

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia



Tese de Doutorado

Chefia, parentesco e alteridade:
Um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág

Diego Fernandes Dias Severo

Pelotas, 2020.

Diego Fernandes Dias Severo

Chefia, parentesco e alteridade:

Um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S498c Severo, Diego Fernandes Dias

Chefia, parentesco e alteridade : um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág / Diego Fernandes Dias Severo ; Rogério Reus Gonçalves da Rosa, orientador. — Pelotas, 2020.

422 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Política Kanhgág. 2. Parentesco. 3. Trocas econômicas. 4. Sistema de metades. 5. Etnologia Kanhgág. I. Rosa, Rogério Reus Gonçalves da, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Diego Fernandes Dias Severo

Chefia, parentesco e alteridade:

Um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 28/10/2020

Banca examinadora:

Prof. Dr. Rogério Réus Gonçalves da Rosa (Orientador)

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Robert Crépeau

Doutor em Antropologia pela Université de Montréal

Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

Doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Profa. Dra. Lori Altmann

Doutora em Teologia pela Faculdade EST

*Dedico essa Tese aos caciques e lideranças Kanhgág,
homens e mulheres, guerreiros e guerreiras que elaboram suas práticas
cotidianamente para predar, transformar e conservar sua realidade.*

Agradecimentos

Ao longo dos quase cinco anos de realização do doutorado muitas pessoas colaboraram direta e indiretamente para a realização desse percurso.

Inicialmente agradeço a Paula Vanessa Paz Ribeiro, meu amor, companheira nas madrugadas de estudo, compreensiva nas longas estadias nas aldeias e apoiadora nos momentos difíceis.

Agradeço a minha mãe, Ireni Fernandes Dias, que mesmo não entendendo direito a “pesquisa com os índios” sempre foi compreensiva e curiosa com meu trabalho.

Agradeço ao professor Walmir da Silva Pereira, da Unisinos, por me acompanhar no início da pesquisa em Etnologia na Licenciatura em Ciências Sociais. E a professora Ceres Karam Brum, da UFSM, por aceitar o desafio de acompanhar minha trajetória no Mestrado em Ciências Sociais.

Na UFPel, muitos professores acompanharam meu longo período de realização de disciplinas, meu cansativo percurso de assistir as aulas, fazer pesquisa e lecionar em espaços distantes a mais de 500 km. Agradeço muito as professoras Renata Menasche e Cláudia Turra, que de um modo ou de outro auxiliaram minha formação antropológica com aulas empolgantes que faziam valer a pena a noite em claro no ônibus e as viagens que duravam 7 h.

Agradeço ao meu orientador, professor Rogério Reus Gonçalves da Rosa – a quem procurei para estudar o xamanismo Kanhgág e acabou me apresentando a política e seus outros – pela leitura atenta e crítica, as longas conversas presenciais, por videoconferência e por e-mail, pelas dicas no período de trabalho de campo e a interlocução direta nos momentos limites de meu percurso.

Agradeço a banca avaliadora, professores Ricardo Cid Fernandes, Luís Fernando Laroque e professora Lori Altmann que realizaram apontamentos preciosos na qualificação deste trabalho.

Agradeço muito aos Kanhgág que me receberam em suas casas, compartilharam suas histórias e trajetórias de vida, que me convidaram para suas viagens, festas, refeições, caminhadas e rodas de chimarrão.

Na Terra Indígena Nonoai, agradeço ao Cacique José Lopes a acolhida de meu trabalho, as conversas formais e o diálogo constante em muitos momentos. Agradeço ao Kujá Jorge Garcia, a dona Maria, aos seus filhos Pedro Garcia, Alberto,

Lúcia e aos netos Miguel e Renato pelos dias de acolhida em sua casa, as conversas, alegrias, festas e dificuldades onde nos auxiliávamos mutuamente.

Agradeço especialmente à Adriana Inácio Claudino e ao Valdelírio Vaz pelo acolhimento por longos períodos em sua casa, pelas conversas sobre a política Kanhgág, o compartilhamento de sua perspectiva, por me ensinarem a língua Kanhgág, seus conceitos e sua visão de mundo.

Ainda na Terra Indígena Nonoai, na aldeia Pinhalzinho agradeço aos grupos familiares do Tino, Jorge Eufrásio, Argemiro Tomaz, José Tomaz, Pedro Cabrito, João Vaz e José Severo (Serenó) pelas longas conversas e auxílios ao longo desses anos. Na aldeia Bananeiras, agradeço ao Lilinho e a dona Jurema que me auxiliaram muito nos primeiros dias de pesquisa me acolhendo em sua casa e compartilhando refeições, a Dilor Vaz e Valdelice, a Claudete Tomaz e Volnei. Na aldeia do Posto agradeço a Kupri, Paulinho Vergueiro e demais lideranças.

Na aldeia Por Fi Ga, agradeço aos grupos familiares de Dorvalino Cardoso e Adelar, Alécio Oliveira e Rosalina, Antônio dos Santos, José Vergueiro e Salete, Darci Fortes, Josme Fortes, Cláudio Vaz, a Kujá Lurdes, Kasu, Fastino e muitos outros, homens e mulheres, com quem conversei ao longo desses doze anos de períodos de pesquisa intensa e visitas esporádicas.

Na aldeia Fosá, agradeço a parentela do falecido cacique João Vicente Garcia, ao Luis Alan, ao atual cacique Joel Vergueiro, ao Juscelino e todos aqueles que me receberam e compartilharam suas trajetórias.

No acampamento em Cruzeiro do Sul, agradeço a Gregório, sua esposa e seus familiares por me receberem para longas conversas e rodas de chimarrão.

Agradeço a acolhida que tive de pessoas e famílias em outras terras indígenas. Na Terra Indígena Guarita agradeço ao Zaqueu Kei Claudino e a Rute pela estadia em 2017 e as longas conversas. Ao senhor Santo, ao Pastor Kanhgág Poli, ao centenário Cachorrão e todos aqueles que me receberam naqueles dias frios de julho de 2017. Também visitei as Terras Indígenas Rio dos Índios – sendo recebido pelo cacique Luís Salvador (Saci) –, a Terra Indígena Iraí – onde conversei com o recém falecido Nelson Xangrê –, na Terra Indígena Goj Veso, na Terra Indígena Serrinha e na Terra Indígena Xapecó.

Resumo

Esta Tese de Doutorado tem como objetivo analisar a lógica do poder político Kanhgág – uma Sociedade Jê Meridional. Para isso, foi realizada uma pesquisa etnográfica na *ẽmã mág* (aldeia grande) *Nonohay* e em duas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas), *Por Fi Ga* e *Fosá*. A escolha da *ẽmã mág Nonohay* se realizou por esta possuir um *pã'i mág* (chefe político) com 32 anos no cargo, ter um histórico de luta pela terra, ser uma das maiores terras indígenas Kanhgág no Rio Grande do Sul e por ser palco de conflitos políticos Kanhgág, que envolvem expulsões e transferências de oponentes por parte do *pã'i mág*, além do plantio de lavouras de soja na terra indígena. As *ẽmã sĩ* são formadas por grupos domésticos expulsos da *ẽmã mág Nonohay*, que buscam acionar signos diacríticos em relação ao *pã'i mág* dessa *ẽmã mág*. Desse modo, este trabalho analisou as categorias Kanhgág que orientam a política e a distribuição de recursos econômicos e constatou que os conceitos se originam a partir do sistema dualista kanhgág marcado pela relação de metades e seções – respectivamente, *Kamé*, *Kanhru*, *Wonhetky* e *Votor* – que se desdobram, por exemplo, nos quatro termos que denominam as espacialidades – *Ĩn* (Casa), *ẽmã mág* (aldeia grande), *vãre* (acampamento) e *ẽmã sĩ* (aldeia pequena) –, as classificações sociais – *Kanhgág pé* (Índio puro), *Misturado*, *Fóg sĩ* (pequeno branco) e *Fóg* (branco) – e as chefias políticas – *pã'i* (chefe de grupo doméstico), *pã'i mág* (chefe político maior), *cabeça* e *pã'i sĩ* (chefe político menor). O conjunto dessas séries dualistas é o motor das alianças e das rupturas políticas, que por sua vez movimentam a lógica do poder e do prestígio político Kanhgág. Com isso, elencou-se em um primeiro momento o modelo político presente na *ẽmã mág Nonohay* para estabelecer um comparativo com a realidade observada nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*. Na *ẽmã mág Nonohay* foi delineado o contexto de seu surgimento, a trajetória dos *pã'i mág*, a centralidade e a longevidade do atual *pã'i mág* Pénry. Também foram analisados os ciclos econômicos – do tempo do “matão”; das práticas das agências indigenistas; e das relações com o agronegócio – o sistema de trocas e a rede de solidariedade e reciprocidade pautada na hierarquia dos *pã'i* na *Ĩn*. Em relação as *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá* analisou-se a lógica de funcionamento político, a distribuição das benesses do poder e o processo sucessório dos *pã'i mág*, com o intuito de identificar suas semelhanças e diferenças, assim como verificar as aproximações e os afastamentos da prática política da *ẽmã mág Nonohay*. Acompanhando a permanência e o declínio dos *pã'i mág* e a distribuição de bens econômicos nos diferentes cenários etnográficos se conclui que a formação de grupos e a constante oposição é um princípio fundado na lógica dualista Jê que organiza a coesão e a dispersão Kanhgág. No mesmo sentido, o *pã'i mág* se mantém no cargo a partir da aliança com os demais *pã'i*, fundado no prestígio de sua *Ĩn* e na força de seus *kanhkó*, que o protegem dos oponentes.

Palavras-chave: Política Kanhgág. Parentesco. Trocas econômicas. Sistema de Metades. Etnologia Kanhgág.

Abstract

This doctoral thesis aims to analyze the logic behind the political power of Kanhgág – A Meridional Jê's society. In order to reach this objective, an ethnographic research was conducted at *ẽmã mág* (large village) *Nonohay* and at two *ẽmã sĩ* (small villages) called: *Por Fi Ga* and *Fosá*. The choice for *ẽmã mág Nonohay* is justified by the fact this village has a *pã'i mág* (political leader) occupying the position for 32 years. This village is renowned for his participation in the struggle for land and also for being one of the largest Kanhgág indigenous lands in Rio Grande do Sul that was the scenario of Kanhgág's political conflicts characterized by the evolvment in evictions and in opponents transfers made by *pã'i mág*, besides the planting the crops in indigenous land. The *ẽmã sĩ* are formed by domestic groups were expelled by *ẽmã mág Nonohay*. The objective of this village is to activate diacritic signs in relation to the *pã'i mág* of this *ẽmã mág*. Therefore, this study analyzed the Kanhgág categories that guide the politics and the distribution of economic resources. According to this analysis, it was concluded the concepts come from the kanhgág dualist system, which is characterized by the relation between moieties and sections – respectively, *Kamé*, *Kanhru*, *Wonhetky* e *Votor* – they unfold, for example, in four terms that denominate the spatialities - *Ĩn* (House), *ẽmã mág* (large village), *vãre* (camping) e *ẽmã sĩ* (small village) -, the social classifications - *Kanhgág pé* (pure indigenous) *Misturado*, *Fóg sĩ* (small white) e *Fóg* (white) – the political leaders - *pã'i* (boss of the domestic group), *pã'i mág* (boss of highest politician), *cabeça* e *pã'i sĩ* (boss of smallest politician). The set of these dualist series is the engine of political alliances and ruptures that move the logic of Kanhgág's political power and prestige. Hence, it was classified, in a first moment, the political model in *ẽmã mág Nonohay* in order to establish a comparative with the reality that is observed in *ẽmã sĩ Por Fi Ga* and *Fosá*. In *ẽmã mág Nonohay*, it was outlined the context of its emergence, the trajectory of *pã'i mág*, the centrality and the longevity of the current *pã'i mág Pénry*. The economic cycles were also analyzed – from “matão's time; the cycle of indigenous practices and agencies; the relations with agribusiness – the system of changes and the network of solidarity and reciprocity grounded in the hierarchy of *pã'i* at *Ĩn*. In relation to *Por Fi Ga* and *Fosá*, it was analyzed the logics of political performance, the distribution of power gifts and the *pã'i mág* succession proceeding, in order to identify their similarities and differences, as well as verifying the approximations and the distances of political practice in *ẽmã mág Nonohay*. Keeping track of the stay and the decline of *pã'i mág* and the distribution of economic goods in the different ethnographic scenarios, it can be concluded the formation of groups and the continuing opposition is a principle grounded in Jê's dualist logic that organized the cohesion and Kanhgág dispersion. In the same way, the *pã'i mág* keep in their position from the alliance with others *pã'i*, grounded in the prestige of their *Ĩn* and in the power of their *kanhkó*, who protect them from opponents.

Keywords: Kanhgág's Politics. Relationship. Economic Changes. Moiety System. Kanhgág's Ethology.

Lista de figuras

Figura 1: Relações kanhkó - construído pelo autor a partir das informações de Fernandes (2003) e dos Kanhgág Kori, Nenhóg e Nonohay.....	77
Figura 2: Plano político de uma ãmã mág.....	95
Figura 3: Mapa da ãmã sĩ Tỹ Tãnh. Fonte: Silva (2016, p. 125) e Acervo do Projeto de Pesquisa Sociedade Indígena Kaingang na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil.....	102
Figura 4: Croqui da ãmã sĩ Por Fi Ga, realizado pelo autor.....	104
Figura 5: Croqui da ãmã sĩ Fág Nhin. Fonte Aquino (2008, p. 55).....	105
Figura 6: Croqui da ãmã sĩ Fosá, realizado pelo autor em novembro de 2018.....	107
Figura 7: Índio Coroado em trajes festivos – Fotografia de Thomas Bigg-Wither (1974). Fonte: STRAUBE, 2010, p. 64-87.....	133
Figura 8: Estacionamento da Festa do Dia do Índio. Aldeia Bananeiras, T.I Nonoai. Abril de 2019.....	138
Figura 9: Pã' mág Pénry e Kujá Kagnãg. T.I Nonoai. Janeiro de 2019.....	138
Figura 10: Conselhos do Kujá Kagnãg ao grupo de danças da T.I Apucarana. T. I. Goj Vêso. Dezembro de 2017.....	148
Figura 11: Reunião de pã'i sobre os arrendamentos nas Terras Indígenas. T.I. Goj Vêso. Dezembro de 2017.....	149
Figura 12: Pórtico da entrada da cidade de Nonoai-RS. Foto do autor: 24 de julho de 2017.....	157
Figura 13: Lavoura de Soja próximo a Igreja da Cascata. Aldeia Posto. ãmã mág Nonohay. Janeiro de 2018.....	159
Figura 14: Terras do aldeamento de Nonoai até meados do século XIX. Fonte: SIMONIAN (1981, p. 25).....	164
Figura 15: Dia do índio na Escola Pe Ro Gá, aldeia Bananeiras. Abril de 2019.....	204
Figura 16: Lavoura de soja. T.I. Nonoai. Ao funda a Vila do Posto. Janeiro de 2018.	241
Figura 17: Churrasco para Festa do Dia do Índio. T.I. Nonoai.....	295
Figura 18: Convite para Festa do Dia do Índio.....	295
Figura 19: Caminhoneta e Trator adquiridos pela Copinai. T.I. Nonoai.....	295
Figura 20: Matinê em comemoração ao Dia do Índio. T.I. Nonoai.....	297
Figura 21: Diagrama de parentesco da ãmã sĩ Por Fi Ga.....	337
Figura 22: Imagens do 2º Ritual do Kiki da ãmã sĩ Fosá.....	383

