar como reforma agrária, nós vamos escrever seu nome aqui’, daí escreveram. Aí depois que nós saímos, no final dos anos 1960, a gente já tava em Porto Alegre e o pai já tinha morrido, que nós saímos já, chegemo aqui, chegou uma carta pra nós, isso em 1983, chegou uma carta dizendo ‘Parabéns Ernesto Padilha e família ganharam um lote de terra em Roraima de 40 a 80 hectaria dependendo do grupo que vai, nós temo terra boa lá pra planta e pra mora é, 80 hectare é o lote de 80 hectare e também tem um prazo de 20 ano pra pagar, era financiado não era dado, daí o Banco do Brasil vai financiar a moradia, vai financiar o maquinário, financiar tudo pra vocês irem pra lá’. Bom, daí nós fizemos uma*

⁵⁰ O INCRA foi criado pelo Decreto nº 1.110 em 9 de julho de 1970. Durante a década de 1970 o regime militar incentivou a colonização da Amazônia, num primeiro momento pela ocupação das margens da estrada Transamazônica tanto por empresas de variados ramos que receberam incentivos fiscais para grandes projetos agropecuários como agricultores familiares de diversas regiões do Brasil em processo de reassentamento. Não há dados oficiais sobre o cadastro de famílias indígenas participes desse programa, exceto as narrativas de indígenas sobre sua participação ou não nesse processo organizado pelo INCRA. João Padilha informa que sua família fora cadastrada como agricultor e não como indígena, pois naquele momento a estratégia de invisibilização da identidade era uma das alternativas para sobrevivência e, também, pensada sobre matizes interessadas nessa invisibilidade, como o caso narrado pelo interlocutor.

⁵¹ Por iniciativa de Leonel Brizola militantes no interior do Brasil articularam populações “rurais” em torno da luta pela terra e reforma agrária, as populações indígenas que se invisibilizaram também foram “convocadas”. Sobre esse projeto ver: <http://www.gedm.ifcs.ufrj.br/upload/documentos/28.pdf>. Acessado em 10 de outubro de 2015.

reunião em família e decidimo aproveitar a terra e fomo, daí vamo, vamo, daí garremo e vendemo tudo que nós tinha aqui, peguemo o dinheiro e nós fumo. Fui eu, a Maria e a mãe. A Maria tava grávida do Alex e não sabia, daí cheguemo lá em Porto Velho, levemo oito dia pra chegar em Porto Velho, fomo de ônibus, naquele tempo não tinha asfalto ainda, só até São Paulo, naquele tempo era só estrada de chão batido. Aí nós não sabia que lá não faz inverno, é só verão é só calori, nós levemo daqui, acostumado com o inverno rigoso do Rio Grande do Sul né, levemo pala de lã fabricado em casa, levemo ponche, levemo cobertor grandão de lã, levemo tudo. Saímo daqui no começo de dezembro sabe, aqui era verão, era quente, daí cheguemo lá e ué lá diferença o verão, o verão aqui é 20, 25 grau e baixava de vorta, lá 40 grau de caloria, eu ué que verão é esse?! Verão forte. Em Porto Velho a chuva começa em dezembro sabe? E alaga tudo, o inverno pra eles é essa chuvarada, mas daí eu perguntei lá e eles me disseram que era o começo do inverno, mas eu disse ‘começo do inverno com esse calorão todo (risos) aqui o nosso inverno começa em dezembro, é só chuva, a estrada está interditada pra lá’ e a Transamazônica tá interditada. A chuva para só em maio, junho daí dá pra passar, não tem como ir, daí fui lá ver as passagens de avião, muito cara sabe, cara demais, então eu disse vamos fica aqui em Porto Velho então. Vamo arruma um serviço, aluga uma casa, espera até a seca chega e libera a estrada, daí fumo e arrumei casa, fiquemo em Porto Velho e daí a Maria descobriu que tava grávida né. A Maria também tava empregada, também tinha arrumado um serviço lá, mas descobriu que tava grávida. Eu fui dá uma oiada na questão da saúde e tava péssima, cheia de otras doenças também, cheia de malária, esquizotomose, febre amarela, mas aqui (no RS) nós se vacinemo pra ir também, mas só pra doença do tifo, febre amarela não, malária e outras doenças não, tava cheio de gente com esses tipos de doença lá. Eu disse pra Maria: ‘Maria não é bom tu ganhar a criança aqui é melhor tu voltar pra Porto Alegre’ ela tinha serviço aqui e ‘aluga uma casa’. Ela tinha o companheiro dela aqui e daí era falar pra ele: ‘eu to grávida, vou arrumar um emprego e já começa o pré-natal, os exames né’. Daí ela não queria voltar, ela deixou passar um, dois, três meses e ela não queria e eu dizia ‘tem que voltar, é perigoso pegar uma doença aqui e morre a criança, nós fiquemo com a mãe aqui e olhamo a terra lá, se a terra for boa e nós pegar o financiamento daí nós pegamo de vorta se tu quiser voltar’. Daí a Maria voltou pra Porto Alegre e nós fiquemo. Em maio quando parou as chuvas e começaram a vender as passagens daí nós comprezo passagem pra lá, cheguemo em Manaus, cheio de lama, era as primeira viagem. O exército teve que passar nós, amarrou o ônibus no tanque pra puxar nós de arrasto na estrada, e o exército também cuidando, tinha guerrilheiro da Amazônia, que assaltavam os ônibus pra tirar o dinheiro, tiravam as coisas e o exército escoltava, até Manaus. Cheguemo em Manaus e daí nós peguemo passagem até o loteamento, o loteamento fica entre o município de São João do Baliza e São Luiz já com a fronteira com a Venezuela lá em cima, só que lá era a Amazônia, era um pedaço da fronteira do Estado de Amazônia com Roraima. Daí chegando lá com tal de

loteamento era mentira, só tinha o projeto só, daí chegemo e tinha o acampamento militar lá. Daí o comandante disse: ‘Oh seu João o loteamento tem, mas seguinte é só no papel, nós pretendemos abrir o loteamento daqui um ano, nós estamos planejando, mapeando ainda, temo vendo os custos que vai custar, o maquinário pra poder abri o loteamento isso se nós ter gente suficiente.’ Isso que não foi só nós aqui, foi mais ou menos umas 15 família daqui, tinha bastante indígena, nego, branco todo mundo daí, antes pra convencer nós a ir aqui no INCRA eles passaram um filme dizendo que era da região e não era, era de outro lugar, mostrando uma falsa terra. Daí eu disse, então eles disseram na carta que o Banco do Brasil pode financiar. ‘Eu posso pega um lote perto da estrada então?’ (o comandante lhe responde) ‘se tu conseguir um financiamento do Banco do Brasil tu pode vir acampar, não tem problema nenhum, o acampamento militar tá aqui’, daí eu disse: ‘vamo até Roraima e vamo chega no Banco do Brasil pra vê’, Chegemo lá e peguemo uma pensão [hospedagem] eu e a mãe, tinha um fogãozinho duas bocas pra fazer comida, daí peguei serviço, fui ao Banco do Brasil e levei a carta, daí o cara do Banco do Brasil disse: ‘Olha nós não podemos financiar lote que ainda não foi aberto’ daí ficuemo sem nada, muitos ficaram assim e todo mundo veio embora, dai ficuemo 2 a 3 anos pra lá, como eu tinha bastante conhecido em Porto Velho né, já tinha arrumado emprego só que daí eu trabalhei de pedreiro uns 6 meses em Roraima, eu também trabalho de pedreiro e ganhava por dia, daí arrumei o dinheiro e vortei pra Porto Velho, vortei de vorta, daí ficamo um ano em Porto Velho daí, daí arrumei dinheiro e voltemo pra cá [Porto Alegre].

[Transcrição do relato de João sobre sua caminhada - em 18 de março de 2015]

Não demora para que, no seu retorno ao Rio Grande do Sul, João consiga um trabalho como porteiro num edifício na Rua dos Andradas, no centro de Porto Alegre, o que possibilita o aluguel de uma casa no Beco da Mandioca na Vila Jari, porção leste de Porto Alegre, e juntamente com o trabalho de diarista da irmã, sustentam a mãe já idosa. Mesmo fatigado do trabalho árduo em fazendas e da longa viagem a Amazônia, João não deixa de sonhar com a vida em Salto do Jacuí entendendo que, Porto Alegre, assim como fora Porto Velho/AC, seria um entreposto necessário para juntar os recursos mínimos para empenho em torno da conquista da Borboleta.

Uma notícia de jornal, sobre o movimento Mbyá-guarani para a demarcação de terra em Salto do Jacuí, na mesma região onde crescerá até o início da vida adulta, lhe chama atenção. A notícia detalhava os empenhos da ONG Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) e o suporte fornecido para as coletividades Mbyá-guarani na demarcação do território, no qual João reclamava como Kanhgág. Procurando a ONG para esclarecer que a região também fora, e ainda era, ocupada por parcelas Kanhgág

que exigiam a terra desde final dos 1960, ele mesmo liderando o movimento no início dos anos 1970, instituindo um diálogo intenso, deixa seu emprego de porteiro para atuar como voluntário da ONG.

Como voluntário, ou como diz “*quebra galho de motorista*”, conheceu no início dos 1990⁵² a parentela ligada a Alcindo Nascimento (*Peni*) que se encaminhara para Porto Alegre na tentativa de escapar da perseguição do cacique de Nonoai, então seu sobrinho, em relação a sua contestação de como ele “trabalhava para a comunidade” (Aquino 2008, p.37-53; Freitas 2005).

- João: “os primeiro a chegar aqui de Nonoai foi o Weirã Casemiro, Dona Cacilda, Seu Pompilho que tava perseguido pelo cacique de Nonoai, eles contava que saiu 40 família de Nonoai, 10 vieram pra Porto Alegre e 30 foram para Xapecó/SC. O Bento foi perseguido pelo cacique, preso e depois transferido para (T.I.) Guarita e veio fugido pra Porto Alegre. O Bento que foi busca a família do pai da Iracema, era kakré (sogro) dele né. A família do Peni (pai de Iracema) tava morando no Paraná, daí foi uma luta né, foi pela (ONG) Anaí que conseguimos dinheiro pra trazer eles tudo lá do Paraná. Eles também tava fugido do cacique [...] O Ministério Público Federal aqui em Porto Alegre é que foi lá em Nonoai depois daí que o cacique disse que podiam tudo voltar, fizeram vídeo e tudo, mas era tudo enganação, o cacique nem tinha mudado é que ele tava pressionado pelos órgão (federais), fizeram vídeo e tudo [...] no interior só faltam atirar de fuzil na gente, aqui (em Porto Alegre) tem mais (órgãos de fiscalização) federal que ajuda a controlar isso (a violência e exercício de poder autoritário) né.”

[Excerto reelaborado de diário de campo]

João foi decisivo para o acolhimento da família de *Peni*, assim como a iniciativa de Bento, de buscar a família de seu *kakré* (sogro), João, que ainda não era um parente, juntamente com outros voluntários da ONG Anaí, teriam negociado junto a paróquia Santa Isabel, no município de Viamão, o recebimento e abrigo provisório dessas famílias Kanhgág de Nonoai. Mas era uma situação provisória. Iracema, então com dois filhos pequenos, Kariné e Katumé, e grávida de uma menina, que perdeu logo na chegada a Porto Alegre, foi fundamental nessa relação entre João e a família de seu pai, *Peni*. Com uma das famílias encaminhada para o um terreno no bairro Agronomia, recebeu outras famílias e formou na casa que alugava uma verdadeira assembleia de

⁵² É fundamental destacar que esse era um momento que vicejava, de forma ainda bastante recente, a promulgação da Carta Magna Brasileira, que foi o primeiro texto a reconhecer a diversidade cultural e étnica, rompendo com a ideia genérica de uma cidade pensada historicamente desde os valores de uma “*elite eurodescendente e eurocentrada*” pautada por “*um único credo e uma única língua oficial*” (Catafesto de Souza 2004, p.185).

famílias Kanhgág, que não queriam ir ao terreno no bairro Agronomia. A família de *Peni* teria seu destino próximo a João a partir de então, também em virtude da relação de Iracema com estes e a formação de uma nova família, no início dos anos 1990.

Nesse período, o núcleo articulado por João e Iracema e outras três famílias iniciariam a *abertura*⁵³ do Brique da Redenção para comercialização dos *materiais* das famílias, basicamente cestos de cipó e taquara coletados nas matas da cidade e/ou trazidos por parentes e aliados que residiam em Salto do Jacuí, Nonoai e Iraí (Freitas 2005, p.242).



Imagem 14 - “Kaingang em contraste”, 199?. Apresentei essa foto para os interlocutores e reconheceram o material de Iraí. Autor desconhecido. [Acervo do Museu Joaquim José Felizardo/Fototeca Sioma Breitman]

A placa dos carros e, principalmente, a identificação de um personagem da foto, Zilio *Jagtag* Salvador, *jamré* (cunhado) de Iracema, e seu filho Maurício Salvador, então uma criança, atualmente com 20 anos de idade, sugere que a imagem fora

⁵³ A matéria *Bric 2, Outro Espaço Alternativo* publicada no Jornal Já Bom Fim nº 30 – ano 3 – em agosto de 1989 ressalta que outros atores, além dos indígenas, estavam interessados em instalar uma feira alternativa ao Brique da Redenção para ampliar o leque de produtos ofertados, para além do artesanato. A iniciativa chegou a ocupar naquele ano 70 *boxes* numa feira disposta na av. Osvaldo Aranha. Os Kanhgág por sua vez fizeram negociações diretas com os artesãos do Brique da Redenção para ocupar um espaço não utilizado na esquina da Av. José Bonifácio com a Av. Osvaldo Aranha, como se fosse uma extensão ao Brique.

capturada na segunda metade de 1990, no momento que João afirma ter consolidado a *abertura* do espaço com o acréscimo frequente de famílias aos finais de semana.

O constante fluxo de famílias das aldeias do planalto do Rio Grande do Sul para Porto Alegre era objetivado, não apenas para o comércio, mas visava intensificar relações na cidade para contestação de processos alastrados nas aldeias pelo menos desde os anos 1970⁵⁴ – especialmente por famílias Kanhgág de Iraí⁵⁵, que por não estarem em regime de aldeamento⁵⁶, circulavam com maior facilidade até Porto Alegre – e, não obstante, o entendimento de que, nessa cidade, haveria além de uma maior aceitação e valorização do *material*, a possibilidade de formação de alianças para disputas e contestações internas.

A circulação de diversas famílias Kanhgág não poderia ser vista como um mero aspecto de sustentabilidade econômica, era atinente também, a outras lutas empreendidas no âmbito da contestação e do fortalecimento de lutas ligadas as territorialidades.

No caso dos Kaingang de Iraí, a instabilidade territorial, associada à redução das florestas e avanço das cidades e agro-sistemas, favoreceu a consolidação do artesanato como meio estratégico de subsistência, permitindo a circulação no território e a sustentabilidade durante o trânsito. A observação foi de Maria Casturina da Silva, filha do cacique de Iraí Aristides *Kómág* da Silva, em visita que lhe fiz na Aldeia do Morro do Osso, em março de 2005. Segundo ela, os Kaingang de Iraí permaneciam vários dias em Porto Alegre e, para se manterem durante a viagem, vendiam balaios de taquara-mansa (*vān pā*) tingidos com cipó de cor (*mrūr kusūg*), além de tiaras, anéis, arco-flecha, colares, leques e chapéus feitos de cipó-guaímbé (*kó-mrūr*). Os balaios eram comercializados nas ruas do centro da cidade, na rodoviária e no Mercado das Pulgas – atual Brique da Redenção. Maria lembra que seu pai ficava muito tempo fora da aldeia – ela tinha cerca de nove anos à época [Aproximadamente 1975] (Freitas 2005, p.238)

⁵⁴ Freitas (2005, p.233) relata que, em novembro de 1961, João Floriano *Kanheró* Chimbangue, atingido por um glaucoma, teria vindo a Porto Alegre para um tratamento na Santa Casa de Misericórdia. Após o tratamento sua família teria perdido contato desconhecendo seu paradeiro, até início dos anos 2000, quando do trabalho de levantamento histórico da ocupação Kanhgág no Morro do Osso provou-se que ele teria residido no local e resistido a presença de empresários que pretendiam fazer a exploração de granito no morro. Uma de suas netas teria se estabelecido em Porto Alegre nos 1980 fundando uma pequena ocupação onde hoje fica a Vila dos Sargentos, bairro Serraria, às margens do lago Guaíba.

⁵⁵ Em 1979 fora criada na micro-bacia do rio do Mel, a Reserva Florestal Municipal de Iraí, nesse período teria se intensificado as viagens dos Kanhgág de Iraí a Porto Alegre, principalmente dos caciques Galvão de Oliveira e Aristides *Kómág* da Silva que viajavam em busca de providências em relação aos brancos (Freitas 2005, p.233).

⁵⁶ A política do isolamento vigorou intensamente nos territórios aldeados, Iracema e outros interlocutores Kanhgág, que residiam em aldeias, narram seus protagonismos para conseguir circular para “fora” da aldeia até o final dos 1980, processo que culmina coetaneamente com o movimento de democratização no Brasil e criação da constituição federal de 1988.

Se encaminhavam para Porto Alegre e consigo traziam outras famílias e seus *materiais*. Ainda hoje, é recorrente ouvir frases dos interlocutores Kanhgág que atribuem a força (*tar*) do *material* como um dos responsáveis não só pela *abertura*, mas pela permanência e sustentabilidade de diversas famílias indígenas na cidade. Esse *material*, atualmente chamado por alguns interlocutores de *natural*, teria sido processado a partir da coleta e do trançado de cipós, taquaras e sementes, corroborando no instante primeiro de acolhimento na cidade e aproximação com atores sociais que auxiliariam em relações vindouras.



Imagem 15 - “Artesanato Usina do Gasômetro”, 199?. Com o microfone em mãos Augusto Ope da Silva, uma das lideranças kanhgág responsáveis pela conquista de Iraí. Autor desconhecido. [Acervo do Museu Joaquim José Felizardo/Fototeca Sioma Breitman]

Com o apoio de alguns artesãos, que defenderam junto aos demais artesãos do Brique contrários à presença indígena, os Kanhgág se estabeleceram aos sábados e aos domingos, primeiramente no cruzamento da Rua Santa Terezinha com a Avenida José Bonifácio – conforme verificamos na foto 4 – e, somente anos mais tarde, por negociação de João com os artesãos do Brique da Redenção, na esquina da Av. José Bonifácio com a Av. Osvaldo Aranha, onde até o final dos anos 1990 aproximadamente 40 famílias teriam ocupado um espaço de 6 por 30 metros.

- João: *Eu trabalhava junto com o Rodrigo (Venzon). Trabalhava um pouco de motorista da associação (ONG Anáí). Naquele tempo que eu conheci a Iracema, daí é que a gente se conheceu e ficamos morando junto, daí resolvemos de voltar a fazer artesanato, nós tinha parado um pouco, não tinha lugar pra tirar. Mas, daí eu comecei a tirar da beira da estrada, taquara, cipó, e aí [...] o pessoal não conhecia nós, nós era índio, tinham medo de nós e aí nós não tinha espaço pra escoar o material e resolvemos de arrumar um espaço no Brique da Redenção. O Brique já tinha começado, arrecém tinha começado o Brique, com os artesão fóg, os branco, daí a gente conseguiu três metros no Brique pra vender o material, isso no começo dos anos*

1990. Ahhhh, e tinha três famílias que vinha vender de fora o artesanato, daí nós cedemos o espaço pra eles, daí era nós e mais três famílias que vivia fora. Era o Vicente, o sogro do Vicente, o pai da Maria, e uma família de Nonoai, o seu Marcolino. O seu Marcolino morava em Nonoai, só que ele trazia o material lá de Nonoai pra vender aqui em Porto Alegre, daí a gente cedia pra ele, pra vende junto com nós no domingo, ele parava lá em casa e nós cedia final de semana no Brique. O Vicente também não morava aqui, morava em Iraí, o seu Aristides, o sogro do Vicente morava em Iraí. Eles vinham de Iraí vender aqui: arco de flecha, sacola, leque, zarabatana, o material né, feito de (taquara) criciúma, de taquara mansa e cipó goiumbé, daí que a gente que iniciou o Brique. Foi nossa família que iniciou o Brique, eu que tive reunião com a associação, com os brancos, nós que fizemos a abertura do Brique. Eles tinha medo de nós, eles falavam: ‘mas você são artesão?’ aí eu falava: ‘sim, somos, fazemos artesanato feito a mão!’ Daí eu fiz um cestinho pra eles vê a Iracema também, daí falavam: ‘é verdade mesmo, vocês são artesão’. Daí peguemo três metros, no meio da estrada, fechemo a estrada. Eles tavam na calçada, eu não mandava nada quem escolheu foi a SMIC, foi a SMIC que disse ‘vocês podem vender aqui’ e dali que começou a juntar o pessoal, hoje tá tudo isso aí (referindo-se ao espaço em 2015). Só que eles tinham medo de nós, passavam longe, olhando, ‘mas índio aqui na cidade’ muitos dizia: ‘esses índios tem que levar de volta pra área’ daí eu dizia: ‘nós não temo área demarcada’, eles diziam: ‘tinham que tá no mato’ e eu: ‘mato aonde?’ (risos).

[Excerto reelaborado de diário de campo]

Essa disposição semanal do *material*, como “adendo” do Brique da Redenção, fora concomitante a outro processo, não descolado, de formação de alianças com indigenistas e pesquisadores ligados as ciências sociais, algo que corroborou na permanência de algumas famílias na cidade, entre elas a consolidada por João e Iracema.



Imagem 16 - João, Iracema e Kapri visitando a militante Hilda Zimmermann em seu apartamento no ano de 1995, quando já dispunham de muitos aliados na cidade. [Acervo da família de João e Iracema]

Em 1994, por solicitação indígena, a ONG Anai, então sob a presidência de Hilda Zimmerman, adquire um terreno no entorno do Morro Santana. O projeto visava a compra de um *espaço* para a família de João, em virtude do alto aluguel que onerava sua presença na cidade, onde mesmo com a venda do *material*, a sustentação econômica era apenas atenuada. Esse *espaço* torna-se palco de acolhimento e potencialização da presença Kanhgág na região nos anos seguintes, chegando a atender dezenas de famílias, vindas do planalto, no processo que culminou na conquista de territórios em Porto Alegre e cidades próximas, especialmente na compra de um terreno, pela prefeitura de Porto Alegre, após a intensa mobilização das lideranças das famílias no Orçamento Participativo (OP)⁵⁷ no final dos anos 1990. No início dos anos 2000⁵⁸, após essa mobilização, ocorreu a criação da aldeia *Fág Nhin* (Aldeia da Lomba do Pinheiro), em Porto Alegre (Freitas 2005, Aquino 2008).

⁵⁷ O Orçamento Participativo (OP) é um processo dinâmico de consulta popular que visa organizar e destinar parte do orçamento municipal aos investimentos atinentes ao debate as decisões de propostas levadas as plenárias instalado em 1989 pela gestão do Partido dos Trabalhadores (PT) tornou-se no final dos anos 1990 e início dos anos 2000 um fórum de interesse amplo das lideranças Kanhgág em Porto Alegre.

⁵⁸ O decreto municipal nº 13.772/2002 garantiu para fins de assentamento de famílias Kanhgág uma área de aproximadamente 6 hectares na porção sul-leste da cidade no bairro Lomba do Pinheiro. Entre 2004 e 2006 uma ONG do país Basco articulou um projeto em convênio com a prefeitura de Porto Alegre para a construção de 23 casas, um centro cultural, uma escola e uma

Este movimento seria atinente a uma crescente promulgação de leis e decretos específicos, que visaram a valorização e “proteção” da cultura indígena. Em 1996 o município instituiria a “*semana do índio*”⁵⁹, enquanto que no ano de 2000, também pela mobilização indígena no Orçamento Participativo, seria destinado o repasse de uma loja junto ao Mercado do Bom Fim, local esse em frente ao Brique da Redenção, para a “*comercialização de artefatos indígenas produzidos pelas etnias Kaingang e Mbyá-guarani*”⁶⁰.

Nestes termos, até meados dos anos 2000, a condução de questões territoriais de protagonismo Kanhgág sob o “apoio” da força (*tar*) do *material* que comercializavam no Brique e em outros *espaços* em Porto Alegre, desde, pelo menos, finais dos anos 1970, e a formação de alianças com atores sociais não indígenas, ensejou um movimento de ingresso de famílias Kanhgág do planalto à cidade, configurando o momento atribuído como de efetiva consolidação da *conquista do espaço*. Algo que em seu início foi, a todo custo, desincentivado pelas “autoridades locais”, que teriam estimulado as famílias indígenas a retornarem para suas aldeias no planalto com a oferta de “*um caminhão pra levar todo mundo*”. João e Iracema relatam uma controvérsia entre os governos municipais e as famílias Kanhgág dessa relação entre o início desse adensamento de coletividades indígenas na cidade de Porto Alegre, sua circulação e as possibilidades que vicejariam contundentemente somente após o ano de 1988, exatamente no momento pós constituição de federal⁶¹.

Não fosse a leitura da Constituição Federal brasileira de 1988 e o conhecimento de João sobre a legislação específica envolvendo o “índio”, que permitia livre circulação da população indígena, não teriam dissuadido as “autoridades” em Porto Alegre a não

unidade de saúde na área. Freitas (2005) detalha minuciosamente o processo de conquista desse território.

⁵⁹ Em 23 de outubro de 1996 é publicada a lei municipal nº 7879 que institui a semana do índio entre os dias 19 e 25 de abril. Em 1998 a lei 8114 de 02 de janeiro altera o texto da lei anterior e definindo que haveria ampla programação de produção artística e cultural da comunidade indígena na Semana Municipal dos Povos Indígenas.

⁶⁰ O decreto municipal nº 12.874 de 08 de agosto de 2000.

⁶¹ Não resgatarei aqui um longo apontamento sobre a relação entre políticas coloniais e coletividades indígenas no Brasil, algo que atribui uma variedade imensa de dispositivos de governo desde o período imperial. Todavia, é fundamental destacar que tanto as cartas magnas, emendas e códigos – em seus decretos, leis e outras tecnologias – expressavam, em cada período, uma maneira própria para “lidar com a questão indígena”, por exemplo em 1916 o Código Civil brasileiro em seu artigo 6º adotava uma linha protecionista de “tutela ... o qual cessará à medida que [os indígenas] se forem adaptando à civilização do país”, ou em 1934 quando são, pela primeira vez, um objeto tratado na Constituição visando uma política de integração dos “silvícolas”. Os constituintes de 1988 – pós período de ditadura militar no Brasil – fazendo jus aos anseios e lutas de setores da sociedade nacional e, fundamentalmente, das coletividades indígenas reformula a carta magna reconhecendo a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, ou seja, sob nenhuma natureza uma conotação de incapacidade ou inferioridade dos “indígenas” frente as diversas comunidades da nação. Os artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988 – ainda vigente – e o novo Código Civil nº 10.406 de 2002 banem a tutela estatal e a política de integração nacional como mecanismos políticos, de fato expressando condicionalidades de igualdade pela diferença.

os admoestarem mais. Algo que foi utilizado algumas vezes em “práticas bondosas” dos atores sociais ligados ao Estado que ofertavam caminhões para que “os índios voltassem para as aldeias do planalto”, mesmo que a contragosto dos “índios”, como João sempre enfatiza. Essa ampla circulação e manobras de resistência também era fruto da utilização dos direitos específicos garantidos pelos “índios” pós 1988, ou seja, não se tratava de um momento qualquer.

Se por um lado a Constituição Federal de 1988 e outras tecnologias de governo aportaram resistências é importante destacar que, as lideranças das famílias Kanhgág e lideranças de núcleos familiares extensos que vieram e ainda estão em Porto Alegre, afirmam que esse movimento para cidade era motivado por processos de inadequação de como as lideranças de suas aldeias estavam “trabalhando para a comunidade”, incentivadas pela ingerência colonial do Estado em projetos de “desenvolvimento econômico”, tais como: a extração de madeira e/ou arrendamento de campo para monocultura, reforçada por uma lógica pautada no individualismo, na centralização de recursos e dependência de políticas externas. Tais movimentos alavancaram a força centrífuga da organização cosmopolítica das coletividades Kanhgág, isto é, vide crescimento exponencial das brigas internas e os fatores exógenos que estão atrelados ao problema da “invasão das áreas”, o faccionalismo político decorrente da presença “descontrolada” da lógica, das coisas e dos próprios *fóg*. Vale circunscrever, que na cidade havia um processo “controlado” pelas famílias na presença dessa alteridade, o que auxiliava no entendimento que não era a presença *tout court* dos *fóg*, mas a aceitação acrítica de suas “ofertas” que era o problema, assim, na cidade, o protagonismo Kanhgág conduziu um “controle” da alteridade pela pauta de demandas “adequadas para a comunidade”, ou seja, o “trabalho das lideranças era direcionado para a comunidade” e não seu inverso e mesmo “utilizando as tecnologias – aqui incluso os documentos – desse outro”.

Com o crescimento populacional no final dos anos 1990, e anos seguintes, não tardou para que o *espaço*, conquistado, merecesse ampliação, via atenção a continuada luta Kanhgág para permanência na cidade.

O segundo momento, passível de olhar via Brique da Redenção, sugeriu outra configuração, especialmente pela contestação não indígena enfocando o *material*. Nesse período, não era apenas “o artesanato, o natural” que os Kanhgág estavam comercializando, mas também itens industrializados comprados nas galerias do centro de Porto Alegre que, sob os olhares externos, configuravam uma transformação da tradição indígena, e não, como na perspectiva Kanhgág, uma constante atenção a tradição da transformação e possibilidade de vivência a partir do controle de violentos artifícios de fixação da identidade, um projeto moderno-ocidental alastrado.

Essa estratégia Kanhgág acabava sendo reduzida, desde o olhar eurocentrado, a uma mera propagação de manufaturados e graus de “aculturação”, como Howard (2002, 27) aborda de maneira certa: “*simplificada na forma de uma homologia entre a posse de objetos materiais e graus de pureza cultural, a identidade étnica fica relegada a um subproduto do sistema capitalista*”, algo, bastante próximo, do paradigma evolucionista do século XIX em que o Outro é definido numa escala de posições determinadas pelo sistema de tecnologias, que tem “*Nós’ como seu ápice*” (ibdem). Assim, as famílias Kanhgág estariam agora “seduzidas pelas quinquilharias *made in China*”, sendo vistas como vítimas de sua própria ingenuidade, ou, ainda pior, como “não-sujeitos”, desprovidos de qualquer protagonismo, seres vazios, “tabula rasa”, por terem sucumbido a desejos de consumo ou interesses (econômicos) externos. Naquilo que Sahlins (1988, p.48-9) desafia:

[...] a ideia de que a expansão global do capitalismo ocidental, ou o chamado Sistema Mundial, fez dos povos colonizados e ‘periféricos’ objetos passivos e não autores de sua própria história, e transformou analogamente sua cultura em bens adulterados, através de relações econômicas tributárias.

Os interlocutores Kanhgág sempre se colocaram como autores do seu destino, afinal, eles e elas haviam aprendido a lidar com as coisas dos *fóg*, onde encontrá-las, e como devolver a cidade, pois as englobavam para fortalecer “a cultura”.

2.4 A permanência no Brique falando a partir de discursos e da contestação não indígena sobre “autenticidades”

Se por um lado, e de forma protagonista, coletivos Kanhgág articularam sua presença no Brique da Redenção, e outras feiras em Porto Alegre, a partir (do núcleo) da família e da formação de alianças alavancadas pela força (*tar*) do *material* desde o tempo dos antigos (*vãsy*), por outro, o sentimento de acusação, rechaço e tentativas de governo não são menores nos últimos quinze anos. Proferidos por distintos empenhos, que atribuem uma discriminação no próprio *material* – quando os Kanhgág somaram ao “*natural*” os *panos*, *chapéus* e outras tantas mercadorias industrializadas – como atributo responsável por uma transformação da tradição indígena, na chave de leitura da “autenticidade”, tais esforços externos procuraram controlar, territorial e subjetivamente, as famílias Kanhgág em torno da noção genérica de “índio”.

Neste sentido, creio ser fundamental explorar uma compreensão dos processos contemporâneos envolvendo territorialidades disputadas, consideradas hegemônica e paradoxalmente, nos jogos de poder, como desprovidas de história, pois como destaca Catafesto de Souza (1998, p.265):

[...] a forma de entender a ação da temporalidade sobre as unidades ‘culturais’ aborígenes partia de uma concepção equívoca, supondo que a tradicionalidade ameríndia era estática, a-histórica, inapta a lidar com as inovações e a crise advindas com a expansão civilizatória europeia. Mais do que frias, eram sociedade congeladas no tempo.

Está é uma tecnologia ainda operante, para isso, como destaca o autor é: *“importante fazer uma retrospectiva genérica dos contatos autóctones naquilo que interessa à interpretação das formas atuais de encapsulamento dos povos originários neste Estado”* (p.264). Mas, defendo a ideia de que não é preciso ir até os confins da Amazônia para verificar como tais tecnologias se perfazem em contenciosos envolvendo a presença indígena e diversas tentativas de governo. O Brique, assume assim, um *espaço* de configuração em que tenta gestionar a vida, no caso a Kanhgág, atestando o que é legítimo ou não para sua efetiva reprodução.

Creio ser potente, neste caso, coadunar o debate do tema da etnicidade aos dados etnográficos, pensados desde sua apresentação na configuração do *espaço-pessoas-coisas*, pois tais mecanismos operam em procedimentos de “problematização do social”, que permitem regulações em nome da vida e do bem-estar das populações (Foucault 1985, 1993). Foucault (1993) argumenta tanto em prol do estudo de formações discursivas, quanto numa arqueologia/genealogia do saber e do poder. A etnicidade poderia ser lida como uma experiência histórica singular, constituída pela correlação de três eixos: (i) a distinção entre saberes autorizados e submetidos; (ii) os tipos de normatividade que regulam suas práticas; (iii) e as formas de subjetividade associadas.

Uma orientação conceitual que suponho ser relevante, eventualiza a etnicidade questionando os universais antropológicos que apelam ao sujeito soberano e transcendente, pois a etnicidade seria analisada desde uma experiência histórica singular constituída pela conjugação de saberes, normatividades e subjetividades específicas (Foucault 1985, 1993). Assim, seriam problematizadas, as articulações entre a metafísica ocidental e o projeto colonial europeu (Bhabha 1994, Chakrabarty 2000), ou seja, a etnicidade como uma modalidade particular de dominação (Restrepo 2004).

Hall (1989, 1999) demonstra que a etnicidade não poderia se reduzir a ideologia, devendo ser estudada como uma produção ideológica em relação aos processos de subjetivação que a fazem possível, e que produzem o sujeito étnico, que se deve entender a identidade étnica em sua relação constitutiva com a diferença e vice-versa. Assim, as configurações entre elas seriam mutuas, de conjunção e coprodução, e não disjunção, pois circunscrevem política da identidade e diferença étnica cujas

formas equivalente, antagônicas e específicas se adequam a outras formas de outrização.

Estávamos a sombra de uma árvore no Largo Zumbi dos Palmares quando Jair me afirmou que teria sido responsável pela “*abertura daquele espaço*”. Não fosse seu empenho em mobilizar os órgãos públicos “*responsáveis pelos índios e pelo comércio*” seria pouco provável que estivéssemos ali conversando. Jair relata que reuniões entre a FUNAI e a SMIC teriam objetivado “*um papel*” que garantia e autorizava a presença Kanhgág.

Ao todo, seriam 40 “*espaços*” disponibilizados somente ali, mas nunca plenamente preenchidos pelas famílias, pois como ocorrera com outras ofertas desses órgãos para as famílias Kanhgág se tratavam de “*espaços*” periféricos, seja pela pouca circulação de pedestres ou em função das dificuldades de acesso. A maioria das famílias ainda depende de ônibus ou de freteiros para levar seus materiais. Certo dia, já em posse de tal “*documento federal*”, Jair conta que foi ameaçado por uma fiscal da SMIC, pois ali havia a comercialização de itens não “*tradicionais*”.

- Jair: “Eu tava vendendo lá e uma vez uma fiscal da SMIC veio falar pra mim recolher as coisas, que dá próxima vez ela ia recolher. Eu disse pra ela que era índio e que ela não podia, mas um dia ela apareceu com uma Kombi lá e quis recolher o material. Daí eu mostrei o papel da FUNAI, que é federal, e que eu tenho documento de 40 espaço aqui, que era da FUNAI que tinha feito reunião com eles e eles nem sabiam né, era outros peão né”.

Jair me explica que há outros documentos, desse acordo entre a FUNAI e a SMIC, no Brique da Redenção, por exemplo, haveria a autorização de 60 “*espaços*” para os Kanhgág, na Avenida Assis Brasil outros 12 “*espaços*”, no anfiteatro Pôr do Sol outros 4, no interior do Mercado Público mais 4 e no bairro Ipanema outros 8 “*espaços*”.

[Excerto reelaborado do diário de campo]

Tais esforços apresentam um jogo tênue entre o apoio e a acusação, a aceitação e a resistência, realizada aos/por coletivos Kanhgág na cidade, maquinando um processo voraz que legitima e deslegitima a tradição da transformação, e a velocidade de aprendizado dos interlocutores, ao lidar com a complexidade de seres na cidade e suas tecnologias de outridade.

O episódio narrado por Jair, em 2015, ocorrera em 2013. Entretanto, dez anos antes, aconteciam as primeiras tratativas para regular os *espaços* e definir quais *materiais* os Kanhgág poderiam, ou não, dispor, em âmbito generalizado, na cidade de

Porto Alegre. Com exceção da regulação, por decreto municipal, da loja indígena do Mercado Bom Fim, até aquele momento, sobre essa questão, as políticas estavam imbricadas em fóruns de relação pessoal e pouco institucionalizadas com ampla margem de negociação e interesses, seja elas pró ou contra a demanda das famílias Kanhgág envolvidas.

Parte desse movimento foi alavancado quando as primeiras denúncias, de artesãos não indígenas, junto ao órgão de regulamentação e fiscalização comercial da cidade de Porto Alegre, aconteceram via enfoque dos *materiais* que então os Kanhgág estavam comercializando na feira do Brique da Redenção. Coetaneamente, havia uma crescente incursão indígena na ampliação do *espaço*, anteriormente acordado com os atores sociais então “donos” do Brique: a Secretária Municipal da Produção, Indústria e Comércio (SMIC) e os artesãos filiados à Associação dos Artesãos do Brique da Redenção (AABRE).

O então secretário da SMIC encaminharia, em 2003, um ofício ao Procurador da República como resposta a um ofício anterior, que visava determinar os locais destinados: “*aos índios para a comercialização de artesanato*”⁶². Esse movimento de institucionalização, todavia, estava moderado por demandas anteriores na disputa do próprio Brique da Redenção como um local de ampla circulação de turistas aos finais de semana, ou seja, de potenciais compradores. Não obstante, tratava-se de um conjunto de processos que concentravam numa localidade certa identidade urbano-moderna.

Concordo com Restrepo (2004) que as relações de poder e os conflitos por recursos materiais ou simbólicos merecem ser considerados na análise da etnicidade, mas não em termos do enfoque instrumentalista. Neste sentido, o autor procura desestabilizar a aproximação via Foucault, pois ante a naturalização dos grupos de interesse ou do indivíduo como sujeito soberano, desde os quais se expõe as disputas étnicas, seria necessário elaborar uma genealogia dos processos imanentes de produção do sujeito e as subjetividades que condicionam a ordem do disputável.

Por outro lado, a historização do locus de enunciação desestabilizaria esta estratégia de “outrização”, implodindo a dicotomia da alteridade própria do pensamento metafísico colonial. O autor ainda pontua que essas contribuições desconstrutivistas e da teoria pós-colonial no estudo da etnicidade tem sido cruciais porque desestabilizam as posições essencialistas ao mostrar suas relações com as experiências (em formas neo) coloniais.