Lista de abreviaturas e siglas

ANAI – Associação Nacional de Apoio ao Índio

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

COMIN – Conselho de Missão entre Povos Indígenas

COPINAI – Cooperativa dos Trabalhadores Rurais Indígenas de Nonoai

E.E.E.F – Escola Estadual de Ensino Fundamental

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

HA – Hectare, medida de terra. Um hectare é igual a 10.000 metros quadrados

IFFAR – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha

MPF – Ministério Público Federal

RS – Estado brasileiro Rio Grande do Sul

SC – Estado brasileiro Santa Catarina

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

TAC – Termo de Ajuste de Conduta

UFPEL – Universidade Federal de Pelotas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFSM – Universidade Federal de Santa Maria

UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	15
1.1 A tese e seus problemas de pesquisa a partir da Etnologia Jê e Kanhgág.....	19
1.2 Objetivos da Tese.....	25
1.3 O desenrolar do trabalho de campo: confiança e desconfiança.....	26
1.4 As partes e seus capítulos: o caminho da Tese.....	35
1.5 A grafia das palavras em Kanhgág.....	37
 PARTE 1 – PODER POLÍTICO KANHGÁG.....	 39
2 PODER POLÍTICO E CHEFIA JÊ-KANHGÁG.....	40
2.1 Elementos da Chefia Jê.....	40
2.1.1 Sistema político Xavante, os chefes e as facções.....	42
2.1.2 Chefia e bens tradicionais entre os Mëbêngôkre – Kayapó.....	45
2.1.3 Apinayé: as metades, as facções e a chefia.....	49
2.2 Parentesco, Política e Chefia Kanhgág.....	54
 3 A “LEI KANHGÁG”: SISTEMA DE METADES E OUTRAS CLASSIFICAÇÕES AMERÍNDIAS.....	 64
3.1 <i>Kamé</i> e <i>Kanhru</i> , as metades Kanhgág.....	65
3.2 <i>Wonhetky</i> e <i>Votor</i> , as seções de <i>Kamé</i> e <i>Kanhru</i>	67
3.3 Os <i>regre</i> , os <i>jamré</i> e os <i>kanhkó</i>	69
3.3.1 Os <i>Regre</i>	71
3.3.2 Os <i>Jamré</i>	73
3.3.3 Os <i>Kanhkó</i>	75
3.4 <i>Kanhgág pé</i> (índio puro), <i>misturado</i> , <i>fóg sĩ</i> (indiano) e <i>fóg</i> (branco).....	77
3.5 Assimetria e hierarquia nas relações Kanhgág.....	80
 4 ESPACIALIDADES POLÍTICAS KANHGÁG.....	 84
4.1 <i>În</i> (Casa).....	85
4.2 <i>Êmã mág</i>	93
4.3 <i>Vãre</i>	96
4.4 <i>Êmã sĩ</i>	100
 5 AUTORIDADES POLÍTICAS KANHGÁG: EXERCÍCIO E CONTROLE DO PODER.....	 111
5.1 Funções políticas Kanhgág: o <i>pã’i</i> , o <i>pã’i mág</i> , o <i>cabeça</i> e o <i>pã’i sĩ</i>	111
5.2 Ascensão e atuação do <i>pã’i mág</i>	113
5.3 Punição moral e renda financeira.....	122
 6 BENS DE PODER: PREDACÃO DA ALTERIDADE.....	 131
6.1 Penugem, colares, cabeças de macaco, mantos e painéis.....	132
6.2 “Carros de médico”, caminhonetes e <i>jankámo</i> (dinheiro).....	136
6.3 O <i>kujá</i> e o poder dos <i>tãn</i> (donos) da floresta.....	140

PARTE 2 – ÊMÃ MÁG NONOHAY: A POLÍTICA E OS BRIQUES.....151

7 AÇÃO POLÍTICA KANHGÁG NA ÊMÃ MÁG NONOHAY (Terra Indígena Nonoai).....154

- 7.1 Usurpação territorial na *êmã mág Nonohay*: apontamentos sobre a política indigenista.....160
- 7.2 Um breve histórico dos *pã'i mág* da *êmã mág Nonohay*.....172
 - 7.2.1 O *pã'i mág* Nonohay e a chegada dos brancos.....173
 - 7.2.2 Jógjô, Antônio Pedro: a defesa do território.....178
 - 7.2.3 Marcolino Salles.....180
 - 7.2.4 Pengũ, o *pã'i mág* velho.....181
 - 7.2.5 Vairã, o Coronel do SPI.....183
 - 7.2.6 Penĩ, o frenteiro: a transição para a conquista de direitos.....186
 - 7.2.7 Sangrê e a expulsão dos posseiros.....191
 - 7.2.8 Mário Farias, Adelino Lopes e Fy.....194

8 O CACICADO DE PÉNRY: PRESTÍGIO, CONTROLE E HIERARQUIA.....196

- 8.1 *Pã'i mág* Pénry.....196

9 OS CICLOS ECONÔMICOS E AS FORMAS DE RENDA NA ÊMÃ MÁG NONOHAY.....222

- 9.1 “Ou o antropólogo quer o índio de 1500 ou o de hoje”: o cenário e a agência Kanhgág.....223
- 9.2 Relatos do matão: a caça e a coleta.....228
- 9.3 O painelão e os arrendamentos: a presença do SPI.....233
- 9.4 Os arrendamentos e as parcerias agrícolas.....239
 - 9.4.1 Favoráveis e Contrários: posições Kanhgág sobre os arrendamentos. .247
 - 9.4.2 Os Kanhgág e seus “parceiros”: a relação com o agronegócio.....256
 - 9.4.3 “o arrendamento hoje ele distancia as famílias e toda a comunidade do sistema da cultura nativa dele”.....259

10 OS BRIQUES, AS “REALIDADES” DA ÊMÃ MÁG NONOHAY.....264

- 10.1 “Se o Kanhgág tem, ele gasta”: a fartura nas relações.....267
- 10.2 Os *briques*: o quê e como se troca.....274
- 10.3 A “terra da União” e os *briques*: sobre a propriedade.....279
- 10.4 *Jankámo tãn* – o dono do dinheiro: “dominar, não se deixar dominar pelo dinheiro”.....281
- 10.5 Como se obtinham coisas no tempo mítico.....284
- 10.6 *Indigenizando, kainganizando* as práticas *fóg*.....289

PARTE 3 – CHEFIA POLÍTICA NAS ÊMÃ SĨ POR FI GA E FOSÁ....303

11 TERRITORIALIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DAS ÊMÃ SĨ NO RIO GRANDE DO SUL.....305

- 11.1 Concentração e dispersão: a política nas *êmã sĩ*.....306
- 11.2 “*Saio com dez balaio e ligeirinho volto com trezentão no bolso*”: a dinâmica econômica nas *êmã sĩ*.....316

12 ÊMÃ SĨ POR FI GA: AS “ORIGENS” COMO GRUPO POLÍTICO.....326

- 12.1 Aspectos do cotidiano: os de “*Nonohay*” e os do “*Votouro*”.....328

12.2 Os <i>pã'i mág</i> : alternância, tolerância e reconhecimento.....	335
12.2.1 Nën tãnh.....	336
12.2.2 Pépo.....	339
12.2.3 Gãrfej.....	340
12.2.4 Nĩgrẽ.....	352
12.2.5 Josué.....	355
13 ËMÃ SĨ FOSÁ: REUNIÃO E DISPERSÃO.....	361
13.1 Os <i>pã'i mág</i> , os grupos e as “ideias”: transição e expulsão.....	362
13.1.1 Gáten.....	363
13.1.2 Rokág.....	370
13.1.3 Azulão.....	375
13.1.4 Nonohay.....	377
13.1.5 Sũ.....	388
13.1.6 Boris.....	389
13.2 Dispersão: o surgimento da <i>ëmã sĩ Pó mág</i> e o acampamento de um ex <i>pá'i mág</i>	389
14 CONCLUSÃO.....	399
Referências.....	410
Glossário.....	421

1 INTRODUÇÃO

Esta Tese, intitulada “Chefia, parentesco e alteridade: um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág”, busca analisar a política Kanhgág por meio da ação de seus chefes políticos, do desejo e dos modos de apropriação de práticas e mercadorias ocidentais. E do acesso preferencial dessas mercadorias aos parentes das chefias e de seus aliados na Sociedade Kanhgág.

Esse estudo realizará uma análise etnológica da constituição da chefia política, as formas de acumulação de mercadorias, de acesso às terras para o plantio agrícola, empregos públicos e benefícios econômicos na *ẽmã mág Nonohay* (Terra Indígena Nonoai), efetuando um comparativo com a política de duas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas) – *Por Fi Ga* e *Fosá* – formadas por grupos familiares que deixaram a *ẽmã mág Nonohay* devido as desavenças familiares, os conflitos políticos e as dificuldades de trabalho.

De um modo geral, é possível definir o poder político Kanhgág como a capacidade do *pã'i mág* (chefe político maior) de impor os seus desejos aos demais coletivos de uma aldeia, de obter as melhores parcelas de terra e acessar, de forma privilegiada, as mercadorias dos brancos.

Mas um *pã'i mág* somente se constitui a partir do apoio de lideranças políticas dos grupos domésticos, esses chamados de *pã'i* (chefes dos grupos domésticos), que lhe designam poder de ação e influência na aldeia, além de proteção contra os opositores.

Os *pã'i* – cabeças proeminentes de grupos domésticos – estabelecem uma relação de domínio entre os membros que *comandam* e tecem aliança com outros *pã'i* a fim de estabelecer uma ampla rede de apoio ao *pã'i mág*. Essa rede em diálogo com o *pã'i mág* é que possibilita acesso às parcelas de terra, empregos públicos e, logo, à utilização de mercadorias consideradas “boas” nas *ẽma mág* e *ẽmã sĩ*.

Alguns dos *pã'i* são chamados a compor o quadro de lideranças instituída e coordenada pelo *pã'i mág* passando, dessa forma, a serem denominados *pã'i sĩ*. Os *pã'i sĩ* são os “olhos” e os “ouvidos” do *pã'i mág* na localidade onde vive, cabe a ele, junto aos demais *pã'i* apoiadores do *pã'i mág* realizar a vigilância dos *pã'i* opositores.

Além das categorias apresentadas, o *cabeça* compõem o quadro chefias políticas Kanhgág. O *cabeça* é o líder do grupo familiar, submetido ao *kakré* (sogro), que é o *pã'i* do seu grupo doméstico, ascende a função de *pã'i* quando é reconhecido como uma pessoa distinta, que fala em momentos reivindicatórios e consegue coagular interesses de diferentes grupos domésticos.

A partir desse delineamento inicial, buscarei mostrar que os *kanhkó* (parentes) fornecem a imagem com que o *pã'i mág*, demais lideranças políticas e os *pã'i* que o apoiam serão vistos em outros grupos domésticos, especialmente os opositores.

Nesse sentido, a chefia política – formada pelo *pã'i mág* e pelos *pã'i* aliados – somente se mantém com a força dos *kanhkó*, que, por sua vez, o apoiam se o mesmo possibilitar acesso aos bens desejados. Chefia, parentesco e alteridade atravessam o poder político Kanhgág, ao modo que incorpora a abertura para alteridade inscrita no dualismo Jê Kanhgág, que perpassa o parentesco, a formação de grupos políticos e engloba o desejo por mercadorias.

Na teoria etnológica, os Kanhgág, Jês Meridionais, junto dos Laklaño / Xokleng formam os Jês do sul. Vinculados ao tronco Macro-Jê, linguística e culturalmente são próximos dos demais povos Jê, como os centrais – Xavante, Xerente, Krahô (Krahô-Canela), Kisidjê (Suyá), Tapayuna, Xakriabá – e os setentrionais – Mebêngôkre Kayapó, Xikrin e Apinajé, Canela (Apanyekrá e Ramkokamekrá), Gavião (Akrãtilatêjê, Kykatejê, Parkatêjê e Pykopjê), Krenyê, Krikatí e Panará (CARNEIRO DA CUNHA, 1993, p. 77-79).

Com aproximadamente 45.620 pessoas¹, os Kanhgág são a terceira maior população indígena no Brasil e a primeira fora da região amazônica. Habitando os quatro estados mais ao sul do país. Atualmente vivem em mais de 80 terras indígenas em estudo, declaradas, homologadas, regularizadas e reservas indígenas (categorias empregadas pela Funai). São áreas que se “encontram em procedimento administrativo visando sua aquisição (compra direta, desapropriação ou doação)” e “áreas adquiridas que possuem registro em Cartório em nome da União e que se destinam a posse e usufruto exclusivos dos povos indígenas”². A maior parte das aldeias constituídas em metrópoles no Rio Grande do Sul (como a

1 Fonte: Siasi / Sesai, 2014: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang#Popula.C3.A7.C3.A3o>
 2 <http://www.funai.gov.br/index.php/todosdtp/154-demarcacao-de-terras-indigenas>

capital Porto Alegre e São Leopoldo), as áreas ocupadas foram adquiridas pelos municípios e posteriormente tornaram-se Reservas Indígenas³.

Tratando-se do Brasil, as atuais terras indígenas são fruto de processos de concentração fundiária desenvolvidos por diferentes autoridades governamentais e proprietários de terras ao longo dos séculos XIX, XX e XXI. Os primeiros aldeamentos Kanhgág no Rio Grande do Sul (RS) foram desenvolvidos pelas autoridades imperiais no século XIX com o objetivo de liberar as terras para o desenvolvimento agrícola e, desse modo, reunir os grupos Kanhgág dispersos em um único espaço: o aldeamento de Nonoai (SIMONIAN, 1981; LAROQUE, 2000).

A reunião de grupos dispersos nas matas, muitas vezes politicamente em relação de oposição, não produziu o efeito desejado pelos administradores. Segundo a historiadora Aline Francisco, os Kanhgág muitas vezes utilizavam as aldeias criadas como locais de passagem em seus processos de mobilidade pelas matas⁴ (2013, p. 258-259).

Atualmente, a *ẽmã mág Nonohay* possui 19.883 ha, onde vivem os Kanhgág e os Guarani, em três aldeias Kanhgág – *Posto*, *Bananeiras* e *Pinhalzinho* – e a aldeia *Passo Feio*, habitada somente pelos Guarani. Apesar de existir apenas um chefe político para os Kanhgág e Guarani – que é o Kanhgág Pénry –, os Guarani mantêm independência dos Kanhgág, acionando o *pã'i mág* somente em caso de extrema necessidade.

Considerando as transformações territoriais da *ẽmã mág Nonohay* durante os séculos XIX e XX, os Kanhgág vinculados a sua cosmopolítica mantiveram seu *ethos* guerreiro, dando continuidade às alianças, às perseguições e às fugas em suas relações políticas. Isto ocorre através de práticas que reúnem tanto elementos tradicionais da cultura Kanhgág como a aquisição de outras, oriundas do contato com os brancos.

A partir dos anos 1980, grupos familiares deixaram a *ẽmã mág Nonohay* em decorrência de desentendimentos com o *pã'i mág*. Acusações de concentração financeira, parcerias com brancos para a exploração madeireira e agrícola, imposição de trabalho não remunerado, entre outros aspectos, fizeram com que

3 Estudos antropológicos, arqueológicos e históricos apontam para a presença Kanhgág na região das Misiones, na Argentina.

4 A constituição e os conflitos no processo de criação do aldeamento de Nonoai será pormenorizado no Capítulo 7.

alguns *cabeças* de grupos domésticos se deslocassem para Porto Alegre e denunciassem essas práticas às autoridades *fóg* (branco), especialmente ao MPF e Justiça Federal.

O grupo acusado – lideranças políticas da *ẽmã mág Nonohay* – logo tratou de transferir seus desafetos para outras terras indígenas e de construir sobre eles as mais diversas denúncias. A expulsão de opositores é uma prerrogativa do poder político Kanhgág. Antes da política de aldeamentos do século XIX os grupos realizavam guerras de morte a seus inimigos e, hoje, adaptando a política dos brancos, instituíram a transferência como forma de manter um equilíbrio entre as diferentes posições políticas (MABILDE, 1983).

Com esse primeiro movimento, os Kanhgág liderados por seus *cabeças* que deixam a *ẽmã mág Nonohay* se unem a outros passando a reivindicar e a formar *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas) nos municípios de Porto Alegre, São Leopoldo e Lajeado do RS.

De modo geral, uma *ẽmã mág* é uma aldeia secular, que reúne diversos grupos domésticos formados por *cabeças*, *pã'i* e *pã'i sĩ*, que possui uma ancestralidade e atuação juntos a um *pã'i mág*, além de permitir a prática da agricultura tradicional e intensiva com preservação florestal.

Importante ressaltar que o conceito de *ẽmã mág* (aldeia grande) é utilizado como marcador distintivo em relação às outras *ẽmã mág*, especificamente ao que se refere a formas de comportamento político, à quantia de terras demarcadas, o processo histórico e a outros fatores que a marquem como superior às demais.

Por sua vez, as *ẽmã sĩ* são pequenas partes de territórios presentes na memória dos *kofá* (velhos), que se constituíam em espaços habitados nos deslocamentos das antigas lideranças em tempos cronológicos passados para negociarem com as autoridades políticas (como será abordado ao longo da Tese), possuem poucos grupos locais e uma população que vive intensamente da prática artesanal, do trabalho em conglomerados industriais e esporádicos, não permitindo a agricultura.

A partir do cenário político Kanhgág buscaremos compreender a lógica do poder político dessa Sociedade Jê a partir das questões a seguir.

1.1 A tese e seus problemas de pesquisa a partir da Etnologia Jê e Kanhgág

Pode-se dizer que conflitos entre chefias políticas Kanhgág é o motor do coletivo Kanhgág na linha do tempo. Pierre F. A. Booth Mabilde (1983), Ítala Irene Basile Becker (1995), Luís Fernando da Silva Laroque (2000), entre outros, retratam as disputas entre os *pã'i mág* Kanhgág, as formas com que se aliavam entre si e com os *fóg* (brancos) para obter benefícios para seu coletivo comandado e se vingar de seus inimigos.

Segundo Laroque (2000, p. 51), no século XVIII os Kanhgág buscavam obter o máximo de benefícios dos invasores – para usufruto de seu coletivo – e os afastar quando percebiam seus objetivos:

[...] entre o período de 1768 e 1774, as estradas e/ou bandeiras comandadas pelo Tenente-coronel Affonso Botelho de Sampaio aos Campos de Guarapuava, as quais, segundo as suas correspondências, de 22 de dezembro de 1771, tinham o objetivo de verificar a existência de ouro e as potencialidades da região para o estabelecimento de fazendas e utilização de pastagens para o gado. Estas pretensões, entretanto, foram bastante frustrantes aos portugueses, porque os Kaingang souberam, desde o primeiro momento, tirar vantagens dos invasores, tais como roupas, utensílios e missangas, mas, ao perceberem que a intenção dos intrusos era a de se estabelecerem nos seus territórios, passaram a defendê-los violentamente através de ataques e mortes aos brancos até a sua definitiva expulsão, ocorrida em 1774.

“Roupas, utensílios e missangas” também foram de interesse dos Kanhgág comandados pelo *pã'i mág* Fongue, quando estabeleceu relações com os jesuítas em 1848. Segundo Laroque (2000, p. 87), os índios demonstravam bastante interesse por tecidos, camisas e outras quinquilharias. Além dessas aquisições, eles faziam questão de demonstrar o desejo por outros objetos em suas negociações. Nas palavras desse historiador: “os indivíduos [...] passam a dizer que gostariam de construir casas como a dos brasileiros, levantar uma igreja semelhante à de Porto Alegre e levar papel e livros para a aldeia a fim de que os seus também tivessem escola” (p. 89).

Apesar do desejo por tais objetos, o afincamento ao trabalho proposto pelos padres enquanto uma contrapartida não animava os Kanhgág, pelo menos na mesma proporção que contestavam as ordens e fugiam de tais atividades. Ou seja, do ponto

de vista Kanhgág, a ambição por objetos não estava aliado à prática de trabalho imposta pelos *fóg*.

Uma lógica interna Kanhgág também se impôs a tentativa de estabelecimento de um único aldeamento no Rio Grande do Sul e, por consequência, a instituição de uma única chefia política interna Kanhgág. A tentativa do estabelecimento do aldeamento de *Nonohay* acabou por se dissolver ao longo do século XIX, pois os coletivos e seus *pã'i mág* se recusavam a viver próximos de seus inimigos históricos⁵. Apesar das drásticas reduções espaciais e transformações culturais e religiosas advindas do contato colonial (ROSA, 2005), a política de alianças Kanhgág, que envolve o privilégio de acesso aos itens econômicos – que atualmente incluem mercadorias – e o afastamento dos opositores seguiram ilesos.

Para os Kanhgág, conforme evidenciam diversos trabalhos acadêmicos (LAROQUE, 2000; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003; CIMBALUK, 2013; GIBRAM, 2016; GÓES, 2018;), uma terra indígena ou aldeia somente pode possuir um *pã'i mág* (chefe político), sendo que compete a ele instituir as demais autoridades internas, sob a constante vigilância dos *pã'í*.

Os grupos domésticos – formados por famílias extensas – possuem os seus *cabeças* que se organizam no território e estabelecem alianças políticas entre si, entre eles alguns possuem uma potência de se relacionar com os demais, tomando uma atitude de *comando* – estando a frente das decisões –, que o denominam de *pã'i*. Já as alianças mais amplas – internas e externas – com as pessoas mais fortes e proeminentes são da competência da chefia política maior, o *pã'i mág*.

Os *pã'i* proeminentes – identificados pelas demais famílias de seu círculo e pelo *pã'i mág* – são indicados para formarem o conjunto de autoridades de uma aldeia, passando a serem identificados como *pã'i sĩ*.

Os *pã'i sĩ* são identificados por termos militares, em ordem hierárquica Kanhgág: Coronel, Capitão, Sargento e policiais. Cabe aos *pã'i sĩ*, instituir a “lei” do *pã'i mág* na localidade onde vive e influenciar os residentes a respeito da

5 Pelo menos dois motivos kanhgág forçaram o não estabelecimento do aldeamento: primeiro, os relatos dos agentes oficiais apresentam o caráter belicoso no tratamento entre distintos coletivos kanhgág, assim como entre membros que tentavam deserção (BECKER, 1995; MABILDE, 1983); e segundo, durante a reunião nos aldeamentos, os kanhgág se recusavam a viver nas proximidades dos inimigos e fugiam para suas antigas habitações, em outros casos somente se aldeavam a partir do temor da guerra contra os inimigos, como forma de sobrevivência (LAROQUE, 2000).

credibilidade da chefia. Entre as atribuições do *pã'i sĩ* é exercer um controle sobre os demais *pã'i* e *cabeças*, especialmente aqueles que não se afinizam com o *pã'i mág*.

De forma esquemática, pode-se dizer que a principal atribuição do *pã'i mág* é:

- a. estabelecer diferentes alianças com os *pã'i* dos grupos domésticos e incorporar os mais proeminentes como *pã'i sĩ*, para assim possuir sua obediência e lealdade a suas decisões, assim como a vigilância sobre os opositores;

Delimitando os aliados – coletivos que sustentam a permanência de um *pã'i mág* – e os inimigos políticos – aqueles que almejam sua posição por deposição –, o *pã'i mág* Kanhgág trata de consolidar o apoio dos aliados através da distribuição de terras, de empregos nas instituições do Estado nas aldeias, de resolver de forma mais ágil suas demandas (que podem incluir disputas com vizinhos e desavenças nos locais de trabalho), entre outros aspectos.

Aos inimigos do *pã'i mág* reserva-se a institucionalidade da posição, assegura-se alguns benefícios públicos – para não ser acusado de prejudicar os inimigos devido a oposição política – e evita-se o máximo possível as agressões físicas, pois tal postura pode ser interpretada pelos demais *pã'i* da aldeia como abusiva. Do mesmo modo, preserva-se aos grupos dos *pã'i sĩ* e demais *pã'i* aliados a tarefa de macular a imagem dos inimigos do *pã'i mág* para os outros coletivos.

Entre esses extremos – aliados e inimigos – o *pã'i mág* busca se aproximar o máximo possível dos inimigos para compor e ampliar sua relação de aliança e fidelidade, fato que lhe proporcionará maior estabilidade na posição e um maior número de protetores. Mas esse movimento estabelece sempre nos demais aliados desconfiança e receio de perda de acesso a recursos, fato que abre espaço para os inimigos seguirem em forte oposição.

Todos esses elementos são encontrados nas mais diversas experiências Kanhgág no decorrer do fio do tempo.

Desse modo, tratando-se dessa lógica, as disputas e as perseguições políticas são ininterruptas e cíclicas, assim como a busca por avanços e recuos

sobre outros espaços, onde os grupos políticos se reorganizam em torno de uma nova *ëmã sĩ*.

Ademais, as outras questões a serem demonstradas ao longo desse trabalho serão:

- a. As maneiras como a ênfase da política Kanhgág se estabelece no fio do tempo a partir da constituição de “aliados” e “inimigos”;
- b. Quais práticas e os objetos apreendidos dos brancos são priorizados e se inserem na sociabilidade Kanhgág passada e contemporânea;
- c. A forma como as acusações e fofocas cotidianas entre os Kanhgág fazem parte da lógica da política.

Concordando com Fernandes (2003, p. 275), o ponto a se constrói como o resultado de uma expressão da política Kanhgág:

A comparação de contextos etnográficos distintos nos permite concluir que a política kaingang se atualiza e se transforma na medida da abrangência desses modelos. [...] Há tradição para onde quer que olhemos. Quer estejamos em Rio da Várzea, acompanhando a política dos *Kamés* e *Kairus*, quer estejamos em Palmas, acompanhando a política das *crencia*, encontraremos os ecos de uma tradição cultural aberta para o exterior e segmentada para o interior – para fora não há fronteiras, para dentro só há fronteiras.

A abertura para o exterior e a segmentação para o “interior” são constitutivos da política Kanhgág. Visto que na ordem da mitologia, dos rituais e das relações políticas estão repletas de exemplos sobre a predação de itens de outros seres humanos e não humanos, como veremos ao longo dessa Tese.

A sociabilidade, de acordo com Fernandes (2003), ocorre a partir das relações de trocas entre consanguíneos e afins, que instauram a hierarquia e a complementaridade. A partir da matrilocalidade, o homem ao casar passa a viver na casa do *kakré* (sogro), da metade oposta, e a cumprir as suas ordens.

Nesse sentido, três categorias de parentesco Kanhgág, constituindo aqui um triadismo, são centrais para o entendimento de grupo e sua exterioridade, são elas: *jamré* (membro de metade oposta), *regre* (membro de mesma metade) e *kanhkó* (parente). Os dois primeiros estão diretamente associados às metades *Kamé* e *Kanhru*; o terceiro, traduz o movimento evidenciado por Fernandes (2003): torna o

exterior – metade oposta – um membro do interior – alguém que portanto se submete às suas regras, ou seja, um *kanhkó*. Na direção inversa, o interior – aquele que lhe cabia socializar – torna-se um membro exterior – que será afastado por coerção por ter que se relacionar com outro grupo (essa relação será devidamente abordada no Capítulo 3).

A relação com o outro produz o desejo Kanhgág de incorporar as práticas e os objetos, particularmente, dos *fóg* (branco). A obtenção dessas mercadorias de forma constante e qualificadas como “boas” é um privilégio dos *kanhkó* (parentes) do *pã'i mág*, sob auxílio desse, e daqueles que compõe seu grupo de aliados políticos. A qualificação é dada a partir da comparação com os objetos utilizados pelos Kanhgág que não fazem parte da aliança. Ou seja, o desejo pelo outro está inserido na lógica Kanhgág – do coletivo como um todo – o acesso aos objetos da alteridade bem avaliados e que os identifiquem como próximos aos *fóg* depende das correspondentes relações políticas.

Configurando esse cenário, alguns dos problemas a serem desenvolvidos nessa Tese será o estabelecimento desigual de acesso às terras para plantio, o privilégio dos *kanhkó* (parentes) da liderança em relação aos demais e, como consequência dessas, a manutenção do *pã'i mág* que sustenta esses aspectos frente aos demais atores políticos. Esse elemento está diretamente relacionado ao ponto a qual relembro: A política Kanhgág se estabelece no fio do tempo a partir da constituição de “aliados” e “inimigos”, principalmente internos.

Tratando-se da chefia *pã'i mág* em uma *ẽmã mág* (aldeia grande) temos as seguintes questões:

1. Que elementos constituem um *pã'i mág* prestigioso em uma *ẽmã mág*?
2. Que relações, acessos e privilégios possui uma liderança Kanhgág?
3. Por que os membros da liderança e seus parentes concentram boa parte das terras na *ẽmã mág Nonohay*?
4. No caso da *ẽmã mág Nonohay*, como um *pã'i mág* permanece no cargo por muitas décadas?

De imediato, alguns elementos caracterizam o estabelecimento de uma superioridade hierárquica do *pã'i mág* em relação aos demais, são elas: seu modo de falar, seu comportamento cotidiano, sua postura corporal, o conhecimento da tradição, formação familiar (quem são seus *kanhkó*) e a influência que possui entre os demais coletivos.

Nas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas), diferentemente das *ẽmã mág*, os *pã'i mág* constroem politicamente sua imagem em contraste ao que os *pã'i mág* realizam nas *ẽmã mág* (aldeias grandes).

Especificamente, em tese, nelas não ocorreriam “políticas internas”, tais como: perseguições das lideranças, transferências de aldeias e acumulação de privilégios excessivos dos membros das lideranças em relação aos demais.

Ideologicamente, às *ẽmã sĩ* estão em oposição às *ẽmã mág*, os *pã'i mág* organizam ações instituídas como “tradicionais”, de acordo com os *kofá* (velhos), sem a “interferência dos brancos”, em “harmonia com a natureza”, mesmo em um pequeno espaço localizado em grandes centros urbanos.

Ao passo de identificar os elementos que consolidam a afirmativa por parte de alguns Kanhgág de serem as *ẽmã sĩ* mais tradicionais, cabe elencar algumas questões sobre as ações políticas dessas:

1. Como se desenvolve a política nas *ẽmã sĩ*, sob a chefia de um *pã'i mág*?
2. Qual a ação dos *pã'i mág* nesses espaços?
3. Que práticas dos *pã'i mág* se assemelham e se distanciam das realizadas nas *ẽmã mág*?
4. Economicamente, de que forma se organiza as *ẽmã sĩ*?

De forma geral, essa análise busca caracterizar o poder político Kanhgág a partir de suas relações de parentesco, seu sistema de trocas e beneficiamento econômico e da posição central do *pã'i mág*. O exercício comparativo entre os *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay* e das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *ẽmã sĩ Fosá* evidenciará os elementos que se mantêm constantes e os que se modificam a partir do histórico dos grupos domésticos que formam uma determinada aldeia.

A partir desse inicial escopo teórico, a presente Tese tem os seguintes objetivos.

1.2 Objetivos da Tese

O objetivo geral da Tese é o seguinte:

- Analisar a lógica do poder político Kanhgág, as formas de acesso às terras e às mercadorias na *ẽmã mág Nonohay*, além de comparar essa com a dinâmica encontrada nas *ẽmã sĩ* (aldeia pequena) *Por Fi Ga* e *Fosá*, a fim de determinar as continuidades e discontinuidades políticas entre a *ẽmã mág* e as *ẽmã sĩ*.