⁶² A “Proposta de Adequação do Comércio Indígena em Porto Alegre” é um relatório técnico da SMIC, criado em 2011, que faz um resgate do histórico dos diálogos institucionais sobre o tema e apresenta de forma sintética a regulação do *espaço* para comercialização dos indígenas na cidade. Sob a forma de ofício iniciam as relações interinstitucionais entre os poderes do Estado.

Alguns atores sociais, que desde meados dos anos 1970 disputavam o local como potencial eixo-comercial, de intenso fluxo de pessoas e recursos monetários, viam na tradição da transformação Kanhgág, relativa a incorporação de itens industrializados adquiridos nas galerias para sua revenda na feira, uma possibilidade para alavancar acusações. Parte desse entendimento já estava consolidado pelos estereótipos que atribuíam aos coletivos Kanhgág como “índios”, especialmente derivado da ideia de selvagem ecológico (Ulloa 2004) e nativo anticapilista (Quintero 2012), pois tanto o ingresso quanto a negociação, no início dos anos 1990, estabilizava uma certa identidade aos sujeitos Kanhgág ligando-os como uma espécie de crítica, a cidade e a vida moderna, em que sua presença era pensada pelos artesãos não indígenas e a “sociedade”.

Se num primeiro momento, as famílias entravam no jogo pela noção de “bom selvagem”, com o ingresso dos industrializados tornavam-se imediatamente “nativos malditos”. Essa é uma perspectiva compartilhada por lógicas externas frente o protagonismo das famílias Kanhgág, em adequar seu *material* para continuar sua luta cosmopolítica na cidade assim como do insucesso de suas tecnologias em “conter, dominar” a vida dos Kanhgág.

O discurso anti-Kanhgág vigorava, pois estavam ameaçadas a rentabilidade dos negócios de alguns artesãos não indígenas, tal como o esforço e sucesso atinente, anos antes, na configuração do *espaço* via um regulamento⁶³ de funcionamento, que atuava como mecanismo de “defesa” (exclusão) de novos comerciantes e suas “inovações”, especialmente daquelas que vicejariam em verdadeiras “lojas a céu aberto”, abastecidas não pelas “mãos de seus produtores” – caso do artesanato – mas por “máquinas” – caso dos industrializados. A dicotomização atribuída pela “origem” do *material* conduziu a crítica à “insubordinação Kanhgág”.

Essa “defesa”, em parte, derivava principalmente de disputas e tensões datadas desde os anos 1990, na “contenção” de novos comerciantes – por alguns artesãos do Brique e por lojistas do bairro – ao crescimento dos “camelôs” nas ruas da região, mesmo em outros locais de Porto Alegre, com intensa circulação de pessoas⁶⁴ (Machado 2004, Kopper 2012). Os argumentos sempre reforçavam a “ilegalidade e a ilicitude” de

⁶³ Em 1984 fora criado o primeiro regulamento de funcionamento da Feira de Artesanato do Bom Fim, em 1990 a publicação de uma lei municipal determinando o fechamento da Av. José Bonifácio para o trânsito de veículos aos domingos e em 2000 é criada a Associação dos Artesãos do Brique da redenção (AABRE) com registro da marca Brique da Redenção.

⁶⁴ Agradeço a atenção e paciência com que Elmar Bones disponibilizou integralmente o acervo do Jornal Comunitário Já Bom Fim, que desde agosto de 1985 publica bimensalmente notícias sobre o bairro Bom Fim. Desse acervo recuperei uma certa historicidade sobre o Brique da Redenção, narrada desde o olhar não indígena. A notícia divulgada em junho de 2002, no Jornal Já Bom Fim, ano 14, número 299, foi a primeira que relata sobre “*Feirantes reclamam dos Camelôs no Brique*”, mas desde 1990 situam a presença de “camelôs” na região e o entendimento do comércio “legalizado” local.

tais práticas, que trariam benesses apenas para seus negociantes e “malefícios” para a comunidade (lê-se Estado) como um todo.

Até o ano de 2004, as famílias Kanhgág ocupavam basicamente uma parte do canteiro da Av. José Bonifácio com a Av. Osvaldo Aranha, em frente ao posto de combustível. Um *espaço*, de não mais de 6 por 30 metros, que consolidava a efetiva *abertura do Brique*, a presença indígena, desde a segunda metade de 1990. Sob a liderança de João, diversas famílias Kanhgág haviam acordado que disporiam seus *materiais* apenas naquele local. O acordo funcionou bem, na perspectiva não indígena, por não mais do que cinco anos, quando houve os primeiros “avanços” na colocação de bancas indígenas na rua asfaltada e paralelamente aos boxes dos artesãos não indígenas, e não mais como adendos apenas naquele *espaço* de canteiro⁶⁵.

Se, a questão em seu início, era claramente posta: sob a contenção da *conquista do espaço* e da crescente competitividade que “sofriam” os artesãos não indígenas, também, pelo ingresso dos Kanhgág ao Brique, o argumento rapidamente teria sido transmutado para a ilegitimidade na manipulação de certos itens pelos Kanhgág.

Era outra vez, “*a força do material*” que atuava. Nesse instante sendo pensada pela “sociedade” como expressão de não indianidade desses “outros”, isto é, os itens industrializados, por mais que estivessem distribuídos ao lado do (artesanato indígena) *natural*, de estarem junto as bancas Kanhgág, que fossem trocados sob o registros de uma lógica própria pelas famílias sob objetivo de avalizar sustentabilidade econômica à luta territorial e populacional, e de garantir a reprodução cosmossocial ampla da “cultura”, também pela manutenção de cipoais e taquarais nos matos da cidade, atuavam, também, auxiliando com um projeto de um público que via no protagonismo Kanhgág, uma ameaça ao *status quo* comercial, identitário, ou mesmo, de formas de governo.

Assim, era factível compreender, em parte, as informações dos interlocutores Kanhgág que explicitavam um conjunto de assertivas e questões sobre esse ponto, pois: “[...] *nosso material [cipós] é que segura os parentes no Brique*⁶⁶”, “*se vender só o ‘natural’ a gente morre de fome*” ou de intrigar-se: “*por que para os branco os guarani são mais índios que nós, os Kanhgág?*⁶⁷”

⁶⁵ A notícia publicada no Jornal Já bom Fim, ano 15, número 325, explicita esse momento, sob o título: “*Avanço de índios preocupa Brique*”, em anexo nesta dissertação.

⁶⁶ João e Iracema orgulham-se por sua banca dispor o *natural* em mais de ¾ da banca, juntamente com outras famílias se entendendo como trama fundamental no atual contexto de negociação e permanência dos Kanhgág em sentido amplo, para além de sua família.

⁶⁷ Essa questão foi posta pela irmã de Kia em novembro de 2015 quando almoçávamos no meu apartamento. Grazi me comentava sobre as acusações que ouvia no Brique com frequência dos artesãos não indígenas que “*sabiam*” que entre os “*índios haviam os mbyá e os Kanhgág*” estes últimos “*já civilizados, porque usavam tênis da Nike e andavam de carro*”, mas não entendia porque os primeiros eram considerados “índios de verdade” e os Kanhgág não.

Na década de 2000, algumas famílias Kanhgág em Porto Alegre, ligadas por estreitos laços parentais a Iraí e a Guarita, iniciariam a venda de peças de vestuário industrializadas, mas noutro ponto da cidade: a Praça da Alfândega, na Rua dos Andradas, no centro da cidade⁶⁸. Eram echarpes, gorros e luvas, comprados em lojas no centro, próximas a aquelas onde adquiriam há no mínimo uma década: corantes, penas e plumas, sementes e cordões encerados – que substituíam as matérias-primas já escassas nos matos de Porto Alegre (Saldanha 2009).

Não tardou, para que as mesmas famílias que comercializavam durante a semana na Praça da Alfândega, introduzissem tais itens, também, no Brique da Redenção aos domingos, como meio de diferenciação nas bancas, via ampliação dos *materiais*. Um procedimento recorrente entre as famílias, desde o “tempo do artesanato”, pois havia uma constante adequação dos itens, à medida que a comercialização acontecia.

João Padilha, Iracema e outros interlocutores Kanhgág afirmam que nem sempre existiu as árvores de natal trançadas em cipó, os zoos e antropomorfos ou mesmo os balaios, tuias e cestos com casca, que compõe a lista de *materiais* atuais das bancas, “autênticos objetos tradicionais”⁶⁹, ou mesmo, que a organização em bancas “aguardando os compradores *fóg*” fora a única forma de comercialização.

<p>Relato, para Augusta e Pedro, que Rosalina no próximo sábado irá me ensinar cestaria com cipó e a Augusta oportunamente pede para que eu a ajude também, talvez indicando outros estudantes da universidade interessados no aprendizado do trançado, “pois eu posso ensinar pelo mesmo preço da Rosalina”.</p> <p>Pedro [esposo de Augusta] quando ouve o nome de Rosalina recorda: -“Sabe uma vez sai a vender cesto nas ruas pra Rosalina. Pegava um monte de cestos e saía a vender pra ela, igual aquele ali oh [balaios de taquara] e me falavam na rua que eu</p>	<p>- Iracema: “[...] no início do Brique era tudo cesto e balainho descascado, mas daí a Maria, uma amiga <i>fóg</i> aqui [do Brique], que nem tá mais [no Brique], ela sempre fazia encomenda sabe, ela que apoio a gente Herbert, ela disse pra gente: ‘porque vocês não deixam a casca, acho que vende mais, fica mais natural’ o João testou a ideia e daí em diante os outro [as famílias Kanhgág] não descascaram mais o cipó”.</p> <p>- João: “a gente vendia pelo mesmo preço, mas dava pra fazer mais tuia na semana, era menos trabalhoso, pra nós melhor. Tu viu né, tem branco</p>
--	--

⁶⁸ O Jornal Zero Hora, de maior distribuição no estado, publicou em 17 de outubro de 2002 a seguinte matéria: “Camelôs indígenas ocupam trecho da Andradas”. Fonte: Zero Hora – Porto Alegre/RS.

⁶⁹ A categoria artesanato em perspectiva mercadológica é pensada de forma bastante genérica, pois é utilizada tanto como termo de acusação como de resistência pelos diversos atores sociais, atrelada, geralmente, a “cultura” e a “tradição”, de algo que “merece ser preservado”, não deixa de ser alargado sobre a perspectiva kanhgág com o uso do termo *material* atribuindo como crítica ao anonimato e a atemporalidade, algo nem um pouco fixo, mas efetivamente dinâmico.

<p><i>não era índio, porque índio não fazia aqueles cestos. Também porque não tenho o cabelo bem liso, as pessoas acham que índio é tudo igual. Meu pai dizia que meu avó era índio com negro e por isso tínhamos o cabelo crespo. Há muito tempo atrás assim como é hoje teve mistura, mas sou índio, mas as pessoas dizem que porque uso roupa e tenho cabelo crespo não sou índio, acham que índio é só quem tem nariz chato, cabelo preto e bem liso e fica no mato”.</i></p> <p>Augusta complementa:</p> <p>- <i>“Sabe uma vez minha filha veio chorando da aula, porque a meninada ficou brincando com ela dizendo que ela não era filha do pai dela, porque essa minha filha tem o cabelo bem preto e liso e eu também tenho o cabelo crespo, todos meus filhos tem né, menos ela. Eu tenho 11 filhos, uma morreu pequena, mas tenho 5 meninas e 5 guris vivos e um adotado da prima dele [se referindo a Pedro]. Aí falei para ela que ela era filha do pai dela, que as crianças estavam só brincando, mas ela até chorou”</i></p> <p>[...]</p> <p>[Excerto reelaborado a partir de diário de campo]</p>	<p><i>que ainda pede desconto nas bolinha ‘se eu levar 10 faz por 1 real cada?’⁷⁰, pra cada bolinha é um montão de [cipó] marronzinho, tem que ir no morro [Santana], sabe onde tá a mancha, pegar um pouco, pra não acabar [o cipó], carregar, levar pra casa, fazer a bolinha, trazer no Brique, trabalhadeira ainda quer por 1 real cada, só fico olhando”.</i></p> <p>- Herbert: <i>“Vocês foram os primeiros também nas árvores de natal em cipó João?”</i></p> <p>- João: <i>“Não, isso aí não, eu nem sei quando começou, faz tempo já, a indiada é criativa. O Karinë [filho do casal] começou com as grades de pinheiro, pra botar flor e daí todo mundo copio, se tão vendo que vende bem todo mundo começa a fazer. Nós aprende com quem vem de fora, as cestas de coelho, da páscoa, tu pode vê que é lá do pessoal de Nonoai, daí agora na páscoa o pessoal de fora tudo [de outras áreas do planalto] já faz também, um montão de família vem de fora” (risos).</i></p> <p>[...]</p> <p>[Excerto reelaborado a partir de diário de campo]</p>
---	--

Essa criatividade e dinamismo das famílias Kanhgág, por sua vez, é relativa a garantia de ingresso de recursos em perspectiva coletiva, sem deixar de lado a habilidade na manipulação e coleta de itens num determinado domínio, no caso o centro da cidade. Algo que a dois instantes permitia tanto um ingresso dedicado aos esforços de cada família, recompensado pela iniciativa protagonista, quanto um empenho de não pressionar sobremaneira a população de cipós, taquaras e outros seres, com sua coleta constante.

Não era um momento qualquer para os Kanhgág. A formação da aldeia *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro), como território conquistado do município, a partir do empenho de algumas lideranças indígenas, e outras demandas territoriais em Porto

⁷⁰ A bolinha em novembro de 2015 era comercializada pelo mesmo valor no início do meu trabalho de campo entre 2 e 5 reais dependendo do tamanho, a bolinha em questão era vendida por João a 2 reais, assim o desconto solicitado pela compradora *fóg* era de 50%. Essa é uma prática recorrente dos compradores não indígenas, que para os kanhgág comprova o argumento de que os *fóg* – em sua maioria – só se importam: *“com o dinheiro, fazer negócio, sair no lucro, explorar”*.

Alegre começavam a se consolidar, em *espaços* considerados fundamentais para permanência e fortalecimento destes coletivos.

O Morro do Osso⁷¹, que ocupava no imaginário da elite cidadina, nesse instante, como um importante resquício da fauna e da flora preservados, tornava-se um ente relevante que configuraria, por sua vez, noutro processo de rechaço ao protagonismo das famílias kanhgág na “*abertura e conquista do espaço*”. Algo inadmissível desde o olhar preservacionista da natureza, que via na presença Kanhgág a ameaça antrópica ao “meio-ambiente”.

Como argumenta Latour (2004, p.25-105) os esforços da “ecologia política” pretendem tomar a seu cargo, de forma plena, ainda que misturada, uma diversidade de entidades e destinos, e não “proteger a natureza”. Algo reforçado pelo pensamento Kanhgág, nas palavras de Iracema, quando afirma que “*não fosse os parente já tinham transformado o morro em condomínio de luxo*” ou “*fizemo pra proteger o morro, noís [Kanhgág] protegemo*” reforço: devido à presença Kanhgág.

Desde esse prisma, os Kanhgág eram visibilizados de maneira distorcida como “exploradores vorazes”, tanto do “meio ambiente” quanto do “mercado”, pois “utilizavam” sua identidade indígena em prol de suas demandas, algo que em perspectiva Kanhgág lia-se como um movimento contrário à sua emergência. O que as famílias Kanhgág estavam a fazer, era um tratamento menos simplista que entende o *espaço*, os itens e as tecnologias na cidade não como um valor inadequado, mas sim como um valor cosmossocial potente, que reatualiza sua presença não apenas como algo ou uma paisagem “natural”, mas que a partir do trabalho “na cultura” se fortalece.

Entretanto, não eram apenas essas as questões que repercutiam e objetivavam um “controle” das ações, e dos próprios Kanhgág, pela governança. Mudanças políticas nas esferas municipais e (des)entendimentos pessoais, impactavam diretamente na criação ou destruição de acordos e diálogos, fruto de anos junto aos indígenas em Porto Alegre. Em 2001, por exemplo, foi elaborado um “Termo de Cooperação para o Manejo Sustentável Indígena em Área Específica do Parque Saint-Hilaire (PSH)⁷²” que precavia sobre o manejo de lianas e outras espécies vegetais pelos Kanhgág, no interesse de estabelecer parâmetros de reposição no parque. O termo vigorou até novembro de 2006, na então gestão de Beto Möesch na Secretaria do Meio Ambiente de Porto Alegre (SMAM), pois a administração do Parque Saint’Hilaire, participante do termo, o teria

⁷¹ Faz parte de uma cadeia de morros graníticos na porção sul do município de Porto Alegre. Declarado em 1979 como área de preservação ecológica pelo Plano Diretor da cidade, em 1994 foi outorgado como Parque Natural do Morro do Osso.

⁷² Famílias Kanhgág que residiam então na aldeia da Lomba do Pinheiro realizam semanalmente coletas de cipós, taquaras e sementes na área, caminho entre a aldeia e o centro de Porto Alegre.

ignorado detendo um Kanhgág que realizava sua coleta semanal de cipós na área⁷³.

Um ano antes, em 2005, o secretário⁷⁴ teria comparecido ao Morro do Osso para retirar, com as próprias mãos, o acampamento das famílias Kanhgág que residiam “sem autorização do Estado” naquele parque, algo que acabou em conflito físico. Se os matos (áreas de coleta de cipós, taquaras e sementes), nesse momento, começaram a ser vedados para as famílias Kanhgág, não foram menos violentas as iniciativas nos locais de venda, tais como no Brique da Redenção.

Quem passeava no domingo, do dia 04 de novembro de 2007, por volta das 11 horas da manhã, na Av. José Bonifácio, em Porto Alegre, pode ter presenciado uma contenda entre os agentes da SMIC, guarnecidos por policiais da Brigada Militar (BM), e famílias Kanhgág no Brique da Redenção. A operação de fiscalização da SMIC tinha por objetivo apreender os itens comercializados pelos indígenas especialmente aqueles dispostos na via pública. A denúncia viera dos artesãos cadastrados na Associação dos Artesãos do Brique da Redenção (AABRE) por argumentarem que o artesanato exposto nas calçadas e no próprio asfalto estava barrando o trânsito de pedestres, no caso de potenciais compradores. Durante a operação a tensão só aumentara, a ponto de, em certo instante, um tiro ter sido disparado por um policial em direção ao cacique da aldeia do Morro do Osso⁷⁵, que procurava acalmar os ânimos.

O policial cativo por poucas horas no Brique só fora solto após muita negociação junto aos agentes indigenistas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do então Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas da Prefeitura Municipal de Porto Alegre (NPPPI), atualmente Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos (SAPIDE), que, apesar da importância do nome, decresceu em estrutura, comparativamente a sua fundação no início dos anos 2000⁷⁶.

⁷³ Zilio *Jagtag* Salvador, *jamré*(Cunhado) de Iracema foi detido pelos guardas municipais quando coletava cipó para fazer o *material* da família. A notícia, em anexo nessa dissertação, publicada no Jornal Diário Gaúcho em 19 de abril de 2007 traz a imagem de Zilio algemado “*Caingangues ficam sem matéria-prima*”.

⁷⁴ A Prefeitura Municipal de Porto Alegre em junho de 2005 movia uma ação na Justiça para desocupação das famílias Kanhgág do Morro do Osso, o então secretário municipal do Meio Ambiente, Beto Möesch, teria entrado em confronto físico com alguns kanhgág. Notícia em: <http://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,indios-quebram-nariz-de-secretario-em-porto-alegre.20050605p619>. Acessado em: 12 de outubro de 2014.

⁷⁵ A ação civil pública nº 2008.71.00.016340-8/RS movida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) contra o Estado do Rio Grande do Sul interpelava indenização por danos morais e materiais da comunidade indígena devido as ações de integrantes da Brigada Militar na feira do Brique da Redenção, vide ao disparo de arma de fogo para homicídio de Valdomiro Vergueiro (tio de Iracema).

⁷⁶ Até a data de publicação dessa dissertação o SAPIDE contava com apenas um funcionário planejar, executar e fiscalizar todas as atividades que envolvem as políticas públicas atinentes aos coletivos indígenas em Porto Alegre. Não custa reforçar o prejuízo e pressões que o servidor público sofre muitas vezes em efetivar diálogos complexos e instaurar perspectivas de trabalho com secretarias municipais e outros órgãos públicos com estruturas que operam com mais recursos.

O Brique da Redenção, assim como outras feiras urbanas, tornou-se plataforma de diálogo e disputa, de acolhimento e acusação, de violência e protagonismo, numa forma intensa na cidade. O episódio dramático sintetizado acima não totaliza os atores que se envolvem em tais conflitos, que extrapolam o espaço da feira ou os arranjos não-institucionais. Em 2011, por exemplo, no Balneário Camboriú, em Santa Catarina, algo parecido teria ocorrido, mas com desfecho distinto. A 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal (6ªCCR/MPF), após demanda de lideranças Kanhgág, ingressou com um recurso especial frente ao mandado de segurança, impetrado pelo então Secretário da Fazenda do Balneário de Camboriú, que estava contrário a comercialização de artesanato pelos indígenas nas calçadas e logradouros públicos na cidade.

O argumento utilizado pelo secretário fora o mesmo dos artesãos não indígenas da AABRE, em Porto Alegre, de que os Kanhgág atrapalhavam a circulação de pedestres nas vias públicas e que a prefeitura municipal disponibilizara área própria para estes comercializarem seu artesanato. Mobilizando ampla legislação que trata da “matéria indígena” – principalmente a Lei 6.001/1973 e a Constituição Federal em seu artigo 231 – a 6ªCCR/MPF não obteve sucesso na causa, pois, segundo os julgadores do processo, cabia ao município o planejamento, o controle, o uso e a ocupação do solo. Camboriú à época recebia indígenas Kanhgág, da Terra Indígena de Iraí principalmente, nos meses de verão, no período entre o Natal e a Páscoa do calendário cristão (Bloemer e Pezzotti 2011), assim como ocorre com Santa Maria/RS (Santos 2011) e outras cidades no sul do Brasil Meridional. Porto Alegre e o Brique eram, e ainda são, um cenário contínuo para diversas famílias Kanhgág.

Em Porto Alegre, a pressão exercida pela “sociedade”, como afirmam os interlocutores, teria, a seu modo, estimulado um diálogo entre as principais lideranças kanhgág para a ampliação de *espaços* destinados a seu comércio. Em 2008, três reuniões⁷⁷ no auditório da SMIC foram convocadas para geração de um consenso entre os órgãos municipais e a população kanhgág, sobre o comércio, algo que nunca se concretizou.

Deste fato, as lideranças kanhgág teriam ampliado seus *espaços* de comercialização a partir da abertura de um procedimento administrativo⁷⁸ junto a Procuradoria da República/Ministério Público Federal para tratar do tema. Naquele

⁷⁷ Em entrevista, em outubro de 2015, Luiz Fagundes, assessor técnico da Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos (SAPIDE), comentou que os dias 12 e 26 de maio e 16 de junho de 2008 lhe atestaram, outra vez, que os kanhgág tinham ciência do funcionamento dos mecanismos político-institucionais, e sabiam negociar sem deixar se levar por consensos ou papéis pensados desde fora.

⁷⁸ O procedimento administrativo 1786/2008-74 que versaria sobre “Artesanato indígena em Porto Alegre – ampliação e regularização dos espaços de venda” teria sido aberto após mobilização de lideranças kanhgág na sede do Ministério Público Federal em Porto Alegre.

mesmo ano, em setembro, acontecia a primeira mobilização dos kanhgág, na cidade de Porto Alegre, para um *espaço* no acampamento farroupilha⁷⁹, mediada pelo então NPPPI junto ao “patrão” (responsável) do acampamento, que permitiu que vendessem apenas o artesanato (*vãfy*).



Imagem 17 - Na imagem, cedida do acervo do antigo NPPPI, substituído pelo SAPIDE, aparecem o casal Vicente Castoldi e Maria Casturina comercializando o material de sua família no Acampamento Farroupilha em setembro de 2008. Autor: Luiz Fagundes/SAPIDE. [Acervo SAPIDE/SMDH/PMPA]

Em aproximadamente dois meses, em 20 de novembro de 2008, fora publicado um decreto⁸⁰ que criava no âmbito da administração municipal, o Grupo de Trabalho

⁷⁹ Soares (2014) realizou estudo especificamente sobre essa forma de turismo, realizado no Parque Maurício Sirotski Sobrinho (Parque Harmonia), na zona centro-sul de Porto Alegre. Como um evento que ocorre desde o ano de 1981 com o objetivo de comemorar as “façanhas farroupilhas” no feriado do dia 20 de setembro. A autora esclarece que o Acampamento Farroupilha é um grande momento para os gaúchos, pois reconfigura no espaço da cidade um processo dinâmico pelos quais o Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG) oportuniza um diálogo entre o rural e o urbano.

⁸⁰ Decreto municipal nº 16.127/2008 criava o Grupo de Trabalho Povos Indígenas, mas nos anos de 2012 e 2013 fora alterado por outros decretos, o primeiro acrescentando 5 integrantes e passando a coordenação do grupo de trabalho para, o antigo, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, da Secretaria Municipal de Diretos Humanos e Segurança Urbana (NPPPI/SMDH) (decreto nº 17.801/2012) e o segundo atribuindo 19 membros titulares (decreto nº 18.379/2013). Nenhum dos atos do poder executivo municipal previa a participação das lideranças indígenas, kanhgág e/ou Mbyá-guarani. Legislação disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/cgi-bin/nph->

dos Povos Indígenas (GTPI) composto por 15 integrantes, entre eles representantes das secretarias, departamentos e empresas públicas, com a finalidade de instrumentalizar o poder público municipal na formulação de políticas públicas específicas voltadas aos povos indígenas na cidade. Esse movimento partia não somente do protagonismo kanhgág em suas demandas existenciais, que acessavam múltiplas plataformas da lei e do poder dos *fóg*, em Porto Alegre. Era um processo engendrado, também, por servidores públicos e indigenistas em seus entendimentos na formação de direitos específicos, na criação de uma agenda de atendimento e instituição de políticas públicas que pudessem mediar as relações com os indígenas em foro institucional.

Por sua vez, uma parcela dos artesãos ligados a AABRE realizaria, em dezembro de 2008, uma audiência pública na Câmara Municipal de Porto Alegre para “avaliar” a utilização de *espaços* e a eficácia da fiscalização dos produtos comercializados na feira do Brique da Redenção. Clamando por mais fiscalização e o cumprimento do regulamento do Brique, criado em 2003. Nessa audiência, o então relações públicas da AABRE, solicitava que os órgãos competentes no diálogo com os indígenas e com o comércio, efetuassem o cadastro dos indígenas do Brique⁸¹. A iniciativa e solicitações da AABRE surte efeito e um grupo de vereadores visita o Brique da Redenção em 14 de dezembro de 2008 para vistoriar a denúncia de inadequação por parte dos indígenas, constando que “*que há irregularidades na atuação dos índios que expõem no local*”⁸²

brs?u=/netahtml/sirel/avancada.html&p=1&r=1&f=S&d=ATOS&l=20&s1=%28Grupo%20de%20Trabalho%20Povos%20Ind%EDgenas%20%28GTPI%29.%29..RELA. Acessado em: 05 de dezembro de 2015.

⁸¹ Em março de 2007 o representante da AABRE subia à Tribuna Popular da Câmara Municipal de Porto Alegre para destacar a presença de “camelôs indígenas”, os apelos foram outra vez acionados em reunião em dezembro daquele ano junto a Comissão de Economia, Finanças, Orçamento e do Mercosul (CEFOR) da Câmara Municipal para “*tentar obrigar os índios a cumprirem acordo que delimita sua área de exposição*”. Por fim, um ano após, em dezembro de 2008, o representante da AABRE, noutro apelo na Câmara Municipal teria conquistado o apoio do então secretário da SMIC e de um grupo de vereadores para que o Brique, nas palavras do presidente do Legislativo, o vereador Sebastião Melo (PMDB): “*um espaço conquistado há 30 anos por muitos e não pode[ria] morrer*”. Notícias em: http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=2679&p_secao=56&di=2007-03-19; http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=5225&p_secao=56&di=2007-12-18; http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=7851&p_secao=56&di=2008-12-12. Acessado em: 11 de setembro de 2015.

⁸² Relato do vereador Sebastião Melo (PMDB) na notícia *Brique tem problemas e índios pedem feira separada*. Disponível em: http://www2.camarapoa.rs.gov.br/default.php?reg=7856&p_secao=56&di=2008-12-14. Acessada em: 11 de setembro de 2015.



Imagem 18 - Na imagem vereadores de Porto Alegre ligados ao PT, PCdoB e PMDB e o secretário da SMIC fazendo vistoria. Autor: Tônico Alves/CPMA. [Acervo online do sítio da Câmara Municipal]

Atentos aos diálogos, os órgãos indigenistas, municipal (antigo NPPPI/SMDH) e federal (FUNAI), foram, por sua vez convocados a participar da visita. Um dos integrantes, Luiz Fagundes, assessor técnico do NPPPI/SMDH, em entrevista concedida em outubro de 2015, informou que as lideranças kanhgág teriam apresentado uma proposta à prefeitura solicitando a criação de uma feira em separado, na área do estacionamento do Mercado do Bom Fim, onde já havia uma loja destinada aos coletivos indígenas. Efetivamente, a separação seria apenas virtual, pois o estacionamento estava a não mais do que 30 metros do então local onde os comerciantes kanhgág teriam “avançado/invadido”, na frente da feira do Brique da Redenção na Av. José Bonifácio e não mais apenas no *espaço* “concedido” do canteiro em frente ao posto de combustível.

Nos anos seguintes, uma série de reuniões que envolviam a Procuradoria da República/Ministério Público Federal, secretários da SMIC, coordenadores da FUNAI e representantes do órgão indigenista municipal, procederam atribuições de competências sobre os *materiais* e os *espaços* públicos na cidade. Em 2009 a SMIC teria outra vez se reunido com as lideranças indígenas, com a participação da FUNAI,

para estabelecer o “consenso” entre as partes, algo que novamente não fora concretizado⁸³.

Enquanto isso, todos os anos, devido as comemorações e feriados cristãos da Páscoa e do Natal, uma centena de famílias kanhgág chegavam a Porto Alegre para comercializar seus *materiais*.



Imagem 19 - Acampamentos de vendas para a páscoa em Porto Alegre, a imagem da esquerda é de abril de 2010 e da direita é de abril de 2015. Autores: Luiz Fagundes/SAPIDE e Kia da Silva. [Acervos: SAPIDE/SMDH/PMPA e Família de Kia e Vera]

Em junho de 2011, a SMIC elaboraria um relatório técnico apresentando à comunidade indígena uma proposta de adequação dos *espaços* para o comércio, devido “aos problemas gerados proveniente do aumento desordenado do comércio de ambulantes indígenas, se fazendo necessária à adequação dos espaços já ocupados”. Meses antes, especificamente em abril, o então secretário da SMIC, Valter Nagelstein, teria coordenado um acordo entre a secretária, a AABRE e a multinacional Wall Mart para o patrocínio do Brique da Redenção. A parceria previa novos boxes aos artesãos não indígenas associados a AABRE, instalação de um pórtico, novo site, um jornal, camisetas e sacolas ecológicas.

A proposta encaminhada em junho para os indígenas oferecia sua realocação noutros locais da cidade perfazendo um total de 145 bancas de 2 metros quadrados cada, diminuindo e regulando sua presença no Brique da Redenção.

⁸³ Lideranças kanhgág teriam, outra vez, recorrido ao Ministério Público Federal para mediar a questão em foro institucional. Assim, em 2010 fora aberto o Procedimento Administrativo nº 1786/2008-74 que foi convertido em Inquérito Civil Público e em 2015 encerrado, sem chegar a uma conclusão.

Locais do comércio indígena em Porto Alegre*	Nº de vagas oferecidas pela SMIC**	Nº de vagas pleiteadas pelos Kanhgág***
Brique da Redenção	35	90
Rua dos Andradas	18	25
Av. Assis Brasil (Esq. Rua Domingos Rubbo)	6	6
Av. Guaíba	10	15
Av. Osvaldo Aranha (Esq. Av. José Bonifácio)	5	10
Av. Nilo Wolff (Esq. Estr. João Antônio da Silveira)	6	-
Gasômetro	10	10
Mercado Público	5	6
Largo Zumbi dos Palmares	50	15
Final da S linhas de ônibus da Restinga	-	6
Supermercado Nacional (lati)	-	5
Av. Otto Niemeyer (Esq. Av. Cavallhada)	-	5
Pontifícia Universidade Católica (Av. Ipiranga)	-	5
Brique de sábado (Av. José Bonifácio)	-	20
Feira Ecológica de sábado (Av. José Bonifácio)	-	14
TOTAL DE VAGAS	145	232

* Não contempla Páscoa e Natal onde há um acréscimo exponencial de famílias.

** Proposta encaminhada pela SMIC aos kanhgág em junho de 2010.

*** Contraproposta encaminhada pelos kanhgág em agosto de 2010 via ofício nº 080/2010, expedido pela FUNAI a pedido de lideranças kanhgág.

Imagem 20 -Tabela da localização dos *espaços* kanhgág em Porto Alegre

A estratégia, por parte da SMIC, era de concentrar as famílias kanhgág em zona de periférica tradição comercial, pois naquele momento, eram aproximadamente 50 famílias que comercializavam no Brique da Redenção e, com a sugestão de dispor mais *espaço* no Largo Zumbi dos Palmares, que na maior parte do tempo é um grande estacionamento asfaltado com pouquíssimas árvores, ou seja, um lugar de difícil fluxo de pedestres, estariam a tentar “*lograr os índios*”, como vários interlocutores kanhgág me disseram. A proposta não atendia a necessidade das famílias que compreendiam que o *espaço* deveria atender, entre outras coisas: grande fluxo de pedestres, árvores

para fazer sombras as bancas, ser de fácil acesso para as famílias que residem na zona sul e leste da cidade, dispor de um comércio local de alimentos, oferecer banheiros, etcetera. Todas essas condições eram mínimas e o Brique as “oferecia” algo que não acontecia com o Largo Zumbi dos Palmares.

Por sua vez, os tamanhos dos *espaços* para cada família tinham como referência os boxes dispostos pelos artesãos não indígenas na feira do Brique da Redenção. Como nos últimos 10 anos houve a “adequação”, por diminuição do tamanho do *material*, os kanhgág não contestaram a medida que não deixava de ser descontextualizada frente a sua realidade. Mesmo por aquelas famílias que comercializavam, em sua maior parte o “*material natural*”, e que entendiam que os dois metros eram insuficientes por não comportar uma quantidade de cestos, tuias e balaios de cipós e de taquaras condizentes com a rentabilidade mínima para sustentar o núcleo familiar⁸⁴.

Em setembro de 2011 uma equipe da SMIC iria contabilizar o número exato de bancas e famílias kanhgág existentes, para reelaborar o relatório técnico apresentado. Ao todo eram 72 bancas, sendo que destas, 32 eram de famílias indígenas residentes na aldeia da Lomba do Pinheiro. A nova oferta da SMIC propunha 50 *espaços* sendo que as demais 22 famílias seriam atendidas por *espaços* na feira do Gasômetro e na Av. Guaíba, na zona sul da cidade. A proposta teria sido outra vez rechaçada pelos kanhgág e como medida provisória fora “*garantido pela fiscalização o limite do espaço a ser ocupado, temporariamente no Brique da Redenção, até a ‘parada de ônibus’ existente no início da Av. José Bonifácio*”⁸⁵.

Com as medidas de contenção pela SMIC, naquele mês, lideranças das famílias kanhgág pintariam o cordão da calçada, demarcando os 2m² respectivo de cada núcleo familiar.

⁸⁴ O *espaço* de uma tuia de cipó, que ocupa 1/10 de 2m², vendida por aproximadamente 40 reais, é o mesmo que é ocupado por 50 filtros de sonho vendidos entre 5 e 20 reais cada um dependendo do acabamento, ou seja, a definição do *material* da família pode atribuir prejuízo ou lucro com a atividade. As tuias não sumiram do Brique da Redenção, algumas famílias, como a de João e Iracema, ainda a comercializam, em sua maioria sob encomenda, mas também devido a sua força (*tar*) que “*deixa a banca bonita [...] chama a atenção dos fóg [...] destaca o nosso material*”, segundo os interlocutores.

⁸⁵ Fonte: Relatório técnico da SMIC. *Proposta de Adequação do Comércio Indígena em Porto Alegre em 2011*.



Imagem 21 - Lideranças das famílias kanhgág pintando o cordão da calçada na avenida José Bonifácio, no Brique da Redenção. Autor: Luiz Fagundes/SAPIDE. [Acervo SAPIDE/SMDH/PMPA]

Novos decretos municipais foram expedidos no ano de 2012 visando readequar a proposta do Grupo de Trabalho Povos Indígenas (GTPI). A estabilização precária em torno da “parada de ônibus” alavancou, por sua vez, disputas pelo *espaço* contribuindo nos anos seguintes a posicionamentos contrários internamente a comunidade kanhgág ocasionando, via Brique, entendimentos diversificados pelas próprias famílias kanhgág, seja sobre o *material* seja sobre o próprio *espaço* conquistado. Rumores e especulações ainda surgem nos domingos de feira, entre os kanhgág, sobre as novas estratégias de controle por parte do poder estatal ou dos artesãos não indígenas contrários à sua presença.

Entretanto, a constante formação de alianças e o trabalho na permanência do *espaço* segue intenso por parte das famílias, especialmente das lideranças que realizam *trabalhos* de resistência, conscientização e amansamento dos *fóg* na cidade que insiste em permanecer selvagem.

2.5 Captura e contra captura: cosmopolítica kanhgág ou de uma aproximação aos *venhpetĩ* (sonhos)

- Iracema: “[...] um pessoal do Brique veio fala comigo e com o João que dariam um lugar pra gente ali no meio deles, mas eu não respondi nada, fiquei pensando. Ir ali no meio dos *fóg* pode não ser bom, a gente e mais alguns não vende pano, daí só fica os que vende pano ali e daí eles tiram os parente, não acho bom.”

[Transcrição do relato de Iracema sobre sua *caminhada* – em setembro de 2015]

Estávamos, somente eu e Iracema, conversando dentro da Loja Indígena do Mercado Bom Fim⁸⁶ com uso de gravador para registro de sua *caminhada* quando fui informado sobre essa “oferta”.

Interessante notar que Iracema fala comigo dentro de um outro *espaço conquistado*, pelo menos é assim que ela se refere a loja. No instante nós não pensamos sobre o próprio local em que conversávamos e que, em diversos sentidos, emergiria lógicas presentes na crítica que seu relato problematiza. Afinal, qual a diferença entre a loja do Mercado Bom Fim e um *box* dentro da feira, entre os *fóg* (não indígenas)? Eram algumas, a primeira delas é que a loja teria sido uma demanda kanhgág, realizada no início dos anos 2000 e que estava imbricada em outras lutas de reconhecimento e visibilidade, algo distinto do que estava acontecendo, dez anos depois, com essa “oferta” de alguns boxes dentro do Brique da Redenção somente para sua família. Algo que não é furtivo mesmo hoje, pois tais ofertas ainda são realizadas, mas desde esse momento que Iracema me relata tais apostas são veementemente rechaçadas tanto por ela quanto por João, ano após ano. Antes de entrarmos tanto nos eventos que sucederam essa primeira recusa ou das motivações de Iracema para tal negativa é fundamental situar o leitor na importância dos sonhos na vida Kanhgág.

Os estudos etnológicos entre os kanhgág destacam a proeminência dos sonhos tanto em sua relação com a “política” quando em sua composição para “ver o futuro” (Fernandes 2003, Rosa 2005, Aquino 2008, Maréchal 2015). Este “papel” destacado do domínio onírico como fator articulador de eventos na vida de interlocutores kanhgág é item inconteste nos trabalhos dos pesquisadores. Seguindo tais compreensões seria possível introduzir, preliminarmente, que tanto os sonhos não estariam distinguidos do plano da cidade, quanto corroborariam em sentido ampliado como expressão cosmopolítica kanhgág em sua face com a “civilização”, cabendo um entrelaçamento

⁸⁶ O decreto municipal nº 12.874 de 08 de agosto de 2000 destinou o uso da loja nº 22 do Mercado do Bom Fim “para a comercialização de artefatos indígenas produzidos pelas etnias Kaingangue e Mbyá-guarani”.

deste como um trabalho potente, não apenas na *conquista de espaços*, mas também na contenção de capturas por parte de uma política da *polis*, ou seja, na tentativa de dominar e controlar coletivos kanhgág em projetos que correspondem a atores sociais não indígenas.

Aquino (2008) narra vários episódios de sonhos que uma de suas interlocutoras, a *kujà* Nimpre, tivera nos anos 2000 enquanto residia na região litorânea do Rio Grande do Sul. Nimpre sonhou com um pajé (*kujà*) que havia morrido em uma guerra entre índios e brancos. Segundo o autor, ela teria recebido uma mensagem importante desse *kujá* que afirmava que existia, em algum lugar da região litorânea – aí descrita e incluindo Porto Alegre –, uma terra ancestral, relatando que só descansaria quando os kanhgág tomassem aquela terra para si. Algum tempo depois Nimpre verificou que seria o Morro do Osso, na qual *Kentanh*, uma liderança kanhgág da região, já havia iniciado a articulação política para *(re)conquista do espaço*.

Foi através dos sonhos e “visões” de Nimpre e dos “conselhos” de *Kentanh* (juntamente com outras lideranças de sua “marca” ou de outra “marca”, como *Rokã* e *Xê*, respectivamente), do índio curado pelo “*Tupe pën*, e de modo geral das relações que as mulheres e os homens Kaingang que constituíram a aldeia estabeleceram com o cemitério, os mortos, e os diversos Outros (como os *fóg*, os Guarani, os [espíritos de] animais e plantas, pedras, “cemitério indígena”, etc) implicados no lugar, que os Kaingang fundaram *ga mág* em uma área nesse processo definida como uma terra ancestral (*ga sí*), focalizando a constituição do coletivo (*kanhgág kar*) (Aquino 2008, p.77).

Como afirma Rosa (2005), em seu estudo sobre o sistema xamânico kanhgág, mesmo Horta Barbosa⁸⁷ não tendo acreditado na existência de um kanhgág que concentrasse em si as atribuições de um pajé Guarani ele teria notado a importância e o poder do plano onírico entre algumas mulheres Kanhgág:

Os Caingangue acreditam que algumas mulheres têm o dom de adivinhar o futuro, vendo claramente durante o sono o que sucederá em projetadas expedições e caçadas. Acreditam mais que esses sonhos proféticos podem ser provocados, bastando para isto ingerir a *sonhadora*, um pó tenuíssimo, que se obtém pilando folhas de certo vegetal. Mas conquanto os homens não se dispensem de consultar esses oráculos na véspera de iniciarem novas empresas, contudo não desistem de as levar por diante, ainda que a resposta lhe seja desfavorável; é evidente, porém, que neste caso a ação se ressentia da falta de firmeza e de pertinácia, necessárias para garantir-lhes o bom êxito (Barbosa *apud* Rosa 2005, p.111)

⁸⁷ Luiz Bueno Horta Barbosa, era inspetor do (extinto) Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em São Paulo no início do século XX, quando da “pacificação” dos Kaingang por aquele órgão, conforme material publicado em 1947.

Fernandes (2003) teria notado que desde os observadores e comentaristas sobre os kanhgág, no final do século XIX e início do século XX, haveria uma associação entre poderes “religiosos” e “políticos”, pois:

[...] o próprio Telêmaco Borba afirmava que os chefes empregavam conhecimentos provenientes de sonhos para predizer bons ou maus tempos; conhecimentos estes que eram trocados pela lealdade de seus súbditos. O comentário de Borba não é um comentário isolado, afinal, os Kaingang dispõem de uma categoria que define ao mesmo tempo autoridade política e autoridade religiosa: *paí ou pō'i* (Fernandes 2003, p.148).

Os sonhos, conforme teria afirmado Jorge *Kagnãg* Garcia, um *kujá* kanhgág, a Rosa (2005) é item fundamental no desenvolvimento da relação deste com seu guia/espírito auxiliar (*jagré*), de conexão com a experiência empírica invisível, aquilo que se refere a transmissão de conhecimento e poder de um determinado espírito animal à pessoa responsável pela mediação entre o “mundo-aqui e outro”. Nesses sonhos os *jagré* cederiam ao *kujá* a capacidade de “olhar” para o futuro, saber o nome daquele que teria enviado um feitiço, por exemplo.

Rosa (2005) explicitou que os sonhos comporiam de forma conjunta outros elementos que formariam o sistema *kujà*: o uso de espíritos-auxiliares, de remédio do mato, de altarzinhos, e de novenas. Em nota de rodapé o autor esclarece para quais objetivos e como poderiam se articular tais elementos:

Por sua vez, o ex-*kujá* Jorge *kagnãg* Garcia disse-me durante a conversa em sua nova casa na T.I. Serrinha, que era através de sonhos, na “floresta virgem”, que ele conversava com seu *jagrê* tigre [espírito-auxiliar animal que se apresenta como uma onça] e, desse domínio, partia para o “*nūgme*⁸⁸” (inferno) para trazer consigo o *kuprīg* da pessoa doente: “quando começava a sonhar estava lá” (Rosa 2005, p.373).

Maréchal (2005) narra as ações também de Iracema, em um outro evento, no ano de 2014. A *kujá* teria iniciado várias ações após os sonhos com Marcolina, uma *kujá* com maior formação e considerada uma de suas mestras, no que diz respeito a uma série de acontecimentos que precederam uma viagem que realizou a uma aldeia de kandóia, no planalto rio-grandense. Naquele momento, a “comunidade” sofria com a prisão de suas lideranças pela Polícia Federal de eventos em torno de conflitos entre a “sociedade” e coletivos kanhgág que lutam pela demarcação de sua aldeia na região⁸⁹.

⁸⁸ Domínio onde moram os *vēnh-kuprīg-kòrég* (espíritos ruins) e onde ficam confinados os *kuprīg* (espíritos dos vivos) raptados pelos *vēnh-kuprīg-kòrég* dos corpos dos kanhgág (Rosa 2005, p.160).

⁸⁹ Uma parte considerável do estudo de Maréchal (2015) detalha pormenorizadamente todos os eventos relacionados a luta kanhgág pela territorialidade de Kandóia e os acontecimentos que

Primeiro foi o sonho com Marcolina, ela disse para mim que eu ia a sonhar com a mãe do cacique sem que eu soubesse que ia a precisar de apoio, a kujà me contou pelo que estava passando. Ela pediu pra mim levar esses remédios que pudesse usar para fortalecer ela e o seu filho e eu nem sabia quem que era o filho dela¹²⁸. Duas noites sonhei e sonhei que levaria o remédio para mim fazer o meu trabalho. (Ga Rã (Iracema Nascimento), 4 de junho de 2014, na sua casa, bairro Jari, Viamão) (Maréchal 2015, p.129).

Neste sentido, vários estudos etnológicos destacam os sonhos (*venhpetĩ*) como um dos elementos potentes na relação cosmopolítica kanhgág com os atravessamentos políticos e outras formas de contenciosos realizados em diversos domínios, incluindo aí o domínio da *polis* e suas tecnologias de governo.

Voltando ao disparador do relato de Iracema, estava a ouvir dela sobre os perigos com que certas “ofertas” – ou presentes dos brancos – estariam imersos, em lógicas que visavam, em último sentido, o extermínio dos kanhgág, em projetos que acabam se reatualizando. Algo que parecia bastante vago, até Iracema exemplificar a partir das ações, motivos e pensamentos que lhe auxiliaram a estabelecer os caminhos que deveria guiar sua família frente a relações que estavam sendo oportunizadas no período.

A conversa que estabelecíamos na loja indígena visava, entre outras coisas, ela me disponibilizar um *corpus* considerável de informações sobre sua trajetória para que pudesse escrever com ela uma carta para envio junto a um indigenista local, que estava articulando seu nome como indicação ao prêmio cidadão de Porto Alegre (a carta está nos anexos dessa dissertação).

Iracema me argumentava sobre os tempos difíceis relatados pelos avôs, e também vividos por ela, sobre o isolamento forçado dentro das aldeias e da truculência com que os caciques exerciam poder de controle na comunidade, como dizia muito diferente dos *pa’i mág* (liderança), como fora seu pai, lembrava sobre ofertas e recusas que empreendera na cidade, para “*não ser lograda pelos fóg*” ou mesmo prejudicar seus parentes.

Seu relato alavanca tal aprendizado, sobre o protagonismo e as formas de cuidado em negociar “ofertas”, aparentemente vantajosas, com os *fóg* a partir de relações cosmopolíticas de Iracema em seu trabalho como *kujà* kanhgág.

Durante a gravação da *caminhada* Iracema não havia me revelado, ainda, que esse “pensamento” decorria de procedimentos que iniciaram em sonhos que teve logo após a “oferta do pessoal do Brique”, algo que fui acessar quase um mês depois, quando

ligaram o trabalho de Iracema, como *kujà*, que estava em Porto Alegre, a estes parentes a partir dos sonhos, do uso de espíritos-auxiliares, de remédio do mato, antropólogos, veículos e documentos criados posteriormente.

me forneceu um relato detalhado sobre esse episódio. Como mesmo me afirmava os *venhpetĩ* (sonhos) não eram meros indicativos, seriam a própria expressão da vida, especialmente quando se foi iniciado no trabalho dos *kujã*, como é seu caso.

A “oferta”, como me relatou mais detalhadamente, surgira anos após o clímax da disputa no Brique⁹⁰. Na primeira metade da década de 2010 quando já estava constituído um processo de negociação que tensionava a presença kanhgág devido a venda de objetos industrializados e dos entendimentos de alguns feirantes da Associação dos Artesãos do Brique da Redenção (AABRE), de burocratas do Estado e mesmo de uma parte significativa da mídia sobre a inautenticidade dos “camelôs indígenas”.

Os boatos teriam sido realimentados novamente, em virtude das mesmas pressões do que seria (i)legítimo para os “índios”. Ainda havia nesse momento um projeto que visava ordenar o Brique da Redenção via a construção de uma estrutura fechada⁹¹, o que apontava para as famílias kanhgág “o fim do Brique”. Iracema preocupada, vinha pensando em formas de conter tal avanço, nesse sentido reconstitui encontros realizados por ela e João em reuniões junto a Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (SMIC) anos antes, de momentos que não aparecem nas atas dessas reuniões⁹², mas explicitam as formas como os *fóg* pretendem “solucionar” o avanço dos kanhgág no Brique e como os sonhos (*venhpetĩ*) foram decisivos para conter essa “solução”. É fundamental destacar que houve uma série de conversas dela com seu esposo, João, no ambiente doméstico para refletiam justamente sobre os perigos das “ofertas” que eram disponibilizadas pelos *fóg*, algo que recorrentemente via durante as vivências nas cozinhas das casas ou na beira do fogo, das mulheres aconselhando seus maridos para empreender *caminhadas* ou mesmo aceitar ou rechaçar “ofertas da civilização”.

Iracema relata-me que pouco tempo depois “*que o tio Miro tomo o tiro do policial no Brique*” participou de uma série de encontros e reuniões organizadas pela

⁹⁰ Iracema não recordava precisamente o ano, mas lembrava que teria sido pouco tempo depois que Valdomiro Vergueiro levou um tiro no joelho de um policial, fato que ocorreu em 2007.

⁹¹ Eram boatos sobre a construção de uma estrutura que contemplaria apenas os boxes dos artesãos não indígenas no Brique. Entre 2009 e 2011 o assunto estava acalorado, conforme me relatou Jair. Em entrevista em 2015 Luiz Fagundes, assessor técnico do SAPIDE, afirmou que participou de uma série de reuniões juntamente com outros indigenistas e servidores da prefeitura, algumas incluindo promotores do Ministério Público Federal, para versar sobre a comercialização do artesanato indígena. Um dos tópicos era o então projeto Monumenta, com recursos do IPHAN para restauração de locais com valor histórico na cidade, e o total desconhecimento dos gerenciadores do projeto sobre a presença e as demandas kanhgág nesses locais em Porto Alegre.

⁹² Obtive acesso a um conjunto de atas de reuniões na SMIC em virtude do diálogo estabelecido com Luiz Fagundes, indigenista da atual Secretaria Adjunta dos Povos Indígenas e Direitos Específicos (SAPIDE/SMDH) em Porto Alegre.

SMIC que tratava justamente sobre a venda dos *panos*⁹³ pelos kanhgág, pois os artesãos não indígenas que estavam vinculados a AABRE andavam muito descontentes com a “transformação” da feira pelos indígenas.

Iracema relata que nessas reuniões apontavam que não se tratava de ilegitimidade alguma, afinal os próprios artesãos não indígenas comercializavam produtos industrializados, mesmo que reprocessados, e, não obstante, também compravam dos indígenas seu artesanato para revender fazendo pequenas modificações.



Imagem 22 - Artesão da AABRE vendendo luminárias coloridas de cipó. Brique da Redenção em 2006. Autor: Luiz Fagundes. [Acervo SAPIDE/SDMH/PMPA]

Destacando seus argumentos na esfera pública para “resolução do conflito” a interlocutora informa que sua defesa surtiu algum efeito e que as divergências nas plenárias teriam acalmado, mas que o projeto de expulsar os kanhgág do Brique ainda vigorava no pensamento de muitos *fóg*. A tensão se reatualizava através de uma lógica imanente: na tentativa de captura de parcelas ou famílias inteiras de indígenas a partir de “ofertas tentadoras”, mas que ao fim e ao cabo são políticas de “aprisionamento dos

⁹³ *Pano* é um termo utilizado pelos interlocutores kanhgág para designar as echarpes e outros itens de vestuário comprados nas galerias do centro de Porto Alegre para revenda nas feiras urbanas.

índios” para suceder seu extermínio ou expulsão do *espaço*. Iracema teria entrado em contato com tal estratégia de captura dos “índios” a partir de uma “oferta *mui generosa*” realizada por um *fóg* após uma dessas reuniões junto a SMIC.

- Iracema: *“Teve uma vez que fomos numa reunião lá na SMIC, tinha um gordão que era candidato a vereador, nem sei se trabalha mais lá, que tinha nos oferecido quatro bancas dentro do Brique. O João tinha aceitado, mas eu fiquei pensando em casa que não ia ser bom. **Eu tinha sonhado, tinha pensado que não ia ser bom**, eu perguntei pro gordão o que ia acontecer com os parentes e ele disse que quem tivesse vendendo pano iam tirar. Daí eu conversei com o João em casa que não podíamos assinar nada, eu expliquei que não podíamos ir contra os parentes, tinha sobrinho meu, irmã, que dependia do Brique, que se isso acontecesse eles iam ficar desamparados, não podia. Se fosse anos antes nós tínhamos assinado, mas agora não, ‘não podemos pensar assim João’, nós os kanhgág pensamos coletivamente, se fosse antes, só nós daí, mas agora tem meus sobrinhos, minhas irmãs das outras áreas, fazer isso e a SMIC expulsam eles⁹⁴”.*

[Excerto reelaborado a partir de diário de campo – grifo do autor]

A interlocutora não falha na análise, nas intenções dos não indígenas, e esclarece que João não estava equivocado, no todo, pois pensava na conquista definitiva do Brique da Redenção. Assim como uma década antes, com o apoio de pesquisadores e indigenistas teriam *conquistado* a Loja Indígena do Mercado Bom Fim. Contudo, atualmente, algo distinto se passava, João e Iracema eram um dos poucos coletivos kanhgág na cidade que não vendiam *pano*, algo que ia ao encontro tanto das ideias sobre indígenas autênticos alimentadas pelo senso comum não indígena, mesmo que esta não fosse a razão por eles optarem por não venderem *pano*. Iracema enfatizava que o cipó e a taquara eram fortes e não fosse por sua presença há muito os kanhgág teriam deixado o Brique, sua família o fazia para fortalecer a luta, seu trabalho como *kujà* exigia este “esforço”.

Iracema indica que João teria aceitado a proposta, sem se dar conta das implicações coletivas, em lutas que não se resumiam a vida da família deles, que o

⁹⁴ Intrigado com a história que gravara em setembro de 2015 aproveitava toda a brecha que podia para que Iracema detalhasse com mais rigor o episódio. Em 08 de outubro de 2015 recebo a versão mais detalhada da interlocutora, chegando em casa tomei nota, busquei-a posteriormente para ler o que havia escrito e ela apontou algumas correções entre elas que era importante destacar o sonho que tivera com seu pai, já falecido, ou seja, a confirmação de que se tratava de uma armadilha da SMIC.

aceite e o reposicionamento de sua presença e de seu *material* no Brique modificaria o contexto inteiramente, incentivando o fornecimento de uma arma para os inimigos. Algo, próximo, do que ocorria atualmente na Loja Indígena de pôr famílias Kanhgág umas contra as outras, pois o documento estabelecia qual *material* era “autorizado” naquele espaço.

Como os termos do acordo teriam sido realizados privadamente, ainda era necessário a formatação dos documentos que deveriam ser assinados por ambos para a concessão do *box* “dentro” do Brique, junto aos não indígenas, nesse intervalo Iracema teria sonhado com seu falecido pai, *Penĩ*, que teria lhe alertado sobre as intenções desses outros tanto no aprisionamento de sua família dentro de um *box* quanto das complicações que adviriam futuramente com os parentes.

Iracema conta que sonhara com seu pai e que teria sido aconselhada para não assinar qualquer *documento* envolvendo o Brique, assim como de dissuadir João da aceitação da “oferta” dos *fóg*. Como, na “cultura [kanhgág] a mulher tem sempre que seguir o marido, tava aflita”. Mesmo assim Iracema iniciara uma conversa no domínio da casa com seu companheiro e relatando sobre os avisos que seu falecido pai *Penĩ* teria lhe fornecido em sonho, de que simultaneamente poderiam prejudicar outros parentes e mesmo que tal aceite não seria garantia de permanência de sua família no Brique, pois os “*fóg são cheios de armadilhas, e mentem*”, João é aconselhado por Iracema que sua ideia inicial de aceite não era “boa” e desde então recusam tais possibilidades de “ter um ou vários boxes” dentro do Brique junto aos não indígenas, mesmo que o *material* de sua família seja prioritariamente o *natural* ainda sim preferem permanecer aos lado das demais famílias kanhgág “fora” (ou seja de frente) do Brique e não “dentro”.

Assim como outros territórios em constante vigilância, o Brique da Redenção, é instrutivo por fazer emergir relações conflituosas entre duas ontologias radicalmente distantes que operaram por categorias e olhares distintos. Uma buscando as fronteiras, o ordenamento, a contenção, a igualização pela individualização a outra, por sua vez, parece ir ao encontro da coletividade, da equivalência, da abertura e adequação diferencial.

Os episódios em que os *venhpetĩ* (sonhos) atuariam decisivamente frente as ações da política dos *fóg* e suas estratégias, sugerem a potência das relações cosmológicas no domínio político altamente relevante para os kanhgág, que juntamente com outros conhecimentos contém o avanço do “selvagem”, no caso da “civilização”.

A negociata em tom de “oferta” possibilita alguns entendimentos sobre a lógica neocolonial com que os indígenas ainda necessitam lidar na atualidade, com as ideias pujantes: (1) que um representante político indígena poderia solucionar “problemas

sociais” e (2) das formas pelas quais tais tecnologias de governo acabam nutrindo ainda mais conflitos internos do que auxiliando o bem-estar e bom viver entre coletividades indígenas.

Iracema a partir da mediação dos sonhos, dos conselhos e conversas com seu pai – já falecido – reestabelece formas próprias de guerrear e produzir entendimentos que realizam efeitos coletivos, não circunscritos a si tão pouco a seu corpo, como entidade biológica, mas estados atravessados onde territórios-coisas-corpos se entrelaçam, também envolvendo a cidade, também envolvendo os *fóg* e suas tecnologias de captura, como aquelas propiciadas por documentos, assinaturas, normatividades jurídicas e disputas de sentido em torno de entidades fixas.

3 NA CIDADE

Um aspecto essencial das economias – política de pessoas, econômica, etcetera – kanhgág na atualidade é sua relação com às cidades, suas várias instituições, seus habitantes e seus objetos. O acesso às cidades tornou-se um fator decisivo na escolha por muitas famílias do local onde morar, por constituir não apenas um local onde se compra boa parte dos alimentos e inúmeros outros itens, tais como: peças de vestuário, eletrodomésticos, eletroeletrônicos, automóveis, mas não menos relevante o local onde se vende os *materiais*.

Neste sentido abordarei primeiramente a cidade de maneira transversal a construindo a partir das experiências dos interlocutores nesse local, seus dilemas e apostas, daquilo que se aproximam e afastam das relações que tecem com as narrativas dos *kofá* (ancião) sobre o tempo nas aldeias do planalto, as dificuldades e empenhos em lidar com a alteridade de forma onipresente e dos caminhos que dispõe suas trajetórias num ambiente que é hostil, mas também cheio de possibilidades.

Num segundo momento abordo com maior detalhamento sobre os ânimos dos interlocutores no espaço de feira, onde passam um tempo considerável em contato com o “urbano”, no centro da cidade, com os *fóg*, “trazendo” dinheiro, consumindo coisas e divertindo-se. Procuro enfatizar que a “alegria”, no caso estar com os parentes e divertir-se com eles enquanto se “traz” dinheiro dos *fóg* é algo altamente desejável, desestabilizando assim a noção ocidental de negócio, como em sua etimologia latina, moralista e ascética de negação (*nec*) ao ócio (*otium*), e que isto é derradeiro para o sucesso comercial em perspectiva kanhgág. A “alegria” não deriva do sucesso comercial, mas o sucesso comercial deriva de estados de ânimos considerados bons e adequados. A presença da família torna-se condição *sine qua non* para estar nas feiras.

Um terceiro momento resgato um debate teórico sobre a incorporação de bens industrializados por populações indígenas para refletir sobre a abertura e intenso englobamento de itens alóctones pelos kanhgág em seus sentidos e, especialmente, a forma singular de fazer a atividade *indigenizando a modernidade na modernidade*, ou seja, estando na cidade, fazendo negócio com os *fóg*, lidando com dinheiro naquilo que Carneiro da Cunha (2002) apontou como “pacificar os brancos” reproduzindo-se como sociedade não contra mas através deles, os recrutando para sua própria continuidade. Neste registro recupero etnograficamente o envolvimento de um interlocutor kanhgág e as explicações que são fornecidas sobre a relação que manteve com um veículo automotivo.

Por fim, busco apresentar as formas singulares com que o dinheiro (*jēnhkamũ*) entra e é utilizado pelos kanhgág e como atribuem evidências sobre o “poder” desse

item do domínio dos *fóg*, outra vez não rejeitando a relação, mas se valendo de um “enfrentamento” para com isso *amansar* o próprio dinheiro e o Outro. Descrevo etnograficamente sobre algumas relações que o dinheiro alavanca, dentro e fora das aldeias, para apresentar segundo a perspectiva kanhgág porque é relevante “trazê-lo” dos *fóg* e dos perigos que sua manipulação pode incorrer.

3.1 Construindo sabedoria: vidas kanhgág na urbe

Em setembro de 2015 era mais frequente estar nessa casa de João Padilha e Iracema ou na casa de Kia na aldeia *fág nhin* (Lomba do Pinheiro) do que no Brique da Redenção. Esse deslocamento do local de diálogo do espaço da feira para suas casas aconteceu aproximadamente no início do ano anterior. Os assuntos que tratavam deveriam ser confidenciais no domínio da casa, no íntimo, pois o Brique como local público tinha muitos ouvidos.

Estimulados por um indigenista local para um projeto do interesse do casal, Iracema me liga em setembro de 2015 para que eu fosse a sua casa com o intuito de escrever uma carta descrevendo sua *caminhada* assim como tinha registrado a de seu companheiro João e que dessa vez levasse o gravador de áudio. Nesse mesmo dia não registrara apenas a *caminhada* de Iracema, mas também de seu filho Karíne algo próximo a outras *caminhadas* de jovens kanhgág que também dialogava para pesquisa e que explicitavam trajetórias que se ligavam a uma diversidade de aprendizados.

Chego cedo, às 10 horas da manhã, Iracema e João foram pagar contas no centro da cidade. Sou atendido por Karíne que estava de aviso, mas só levantara após as palmas insistentes que executo da rua. Pede desculpas por ainda estar dormindo, convida-me a sentar, prepara um chimarrão e liga a televisão para que eu me ocupe enquanto toma um banho. Minha companhia são os gatos, os cachorros e as galinhas que circulam livremente dentro da casa. Ele volta trocamos palavras sobre o tempo e a escalação do clube de futebol que torcemos⁹⁵. Quando questiono sobre Katumé, um de seus irmãos, sou informado que estaria trabalhando nas colheitas de alho, cebola e uva na serra gaúcha e quem sabe antes do final do ano voltaria para Porto Alegre com dinheiro para ficar em casa por alguns meses.

Há alguns anos Karíne abandonou tais jornadas de trabalho em colheitas no interior do Rio Grande do Sul mesmo que estas rendas somassem quantias expressivas

⁹⁵ Um dos primeiros presentes que os filhos de Iracema me solicitaram foram camisetas de clubes de futebol e ingressos para as partidas em Porto Alegre, fui estimulado, por eles, a acompanhar mais assiduamente as notícias do universo futebolístico, algo que me informava sem regularidade e com pouco interesse antes da pesquisa.

para ele e possibilitassem às vezes sua permanência em Porto Alegre sem trabalhar⁹⁶. Atualmente, assumiu integralmente o *vãfy* (artesanato) estimulado pelos pais como meio de vida e forma de estar na cidade, uma atividade que não se restringe a locais asfaltados e cheio de turistas.



Imagem 23 - Karinë a frente e João, seu pai, ao fundo, numa coleta de cipó e taquara no Morro Santana, em Porto Alegre. A fotografia embasou um relatório que fui demandado a fazer para que participassem em um edital do Ministério da Cultura em 2014. 19 de maio de 2014.

Essa decisão não foi dramática ou mesmo rápida, mas aconteceu após vários anos experimentando outros tantos trabalhos mais próximos de casa nem por isso menos difíceis, como por exemplo a construção civil.

Nossa conversa era mediada pela televisão, que se manteve ligada mesmo após seu retorno a sala da casa. Vendo um ator brasileiro num programa televisivo⁹⁷ faz uma comparação que julgo inesperada, entre o trabalhar na construção civil como ajudante/servente e o estudar em escolas não indígenas, que por motivos sinceros não concluiu. Aquele ator, que não recordo o nome, desencadeou essa comparação

⁹⁶ As “jornadas de trabalho” nas colheitas podem variar de 30 a 180 dias dependendo de vários fatores que não se restringem “a vontade de trabalhar” dos indígenas, ouvi em campo que tais colheitas podem render entre 2 a 6 mil reais, por temporada, mas na volta para cidade menos da metade do dinheiro chega como poupança, pois não se deixa de frequentar festas e/ou comprar roupas novas durante a “jornada de trabalho”.

⁹⁷ *Encontro com a Fátima Bernardes* é um programa diário de variedades que passa no canal 12 da rede aberta (RBSTV filiada local da Rede Globo), entre às 10 e 12 horas de segunda a sexta-feira.

aparentemente distante para mim. A construção civil e a escola tinham, e ainda tem, para Karíne diversos pontos em comum não apenas porque a primeira lhe possibilite ter dinheiro e a segunda lhe permita conviver e adquirir conhecimento sobre e dos *fóg*.

Em tais locais são mandados e/ou sofrem discriminação algo que seguidamente desencadeia violências físicas, além de simbólicas. Salienta que isso deteriora sua pessoa e corrobora com um imaginário essencialista e racista sobre a figura do indígena localmente, pondo em suspensão esforços de convivência com a “sociedade” que desde criança visa alavancar. Ouvia de Kia, que não é parente tão pouco próximo a Karíne, também algo similar.

Voltemos ao disparador da conversa com Karíne, o ator brasileiro que falava na televisão. Instruindo mais precisamente sobre essa comparação, entre a formação escolar e o trabalho na construção civil, indica que sofrera inúmeras vezes com piadas essencialistas que aproximavam ele a noções diversas sobre ser indígena como uma condição similar a crianças ingênuas e/ou animais selvagens.

Certa vez, quando estava na sétima série, um colega não indígena “*bem parecido com o ator que falava na TV*” o incomodou por aproximadamente um mês, geralmente no recreio o procurava e o chamava de bugre, de indiozinho, de selvagem e fazia isto somente quando Karíne estava junto a seus colegas e amigos, a maioria não indígena, que conquistara por ser um jogador de futebol requisitado na escola. A intenção para ele estava posta: desmoralizá-lo, diminuí-lo.

Como fora ensinado em casa por seus pais deveria se defender, não se calar, e depois de muito solicitar que parasse desistiu de pedir, narrando como se fosse uma epopeia Karíne me explica que correu atrás do estudante durante todo o intervalo até que brigaram no banheiro da escola algo que foi cessado quando ele viu o choro do colega, com pena reforçou o pedido: pare com isto! O que mais o chateava nessas situações não estava posto pelo ato em si, por mais danoso que este pudesse ser, mas por quem geralmente o realizava, no caso seus coleguinhas.

Ainda pequeno ouvia entre os adultos histórias do tempo dos antigos (*vãsy*), da violência com que órgãos indigenistas como o extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a educação da empresa missionária empreendiam aos kanhgág, das obrigações do trabalho forçado nas roças comunais das aldeias, que rendiam dividendos aos caciques e aos chefes dos postos indígenas e/ou missionários cristãos que “salvavam suas almas”.



Imagem 24 - Fóg contratado para supervisionar trabalho da comunidade indígena na meia de milho do cacique com o chefe do posto, Guarita ano 197?. [Acervo da família de João e Iracema]

Ou mesmo, da imposição do isolamento na aldeia e tantas estratégias dos mais velhos para desencaminhar tais tecnologias coloniais (Freitas 2005, Aquino 2008, Eltz 2011).



Imagem 25 - Iracema relata que era frequente quando criança a polícia entrava nas aldeias para “conter” os indígenas, tanto para organizar o quanto para que cumprissem o isolamento. [Acervo da família de João e Iracema].

O que era estarrecedor para Karĩné é que tais histórias de violência, que sofrera, eram realizadas na cidade por outros que entendia como pessoas e grupos também subalternizados e isso lhe feria duplamente. Assim como, noutra ocasião, Iracema me relata no Brique da Redenção memórias de sua infância sobre perseguições e ameaças de lideranças indígenas, especialmente a seu pai *Penĩ* por ter denunciado o corte dos pinheiros de araucária (*fág*) na aldeia de Nonoai no mesmo tom de descontentamento, não aceitando sobre o fato de alguém que lhe era próximo realizar tal ação. Não eram furtivas, mas formas críticas as cenas que restabeleciam tais imagéticas.

- Karĩné: ***“Eu não gosto de ser mandado Herbert, na obra é difícil, tem preconceito igual no colégio, tem que se impor, tem que se defender se não ficam te zombando. O pai e a mãe sempre falaram que não era pra ficar quieto, que era pra se defender.***

[Excerto reelaborado de diário de campo – grifo do autor]

Recordo o trabalho do historiador Michael Pollak (1986) em suas entrevistas sistemáticas com mulheres sobreviventes num campo de concentração do holocausto nazista na segunda guerra mundial. Pensando a partir de uma série de entrevistas emblemáticas com Ruth A., uma dessas mulheres sobreviventes, o pesquisador problematiza a figura do silêncio, que pode ser falsamente assimilado ao esquecimento e dessas histórias como história e memória coletivas.

A história de Ruth A. captura o pesquisador por desvendar e complexificar a maquinaria da guerra durante a segunda grande guerra e como os judeus procuraram viver, mesmo que acometidos por violência e saídas engenhosas. Essa trajetória localizada, de uma judia berlinense, ou seja, de uma judia que se reconhece com a vida alemã do período, da capital do nazismo, Berlim, e frente a isso subverte a lógica simplista dicotomizante de posições confortáveis, que se colocam como diferenças radicais frente aos inimigos, os julgando não estaria próxima ao desconforto e dubiedade de Karĩné ao chatear-se com esses, que assim como ele seriam próximos? De Iracema ao falar e fornecer fotos desse tempo na aldeia, da operatividade colonial da figura do cacique?

Esse trecho da narrativa presentificado pela memória de Karĩné na escola pontua, na leitura que faço, uma teia de sentidos similar a história ouvida por Pollak (1986) através da memória de Ruth A. Essa aproximação, arbitrária, que realizo não visa problematizar sobre o silêncio ou o que seja individual ou coletivo nesses relatos,

pois não é a isto que suponho que Karíne, e mesmo Iracema, se referem quando pensam sobre a dor realizada por figuras que sugerem aproximação, mas de como tais dramas justamente essas tensões entre sofrer violências por outros que são reconhecidos como próximos, de alguma forma, são dramáticas.

Algumas histórias do tempo da escola pontuam justamente essas contendas e não sobre a assimilação ou integração, mas ressaltam um discurso não vitimizante dos interlocutores em torno de situações adversas. Aproximando outra memória de uma outra briga no colégio, Karíne relata sobre os modos que são interpeladas justamente certas lógicas, e seu produtos, como recurso para conter essa violência.

Relata que para defender o irmão de um colega não indígena, que era bem maior, numa briga que iniciara da mesma forma como a descrita anteriormente, corre até sua casa para se armar, chama parentes e busca um facão para voltar a escola. Quando retorna percebe que ele, e seus primos, estavam em menor número do que seus inimigos e para não agravar o conflito fogem.

No dia seguinte, João, seu pai, foi a escola para exigir que a diretora exercesse seu poder disciplinar e fizesse com que os alunos abandonassem as piadas preconceituosas que eram articuladas por estereótipos, chamando-os de “índios e bugres”. Como ameaça anunciou que se a situação persistisse chamaria os repórteres da RBSTV para expor a situação constrangedora que seus filhos enfrentavam nas escolas públicas não indígenas. Constrangida, a diretora realizou uma reunião pública no colégio convocando todos para que cessassem tais empenhos e deixassem os “índios” em paz.

Esse tipo de violência simbólica e física narrada pelos interlocutores é algo presente quando direcionam memórias para a pesquisa, assim como formas protagonistas de se desvencilhar de tais empenhos. Iracema mesmo aponta que a desilusão de seu filho mais novo com a escola decorre dessa persistente ação de discriminação negativa e pontua que seria melhor viver na aldeia e matricular o filho numa escola com outros parentes, numa escola indígena.

Iracema, quando narra sobre a vida de João Ernesto, seu filho em idade escolar, adverte que nem todos os *fóg* são contrários a presença kanhgág há muitos apoiadores, pessoas sensíveis, há muitos amiguinhos de seu filho, mas para cada amigo há dois ou três inimigos.



Imagem 26 - A primeira criança à esquerda é João Ernesto, filho de Iracema, as demais são seus colegas da escola não indígena. A foto foi capturada por Kapri, sua irmã mais velha, que o acompanhou ao passeio de final de ano da escola, em dezembro de 2013, num parque aquático.

Iracema me informou que se Kapri não pudesse acompanhar o irmão ele não iria. A câmera fotográfica foi cedida pelo pesquisador entre os meses de agosto e dezembro de 2013. [Acervo da família de João e Iracema].

Meses antes ouvira outra história emblemática em relação a encontros na cidade, não escolares, mas nem por isso menos pedagógicos. Sentado na sala da casa de Kia e instigado com o fato de eu conviver pouco na aldeia, por nos últimos meses recusar convites seus as festas, não querer mais jogar partidas de futebol e mesmo realizar ainda menos viagens com ele, algo que respondia com afirmações sobre a necessidade de trabalhar, no meu caso lendo e preparando textos e frequentando a universidade, Kia me faz uma provocação irônica, dizendo que deveria procurar outro trabalho para passar mais tempo com sua família, afinal me considerava um irmão.

É interessante que a provocação de Kia também me levava a refletir para duas direções, a primeira atinente aos fatores que decidem o que seja trabalhos ruins e bons para si sob o registro da família, da vida coletiva, e não obstante, por outro lado, como ele me reconhecia, após um ano e meio de contatos continuados na cidade, pois entre idas e vindas a seus parentes, banquetes apreciados e confidências compartilhadas lhe sugeriam que fosse ligado a seu núcleo familiar como alguém de sua família. Em ambos os desdobramentos a questão do afeto estava, a meu ver, relacionalmente implicada, seja expressa pelo carinho ou pelo desconforto.

Seria improvável que cinco anos antes pudéssemos conversar numa tarde de terça-feira na aldeia. Cinco anos antes Kia trabalhava em obras na cidade, em grandes construções de condomínios luxuosos, que eram fatidicamente os mesmos que alguns

kanhgág apontavam como responsáveis pela diminuição das matas locais (Freitas 2005, Fuhr 2012, Gravato 2012) e da dificuldade em acessar matéria-prima para o artesanato (Freitas 2005, Saldanha 2008). O capital globalizado articulado no processo de expansão urbana impunha esse duplo atravessamento na vida kanhgág na cidade, uma exploração de mão de obra barata – que não respeitava leis trabalhistas – e uma devastação ambiental para moradias não indígenas que buscam maior proximidade com uma “vida junto a natureza” (Saldanha 2008).

Há cinco anos atrás, Kia trabalhava de segunda a sábado em rotinas que superavam oito horas diárias, geralmente ao sol, cavando buracos ou fazendo mistura para o concreto, mesmo a dureza do serviço não teria o repellido, pois os cinquenta reais diários do trabalho lhe possibilitavam sustentar a casa, ajudar os pais na economia familiar e aos finais de semana financiar o assado. Quando perguntei a ele se não achava a rotina exaustiva, extenuante, me forneceu duas respostas: que os kanhgág são fortes, e que o cansaço físico doía menos do que as palavras maldosas dirigidas a ele durante a rotina de trabalho. Este último foi um dos pontos que incentivaram seu pleno afastamento da construção civil.

O processo iniciou com os excessos de gracejos e piadas que o filho do contratante dirigia a Kia, que não era o único kanhgág contratado, mas que estava distante dos demais e rodeado por outros não indígenas. Desdenhavam dele, chamando-o de bugre, de indiozinho, não o chamavam pelo nome o que irritou Kia profundamente foi se sentir contextualizado num sentido negativo, na aldeia ou no Brique da Redenção era Kia – filho de Jair e Cleni, esposo de Vera, pai da mana e do mano, e um dos artilheiros da equipe de futebol masculina da Lomba do Pinheiro – que todos conheciam, na obra era um “índio”, um “bugre”, por mais que se esforçasse, por mais que trabalhasse sem reclamar e aprendesse rapidamente ali o sentimento de repulsa só aumentava, não foram poucas as vezes que chegara abatido, triste, em casa como sua mãe me relatou quando via os sorrisos do filho após um bom dia de vendas nas feiras urbanas.

Diferente desse Kia convocado, pelo Kia que conheci, era urgente pontuar que sua narrativa entremeava entre o fracasso e a vitória, de agruras do passado e do conforto do presente. No mesmo momento que me contava inflamava expressões do tipo *“hoje estou muito bem... estou contente... tenho tudo que quero... ajudo os parentes...”*, entre outras que destacavam um momento diferente daquele que relatava.

Essa sensação era, em parte, expressada por três índices que reconheço noutras trajetórias similares a de Kia: (1) assentado na conquista de autonomia, ninguém mais o mandava como antes, (2) imbricado numa forma de vivência ambientada coletivamente, pois nas feiras urbanas falava em kanhgág e não estava cindido da

convivência familiar, e por último, mais complexo e que será explorado com rigor no decorrer do trabalho, pauta um (3) entendimento protagonista em lidar com os não indígenas também a partir de suas tecnologias e coisas, confrontando-os fazendo negócio com eles e potencializando-se a partir de fontes de bens, conhecimentos e poderes externos.