Os objetivos específicos da Tese são os seguintes:

- Categorizar os elementos que configuram a chefia política na *ẽmã mág* e na *ẽmã sĩ*;
- Comparar a forma de atuação política dos *pã'i mág* (chefe político);
- Caracterizar os mecanismos de dominação política e prestígio do *pã'i mág*;
- Apresentar as formas de obtenção de renda dos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*;
- Apreender o significado do dinheiro e dos objetos nas relações sociais Kanhgág;
- Descrever as formas de consumo e os bens considerados prioritários;
- Observar a conexão entre política, parentesco e concentração financeira;
- Registrar os motivos dos Kanhgág deixarem *ẽmã mág Nonohay*;
- Descrever as atividades econômicas nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*; e,
- Entender o processo de indigenização da modernidade Kanhgág na *ẽmã mág Nonohay* e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*.

Para alcançar tais objetivos eu realizei pesquisa de campo entre os Kanhgág durante sete meses, em períodos espaçados, na *ẽmã mág Nonohay* e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*. Esse percurso é apresentado a seguir.

1.3 O desenrolar do trabalho de campo: confiança e desconfiança

Nessa seção buscarei, de um modo geral, apresentar o desenvolvimento de meu trabalho de campo entre os Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* e das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*. Eu estive nessas aldeias e em outras no período de julho de 2017 a novembro de 2019, totalizando sete meses. Durante a maior parte desse período atuei como professor no IFFar – Campus Alegrete, no município de Alegrete, onde resido.

Apesar do recorte etnográfico, aparecerão ao longo dessa Tese questões observadas em outras *ẽmã mág* (aldeia grande), que também fizeram parte da construção do objeto teórico e, algumas vezes, dos interesses dos interlocutores em visitar parentes. Assim, além das aldeias elencadas também estive nas *ẽmã mág Serrinha*, *Rio dos Índios*, *Rio da Várzea*, *Xapecó*, *Iraí* e no *Goj Vêso*.

No dia 08 de janeiro de 2018, às 10 horas, deixei a cidade de Nonoai e me dirigi para a casa do *pã'i mág* (chefe político) Pénry, na aldeia *Bananeiras*, em direção à Planalto. Ao chegar na primeira localidade da aldeia percebi muitos carros estacionados na frente da Associação Indígena (atual Copinai – Cooperativa dos Trabalhadores Rurais Indígenas de Nonoai) e parei para pedir informações. Alguns homens sentados no chão, ao lado de fora do escritório, me disseram que o Cacique estava dentro da sede, em reunião. Em uma olhada de soslaio para o interior do escritório o identifiquei e resolvi aguardá-lo do lado de fora.

Perto das 11 h vários homens saíram do escritório e, vagarosamente, entravam em seus carros. Perguntei a um deles se o Cacique ainda se encontrava no escritório e ele me apontou uma roda de chimarrão, onde ele se encontrava. Caminhei até eles e me apresentei como estudante de Antropologia. Mandaram-me sentar e começamos a conversar. Após alguns cumprimentos iniciais e apresentações Pénry me convidou para ir até o interior do escritório. O senhor Adélio nos acompanhou.

Ao entrar, Pénry sentou-se em uma cadeira atrás de uma mesa de escritório, peguei uma outra e me sentei do lado contrário, Adélio também sentou nas proximidades da mesa. Nesse momento, eu estava literalmente em uma “entrevista”, onde o Cacique avaliaria meus propósitos como investigador e, sobretudo, minhas intenções.

Por meu projeto tratar de um tema polêmico e naquele momento ainda confuso para mim, acabei de esboçar a problemática de forma amena e frases simples, como: “objetivo estudar a política Kanhgág, procurei a *ẽmã mág Nonohay* por ser uma grande área indígena, nela ter um cacique com bastante tempo no cargo, assim como o histórico de lutas pela terra”. Enquanto me escutava, Pénry fixava os olhos nos meus e balançava levemente a cabeça para cima e para baixo. Após o término de minhas breves explicações, Pénry não se opôs a pesquisa, pelo contrário, tratou de mencionar a demarcação inicial, a invasão dos posseiros (1960), a organização para sua retirada (1978) e a quantidade de pessoas expulsas nesse processo, do ponto de vista dele, aproximadamente 32.000 colonos.

Ressaltou também aspectos de sua história: o falecimento de sua mãe, quando tinha 5 anos de idade; a criação por uma tia materna; a saída da *ẽmã mág Serrinha* (1960); sua atuação como capitão de Sangrê na expulsão dos posseiros; sua ascensão ao cacicado e a busca de relações amistosas com os brancos, no sentido de não gerar conflitos desnecessários; a retomada do Parque Florestal Estadual de Nonoai e outras parcelas do território.

Nesse primeiro momento, o estabelecimento da confiança era fundamental, pois eu objetivava futuramente entrar em assuntos polêmicos, que abordados em um momento inoportuno ou sem a proximidade e confiança necessárias podia ser entendido como uma invasão em territórios íntimos, de acesso restrito a estrangeiros não socializados.

Contornando os aspectos polêmicos – que naquele momento causariam mais desconfiças do que transparência enquanto método – apresentei a perspectiva geral de meus interesses e fui autorizado a permanecer alguns dias na terra indígena. Sem local para ficar, Pénry sugeriu o escritório da associação, que não estava sendo utilizado naquele momento.

Nos doze dias seguintes que permaneci na *ẽmã* (aldeia) *Bananeiras*, busquei mapear as primeiras relações políticas, sobretudo as que envolviam Pénry.

Hospedado no escritório da Associação, onde quase não havia móveis e nenhum equipamento de cozinha, fui obrigado pelas circunstâncias a procurar uma casa para realizar as refeições. Também tive que procurar sozinho os primeiros interlocutores. Testar as formas de abordagens com pessoas que desconfiavam de minha presença, dos meus objetivos e que não entendiam como um “professor-estudante”⁶ aceitaria não ganhar nenhum dinheiro a mais para “fazer pesquisa” com os “índios”.

Vivendo a 200 metros da casa de Pénry, recebia sua visita diariamente. Também o encontrava pelas manhãs na residência de Adélio, onde tomava chimarrão logo cedo. Nesses e em outros momentos, aproveitava para indagar sobre seu cacicado, as formas de resolução dos problemas, sua ascensão à posição etc. Aproveitava a oportunidade para mapear nomes de outras lideranças políticas, indagar sobre os locais de residência e saber se poderia procurá-los.

Em nenhum momento as informações foram negadas, mas percebi que uma curiosa ocultação foi realizada nesse primeiro momento. Era a primeira vez que Pénry me recebia, possuía poucas informações sobre minha pessoa, onde eu trabalhava, onde morava e as informações que eu fornecia tinham todas as pistas para serem erradas. Enquanto afirmava que vivia em Alegrete a placa de meu carro dizia Porto Alegre, realizava o doutorado na UFPel mas não conhecia nenhum dos estudantes Kanhgág que lá estudavam e, de outro modo, conhecia alguns Kanhgág acadêmicos da UFSM, onde realizei meu Mestrado em Ciências Sociais.

A confusão de lugares e nomes, causou certo receio nos Kanhgág. Mantido esquematicamente próximo às lideranças, eu era controlado sutilmente. Não me eram revelados nomes de outros velhos, um rapaz que me auxiliaria desapareceu nos dias que combinamos de trabalhar, as lideranças sempre tinham compromissos agendados, fato esse que impossibilitava conversas mais pormenorizadas.

No entanto, passando as tardes junto a Adélio tive acesso ao “mundo dos negócios Kanhgág”, às relações entre índios Kanhgág e brancos, ao desejo de

6 Quando indagado sobre minha profissão dava ênfase ao “estudante de antropologia” e incluía a de professor, esse “duplo” pertencimento causou problemas posteriormente, mas contornados com o tempo.

plantar soja, o julgamento sobre aqueles que criticam os arrendamentos e sobre os “acampamentos nas cidades”. Apesar de cercado de apoiadores de Pénry e momentaneamente impossibilitado de encontrar outros, consegui observar e acompanhar o *senso comum* nativo a respeito de temas que me interessavam – notadamente os arrendamentos, a política e a distribuição de terras.

Nesse primeiro momento, próximo as autoridades da *ẽmã mág Nonohay* consegui obter algumas informações sobre o funcionamento econômico e o alcance do prestígio de Pénry, também busquei incorporar e não contrapor a consciência coletiva. Desse modo, as “minhas concepções” – sobre o “normal” e o conscientemente “aceito” (direitos humanos, alternância no poder, processo eleitoral etc) – precisaram ser momentaneamente postas de lado, a fim de que conseguisse incorporar a experiência Kanhgág. Esse movimento é consoante com a proposta de Roy Wagner: “uma “antropologia” que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência” (2010 [1981], p. 41)⁷.

A primeira experiência com as autoridades políticas acabou sendo contrabalanceada com visitas constantes ao *kujá* (xamã) de nome Kagnãg. Conheci Kagnãg em 2017, quando passei alguns dias em sua casa na *ẽmã mág Nonohay*.

Naquele momento de pesquisa da minha tese, meus interesses ainda estavam voltados para o universo religioso – particularmente as relações entre xamanismo e a crença evangélica. Quando fui visitar Kagnãg em 2018 e revelei a mudança de meus interesses, ele se apresentou como um grande conhecedor da sucessão dos *pã'i mág*, das políticas do SPI, do tempo do painelão etc... Tornando-se um importante interlocutor, já que “antes não tinha cacique, quem mandava era os *kujá*” (KAGNÃG, janeiro de 2018).

Após essa primeira experiência com as lideranças passei a efetivamente construir meu universo comparativo. Retomei visitas a *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, localizada em São Leopoldo, e me aproximei das lideranças da *ẽmã sĩ Fosá*. Nessa última, o

7 A efetividade da mudança de perspectiva somente se realiza, mais concretamente, com a absorção da realidade vivenciada: em “estar efetivamente em contato com ele” (os nativos) (MALINOWSKI, 1984 [1921], p. 21). Assim, é possível acompanhar o cotidiano passa na “porta” do etnógrafo.

pã'i mág (chefe político) de nome Nonohay⁸, organizou em abril de 2018 o 2º Encontro do *Kikikoï*⁹. Aproveitei essa oportunidade para realizar a primeira aproximação, sendo que a presença de Kagnãg, Kori, Pó Mág e outros conhecidos tornou o processo mais dinâmico e afastou a desconfiança por parte do *pã'i mág* Nonohay, da *ẽmã sĩ Fosá*.

Meu trabalho de campo na *ẽmã sĩ Fosá* foi realizado em 6 etapas, totalizando cerca de 60 dias. Sempre permaneci na casa do *pã'i mág* Nonohay, onde conversávamos sobre as desavenças políticas dos chefes políticos anteriores, o auxiliava na elaboração de documentos para a Prefeitura Municipal de Lajeado e pedido de casas de madeira para as famílias kanhgág junto a Funai. Em outros momentos, auxiliei os sucessores no cacicado com documentos para a Associação Kanhgág e fiz pesquisas sobre processos de aposentadoria. Entre esses momentos, contava o número de residentes, elaborava mapas da aldeia, delineava os laços de parentesco e participava de reuniões políticas.

Já na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* – a qual frequento desde 2008 – situada em São Leopoldo, a pesquisa se direcionou para rumos não explorados em momentos anteriores. Por mais que a política seja um assunto constante e permanente entre os Kanhgág, sempre que os ouvia nunca me atentava para o desdobramento mais amplo daqueles acontecimentos, não observava as relações entre os grupos (os originários das Terras Indígenas *Nonohay* e *Votouro*) como possibilidades de poder e mudança e transformações ligados ao sistema dualista jê, e sim como evidenciadores de “origens” e parentescos distintos. A partir de uma nova perspectiva, mais interessada no poder e na política Kanhgág, as conversas com antigos interlocutores ganharam novo fôlego. O fato de me conhecerem a muitos anos, de compartilharmos momentos em comum, de viver dias em suas casas e de

8 O *pã'i mág* Nonohay, da *ẽmã sĩ Fosá* é filho do *kujá* Kagnãg e estava sendo preparado para o exercício do xamanismo. Kagnãg atribui o nome “Nonohay” por conta de uma grave doença do filho.

9 O *Kiki* é o nome da bebida servida no *konkéi* (vasilhame) produzido a partir da araucária para o ritual. O ritual do *kiki* é dedicado aos mortos recentes e busca auxiliar seus espíritos a encontrar a aldeia dos mortos. Aspectos do *Kiki* foram registrados por Nimuendajú (1993 [1913]), Baldus (1937), Veiga (1994; 2000), Fernandes, Almeida e Sacchi (1999) e Crépeau e Rosa (2018). Nos anos 1990, somente o Posto Indígena Xapecó realizava o ritual, organizado pelo Kanhgág Vicente Fokáe. Em 2011 ele foi realizado na Terra Indígena Condá, em 2013 na *ẽmã sĩ Fosá* e em 2018 no Posto Indígena Xapecó e na *ẽmã sĩ Fosá*.

trocaríamos expectativas, fez com que assuntos considerados íntimos e restritos também fossem de acesso a mim.

Os dois cenários – *ẽmã mág* (aldeia grande) e *ẽmã sĩ* (aldeia pequena) – nos primeiros meses de trabalho de campo não causaram problemas. Na *ẽmã mág Nonohay* ninguém se importava muito com minhas estadas nas *ẽmã sĩ*, ou como falam, nos “acampamentos”. Pelo contrário, buscavam ressaltar a quantia de terras disponíveis na *ẽmã mág*, as oportunidades abertas pelos arrendamentos, a independência conquistada por Pénry em relação às agências indigenistas, as políticas de educação e saúde consolidadas e a expectativa pela ampliação do território demarcado.

Mas em junho de 2018, quando viajei da *ẽmã sĩ Fosá* para a *ẽmã mág Nonohay* – que realizei de ônibus, pois o motor de meu carro teve perda total (após uma viagem à *Fosá*) – ao descer do transporte na aldeia *Bananeiras*, Pénry passa por mim de carro, encosto a mochila de aproximadamente um metro que carrego nas costas e espero ele descer para conversarmos. Ele me recebe, me cumprimenta e indaga meus objetivos. Falo que desejava ficar mais uns dias na aldeia. Ele desconversa e pergunta se eu tenho a autorização da Funai, pois é um requisito para pesquisas em terras indígenas. Respondo que a solicitação foi encaminhada, mas que não obtive respostas. Sem levantar a voz, de forma serena, demarcando toda a autoridade de um legítimo *pã'i mág* (chefe político) Kanhgág, diz-me que sem esse documento eu não poderia ficar na aldeia. Orienta-me a aguardar o próximo ônibus e retornar para Nonoai. De imediato ele entra no carro. Pergunto o horário do próximo ônibus e ele me sugere aguardar na casa de Adélio, pois tentaria falar com o escritório da Funai e logo me procuraria. Em meio a chuva, com um mochilão e as botas cheias de barro busco abrigo na casa de Adélio, onde ficamos conversando até as 15 h e 30 min, quando passou o ônibus.

Com isso, somente me restou embarcar no próximo ônibus para Alegrete, há mais de 550 km. Durante os meses seguintes acirrei o contato com a Funai e tomei a decisão de dar continuidade no trabalho de campo nas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas). Essas, diferente de Pénry, não exigiram uma autorização formal, nem mesmo a apresentação de tal documento.

Com a demora da resposta da agência indigenista e do avançado prazo para a realização do doutorado, em janeiro de 2019 procurei Pénry para dar continuidade ao meu trabalho de campo.