Kia se reconhecia como um vitorioso, por ter aprendido muito rápido a lidar com o dinheiro, ter comprado um carro e fazer negócio com os não indígenas podendo assim alavancar trocas dadivosas com parentes e aliados. Esse dinheiro, essas coisas *indigenizadas* (Sahlins 1997a) vorazmente eram postas a circular dentro das aldeias, em locais que eram consumidos quase a velocidade do ganho, transformavam-se em festas, banquetes e presentes que podiam chegar a lugares afastados de suas “origens”.

Aparentemente, ou de forma funcionalista poderia compreender que o ganho monetário seria o fator decisivo para a troca de trabalho de Kia, ou que corromperia um modo de levar a vida, mas a afirmativa seria inexata para não dizer absurda. O fato latente é que antes de empreender-se no mundo do comércio e das mercadorias industrializadas Kia não sabia, e mesmo supunha, tendo como base a atividade de seu pai, que os ganhos seriam maiores daqueles adquiridos trabalhando na construção civil. Um aspecto relevante para refutar tal hipótese culturalista, funcionalista e economicista adverte-nos sobre as razões pelas quais entende essa mudança, ligada decisivamente a estados de ânimo – a alegria em relação a tristeza, a sensação de autonomia em relação ao aprisionamento – que a vida entre os parentes permitia e as atividades contemporâneas coletivas comportariam, mesmo permanecendo na cidade.

Uma coisa totalmente distinta é dizer que Kia não se regozija com o fato de estar recebendo como vendedor em dois finais de semana o equivalente monetário que recebia como servente durante 24 dias de trabalho. É imperativo notar que 4 dias de venda entre os parentes, geralmente se divertindo com o comportamento “estressado” dos *fóg*, não sejam substitutos legítimos dos 24 dias de trabalho entre pás e cimento, geralmente sendo a diversão de atitudes preconceituosas. Não há resposta certa ou caminho único, mas como outros interlocutores destacavam não há felicidade maior do que viver entre os parentes.

Kia me contou em novembro de 2014, dessa vez após cortar o cabelo de um jovem kanhgág⁹⁸, do porquê preferia vender seu *material* do que voltar para a construção civil. Estimulado após ouvir a história de vida do jovem Ruan confidenciada

⁹⁸ Iria na noite de 19 de setembro de 2014 dormir na casa de Kia, pois sairíamos antes de amanhecer em direção a festa de um cacique que aconteceria na aldeia de farroupilha, local onde sua irmã e seu irmão mais velho residem. Fora convidado como motorista, fotógrafo e amigo. Iria guiar o veículo de Kia, fotografar o evento para que as fotos depois fossem levadas por Kia para reforçar a aliança e como amigo para conhecer seus irmãos e conviver mais entre os parentes.

para nós dois minuciosamente num trançado ir-vir/ser-estar na cidade, Kia inicia um percurso narrativo que desemboca nos fatos que o levaram as feiras urbanas. Contando-me sobre uma briga, na última obra, justamente com o filho do empreiteiro. O interlocutor pontua que esse teria exercido a confirmação que aquela atividade iria lhe matar – também em sentido literal.

Foram aproximadamente doze meses de paciência até que Kia *surrasse*⁹⁹ o rapaz, que envergonhado ao primeiro vacilo pega uma pá e acerta Kia nas costas com força. Kia, cambaleando, tenta sair da zona de construção para ir à polícia, o pai do jovem bastante nervoso convida-o a um acordo para “solucionarem” naquele instante o “mal entendido”.

Ofertando o pagamento imediato de 7 mil reais a Kia o empregador solicita como contrapartida para que a contenda não extrapole os muros da construção, que ainda estão sendo erguidos. Mesmo ofendido e ferido Kia aceita a oferta, os 7 mil reais apontavam para ele algo que almejava mais do que uma denúncia policial ou trabalhista, de “*uma justiça dos brancos, que nunca é justa*”¹⁰⁰, mas a possibilidade de ficar um ano em casa junto aos parentes.

O acordo de Kia efetivamente rendeu “férias” de dois anos e um capital inicial para a compra do primeiro *material* nas galerias do centro de Porto Alegre. Casos como o de Kia, na obra, e de Kariné, na escola, ou das formas de expulsão e alternativas trilhadas por João e Iracema se repetem, mesmo que singulares oportunizam encontros em trajetórias que narram sempre a partir de um tempo anterior as motivações, razões e sentimentos que os levam até a cidade e as feiras urbanas. Não menos importante destacam formas de violência e as estratégias pelas quais os interlocutores kanhgág preferem viver na cidade.

⁹⁹ *Surrar* é como os jovens se referiram as brigas nas quais um ou mais envolvidos saiam humilhados publicamente, por serem fracos. Não se trata, meramente, de uma incursão física potente, mas antes a sensação de submeter e ser submetido por outrem.

¹⁰⁰ Está não foi uma expressão utilizada por Kia no momento que conversávamos, mas tanto ele quanto interlocutores não deixavam de potencializar, nesse tom, sobre a “lei do não índio, a lei dos *fóg*”, perigosa por estar envolta na descontextualização pessoal e na normatividade disciplinar. A “lei do índio” era diferente, na aldeia mostravam-me sem pudor o local da cadeia para aqueles que não sabiam respeitar o bom costume da comunidade, um dos principais diferenciadores para aqueles que falavam sobre o tema, geralmente contrastado por eles mesmos a partir de uma outra lei, indicava a possibilidade de convivência futura pelo aprendizado. Próximo ao detalhado por Ramos (2008, p.150-195) entre coletivos kanhgág do Rio Tibagi.

3.2 “*Fica à vontade amiga, fica à vontade amigo*”: de ânimos para as feiras

Foram poucas as vezes que cheguei ao Brique da Redenção antes das 8 horas da manhã. No instante que geralmente as primeiras bancas estão sendo montadas, os primeiros carrinhos de supermercado estão sendo empurrados e o *material* está sendo separado e apresentado pelas famílias kanhgág, ajudando a colorir e a preencher o espaço da feira. Chegava quando o Brique já estava praticamente montado, por volta das 10 horas da manhã, o chimarrão estava circulando e as crianças ainda dormiam no colo de suas mães ou dentro dos carros, daqueles que dispunham de um. Mas, sempre surgiam famílias após esse horário, até ao meio dia era possível verificar a montagem das bancas. Iracema estava sempre sorridente, João falante e brincalhão com todos aqueles que conhecia de longa data. Raro era encontrá-los chateados, emburrados ou nervosos. Algo que ocorria, com bem pouca regularidade, mas também ocorria.

“*Fica à vontade amiga*”. Era assim que Iracema se dirigia as mulheres e moças que se aproximavam do *material* da família, especialmente dos colares e filtros de sonho. Por sua vez João se levantava com tranquilidade quando via algum potencial comprador a fitar os cestos, tuias e balaios de cipó e taquara. Não eram raras as vezes que Iracema e João deixavam os fregueses de lado para terminar uma conversa ou detalhar um pensamento em nossos diálogos, por mais que insistisse a eles para não abandonarem seu *material* e os *fóg* que poderiam, ou não, comprá-los.

No final do primeiro ano de pesquisa notava que as notas nos meus diários de campo só aumentavam com o desconforto que sentia por atrapalhar suas vendas, atinente a mais da metade da renda da família, composta ainda pelo ingresso da aposentadoria de João e o “salário”¹⁰¹ do bolsa família gerenciado por Iracema. Chateado com minha própria impertinência no fim da tarde comprava um ou dois itens do *material* deles, pois pensava eu que assim estaria reduzindo os danos da pesquisa em suas vidas.

Contudo, fui notar só no decorrer do tempo quando comecei a pensar seriamente sobre estes desconfortos que percebi o quanto minha preocupação estava direcionada para itens que não eram decisivos para os interlocutores, do que lhes era essencial e dos motivos que os estimulavam a acordar às 5 horas da manhã, de se pôr a negociar com os motoristas de ônibus para que pudessem transportar seu *material* e que passassem, como outros tantos comércios de rua, maus bocados com o clima:

¹⁰¹ Bolsa Família é um programa do governo brasileiro de transferência de renda às famílias com renda por pessoa de no máximo 154 reais mensais, existe uma série de condicionantes para continuidade do recebimento do benefício, um deles é que as crianças da família frequentem a escola. Maiores detalhes: <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia>. Acessado em: 05 de dezembro de 2015.

conviver com os parentes, de forma independente politicamente, e ainda conquistar a autarquia econômica do grupo familiar. Saí do Brique da Redenção e das conversas com Iracema e João, por ora, para demonstrar mais decisivamente o que pretendo argumentar.

Em dezembro de 2015 Kia estava à vontade com a pesquisa, pensava em certas possibilidades da minha presença argumentando recorrentemente “*quanto isso vai te ajudar na pesquisa com os índios*”. Um dos pedidos frequentes era que dirigisse seu veículo em viagens que poderiam ser curtas, da aldeia ao Brique e seu retorno, para ajudá-lo com o transporte de seu *material*, ou longas, de sua casa até as feiras nas mais distantes localidades, como por exemplo em Gramado.

Imaginava, com a proximidade do natal de 2015, como ocorreu no ano anterior, que o interlocutor me solicitasse, outra vez, para ir com ele até o Lago Negro na feira instalada, pelos kanhgág de Iraí, de Farroupilha e Porto Alegre, em Gramado¹⁰². Os primeiros dias seriam decisivos, pois se tratava apenas de ajudar-lhe sendo motorista nas estradas que ligam Porto Alegre à cidade da serra gaúcha. Isto era o que pensava.

Um dos motivos para minha presença ocorria não apenas pelo fato que o auxiliava como motorista, dispunha de CNH para dirigir sem sermos importunados pela fiscalização de trânsito, algo que Kia, mesmo sendo proprietário do veículo não dispunha. Um dos fatores reais desse convite estava atrelado ao fracasso de outros convites dirigidos a sua família, para que fossem visita-lo ou mesmo montar uma banca para venderem também, Kia ficava efetivamente muito triste ao passar a semana inteira sozinho na casa que tinha alugado em Gramado.

Insistia sempre aos parentes, que residiam na mesma aldeia, como sua irmã Grazi e seu irmão mais novo Amós, para lhe acompanharem, para montarem também uma banca lá, pois no natal “*sempre vende bem, dá pra ter dinheiro pro ano todo*”, mas nem todos da família se sentiam atraídos especialmente quando estava frio ou ainda as crianças estavam em período escolar. Eu não era sua primeira opção, mas de quebra, se caso aceitasse, solucionava outra questão: guiar seu veículo.

¹⁰² Gramado é um dos 10 destinos turísticos mais visitados no Brasil (Brasil 2012a). Atualmente são apenas 5 *espaços* de 3 m² cada no Lago Negro, um para cada território que reclama sua *abertura*, neste caso: coletivos kanhgág de Iraí, Farroupilha, Porto Alegre – Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Glória. Estes são os únicos autorizados judicialmente para a comercialização, em aproximadamente 5 anos de “diálogo” entre a prefeitura municipal de Gramado, a FUNAI, a justiça federal e as lideranças kanhgág. O último “acordo” prevê a construção de um “shopping do artesanato indígena” que segundo os interlocutores será alocado em ponto de pouco fluxo de pessoas, os “aprisionará” e proibirá que comercializem objetos industrializados. É interessante notar que a região hoje chamada de Serra Gaúcha, que compreende a cidade em questão, configurou-se em torno do etnocídio de populações indígenas entre os séculos XVII e XIX, aqueles que sobreviveram realizaram um processo de fuga do local, item ofuscado do anunciado contemporâneo sobre a formação da “cidade” de projeto e colonização eurocentrada (Catafesto de Souza 1994), esse relacionamento entre os kanhgág e as cidades não é contemporâneo, mas histórico (Tommasino e Mota 2002).

- Jair: “Quem abriu lá em Gramado, no Lago Negro fui eu também¹⁰³”

- Herbert: “Mas tio, como tu começou a ir lá?”

- Jair: “Nóis morava ali perto do cacique, daí o Zaqueu veio falar comigo pra perguntar se tinha bastante material. Ele viu na notícia: ‘Lago Negro de Gramado, vai ter muitos turistas, sábado e domingo, não... sexta, sábado e domingo’, daí ele veio pra mim: ‘Jair’ ‘o que?’ ‘tem coisa pra vender?’ ‘tenho bastante coisa pra vender’, ‘então vamo lá no Lago Negro, diz que vai dar dinheiro lá’ ‘éeee’. Daí era pra nós sair 5 da manhã, mas nós dormimos demais e era 6 da manhã quando ele bateu lá em casa e falei que tava tarde já, mas ele ‘vamo mete igual’, daí botemo todas as sacola e cavalete né, era pequeno naquele tempo né, era de abrir e fechar de madeira né. Daí nos peguemo e chegemo lá, menos eles esperavam tava tudo armado nossa banca, era colar, era pulseira, era anel, tudo cheinha, botemo umas vara do lado e a primeira excursão que chegava, daí a primeira excursão que chegava já via e comprava. É pra já e nós tiremo 800 [reais] num instantinho e ele também, tinha mais né, daí o pessoal se encostava mais nele né, até as 10 horas e ele já tava 1200 no bolso e eu 800, só tava nós dois lá. Daí chegou às 11 horas chegou o fiscal né, e ‘quem deu ordem?’ ‘ninguém deu ordem’ ‘da onde vocês vieram?’ ‘nóis viemos da Lomba do Pinheiro, Porto Alegre, só que nós semo índio’, mas nós levemo a ordem da FUNAI né aí ele disse ‘vocês são índio?’ ‘sim’ ‘mas vocês tão de carro?’ ‘sim, tá ali o nosso Gol’, ‘mas então vocês não são índio’ ‘ohh, mas tá aqui o documento’ ele olhou e falou ‘é federal’ e nós confirmamo. Enquanto um proseava com ele o outro vendia né, daí ele vinha pro meu lado e o Zaqueu vendendo né, daí um chamava ele e outro ia vendendo né, aí ele ficou trovando né e outro ficava vendendo né, daí quando deu meio dia ele ‘eu acho melhor você ir lá pro centro né, lá tem outros índio né’, daí eu já tava com 900 e o Zaqueu disse vamo lá então. Daí chegemo lá eles deram um espacinho bem pequeno, que não cabia nem metade das minhas coisas né e nem a do Zaqueu. O meu filho o Cabelo [Isaías Kofy da Silva, que morava já na época na aldeia de Farroupilha] tava vendendo lá né, que sabe de uma coisa, daí ele disse ‘pai fica aqui né’, daí eu botei umas coisa meu né e eu fiquei lá o espaço que era deles lá, do pessoal de Farroupilha. Mas, não é que o Cabelo

¹⁰³ Tais afirmações são mais ou menos frequentes entre os interlocutores, mesmo atinge variações imensas e contestações dependendo da amplitude da rede de diálogos. Iracema, por exemplo contesta essa afirmação de Jair, que ele teria “aberto Gramado”, pois segundo ela no ano de 1994 juntamente com seu esposo, João Padilha, já ministrava cursos sobre “a cultura Kanhgág” em Gramado e mesmo teria naquele período recebido uma encomenda dos organizadores do Natal Luz para decorar toda a cidade com tramas de cipó. Mais do que rastrear a verossimilhança das afirmações vale destacar que essas contestações são intensas o que destacaria que para esse item há elevado interesse dos interlocutores, sugiro que tais “conflitos” destacam a relevância do prestígio e sua relação para construção da pessoa daqueles e daquelas responsáveis pela “abertura dos espaços”.

me pergunta se queria almoçar [...] daí sentei na mesa daí deu 15 pila e com refri deu 20 pila. Não é que o Zaqueu tinha fugido de mim, me deu um balão, eu tinha dito pro Zaqueu ‘vamo almoça?’ e eles queriam que nós fosse, não é que ele pegou meu cavalete, aquele de botar as coisas, e tinha ido lá no Lago Negro. Daí perguntei pro pessoal e me falaram que ele ia lá no Lago Negro de novo. Daí deu 5 hora ele ligou pro Cabelo: ‘Diga pro teu pai que eu tô subindo aí, que a gente vai embora, diz pra ele aprontar as coisas pra nós ir embora’. Não é que ele tinha feito mais 500 [reais], naquele dia, um dia, ele fez 1700¹⁰⁴ [reais] e lá em cima [no centro da cidade] eu tirei mais 300. Daí noutra vez nós fomos num sábado né, daí domingo ele nem me avisou, tinha ido sozinho lá de novo. Esse Zaqueu é muito jaguara, daí quando era 8 horas (da noite) ele vinha chegando e eu perguntei: ‘mas porque você não me chamou?’ daí ‘eu buzinei e você nem veio, daí fui sozinho’ e ele tinha feito mais mil, naquele final de semana ele tinha feito 2700 reais, quase 3mil, daí nos fumo de novo com ele, daí ele olhava nas notícia que os turismo ia chegar né, na televisão né, daí ele ‘Vamo, vamo?’ Daí eu botava 25 e ele 25 [reais de combustível]. Daí nós ia né, daí pra voltar eu botava mais 25 e ele mais 25 daí dava 50 [reais] de cada um de gasolina daí nos ia de volta né. Daí os outros, lá de Farroupilha, tava lá no centro (de Gramado) né. Daí eu falei pro pessoal [da sua aldeia] ‘vamo fazer assim agora, vamo tudo lá pro Lago Negro, vamo tudo’. Daí eu dei a ideia de ir tudo lá pro Lago Negro, mas ir com todo, vamos com tudo.’ Daí vi uma van, deu 14 famílias pra lá, daí encheu uma van, Herber do céu, quando nós tava com tudo armado chega a SMIC (sic. Fiscalização local), daí disseram: ‘os índio invadiram lá, o Lago Negro’, dali a pouco chegou a polícia e tudo ali: ‘nóis não vamo sair daqui’ só se a FUNAI, se a federal vir tirar nós, porque nós somo federal’. Daí ficaram com medo né, até a polícia, o SMIC disseram, daí nós ‘nós somo índio, quem pode tirar nós é a federal’ aí iam pra lá e pra cá e a excursão chegando e nós vendendo, fazendo dinheiro, daí o pessoal já saia pro lado e alugava casa e daí começaram alugar casa, em três família, daí outra alugava outra. Daí de manhã cedo nós ia cedo e falava que ia sair só quando a FUNAI vim tirar, até eles encaminha tudo, daí um vinha no centro [de Porto Alegre] nós buscava daqui e levava, nós levava e levava, daí eu disse ‘agora eu vou parar, não vou vim mais, eu vou ficar aqui [em Porto Alegre]’, daí o Kia disse: ‘pai dá pra mim ir?’ eu disse que sim e faz pra 3 anos que ele tá pra vender lá.

- Herbert: “Mas por que tu parou de ir vender lá tio?”

- Jair: “Porque era muita fria e agente já tá na idade, daí não vendia direito, ficava o tempo todo lá, e o frio pegando (risos). Daí eu parei de ir. Daí a menina que tá indo no

¹⁰⁴ Em 2014 Kia me afirmou que a temporada de vendas no natal em Gramado lhe garantiu aproximadamente 10 mil reais líquidos. Com esse dinheiro “fiquei bem o ano todo, não precisei ir no Brique todo domingo, só quando queria”. Naquele ano comprara todos os presentes que sua esposa desejava, de eletrodomésticos a peças de vestuário.

meu lugar. Levantava o vapor da água, era frio, frio, aragem. Quando eu subia era frio, frio, aquela chuva frio. Ensaca as coisa rápido, a gente trabalha na rua né, tem que tá bem, uma barraca do lado né, daí que vê que chove, tapa tudo e deixa tapado, quando bate o sol abre de novo’.

[Excerto reelaborado de diário de campo]

O que estava posto, muito a contragosto, e algo que Kia foi sentir somente na segunda vez que empreendera a ida a Gramado é quanto lhe doía deixar filhos, companheira e outros parentes, ou mesmos amigos em Porto Alegre. Era sempre uma festa nos finais de semana e feriados, quando alguns amigos da aldeia em Porto Alegre, e outros conhecidos, chegavam para vender (e estar) na feira também. Enquanto, eu, pensava que seus concorrentes aumentariam, afinal seriam mais bancas atraindo os *fóg*, Kia estranhava minha colocação afirmando que estava alegre, afinal a *piazada* toda estaria junto na feira, pois “*dá pra todo mundo vender, dá pra todo mundo ganhar*”.

Kia acordava mais cedo, ressaltava que o dia parecia mais belo – mesmo quando o tempo estava para chuva – e que certamente venderia bem, não deixando de observar como os *fóg* eram preguiçosos, falando sobre minha dificuldade de acordar durante a madrugada. De fato, vendia bem. Não faltavam “*fica à vontade amigaaa, fica à vontade amigooo*”, brincadeiras com os compradores e risadas imponentes com os demais *kanhgág*.



Imagem 27 - Primeiro dia de vendas para a Páscoa de 2014 em Gramado, o arco e flecha na banca de Kia é proposital, não estava à venda. A recorrência de contestações da “sociedade” sobre os kanhgág no Lago Negro, em Gramado, o estimularam a levar sua arma de guerra naquele momento.

Tratava-se, de ganhar dinheiro, feito na feira, mas não menos importante de estar com pessoas que lhe querem bem, que se preocupam, como dizia: “*com gente que podia contar*”. Para Kia estava posto que por mais rentável que a feira fosse, não se tratava apenas de dinheiro, se tratava antes de tudo em potencializar convivências, sentir-se bem, disposto, alegre, pois era “senhor de si” ao tempo que com o trabalho da família conquistava a autarquia econômica. A cesta básica distribuída pelas mãos do seu cacique nesse momento não era condição de subsistência, mas algo ainda relevante, pelo apoio que concedia a liderança deste em sua comunidade.

Uma dessas viagens, a quarta que realizou para Gramado, em novembro de 2014¹⁰⁵, durara menos semanas do que previu. Kia me telefona para que fosse até a aldeia e pegasse a chave de seu veículo, com sua mãe, e levasse Vera e as crianças até sua companhia. O argumento utilizado por ele fora realmente interessante, pois havia

¹⁰⁵ Kia estava empolgado com a possibilidade de vender em Gramado antes do natal, pois Porto Alegre estaria fraca em vendas, em parte derivada da possibilidade de muitas famílias kanhgág surgirem na cidade para vender o *material* produzido o ano todo nas aldeias do planalto. Algo que efetivamente aconteceu. Como me relatou em entrevista Luiz Fagundes, assessor técnico da SAPIDE em Porto Alegre, ele mesmo teria recepcionado vários ônibus vindos do planalto que acampariam durante o natal no Parque Harmonia, área da prefeitura em que se realiza em setembro o Acampamento Farroupilha e outros megaeventos culturais.

se dado conta que os pedidos que enfatizavam sobre os retornos para a pesquisa eram mais bem-sucedidos comigo, do que aqueles que apelavam para os afetos nutridos pelo pesquisador, principalmente de como teria me tornado um parente. Kia, muito inteligentemente, começou a dominar rapidamente os argumentos que surtiam efeitos mais decisivos nas decisões que tomava em campo, ao encontro de suas intenções, mas nunca deixou de afirmar que eu era diferente dos demais *fóg* para ele e sua família.

Havia negado o pedido, elaborando razões que não faziam sentido para Kia, afirmando que estava com muito trabalho na universidade e que estava sem dinheiro para viajar, fui veemente rechaçado por telefone como um péssimo irmão (*rêg re*). Afinal, ele mesmo colocava que iria me reembolsar qualquer gasto e de quebra poderia fotografar a dança de guerra dos kanhgág. Meses depois, quando estávamos mais afinados, ou seja, quando dizia mais sim do que não me explicara que minha negativa fora relevante, também, para sua curta permanência em Gramado. Em seus termos: um fracasso.

Chateado com a convivência restrita a finais de semana com Vera e as crianças, que estavam em período letivo na escola – ela professora e seus filhos alunos – afirmava que não se empolgava em levantar cedo, arrumar a banca e vender para os *fóg*. Essa sensação que aumentava em virtude do decréscimo acentuada dos *piás* da aldeia que deixaram de fazer feira em Gramado foram os argumentos explicitados que, para Kia, o motivaram a voltar antes, do que planejava, para Porto Alegre. A temporada planejada iria de outubro a janeiro e não como aconteceu, com seu retorno ainda em dezembro, com viagens de curta duração à Porto Alegre até seu retorno permanente.

Sozinho, Kia poupava entre 80 e 50% do que obtinha com as vendas, contabilizando o aluguel, a alimentação, a compra de *material*, os investimentos para embelezar sua banca – por exemplo, de novos ganchos, grades e lonas – e nas idas as festas e restaurante na cidade, ou seja, todos seus gastos. Com a presença de Vera e as crianças os gastos poderiam subir vertiginosamente a ponto de pedir dinheiro¹⁰⁶ emprestado para quitar dívidas, caso as vendas estivessem “fracas”.

As crianças recebiam tudo, absolutamente tudo, que pediam a Kia de picolés a brinquedos. Vera, por sua vez, era mimada pelo companheiro, almoçavam e jantavam o que ela gostava, ganhava roupas novas e, quando saiam, nas segundas-feiras¹⁰⁷ para visitar os parentes não deixavam de levar presentes ou financiar a carne para assar.

¹⁰⁶ Abordarei com mais detalhadamente este item no capítulo 3.4 - *Jênhkamũ* (Dinheiro).

¹⁰⁷ Na aldeia da Lomba do Pinheiro ouvira de todas as famílias que conversava, para a pesquisa, que segunda está para os índios, assim como domingo estava para os *fóg*. A diferença é que ao invés de saírem de suas casas para irem a lugares “estranhos”, preferiam assar uma carne em suas casas ou na casa de parentes. A analogia estava por associar a intensa presença dos *fóg*, andando nas feiras e em passeios públicos nos quais vendiam seu *material*. Era essa face a associação que faziam ao pensar sobre o outro.

A recíproca era inversamente proporcional, pois me deparei, mesmo em Gramado, Kia contabilizando notas de pequeno valor de face e fazendo cálculos precisos para definir, caso a fase de boas vendas continuasse estagnada, quanto tempo teria para subsistir sem o apoio de parentes.

Quando Vera chegava, no primeiro final de semana do mês era uma festa, além de sua presença, não deixava de presentear o companheiro trazendo-lhe calças e camisetas novas, para ficar bonito na feira, enchia o tanque do veículo e da geladeira da casa alugada. Vera dispõe de uma renda fixa mensal de aproximadamente 2 mil reais como professora da escola indígena da aldeia, esse dinheiro entrava na economia familiar para estes e outros fins. Interessante notar que no final do mês, Vera era “trazida” por Kia mesmo que este tivesse que solicitar empréstimos para pagar sua passagem, pois ela já não dispunha de dinheiro. O que demonstrava que não era o dinheiro *ipsis litteris* o mobilizador da alegria, mas a presença dos interlocutores e seus empenhos no gasto do dinheiro com os parentes. Antes o gasto, do que a poupança.



Imagem 28 - Na foto à direita esposa e filho de Kia chegando num sábado de novembro de 2014 para visitá-lo em Gramado. Na foto à esquerda Kia, Vera e as crianças do casal passeiam em Gramado em dezembro de 2014. A autoria da primeira foto é de Kia a segunda ele não recorda quem foi o fotógrafo. [Acervo da família de Kia e Vera]

Voltando ao Brique da Redenção, a convivência continuada com João e Iracema me ajudou a perceber estados de ânimo distintos, dependendo também da quantidade de parentes, aliados e amigos que estavam na feira. Era latente, em épocas como a páscoa e o natal, o reforço de convites deles “*para que [eu] aparecesse para assar uma*

carninha” em sua casa, afinal não teriam tempo para atender a pesquisa naquele momento.

Iracema alegrava-se intensamente ao ver um parente de fora – referindo-se as famílias que residem em aldeias e cidades do interior do RS – quando estes surgiam no Brique da Redenção para vender seu *material*. No acervo fotográfico de sua família, quando me disponibilizou algumas imagens, enfatizou que isto sim era viver bem, era viver entre os parentes, e destacou da centena de fotos aquelas que apareciam melhor sua afirmação.



Imagem 29 - Iracema sorrindo, com a neta no colo, pela presença de sua irmã Nilda e o *jamré* (cunhado) Zilio no Brique da Redenção em 2011. Autor desconhecido. [Acervo da família de João e Iracema]

A ideia, ou convite, ia ao encontro do que notava no “desaparecimento” dos interlocutores de suas bancas, quando chegava ao Brique e me encaminhava aos locais de costume, ou seja, nos *espaços* no asfalto que as famílias rigorosamente se colocam. Não encontrava com facilidade os interlocutores, como em outros momentos. Quando me viam, de longe, em suas bancas se aproximavam e surgiam os convites, para voltar outra hora e ir apreciar uma carne em suas casas durante a semana. Diferentemente do que ocorria quando a feira estava lotada de *fóg*, potenciais compradores do *material* que vendiam, quando estava lotada de parentes era gentilmente convidado a ir embora.

Nunca encontrava a família em sua plenitude, como acontecia com frequência, se João estava na banca, Iracema não estava, se Vera estava na banca, Kia não estava, o termo faltante era “substituído” por um outro termo dos parentes que chegavam nessas

curtas temporadas. Não deixava de agradecer os convites e informava que ficaria um pouco mais, mas que não precisariam se preocupar com minha presença, pois observaria os *fóg*. Algo que nunca os convenceu totalmente, pois depois de alguns minutos paravam de falar em kanhgág, já que não os compreendia totalmente, e seguiam em português para me incluir.

O que acontecia? No Brique da Redenção estavam parentes, que moravam nas aldeias do planalto rio-grandense, presenças que logo voltariam para suas casas, após curtas temporadas de vendas, que não duravam mais do que três ou quatro semanas, assim Iracema e outros interlocutores aproveitavam a feira como encontro para convivência. Não era fortuito, lendo agora essas relações, o investimento sempre intenso com que os interlocutores impunham em suas vidas, das mobilizações que faziam e mesmo dos gastos que empreendiam para, quando podiam encher as feiras de parentes e aliados.

Em termos mercadológicos algo inaceitável, pois além de estimular a presença de “concorrentes” depreendiam recursos de sua atividade para financiar estadias e estabelecimento no mesmo local onde “competiam”. A linguagem era a do parentesco, pensada na presença de parentes, para a convivência, pois como Kia sempre colocava: para vender bem deve se estar alegre, pois os compradores *fóg* sentem quando não são bem atendidos. Não bastava ter uma banca bonita, ou seja, cheia de itens e dispostos com cuidado, se o vendedor não enfatizar que todos são bem-vindos.

Por analogia, o leitor poderá se perguntar: se o dinheiro e as vendas não são “tão” importantes assim, por que se colocar na feira? Creio que, talvez, essa pergunta seja de fato uma condução inadequada da escrita que tenha feito, pois o que procuro ressaltar é que, para os interlocutores, a convivência com os parentes e os estados de ânimo estão intimamente ligados aos sucessos e empenhos no sentido comercial da feira. Se, por infelicidade, fiz parecer que a convivência, estar entre parentes, realizar investimentos de atração de outras famílias, empreender gastos e consumos na própria feira sugerem que os interlocutores se preocupam pouco com os compradores, com suas bancas, os *materiais* de suas famílias, enfim, das receitas que ingressam não era apenas isto que pretendia destacar.

O que pretendo enfatizar é como ir vender para os brancos (*mũna vëne ke jé fóg ag ma*) umbilicalmente se relaciona com conviver num certo sentido, fazendo atividades específicas que permitem estados de alegria e disputa, em sentido coletivo. As brincadeiras com e sobre os *fóg*, a rivalidade entre as famílias para saber quem atrai mais compradores, o gasto de uma parte expressiva do dinheiro que ingressava, a constante generosidade com a família, a independência política completa, etcetera, tornavam a feira um local adequado de convivência e investimento, o projeto se esvaia

quando estes, e outros tantos acontecimentos, se dissipavam rapidamente gerando tristeza e solidão.

3.3 Trazendo as coisas para dentro

A antropologia vinha tratando a incorporação de mercadorias por grupos indígenas como uma espécie de contaminação, tanto de seu sistema material quanto fonte de degeneração de suas relações sociais, mas é fundamental destacar que esse não foi um enfoque unânime (Howard 2002). Observando de forma alargada poderíamos mapear uma série de trabalhos que tratam do ingresso de mercadorias na vida indígena, com abordagens múltiplas e as orientações teóricas as mais diversas¹⁰⁸ tendo se produzido compreensões científicas diversificadas.

Um conjunto expressivo do debate antropológico, sobre indígenas no contexto globalizado, vem apontado para prestarmos atenção as *transformações indígenas e economias da cultura* (Gordon 2006, Arisi 2011) e outras formas de analisar economias e questões colocadas por antropólogos que tratam da *indigenização da modernidade* (Sahlins 1997a; Oakdale 2004) e *domesticação de objetos e pacificação dos brancos* (Albert e Ramos 2002; Howard 2002) a partir de uma observação preocupada com os modos como os próprios coletivos provocam/estimulam e (re)atualizam encontros com a alteridade e suas coisas.

Um ponto que merece destaque refere-se ao alargamento do entendimento sobre práticas (e objetos) “alóctones” englobadas para além da uma verificação de uma *indigenização da modernidade* (Sahlins, 1997a, 1997b; 2004). Afinal, essa tarefa já teria sido cumprida pelo próprio Sahlins quando demonstrou, a partir, de uma variedade de casos no mundo que o contato desses grupos “autóctones” com materiais e práticas “alóctones” passa por suas subjetividades e acaba transmutando e obtendo novos sentidos em âmbito local, não necessariamente como uma incorporação ingênua e descontextualizada, numa espécie de agência fetichizada das coisas. Entretanto, haveria nestes termos, tanto uma aproximação a noções de natureza-cultura, quando sujeitos-objetos, polarizando o debate em termos desses eixos de análise.

De outra forma, se levássemos esse debate a diante poderíamos, também, empreender uma aproximação possível demonstrando certas particularidades e como são negociadas essas recusas de reificação ou mesmo de creditar uma universalidade

¹⁰⁸ Para um panorama mundial ver Taussig (2010[1980]); Comaroff e Comaroff (1992); Thomas (1991); Sahlins (1997a, 1997b); num espectro mais próximo geográfica e temporalmente poderíamos citar Albert (2002); Grünewald (2002); Howard (2002); Gordon (2006); Andrade (2007); Coelho de Souza (2009); Macedo (2009); Carneiro da Cunha (2009); Dal Poz (2010); Arisi (2011) entre outros.

nas formas de *indigenização da modernidade*. Como Carneiro da Cunha (2002, p.7) destacou:

Por várias vezes, em lugares e momentos diferentes, grupos indígenas declararam ter ‘pacificado os brancos’, arrogando para si a posição de sujeitos e não de vítimas. “Pacificar os brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade.

A crescente demanda dos povos indígenas sulamericanos por bens industrializados não é uma novidade etnográfica (Ramos 1990, Howard 2002, Gordon 2006). Um debate relevante, neste encontro, é o de absorção da alteridade entre os grupos de fala Jê, do qual os kahngág fazem parte em termos linguísticos. O estudo de Gordon (2006) entre os Xicrin-Mebêngôkre pontua que a produção de pessoas dependeria necessariamente da reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior, ou seja, destinaria antes a “*absorver a diferença do estrangeiro objetivada em sua cultura material, seu conhecimento, seus saberes, sua expressividade técnica e estética*” (p.98), ou seja, de que as sociedades Jê seriam englobantes.

O debate sobre a absorção da alteridade nas sociedades Jê reflete sobre as motivações e sentidos do englobamento e como são processados por práticas internas estes “objetos e saberes” que são recrutados para dentro. Analisando o fenômeno do “consumismo” dos Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, no sudeste do Pará, Gordon (2006) investiga o sentido que estes estampam às mercadorias industrializadas que circulam em quantidade exponencial dentro das aldeias, fruto de compras realizadas com o dinheiro recebido do convênio para extração de minério de suas terras pela Companhia Vale do Rio Doce (CVRD).

Uma das conclusões que chega o autor é que, para os Xikrin uma das formas de controlar o “branco” seria expressa na incorporação de seus bens e mercadorias, da mesma forma como no passado os intercursos bélicos resultavam na aquisição de bens materiais e imateriais, como um exercício contínuo de habilidade Xicrin. Assim, estariam antes por pontuar a tradição da transformação (Fausto 2006) ou como afirma Sahlins (1997a, p.53) sobre a *indigenização da modernidade*, “*tarefa [atual] da antropologia*”, afinal:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à

homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado (Latour *apud* Sahlins, 1997a, p.52)

A proposta de Sahlins (1997a) defende a intencionalidade e o protagonismo indígena, coisa negada pelas antropologias do sistema mundial que viam no outro apenas as marcas de dominação política e econômica do ocidente, ou mesmo anteriormente pela Teoria do Desalento (nos anos 1950 e 1960) que atribuía a “modernização” a responsabilidade sobre o processo de deculturação, algo que ainda vigora no vivido, especialmente na cidade, quando os coletivos indígenas são acusados de perderem uma condição. Ao encontro da:

[...] representação antropológica clássica de (uma) sociedade, precipitada pelas tradições funcionalistas e culturalistas, é a de uma mônada que exprime à sua maneira o universo humano: um povo etnicamente distintivo, vivendo segundo instituições específicas e possuindo uma cultura particular. (Viveiros de Castro 2002, p. 312)

Sahlins (1997a, 1997b) defende que poder-se-ia problematizar a partir da experiência etnográfica os modos pelos quais as “sociedades” (sobreviventes) “souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência.” (p.53) sem apagar os processos de violência ainda matizados nas vivências dos grupos. Como salienta Carneiro da Cunha (2009), os povos indígenas (ainda) são obrigados a carregar o fardo da imaginação do ocidente se pretendem ser ouvidos.

É interessante notar que a literatura especializada abordou de maneira significativa a abertura dos kanhgág¹⁰⁹ a alteridade, mas aproximou timidamente a “cosmologia” e a “economia” num sentido metonímico, por mais que tais categorias sejam abstrações analíticas e não se referem as formas pelas quais os interlocutores lidam com as coisas no mundo. Freitas (2005, p.134-153) já teria destacado:

[...] um outro conjunto de dados que aponta para este mesmo fenômeno – da abertura cosmológica dos Kaingang a símbolos, objetos e tecnologias alóctones – é expresso pela incorporação de materiais das culturas europeias nos colares dos chefes Kaingang do final do século XIX e início do século XX. O acervo etnográfico do Museu Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, possui alguns destes colares que merecem ser reproduzidos e analisados [...] em momentos e lugares diferentes, entre abril e setembro de 2004, os três especialistas Kaingang afirmaram que os colares (*jãnka*), assim como os cocares, são objetos de poder. Na perspectiva do xamanismo do *kujá* Jorge Kagnãg Garcia, na medida em que um Kaingang incorpora, no seu *jãnka*, a garra ou o dente de um porco-do-mato (*krág*), de uma onça (*mĩg*), toma para si a força (*tar*) destes animais [continua a autora...] Se, em algum momento de sua vida, um Kaingang se deparar

¹⁰⁹ Essa abertura Kanhgág aos *fóg* vem sendo documentada por muitos etnólogos contemporâneos, ver por exemplo: Veiga (1994, 2000); Catafesto de Souza (1998); Fernandes (2003); Freitas (2005); Rosa (2005); Aquino (2008); Saldanha (2009); Eltz (2011); Maréchal (2015).

com a onça na floresta densa, e se porventura lutar e abater o animal, o feito torna-se sinal de grande coragem (*jũmê*) e força (*tar*).

O que então fazia com que os pesquisadores não intentassem rastrear a partir dos itinerários das várias coisas que os kanhgág procuram englobar os sentidos e as formas desse englobamento? Giro a chave de observação não apenas para o domínio da floresta e volto o olhar para um outro domínio selvagem: a cidade.

Esse debate sobre a absorção da alteridade nas sociedades Jê refletiu sobre as motivações e sentidos do englobamento destacando que o fluxo de ingresso acontecia da cidade para a aldeia e desses bens como itens de um domínio bastante afastado, o que procuro aqui somar esforços seria levar em consideração o caso particular dos kanhgág em Porto Alegre. Comecei assim a prestar atenção àquilo que alguns interlocutores projetavam como partes expressivas de suas vidas, cuidavam e criavam argumentos elaborados para justificar projetos coletivizados em que se colocavam *indigenizando a modernidade na modernidade* onde a plataforma de ingressos e o domínio dessas externalidades está próxima, onde realizando práticas “modernas”, como ações de troca mediada por dinheiro em feiras urbanas vários interlocutores atraíam coisas e seres para dentro. Esses ingressos não derivavam apenas de indenizações de medidas compensatórias, como o caso Xikrin, mas também pelo exercício de uma prática ligada ao Outro: fazendo negócio. Kia, assim como outros jovens kanhgág, que cresceram manipulando dinheiro e usufruindo das tecnologias alóctones da “cidade” tornou-se uma peça fundamental nesse esquema compreensivo.

Entre novembro de 2013 e abril de 2014 perdi o contato quase que completamente com Kia, que estava em Gramado. Nos falamos duas ou três vezes por curtas mensagem via *facebook*. Em maio ele retornaria para Porto Alegre, após uma longa temporada de vendas que contemplou o Natal de 2013 e a Páscoa de 2014, agora devidamente “motorizado”.

O lucro de 11 mil reais fora direcionado quase exclusivamente na compra de um Fiat Marea ano 2001, com ar-condicionado, direção hidráulica, rodas de liga leve e um aparelho sonoro satisfatório, em sua opinião. Dando uma entrada de aproximadamente 70% do veículo e financiando, diretamente com o ex-proprietário, os demais 30% Kia não deixava de destacar que seu plano para Gramado fora um sucesso.

O veículo adquirido de um *fóg* que residia então numa vila perto de sua aldeia em Porto Alegre, atestava para Kia que se tratava de um excelente item, não apenas por seus atributos estéticos impecáveis, mas por ter um motor potente 2.0 e ser de posse não indígena, pois segundo ele “*os índios não cuidam das coisas, as coisas dos brancos estragam rápido, não vê o cacique fundiu o motor de quantos carros já*”, para o interlocutor a origem e a posse do veículo atestavam sua “qualidade”.



Imagem 30 - Kia contente com seu Fiat Marea preto e lustrado. Autora: Vera da Silva [Acervo da família de Kia e Vera]

Não eram poucas as vezes que Kia exclamava sobre a beleza de seu Marea e como o veículo seria se não o mais bonito da aldeia, um dos melhores veículos entre todos. Diariamente Kia tratava de lavar o pneu do carro, que insistia em prender o pó da rua de chão batido que perfaz toda a aldeia. A lataria era impecável, o preto reluzente servia como um bom espelho para que ele arrumasse seu cabelo. Nem por isso, nem tamanha dedicação, apreço e orgulho fizeram Kia declinar de uma série de trocas na aldeia que estimularam a empenhar seu veículo como parte de um negócio mais amplo, que envolvia dinheiro, uma casa e outros itens do lar com o “tio *Selvino*”, que dias antes havia realizado outras trocas com um dos irmãos do cacique e agora dispunha de duas casas na aldeia: a que residia e uma outra construída por iniciativa de seu antigo morador, há aproximadamente cinco anos.

Em março de 2015 Kia estava se preparando para uma nova ida a Gramado, a temporada de vendas para a Páscoa, que ocorreria no mês seguinte. Agora sem o Marea, que entrara na série de trocas que permitiram que ele desse sua antiga casa para seu irmão Chimba e residisse na casa trocada. Em menos de dois meses Kia compra outro veículo, um Fiat Palio ano 1997 branco, sem rodas de liga leve, sem direção hidráulica, sem um robusto aparelho sonoro, enfim: “*é diferente do pretinho [Fiat Marea], mas tu vê né Herbert tá bom né*”.

Com as vendas no Natal de 2014 aquém do que projetara e como os poucos lucros que derivaram dessa jornada não possibilitaram nem ao menos um capital inicial necessário para a compra de material nas galerias do centro de Porto Alegre, a

dependência de pedidos de empréstimo aumentara vertiginosamente. Agora somadas com as prestações mensais do Fiat Palio financiado, adquirido no início de 2015.

Em setembro de 2015, ou seja, sete meses após adquirir o Fiat Palio Kia empreendera outra série de trocas, recuperando o Fiat Marea, agora com a lataria ameaçada pela *“falta de cuidado”* de seu último dono, o *“tio Selvino”*, e por isso desvalorizado. Em outubro me convida para um assado na casa de seu pai, também para me mostrar como havia ficado o conserto do Fiat Marea, que voltava a seu verdadeiro dono, no caso ele.

Não vi Jair saindo em direção a vila fora da aldeia, mas quando percebo um caminhão de entregas da loja de materiais de construção surge em frente à sua casa. Vera retorna cedo da escola, era quase 14:30, pela falta de merendeira não haveria aula a tarde. Um dos entregadores parecia conhecer bem a vida na aldeia e suas pessoas, chama Kia pelo nome e pergunta sobre seu carro e o conserto, falando que novas rodas de liga leve iriam incrementar exponencialmente a beleza do veículo. Eles rocam algumas palavras e Kia se senta ao meu lado, perto de Vera.

- Herbert: *“Que bom que esse carro voltou pra ti né Kia, lembro das viagens que fizemos nele, é bem confortável e tu gostava bastante. Eu achei que a reforma ficou muito boa, quanto custou?”*

- Kia: *“Deu dois mil e quinhentos reais, eu vendi o paliozinho branco pra pagar a reforma, mas esse carro voltou pra mim quase de graça, não deu nem mil reais”*

Fazendo uma contabilidade que não consigo acompanhar, pois envolve diversas trocas que não se restringem ao último proprietário do veículo, no caso um indígena parente que morava ali, mas fora morar na cidade de Tenente Portela, atribui acréscimos e decréscimos que resultam em mil reais. Mas tanto para Kia quanto para sua esposa o retorno do Fiat Marea a família decorreu de fatores que desconhecia completamente.

- Vera: *“Ele voltou pro Kia porque era ungido, o branco [referindo-se ao carro vendido] não foi ungido”.*

- Kia: *“No primeiro dia que tava com ele, os irmãos da igreja entraram dentro e oraram bastante, ungiram o carro com remédio do mato e agradeceram”.*

Surpreso com a afirmação que viera de forma totalmente espontânea no diálogo, que por minha parte, estava interessado em levantar valores sobre o conserto e a recompra do veículo, Vera e Kia me colocam algo que começo, somente após mais de dois anos de convivência

a notar: que o banho com remédio do mato, o uso da fala para “ungir”, não são apenas ritos dedicados as pessoas kanhgág, seja para cerimônias de nomeação e cura, mas que objeto industrializados também entravam nesse registro e com isso entrelaçando ainda mais uma pessoa a ele, ou seja seu “verdadeiro dono”. O Marea diferente do Palio era muito mais próximo de Kia, por isso voltaria sempre para ele.

Sabia há algum tempo desde que fora iniciado nas conversas domésticas com sua família, sobre as formas ritualísticas com que faziam as nomeações, o tratamento dos corpos e a cura de doenças, a partir da fala e dos remédios do mato.

Jair, numa das conversas que tivemos no ano anterior, já havia me falado sobre a força dos *vēnh kagta* (remédio do mato), que não atuavam apenas na cura de doenças, mas também para embelezar. Há num dos diários a narração dessa conversa, mas retomo em parte da memória a narrativa em que Jair me disse que todos os seus filhos foram banhados/benzidos com remédio do mato para que eles crescessem fortes e atraíssem as moças, o problema é que esse banho/benzimento não atraía apenas as moças, mas também o “tigre” e por isso era expressamente proibido que seus filhos fossem tomar banho de rio desacompanhados, porque o “tigre” poderia lhes pegar, devorar eles.

Vera coloca ainda nesse dia que a casa em que residiam, que fica ao lado da casa da sogra, e que atualmente é do cunhado, pois há alguns meses fora dada por Kia ao irmão, fato que desencadeou o negócio com o carro que retornara, também fora ungida e que não duvidava que brevemente voltaria a posse de sua família, em virtude disso. Sobre o dinheiro, não sabia se era ungido também, creio que não porque Kia estava descontente porque ele não parava em seu bolso.

[Excerto reelaborado de diário de campo]

Não deixo de reparar quanto investimento está envolvidos nesse item para Kia, quanta mobilização, arranjos e tramas se constituem dinamizando não apenas sua vida, mas como ele vai pontuando tanto as ações para a devida posse, posse legítima do mesmo. O trecho acima não recupera apenas minha ingenuidade em focar o campo da “economia política das coisas” como algo desmembrado de investimento cosmossocial intenso, mas como a constituição de sua pessoa a partir dessa relação se estabelece, numa constituição nunca individual em que “objetos” alóctones também participam.

Em sua pesquisa entre os Ye’kuana, localizados na margem esquerda do Auaris, a aproximadamente 450 quilômetros de Boa Vista, capital do estado brasileiro de Roraima, Andrade (2007) sugere que a partir da incorporação de bens materiais (mercadorias) e imateriais (conhecimento) estes articulariam uma prática que seria além de uma atividade de subsistência, pois a apropriação do saber dos “brancos” adviria de um projeto singular Ye’kuana para tomar o seu lugar no futuro, assim como teriam realizado com os animais, item analisado a partir das narrativas míticas Ye’kuana.

Apontando a relação dos Ye'kuana com o dinheiro adquirido através do garimpo, e, também, pela cobrança do pedágio pelo pouso dos aviões e pelas balsas na aldeia Andrade (2007, p.156) afirma que o consumo, realizado a partir desse dinheiro, valeu em torno do benefício tanto da família extensa quanto de toda a comunidade, ou seja, em termos de uso coletivo.

A expressão da ética Ye'kuana seria evidente nos usos e destinos realizados a partir do dinheiro, que os teria levado, e ainda os levaria, a investir os retornos de diversas atividades, seja através do comércio, do garimpo e, mais tarde, do trabalho remunerado, *“não só no bem-estar da comunidade, mas em instrumentos que possibilitem a aquisição de conhecimento”* (p.156). Neste registro a distribuição e consumo dos bens, portanto, aconteceria nessas duas formas, alguns bens seriam distribuídos e consumidos pela família extensa enquanto outros seriam revertidos em benefício de toda a comunidade.

Assim, como os Xikrin-Mebêngôkre do Cateté, pesquisados por Gordon (2006), estes ingressos de dinheiro teriam finalidades coletivas, mas que, ao contrário desses últimos, os Ye'kuana não se valeriam destes bens para marcar diferenças hierárquicas internas, um dos fatores que caracterizariam a socialidade Xikrin, naquilo que Gordon (2006) cunhou como “consumo diferencial” que nada mais é do que a prerrogativa dos chefes no acesso privilegiado aos recursos que são novidades na aldeia com o intuito de marcação de seu status.

Por sua vez, isto não ocorreria entre os Ye'kuana, não somente pela natureza distinta da chefia (por ser um chefe sem poder em sentido clastriano), mas da própria ética que prescreve a contenção e condena a posse exclusiva e exagerada de recursos materiais. Mesmo em termos de uma aproximação do tronco linguístico entre os Xikrin e os kanhgág, observei entre coletividades kanhgág tanto essa dimensão da natureza da chefia, quanto a repreensão e condenação a posse exclusiva e exagerada de recursos materiais, em sentido individual, algo próxima daquela descrita por Andrade (2007) entre os Ye'kuana.

Se por um lado, os kanhgág se diferenciariam dos Xikrin descritos por Gordon (2006), por não estarem num modelo nem de consumismo desenfreado, que contrairia dividas insolúveis com comerciantes para suprir a crescente demanda por mercadorias utilizadas ritualmente, por outro lado, não se aproximariam também do modelo dos Ye'kuana, descrito por Andrade (2007), que acumulam primeiro para comprar depois.

Assim, poder-se-ia apontar que haveria uma forma “menos engessada”, mais dinâmica entre os Kanhgág, tanto de “gasto” quanto de “acumulação”, que em certas situações podem sugerir ambiguidades e disposições, aparentemente, estranhas, mas que relacionam uma convivência, controlada, com a diferença na tentativa de seu

amansamento num processo de englobamento da alteridade para fortalecimento e embelezamento “cultural”. Algo próximo do que foi verificado por Howard (2002, p.51) entre os Waiwai na busca: “*ativamente contatos externos, submetê-los a seu próprio controle, assimilar seus poderes e canalizá-los para seus próprios fins, ou seja, aumentar a vitalidade de sua sociedade [...] seu objetivo é dominar e não renunciar às relações*”. Verificaríamos nos investimentos de Kia, em sua abertura ao “mercado”, em sua busca pelo Fiat Marea, o tratamento que seu pai um verdadeiro *curandor* direcionou, um criativo movimento no controle de algo que pode ser perigoso, mas também potente, desde que fosse devidamente controlado. O veículo de Kia serviu a incontáveis viagens a parentes, ao transporte do *material* da família e, não obstante, como item valioso para troca dentro da aldeia, não bastasse todo seu empenho, seu projeto partia de suas atividades como comerciante que possibilitaram, entre outras coisas, adquirir veículos sendo que nem todos voltariam, mas que por sua vez poderiam estar intimamente relacionados a sua posse.

3.4 *Jēnhkamũ* (Dinheiro)

Atualmente o dinheiro ocupa um lugar de destaque entre os kanhgág. O fato é que, nem por isso, não possa ter outros sentidos do que aqueles circunscritos ao âmbito do negócio e do mercado, ou que, poderia ser pensado também dentro desses registros em formas singulares.

Obtido pela venda de *material*, trabalhos assalariados, repasse de projetos sociais e/ou de programas federais, como: aposentadorias indígenas do Instituto Nacional de Previdência Social (INSS), programa Bolsa Família (PBF), medidas compensatórias, entre outras origens a cidade tornou-se um elo relevante como alternativa as formas políticas e econômicas que organizam várias dimensões de relações entre pessoas kanhgág fora e dentro das aldeias.

Wiesemann (2011 [2002], p. 29 e 66) teria observado que o termo dinheiro estaria presente na vida kanhgág há pelo menos 40 anos, ocupando no mínimo duas traduções, podendo ser *jānkamy*, como na expressão “*ã m̃ jānkamy s̃ tũ, ã t̃ inh m̃ prénhta he jé?* (você não tem um pouco de dinheiro para me emprestar?)”, assim como, *ñjêro* como na expressão “*ñjêru hã t̃ ěg tóg, nén kar kajãm t̃* (com dinheiro compramos todas as coisas)”. Em suas pesquisas junto aos “índios kainjgang” do Estado de São Paulo, no início do século XX, o frei capuchinho Val Floriania (1920) teria notado outros empregos terminológicos da palavra dinheiro, podendo ser utilizado como: *jéro*, *nhinhero* e *nhatikambú*.

Mais do que pontuar as origens de tais termos ou suas correspondências no idioma kanhgág poder-se-ia observar tanto uma utilização alargada, mesmo em sentido idiomático como aponta os autores, assim como uma indigenização da própria palavra em português numa fonética mais próxima ao idioma indígena ressaltando tratar-se de algo relevante.

Iracema chegou a me afirmar duas ou três vezes que quando criança perguntara para seus avós o que era o *jēnhkamũ* (dinheiro) na época dos antigos, pois todos falavam que a o dinheiro (papel e moeda) era uma novidade na vida indígena e ninguém sabia precisar sua origem ou mesmo em lidar com ele ainda hoje, pois gastavam rapidamente e isso os consumia, não seu inverso, mas nunca tivera uma resposta positiva por parte de seus sabedores, afinal desde a infância deles o dinheiro circulava na aldeia e desde aquela época chamavam-no de *jēnhkamũ*¹¹⁰.

Em sua análise sobre a apropriação, a circulação e o uso do dinheiro entre os Cinta-Larga, Dal Poz (2010) demonstra como o “endinheiramento” que teve lugar nas últimas décadas em torno da exploração de madeira e diamante em terras Cinta-larga não levou a rupturas importantes, muito pelo contrário, algo que acompanhou os princípios que estão na base de um sistema que antecede a presença destas atividades e do dinheiro, fundado na reciprocidade assimétrica. Partindo de uma crítica à equação entre reciprocidade e simetria, o autor tem como base uma análise da chefia amazônica (ver Clastres 2014[1980]) propondo que a relação entre um chefe Cinta-larga e os moradores de uma aldeia, ou a relação entre o *zapivaj* (dono da casa) e seus seguidores funda-se na reciprocidade assimétrica entre alguém que fornece casa (local) e alimentos (ou festas) de forma generosa, de um lado, e os que “trabalham” para o primeiro de outro.

Dal Poz (2010) nos mostra, por um lado, como estas funções ordenam, na mitologia Cinta-larga, a relação entre o demiurgo *gora* e seu ajudante *kot* fundando o modelo de vida aldeã; e, por outro, como tal modelo continua vigente no contexto das atuais mediações e obrigações dos chefes Cinta-larga junto aos diversos agentes econômicos externos. Pissolato (2015 – no prelo) teria observado relações similares entre os Mbyá-guarani e os diversos agentes econômicos externos, pois aquele que lidera um grupo de parentes ou “que vai na frente” levaria consigo os que, ao menos idealmente, “trabalham para ele”.

Neste sentido, Dal Poz (2010, p.14-15) afirma que entre os Cinta-Larga, não caberia distinguir uma “economia de prestígio” de uma “economia de subsistência”, pois a divisão não seria mais do que uma arbitrariedade de pesquisa que obliteraria a

¹¹⁰ Utilizo este termo por ter sido uma recomendação explícita de Vera e de Iracema, pois seria mais adequado tendo em vista que em Porto Alegre esse é o designativo de dinheiro no idioma indígena.

anunciação de “*um único padrão ético ajuizado por uma mesma sentença moral que tanto desaprova a mesquinhez com relação às coisas quanto o ciúme excessivo entre as pessoas*”.

São observações relevantes, que se aproximam das relações mantidas também pelas famílias kanhgág, especificamente sobre o ingresso e distribuição de dinheiro, mas entre os kanhgág haveria uma particularidade atinente as formas de interpelação e relação deste item com o domínio dos *fóg*, sempre se afirmando quando há uma ingerência (por exemplo a sovinice) que o dinheiro é “*poderoso, pode punir*” e que este atuou de forma protagonista.

Casão (2012) em sua etnografia sobre o sistema de parto junto aos kanhgág da T.I. Mococa, no Paraná, descreve uma observação participante intrigante, junto a uma oficina de planejamento básico ambiental decorrente da construção da Usina Hidrelétrica de Mauá, nessa terra indígena. Com seus interlocutores divididos em grupos, pelos “oficineiros”, sendo que um destes ficara encarregado de discutir uma questão e depois apresentar em plenária suas reflexões teria surgido dessa atividade uma série de apontamentos sobre “eles” (os kanhgág) e suas relações com os “outros” (no caso os brancos).

A primeira questão proposta seria debater: “*Quem somos nós, Kaingang de Mococa? Quem são os brancos vizinhos? Como é a relação entre nós e eles?*” Como resposta o primeiro grupo composto por seis pessoais teria respondido: “*Somos indígenas, sobrevivemos do artesanato e da agricultura. Os brancos são os poderosos que têm dinheiro. Mas nós, índios, também precisamos do dinheiro porque o mundo não gira sem ele*” (Casão 2012, p.103).

Esses e outros apontamentos nas etnografias de colegas sugerem: (i) que o dinheiro é associado diretamente ao domínio dos *fóg*; e (ii) na atualidade é necessário aos kanhgág segundo eles mesmos. Simultaneamente estava intrigado com a recorrência de frases nos diários de campo como: “*o dinheiro pune ... a falta de recurso [no sentido de dinheiro] é o que mais mata o índio hoje ... o cacique foi enganado pelo dinheiro*” entre outras que o destacava como expressão da “civilização”, de um outro domínio, e seus efeitos na vida kanhgág. Tais expressões não eram ditas por exemplo sobre os veículos, eletrodomésticos, vestuário, etcetera, outras coisas consideradas do domínio da “civilização”. Assim o dinheiro ganhava sentidos atribuído a “civilização”, mas como um dessemelhante.

Afinal, percebia algumas pistas, digamos, alargadas de lidar com a “economia” pelos interlocutores, seja no processamento cosmo-social de tais ingressos como a dedicação e o cuidado com que dispunham sobre a pose de tais itens alóctones

considerados poderosos ou das formas protagonistas para se empoderarem, indo “pegá-lo” dos *fóg*.

Nessa chave Kia me destacava no final de 2013 um projeto ambicioso de, assim como seu irmão mais velho, dedicar-se integralmente a atividade comercial em grandes centros urbanos para que pudesse “trazer¹¹¹” dinheiro (*jēnhkamũ*). Em novembro de 2013 realizaria, com o dinheiro que ainda dispunha¹¹² a compra de algum material para a temporada de natal em Gramado, seu sonho era adquirir seu primeiro veículo em janeiro do ano seguinte.

Era sabido, por todos, que tais viagens comerciais poderiam render no final de três meses de vendas entre 5 e 12 mil reais de lucro conforme a habilidade do comerciante indígena, a qualidade do material ofertado e seu empenho em não gastar imediatamente o que obtinha na atividade (*jēnhkamũ tá tũ ke*: “gastar dinheiro” ou “*jóg né mrē kanhir*”: fazer diversão), este último fator o mais complicado de conter. Não faltariam conselhos para Kia, pois tanto seu irmão mais velho como seus pais já realizavam a atividade há mais de uma década e segundo eles sabiam lidar melhor com o dinheiro (*jēnhkamũ*) do que outros kanhgág.

No último trimestre de 2013, quando havíamos iniciado os primeiros diálogos, encontrava Kia não continuamente em alguns domingos no Brique da Redenção, em Porto Alegre. Estava ali acompanhando seu pai e sua mãe na venda do *material* mesmo que não dispusesse de uma banca própria, mas já formava um pequeno estoque comercializável junto a banca da família.

Esse *material* era comercializado por várias pessoas da família, sem nenhum ônus para ele, pois segundo sua mãe servia como um atrativo para que o filho tomasse gosto pela atividade e deixasse definitivamente a construção civil ou qualquer trabalho assalariado no ramo privado. Ressalto apenas que o trabalho assalariado dentro das aldeias, como por exemplo na escola indígena ou no posto de saúde são trabalhos altamente valorizados e disputados, pois diferentemente do ramo privado (i) o trabalho era na aldeia e não havia necessidade de deixar de conviver com os parentes e (ii) em sua maioria não havia um chefe *fóg* mandando, cobrando ou determinando sobre como ou quando fazer as tarefas. Era nesse momento que Kia estava sendo ensinado por sua

¹¹¹ Há vários termos em português que os interlocutores utilizam para esse ingresso de dinheiro pela atividade comercial é, tais como “pegar” e “trazer” utilizo o segundo porque creio que seja mais próximo a junção de sentido de outras formas de ingresso de dinheiro, por exemplo quando relatam que uma *pa’i* (liderança) que trabalha bem para a comunidade “traz” muitos recursos, ou seja, destacando que se trata de uma iniciativa kanhgág em nenhum sentido de um ato benevolente ou caridoso dos *fóg* que são os donos/criadores desse item.

¹¹² Vale destacar que no item 3.1 – *Construindo sabedoria: vidas kanhgág na urbe* deste trabalho explicitarei a fonte dessa poupança, uma indenização por uma agressão sofrida por Kia em seu antigo trabalho na construção civil.

família no Brique da Redenção de maneira sutil “ao estilo kanhgág” sem mando ou cobranças.

A organização socioeconômica geralmente ocorre via grupos de parentesco que se organizam por atividades sob o modelo da família extensa, em que um casal *kofá* (ancião) assume uma centralização das atividades destinando-os em prol da família e os demais integrantes participam na produção e distribuição daquilo que será ofertado posteriormente, ou seja, uma banca por mais que seja iniciativa de alguém (ou alguns) que “vão na frente” nunca é individual. Próximo da observação que Catafesto de Souza (2002, p.211) apontou sobre o sistema econômico Guarani pré-colonial que é “fundado nas relações familiares de produção, circulação e consumo de serviços/recursos/bens, subordinados pela lógica do dom e da reciprocidade”.

As idas de Kia ao Brique da Redenção estavam dependentes das compras que realizava com o ingresso do salário de sua esposa Vera, então professora bilíngue na escola indígena da aldeia, e uma das financiadoras do *material* para dispor na banca da família, pois mesmo vendendo bem, aos finais de semana, o dinheiro sumia rapidamente era gasto e quando se dava conta não havia o capital necessário para compra de mais *material* para revenda.

Com a empolgação de Kia, sua mãe fizera uma dezena de filtros de sonho e comprando outra centena, de parentes da aldeia, entregou ao filho para que pudesse ir a Gramado montar uma banca em que seria ele o responsável e tivesse retorno, ou seja “que ele fosse na frente” (*ji jê*) e que ficasse “bem cheinha, bem bonita, para que chamasse os fóg”. Jair, seu pai, grande conhecedor dos *vênh kagta* (remédio do mato) e das orações da igreja evangélica da aldeia, na qual era um dos pastores, tratou de orar junto com os “irmãos da igreja” para Kia ter sucesso na viagem e retornar com bastante *jênhkamũ* (dinheiro).

Era a primeira vez que Kia empreenderia uma jornada *ji jê* (indo na frente) dispondo uma banca própria para que pudesse entre outras coisas “trazer” dinheiro dos *fóg* por conta própria. Para isso, empenhou mil reais que lhe restaram de um acordo indenizatório que fizera com seu antigo empregador na construção civil e outros quinhentos reais do salário de sua esposa, então professora na escola indígena da aldeia, na compra de *material* nas galerias do centro da cidade de Porto Alegre para revenda, seriam: echarpes, luvas, gorros, toucas de lã, bolas de natal, brincos e anéis. Sua primeira investida fora um sucesso, em seus termos, pois mesmo vivendo bem em Gramado, ou seja, alugando uma casa para que Vera e as crianças pudessem acompanhá-lo e *jóg né mrê kanhir* (fazer diversão) ainda teria retornado com dinheiro suficiente para comprar seu primeiro veículo. De maio a novembro de 2014 as

conversas com Kia tornaram-se semanais, todos os domingos o encontrava agora com sua banca no Brique da Redenção em Porto Alegre.

Kia nesse período começou a me telefonar com frequência algumas vezes solicitando empréstimo para que pudesse comprar seu material nas galerias do centro, afinal em menos de 1 ano ele havia me identificado como “seu irmão” (*rêg re*) mesmo que fosse um *fóg*. Minhas negativas de empréstimo o chateavam muitíssimo e assim fora acusado inúmeras vezes de ser sovina, de não ter aprendido nada mesmo convivendo com ele, afinal os “irmãos” sempre se ajudam, mas que entendia porque negava, pois nunca deixaria de ser um *fóg*, ou seja, alguém que guarda e só gasta consigo. Em 2015 as solicitações aumentariam, especialmente em virtude de suas viagens para Gramado e agora minha intensa parceria em acompanhá-lo em tais viagens.

Intrigado com a “ousadia” de Kia o questionava toda a vez porque ele me solicitara dinheiro sabendo de minha condição de estudante e que todos seus amigos da aldeia que vendiam nas feiras seriam bem mais capitalizados. O principal argumento, para minha surpresa, decorria do fato de justamente eu ser um tipo “específico de irmão”, pois antes de tudo era um *fóg* e mesmo relatando a ele que era um *fóg* “pobre” ainda sim chamava-me de mentiroso pois provavelmente teria mais dinheiro disponível do que qualquer “índio” de sua aldeia. Se por um lado ele afirmava quando podia que a diferença dos *fóg* e dos *kanhgág* também estava expressa pela voluptuosidade no gasto, sendo os segundos consumidores e os primeiros poupadores, por outro havia razões atinentes as relações que pretendia ou não fortalecer e daquelas que pretendia também se imiscuir.

- Kia: Não dá pra pedir dinheiro pros índios, eles não são como os branco, eles ficam incomodando depois, pedindo muita coisa, ficam cobrando.

[Excerto reelaborado de diário de campo]

Assim, Kia geralmente preferia contrair “dívidas” com um *fóg*. Como, mesmo depois de dois anos, sendo um bom comprador¹¹³ das lojas dos chineses nas galerias do

¹¹³ Em novembro de 2014 voltando de uma viagem da T.I. Guarita com Kofy, o irmão mais velho de Kia, fui solicitado que guiasse seu veículo no centro de Porto Alegre para que pudesse aproveitar a viagem e comprar algum *material* para sua banca que monta em Farroupilha. Era a primeira vez que acompanhava a “coleta” de *material* nas galerias do centro. Chegando lá um *kanhgág* da aldeia de Kia o reconhece e começam uma conversa amistosa falando que o chinês, o dono da loja, era um péssimo atendente, sem compreender bem o chinês responde para nós que gostava dos índios porque eles pagavam em dinheiro, “*nada de cheque, sempre bom os índio, sempre em real*”.

centro da cidade estes não aceitavam seus pedidos de compra para pagamento posterior, ou seja, consignado, Kia dirigia a mim pedidos cada vez mais frequentes para lhe emprestar quinhentos ou mil reais. Algo que fui desvendar mais tarde, quando definitivamente abandonou o projeto de me solicitar dinheiro e teria me acusado de ser igual ao chinês da galeria, mesmo que este último diferentemente de mim não conhecesse sua família e não assasse uma carne com frequência. Suas investidas em “trazer” dinheiro com os *fóg* teria obtido algum sucesso quando Kia solicitou crédito para comprar chapéus e plumas “na loja das *gurias*” que teria confiado a ele algum material sobre a promessa de quitação futura.

Questionava-me porquê entrara no circuito de trocas envolvendo dinheiro dessa forma, e assim passei a criar listas sobre os diversos itens que Kia comprava, de tal modo como a observar se as dívidas contraídas entravam em prestações ou eram quitadas imediatamente, e de que forma eram “pagas”, com dinheiro e/ou a partir de outras trocas. Não sabia bem o que procurava, mas acreditava que tais listas corroborariam na compreensão das atitudes, dos empenhos e da criatividade com que Kia impunha uma certa relação com o dinheiro e comigo. Notava nestas listas a recorrência de alguns fatores que abrangiam: os termos da troca, ou seja as coisas envolvidas; o valor do(s) item(ns) trocados, ou seja o prestígio que sua posse conferia ao proprietário; e o poder presente na relação de troca.

Essas relações perfaziam direcionamentos interessantes sobre a contração ou a quitação de dívidas, onde, era mais desejável contrair alguma dívida com um parente direto, especialmente um *rêg re* ou *jamré*, do que alguém afastado das relações de parentesco, pois o primeiro poderia “perdoar ou afrouxar” a dívida, devido as diversas obrigações e sentimentos que constituíam a relação, enquanto que o segundo poderia “cobrar ou acelerar” a cobrança da dívida, devido as poucas obrigações e sentimentos que constituíam a relação.

Ao mesmo tempo, e de forma paradoxal, nestas listas, era notável uma outra marcação que envolvia o fato dos entes serem identificados como “índios” ou “brancos”, sendo que os primeiros, mesmo sendo mais dadivosos que os segundos, seriam, por sua vez, mais rigorosos e astutos (no sentido de inteligentes) que os segundos, o que sugeria uma fórmula interessante em que era mais desejável contrair alguma dívida com um *fóg* do que com um *kanhgág*, ou seja, e por isso paradoxal, de que era desejável contrair dívida de um não parente. Esclarecendo-me Kia informa que entre os *kanhgág* sempre há a historicidade de dívidas como incentivo de empréstimos futuros, ou seja, são explícitas as obrigações em que seus parceiros estão envolvidos, mesmo que nunca sejam anunciadas ou usadas para cobrar. Afinal, a negação de um crédito, ou da distribuição de uma riqueza, soaria como um anúncio (auto)evidente de qualidades

totalmente despreciadas geralmente utilizadas como categoria de acusação e identificação aos *fóg*: o individualismo e a falta de generosidade.

Neste sentido os pedidos de empréstimos de dinheiro realizados por Kia, ou suas contrações de dívidas seguiam alguma ordem: *fóg* não parente (um comerciante ou conhecido não indígena), *rêg re fóg* (eu, por exemplo), um *kanhgág rêg re* (algum parente consanguíneo), e em último caso um *kanhgág não parente* (uma pessoa genérica da aldeia).

Analisando com rigor tais “dívidas” chegaríamos a outros argumentos e isto estaria atrelado as formas pelas quais Kia supunha obter mais sucesso na solicitação, pois como sempre me dizia após as negativas que dava “*você é fóg, mora num bairro de rico, tem casa montada... paga aluguel caro*” e por isso era mais provável que tivesse poupança do que qualquer um de seus companheiros *kanhgág*, pois “*os índios gastam tudo, tão sempre pedindo, se tem 10 gasta 10...*”.

Perguntava para Kia porque isso acontecia e a resposta que me era atribuída é que o dinheiro diferentemente os corroía, a diferença era em relação a mim um *fóg* e sua assertiva era objetiva com a questão: “*tu já viu índio rico?*” Para vários interlocutores o dinheiro era perigoso também em virtude disso, das acusações que poderiam ser feitas se caso alguém despontasse em “riqueza” demasiada na aldeia, a mesma velocidade de “crescimento” seria igual ou maior de pedidos dos índios para “emprestar dinheiro”. Assim deveria ser comedido, mesmo se estivesse “bem de dinheiro” se falava que estava “mal de dinheiro”, assim estavam *amansando* o índice do selvagem (da civilização). Kia e outros interlocutores faziam arguições precisas de como algum índio estaria próximo de *vesã fóg* (virado branco) justamente relacionando ao dinheiro, o uso “diferente de um índio”, “fazendo a cabeça” para não gastar, não se divertir, não ajudar os parentes, etcetera.

Essa atribuição de sentido nunca acontecia com outros itens, por exemplo, quando alguém que tem um veículo não o empresta a um parente sempre se exclama algo do tipo “*ele está bravo com você, você não foi um bom parente*” destacando a relação, com o dinheiro a história era outra pois o agente era o próprio dinheiro, ou seja, se voltaria razões para a coisa em relação e não para a relação com essa coisa. Esses apontamentos sugerem entre outros fatores que o dinheiro é algo destacável, relevante, de intenso trabalho, associado a um outro domínio, e que em si seja “poderoso”, um índice do Outro que merece cuidado. Mas não esquecemos que dinheiro também é assumido muitas vezes como um algo “qualquer”, não tão importante assim e que se não fosse os *fóg* teriam “derrubado toda mata” seria algo desnecessário.

4 A HISTÓRIA DO MACACO

Apresento esse momento da dissertação tanto como o último capítulo quanto uma espécie de síntese aos capítulos anteriores, como se fosse um laço que permitisse a etnografia tornar-se um fractal: singular e genérica, micro e macro, particular e ampla sobre os projetos que os interlocutores estimularam para que eu e a própria pesquisa seguissemos.

O primeiro momento é um exercício reflexivo da reflexão dos próprios interlocutores naquilo que entendo como uma fala de vontade cosmopolítica em que o consumo do Outro ocorre pelo repasse de conhecimentos com a finalidade de potencialização eterna para a guerra, para a luta. Trato de transcrever uma fala paradigmática de um mito narrado por um *kofá* (ancião) que a cunhou como *a história do macaco* durante um evento na universidade para uma plateia eminentemente de pesquisadores e estudantes ligados as ciências sociais, ou seja, dentro de uma instituição do mundo moderno voltando pensamentos para os pensamentos de seres Outros, os *fóg*. Essa narrativa relata sobre as origens e as consequências dessa presença, desse Outro, num mundo já formado, anterior e em sentido pleno “pronto”, esclarecendo eventos que sucedem sobre as ambiguidades, as inseguranças e os dilemas dos “índios”. O narrador para isso articula o tempo presente (*ũri*) em relação ao tempo dos antigos (*vãsy*) numa narrativa ancestral (*gufã*) explicitando como a alteridade está “dentro” do mundo e é poderosa, mas também perigosa e que para convivência guerreira necessita de um intenso trabalho de *amansamento*.

Um segundo momento retomo uma série de acontecimentos que permitiram efetuar entendimentos colaborativos junto a uma interlocutora naquilo que pensamos como reflexões de caráter cosmológico e do protagonismo dela em sugerir interpretações ao mito narrado, mediando a própria produção antropológica não no sentido de uma espectadora, receptadora das análises de um pesquisador, mas em sentido propositivo, ou seja, fundamentando sua participação na pesquisa também na análise e de interpretações para os fatos que entrelaçaram pesquisador-pesquisada diluindo totalmente tais categorias. Tal “empenho” da interlocutora e “abertura” da pesquisa poderia sugerir uma série de perguntas e algumas sugestões na qual o estatuto dos sujeitos de pesquisa e suas produções nessa iniciativa seriam no mínimo misturados, afinal o pesquisador se tornaria o pesquisado, o pesquisado se tornaria o pesquisador e a própria pesquisa como um “sujeito” que manipula os “sujeitos” como fatos. Neste envolvimento a partir de mediações, escritas, leituras e reelaborações intentamos apontar densos construtivos na história e suas possíveis compreensões, ou seja, chamando a atenção situações estruturantes no próprio mito.

Um terceiro momento é um debate que sugiro a partir de uma “conversa” com a teoria antropológica que, no meu entendimento, forneceria algumas chaves de leitura para tratar sobre os consumos, excessos e a dádiva na *história do macaco*. Resgato leituras de leituras da obra maussiana em torno da obrigação de dar e a ênfase ambígua da dádiva, não como troca equilibrada, mas em sua face como presente e morte e uma primeira aproximação antropológica sobre a operacionalidade do dispositivo de *amansamento* kanhgág com que este coletivo lida com os *fóg* (não indígenas).

O quarto momento é uma aposta reflexiva que visa dialogar sobre a obrigação de dar e a figura do excesso relendo diretamente Marcel Mauss e resgatando alguns de seus comentadores contemporâneos para mostrar objetivamente porque afinal os kanhgág na *história do macaco* colocariam a dádiva como uma dúvida, o que fazia com que eles a aceitassem e porque leram o ato sobre a chave guerreira – ou seja, contrariamente a clássica análise levistraussiana (2003[1950], p.107) de que “*as trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes*”. O que pretendo apontar é que a aproximação as teorias maussianas é essencial não como sentido de “usar a teoria para comprovar a etnografia”, mas como um empenho de diálogo para descentrar possíveis mal-entendidos em ler a *história do macaco* como uma história somente “econômica”, “política”, “cosmológica”, “histórica”, etcetera, mas sim aquilo que o mestre apontava como um fenômeno total, ou seja, todas essas coisas não separadas em suas ambiguidades.

Finalizo este capítulo discutindo sobre a proeminência e relevância dos mitos no pensamento ameríndio, não apenas kanhgág, ressaltando que estaríamos a tratar de um pensamento desenvolvido, avançado e curioso sobre sua “realidade”. Defendo que seria primordial deslocar o termo “pensamento” em sentido kanhgág não como algo como um centro de gravidade da vida interior, mas como uma expressão ampla da vida que não separa mente, corpo, territorialidade, tempo, entre outras categorias. Nestes termos sugiro que análise estruturalista não seria recomendada para uma aproximação pois antes a ser um sistema fechado o discurso da “sociedade primitiva” teria uma dimensão sociopolítica potente em que seu motor cosmopolítico é por excelência um dispositivo de *amansamento* do selvagem (a civilização) numa chave de sentidos que tanto se utiliza de recursos alóctones (como o idioma estrangeiro, as instituições, os seres) para alavancar reivindicações contra o Outro, os *fóg*, assim seria um dispositivo e vontade cosmopolítica no mundo e não um mero pensamento (em sentido ocidental) e/ou elucubração mental.