Acompanhado do *kujá* Kagnãg e de sua esposa Kori, chegamos na casa de Pénry as 13 horas. Aguardamos a família terminar o almoço na sacada de sua casa. Após alguns momentos o *pã'i mág*, sua esposa e uma de suas filhas vieram ao nosso encontro. Durante a conversa comentei o andamento de minha autorização junto a Funai – momento em que percebi que Pénry mal se lembrava da situação ocorrida em junho – e se eu poderia dar andamento nas pesquisas que tinha iniciado no ano anterior. Sem apresentar objeção me autorizou a passar o tempo que precisasse na *ẽmã mág Nonohay*. Contudo, não poderia ficar no escritório da associação – que já havia se tornado Copinai – pois suas filhas estavam organizando e trabalhando na Cooperativa.

Autorizado a permanecer passei a procurar um local para ficar na *ẽmã mág*. No primeiro momento fui até a casa de Adélio, que possuía um galpão de armazenagem de ração – onde vivia anteriormente, antes da construção de sua casa atual –, mas sua esposa achou o local muito sujo e que daria muito trabalho para limpar. Adélio me orientou a procurar Fág e Kawá, apontando uma casa ao alto. Disse que lá havia uma grande peça que servia de escritório para Poty – que foi preso pela Polícia Federal por práticas de arrendamento, em maio de 2018, e quando libertado voltou para a Terra Indígena Mangueirinha – e que atualmente não estava sendo ocupado. Também sugeriu que solicitasse a Pénry uma peça do escritório, pois só dormiria no local.

Fui novamente a Pénry e ele não cedeu em relação ao escritório. Voltei para a casa de Adélio e após o almoço fui até a casa de Fág e Kawá. Logo que cheguei me receberam e me apresentaram a casa. No sofá da casa, indagaram-me quanto tempo permaneceria na aldeia e onde estava ficando. Sem muita demora revelei o objetivo da visita, falei que tinham me indicado o antigo escritório para dormir. Também sem cerimônia, Fág aponta o dedo para a parede atrás do sofá e diz que eu poderia ficar no escritório, anexo a casa. Eles me apresentaram o local e disseram que poderia ficar o tempo que fosse preciso.

A partir desse período consegui acesso a outros conhecedores da trajetória política Kanhgág. Na aldeia *Pinhalzinho*, o *pã'i sĩ* (capitão) Zeca me indicou os nomes de Nenhóg, Jagdãr, Fy, Pedro Cabrito, João Vaz e Fãry, o contato desses *kofá* me proporcionaram uma série de relatos que me permitiram estabelecer a trajetória dos *pã'i mág* (chefes políticos) da *ẽmã mág Nonohay*.

Essa estratégia foi um bom método. Perguntando sobre os “caciques antigos”, sua forma de ação, a relação com os brancos, o tempo do SPI e dos trabalhos compulsórios, era fácil chegar no tempo presente, nos arrendamentos, no atual *pã'i mág*, na distribuição territorial, na ação política e no estabelecimento de aldeias fora da *ẽmã mág Nonohay*. Desse modo, consegui driblar a insegurança de comentar assuntos restritos para um desconhecido. Com o passar dos meses e da continuidade das visitas, falávamos mais abertamente de alguns assuntos, como: a compra de carros pelos jovens; o desejo de alguns deixar a terra indígena; as práticas de arrendamentos e os julgamentos e condenações das lideranças; a acumulação de benefícios nas mãos de alguns, entre outros.

Em praticamente todo meu percurso de pesquisa – sobretudo na *ẽmã mág Nonohay* e na *ẽmã sĩ Fosá* – tive como interlocutores homens de prestígio. Apesar das normativas sociais Kanhgág não considerarem aceitável a conversa entre uma mulher Kanhgág com um homem desconhecido e, pior ainda, um branco. Mas existem exceções preciosas. Minha interlocução com Kawá – dona da casa onde fiquei hospedado –, com Nigaja – irmã de Kawá –, com Claudete – vereadora do município de Gramado dos Loureiros –, com Lúcia – filha de Kagnãg – e com as esposas de alguns *kofá*, na *ẽmã mág Nonohay* me permitiram o acesso a um universo restrito a pesquisadores homens.

Na *ẽmã sĩ Fosá*, diferentemente, estabeleci pouquíssimas conversas com mulheres – sempre ao lado de seus maridos e por um curto tempo. Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* a relação foi outra. Por me conhecerem a alguns anos, pude estender minhas conversas com as esposas de alguns interlocutores de forma tranquila.

Nos períodos em que estive na *ẽmã mág Nonohay*, especialmente nos meses de abril, maio, outubro e novembro de 2019, Kawá e Fág comentavam-me algumas fofocas surgidas de outros homens que buscavam intimidar Fág. Os assuntos se direcionavam ao “antropólogo” que “fica dias na tua casa”, daqui a pouco “ele” (eu)

“vai roubar tua esposa”, “não viu que ele foi até para a Serrinha com ela”. Essas e outras frases, aparentemente, não aborreciam Fág. Ele mesmo me comentava dando risada da situação. Contudo, evitando alimentar controvérsias, sempre buscava estar na presença dos dois.

As brincadeiras e as fofocas são comuns no cotidiano Kanhgág. Em janeiro de 2019, durante minha primeira estada na casa de Kawá e Fág, o irmão de Fág e outros dois homens pernотaram algumas noites no mesmo escritório em que eu estava dormindo. Os três possuem problemas com bebidas alcoólicas e já estiveram internados por diversas vezes. Em um domingo à tarde, Naldo contava de uma conversa que teve com uma mulher. Ela perguntará o que “aquele branco” estava fazendo na aldeia, ele prontamente respondeu que era um médico curando alcoolismo: “não vê que só tem bêbado lá com ele”.

Em outros momentos fui mencionado como um parente. Em abril de 2019, dois homens de uma empresa de antena parabólica estavam fazendo reparos na aldeia. Chegaram na casa de Fág e perguntaram se havia problemas na antena, ele os olhou e falou que um primo de Alegrete tinha realizado o conserto. Os homens me olharam, deram a volta e foram embora. Tornei-me primo também quando levei Fág para algumas partidas de futebol amador. Em um dos retornos demos carona para um jovem branco da cidade de Gramado dos Loureiros, durante o percurso ele me olhou e perguntou para Fág: “e esse aí, quem é”; que prontamente responde “é um primo meu, que está passando uns dias na área”; o jovem me olhou, arregalou os olhos e disse “mas de que jeito?”.

Além de “médico”, “arrumador de antena” e “primo”, também fui “policial federal”. Quando, finalmente, consegui a autorização definitiva para permanecer na *ẽmã mág Nonohay* – após alguns dias na área – Kawá e Fág me contaram essa fofoca. Em janeiro de 2018, eu havia permanecido na *ẽmã mág*, no escritório da Associação. Nesse período conheci brevemente Poty, um Kanhgág da *ẽmã mág Mangueirinha*, que organizava os arrendamentos com os brancos na *ẽmã mág Nonohay*. Em maio daquele ano, durante o deslocamento para a cidade de Passo Fundo, Poty foi preso pela Polícia Federal na cidade de Carazinho. A fofoca era que um “policial federal” que esteve na aldeia disfarçado de “antropólogo” – era eu –, havia investigado e prendido Poty.

Com base nessa explicação, compreendi o fato do *pã'i mág* Pénry ter me solicitado a autorização da Funai, em junho de 2018 e negado minha presença sem o referido documento. Certamente ele desconfiava que essa história fosse verdade e preferiu se precaver. Mesmo no fim de 2019, ainda algumas brincadeiras sobre esse fato circulavam nas conversas, como um comentário de Adélio: “Olha Pénry, qualquer dia nós vamos amanhecer no xilindró. Viu que o Diego aparece e em seguida alguém vai preso”.

1.4 As partes e seus capítulos: o caminho da Tese

Esta Tese está dividida em Três Partes e em quatorze Capítulos, sendo o Capítulo 1, esta Introdução, e o Capítulo 14, o da Conclusão.

A Parte 1 – Poder Kanhgág – está dividida em cinco capítulos.

O Capítulo 2 buscará delinear os aspectos do poder político e do parentesco nas sociedades Jê, com isso aproximando as definições etnológicas acerca da Sociedade Kanhgág.

No Capítulo 3, enquanto modelo analítico, apresentarei algumas categorias do parentesco Kanhgág, que configuram uma relação triádica – ou seja, *jamré* (indivíduo de metade oposta), *regre* (indivíduo de mesma metade) e *kanhkó* (parente) – tal como as classificações a partir da ênfase da descendência patrilinear (origem) e o exterior, constituindo mais uma relação quaternária – por sua vez, *Kanhgág pé*, *Misturado*, *fóg sĩ* e *fóg*, em tese, o primeiro termo englobando o segundo¹⁰.

Por sua vez, o Capítulo 4 definirá as categorias espaciais Kanhgág – *În* (Casa), *Êmã mág* (aldeia grande), *vãre* (acampamento) e *Êmã sĩ* (aldeia pequena) – com seu universo político. Nelas percebemos uma aproximação em suas formas de ação, lideradas por um *pã'i* está na base de toda ação dos grupos políticos nesses espaços.

No Capítulo 5 serão definidas as posições políticas Kanhgág – *pã'i*, *pã'i mág*, *cabeça* e *pã'i sĩ* –, que fazem correspondência direta com a análise dos capítulos

10 Kanhgág pé (índio puro), pai Kanhgág e mãe Kanhgág; Misturado, pai indígena – Xokleng, Guarani – ou negro e mãe kanhgág; fóg sĩ (pequeno branco), pai branco e mãe Kanhgág; e, fóg (branco), pai branco e mãe branca.

precedentes e delinea suas formas de ação. Em seguida, analisar-se-á as prerrogativas de ação do *pã'i mág*, suas formas de ascensão e permanência na função, que estão diretamente relacionadas às relações de parentesco e as espacialidades.

No Capítulo 6, tendo por base os estudos realizados pelos historiadores, realizarei uma aproximação, especificamente na *ẽmã mág Nonohay*, entre os símbolos que correspondiam ao poder Kanhgág nos séculos XVI ao XIX, com os que correspondem a uma determinada proeminência contemporânea, que se estabelece na posse e na utilização do *jankámo* (dinheiro) e de carros.

A Parte 2 – *Ëmã mág Nonohay*: a política e os briques – está dividida em quatro capítulos.

O Capítulo 7 apresentará a ação dos *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay* ao longo do tempo, iniciando com a influência do *pã'i mág Nonohay*, no século XIX, e sua luta pela manutenção do desse território. Analisando, predominantemente, a trajetória dos *pã'i mág* do século XX, esse capítulo descreverá as alianças realizadas entre os grupos familiares, a organização espacial e os conflitos que envolveram a sucessão de *pã'i mág* nessa *ẽmã mág*.

O Capítulo 8 analisará a trajetória do *pã'i mág Pénry*, que exerce o cacicado há 32 anos consecutivos e acumula uma trajetória de guerras contra os brancos e contra os seus inimigos internos.

O Capítulo 9 apresentará os ciclos econômicos da *ẽmã mág Nonohay*, passando pelo sistema de caça e coleta, os trabalhos compulsórios na época do SPI (o panelão), a atual organização em cooperativa, com a manutenção dos arrendamentos e as demais alternativas de renda.

O Capítulo 10 desenvolverá as relações de distinção Kanhgág, atentando-se especialmente para o universo dos *briques*, isto é, para as trocas realizadas entre os coletivos Kanhgág e entre esses e os brancos. Por meio desse estudo, busca-se explicar a assimetria produzida na *ẽmã mág Nonohay*, no qual parte da população possui “pouco” bens, dinheiro e terras, enquanto outros detém “muito”.

A Parte 3 – *Ëmã Sĩ Por Fi Ga e Fosá* – está organizada em quatro capítulos, sendo um deles a conclusão da Tese.

O Capítulo 11 analisará o percurso dos grupos dos *cabeça* que saíram da *ẽmã mág Nonohay*, a partir da década de 1990, e passaram a reivindicar o estabelecimento de *ẽmã sĩ* na cidade de Porto Alegre.

O Capítulo 12 apresentará a dinâmica política na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Por se constituir de parentelas que deixaram duas *ẽmã mág* distintas (*Nonohay* e *Votouro*), nesse caso, a política é operada por meio da disputa e da alternância entre as duas, por exemplo, a partir da “distribuição” de empregos públicos entre esses grupos.

O Capítulo 13 se dedicará ao estudo da dinâmica política na *ẽmã sĩ Fosá*. Desde sua constituição, a grande maioria da população viveu na *ẽmã mág Nonohay* e possui proximidade de parentesco com essa. Diferente da *Por Fi Ga*, a dinâmica política na *Fosá* inclui o mecanismo de transferência e expulsão, assim configurando uma repetição do que realiza a *ẽmã mág Nonohay* e uma inversão em relação a *ẽmã sĩ Por Fi Ga*.

Finalmente, o Capítulo 14, conclusão dessa Tese, buscará amarrar as pontas encontradas nos cenários da *ẽmã mág Nonohay*, *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *ẽmã sĩ Fosá*, além de entrelaçar a dinâmica do jogo político Kanhgág junto aos estudos etnológicos do sistema de metades das sociedades jê.

1.5 A grafia das palavras em Kanhgág

Neste trabalho, no emprego das palavras em língua Kanhgág seguirei a grafia utilizada no Dicionário Kaingang – Português | Português – Kaingang, de Ursula Gojtéj Wiesemann (2002).

Essa escolha objetivou tornar compreensível para o/a leitor/a a grafia das palavras e os seus significados, uma vez que alguns interlocutores me apresentavam grafias distintas entre si. Dessa maneira, optei por tomar o Dicionário como regulador da grafia kanhgág.

Desse modo, os nomes das pessoas serão grafados sem itálico e não serão reveladas as suas respectivas identidades e nomes em português, como por exemplo: Refej, Nonohay, Kagnãg, Nenhóg, Fy, Gáten, entre outros.

As demais palavras, que incluem nomes de aldeias, funções e outros, mesmo quando em português, irão grafadas em itálico, por exemplo: *ẽmã mág* (aldeia

grande), *êmã sĩ* (aldeia pequena), *kujá* (xamã), *pã'i mág* (chefe político), *cabeça*, *pã'i*, aldeia *Bananeiras*, aldeia *Pinhalzinho*, *êmã mág Nonohay*, *êmã sĩ Fosá*, *êmã sĩ Por Fi Ga*, etc.

O termo do etnônimo Kanhgág e de outras etnias também não serão grafados em *itálico*. As imagens que não identificarem autoria, foram registradas integralmente por mim.

Com o mesmo objetivo de preservar a intimidade dos interlocutores, alterei os valores financeiros que aparecem ao longo da Tese. Assim, transformei a moeda corrente no Brasil contemporâneo, o Real, na moeda fictícia K, que será grafada como "K\$".

PARTE 1 – PODER POLÍTICO KANHGÁG



2 PODER POLÍTICO E CHEFIA JÊ-KANHGÁG

O poder político Kanhgág, como vimos na Introdução dessa Tese, pode ser definido de forma genérica como a capacidade de organização e ordenamento dos chefes dos grupos domésticos – dos *pã'i* – em relação a seus membros e à centralidade do *pã'í mág*. Essa definição, contudo, exige o aprofundamento de algumas relações e a configuração de sua ação.

A partir disso, esse Capítulo buscará analisar as características do poder político e da chefia Kanhgág.