4.1 Adensando teias de sentido: ouvindo a história

Durante todo o trabalho de campo pensava sobre a potência das reflexões que os interlocutores me colocavam e quanto dessas vontades eu estava efetivamente levando a sério. Sentia-me andando em areia movediça, eram tantas coisas para recuperar, tantos deslocamentos para retornar e complexidades para esmiuçar que por muito tempo acreditei que a etnografia trataria de pontos poderosos da vida que me eram ensinados pelos interlocutores, mas que seria improvável ou impossível adensa-los num tramado como um fractal, ou seja, de que cada parte mostraria sobre o todo e que o todo mostraria sobre cada parte.

Estava que vencido e convencia-me com argumentos de que a etnografia que seria possível não era a mesma que me era provocada, assim me preocupava sobre o que afinal entraria e o que sairia desse enredo, que naquele instante pensava como majoritariamente arbitrário. O que não me dava conta é quanto dessas próprias reflexões postas pelos interlocutores estavam a refletir sobre a relação que a própria pesquisa acionava, só percebi essa potência quando ouvi uma história narrada por um *kofá* (ancião) kanhgág a uma plateia de pesquisadores e estudantes ligados a ciências sociais durante um evento patrocinado e realizado pela universidade. Até aquele instante esse *kofá* não era um interlocutor.

A história instigante, quase como metáfora do trabalho de campo que realizava, entre viagens a aldeias e feiras nas cidades, debelou um jeito de falar sobre o vivido para algo próximo, muito íntimo, de como outros interlocutores pontuavam seus encontros, apostas e dilemas sobre as origens, as existências e as relações que se entrelaçavam no mundo incluindo os *fóg* e suas coisas, também eu mesmo e a pesquisa. Sobre o consumo do Outro como um excesso, excesso esse que deveria ser *amansado* para potencializar uma guerra perene.

No dia 30 de setembro de 2015 ocorreu num dos auditórios da universidade (UFRGS) o encontro¹¹⁴ que promoveu o documentário etnográfico “*Sabedoria Kaingang – Kanhgãg kanhró*”, da documentarista Karine Emerich e do pesquisador Rogério R. G. da Rosa, seguido de debate com os kanhgág Jorge *Kagnãg* Garcia, Maria Constante, João Carlos *Kasu Kajeró* e Iracema *Ga Te* Nascimento.

Estar na plateia como ouvinte não fora algo planejado no que circunscreve a pesquisa, mas ocorrera por um duplo convite, o primeiro de caráter institucional, da minha ligação como aluno de pós-graduação em Antropologia Social; e o segundo atinente às redes de diálogo que meus interlocutores tecem e das conversas que

¹¹⁴ A atividade fora promovida com o apoio do Ciclo de Imagens e Sons Ameríndios em Rede (Cimsoar) ligado à Rede de Pesquisa Abya Yala vinculada ao Instituto Latino-americano de Estudos Avançados (ILEA/UFRGS).

estabeleciam com uma colega antropóloga que, assim como eu, fora escolhida por Iracema para ajudar em seu *trabalho*¹¹⁵ com os *fóg* e ela mesmo teria me alertado da importância desse evento.

Essa trama, não planejada, possibilitou que acessasse de maneira privilegiada as questões que me eram colocadas pelos interlocutores. A verdade é que vinha pensando há um longo tempo sobre certas presenças em seu mundo, pois era a isso que fundamentalmente me provocavam quando respondiam sobre “a importância dessa pesquisa”. Se eram fundamentais, coetaneamente várias delas nada mais eram do que “excessos”. Suas reflexões eram intensas, complexas e as narrações as mais diversas.

Quando ouvi a história pela primeira vez recordei as experiências que foram compartilhadas pelas pessoas e coletivos que eu havia acessado. A história contada, de tão intrigante e bela, capturava-me de forma diferente, pois ao mesmo instante que me prendia também me libertava, soube quando a escutei que se tratava do enredo de sentidos desse trabalho.

Assim, abordei a história tanto como o capítulo final, e adicional aos demais, mas também como uma espécie de síntese dessa etnografia, o laço que faltava para o fractal. A *história do macaco* era “o” *insight* e passei a lê-la a partir de várias chaves, algumas cosmológicas e sob orientação de Iracema, a quem devo o estímulo, a organização de pensamentos e diversas dúvidas, e outras antropológicas e sob orientação da releitura que Taussig (2010[1980]) fez sobre sua etnografia, anos mais tarde quando corajosamente propôs uma nova interpretação de um trabalho já concluído resgatando a tenaz articulação de Bataille (1975[1949]) sobre teorias maussianas.

O que Taussig (2010[1980]) fazia era escrever um posfácio a sua obra dos anos 1980 *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul* buscando uma reinterpretção das histórias sobre os pactos de cortadores de cana colombianos e os mineiros bolivianos com o diabo. O autor em sua nova reflexão conduziu o debate sobre a dádiva para: (i) a obrigação de dar, como despesa não lucrativa; e do (ii) excedente, em como esquemas de vida distintos lidaram com o excesso.

¹¹⁵ Coloco em itálico neste momento da dissertação tanto o termo *trabalho* quanto o termo *recurso* para salientar que se tratam de termos polissêmicos. Comecei a desconfiar, em 2013, que ambos os termos mobilizados pelos indígenas em reuniões públicas e em desabafos durante a pesquisa não designavam *ipsis litteris* sentidos atribuídos pela norma culta em língua portuguesa. Encontravam-se numa teia própria aos *kanhgág* que os utilizavam como dispositivo de diálogo com os não indígenas e visavam assim designar entre outras coisas assuntos importantes, modos de fazer e atuar pautados por uma lógica que articula simultaneamente parentesco, cosmologia, política, economia, estética, etcetera. Penso-os, aqui, em aspecto ampliado, onde *trabalho* e *recurso* servem como anúncios ao que se está transformando intensamente. Iracema sempre que relata aos *fóg* sobre suas ações e atravessamentos como *kujá* geralmente utiliza a expressão “*nosso trabalho*”, o que resigna um pertencimento sempre coletivizado as atividades empreendidas.

Essa história proferida por um *kofá* (anceião) sugeriu um caminho multiplicador da minha experiência reflexiva e da própria reflexividade da experiência dos interlocutores em suas trajetórias num mundo “colocado” ao seu, em todas suas ambiguidades, inseguranças e dilemas. Falava antes de tudo de uma sabedoria milenar. Mito-*práxis* que conectaria o tempo presente (*ũri*) ao tempo dos antigos (*vãsy*) em que alteridade não está “fora” mas “dentro” do mundo, pois a cria e a dinamiza, ou seja, a empodera perigosamente a partir de perigosos poderes: o “Outro” e suas investidas.

A *história do macaco* ouvida e depois instigada para que fosse plataforma estrutural dessa dissertação, pelos próprios interlocutores, nesse caso João e Iracema, ajudaria a pensar com rigor aquilo que eles me apontavam: que sim, havia uma *conquista* mas também uma *desconfiança* sobre os vários englobamentos que se processavam. O Brique da Redenção entrava nesse registro plenamente, porque era lá que estavam satisfeitos tais englobamentos: dos artefatos, dos seres, dos ambientes, das lógicas, etcetera que são, em sentido largo, “novidades”.

João e Iracema, diferentemente, da maioria das famílias kanhgág que comercializam no Brique, pensam que os “panos” podem ser perigosos, um risco considerável, mas que entendem porque os parentes teriam abraçado esse projeto, trata-se de sustentabilidade cosmossocial, reprodução e possibilidades de permanência no domínio urbano. As violências, restrições e acusações desde uma perspectiva contrária aos kanhgág reforçaria essa autonomia interna, essa luta e essa contínuo englobamento.

É interessante notar que não era o mesmo tratamento que davam aos DVDs por exemplo, que eles e muitas outras famílias comercializam. Se pensados sobre a chave do que seja “industrial/domínio do moderno” seria tão ou mais quanto os “panos”, a diferença não era singela ou pequena, pois os DVDs eram constructos de intenso trabalho da “cultura” na manipulação de poderes e conhecimento externos enquanto os “panos” não, seriam “excessos”. Para eles isso satisfazia argumentos vorazes daqueles que sempre foram e seriam inimigos dos “índios”. O conteúdo desses DVDs explicita os conhecimentos da “cultura” kanhgág, não são piratarias, mas “originalidades” e que ajudariam a *amansar* selvagens (os civilizados) até quem sabe domesticando-os como futuros aliados.

Pelos “panos” o que ingressava: dinheiro, acusação, perigo. O que era disputável era a ordem do *espaço* e o que estes artefatos agenciavam era a própria disputa pelo *espaço*, por isso as afirmativas não só deles sobre “a foça do material” na sua relação com a luta pelo *espaço*. Os “panos” assim como o “natural/artesanato/*vãfy*” são subcategorias dos *materiais*, ou seja, aquilo que é comercializável no Brique e noutros *espaços*. O *material* segundo a perspectiva kanhgág tem força (*tar*) isso é o que

impulsionava a luta, se é inquestionável que o “natural/artesanato/vãfj” fortaleceu a luta pelo espaço – sustentou cosmológica, econômica e politicamente as famílias – o mesmo não poderia ser dito dos “panos”, pois ele ingressava numa chave não *amansada*.

O que João e Iracema pontuavam e era em parte incompreensível, ou visto apenas como uma simples acusação por seus inimigos internos e externos, é que este abraço aos “panos” era também perigoso, pois simultaneamente criava relações e fechava outras. A pergunta articulada pelo posicionamento de João e Iracema era: afinal que relações estavam sendo esfaceladas por esse abraço? O perigo residia em voltar-se demasiadamente para “fora”. Como sua experiência mostrava era voltando-se para “dentro” que o projeto de mediação se fortalecia e as lutas permitiam vitórias e não seu inverso. Não havia problema algum em englobar a alteridade, seja ela qual for, era até mesmo sugerível, mas não de maneira acrítica, sem deixar de *amansar* devidamente primeiro.

Mas vamos por ora nos voltar a história depois retornarei com as reflexões sobre, a partir e da própria história para deixar claro uma densa teia compreensiva que entrelaça essa etnografia e a própria reflexividade dos interlocutores numa produção de conhecimento sem me furtar de um debate mais teórico em antropologia.

Então, vocês querem que eu conte a história¹¹⁶ do macaco?

Isso já tem contado¹¹⁷, já tem gravação né. Então, era uma velha que na época estavam recém vindo né, os portugueses. Então, os índio como eram muito brabo, essa velha vinha se retirando pros mato, quanto mais longe ela vinha se retirando com a comunidade, pro mato, ela escapava dos perigos. O povo tava vindo, ela já sabia, ela era kujá, os espírito já contavam pra ela.

¹¹⁶ Coloco em itálico as palavras em português por respeitar o estrangeirismo desse idioma a quem relatou, assim os termos em língua nativa, em kanhgág, permanecem sem marcação. O uso de aspas refere-se a diálogos dentro da narrativa. Nascimento (2009, p.22) esclarece que há três tipos de narrativas entre os kanhgág, primeiro as denominadas *gufã* (ancestral), que contam sobre as origens e relatam tempos mais antigos; segundo as denominadas *ti si kãme* (histórias antigas e verdadeiras); e um terceiro denominado *vênh ó* (inventadas, ficção) corresponde às narrativas engraçadas. A presente história se encaixa como *gufã*, pois “*nestas sempre há um ou mais interlocutores que, a cada episódio contado, responde(m) ao narrador [...] geralmente iniciam-se com essa expressão: ‘gufã vj nĩg tĩ!’ (Havia um ancestral). Em seguida, o interlocutor responde, falando “e” como se estivesse dizendo ‘sim, conte-me mais’.* Iracema, Vera e Grazi me relataram as mesmas três “categorias” também confirmando que “A história do macaco” é *gufã*, ou seja, relata sobre tempos mais antigos (*ũri*).

¹¹⁷ “*Gufã vj nĩg tĩ! E’ Kĩ kófa tĩĩ fi ne tĩ kē nĩg tĩ. E’! Kĩ fi tĩ kajār jě’yn nĩg tĩ. Kajār mag tĩ ge jã ha’ E’! Hara tĩ fi vĩ kikaró nĩg tĩ. Fi tĩ ti jãnãn kĩ tĩ fi mĩ tĩ tĩ, nēn ũ nón. Kakanã, mĩg mág... Tĩ tĩ mĩg ve kĩ tĩ ser ve kónãn tĩ jé tóg, nón. Kāj sĩ... kāj si hanja fi tĩ nĩg ti mĩ. kĩ fi tĩ ser ti nunh to sa ja nĩg. Kĩ ti ne tĩ tu kĩ tĩg tĩ. Hara fãn kĩ tĩ tũ kĩ(kã tĩg kĩ tĩ) fi mĩ jun. kĩ fi tĩ koj ser, kófa fi. E’!*”. O trecho relata sobre os primeiros contatos com os *fóg* – ou seja, a história do macaco –, numa versão sintética em idioma kanhgág (Nascimento 2009, p.22-23).

Então, ela fugia bem pro fundo do mato. Antes os padre, não falava padre né, falavam jesuíta, eles falavam com os governo dele lá pra não matar tudo os índio dessa terra.

- “Vamo tenta de amansa eles né.”

Mas o governo deles perguntou:

- “Se, vocês querem pegar? Liberemo vocês.”

Então tinha uma turma de padre que queria, o que que eles inventaram, eles criaram uma serra. A véia essa, tinha um macaco que ensinou, ela era kujá né, o que ela mandava o macaco fazer, ele fazia, tudo que ela pedia pra ele buscar ele ia, ela mandava que nem uma pessoa.

Daí fizeram aquela serra e botaram bolachinha e tudo quanto é coisa de come naquela serra e aquele macaco foi e achou aquela serra. Daí ele encheu o balainho dele de doce e levou pra veinha lá. Ela já tinha visto no sonho lá. Daí ela pegou aquele balainho e olhou, olhou, e viu que não era fruta, era tudo embalado, e:

- “... isso não é fruta não...”

Aí mandou chamar pra vê aquilo lá. A indiada olhou e viu, olharam e:

- “Será que não é veneno que tão botando pra matar tudo nós?” - um disse.

- “Não, o macaco tá comendo, se botassem veneno ia matar ele” - daí outro disse.

- “Eu vou come” - daí ele disse.

- “Não coma, é perigoso” - o outro disse.

Mas era bala, um doce, mas daí ele disse:

- “Pela manhã vamo vê de onde que foi que saiu.”

Os vinte e pouco rapaz, que eram tudo guerreiro, que já eram preparado tudo, flecha, lança, cacete. A véia disse:

- “Vocês vão que ele vai mostrar onde achou isso, mas só tomem cuidado que pode ter uma armadilha lá pra vocês, pegar fruta pra vocês.”

Ela mandou um mestre na frente, que era sabidão, e disse:

- “Você cuida da gurizada, os guerreiros.”

O macaquinho ia por cima dos galhos e eles iam por baixo né, quando o macaco chegou lá na serra ele se assusto. Ele gritou e o mestre olhou:

- “Ele tá brabo, pode ter visto qualquer coisa.”

Depois ele ficou olhando, olhando. Chegaram viram um padre que tava lá no meio, de branco e disse:

- “Vocês fique aqui que eu vou atrás do lugar deles e vocês cheguem, cheguem, chega alguém lá vão fazer tudo.”

Aí, dizem que ele foi baixinho, por baixo da samambaia, chegou pertinho e ele foi se levantou e garro o padre, o padre:

- “Não me mate, me solte.”

E ele chamava o macaco né, e o padre disse:

- “Não me mate.”

E ele com o padre amarrado e os outro vieram né, tinha gente que vinham com a flecha pronta né, diziam eles:

- “Aí, o que vamo faze?”

- “Existe um deus no céu que é história dos branco, será que não é o topê deles? Vamo leva ele pra nossa aldeia, não vamo mata ele.”

Então pronto, sequestraram o padre, daí levaram.

Daí eles começaram a amansar, foi indo, foi indo, daí foi com uma sacolinha de livro né, daí se controlaram, um perguntava pro outro o que que é isso e aquilo, o índio dizia:

- “Nĩgê juja... pra você o que que era?”

- “Um dedo.”

Daí depois se entenderam né. Então os outros empecou, empecou, achara aquele lá na aldeia, mas já tavam amansando aquele, foi assim que começaram.

Naquela ponta, ali os outros índios, era todos os índios daí pararam de brigar. Não adiantava que a briga era sempre perdida, flecha contra arma de fogo, então sempre perdiam a guerra, foi assim que começara.

Assim contavam a história na época dos antigo, na época dos vô, a gente sabia muitas história dessas, que eles contavam. Um diferenciado também, e cada ponto que eles herdavam era uma história, que o Brasil é grande, arrodado, foi quando eles encostavam uma vaca lá, entravam lá pra drento. Os índio eram igual a bicho do mato, porco do mato, não podiam ver gente diferenciada, brigavam já.

Então, essa aí é uma história muito importante, era sempre os velho, os antigo que contavam história, eu conto pros meus guri pra não esquecer. É bonito a gente conta uma história assim, na aula, numa escola, eu acho muito importante, pra eles ficarem sabendo de alguma coisinha.

[Transcrição da fala do kujá Jorge Garcia no Auditório do ILEA/UFRGS, Porto Alegre/RS em 30 de setembro de 2015]

Nesse compasso iniciei a leitura do pensamento escrito sobre o pensamento narrado, pensei *a história do macaco* como um potente instrumento reflexivo de perspectiva kanhgág sobre a presença dos *fóg* no mundo. A história instiga sobre os *fóg*, suas “ofertas”, suas engenhosidades e, especialmente, dos cuidados que os kanhgág deveriam atribuir quando se colocam em relação. Inquieto por quase um mês com essa história toda vez que encontrava Iracema falava com ela sobre a dúvida que a narrativa me tensionava.

4.2 Uma aproximação cosmológica: compreensões junto a Iracema

Em novembro de 2015, aproximadamente um mês após o evento, Iracema me telefona avisando que separara algumas fotografias que eu havia lhe solicitado anteriormente, da presença dela e de sua família em Porto Alegre e que, assim que possível, fosse visitá-los em sua nova moradia.

Após a apresentação da nova casa Iracema solicita a seu filho Kariné, que estava descansando após o almoço que nos fizesse um chimarrão para apreciarmos durante nossa conversa. Na sala, sentados no sofá, mostra-me uma centena de fotografias (dispus algumas nessa dissertação, ver nos subcapítulos 2.3 e 2.4) e rememora sua trajetória, às vezes com dor outras com alegria.

O assunto que não se esgota naquela tarde e fora precedido do relato que forneço sobre uma série de inquietações que a *história do macaco* contada por Jorge Garcia me estimulara durante o início da escrita dessa dissertação é prosseguido por uma revelação de Iracema: que ela estava a pensar que eu deveria pensar sobre a história.

Perguntando-me sobre essas inquietações informo que estava escrevendo sobre a história, seguindo o próprio conselho do contador da história em pensar bem sobre a mesma, porque escrevendo pensava melhor e que gostaria de ler para ela o que estava pensando. Ainda com o chimarrão na mão Iracema me adverte:

- Iracema: *“Sabe Herbert, eu sonhei com isso. No meu sonho eu tava falando com a Marcolina, a kujá, e ela me pediu um copo de água, com água bem limpa. Eu tava assim conversando com ela e ela disse que alguém ia falar sobre a história que o Jorge contou. Daí eu sai da sala e fui atrás da casa e peguei uma água bem limpinha e no sonho tinha muito verde, que é muito bom, que quer dizer coisa boa, quando voltei ela não tava mais. Daí tava tu aí nesse lugar que tu tá e eu aqui onde eu tô, conversando sobre a história do macaco, bem do jeito que tá me falando. Isso é muito bom, muito bom mesmo, mostra que o pensamento tá bom, sonhar com água bem limpa e verde quer dizer coisa boa. Se caso tu sonhar com algo preto me fala, que isso não é bom, mas tem um remédio que a gente coloca embaixo do travesseiro, quando vai dormir, que ajuda a bloquear essa coisa ruim, quando for domingo no Brique te levo e daí faz isso. Isso é muito bom.”*

[...]

Pareço muito ingênuo quando registro estes acontecimentos nos diários! Iracema estar sonhando comigo, colocando numa chave compreensiva que não domino acontecimentos do tempo presente, algo próximo ao que venho pensando, pensamentos que problematizam justamente sobre como os sonhos ativam situações “concretas”. Não é parte dessa vida, tão pouco fraciona o vivido como algo imaginado em relação a um real, eles estão toda hora produzindo efeitos, inclusive na pesquisa, mesmo de como e no que escrevo. Se houvesse uma posição anterior ao iniciado provavelmente a ocuparia.

[Excerto reelaborado de diário de campo]

Entre os meses de junho a novembro de 2015 recebia com constância semanal chamados de Iracema, para que participasse mais efetivamente de seus deslocamentos em Porto Alegre/RS e em cidades próximas. Não sabia muito bem suas intenções antes desses deslocamentos, recorrendo a anúncios sobre a relevância da minha presença argumentava que no decorrer dos eventos iria me dar conta do porquê me chamara e qual seria o *trabalho* que desenvolveria posteriormente.

Quando nos encontramos, no dia do evento, sacara de imediato que se regozijava da minha presença e que enfim iria me apresentar Jorge Garcia. Importante para ela por Jorge ser um de seus mestres, um *kujá*, alguém com que aprendia muito, assim como com Marcolina, uma outra *kujá* que sempre se refere como sua “professora”, que já se comunicara em sonhos incontáveis vezes.

Voltando ao dia do evento faço uma primeira tentativa de pensamento escrevendo notas no caderno de campo, uma segunda com a elaboração de um diário a noite em casa e uma terceira recuperando trechos de falas desestabilizadoras, a mais contundente nesse momento foi a de Jorge Garcia sobre *a história do macaco* e foi isto que falei no sofá da casa de Iracema um mês depois do evento: que essa história me captura e levava meu pensamento para uma dimensão totalmente desconhecida pra mim.

Por outro lado, quando Iracema ouviu minhas aflições me revelou que procedera de leituras de sonhos que reatualizavam presenças a partir dessa narrativa, uma delas incluindo a própria pesquisa e a minha algo que me estimulou para tratar a *história do macaco* como um importante arsenal reflexivo sobre a relação dos kanhgág e os *fóg* desde a perspectiva íntima, ou seja, reatualizada pela reflexão mítica da ancestralidade dessa relação. Essa perspectiva, que entrecruza um tempo dos antigos (*ũri*) no tempo presente (*vãsy*) é um nodal kanhgág que, além de constituir uma série de críticas – algumas delas tentarei no decorrer do texto me aproximar – a também expressar um pensamento não-disjuntivo que problematiza dicotomias: mato-cidade, *kanhgág-fóg*, nossos-deles, sonho-realidade. Mas que simultaneamente procede a afirmação que estes seriam os originários, os primeiros, e a “civilização”, mesmo que poderosa, teria vindo depois.

O que a história faz emergir num primeiro instante é uma presença anterior a “civilização”, que a seu modo e por suas apostas abriu-se via o *amansamento* pelo idioma, pelo parentesco, pelo aceite da dádiva, pela captura, sem com isso, deixar de exercitar e de ler o contexto pelo *ethos* xamânico e guerreiro.

Não é por acaso que um *kujá* relata, com uma riqueza de detalhes, essa história, desses personagens, situados no mundo kanhgág e Iracema, uma *kujá* iniciada, leva a sério minhas inquietações, apostas de um *fóg*. Trata-se desde seu início de uma forma

de guerra, como sempre disseram os *kofá* (anciãos) “no passado era a bala que matava, hoje é a caneta, o documento, o recurso”. Não se trata de Iracema depositar uma crença na história como uma ilustração da vida *tout court* no passado, uma realidade anterior, tão pouco uma elucubração fictícia de um indígena contador de histórias, mas de sua emergência no presente como uma crítica ao presente. Iracema me relatou diversas vezes que essa inquietação que estava tendo com a *história do macaco* também era algo que sentia quando por exemplo ingeria coca-cola. Relatando que há tempos estava viciada em coca-cola, que não sabia mais almoçar sem o acompanhamento da bebida adquirida nos mercados perto de sua casa, e sempre que ingeria recordava sobre tempos outros ficando chateada¹¹⁸. Noutros entendimentos, poderíamos nos arriscar a perceber correspondências entre esses dilemas, a maneira que Baudelaire criou suas *correspondances*¹¹⁹ como crítica a modernidade.

O padre e seus alimentos embalados não seriam a presença insistente sobre a ação de consumir esse Outro, ou como colocaria Bataille (1975[1949]) a parte maldita? Assim como sugere algumas reflexões de Iracema sobre os perigos desse consumo? De fato, não poderíamos deixar de sublinhar que esse excesso está posto, e antes a refutá-lo integralmente há, como na ação de Jorge Garcia, ensinamentos sobre modos próprios de *amansamento* desses *recursos* via o *trabalho* de orientação da *kujá*, da atividade corajosa dos guerreiros em ir à fronteira do mundo *kanhgág* para desvendar um mistério e capturar também seres para trata-los, dentro da aldeia, no estabelecimento de relações.

Mas, o que poderíamos destacar nesse enredo?

Primeiramente o narrador da história chama atenção para o domínio da vida frente o domínio da morte, sendo o primeiro o “mato”, pois teria sido para lá que se encaminharam para se salvar desse Outro que era perigoso. Essa afirmação sugere que esse Outro é pensado como poderoso. Esse movimento de orientação só é possível pela mediação xamânica da *kujá* com seus espíritos-guia (*jagrê*), na dúvida o que faz: volta-

¹¹⁸ Inúmeras vezes quando me alimentava com eles em sua casa traziam-me um copo de coca-cola para acompanhar as refeições. Iracema recorria geralmente a reclamações para ingerir a bebida a que mais escutei advertia sobre a ausência do mato, das abelhas e de seu mel para o preparo do “refrigerante dos índios”, distinto daquela maldição ocasionada pela voracidade com que os *fóg* vem exterminando os indígenas, assim como a bebida que ao invés de fortalecer seus corpos os corroía. Ficava intrigado com o fato de justamente a coca-cola ensejar a memória sobre sua infância, da deliciosa bebida preparada por seus avôs e ainda tratar de indigestas presenças, assim como teria feito a correspondência entre as minhas inquietações sobre a história e essa bebida que ela consumia.

¹¹⁹ Benjamin (1991) pensando sobre os temas do poeta Charles Baudelaire e as noções desenvolvidas no primeiro ciclo de poemas (*Spleen et Idéal*) em *Les Fleurs du Mal* esclarece que este havia pensado como uma crítica a modernidade e não como uma fuga, pois a *correspondance* seria uma experiência que busca se colocar ao abrigo de qualquer crise. Creio que a aproximação seja factível porque a *história do macaco*, assim como os poemas de Baudelaire tratam de forma crítica a modernidade e não de fugas, trata-se de um modo atinente a luta, um exercício cosmopolítico de enfrentamento no caso dos *kanhgág*.

se para “dentro”. O mato domínio poderoso de vida e a civilização domínio poderoso de morte; assim como os kanhgág de humanidade e os *fóg* de bestialidade.

O segundo ponto estaria em pluralizar esse Outro, os padres surgem no enredo como aqueles que tentam convencer seu governo a fazer coisas diferentes com os “índios”, essa coisa seria o *amansamento* deles. Afinal, era esse o procedimento que os “índios” faziam quando se deparavam com poderes e conhecimentos sobre-humanos. Essa narração afirma que os Outros (os civilizados) pensavam os “índios” não como passivos, mas como sujeitos fortes, não que isto seja uma análise verossímil sobre a perspectiva desse Outro, mas é certa para apontar que é assim que os “índios” pensavam os “civilizados”, subjetivando-os como seres de vontade. Os padres seriam um “Outro” espécies de diplomatas de seus governos eram convencidos pelos seus a não exterminar os “índios”, assim como os antropólogos seriam aliados e mediadores junto a “sociedade” que buscava a todo intento a assimilação da diferença, no caso exterminar com os “índios” transformando-os em entes periféricos da própria “sociedade”.

O terceiro momento da narrativa relata sobre os procedimentos de *amansamento* sendo seu primeiro ato a disposição de uma corporalidade diferente e a criação de uma fonte de riqueza dadivosa dentro do mundo dos “índios”, por isso a dúvida destes se o padre era um Deus, como já ouviam de histórias que lhes eram contadas¹²⁰ e se essas dádivas eram presentes, ou como resgatarei mais tarde – a partir de um retorno a Mauss (2013[1923-24]) – se eram também venenosas. A dúvida estabilizava a questão em torno de alimentos que poderiam iludir. Frutas (sic) dádivas que alimentam e bolachinhas dádivas (que poderiam ser) envenenadas; assim como Iracema sempre argumenta que o “natural” (*vãfy* – artesanato) é uma dádiva que sustenta os “índios” e os “panos” uma dádiva (que poderia estar) diluindo, corroendo os “índios”.

¹²⁰ Relembro a anedota contada por Lévi-Strauss (1976[1950]) em *Raça e História* sobre o paradoxo de humanidade, do “relativismo cultural”, ocorrido entre os espanhóis e os índios nas Antilhas do século XVI. Enquanto o primeiro se questionava se os índios possuíam ou não uma alma; os segundo se questionavam se os espanhóis tinham corpos que apodreciam, enquanto os espanhóis se perguntavam se aqueles índios eram humanos (pois só os humanos tinham alma), os índios se perguntavam se aqueles espanhóis eram deuses (pois só os deuses tinham corpos imputrescíveis). Viveiros de Castro (2002, p.381) retoma a questão brilhantemente: “o grande diacrítico, o sítio da diferença de perspectiva para os europeus, é a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, é o corpo (os europeus são homens ou espíritos?). Os europeus não duvidaram que os índios tivessem corpos – animais também os têm; os índios, que os europeus tivessem almas – animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme.”, tratava-se de etnocentrismos próprios, essa imagem de pensamento do *kujá* kanhgág suscita, e confirma, novamente essa reflexão.

Retomarei uma nota de rodapé que trouxe no capítulo 1 sobre o *amansamento*, um conceito kanhgág, e da sugestão que forneço de como interpretaria lendo com atenção agora a partir da *história do macaco*. O termo que foi explicitado pelos interlocutores kanhgág sobre esse modo de fazer, ou “fazer para o bem de todos”, foi *mỹsan* que também envolve a “calma”. Wieseemann (2011[2002]) não utiliza o termo *mỹsan* como tradução de amansar, mas sugere: “*fe tỹ rỹnh ke: acalmar-se, amansar, sentir alívio*” (p.17); “*jěnjěn: dar de comer, amansar, lograr, iludir, enganar.*”(p.32); e “*tỹ rỹnh ke: amansar. Jũ pě ti nĩ ver, kỹ ti fe tỹ rỹnh ke sór kema. Ele ainda está muito brabo, tente acalmá-lo*”(p.90). Vera, esposa de Kia e professora indígena bilíngue, disse que *mỹsan* por enfatizar essa aproximação com o “diferente”, seja em estados, ânimos, corpos, etcetera seria mais adequado. É interessante notar que a teia de sentidos perfaz: “aliviar, nutrir, iludir”. Neste registro poder-se-ia enfatizar que os kanhgág, com seu projeto, estão “aliviando”, “dando de comer” e “iludindo” quando *indigenizam na modernidade*, ou seja, quando *amansam (mỹsan)* os *fóg* dentro de seu próprio mundo. Neste registro o narrador conta a história do Outro, ou seu pensamento, a partir de uma perspectiva kanhgág.

O ingresso da “bolachinha” é índice de que estamos a pensar sobre *amansamento* e não qualquer relação de troca genérica, pois é “aliviando, nutrindo, iludindo” que se faz esse movimento. Neste caso foi assim que posicionou as ações do padre da história como se este mesmo soubesse amansar a maneira kanhgág.

O quarto momento retrata o ingresso de um ser domesticado que não é considerado humano, o macaco (*kajer*) ele é um protagonista na busca de recursos, das novidades, colocando-as dentro do balainho acriticamente, ele não tem capacidade de julgamento moral em termos de uma metafísica humana. Por isso a “bolacha” chega aos “índios” na aldeia, porque o macaco a trouxe. O fato fundamental é esclarecer que o macaco é um domesticado, nem por isso humano, porque só os humanos falam.

O quinto momento é um projeto coletivo em que a guerra e seus seres são mobilizados, afinal foram os guerreiros da aldeia os designados para ir até essa fonte de riqueza, fazer “diplomacia”, na verdade satisfazer uma curiosidade que se fosse um infortúnio incontestemente massacrariam, mas se não raptariam, como fizeram. A guerra, ou a luta, que é um termo menos viciado, é vista como um exercício de vida, assim como a atividade de comércio (autônomo) uma forma de vida e o trabalho (mandado) uma forma de morte. Lutar é empreender a coletividade em prol de um projeto alargado, de um disputável.

O sexto momento é o próprio rapto, pois pegaram o que era valioso: o padre, levando-o para “dentro” da aldeia assim o narrador reverte o protagonismo do

amansamento para os “índios”, pois foram eles que amansariam o Outro e não seu inverso. O rapto é visto como um instrumento da não subordinação indígena ao Outro.

O sétimo e último momento trata justamente da confirmação desse englobamento, desse empoderamento potencializado para a guerra, os “índios” não tinham como finalidade a “pacificação” mas pretendiam assim fazer a guerra em seus próprios termos: em sentido não etnocida, pois a existência desse Outro é condição necessária para manutenção de si e do próprio movimento guerreiro, por tal motivo o *amansamento* opera como relação fundante na ação crítica kanhgág para tratar da alteridade como potência no mundo. Não o fazer é correr o risco de morrer. O *amansamento* é uma tecnologia de convivência, assim como a luta é um dispositivo de convivência e a derrota seria dispositivo de aniquilação.

4.3 Justaposição antropológica: sobre consumos, excessos e outras histórias dadivosas

Em linhas gerais o *Essai sur le don* vem sendo lido primeiramente como um emblema da troca equilibrada, de um fato social total (FST), como coloca Lévi-Strauss (1982[1949]): a definição da economia em sociedades pré-capitalistas com a tripla obrigação de: dar, receber e retribuir. Para Lévi-Strauss (2003[1950]) essa leitura decorreria, em parte, do potente esquema heurístico do FST que recomporia o todo dessa experiência individual total. Emergiria a dimensão sociológica (em sua multiplicidade sincrônica), a dimensão histórica (diacrônica) e a dimensão fisiopsicológica, a possibilidade tridimensional da pesquisa. Somente a experiência concreta, de um indivíduo na sociedade, garantiria que o FST correspondesse a realidade e não fosse apenas um acúmulo arbitrário de detalhes. Além disso, sublinhava que o “*observador é ele próprio uma parte de sua observação*”, ou seja, o observador é da mesma natureza que seu objeto (*ibidem*, p.25).

A importância de *Essai sur le don* sobre a obra inaugural de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, é notável (Descola 2009). No rastro da tese maussiana da obrigação de dar, receber e retribuir, Lévi-Strauss (1982[1949]) destaca que há um vínculo e uma continuidade entre as relações hostis e o fornecimento de prestações recíprocas, ou seja, “*as trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes*” (p.107). Essa arqueologia de pensamentos e dívidas intelectuais é relevante para nosso aprofundamento, menos por seguir as críticas de Lévi-Strauss e mais por retornar a Mauss e alguns de seus *insights* sobre a dádiva/dom e no caso refletir sobre um item fundamental da *história do macaco*: o presente do Outro e a aceitação dos kanhgág.

No entanto, é na introdução à obra de Marcel Mauss, no compêndio organizado por Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl, que essa desconfiança de Lévi-Strauss a Mauss fica evidente. De forma erudita, e com grande conhecimento sobre o debate da época, Lévi-Strauss (2003[1950], p.40-41) tece críticas ao entendimento maussiano sobre as noções de *hau e mana*, por Mauss deixar-se mistificar por uma teoria indígena, afinal *hau e mana* “*não é senão o reflexo subjetivo da exigência de uma totalidade não percebida*”. Assim Lévi-Strauss desloca a disputa teórica para as relações de troca e não para a força inerente à coisa dada que faz com que o destinatário retribua o donatário (Godelier 2001, p.14).

Neste sentido, pretendemos outra abertura possível procedendo a inquietação de Bataille (1975[1949]) ao questionar-se sobre a obrigação de dar, ponto no qual se insere a dúvida sobre as bolachas e os alimentos embalados na *história do macaco*.

Como coloca Taussig (2010[1980], p.349) o exercício estaria na libertação da reflexão habitual atenta a obrigação de dar “*com seu misto de generosidade e interesse*” para outra “*implicada na dádiva como despesa não lucrativa*”. Não que a história não seja explícita a falar do “interesse do Outro” quando cria a “serra” e oferece ao macaco alimento como presente, mas que essa leitura batailliana prioriza a generosidade, soberana e origem da dádiva, perante a rivalidade, e da emergência do consumo como gasto improdutivo.

Para Bataille (1975[1949]) o consumo deveria ser dividido em duas partes, a primeira referente ao uso mínimo necessário para a conservação da vida, e a segunda a do consumo como gasto improdutivo, a parte maldita. Como nos esclarece Taussig (2010[1980]) maldita significando também sagrado como no latim *sacer*.

A emergência analítica estaria pautada pelo problema do excedente, desta parte maldita, de como esquemas de vida distintos lidaram com o excesso, pois uma sociedade sempre produz mais do que é necessário para sua sobrevivência e até aquele momento a “civilização” era lida como inimigo pleno e perigoso, mas com o presente, o ato dadivoso, sugeria uma relação distinta. A pergunta que caberia seria: porque aceitar a dádiva se ela não era uma necessidade? Nem mesmo uma obrigação? A relação era de hostilidade e não de aliança. Neste sentido, entende-se que a leitura batailliana sobre a dádiva se faz pertinente, pois Bataille (1975[1949]) coloca a reflexão sobre a dádiva no sentido de um “excesso” no mundo, mundo esse já plenamente satisfeito. O que faria que uma sociedade aceitasse esse excedente, que o consumisse? Essa era uma questão que o autor visava responder e entendemos que *a história do macaco* tensiona justamente esse eixo, de pôr em dúvida a oferta, sua aceitação e mais importante: seu consumo. Não resta dúvidas que na história consumir o Outro é um excedente, o que é questionável é porque esse excesso seria desejável.

Taussig (2010[1980], p.347) sugere que a preocupação de Bataille (1975[1949]) com o excesso alvitrou uma “*ciência econômica maravilhosamente diversa*” que se opõe drasticamente ao esquema dos meios e fins da razão instrumental capitalista.

Para fazer avançar essa questão e mesmo buscar uma aproximação a *história do macaco* faço uma recuperação de uma reflexão que elaborei num diário de campo, de uma vivência quando estava como convidado na casa de Jair, pai de Kia.



Imagem 31 - Kia fatiando a carne de gado durante a conversa.

Assar carne é um dos eventos apreciados pelos kanhgág, porque a boa convivência se afirma, conselhos são trocados, orientações são dadas aos mais jovens, e como venho pensando *aparentamentos* são produzidos. Saio da aldeia impregnado desse olor, que noto somente quando retorno a minha casa. A fumaça emana pertencimentos. Jair mesmo dispendo de carvão comprado no mercado, o suficiente para assar o dobro de carne, alinha ao fogo galhos caídos das árvores da aldeia, que são protegidas do vento por uma tábua de pinus (*pinus elliottii*). Enquanto os galhos coletados produzem esse aroma, esse olor que se mistura a nossos corpos, fagocitando-nos, digerindo-nos por nossas próprias máquinas corpóreas, a tábua de pinus é persistentemente alterada de lugar, para que não vire combustível, ou como diz Jair: “*para que não deixe gosto no assado, porque ela fede*”, como antítese dos galhos da aldeia. Esse cuidado hipnotizante me motiva a clicar o instante. O olhar para fogueira, para a tábua de pinus que pode feder a carne, provoca-me para reflexões sobre a presença da alteridade, de que diferentemente do carvão comprado e embalado, este é perigoso por colocar em risco todo o assado, mas assim mesmo estando ali, há alteridades nas alteridades.

[Excerto reelaborado de diário de campo]

A emergência da imagem surgiu no constante cuidado de Jair, pai de Kia, em não permitir que a tábua de pinus (madeira alóctone) se transformasse em combustível

para a fogueira. A cada realocação da tábua de pinus evitava que “*essa madeira ruim, que fede, que deixa a carne com gosto ruim*” não se somasse aos galhos e troncos coletados na aldeia, galhos e troncos “*bons, que deixam a carne cheirosa*”. Me ponho a pensar e fotografo para pensar sobre essa relevância dos cheiros, mas principalmente desses encontros, desse consumo do excesso.

Essa incomunicável mística do excesso expõe justamente “*confiança e desconfiança, duplo movimento de fluxo e refluxo, a unidade na violenta agitação de proibição e transgressão*” (Bataille 2003 *apud* Taussig 2010[1980], p.353). Seguindo o empreendimento batailliano, de uma leitura outra do *Essai*, poder-se-ia focar na existência do padre na história e sua estratégia de criação da serra e disponibilização “*das coisa de come... tudo embalada*”, ou mesmo acima quando sou ensinado sobre o que é bom para comer e o que não é, e suas transgressões de proibições.

Para isto, voltemos ao caso do diabo e os cortadores de cana e mineiros com o intuito de buscar uma chave de leitura entre essas histórias contadas e vividas com os kanhgág e outras histórias dadivosas.

No posfácio de *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul* Taussig (2010[1980]) reinterpreta histórias de pactos de homens com o diabo realizando uma honesta revisão de sua reflexão, de sua primeira análise nos anos 1980. Lançando desafios analíticos distintos sobre a dádiva, não como troca equilibrada, mas como movimento extremo: de riqueza e morte, busca reverter o tom de uma antropologia marxista que enxergava a ideologia de seus interlocutores e pouco sobre os dilemas que viviam.

A interpretação marxista que fiz há alguns anos sobre o pacto com o diabo nos canaviais [...] como o contrato com o diabo pode ser visto como uma confirmação impressionante, quando não mórbida, do princípio da dádiva como troca equilibrada, a generosa dádiva pela disseminação da esterilidade e da morte, o que agora percebo como especial e merecedor de ênfase é seu puro excesso – a pleora de possibilidades interpretativas de maneira que sua análise é interminável, o excesso de ‘muiticidade’ de suas palavras-chave, o violento movimento entre esses termos e a terrível proximidade entre dádiva e morte, criação e destruição (Taussig 2010[1980], p.351-2).

Um dos eixos chave de compreensão estaria nesse paradoxo (Taussig 2010[1980]). Esse algo que Bataille (1975[1949]) dedicou sua vida a estudar. Pensando nestes termos poderíamos chegar um pouco mais perto da narração compartilhada por Jorge Garcia e por outras e outros kanhgág em Porto Alegre, desse consumo como gasto improdutivo de bolachas, doces, do próprio *fóg*, de suas tecnologias, ou mesmo da cidade ou numa escala menor o próprio Brique da Redenção – se compararmos

estes *espaços* arbitrariamente a serra na história do macaco – todos dispostos num mundo anterior e que devem ser *amansados* para potencializar uma guerra perene.

O consumo do excesso – a cidade, seus recursos, seus seres – entrariam nessa chave de ação: de um empreendimento cosmopolítico guerreiro que busca no englobamento do Outro, fundamentalmente via o *amansando*, uma potencialização de si, como a dádiva é em si ambígua a aceitação acrítica poderia converter o Outro em veneno, ou nos termos de Taussig (2010[1980]) morte. Por isso retomei Bataille (1975[1949]) porque em sua leitura da dádiva poder-se-ia enfatizar o excesso de forma não moralizante, nem por isso desimportante, ou seja, de que estaríamos a investigar com profundidade sobre a dádiva a partir de uma vertente mais próxima daquela tensão problematizada pela *história do macaco*: presente e veneno.

Entendo que agora poderíamos avançar num debate mais sutil na recuperação da teoria maussiana a partir dessa chave de leitura que acabei de explicitar, recorro ao original – no caso diretamente a Mauss – com ajuda de alguns de seus comentadores para mostrar que porque afinal os kanhgág colocam a dádiva como uma dúvida. Avancemos.

4.4 Tensionando a dádiva: da “bolacha” como presente e veneno

Mauss (2013[1923-24]) nos adverte que somente na modernidade se postulou a legitimidade absoluta do enriquecimento monetário e a verdade do mercado e do cálculo utilitário, só muito recentemente (o autor fala de um processo de poucas centenas de anos até seu presente) nas sociedades ocidentais ganhou força e transmutou o homem em um animal econômico. Chanial (2009) argumenta que a modernidade mercantil não constitui uma experiência de uma revelação, mas muito mais a de uma disjunção do que as sociedades “tradicionais/selvagens” (aspas minhas) se esforçaram para manter unido. A lição dessas sociedades, que ainda merece ser ouvida, é como haviam conseguido articular tais registros, ligando o sagrado e o profano, os deuses e os homens, o político e o econômico, o esplendor e o cálculo.

Chanial (2009) empreendendo uma leitura do *Essai sur le Don*, chama a atenção para essas histórias de trocar presentes. Um dos seus argumentos propõe de forma irônica, e crítica, o curto alcance de análises pautadas na certeza disjuntiva do que seja as sociedades tradicionais (e sua linguagem da dádiva) e no contraponto as sociedades modernas (e sua linguagem do interesse). Onde, só se vê relações de interesse econômico ou de poder, por mais pregnantes que estas sejam, dever-se-ia apostar num olhar atento às relações sociais, na força da dádiva. Embora “*le don a fait l’objet des analyses ethnographiques les plus réputées*” está teria sido excluída da

abordagem das sociedades contemporâneas, relegada à condição de vestígio de épocas passadas (Nicolas 1996 *apud* Chanial 2009, p.32), ou o que é perigoso, fazer do fazer dos indígenas na contemporaneidade o protótipo crítico e último bastião contra a economia econômica.

Esquece-se assim que a conclusão magistral de Marcel Mauss no *Essai*, permite-nos adotar um ponto de vista ousado, capaz de questionar o imaginário economicista e utilitarista (*quid pro quo*), ao mesmo instante que não reduziríamos o empenho ora como algo puramente individual, ou seja, movido pelos interesses daquele que o faz, ora como algo necessariamente holista, da submissão de efeitos intensos de sua comunidade. A antropologia maussiana visa se contrapor ao reducionismo próprio do formalismo econômico, em que o homem deve ser reduzido, simplificado, afinal a dádiva exprimiria uma tensão, seria um tipo de híbrido, “*il ne se réduit ni à une prestation purement libre et gratuite ni à l'échange intéressé de l'utile.*” (Chanial 2009, p.34). Tanto na e pela dádiva se afirmaria simultaneamente a autonomia pessoal do sujeito e seu pertencimento social, a busca da vantagem individual e a abertura ao Outro através de atos generosos.

Primeiramente sob uma perspectiva antiutilitarista, que não quer dizer, de modo algum não-utilitária, inútil, Caillé (2002) direciona a emergência do dom e suas implicações morais, existenciais e políticas para todo o mundo. Não se trata de substituir a dádiva pela reciprocidade. Pelo contrário, estudar as relações humanas através da dádiva consiste em explorar suas diferentes gramáticas, suas diferentes configurações a partir da articulação destas entre os pólos: da generosidade (o “dar”), da reciprocidade (o “retribuir”), do furto (o “tomar”) e o do aceitar sem retribuir (o “não-retribuir”).

Voltando a questão das intenções na *história do macaco*, poderíamos nos questionar sobre como estar certo da qualidade da intenção? Talvez, como propõe Godbout (2007) seja a própria pertinência da questão que constitui o problema. Pretender encontrar uma resposta para essa questão da intenção equivale a adotar uma abordagem determinista que mais fecha do que abre o questionamento antropológico, a pesquisa de campo e trata de eliminar a incerteza levantada tanto por Lévi-Strauss (1982[1949], 2003[1950]) quanto por Bourdieu (2002[1972], 1996[1994], 2001) sobre a experiência da dádiva. Daquilo que seria sua capacidade de moldar a relação social, num registro distinto do toma-lá-dá-cá, em suma da equivalência, seja no modelo do cálculo utilitário ou do princípio mecânico da reciprocidade por mais que os dois autores tenham se colocado nesses polos.

O episódio do padre e a criação da serra cheia de alimentos embalados nos remete a questão sobre a circulação de objetos na relação com os indígenas, algo que

não é novo para os antropólogos, pois não faltam exemplos dessa relação. Esses presentes, que funcionariam na pesquisa como passaporte de entrada, articulariam obrigações perenes para os termos da relação (pesquisadores e nativos), obrigando-o aquele que recebe a retribuir, assim como ensinaria a dúvida do que seja um ato (des)interessado. Caberia tanto uma leitura bourdiana sobre o tempo arrolado na dádiva (o interesse no desinteresse) quanto os efeitos no estabelecimento de ações generosas que intensificam o consumo do Outro, esse excesso, pois os presentes e o próprio presenteador situam-se como acréscimos num mundo (Bataille 1975[1949]), adiante exploraremos com mais cuidado essa questão.

As relações sociais não fluiriam segundo os parâmetros do mercado ou do contrato. Essa metafísica selvagem propõe que tudo procede de uma primeira assimetria, de um dom original, não se inscreve numa lógica do toma-lá-dá-cá em que tudo que pode existir em sociedade resulta de uma produção efetuada em vista de satisfazer uma vontade, antes de produzir bens trata-se de construir o laço social (Caillé 2002).

No capítulo terceiro de *Essai sur le Don*, Marcel Mauss (2013[1923-24]) realiza um exercício tanto de valor sociológico geral quanto de história social, para desencadear uma compreensão sobre a economia da troca. É a partir da análise do direito germânico, das antigas sociedades germânicas que ele nos oferece um comentário instrutivo e uma chave de leitura, especialmente ao estatuto ambíguo da bolacha coletada pelo macaco em seu balainho:

o perigo que a coisa dada ou transmitida representa certamente, não se percebe em parte alguma melhor do que no antiquíssimo direito e nas antiquíssimas línguas germânicas. Isso explica o sentido duplo da palavra *gift* no conjunto dessas línguas – ‘dádiva’, de um lado, e ‘veneno’, de outro (grifo do autor – Mauss 2013[1923-24], p.109).

Ou, ainda examinando o *Essai sur le Don*, chegaríamos a pistas importantes sobre o regime de troca, não mediado por uma moeda oficial, por um contrato ou pela venda. Mauss (2013[1923-24]) desdobrando sua pesquisa sobre a extensão do sistema das dádivas contratuais, para o mundo malaio-polinésio, fornece instigantes argumentos sobre a relação entre os itens trocados e sua ligação à pessoa, ao clã, ao solo, ou como coloca sendo o veículo de seu *mana*¹²¹. Neste sentido a questão dos kanhgág sobre a origem do presente era fundamental.

¹²¹ *Mana* é um termo utilizado por Mauss (2003[1950], p.142-155) emprestado de línguas melanésias e polinésias para designar uma noção encontrada nestes mundos que se refere a algo que não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado, ao mesmo tempo substantivo, adjetivo e verbo. Advertindo-nos de seu caráter universal, mesmo que haja uma raridade de exemplares conhecidos dessa noção, poder-se-ia associar ou aproximar enquanto noção a muitos mundos que ultrapassam a melanésia e a polinésia.

Encontrada na América do Norte, na América Central, na Austrália, e em vestígios da antiga Índia e Grécia *mana* sugere uma noção abstrata e geral, no entanto cheia de concretude. *Mana* é o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social, simultaneamente qualidade, substância e atividade. Como qualidade, algo que a coisa *mana* possui, não é essa coisa, ela mesma; como é uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente; e por fim é uma força e, especialmente, a dos seres espirituais.

Mauss (2003[1950]) nos informa que o *mana* não é necessariamente a força associada a um espírito, utilizando o exemplo da pedra que faz brotar os inhames ou de fecundar os porcos, entre outros, subscreve-nos que se trata também de uma força espiritual, mas não no sentido de agir mecanicamente e produzir efeitos à distância. Ressalta que se pode dizer que toda coisa tabu tem *mana*, e que muitas coisas *mana* são tabu. Essa observação enseja um debate sobre o espírito da coisa dada, mais precisamente sobre a força que obriga a retribuição e caso não seja notada a aniquilação daquele que aceitou.

O interessante em resgatar o *insight* maussiano estaria em compreender, talvez mais adequadamente, sobre a preocupação dos *kanhgág* em aceitar o alimento embalado. Poderíamos pensar essa dúvida em termos do pertencimento desse alimento embalado a um domínio (naquele momento desconhecido pelos indígenas) e a qualidade, substância e força que leva consigo, como algo que poderia levar a sua aniquilação.

Chamando-nos a atenção para uma explicação indígena sobre o espírito das coisas, o *hau*¹²² (Mauss 2013[1923-24], p.22-26) fornece instruções sobre a qualidade das relações que fazem circular essas coisas e os efeitos produzidos para os termos da relação, ou seja, da teoria geral da obrigação, pois: “*aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal [...] enfim a coisa dada não é uma coisa inerte*”.

A reflexão maussiana sobre a dupla qualidade da dádiva, podendo ser presente e veneno, aproxima-nos do entendimento desconfiado da *kujá* e de muitos “índios” sobre a qualidade daquele alimento exótico, o envio dos guerreiros *kanhgág* não era fortuito, cabendo-nos proceder uma leitura: a declaração de guerra.

¹²² A noção maori trazida pelo informante Tamati Ranaipiri a R. Elsdon Best forneceria a explicação nativa sobre a circulação dos bens, algo como a força de ser do doador que acompanha o bem doado e que, onde quer que esse vá, deverá retornar, que em caso de inercia (ou seja, não retribuição) adviria um mal, como coloca Mauss (2013[1923-24], p.24) “*se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte [...] no fundo o hau quer voltar ao lugar de seu nascimento*”.

Atentando aos provérbios Cabila, Bordieu (2002[1972]¹²³) ressalta que a dádiva não é somente positiva, mas também uma infelicidade, pois ela prejudica a liberdade daquele que a recebe obrigando-o a retribuir, em várias situações com dádivas ainda maiores. O ponto basilar está na suspeita permanente de que a dádiva é realizada com o intuito de obrigar o outro e, sem dizer, tirar o maior proveito disso. O autor evoca a dupla verdade do social, enquanto objetiva e vivenciada, e observando a dádiva no que tange a questão temporal das obrigações coloca a dimensão que nunca excluiria completamente a consciência da lógica da troca, noutros termos, que o vivido possibilita a *illusio*¹²⁴ verificada no intervalo de tempo entre a coisa dada, mesmo que conscientemente enfatize uma recusa do interesse, do cálculo egoísta, e da coisa retribuída (Bourdieu 1996[1994], 2001).

Para o autor não poderíamos nos iludir com a possibilidade de vivermos nossa dádiva, como uma dádiva gratuita, generosa, somente em virtude de uma incerteza, um risco de retorno, recoberta pelo intervalo geralmente prolongado entre o dado e o recebido. Mas, que justamente esta seria a *illusio* constitutiva da dádiva em sua experiência vivida. Esse prazo, para Bordieu (1996[1994]), se visto como um muro entre a dádiva e a contradádiva é o que permitiria viver a troca objetiva sob o registro da gratuidade, para ambos os atores envolvidos.

Todavia, Chaniel (2009) nos revela uma leitura interessante dessa leitura bourdiana, que seja, de uma sociologia pela dádiva pelo lado inverso. Se por um lado, Bourdieu (1996[1994]) articulou uma reflexão instigante a partir da temporalidade da dádiva, ou seja, que tanto doador quanto receptor, sob o registro da *illusio*, se envolvem num trabalho de “*dissimulação*” que procura “*denegar a verdade da troca*” (p.160), por outro atribuiu a lei do interesse, um está sendo calculado ou calcula-se, tão inconsciente quanto generalizado. Se faz pertinente estendermos um pouco mais essa análise, pois se seguirmos, tal qual, as sugestões bourdianas tenderíamos a compreender que o amplo campo das práticas que não visam um lucro explícito ou um capital econômico com fim em si, ou mesmo imediato, só se desenvolve efetivamente quando regido pela universalidade do princípio da economia, cálculos implícitos que visam satisfazer a otimização do balanço custo-benefício.

Segundo Chaniel (2009, p.37) o que seria impressionante é que “*cette généralisation du principe d’économie s’opère en clé de don*” e por ela Bordieu (2001) postula um de seus mais contundentes argumentos, de que:

¹²³ Como Chaniel (2009) afirma, seria legítimo considerar que a teoria sociológica geral de Bourdieu (1996) fora erigida, em grande parte, num diálogo constante, e crítico, a favor e contra o *Essai sur le don*, verificáveis no âmbito de sua etnografia da dádiva na sociedade Cabila.

¹²⁴ Segundo Bordieu (1996[1994], p.139) a etimologia da palavra *illusio* deriva do termo *ludus*, que na literalidade significa jogo, assim se alguém está envolvido pela *illusio* necessariamente está “*preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale à pena*”.

a economia do dom repousa numa denegação do econômico (em sentido restrito), numa recusa da lógica da maximização do ganho econômico, isto é, do espírito de cálculo e da busca exclusiva do interesse material (em oposição ao interesse simbólico), recusa inscrita na objetividade das instituições e nas disposições. (p.238)

Criticamente à reflexão bourdiana, em que, a dificuldade que temos de pensar a dádiva (temos, no sentido de um nós moderno), decorre do fato que está seja “*uma ilha no oceano da economia do ‘toma lá, dá cá’* [economia econômica]” (Bourdieu 2001, p.239-40), mas que essa dificuldade esteja operada justamente pela dupla injunção contraditória feita aos homens das sociedades modernas. Contradição que atribui coetaneamente um *ethos* radicalmente egoísta (trabalhadores e acumuladores, gastadores e desfrutadores) e um *ethos* perfeitamente desinteressado e generoso (em sua vertente altruísta e moralista). Assim, se deduzida da lógica do toma-lá-dá-cá a dádiva é um mero simulacro, se deduzida da lógica do altruísmo (Boltanski 1990) seria improvável ou impossível.

Contudo, tanto Bourdieu (2001) quanto Caillé (2006) concordam que o contexto moderno¹²⁵ de polarização entre termos gera uma dificuldade latente na concepção da dádiva, aqui quando os autores pensam “os modernos”, também, fazem referência a um debate que se propõe crítico a dominação do pensamento economicista e utilitarista mesmo nas ciências.

Para Mauss (2013[1923-24]) o importante não estaria em revelar o interesse subjacente ao desinteresse (como pretendia em certa medida Bourdieu lendo Mauss), ou mesmo, da imposição por trás da liberdade, mas de manter a tensão própria desse fenômeno total. Caillé (2002) argumenta que é na justa medida dessa tensão que reside a enorme força potencial da dádiva/dom, que não é fruto de uma construção especulativa, mas como revelação da complexidade do próprio real. A dádiva é ao mesmo tempo obrigatória e livre, interessada e desinteressada, ela existe porque, para que haja retorno, ela não deve ser feita com esse objetivo (Chanial 2009).

¹²⁵ Latour (1994) em *Jamais Formos Modernos* problematiza o pensamento modernista propondo uma perspectiva da modernidade. Segundo o autor a modernidade se crê como uma ruptura com o “pré-moderno” num combate inextricável entre vencedores/razão (no caso os próprios modernos) e vencidos (todos os demais não modernos). Sua proposta chama a atenção para as práticas de hibridação, mistura de “natureza” e “cultura”, e práticas de purificação, criação de zonas ontológicas distintas entre humanos e não-humanos, pois somente os modernos considerariam a hibridação e a purificação como práticas separadas. Em certo sentido, a utilização mesmo que heurísticamente dessa categoria procura seguir mais um rigor a termos, e um fazer sentido as críticas arroladas pelos autores acima, do que necessariamente uma aceitação acrítica de debates, nem tão atuais assim, mesmo que ainda tensos, sobre a fiabilidade e etnocentrismo de análises sociológicas pautadas em categorias de pensamento tais como: moderno/modernidade.

Mauss (2013[1923-24]) ressaltou que os homens não trocam – ou não dão – somente bens, pessoas, festas, delicadezas, mas também golpes, insultos, e até mesmo mortes e assassinatos. A sociologia pela dádiva não volta sua atenção diretamente para a relação, mas para o que circula nela: o objeto de estudo não é a relação em si, mas o que circula entre os termos da relação (Godbout, 2007).

Qualquer prestação e contraprestação material seja um presente, dinheiro e/ou hospitalidade é acompanhada de falas dadas, recebidas e retribuídas. Esse olhar indutivo abre à multidimensionalidade da ação e suas motivações, em vez de rebaixá-las a uma forma ou motivos únicos deduzidos de uma axiomática prévia, principalmente a do interesse ou do poder (Chanial 2009), oblitera outras questões: como a generosidade no ato de dar, o próprio consumo e o espírito da coisa dada que obriga quem recebe a retribuir (Mauss 2013[1923-24], Bataille 1975[1949]).

4.5 Da realidade do mito narrado a narrativa mítica do real

Procurei elaborar um argumento que mistura descrição-teoria-análise não tratando como blocos destoantes, pois a narrativa evidência apostas e dilemas dos kanhgág sobre uma *economia alargada*¹²⁶ – não separando economia de política, de cosmologia, de estética, de parentesco, de corporalidade, de territorialidade, etcetera. Aproximando, também, os *fóg* e nutrindo de forma emblemática potências perigosas e perigos potenciais, inclusive com a antropologia e seus seres.

Lévi-Strauss (2007[1978]) adverte-nos que a maneira de pensar dos povos “sem escrita”¹²⁷ tem sido interpretada de dois modos diferentes, ambas equivocadas. A primeira presente em Malinowski (1984[1922]) é a ideia de que tal pensamento é de qualidade mais grosseira do que a “nossa”, um pensamento determinado pelas necessidades básicas da vida. A segunda, por sua vez, distingui-o como um pensamento

¹²⁶ Arisi (2011), por exemplo, cria o neologismo economia cosmolizada para tratar da não distinção e ruptura entre um dentro-fora, tradicional-moderno, local-global, econômico-cosmopolítico, ou mesmo para fugir de etiquetas teóricas que interpelam como fundamentais as origens e a relação entre os artefatos, as estéticas e os seres que circundam a sociocosmologia Matis. O presente exercício busca seguir sua sugestão.

¹²⁷ A utilização de “povos sem escrita” em detrimento de “povos primitivos” estava posta para o autor “*porque, segundo penso, este é que é o fator discriminatório entre eles e nós*” (Lévi-Strauss 2007[1978], p.27). Contudo, hoje entre os kanhgág há uma produção escrita mobilizada junto a ONGs, empresas missionária e outros atores. Por exemplo, a obra *Gufã ag kajró*, que apresenta histórias a partir da Terra Indígena Guarita, a maior territorialidade indígena em dimensão e população no Rio Grande do Sul, pode ser adquirida online por quinze reais no site da editora Oikos, vide: <http://oikoseditora.com.br/obra/index/id/102>, não tenho informações sobre como ocorre a distribuição dos direitos autorais entre as coletividades indígenas envolvidas. Isto tão pouco significa que o contar histórias e a produção oral tenha tido um decréscimo ou que a maior parcela dos kanhgág utiliza o escrito em detrimento do falado para ensinar e ser ensinado, mas que a distinção de Lévi-Strauss é marcada temporalmente e não mais atinente ao contemporâneo.

totalmente diferente do “nosso” como faz Lévy-Bruhl (2008[1922]) com o argumento de que seja um pensamento determinado pelas representações místicas e emocionais¹²⁸.

Para o autor, deveríamos atentar sobre a qualidade e desenvolvimento, em seus termos, de um pensamento desinteressado. Em sentido levistraussiano esse “desinteresse” não decorre de uma falta de vontade, mas que a vontade estaria direcionada, assim como o filósofo e o cientista no ocidente, a assuntos para além (mas não excluindo) do básico, das condições materiais e das emoções, estaria num registro intelectual, também, avançado “*movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem*” (p.28).

Mas, não esqueçamos que um dos problemas levantados por Lévi-Strauss (2007[1978]) estaria em compreender onde afinal acabaria o mito e começaria a história, pois sua preocupação decorre em situar a parte concernente a estrutura: básica e sempre a mesma (sistema fechado), daquela elencada como conteúdo: densa e podendo variar (sistema aberto). De fato, a problematização do problema levantado não é algo simples, passível de solução imediata, mas não se encontra bem definida segundo o autor.

Para o que se pretende, a reflexão levistraussiana possibilita desestabilizarmos o que seja mito/história considerando como um registro possível de correspondências entre diferentes relatos. A objeção é situá-la, somente, como força de pensamento, que exprimiria um duplo centro de gravidade da vida interior¹²⁹, na fórmula do *homo duplex* durkheimiano, tratando-a somente como uma representação sobre a vida, ou mesmo reforçando assim uma análise estruturalista e atinente as regras que conformam o vivido.

[...] os mitos constituem o discurso da sociedade primitiva sobre si mesma, eles envolvem uma dimensão sociopolítica que a análise

¹²⁸ Mereceria uma revisão mais cautelosa essa afirmação realizada por Lévy-Strauss (2007[1978]) sobre o pensamento de Lévy-Bruhl do que seja *A mentalidade primitiva*, pois como coloca Roberto Cardoso de Oliveira em *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, ele teria se questionado sobre a própria ideia de representação justificando-a como imprópria como ferramenta para se aproximar desse pensamento indígena.

¹²⁹ Em palestra realizada na universidade, também em 2015, Iracema esclarece uma pergunta de uma estudante do que seja “o pensamento” para os *kanhgág*. Ela pega um cesto de cipó e aponta para seu fundo, onde está visível a marca cosmológica *rá ror*, ou seja, de que se tratava de um cesto *kainrú*: “*aqui tá o pensamento da vó, o nosso pensamento kanhgág é assim, não tá no livro, tá aqui, aqui tá o pensamento, tá minha vó, minha mãe, foi com elas que apreendi a fazer*”. [Nota do diário de campo de 22 de setembro de 2015, Porto Alegre/RS]. Seria inconsequente afirmar que o pensamento “estaria” nessa vida interior de Iracema, o que ela nos esclarece é que “pensamento” não se restringe a processos mentais, é a própria expressão de tramas de vidas – creio que esteja próximo ao argumento sobre a crise da ecologia da mente de Bateson (1972) ou dos emaranhados vitais de Ingold (2012), mas estamos a adentrar numa seara de questões sobre ontologias e epistemologias que extrapolam a breve nota de rodapé.

estrutural evita, naturalmente, levar em conta, sob pena de entrar em pane. (Clastres 2014[1980], p.202)

Assim, a proposta estaria atenta as dinâmicas e as incertezas próprias das falas em campo. Aquilo que não estaria restringido dessa dimensão sociopolítica da arguição de Clastres (2014[1977]) quando faz uma crítica a teoria de seu mestre.

Voltando ao evento no ILEA e *a história do macaco* o que fiz foi buscar valorizar este protagonismo e o levar a sério escrevendo sobre suas intenções. Jorge Garcia, que se identificou como *kujá kanhgág*¹³⁰, um sabedor indígena, alguém que sabe muitas histórias, que aprendeu com o mato, que sabe curar era um dos personagens principais do documentário etnográfico apresentado naquele evento, onde reforçava o *vehn jycre* (bom pensamento) para iniciados e aparentados no mundo *kanhgág*.

Se, por um lado suas palavras encantadas poderiam cativar, por outro levaram a uma inquietação, pois tensionavam, também, certas presenças enquanto presenças relevantes para os indígenas, seja daqueles *fóg* por trás das câmeras ou dos que estavam na plateia, seja dos próprios parentes indígenas que o ouviam.

Estava posto um arsenal: a câmera, os microfones, o palco e, até mesmo, editais e projetos acessados para realizar o empreendimento cosmopolítico que trataria de dádivas, dúvidas, trocas situadas, em suma de uma explicação *gufã* (ancestral) sobre as origens da relação com os *fóg*. Uma espécie de mito arqueológico da relação. Algo que estava a serviço de outro arsenal: o dom da palavra do sabedor indígena, ou seja, o próprio ato de narrar e tudo aquilo que o sustentava por si já demonstrava o *amansamento* desse Outro.

Sua fala proferida majoritariamente em português, por si nos apresentou o duplo caráter desse encontro: mostrando-nos as marcas de processos coloniais, que se reatualizam contemporaneamente, e das formas protagonistas dos *kanhgág* em subverter a violência em embate político. O primeiro atinente a estes processos (neo)coloniais que seguem da incapacidade compreensiva dos *fóg* a língua *kanhgág* e dos processos violentos pelos quais ainda passam as populações indígenas no Brasil que para se tornarem audíveis necessitam aprender “nosso” idioma; o segundo que se refere dos modos não ingênuos, ou simplistas, dos interlocutores indígenas em utilizar

¹³⁰ Bianualmente em Porto Alegre/RS, especificamente na Aldeia Morro do Osso, realiza-se o *Encontro dos kujá*, com o apoio de órgãos indigenistas, ONGs, igrejas e dezenas de *kanhgág* vindos de aldeias, de acampamentos e de cidades do interior para realização dos “trabalhos dos pajés”: cerimônias de cura, reza, nomeação, queima de remédio do mato, dança de guerra, preparação de alimentos e, claro, mediação dos *fóg* que assistem e/ou auxiliam no evento. Na foto da notícia divulgada pelo COMIN, uma das ONGs apoiadoras, está Jorge Garcia e sua esposa Maria, em: <http://comin.org.br/noticias/noticia/id/169>. Acessado em: 03.03.2015. Infelizmente não consegui participar de nenhum encontro, as duas vezes que ocorreu durante o trabalho de campo realizei viagens junto a Kia, a primeira a Aldeia de Farrupilha e a segunda a Aldeia de Guarita, referente a visitas em festas e casamentos de parentes do interlocutor que havia me comprometido pessoalmente para realização.

o arsenal colonialista em prol de suas demandas, quiçá amansar o idioma do Outro seja o primeiro recurso para amansar o próprio Outro.

A pertinência para nossa abordagem, por ora, foi nos questionarmos sobre o que os interlocutores fizeram e vem fazendo com estes materiais e o que pretendem que os antropólogos façam, e menos com o tratamento metodológico para a análise dos mitos. Como o próprio Lévi-Strauss (2007[1978]) afirma, é recorrente entre os “índios” objetivos distintos do que seus companheiros ocidentais, verificável no absorvente esforço no ensino de mitologia e língua em escolas primárias às crianças indígenas, e/ou na finalidade de utilizar “*as tradições lendárias para fundamentar reivindicações contra os brancos*” (p.51). Acrescentando, estaria o próprio ato de narrar mito/histórias aos Outros como vontade cosmopolítica.

Assim se fez relevante contar um pouco sobre como essa história foi “coletada” não como um ato para compreender melhor “os selvagens”, mas como vontade kanhgág a uma plateia *fóg*. Não creio que seja por acaso que Jorge Garcia usara o tom retórico na pergunta: “*vocês querem ouvir a história do macaco?*”, falara em português *kanhgaguizado*, ou tenha trazido uma constelação de situações que pontuam sobre a figura da *kujá* e suas orientações sobre a relação com a “civilização”, a figura do padre e as formas de governo do Outro, das intenções desse Outro, sobre seres amansados (como o macaco) e daqueles que necessitam amansamento (como o padre), da dúvida e do perigo desse desconhecido e suas coisas (o alimento embalado como potencial veneno e simultaneamente presente), dos cuidados (expressos nas armadilhas), das artimanhas de captura, do registro da guerra, dos protagonismos, e se observarmos a situação de fala-escuta descrita suscintamente a problematização da própria relação que é nutrida com a antropologia. Jorge Garcia nos falou a partir de uma história a própria teia de sentidos dessa etnografia.

O consumo desse excesso, disposto num mundo já pronto, ou seja, o consumo da própria cidade, de seus recursos e de seus seres seria um empreendimento cosmopolítico guerreiro que busca no englobamento do Outro pela iniciativa do *amansando* se potencializar, assim não se refere a exterminar a diferença o projeto coletivo seria engloba-la deixando nela sua própria condição de alteridade. Um ato de luta, um ato não etnocida, um ato de convivência, de abertura ao Outro respeitando sua fragilidade.

Reescrevi essa história no intento de potencializar a luta kanhgág, noutra chave de leitura, noutra esquema de compreensão, que leve integralmente a sério suas dúvidas, daquelas que nos foram reveladas. Este capítulo, mais do que qualquer outro foi intensamente ouvido, entre os interlocutores, sem sombra de dúvidas foi o que mais despertou interesse, cuidado e sugestões de alteração para que pudesse alavancar uma

vontade cosmopolítica que, aqui e por ora, buscou enfatizar próxima sem esquecer que a audiência era *fóg*, prioritariamente de especialistas, espero que o consumo da história tenha “aliviado, dado de comer, iludido” a audiência, enfim *amansado*. *Mýsan fóg!*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na cidade há diversos *espaços* pelos quais as famílias Kanhgág (*ëg mré ke*) lutam atualmente, tais locais constituem tramas relevantes para exposição da beleza e da força que dinamizam uma imagem reconhecida pelos interlocutores indígenas em torno de adjetivações como guerreiros perenes, corajosos e sagazes que aprenderam rapidamente a lidar com um (outro) domínio selvagem: a civilização.

Nesse registro os interlocutores visaram concretizar uma ambiência em torno do que seja “bom para todos” (*kanhgág há kar*) de uma vida em que a alteridade é fundante e partindo desse axioma se colocaram no mundo de forma protagonista. Essa “lógica” repousada numa concepção cósmica fez articular um dispositivo potente de relação onde se verifica pelo *ethos* xamânico e guerreiro o *amansamento* do Outro ao invés de seu extermínio. *Mÿsan* (amansar) é um conceito central nesse entrelaçamento, pois dispõe desde uma perspectiva Kanhgág a aproximação com a alteridade de maneira intensa sem necessariamente desconstituí-la em sua diferença. A potência residiria necessariamente nessa expressão diversa, ou seja, a relação nunca seria de extermínio sob pena de enfraquecer a si próprio.

A cidade em sua constituição moderna, como epicentro da vida política e econômica do mundo ocidental teria surgido como local de interesse na vida Kanhgág há um tempo bastante pretérito. Vista primeiramente como um *espaço* de fronteira, lugar de visita, de passagem, mas que no decorrer dos acontecimentos e da própria teia de relações e aprendizados surgiria como um *espaço* possível de vida entre as famílias Kanhgág.

Assim, o Brique da Redenção emergiu como uma dimensão privilegiada, onde seria possível se relacionar com o Outro de forma protagonista e que pela força (*tar*) do *material* seria possível empreender uma espécie de retorno crítico para dentro das aldeias do planalto. Vale ressaltar que a fundação dessas aldeias no planalto há pelo menos uma centena de anos perfaz também um absorvente investimento do projeto colonial a procura da contenção, unificação e reorganização de coletividades indígenas à luz do Estado.

A procura de Porto Alegre no tempo presente (*ûri*) não era inocente, ingênua ou mesmo desinteressada, mas participava de um amplo projeto coletivo de potencialização do *ethos* guerreiro em torno das dificuldades que o englobamento intenso do Outro teria provocado no interior das comunidades, processo referente a diminuição territorial, restrição de circulação, exploração de “recursos naturais”, não divisão comunitária de riquezas, etcetera.

O Brique, ou aquilo que alguns interlocutores denominam como *fóg jamó mág* (o centro da cidade) tornava-se um *espaço* pelo qual essa crítica para “dentro” se fortalecia. Fazer negócio possibilitava o ingresso de recursos para autarquia do grupo doméstico e facilitava o alavancamento de alianças políticas, naquilo que seria um trabalho de *amansamento* da civilização e que simultaneamente efetivava uma possibilidade crítica para os modos como a civilização teria ingressado “descontroladamente” na vida Kanhgág.

Se ouvirmos atentamente as trajetórias dos “que vieram na frente” (*jy jê*), os descontentes e perseguido pelas lideranças, em virtude do desacordo profundo sobre o modo como “trabalhavam para a comunidade” veríamos que foi na cidade, *amansando* os *fóg* que muitos empenhos se dinamizaram como críticas decisivas ao modo como a vida se estabilizava.

Coetaneamente esse não foi um empenho fácil ou simplificado pelas famílias Kanhgág, pois na própria cidade a “sociedade” tratou de impingir tanto uma aceitação quanto um rechaço a essa *indigenização* do moderno. A cidade desde seus primeiros aportes não foi vista como um lugar genérico da alteridade, o sinônimo *tout court* da diferença, mas como um diferenciante que permitiria entre outras coisas a realização de um “bom viver” dentro das condições de violência e supressão que vigoravam.

Neste sentido um se voltar para “dentro” ocorreu justamente quando se voltaram para “fora”. Este movimento foi essencial para elevar modos de resistência cosmopolítica frente a processos discriminantes e preconceituosos ampliados, especialmente com o apoio da força (*tar*) do *material* e da proeminência dos sonhos (*venhpeti*).

A medida que ocorria a *conquista do espaço* e a consolidação de alianças, por sua vez, crescia as formas contestatórias frente as famílias Kanhgág identificadas genericamente e coletivizadas em torno de uma “problematização do social” (Foucault 1985, 1993). Era na cidade na *fóg jamó mág* que se reatualizavam simultaneamente potências perigosas e perigos potenciais.

Uma das expressões de poder se valeu justamente da dinamicidade com que os grupos domésticos criavam sustentabilidade cosmossocial, reprodução e possibilidades de permanência no domínio urbano a partir da tradição da transformação em sua abertura ao Outro. Exatamente na fórmula veloz com que as famílias Kanhgág lidavam com as dificuldades e encontravam saídas engenhosas, por exemplo pelo englobamento dos *panos* e sua revenda para os próprios *fóg*, se alimentava contestações e a necessidade de governo por parte da “sociedade” em referência ao “avanço dos índios”.

O que se conjugava impressionante desde o olhar externo era o crescimento vigoroso das famílias Kanhgág, não apenas no Brique, e a velocidade com que

aprendiam a lidar com itens até então não utilizados. Esse “crescimento”, em parte, derivava do consórcio propiciado em: (1) assentar a conquista de autonomia política e econômica no grupo doméstico; (2) exercitar uma forma de vivência ambientada coletivamente em termos próprios e sob a presença viva da família; (3) lidar com os não indígenas desde suas tecnologias e coisas, mas em termos próprios Kanhgág.

Nesses *espaços* na *fóg jamó mág* se passaria um tempo considerável em contato com o “urbano” a maneira própria Kanhgág: falando no idioma, em família, brincando, rivalizando, lidando com o Outro, divertindo-se, experimentando novidades, ou seja, enfatizando estados de ânimo considerados desejáveis. Assim ocorria o *vênde ke* (negócio) com os *fóg*, num sentido intimamente relacionado com o “sentir”, em que esse “sentimento” fundaria o sucesso da atividade e não seu inverso, algo que refuta os sentidos ascéticos, puritanos ou moralistas que separam o dinheiro dos prazeres, da festa, do lazer, da reunião coletiva, etcetera.

A abertura e o intenso englobamento de itens e práticas alóctones pelos Kanhgág se pauta em sentidos próprios e, fundamentalmente, da forma singular de fazer a atividade *indigenizando a modernidade na modernidade*, ou seja, estando na cidade, fazendo negócio com os *fóg*, lidando com dinheiro naquilo que poderíamos compreender como “pacificando os brancos” sem imiscuir-se do seu próprio mundo, reproduzindo-se como sociedade não contra mas através deles e os recrutando e suas coisas para uma continuidade.

As formas de interpelação com esse domínio selvagem se afirmariam, por sua vez, em críticas contumazes as relações de ingerência (por exemplo da sovinice) que alguns itens poderiam alavancar, como por exemplo com o *jênhkamũ* (dinheiro) que é “*poderoso... pode punir*”. Como um projeto audacioso valendo-se da coragem em não se furtar à relação, seja ela contenciosa ou pacífica, se estimulava o envolvimento.