Os Kanhgág são uma sociedade Jê Meridional, que habita nos estados mais ao sul do Brasil. Suas características linguísticas e culturais estão relacionadas aos demais povos Jê, que são denominados Centrais e Setentrionais. Pela similaridade da organização social e das instituições políticas, nós percorreremos algumas características gerais das instituições Jê. Após delinear os alguns conceitos apreendidos entre os Xavante, os Kayapó e os Apinayé, em seguida definiremos algumas características etnológicas dos Kanhgág na ordem das relações políticas.

2.1 Elementos da Chefia Jê

As populações Jês foram “reveladas” ao mundo acadêmico internacional pelo etnólogo alemão Curt Nimuendajú¹¹. As suas análises sobre a complexa organização social a partir de sistemas de metades, classes de idade, distintas regras de casamento e materialização dessa no plano da aldeia contribuíram para o desenvolvimento etnológico nas Terras Baixas da América do Sul.

De acordo com Claude Lévi-Strauss (2009 [1949], p. 108), em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, uma organização dualista é a distribuição dos membros do grupo em dois, que mantém entre si relações que vão da “hostilidade declarada à intimidade mais estreita”. Essa divisão também compreende a bipartição dos seres

11 Curt Unckel ou Curt Nimuendajú, nome dado pelos índios é um etnólogo alemão que desembarcou no Brasil em 1904. Realizou pesquisas em mais de 20 grupos indígenas de 1905 a 1945. Entre os Jê pesquisou os Kanhgág, os Apinajé, os Kharô e os Xerente. Entre suas obras se destacam: *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (1913), *The Apinaye* (1932), *The Serente* (1942), o *Mapa Histórico e etnográfico*, entre outros.

do universo (o Sol e a Lua). Assim como dicotomias como entre um “chefe civil” e um “chefe religioso”, sob a égide da reciprocidade.

Posteriormente, Lévi-Strauss (2017 [1958]), no clássico artigo *As organizações dualistas existem?*, constata que o dualismo enubla um triadismo e a hierarquia. Analisando os planos aldeões de populações da Indonésia e dos Bororo e a contradição sobre sua disposição a partir de “informantes” e pesquisadores acadêmicos, o autor distingue o plano diametral do plano concêntrico, em que o primeiro apresenta uma estrutura simétrica e recíproca entre dois termos, e o segundo introduz outras categorias, como a de “proximidade” e “distância”. A estrutura concêntrica inclui um “terceiro termo” e instaura o triadismo, incorporando a assimetria entre os grupos.

Cabe distinguir, como esclarece a antropóloga Marcela Coelho de Souza (2002, p. 160), as organizações dualistas como instituições do dualismo enquanto um “esquema conceitual, suscetível de ser aplicado em uma diversidade de contextos”, o primeiro – enquanto instituição – operando no nível do sistema de metades, das chefias políticas e religiosas, da distribuição espacial na aldeia e o segundo – como esquema conceitual – agindo como um modo de classificar.

A partir da dimensão conceitual do dualismo é possível explicar o faccionalismo político, que segundo Coelho de Souza é apontado por alguns autores como um “sintoma de disfuncionalidade por excelência”, o que do ponto de vista dessa autora seria a capacidade dos grupos colocar a “prova da vitalidade das instituições e cultura do povo em questão” (2002, p. 88). Para a autora o faccionalismo são efeitos “endogâmicos do multidualismo”, ou seja, da capacidade Jê para criar grupos para se diferenciar e classificar.

Essa diferenciação – entre outras demonstradas pelo faccionalismo – é um dos desafios da Etnologia Jê, que busca entender a “natureza da sua segmentaridade característica, isto é, dos processos de diferenciação ‘interna’ através dos quais a alteridade seria [...] introjetada – a menos que, [...] ela já estivesse já o tempo todo e desde sempre ‘lá’” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 200).

Coelho de Souza faz um extenso e complexo estudo do conceito de parentesco entre os Jê, revisitando o material produzido e buscando compreender a dinâmica desses grupos a partir de suas relações. A ideia de “fechamento” dos Jê

em contraste com o devir Tupi é problematizado pela autora, uma vez que a “diferenciação interna” apresentaria um problema para essa suposta “coesão” Jê. Avaliando primeiramente as formas de denominação, aponta que o “outro”, a alteridade, sempre esteve “lá”, ou seja, a “identidade do grupo depende sempre da captura e apropriação de elementos ou partes da identidade de outros, e portanto de uma redefinição constante dessas identidades e das fronteiras entre o externo e o interno” (2002, p. 230).

A partir disso, a autora identifica que o “outro” está “dentro” dos grupos Jê e a própria constituição “interna” dos grupos se materializa na “externalidade” desses, ou seja, entre uma mesma “sociedade” inúmeros grupos percebem-se distintos, mas simultaneamente essas diferenças são procuradas para a sua formação, com isso domesticando a diferença¹².

A seguir passaremos às formas de organização dualistas em algumas sociedades Jê, nesse momento, aos Xavante.

2.1.1 Sistema político Xavante, os chefes e as facções

As populações Jês possuem uma organização política nitidamente faccionalista, com divisões e agressões perceptíveis, onde os homens que encabeçam tais grupos disputam abertamente o poder político. Uma organização “faccional”, de um modo geral, é a formação de grupos a partir de indivíduos que buscam os mesmos interesses.

Nas sociedades Jê, esses grupos podem ser formados por meio de arranjos de parentes, afins e consanguíneos, que se opõe politicamente, por linhagens ligados a um ancestral comum e por residentes ligados a uma mesma Casa (DAMATTA, 1976; MAYBURY-LEWIS, 1984; FERNANDES, 2003; LEA, 2012)¹³.

Contudo, somente o parentesco não explica a totalidade da formação de grupos políticos. A categoria contexto, presente nas análises de David Maybury-Lewis (1984) e Roberto DaMatta (1976), revela o modo como parentelas se

12 Esse aspecto será melhor demonstrado na especificidade Kanhgág ao longo dessa Tese, especialmente no Capítulo 3 e Capítulo 4, assim como na etnografia dos *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*, realizadas no Capítulo 7 e Capítulo 8, e no Capítulo 12 e Capítulo 13, sobre os *pã'i mág* das *ẽmã sĩ*.

13 A organização de grupos faccionais varia de acordo com a sociedade Jê analisada.

organizam e agem diante de uma determinada situação. Ou seja, de acordo com as condições políticas de um determinado momento, um indivíduo pode trocar sua posição para angariar benefícios, ou seja, ele deixa o grupo que o acolhe para formar outro, movimento que de forma concomitante dependerá de regras específicas. Vamos ao caso Xavante.

Os Xavante, população Jê do Brasil Central, foram estudados por David Maybury-Lewis (1984). Os Xavante Orientais são divididos entre os clãs *Pereya'ono*, *Ö Wawẽ* e *Topdató* e os Xavante Ocidentais entre *Poriya'ono* ou *Poredza'ono*, *Topdató* e *Ö Wawẽ*.

Atualmente os Xavante habitam parte de seu território tradicional na região compreendida pela Serra do Roncador e pelos vales do Rio das Mortes, Kuluene, Couto de Magalhães, Batovi e Garças nas Terras Indígenas Chão Preto, Ubawawe, Parabubure, Marechal Rondon, Maraiwatsede, São Marcos, Pimentel Barbosa, Areões e Sangradouro, no Estado brasileiro do Mato Grosso.

Os casamentos entre o grupo Oriental é permitido com membros fora do clã, sendo que as uniões com pessoas do mesmo clã são consideradas incestuosas. Entre os Xavantes Ocidentais, *Topdató* e *Ö Wawẽ* não podem se casar entre si, o que forma uma divisão exogâmica uma entre os clãs *Topdató* e *Ö Wawẽ* e outra pelo clã *Poredza'ono* (MAYBURY-LEWIS, 1984).

O descumprimento das regras de casamento desordenam as sociedades indígenas. Para os Xavante, das uniões não permitidas nascem monstros, crianças defeituosas ou prefiguram grandes desastres. Quando Maybury-Lewis (1984, p. 120) confrontava seus interlocutores com casos de casamentos não permitidos eles: “admitiam, com relutância, que estas coisas poderiam acontecer mas só entre pessoas desavergonhadas”.

Tanto em seu grupo “oriental” como no “ocidental”, os Xavante possuem metades exogâmicas, de residência uxorilocal, em que o genro mantém obrigações com o sogro. Durante o casamento, o homem sente-se “fora” do grupo, pois não é consultado sobre as decisões e somente passa a “chefiar” a casa, quando seus cunhados casam e seu sogro morre (MAYBURY-LEWIS, 1984).

No sistema político, as linhagens – os laços de parentesco a qual os indivíduos estão ligados a um ancestral comum – são denominados grupos

corporados. Já a facção é formada pela linhagem e seus correligionários (membros de outras linhagens do clã, indivíduos isolados e linhagens de outros clãs). A facção dominante é a do chefe: “há casos em que não há facção claramente dominante em uma certa comunidade, em certo período. Nesses casos, as facções principais têm os seus próprios ‘chefes’” (MAYBURY-LEWIS, 1984, p. 225).

O pertencimento às metades e às linhagens não conferem *status* especial ao indivíduo *per se*. Tais categorias operam como coordenadas que orientam a “matriz” para “situações reais”. Nas palavras de Maybury-Lewis, “o contexto determina não só o que um indivíduo Xavante faz [...] mas também o que ele é” (1984, p. 229).

O faccionalismo, fato básico da vida indígena Jê, suscita uma disputa por prestígio e poder, e a maior premiação é a chefia política e os acessos que esses cargos propiciam às demais pessoas ligadas ao ocupante de tal cargo. No caso dos Xavante o chefe é comumente chamado de *ĩmãmã* – ou “pai” – da comunidade, aquele que toma conta do grupo. Os membros de sua facção ocupam postos de destaque, seus filhos, em determinada classe de idade, são colocados na liderança, quando não os possui, algum parente próximo (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Mas, mesmo quando um chefe possui a maior facção e prestígio na aldeia, ele não deve agir arbitrariamente. O único mecanismo que o chefe possui de punição é acionar sua facção para “coagir o que se opõem a ele”. Contudo a punição somente é aplicada com o consentimento de toda a aldeia, pois do contrário, nas palavras de Maybury-Lewis, “minaria a própria base da dominação de sua facção e [...] a sua posição de chefe”. Desse modo, a ação inibidora é muito mais eficiente, pois a “facção dominante usa seu prestígio e seus hábeis oradores para excomungar seus inimigos” (1984, p. 258).

Enfim, os elementos que constituem a política Xavante podem ser resumidos em: chefia, facção e linhagem. O chefe é aquele que pertence a facção dominante, a facção dominante é a que possui um maior grupo de indivíduos, além disso, o chefe deve possuir características compreendidas como importantes: ser um bom orador; ser calmo; fazer a mediação entre os grupos, entre outros. Alguns acessos privilegiados parecem ser legitimados pela posição, como o acesso de seus filhos, ou parentes a determinados cargos, a liderança das classes de idade e da casa dos homens.

Um aspecto primordial, para além das características do chefe, é a facção. Sem ela o chefe não se mantém ou conquista a posição. Em sua ausência, ou ineficiência, outro lhe toma o lugar. Nesse ponto, a “facção” define-se por ser o maior grupo e por defender o chefe, para isso desejando um determinado retorno – desde posições políticas, cargos, bens de consumo, etc. – em posições consideradas importantes.

No caso Xavante, as facções são os membros da linhagem dominante. As condições de disputa faccionária de uma dada comunidade podem fazer com que os indivíduos filiados aos três clãs não representem a maioria, assim a linhagem os reunirá em facções.

Os membros da facção, assim como protegerão o chefe, também se beneficiarão de determinadas posições privilegiadas. Como entre os Xavantes, os Kayapó também possuem acessos diferenciais para aqueles que ascendem à posição de chefia. Contudo, existem os *nekretx* – riquezas tradicionais – cujos seus possuidores, independente da posição em relação à chefia, são seus donos e mantêm relações com os objetos, cantos e usos (no caso de penas de animais) exclusivos (GORDON, 2006; LEA, 2012).

A seguir apresentarei algumas particularidades da chefia e dos modos de apropriação de objetos Kayapó.

2.1.2 Chefia e bens tradicionais entre os Mëbêngôkre – Kayapó

Os Mëbêngôkre – Kayapó são uma população Jê do Brasil Setentrional. Muitos antropólogos brasileiros e estrangeiros (TURNER, 1992; LEA, 2012; GORDON, 2006) realizaram etnografias em suas aldeias e entre os diversos subgrupos¹⁴.

As características centrais do sistema Kayapó, segundo Turner (1992, p.318), são “a residência matri-uxorilocal, a oscilação entre expedições de grupos e aldeias de base, e um conjunto de instituições caracterizadas pela ênfase em categorias de idade ou associações comunitárias e a estrutura de metades”.

14 O etnônimo Kayapó serve de referência para outros grupos pertencentes ao mesmo “ramo” linguístico cultural.

Turner (1992) menciona que nas grandes aldeias, que existiram até meados do século XIX, o sistema de classes de idade e a casa dos homens assumiram o caráter de um sistema de metades:

Uma das casas dos homens, construída na metade leste da praça central, foi designada como a casa dos homens “raiz” e, juntamente com as associações femininas a ela ligadas, chamada “gente de baixo”, ao passo que a casa dos homens do oeste foi designada como a do “topo” e, com suas associações femininas, chamada de “gente de cima”. (TURNER, 1992, p.320-321)

As metades kayapó, dessa forma, se caracterizam pela existência de duas casas dos homens, a de “baixo” e a de “cima” ou “topo”.

Segundo Marcela Coelho de Souza (2002, p. 329), pode-se dividir de forma mais esmiuçada as classes de idade masculina kayapó: *meprire / mabokti* (pré-iniciados); *meokre* (iniciandos/solteiros); *menõrõnure* (da iniciação ao primeiro filho); *mekrare* (com filhos); *mekra-nu-re* (pais com poucos filhos); *mekrakramtĩ* (pais de muitos filhos).

Segundo Lea, entre os grupos Kayapó a palavra *nekretx*, designa bens e prerrogativas tradicionais, que incluem: animais de estimação, máscaras rituais, cintos, chocalhos, pingentes, colares, adornos labiais, tiracolo, pulseira, plumária, direito de colecionar, papéis cerimoniais e cantos.

Os itens advindos do mundo dos brancos também foram incorporados a essa lógica. A partir dos primeiros contatos com seringueiros até a pacificação, os Mëbêngôkre entenderam os brancos como qualquer outro tipo de *kubẽ* (outros) – “incluindo os homens-morcegos e inúmeros outros *kubẽ* mitológicos, outros povos indígenas” –, e incluíram os bens industrializados na categoria *nekretx* (riqueza tradicional), embora circulem na aldeia de “maneira distinta das riquezas tradicionais” (LEA, 2012, p. 376).

Mas, pode-se dizer que não é qualquer objeto que é considerado *nekretx* e não são todos que podem possuí-lo. Para ser considerado *nekretx* – uma riqueza tradicional – ele deve ser exclusivo de uma casa e não ser “comum”, de posse de todos na aldeia. Esses bens são pertencentes às casas, que possuem exclusividade sobre eles – alguns objetos até podem ser utilizados por residentes de outras casas,

mas eles devem ser guardados em sua casa de origem –, e são considerados seus donos (LEA, 2012, p. 354).

A busca por *nekretx* exclusivos demonstra a singularidade que deseja o Mëbêngôkre-Kayapó. Não basta que todos tenham animais de estimação, carne, papéis cerimoniais e adornos, é preciso encontrar itens exclusivos: “Todos os homens usam um capacete de cera, mas apenas uma Casa usa capacetes redondos; todos usam um tiracolo de buriti, mas apenas aquele de uma Casa é envolvido em palha de babaçu” (LEA, 2012, p. 384).