Esse envolvimento por sua vez também ocorreria por um adestramento reflexivo sobre o exercício da abertura. Em que a operacionalidade do repasse de conhecimento atuaria como vontade cosmopolítica para reforço da luta. A *história do macaco* em sua expressão sabedora e pontuadora da dúvida, ou seja, da reflexão em caminhos ancestrais disporia o Outro não apenas como instrumento reflexivo sobre a vida, mas como dispositivo não reificante sobre si. O *amansamento* do Outro tratar-se-ia desse modo de uma compreensão primeira, mais antiga, mais sábia.

Assim consolidaria esse “consumo do excesso”, disposto num mundo pronto, como um empreendimento cosmopolítico guerreiro que busca no englobamento e pela iniciativa do *amansamento* se potencializar, não se trata de exterminar a diferença. Coetaneamente um ato de luta e de abertura ao Outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Locating Ethnography. **Ethnography**. vol. 1, no. 1, July. 2000.
- ABU-LUGHOD, Lila. **Writing against Culture**. Santa Fe: School Of American Research. 1991.
- ACHUTTI, Luiz Eduardo R. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial. 2004.
- ACOSTA, Alberto. **Sumak kawsay**. Barcelona: Icaria, 2013.
- ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: editora UNESP/Imprensa oficial do Estado. 2002.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: editora UNESP/Imprensa oficial do Estado. 2002.
- ALBÓ, Xavier. “Suma qamaña/ convivir bien”. In: FARAH, Ivonne e VASAPOLLO, Luciano (coords.). **Vivir Bien: éparadigma no capitalista?** La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2011.
- AMBROSETTI, Juan Bautista. Los índios Kaingángues de San Pedro (Misiones) com um vocabulário. **Rev. Jardim Zool.**, vol. 11, ent.10. 1895. pp.305-387.
- ANDRADE, Kerenina Vieira. **A ética Ye’kuana e o Espírito do Empreendimento**. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social. PPGAS/UnB, Brasília, 2007.
- AQUINO, Alexandre de Magno. **Ën ga uyg ën tóg (“nós conquistamos nossa terra”): os Kanhgág no litoral do Rio Grande do Sul**. 213 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UnB, Brasília, 2008.
- ARISI, Bárbara M. **“A dádiva, a sovínice e a beleza. Economia da Cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia”**. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2011.
- ASAD, Talal. **Anthropology and the Colonial Encounter**. Londres: Ithaca. 1973.
- AZEVEDO, Ferdinand. **Jesuítas espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867)**. Pesquisas. História 47, São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1984.
- BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. **Ensaio de etnologia brasileira**, Brasileira. Bibl. Pedag. Brasil, ser. 5a, vol.101. 1937, pp.29-69.
- BALDUS, Herbert. **Terminologia de parentesco Kaingang**. Sociologia. 14:76-79. 1952.
- BARRAS, Bruno. “Life Projects: Development Our Way”. In: BLASER, Mario; FEIT, Harvey; MCRAE, Glenn (ed.). **In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization**. Londres: Zed/International Development Research Center. 2004. pp. 47-51.

BATAILLE, Georges. **A Parte Maldita** – precedida de ‘A Noção de Dispêndio’. Rio de Janeiro: Imago. 1975[1949].

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology. New York: Ballantine Books. 1972.

BECKER, Ítala Irene B. **O índio Kaingang e a colonização alemã**. In: Separata do Simpósio de História da Imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul, São Leopoldo, n.2, 1976, pp.54-71.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas III**: Charles Baudelaire, um Lírico no Auge do Capitalismo. São Paulo: Brasiliense. 1991.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. Nova Iorque: Routledge. 1994.

BLASER, Mario. **Um relato de la globalización desde el Chaco**. Popayán: Universidad del Cauca. 2013.

BLOEMER, Neusa M. S.; PEZZOTTI, Bruno de C (2011). Etnografando a comercialização do artesanato Kaingang em Balneário Camboriú (SC). **Cadernos do Ceom – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina**. Chapecó, v.24, n.35, pp.143-176. 2011.

BOLTANSKI, Luc. **L'Amour et la justice comme compétences**. Paris: Métailié. 1990.

BORBA, Telêmaco M. “Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná”. **Revista do Museu Paulista**, vol. VI. São Paulo: Typographia do Diário Oficial. 1904. pp.53-62.

BORBA, Telêmaco M. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense. 1908.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**: precedido de três estudos sobre etnologia Cabila. Oeiras: Editora Celta. 2002[1972].

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**. Campinas: Papyrus. 1996[1994].

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2010 – Características gerais dos indígenas**: Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE. 2012b.

BRASIL. **Caracterização e dimensionamento do turismo doméstico no Brasil - 2010/2011**. Brasil. Ministério do Turismo. Relatório Executivo. São Paulo, setembro, 2012a. Disponível em: www.dadosefatos.turismo.gov.br. Acessado em: fevereiro de 2015.

CAILLÉ, Alain. “O Dom entre o interesse e 'desinteressamento'”. In: MARTINS, Paulo Henrique; BIVAR, Roberta Campos. **Polifonia do Dom**. Recife: Editora Universitária da UFPE. 2006. pp. 25-65.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom - O Terceiro Paradigma**. Petrópolis: Vozes. 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Apresentação”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o Branco** – Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado. 2002. pp. 7-8.

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

CASÃO, Carolina Dias Cunha. **Etnografando o sistema de parto kaingang na Terra Indígena Mococa - PR**. 259 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFPR, Curitiba, 2012.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. “**Aos Fantasmas das Brenhas**”: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1998.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **A presença indígena no quadrante histórico patrulhense**. Palestra proferida no V Encontro de Municípios originários de Santo Antônio da Patrulha, 1994.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Mobilização indígena, direitos originários e cidadania tutelada no sul do Brasil depois de 1988. In: FONSECA, Cláudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb F. **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos – diálogos interdisciplinares**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, pp. 185-197.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. O Sistema Econômico das Sociedades Indígenas Guarani Pré-Coloniais. **Horizontes Antropológicos**. Ano 8, n.18, pp. 211-253, Porto Alegre: PPGAS UFRGS, 2002.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Territórios e Povos Originários (Des)velados na Metrópole de Porto Alegre. In: **Povos Indígenas na Bacia do Lago Guaíba**. Porto Alegre, NPPPI/SMDHSU/PMPA, 2008. pp. 14-24.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press. 2000.

CHANIAL, Philippe. “Ce que le donner donne a voir: esquisse d’une grammaire des relations humaines en cle de don”. In: CAILLÉ, Alain; HART, Keith (org.). **Mauss Vivant**. Séminaire international, 13-20 Juin 2009, Cerisy-la-Salle. 2009. pp.31-61.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência** – pesquisas de antropologia política. 3ªed. São Paulo: Cosac Naify. 2014[1980]

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2011.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.) **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press. 1986.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. **A Pintura Esquecida e o Desenho Roubado**: contrato, troca e criatividade entre os Kĩsêdjê. Mimeo. 2009.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O traço e o Círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. 679 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional-UFRJ. 2002.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Ethnography and the Historical Imagination**. Oxford: Westview Press. 1992.

COSTA, Carlos E. **Ikindene Hekugu**: Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu. 350 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFSCar, São Carlos, 2013.

DAL POZ, João. Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 13, n.2, p.11-23, jan./jun. 2010.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**: relações jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify. 2006 (1993).

DESCOLA, Philippe. Um dialogue entre lexique. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar. In: **Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes**. Nanterre: Société d'Ethnologie. 2001. pp. 313-327.

DESCOLA, Phillippe. "Claude Lévi-Strauss, uma apresentação". **Estudos Avançados**. Vol.23, n.67. São Paulo. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n67/a19v2367.pdf>. Acessado em: 23.05.2014.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?" In: SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (editors). **Tierra Adentro: territorio indígena percepción del entorno**. IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). Copenhagen, 2004.

ELTZ, Diego Duarte. **Corporalidades Kanhgág**: as relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág. 138 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2011.

FABIAN, Johannes. **Time and the Other**: how Anthropology Makes Its Object. Nueva York: Columbia University Press. 1983.

FASSHEBER, J. R. M. **Etno-Desporto Indígena**: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang. Campinas: PPG/FEF, Tese de Doutorado. 2006.

FAUSTO, Carlos. "A indigenização da mercadoria e suas armadilhas". In: GORDON, Cesar. **Economia Selvagem**. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP, 2006.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Être Affecté. **Gradhiva - Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie**. 8: 3-9.1990.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os kaingang**: uma análise etnológica. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social. PPGAS/USP. 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FRANCO, Sérgio. **Porto Alegre**: guia histórico. 3. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS. 1998.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrür Jykre: a cultura do cipó – territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba**. 464 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.

GINZBURG, Carlo. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”. In: GINZBURG, C. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo, Companhia das Letras: 143-180. 1986.

GODBOUT, Jacques T. **Ce qui circule entre nous: donner, recevoir, rendre**. Paris: Le Seuil. 2007.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2001.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem**. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP, 2006.

GRAVATO, Isabel Cristina Ferreira. **Sustentabilidade do extrativismo Kaingang de lianas em Porto Alegre/RS**. 108 f. Tese (Doutorado) – Curso de Biologia, PPGB/UNISINOS, São Leopoldo, 2012.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Tourism and Cultural Revival. **Annals of Tourism Research**, 29(4). 2002. pp. 1004-1021.

GUDYNAS, Eduardo. “El malestar moderno con el Buen Vivir”. In: QUINTERO, Pablo (ed.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir**. Buenos Aires: Duke University / Del Signo, Buenos Aires, 2014.

HALL, Stuart. Cultural composition: Stuart Hall on ethnicity and discursive turn. Interview by Julie Drew. In: OLSON, Gary A.; WORSHAM, Lynn (ed.). **Race, Rhetoric, and the Postcolonial**. Nova Iorque: SUNY. 1999.

HALL, Stuart. Ethnicity: identity and difference. **Radical America**. 23(4):9-20. 1989.

HOCART, A. M. “Sistemas de parentesco”. In: Laraia, R. (org). **Organização Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1969.

HORTA BARBOZA, Luiz Bueno. **A pacificação dos Caingangs paulista: hábitos, costumes e instituições desses índios**. Rio de Janeiro. 1913.

HOWARD, Catherine V. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o Branco – Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado. 2002. pp. 25-55.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37. 2012. pp.25-44.

ISABELLE, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul (1833- 1834)**. Porto Alegre: Museu Júlio de Castilhos, Secção do Arquivo Histórico, 1946.

JAENISCH, Damiana B. **A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos**. 178 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2010.

KOPPER, Moisés. **De camelôs a lojistas** – Etnografia da transição do mercado de rua para um shopping popular em Porto Alegre-RS. 196 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2012.

KUSCH, Rodolfo. **América profunda**. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos. 1999.

LAROQUE, Luis Fernando da S. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)**. São Leopoldo: Instituto Anchietano, 2000.

LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. **Mana** [online], vol.14, n.2, 2008. pp. 429-454.

LATOURE, Bruno. “Por que a ecologia política não poderia conservar a natureza?” In: LATOURE, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. São Paulo: Bauru, 2004, pp. 25-105.

LATOURE, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34. 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2003[1950]. pp. 11-46.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História”. In: **Os pensadores**. (trad. Inácia Canelas). São Paulo: Ed. Abril. 1976 [1950]. pp 53-93.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes. 1982 [1949].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70. 2007[1978].

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus. 2008[1922].

LIMA, Antonio Carlos de Souza. “Tradições de conhecimentos na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil”. In: BASTOS, C.; ALMEIDA, M.V. de & FELDMAN-BIANCO, B. (orgs.). **Trânsitos coloniais**. Diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas: Ed. da Unicamp. 2007. pp. 163-186.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **Revista de Antropologia**. v. 55, n.2. 2012, pp. 781-832.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1995.

MACEDO, F. **Porto Alegre**: história de vida da cidade. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1973.

MACEDO, Valéria M. **Nexos da Diferença**: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. 331 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGA/USP, São Paulo, 2009.

MACHADO, Rosana Pinheiro. **“A garantia soy yo”** – Etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros nas cidades de Porto Alegre (Brasil) e Ciudad del Este (Paraguai). 143 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2004.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. Terceira Edição. São Paulo: Editora UNESP. 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lillian de Lucca (org.). **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo, EDUSP\FAPESP, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural. 1984[1922].

MANIZER, Henri Henrihovitch. Les Kaingangs de São Paulo. **Congresso Internacional de Americanistas**, sessão 23, New York, 1928. 1930. pp.760-791.

MARCUS, George. What is a stake – and is not – in the idea and practice of Multi-sited Ethnography. In: **Anthropology in theory** (org.) Henrietta Moore and Tood Sanders. Oxford: Blackwell publishing. 2006.

MARÉCHAL, Clémentine. “**Eu luto desde que me conheço como gente**” – Territorialidade e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. 213 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2015.

MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify. 2003[1950]. pp. 47-177.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. 1ª ed. Cosac Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naify. 2013[1923-24].

MAYBURY-LEWIS, David (ed.). **Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Mass./Cambridge/London: Harvard University Press. 1979

MÉTRAUX, Alfred. "The Caingang". In: STEWARD, Julian H. (ed.) **Handbook of South American Indians: the marginal tribes**, vol. I. Washington: Smithsonian Institution. 1946. pp. 445-475.

MOL, Annemarie. **The body multiple: ontology in medical practice**. Durham: Duke University Press. 2002.

MOTA, Lúcio. **As guerras dos índios Kaingang**. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Ed. Universidade Estadual de Maringá, 1994.

NASCIMENTO, Márcia Gojtên. **Êg vĩ ki kãmén s̃ñvĩ han** – As artes da palavra no Kaingang. Trabalho de conclusão de curso (Especialização) – Curso de Especialização em educação profissional integrada à educação básica, na modalidade de EJA, PPGE/UFRGS, Porto Alegre, 2009.

NIMUENDAJÚ, Curt. "Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang". In: **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. pp. 57-66. Campinas: Unicamp. 1993[1913].

OAKDALE, Suzanne. (2004). The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking Indianness in Kayaby political discourse. **American Ethnologist**, Vol.31, N.1, pp.60-75.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e Territorialização** – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq. 1988.

PISSOLATO, Elizabeth. Trabalho, subsistência e dinheiro: modos criativos na economia mbya (guarani) contemporânea. **Horizontes Antropológicos**. Vol.45. 2015 (No prelo).

POLLAK, Michael. “La gestion de l'indicible”. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. Paris, v. 62-63, pp. 30-53. 1986.

QUINTERO, Pablo. “Buen Vivir among omaguacas”. In: MIGNOLO, Walter (ed.). **Knowledges others - Worlds others**. Durham: Duke University, publicação em 2015.

QUINTERO, Pablo. “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas”. In: MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris (coord.) **Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

QUINTERO, Pablo. “Introducción”. In: QUINTERO, Pablo (ed.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir**. Buenos Aires: Duke University / Del Signo, 2014.

RAMOS, Alcida Rita. **Memórias Sanumá** – Tempo e Espaço em uma Sociedade Yanomami. Brasília: EdUnB/Marco Zero. 1990.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Véhn jykéré e he há han ke**: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. 255 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UnB, Brasília, 2008.

RESTREPO, Eduardo. **Teorías contemporâneas de la etnicidade**: Stuart Hall y Michel Foucault. Cali: Editora Universidad del Cauca. 2004.

ROSA, Rogério. **“Os kujà são diferentes”**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da Terra Indígena Votouro. 416 f. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social. PPGAS/UFRGS, Porto Alegre. 2005.

ROUCH, Jean. Le film ethnographique. **Ethnologia Générale**. Paris: Gallimard. 1968. pp.429-466.

SAEZ, Oscar C. “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”. **Campos – Revista de Antropologia Social**, Curitiba, 13(2), 2012, pp.7-23.

SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)”. **Mana**. 3(1): 41-73. 1997a.

SAHLINS, Marshall. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)”. **Mana**. 3(2): 103-150. 1997b.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: setor trans-Pacífico do “sistema mundial”. In: **Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Anais**. 15. Campinas. 1988, pp.47-105.

- SAHLINS, Marshall. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2004.
- SALDANHA, J. R. “**Eu não sou pedra para sempre**” – Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional. 208 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2009.
- SANTILLI, P. J. B. “**Usos da terra, fusos da lei: o caso Makuxi.**” In: NOVAES, R.R.; LIMA, R. K. de (orgs.). *Antropologia e Direitos Humanos: Prêmio ABA/FORD*. Niterói, EdUFF, 2001. pp. 81-136.
- SANTOS, Daiane Amaral dos Santos. **Práticas e táticas de um “fazer econômico”**: Os Kaingang do setor Pedra Lisa – TI Guarita. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Ciências Sociais, CCSH/UFSM, Santa Maria, 2014.
- SAYAD, Abdelmalek. **A Imigração ou os paradoxos da Alteridade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1998.
- SILVA, Sergio Baptista. **Etnoarqueologia dos grafismos “Kaingang”**: um modelo para compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/USP, São Paulo. 2001.
- SOARES, Laís Góis. “**Turismo de Galpão**” – Uma etnografia sobre o acolhimento do fenômeno do turismo, nos festejos/festivais tradicionalistas, em Porto Alegre e Santa Cruz do Sul, no Rio Grande do Sul . 154 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2014.
- STENGERS, Isabelle. “La proposition cosmopolitique”. In: **L'émergence des cosmopolitiques**, Paris, La Découverte. 2007
- STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR Bruno; WEIBEL Peter (Eds). **Making Things Public**. MIT press. 2005, p. 994-1003.
- TAUSSIG, Michael T. “Pós-fácio – O Sol dá sem receber: uma reinterpretação das histórias sobre o diabo” In: TAUSSIG, Michael T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Ed. UNESP. 2010[1980].
- THOMAS, N. **Entangled Objects**: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific. Cambridge: Harvard University Press. 1991.
- TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu. **As cidades e os Kaingang no Paraná**. In: 23^a REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Anais... Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.
- ULLOA, Astrid. **La construcción del nativo ecológico**. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo em Colombia. Bogotá: ICAHN. 2004.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA (ORG.) **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Ed. Schwarcz. 1992.
- VAL FLORIANA, Mansueto Barcatta de. **Dicionários Kainjgang – Portuguez e Portuguez – Kainjgang**. São Paulo: Revista do Museu Paulista/ Typ. do diário official, tomo XII. 1920.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais**. Tese (Doutorado) – Curso de Antropologia Social, PPGAS/Unicamp, Campinas. 2000.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação (Mestrado) Curso de Antropologia Social, PPGAS/Unicamp, Campinas. 1994.

VIANNA, F. **A bola, os "brancos" e as toras**: futebol para índios xavantes. São Paulo: PPGAS/USP. Dissertação de Mestrado. 2001.

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

VON ILHERING, Hermann. **A civilização prehistorica do Brazil meridional**. Revista Museu Paulista, vol. 1, 1895, pp.34-159.

WACQUANT, Löïc. **Corpo e Alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. 2010 [1981].

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. **Kaingang - Português | Português - Kaingang Dicionário**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2011 [2002].

WILLIS, Paul; TRONDMAN, Mats. Manifesto for ethnography. **Ethnography**. vol. 1, no. 1, July. 2000.

ANEXOS

Lista de termos *Kanhgág*-Português

<i>Ēg kar</i> : grupo	de sua irmã ou irmão em relação aquele que fala.
<i>Ēg mré ke / inh mré ke</i> : família	
<i>Ēmi / āmī</i> : bolo feito na cinza	<i>Jē ke</i> : saudade / sentindo falta
<i>Ēmim</i> : rua	<i>Jēnhkamū / Jānkamy / Nījēro</i> : dinheiro
<i>Fág fi</i> : pinheiro de araucária fêmea	<i>Jēnjēn</i> : dar de comer, amansar, lograr, iludir, enganar.
<i>Fág</i> : pinheiro de araucária	<i>Jóg</i> : pai / chefe de família / quem cuida
<i>Fē ká / há</i> : bom	<i>Jū</i> : brabo / forte
<i>Fe</i> : coração / peito	<i>Jy krē há</i> : bom pensamento
<i>Fej</i> : folha	<i>Jy jē</i> : liderança / dono / aquele que vai na frente
<i>Fóg sī</i> : branco pequeno	<i>Jy jy</i> : nome
<i>Fóg</i> : não indígena; [Fongë (Ambrosetti 1896 traduziu como cristão)]	<i>Kaga</i> : doente
<i>Ga kri pī</i> : fogo no chão / fogueira	<i>Kaj ron / kajrēn</i> : ensinamento
<i>Ga</i> : terra / mundo	<i>Kajer</i> : macaco
<i>Gīr</i> : criança	<i>Kajón</i> : comprar
<i>Goj fa</i> : cerveja / cachaça / bebida alcoólica no geral	<i>Kakré</i> : sogro / espaço onde se descansa (cama)
<i>Gufā</i> : história ancestral.	<i>Kanhir</i> : brincar (+ <i>tá kanhir</i> : piada)
<i>Há</i> : corpo / bem estar	<i>Kar</i> : todos
<i>Īn</i> : casa	<i>Kófá</i> : anciã(o) / sabedor
<i>Inh ga kri</i> : mundo que os humanos veem	<i>Kórég</i> : mau / ruim / feio / podre
<i>Inh mre ke</i> : parente	<i>Kosīg fī</i> : filha
<i>Inh</i> : eu / foro íntimo / subjetividade	<i>Kosīg tī</i> : filho
<i>Jagré</i> : guia espiritual / guia dos <i>kujá</i>	<i>Krī korég</i> : bobo / aquele que não é envergonhado / extrovertido / aquele que está sempre brincando
<i>Jamó</i> : face / lado	<i>Krój</i> : fraco
<i>Jamré</i> : cunhado, afim ou parente potencial / pessoa da outra metade cosmológica (geralmente) da mesma geração / designativo usado para “brincar” com alguém sobre o estatuto	<i>Kujá</i> : pajé / xamã / conselheiro
	<i>Kumī</i> : salada

Kupri: alma
Kupri: branco (cor)
Kuprĩg: espírito
Ma há kamó: alegre
Ma há tũ: triste
Má: sogra
Mág: grande
Máser: festa
Mĩg: onça / tigre
Mrur: cipó
Myg: mãe / chefe de família
Mỹg: zangão
Mynĩm: dar
Mỹsan: amansar
Nẽn ù vĩn: distribuir
Nénũm vin: presente (dádiva)
Ninjõn / krĩn : conselho ruim /
 conselho bom
Non /nãn: mato
Pã'ĩ: liderança / não tem o mesmo
 sentido que cacique, mas alguém que é
 cacique também pode ser *pã'ĩ*
Passa ke: viagem / viajar
Pěj: rezador
Péju: roubar
Rá ror: marca redonda
Rá těj: marca cumprida
Rãra: brigar
Rará: luta
Raraj fỹ: guerra
Rěg re: amigo / parceiro / irmão
Ro: cansado
Sá: preto (cor)
Sinvĩ: bonito / beleza
Ta há ke: cura
Tar: força / forte
Tecnologia: (=)

Tĩ si kãme/ Tu jykrě: histórias antigas e
 verdadeiras.

Tĩ tĩa: tia

Tĩ tũ: tio

To vême: história referente ao presente.

Tu há tũ: inimigo

Tũ ke: gastar (usar vorazmente até
 dispor de pouco ou nada)

Tũ krĩ há: inteligente / sabedor

Tupě: criador/deus

Ũri: no tempo dos antigos

Vãfy: artesanato

Vãgua: taquara

Vãsy: no tempo presente

Věnde ke: negócio

Věnh kame venkagta / věnh-kagta:

remédio de erva / remédio do mato

Věnh ó: histórias inventadas, ficção.

Venhpetĩ / věnh péti: sonhos

Venkantĩ: aquele que não sabe

Věnkuprĩn: espírito

Vesã fóg: virar branco

Vesã kanhgág: virar *kanhgág*

Vó: avó

Vô: avô

Ymã: aldeia / espaço *kanhgág*

Lista de expressões *Kanhgág*-Português

Ã mÿ jãnkamy sÿ tũ, ã tÿ inh mÿ prénhta he jé?: você não tem um pouco de dinheiro para me emprestar? (Wiesemann (2011 [2002], p. 29)

Ëg sã passa ke tÿ vy inh reg rē: nós vamos viajar para ver os parentes

Fe tÿ rÿnh ke: acalmar-se, amansar, sentir alívio. (Wiesemann 2011 [2002] p.17)

Fóg jamó mág: aproximação literal seria como a “face grande dos brancos”, foi traduzido também como “coração/centro da cidade”.

Jënhkamũ tá tũ ke: gastar dinheiro

Jóg né mrē kanhir: fazer diversão

Jũ pē ti nÿ ver, kÿ ti fe tÿ rÿnh ke sór kema: Ele ainda está muito brabo, tente acalmá-lo. (Wiesemann 2011 [2002], p.90)

Mũna ka tũ ke jé: vamos nos defender

Mũna masér jē: vamos fazer festa

Mũna vēme mó je: ouvindo história

Mũna vēne jé: vamos no Brique

Mũna vēne ke jé fóg ag ma: vamos vender para os brancos

Njēru hã tÿ ãg tóg, nēn kar kajãm tÿ: com dinheiro compramos todas as coisas (Wiesemann (2011 [2002], p.66)

Tÿ rÿnh ke: amansar (Wiesemann 2011 [2002], p17)

Vēme tó: contando história

Ymã mág: aldeia grande/Brasil

Carta para Iracema concorrer ao prêmio cidadão de Porto Alegre

Durante muito tempo vivo entre mundos. Hoje, morando na cidade, mas conectada a tantos outros territórios e seres faço minha luta. Nasci no posto indígena, um dos setores da Terra Indígena de Nonoai, no noroeste do Rio Grande do Sul. Ainda criança apreendi com meus avós maternos a ver a mata noutros termos, entender o poder dos vênh-kagta (remédios do mato) e da força de Ga. Alguns fóg (não-indígenas) traduzem, com nossa ajuda, Ga como terra, território, mas não é apenas isso, Ga para nós é esse espaço onde a vida pode florescer e multiplicar, Ga é quem nos alimenta, nossa mãe.

Meus avós me batizaram com o nome de Ga Rã, o nome do meu avô era Rã e da minha avó era Ga, me chamaram assim até os onze anos de idade, quando faleceram. Naquele tempo, meu pai era o pa'i mág (liderança grande) de Nonoai, era o cacique como chamam, e eu ajudava muito a comunidade fazendo remédio do mato, para curar doença, para ajudar as grávidas. Mas, um dia meu pai foi transferido com o consentimento da FUNAI, porque não concordava com a derrubada da mata, com o arrendamento de terras para plantação de soja. Fomos para o Paraná, viver com os parentes que foram proibidos de falar o idioma, de usar o remédio do mato e tiveram sua terra espoliada por fazendeiros, depois de muito trabalho conquistamos novamente.

Contudo, meu pai e minha mãe sentiam falta do local onde enterram seus umbigos, Terra Indígena de Serrinha e Terra Indígena de Nonoai, que no passado era uma grande terra, mas no nosso tempo fora dividida pelo Estado, assim voltamos para Nonoai. O processo colonial avançara de tal forma que não conseguimos viver lá por muito tempo, não havia mais as frutas, as nossas saladas e os pinhões que comíamos do fág (pinheiro de araucária). Andamos por muitos lugares.

Chegamos em Porto Alegre, para morar, no final dos anos 1980, aqui começamos a fazer nosso material para viver, nosso trançado em cipó e taquara. No início a sociedade não queria a gente aqui, diziam para que voltássemos para o mato, chamavam de bugre, ofendiam, mas aos poucos fomos amansando eles. Nosso artesanato foi quem nos sustentou, viver pagando conta, nunca foi fácil. Fizemos amigos fóg (não indígena) que nos valeram, que aprenderam com a gente, fui professora de muitos estudantes, hoje professores na UFRGS e outras universidades. Ajudamos a fazer filmes e escrever livros mostrando nossa cultura, muitas vezes para lutar, para nos defender, defender ga, que não tem dono. Ga é onde vivem os Kanhgág e

os fóg também, que chegaram depois, mas vivem aqui conosco. Lembro de dois fóg sá que foram acolhidos pelo vô, ambos fugindo do árduo trabalho nas fazendas da região de Nonoai. Meu vô sempre nos contava que no passado, quando os europeus chegaram, os índios fizeram festa, para receber bem, acharam que era visita, se soubessem o que pretendiam.

Na cidade, ainda lutamos. Lutamos para falar, lutamos para viver, lutamos para conservar as matas. Infelizmente, na cidade, vimos diversas mudanças, condomínios com grandes edifícios ou casas luxuosas ocuparem o que eram cipoais, taquarais e manchas de mato que conhecíamos. Fóg ecologistas dizendo que os Kanhgág não podiam viver ou mesmo entrar nos poucos matos da cidade. Fui batizada outra vez com o nome de Ga Té, Iracema Ga Té Nascimento, o que significa Ga Té? Significa terra que faz o moinho voar, terra que voa, hoje entendo quando meus avós diziam que lutaria muito, o que me ensinavam, o meu trabalho seria isso, para florescer e multiplicar a vida para todos, para vivermos juntos.

Iracema Ga Té Nascimento

Notícias sobre os Kanhgág em Porto Alegre:



Imagem 32 - Notícia publicada em junho de 2004 – Fonte: Jornal Já Bom Fim (Ano 15, número 325).



Imagem 33 - Notícia que circulava no jornal comunitário do bairro Bom Fim, que relacionam os kanhgág ao Morro do Osso, publicada em 2004. Fontes: Jornal Já Bom Fim. Ano 15, número 315.

▶ DIA DO INDÍO

Caingangues ficam sem matéria-prima

RESUMO DA NOTÍCIA
Ação da Secretaria do Meio Ambiente impediu que 35 famílias indígenas pudessem usar cipós para produzir o artesanato vendido na Capital.

ALINE CUSTÓDIO

aline.custodio@diariogaucha.com.br

Em plena semana do Índio, que tem seu dia comemorado hoje, as 35 famílias caingangues da comunidade da Lomba do Pinheiro, na Capital, foram impedidas pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Smiam) de arrancar o cipó das árvores do Parque Saint Hilaire.

A planta era utilizada pelos indígenas para a fabricação de artesanato, principal atividade de sustento do grupo.

● **"Nosso único sustento"**

Ontem, parte dos índios da comunidade expôs numa feira no saguão da Câmara de Vereadores as últimas peças fabricadas com o cipó do parque.

O caingangue Zilio Salvador, 54 anos, há 18 anos morando na Capital, lamenta. Artesão, ele fabrica e vende as peças no Brique da Redenção. Por mês, arrecada cerca de R\$ 200.

— Nosso único meio de sustento é o artesanato e dependemos dos cipós para a maior parte do trabalho — explica.

Segundo o cacique Cláudio da Silve Péry, os dois rolos de cipó foram apreendidos na segunda-feira. Com a proibição, os índios terão de pagar um frete semanal de R\$ 50 para trazer cipó de Viamão:

— Não tenho o que comemorar neste dia. Estão tirando parte do nosso sustento sem dar outra alternativa.



410 famílias e varam a Secretaria do Meio Ambiente

ANDRÉA CRATT

Índios

● O Dia do Índio foi criado em decreto presidencial em 1943, por Getúlio Vargas.

● Hoje, existe no Brasil 345 mil índios que falam 180 línguas.

● 500 índios caingangues e guaranis vivem na Capital.

● Os caingangues estão concentrados nos morros Sarandá e do Osso, Vila Santa Agripina e Lomba do Pinheiro.

● Os guaranis, nas Lombras do Pinheiro e Lami.

Parque é área de conservação

O supervisor de áreas verdes e jardins da Smiam, Luiz Alberto Carvelho Júnior, esclarece que a retirada dos cipós que estavam em poder dos índios faz parte da fiscalização do parque. Luiz afirma que o espaço é considerado uma unidade de conservação de proteção integral, devendo ter a fauna e a flora totalmente preservadas.

O supervisor insiste que a apreensão dos cipós foi a forma encontrada para cobrir a ação na mata do parque, já que os índios haviam assinado um acordo no ano passado se comprometendo a não entrar mais no local.

— Enquanto não for criado um plano de manejo para o parque, eles estão proibidos de retirar os cipós do local.

Imagem 34 - Na foto da notícia está Zilio Jagtag Salvador algemado, o mesmo kanhgág que aparece na foto 4 (subcapítulo 1.1 desta dissertação). Fonte: Jornal Diário Gaúcho – publicada em 19 de abril de 2007.



Bancas com mercadorias "made in China" já ocupam boa parte da avenida

Índios-camelôs invadem o Brique

O fenômeno dos "índios-camelôs", que já se tornou um problema na Rua da Praia e outros pontos movimentados do centro de Porto Alegre, está causando polêmica também no Brique da Redenção.

No último domingo, mais de 40 bancas ocupavam boa parte da avenida José Bonifácio, reduzindo pela metade o espaço por onde circulam os frequentadores do Brique.

"Não há fiscalização, a cada semana o número aumenta", constata Paulo Grala, o Paulinho, que representa os artesãos do Brique junto à Smic.

Segundo ele, há dez anos foi delimitado um espaço no início da avenida, no largo junto à avenida Osvaldo Aranha, onde os guaranis e caigangues que vivem nos arredores da capital podiam vender o artesanato feito por eles mesmos.

Aos poucos, nos últimos dois anos, eles passaram a ocupar o leito da avenida com armações de ferro onde expõem produtos feitos em série – gorros, luvas, mantas, lenços e bijuterias – a maioria procedente do Paraguai, com a etiqueta "made in China". "Com os guaranis não há problema, eles mantêm o acordo e vendem apenas artesanato indígena, mas os caigangues,

cada vez mais miscigenados com os brancos, trabalham praticamente com produtos fornecidos pelos atacados que trazem mercadorias do Paraguai", conta outro expositor do Brique.

Como os remanescentes de tribos indígenas estão sujeitos a uma legislação especial, a Secretaria Municipal de Indústria e Comércio, que regulamenta o comércio de rua na capital, fica sem ação.

O Ministério Público Federal, que é a esfera competente para tratar da questão, está analisando o assunto, levantado inicialmente pelos comerciantes do centro. Mas ainda não há uma solução à vista.

"O que a gente percebe é que há alguém por trás dos índios, abastecendo-os de mercadoria e orquestrando a ação deles", diz um expositor dos mais antigos do Brique.

Alguns artesãos, que chegam ao parque mais cedo, contam que já viram o caminhão de um atacadista estacionado na avenida Osvaldo Aranha entregando os produtos aos caigangues. "Se ninguém fizer nada, em pouco tempo eles vão acabar com o Brique", diz Paulinho.

CAMELÔS INDÍGENAS

Invasão polêmica na Rua da Praia

Moradores e comerciantes reclamam da presença de ambulantes caingangues em tradicional ponto do Centro Histórico

JULIANA BUBLITZ

Um dos principais pontos turísticos de Porto Alegre, localizado no Centro Histórico, voltou a ser ocupado pelas barracas de vendedores ambulantes e se tornou alvo de uma controvérsia.

Moradores, comerciantes e frequentadores da Rua dos Andaraes (Rua da Praia), na Praça da Alfândega, reclamam da presença do que chamam de "camelôs indígenas" no calçadão. Os donos das tendas, por sua vez, afirmam ter direito de usar o espaço para garantir a sobrevivência.

A situação é motivo de debates há pelo menos um ano. Até então, a área era ocupada principalmente pelos integrantes da Feira de Artesanato da Alfândega, com autorização da Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (Smic). Eles receberam permissão para ficar no local, mesmo depois da prefeitura dar início à retirada dos camelôs do Centro, em 2009, com a condição de que vendessem apenas produtos artesanais.

Aos poucos, porém, novas bancas foram instaladas aleatoriamente no calçadão por caingangues. Primeiro, eram duas ou três. Depois quatro. Atualmente são mais de 15, que seguem se multiplicando. Diferentemente dos vendedores da Feira, eles comercializam mercadorias industrializadas — principalmente luvras, mantas, gorros e polainas —, o que tem revoltado alguns comerciantes e feirantes.

— Não achamos justo que eles vendam esses produtos. Nós pagamos impostos, eles não — afirma a gerente Sônia Ladvig, 25 anos, que trabalha em uma loja nas proximidades.

Os vendedores cadastrados na Feira de Artesanato entendem que os indígenas deveriam ser obrigados, como eles, a vender apenas artigos feitos manualmente. Sentem-se prejudicados.

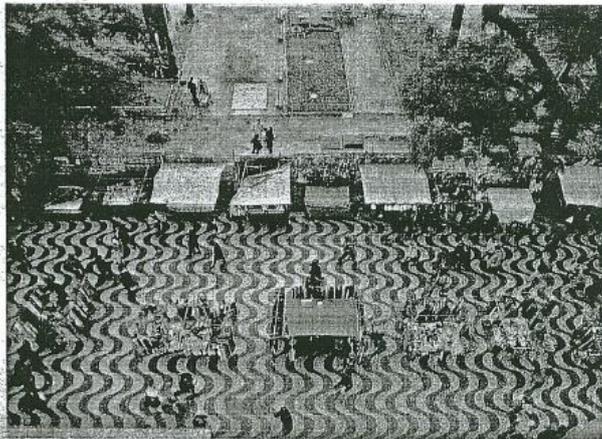
— A gente reclamou na Smic, mas disseram que não podem fazer nada, porque são índios e ninguém pode mexer com eles — diz uma vendedora local, que pede para ter o nome preservado.

As reclamações não terminam aí. Devido à aglomeração de barracas, a recepcionista Danielle Tesche, 25 anos, diz que está cada vez mais difícil caminhar nos horários de maior movimento. O gerente de eventos Luis Fabiano Duarte, 32 anos, teme que os ambulantes "tumbem conta".

Cientes da polêmica, os caingangues dizem ter autorização para ficar ali e vender o que quiserem. Eles argumentam que, sem essa atividade, não teriam como se manter e que não têm escolha. Alegam que vendem produtos mercatizados, porque já não encontram matéria-prima na natureza para fazer seus artesanatos.

— As pessoas estão mal informadas. Muitos já vieram aqui reclamar, mas nós não estamos fazendo nada de errado. Queremos apenas sobreviver — rebate a caingangue Adriana da Silva, 30 anos.

juliana.bublitz@zerohora.com.br



Índios têm autorização para vender só artesanato, mas comercializam produtos industrializados

Smic busca solução há um ano

Disposto a encontrar uma solução para o impasse, o titular da Secretaria Municipal de Indústria e Comércio (Smic), Valtér Nagelstein, diz ter chamado os envolvidos para uma reunião no ano passado. Na ocasião, o secretário apresentou uma proposta de adequação aos indígenas, mas afirma ter ouvido um não como resposta e algumas ameaças.

— Os indígenas não têm autorização da Smic para atuar, mas contam com a tutela do Ministério Público Federal (MPF), o que nos impede de coibir as irregularidades. O problema também ocorre no Brique

da Redenção e me preocupa muito — ressalta Nagelstein.

Em 16 de julho de 2010, o secretário enviou um ofício ao MPF alertando para o caso e sugerindo soluções. Entre elas, a criação de feiras indígenas na Usina do Gasômetro e no Largo Zumbi dos Palmares e a abertura de espaço no Mercado Público.

Procurador propõe a discussão de alternativas

No MPF em Porto Alegre, o procurador da República Juliano Karam é cauteloso ao tratar do as-

sunto. Ele afirma que está em andamento um inquérito civil público para buscar, junto à prefeitura e aos indígenas, a regularização dos pontos de venda. Karam também diz que a proposta apresentada por Nagelstein foi considerada defasada pelos caingangues por estar aquém da demanda.

O procurador quer que outras alternativas sejam discutidas.

— O ideal é que consigamos estabelecer um diálogo para encontrar a melhor solução para todos, sem preconceitos — diz Karam.

Por enquanto, porém, o impasse não tem data para terminar.

SÔNIA LAVDYG
Gerente de loja

“
Não achamos justo que eles vendam esses produtos. Nós pagamos impostos, eles não

ADRIANA DA SILVA
Caingangue

“
Nos não estamos fazendo nada de errado. Queremos apenas sobreviver.