O chefe Kayapó, chamado *benjadjwàrɨ*, também é possuidor de um item exclusivo, ou de uso legítimo, as cantigas *ben*, utilizadas para coordenar as atividades na aldeia. Segundo Lea, no passado qualquer homem poderia se tornar chefe “ao manifestar sua vontade de aprender os conhecimentos (*kukràdjà*) da chefia desde sua infância”. Ele iniciava sua aprendizagem nas classes de idade e tinha como único pré-requisito “não ser bravo (*àkre*) ou brigar com seus companheiros” (2012, p. 190).

Um chefe tradicional ganha legitimidade após ser apresentado por aquele que o ensinou a *metx* (falar bonito), o chefe atual. Entre suas atribuições está as de acabar, em tese, com as fofocas, *kabẽ punu* (falas ruins), as ameaças de morte e os usos de feitiço (LEA, 2012, p. 190).

O chefe através das cantigas anunciava presságios “baseados nos gritos de certos animais, advertindo contra uma determinada expedição de caça ou de guerra” (p.191). Emitindo o *ben* (cantiga), o chefe corporifica os ideais sociais, e, nas palavras de Lea, “por isso seu ofício não faz parte da herança de nenhuma Casa específica. A voz do chefe representa a aldeia falando para si mesmo” (p. 192). Nesse sentido:

Os líderes “falam [de forma] bonita” (*kabẽ metx*), mais de acordo com os ideais sociais do que com a realidade. Eles me asseguraram que não se praticava mais feitiçaria, mas, para minha surpresa inicial, ao conversar com as mulheres, elas mencionaram frequentemente casos recentes de feitiçaria. Ropni, conhecido em português como “capitão”, o líder intermediário entre seu povo e os *kubẽ*, desenvolveu requintes a arte de discursar com os *kubẽ*, a precariedade de seu português apenas contribui para seu charme. Ele enfatiza a necessidade de demarcar as terras (já que ainda há reivindicações não atendidas). Constata que nem seu pai nem seu avô usavam bens fabricados pelos *kubẽ*, e que não escutavam o barulho de aviões passando no céu. Afirma que os Mëtyktire não precisam de café nem

de açúcar, coisas que não duram; eles precisam apenas de terra para seus filhos e netos, para fazer roças e para caçar. Na prática, ninguém resiste à sedução da aquisição dos bens industrializados e às novidades tecnológicas, tais como os telefones celulares. Cada vez que aterrissava um avião da Funai, Ropni exigia de forma belicosa mais aviões para transportar os índios à cidade, ou para outras aldeias Mëbêngôkre. (LEA, 2012, p. 28)

O contexto de fala muda de acordo com o interlocutor de Lea. Ao falar com um *kubẽ* (branco), Ropni, que é capitão, enfatizou a necessidade de demarcação de terras vistos pelos *kubẽ* – ou para a maioria – como único interesse da tradição indígena. E quando reivindica junto a Funai ele solicita mais aviões, assim Ropni está expressando os anseios dos habitantes da aldeia.

Atualmente, concomitante ao chefe tradicional, *benjadjwàrý*, existe o capitão. O cargo foi introduzido pelos Villas Boas, sendo esse “um líder que gozava da confiança dos *kubẽ*, responsável pela distribuição de bens industrializados” (LEA, 2012, p.32). Alguns chefes tradicionais, como Ngýjre-my “acusa os *kubẽ* de terem estragado a chefia” (p.191).

Para manter a posição, o capitão precisa ser generoso. A fofoca é um mecanismo contra a acumulação indevida, em tese, o chefe ou capitão “dá tudo que tem e fica sem nada”. A posição, no entanto, permite certo grau de acumulação (LEA, 2012, p. 33). Essa relativa riqueza é o que produz a generosidade, assim “ele pode facilitar o patrocínio das grandes cerimônias de confirmação de nomes porque detém bens para remunerar os serviços prestados” (idem).

O capitão, tal como os Mëbêngôkre funcionários da Funai, passaram com a implementação dos postos a se distinguir socialmente. Na aldeia *Kretire*, a casa do capitão era a única que possuía cadeado em 1989 e uma divisão interna, que servia de depósito, onde também ficavam guardados os produtos das roças. Nessa época, abaixo dos capitães vários indígenas ocupavam cargos de cozinheiro, assistente de farmácia, operador de rádio e piloto de barco a motor, sendo que após um determinado período, eles passaram a receber um salário e um deles tornou-se o primeiro chefe de posto indígena, o que gerou certo grau de competição com o capitão (LEA, 2012).

Com essa incorporação de indígenas, a Funai buscou impor noções de cálculo e previsão em relação aos combustíveis e comida, mas “os parentes daqueles que lá trabalhavam exigiam seu quinhão sobre quaisquer bens que

aparecessem” (LEA, 2012, p. 32). Em certa medida, essas imposições parecem quebrar com algum ideal de reciprocidade, contudo a lógica nativa não deixa essa distinção fugir dos limites estabelecidos pelo grupo. Para essas situações, o mecanismo da fofoca parece funcionar como um termômetro, e os parentes sempre reivindicam o seu quinhão.

Os Apinayé, povo Jê do Brasil Setentrional, também possui mecanismos de controle das ações do chefe político e da disputa entre grupos na aldeia. Vamos a eles.

2.1.3 Apinayé: as metades, as facções e a chefia

Os Apinayé são um povo Jê Setentrional, pertence a um conjunto de povos identificados como Timbira e se destacaram nas pesquisas de Curt Nimuendajú (1983 [1932]), Roberto DaMatta (1976) e Odair Giraldin (2000). Nesse tópico darei atenção ao aspecto político dos Apinayé e centrarei os dados apontados por DaMatta (1976), de modo a estabelecer uma conexão com os demais e apontar elementos para a análise dos Kanhgág, que faremos no próximo tópico.

Os Apinayé possuem uma organização dualista organizada nas metades *Kolti* e *Kolre* que se associam, segundo DaMatta, ao plano cerimonial, à organização do universo ameríndio, ou seja, ao domínio propriamente público da sociedade. As metades estão associadas a diversos elementos do pensamento Apinayé, *Kolti* ao Sol, ao dia, ao homem, ao fogo, ao verão, à direita, à chapada, ao vermelho, à anta (entre outros). E *Kolre* à Lua, noite, mulher, a água, ao inverno, a esquerda, ao mato, ao preto, a ema (entre outros) (1976, p. 103).

Todos os indivíduos Apinayé pertencem a uma das metades, alguns as duas, pois a designação da metade é correspondente ao nome recebido, e um indivíduo pode possuir vários nomes, de metades diferentes. Essa dupla associação não traz problemas, “eles tomam essa possibilidade de escolha como uma vantagem e desde que o indivíduo duplamente filiado escolha o seu grupo durante um cerimonial, ele tem todas as prerrogativas do grupo escolhido” (DAMATTA, 1976, p.100).

Segundo DaMatta (1976), os Apinayé também possuem um outro par de metades que é o formado por *ipôgnotxóine* e *krénotxóine*, respectivamente “gente do

centro ou pátio” e “gente da casa ou periferia”. Essas metades têm atribuição mais conceitual, não fazendo aparições em cerimônias e nem as corridas de tora. Enquanto as metades *Kolti* e *Kolre* representam um dualismo diametral, simétrico, as metades *ipôgnotxóine* e *krénotxóine* são do tipo concêntrico, com ênfase na assimetria e na hierarquia.

Os Apinaye associam *ipôgnotxóine* à irregularidade e à imprevisibilidade, e *krénotxóine* à regularidade e à previsibilidade. O primeiro é classificado como Lua e o segundo ao Sol, realçando que o *ipôgnotxóine* é mais importante, pois o “Sol, que deveria ser *ipôgnotxóine* [...] trocou de <<partido>> com a Lua que passou de irregular, feminino, noturno, etc. ao inverso” (DAMATTA, 1976, p. 133).

Segundo DaMatta (1976), os Apinayé não possuem uma instituição própria para fins políticos, como a casa dos homens Kayapó, os grupos permanentes dos homens são as residências, a de origem ou do matrimônio, ou a ambas. Ao casar o homem vai viver no círculo em que vive o sogro, e o que sustenta a aliança do grupo é a harmonia entre as filhas e seus maridos, uma vez que a “unidade é dada muito mais por sua oposição a outros grupos de mesma magnitude do que por sua organização intrínseca” (p.202).

No plano político, DaMatta (1976) menciona o chefe e o conselheiro como complementares. A função do chefe é o de coordenar o trabalho na comunidade, acabar com os conflitos e outros casos parecidos. O conselheiro, por sua vez, deve ser um *pinget* (velho), com conhecimentos das tradições, cuja tarefa é mais simbólica, de orientar os caminhos da comunidade e os rituais. Como auxiliares do chefe existem os *paí-ti-“pěb”* (soldados / secretários do chefe), homens de confiança do chefe: “suas funções são as de serem os olhos e os ouvidos do Chefe em outras áreas da aldeia. Pois assim ele pode ficar sabendo de tudo que está se passando fora do seu segmento residencial” (p. 204).

O poder do chefe se sustenta na quantidade de pessoas que pertencem ao seu segmento residencial, esse, de modo geral cooperam economicamente, funcionam como unidades de socialização e grupos que pressionam política e socialmente (DAMATTA, 1976, p. 206).

Os segmentos residenciais são traduzidos pelos Apinayé por famílias, assim mencionam a existências de “grandes famílias”, que em geral são aquelas que

aglutinam em torno de si um maior número de membros e muitas vezes disputam o poder político da aldeia. A formação de grupos depende do contexto vivido pela aldeia, a polarização decorre da pressão posta ao chefe pelo grupo que disputa o poder político, assim “existe sempre um grupo com o poder e outro grupo que pretende o poder, e são esses dois segmentos que estão em oposição. Os outros segmentos residenciais, caso eles existam, se distribuem ao longo dos dois grupos que abertamente disputam o governo da aldeia” (DAMATTA, 1976, p. 207-208).

O chefe não pode obter benefícios somente para seu segmento, ele deve ativar relações com outros segmentos para obter sustentação:

quando um chefe está ganhando prestígio, ele despende mais energia reativando essas relações [...] relações com pessoas consideradas distantes. Mas quando ele está bastante forte, muitas pessoas reativam independentemente essas relações (DAMATTA, 1976, p. 219-220).

As formas de ativar o prestígio do chefe ocorrem de duas maneiras. Uma delas é a organização da força de trabalho, de modo a atender toda a aldeia, e como geralmente o chefe possui a maior parte dos homens ativos em seu segmento residencial, deve coordenar os demais grupos também, pois se ele privilegia somente seu segmento pode gerar descontentamento, levando a uma polarização. O outro modo é a troca constante de comida, especialmente carne de caça, pois assim ele agrada determinadas pessoas e por meio do alimento as transforma em parentes legítimos (DAMATTA, 1976, p. 220-221).

DaMatta conclui que o processo político Apinayé é marcado por duas atividades nítidas:

Uma delas, realizada pelo grupo que tem o poder, é a de manter as suas relações com os outros grupos não deixando que elas sejam <<esquecidas>> ou perturbadas. Isso é realizado por um constante reativamento de relações sociais seja por meio da atribuição de cargos ou por meio de trocas de força de trabalho e de comida. A outra, realizada pelo grupo de <<oposição>>, é a de perturbar essas relações, procurando seccioná-las ou destruí-las. (1976, p. 224)

Desse modo, o chefe sabe que o grupo que não está com ele, mas também não está com o grupo opositor, poderá ir para um lado ou outro. Isso imprime a

marca Apinayé na resolução de conflitos e disputas, na oratória o chefe sempre enfatiza a coletividade e é cauteloso na decisão sobre disputas (DAMATTA, 1976).

Nesses momentos, o chefe se divorcia das emoções, busca separar totalmente seus sentimentos pessoais: “procurando dominar o seu tom de voz e seus gestos de modo a falar não por si próprio e sua facção, mas representar toda a comunidade e, especialmente, seus valores” (DAMATTA, 1976, p. 225). Sempre buscando reforçar que todos na aldeia são parentes, que não poderiam brigar, introduzindo a pauta pelos valores do grupo como um todo, visando amenizar conflitos e solidificar sua posição com seus apoiadores.

Evitando o conflito entre os grupos políticos que disputam a chefia, o chefe Apinayé sempre busca resolver os conflitos de maneira silenciosa. Evitando que a aldeia fique sabendo de alguma insatisfação ele evita que se formem grupos que apoiem as partes, ocasionando disputas entre eles. Desse modo, tenta “matar os fuxicos no nascedouro” chamando as partes em sua casa para uma “audiência” (DAMATTA, 1976, p. 225-226).

Essa forma de resolução busca conciliar e impedir a formação de uma oposição, uma vez que o chefe Apinayé não possui uma força repressora capaz de impor sua vontade e conter os opositores, “conta apenas com o seu poder de persuasão” (DAMATTA, 1976, p. 226).

Das sociedades Jê analisadas alguns elementos permitem um comparativo já nesse momento. Em todas elas está presente o dualismo, o sistema de metades, o estabelecimento de uma chefia forte, o beneficiamento da parentela do chefe político, a existência de grupos políticos opositores, as formas de resolução dos casos pelo chefe, entre outros. A distinção por meio dos objetos tradicionais fica mais evidente nos dados da sociedade Kayapó, onde a existência de um amplo sistema de distinção – realizada pelos *nekretx* – fornece o espaço para a entrada de bens ocidentais (GORDON, 2006; LEA, 2012).

Percebe-se que o dualismo orienta a formação de grupos políticos a partir do estabelecimento de parentelas. Entre os Xavante, o grupo político do sogro é dominante e seus genros obedecem as suas ordens, sendo que a linhagem de

descendência de um indivíduo delimita a facção que irá compor na disputa política de uma aldeia. Entre os Apinayé essa lógica é mais restrita, nela os segmentos residenciais mostram a força da facção de um grupo centrado no sogro, que é um grupo permanente.

Apesar da aparente prescrição, os grupos residenciais Apinayé com o tempo dão lugar a outros, principalmente pela morte do sogro. Entre os Xavante, a permanência dos clãs e das linhagens possibilitam uma continuidade no tempo e a demarcação do papel do indivíduo.

De um modo ou de outro, tanto entre os Apinayé como entre os Xavante, a facção dominante é aquela que possui o maior número de indivíduos de uma aldeia e, com isso, a pertencente ao chefe político.

Na posição de chefe político, o dever do líder da facção dominante de uma aldeia é conquistar os demais grupos por meio da organização do trabalho e de trocas. A violência, embora legítima contra os opositores não é recomendada. Agressões e perseguições gratuitas por parte do chefe a grupos opositores são evitadas, pois podem desatar alianças com os apoiadores.

O chefe político entre os Xavante, os Kayapó e os Apinayé, privilegiam os apoiadores com posições de destaque. Lideranças de classes de idade e grupos cerimoniais mostram uma prevalência dos grupos dos chefes políticos Xavante. Acessos a bens, empregos públicos e posições políticas na aldeia delineiam um dos aspectos da distintividade Kayapó. E o privilégio no controle do trabalho e nos acessos aos alimentos mostram a influência dos chefes Apinayé.

Em todos eles o controle sobre o grupo opositor se realiza a partir de uma aproximação cuidadosa. Trocas de comida, ausência de punições arbitrárias, generosidade na distribuição de alimentos são algumas das relações ativadas pelos chefes políticos das sociedades Jê apresentadas para a manutenção de sua posição. Sempre realizando um movimento de aproximação e afastamento o chefe político procura não se afastar de sua facção, ao mesmo tempo que não pretende aumentar o distanciamento das demais, fato que pode lhe custar a posição.

Veremos que os grupos políticos, as práticas punitivas, as fofocas e o privilégio dos parentes da chefia política Kanhgág mantêm uma forte relação com os grupos Jê apresentados.

2.2 Parentesco, Política e Chefia Kanhgág

Organizados a partir de metades assimétricas, exogâmicas e uxorilocais – *Kamé* e *Kanhru* – os Kanhgág ordenam a unidade com a complementaridade e a hierarquia. Os grupos formados a partir das uniões conjugais possuem relação estrita com a política.

Antes de configurar os grupos domésticos e a lógica do poder político Kanhgág, cabe destacar as quatro importantes categorias utilizadas pelos Kanhgág para denominar suas autoridades políticas são elas: *cabeça*, *pã'i*, *pã'i sĩ* e *pã'i mág*.

O termo *pã'i*, também grafado como *põ'i* e *paí*, define posições distintas em diferentes autores (NIMUENDAJÚ, 1993 [1913], p. 62-69; FERNANDES, 2003, p. 144-159; ROSA, 2005, p. 213-214), Nimuendajú (1993 [1913], p. 62-69) define o *paí* como o líder cerimonial do Ritual do *Kiki*, onde “em todos os trabalhos o *Paí* só ajuda um pouco no princípio, limitando-se depois a dirigi-los” (Nimuendajú, 1993 [1913], p. 68).

O antropólogo Ricardo Cid Fernandes (2003, p. 149), a partir da interlocução com o kanhgág Waktun da Terra Indígena Palmas, afirma que *põ'i* “funde autoridade e prestígio político-religioso. A utilização de uma mesma categoria para designar os chefes políticos e os ‘cabeças’ do *Kiki* sugere que há uma dimensão política [...] nesse ritual”. Em seguida, o autor mostra que a categoria *põ'i* se desmembra em muitas – como a de cacique, major, capitão, coronel, sargento, cabo e policiais – que designam “posições de comando nas *lideranças* indígenas kaingang” (p. 158).

Por sua vez, o antropólogo Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2005, p. 214) estabeleceu alguns parâmetros entre a chefia *pã'i* e o *pã'i mbâng* (ou *pã'i mág*). A chefia *pã'i* se vincula ao “papel belicoso e ao poder cerimonial; trata-se do controlador da parentela e do principal organizador do *ritual* do *Kiki*”, o *pã'i mbâng* se vincula “ao poder belicoso e ao poder político”, ao controle do “espaço limpo” e de sua necessidade do apoio dos *pã'i* e do “consentimento do *kujá* – escutá-los”.

Em meu contexto de pesquisa, a categoria *pã'i* designa autoridade política instituída formalmente, ou seja, são aquelas pessoas autorizadas a executar as *leis* (ordens) do *pã'i mág*. Tal definição se aproxima do delineamento de Fernandes

(2003) e Rosa (2005). Sua grafia, de outra forma, somente se apresenta em suas qualificações *sĩ* (pequena) e *mág* (grande).

De outro modo são denominados *cabeças*, de um modo geral, os organizadores de uma determinada atividade – jogos de futebol, do baile, os formadores de uma oposição política, inclusive do Ritual do *Kiki* associado diretamente a sua organização – e os chefes de grupos domésticos. *Cabeça*, desse modo é uma posição reconhecida, não instituída.

No entanto, o *cabeça* que possui uma interlocução proativa e proeminente com outros grupos domésticos, capaz de influenciar e organizar politicamente outros *cabeças* para a construção de uma oposição ao *pã'i mág* poderá ser denominado como *pã'i*. Assim, a posição de *pã'i* engloba o *cabeça* – uma vez que todo *pã'i* é um *cabeça*, mas nem todo *cabeça* é um *pã'i* – e, da mesma forma, é o que produz o *pã'i mág*, que é um *pã'i*, mas nem todo *pã'i* é *pã'i mág*.

Essas quatro categorias serão melhor delineadas no Capítulo 5 (tópico 5.1), por ora é necessário destacar que elas compõem o cenário político Kanhgág em diferentes espacialidades, que por sua vez serão analisadas no Capítulo 4.

Ricardo Cid Fernandes (2003, p. 7) foi o primeiro a se dedicar extensamente às classificações sociais de parentesco em relação aos grupos enquanto unidades políticas – e a “encontrar o lugar da política na cultura kaingang”. Isto é, do ponto de vista das categorias nativas.

Em sua tese, Fernandes (2003) divide a análise realizada a respeito dos Kanhgág em quatro modelos, são eles: o modelo histórico-etnográfico, que incluem os “registros produzidos ao longo do século XIX” (p. 8); o modelo etnográfico de contato, compreende estudos que possuem etnografia; o modelo institucional do contato, que “inclui os estudos que assumem o paradigma antropológico das relações inter-étnicas” (p. 11); e, o modelo etnológico, que se constrói a partir das categorias nativas e realiza um esforço comparativo.¹⁵

¹⁵ Outras pesquisas também constituem ricos aspectos sobre a política kanhgág, entre eles os trabalhos de Lígia Simonian (1980; 1981; 1994; 1995) que revelam elementos e categorias nativas, no entanto, a autora centra a análise no “contato” e na “manipulação” que os brancos exercem aos índios, sem buscar as explicações para seus interesses.

Como assinala o próprio autor, sua discussão se insere no último modelo. Desse modo, esse autor não reduz a política Kanhgág às “pressões da política indigenista” e sim, busca entender qual princípio êmico orienta suas decisões.

O grupo familiar é a unidade mínima do parentesco, formado por um casal, de metades opostas sendo que na proximidade da família da esposa, o homem passa a constituir sua família se submetendo ao *kákre* (sogro). A reunião de famílias em torno de um casal de *kofá* (velhos) forma o grupo doméstico, que compreende a família extensa (FERNANDES, 2003)¹⁶.

Grupo familiar e grupo doméstico estão diretamente associados às relações entre afins e consanguíneos, no entanto, o grupo doméstico é o “grupo corporado” da sociabilidade Kanhgág, pois “trata-se de uma unidade territorializada que operacionaliza a exogamia de metades, sendo dotada de um foco ancestral (os *tronco velho*) e sendo capaz de integrar a solidariedade de uma parentagem” (FERNANDES, 2003, p. 141).

Ainda nas palavras desse autor, a parentagem, se constitui a partir da ampliação das relações entre os indivíduos:

[...] a parentagem reúne ocasionalmente indivíduos relacionados por laços bilaterais de parentesco, assim como por indivíduos identificados como próximos [...] não se configura como uma unidade corporada e exógama – os indivíduos que dela fazem parte se reúnem para fins determinados em ocasiões determinadas, nas quais a participação é sempre optativa. A finalidade da parentagem tampouco é definir as unidades de troca entre os Kaingang, mas dar realidade, principalmente através dos ajudórios, a uma moralidade específica. [...] A parentagem é, enfim, a medida sociológica da legitimidade dos grupos domésticos (FERNANDES, 2003, p.135)

A parentagem estabelece a moralidade do grupo doméstico. Aqueles que participam do *ajutório*¹⁷, mesmo não pertencendo ao grupo, podem ser membros do grupo doméstico e pessoas consideradas próximas, dessa maneira, é a parentagem que operacionaliza as trocas de serviços, também podendo se constituir em apoio em determinadas situações políticas.

16 Atualmente, a formação do grupo doméstico encontra uma pequena variação, em alguns momentos se verifica a residência nas proximidades dos ascendentes do homem. Abordaremos essa nova configuração no Capítulo 4.

17 Reunião de pessoas para alguma atividade específica: realizar um grande roçado, construir uma casa, um chiqueiro, um galinheiro. Aquele que recebe organiza um almoço para os demais e fica na dívida com eles, quando necessitarem deve retribuir o trabalho.

Ou seja, quando o cenário político exige, as parentagens “são as facções kaingang”, ou seja, “grupos similares que se opõem sem dissolver a unidade fundamental” (FERNANDES, 2003, p. 278). De acordo com o autor, o faccionalismo Kanhgág não é resultado de suas classificações sociais, mas do método de classificação:

Como na dinâmica faccional, os mitos e ritos kaingang processam uma contínua diferenciação dos iguais, criando grupos que, em oposição, recriam ritual e sociologicamente a unidade. *Kamés* e *Kairu*, *iambrés* e *kaitkós*, mais do que diferentes, são diferenciáveis. Em um plano, são equistatutários: ambos são constituintes da unidade kaingang. Noutro, são hierarquizados: os *Kamés* à frente dos *Kairu*; os *iambré* para planejar; os *kaitkó* para punir. (p. 277)

Assim, funcionando como método, as facções, constituídas a partir da parentagem, buscam no diferente a sua complementação. Os membros que constituem uma parentagem, no entanto, não estão em relação apenas com uma parentagem, mas muitas. Assim, como entre os Xavante, o contexto político orientará o grupo doméstico a constituir facções com a parentagem que mais lhe diferenciar.

Nas unidades sociológicas identificadas por Fernandes (2003, p. 144), o grupo doméstico – enquanto corporado – constrói a parentagem, por meio dos grupos familiares, fato que dá ao seu chefe um “poder político”. Esse poder da chefia política está ancorado na:

capacidade de articular solidariedades, para tanto, eles dispõem de instrumentos sociais e morais eficazes que vinculam a lealdade de seus *subditos* [...] e instrumentos que legitimam a inserção de suas comunidades nos planos inter-comunitário e cosmológico (FERNANDES, 2003, p. 159).

Os instrumentos de “lealdade” e de “inserção”, estão diretamente relacionados à ação “extra-muros” da chefia. Fernandes (2003, p. 165) aponta para a atuação cada vez maior das autoridades Kanhgág nas instâncias federais, estaduais, municipais e empresas públicas e privadas, se apresentando como uma “agência”, predando a perspectiva e a levando para a comunidade. Mesmo movimento realizado pelas chefias no século XVIII e XIX.

Essa predação não ocorre apenas com os *fóg* (brancos), mas com parentagens distintas. Uma vez que a chefia política se realiza no grupo doméstico e esse se organiza em facções a partir das parentagens, um chefe somente se torna “*mág*”, maior, na medida em que se relaciona com mais parentelas possíveis. Ou seja, saindo dos limites da parentagem e do grupo doméstico, o *pã’i* busca apoio de outros no exterior de seu grupo, tornando-se *pã’i mág* aquele que conseguir maior apoio político dos demais, o que inclui possuir uma parentela proeminente na aldeia.

Apesar do caráter predatório da ação política Kanhgág, ela se concretiza a partir da experiência política de cada *ẽmã mág* (terra indígena), *ẽmã* (aldeia) ou *vãre* (acampamento). Conhecendo a história política, compreenderemos a conexão e as escolhas realizadas pelas chefias.

Fernandes (2003), realiza um estudo comparativo entre as *ẽmã mág Palmas*, no estado do Paraná, e *Rio da Várzea*, no Rio Grande do Sul. As experiências são aparentemente distintas. Na *ẽmã mág Palmas* o território possuía cerca de 10% da mata nativa, uma população de 700 indivíduos, distribuídas em três aldeias, grande parte da população evangélica, pouco falante do idioma Kanhgág e vivia na aldeia organizada pelo Posto da Funai. O autor frisa três fatores que modificaram a ordem política: a construção de uma nova aldeia; a abolição da punição do *tronco*¹⁸; e, o abandono do Ritual do *Kiki*¹⁹.

Já a *ẽmã mág Rio da Várzea* possui a maior parte de seu território coberto por floresta nativa, na época com uma população de 430 indivíduos, distribuídas em quatro aldeias, poucas famílias evangélicas, todos falantes do idioma Kanhgág e sem experiência direta com a agência indigenista. De acordo com Fernandes (2003), a *ẽmã mág Rio da Várzea* permaneceu na “periferia do contato”, resistiu às iniciativas governamentais de os removerem de sua aldeia e o *pã’i mág* (chefe político) *Kainró* investiu relações e obteve autorização para permanecerem na área

18 O *tronco* é o “amarramento de cada um dos tornozelos dos condenados entre duas estacas cravadas no chão” (SIMONIAN, 1994, p. 39). Sua prática é conhecida na maioria das terras indígenas Kanhgág e sua prática conferia autoridade e controle da população por parte da chefia.

19 Que manifestava seu caráter político “na capacidade de mobilização intra e inter-comunitária, epitomizada pela comensalidade e pelo caráter festivo que marca a etapa final deste ritual” (FERNANDES, 2003, p. 183)

do Parque Estadual Florestal de Nonoai²⁰, o “reconhecimento” institucional se concretizou em 1986, com a instalação do Posto da Funai.

As diferentes experiências históricas podem induzir que a política na *ẽmã mág Palmas* é uma resposta ao contato com os *fóg*, enquanto na *ẽmã mág Rio da Várzea* é expressão da cultura. Para se distanciar das distintas historicidades e observar a forma de ação política nas duas terras indígenas, Fernandes (2003) elenca quatro temas para contrapor os contextos etnográficos, são eles: ascensão a cargos políticos, os processos sucessórios, critérios para as lideranças e o exercício político.

A conclusão de Fernandes (2003) foi adiantada na introdução: tanto na *ẽmã mág Palmas*, como na *ẽmã mág Rio da Várzea*, encontramos uma tradição política aberta para o exterior e segmentada para o interior. A mesma abertura dos grupos de parentesco – grupo familiar, grupo doméstico e parentagem – busca em outras parentagens, aldeias e nos *fóg*, modos de obter prestígio para a liderança, a fim de se estabelecer como um grande chefe político, um *pã'i mág*. O caráter segmentado apontado pelo autor, se torna aberto visto pelo prisma do grupo doméstico.

Por sua vez, o antropólogo Paulo Roberto Homem de Góes (2018) realiza um estudo comparativo entre os povos Jê e Tupi, acolhendo como representantes empíricos os Kanhgág e os Guarani Mbyá no Estado do Paraná.

Analisando as chefias políticas das terras indígenas Kanhgág no Paraná, extrai algumas considerações sobre os dois modos “extremos” do *pã'i mág* Kanhgág: as “lideranças fortes”, que organizam e disciplinam as ações, agem rigidamente, “estas figuras tendem a exercer liderança por longos períodos e se movem em direção a um polo autoritário” (GÓES, 2018, p. 145); o outro extremo é o “apaziguador”, atento às demandas, evita os conflitos e busca o diálogo entre as partes, assim como evita se posicionar de forma “dura”. Para Góes, esse segundo modelo de lideranças atuam “como uma válvula de panela de pressão, pois são capazes de evitar que os conflitos eclodam, mas não conseguem direcionar as ações” (p. 146).

20 O Parque Estadual Florestal de Nonoai foi criado em 1960, com mais de 19 mil hectares, na área que pertencia à Terra Indígena Nonoai. A área foi recuperada pelos kanhgág nos anos 1990 e a T.I. Rio da Várzea foi oficialmente separada da T.I. Nonoai no início do século XXI.

De acordo com Góes (2018), nenhum *pã'i mág* exerce suas atribuições se fixando exclusivamente em um dos polos apresentados, pois ele deve saber “dosar” sua ação. O autor exemplifica com a organização das operações agrícolas:

A operação agrícola mecanizada é um recurso escasso, são poucos tratores e implementos em cada TI, os custos dessa operação são altos e demandam tempo e dedicação dos tratoristas. Por outro lado, para a família agricultora, contar com este maquinário nas etapas iniciais do cultivo poupa horas de trabalho na enxada, evita custos com a troca de dias ou contratação de diarista e reduz o tempo necessário ao plantio. Diante destas características e da demanda das famílias faz-se necessário criar um ordenamento das áreas familiares a serem atendidas pelo maquinário que é administrado no âmbito coletivo e, portanto, das autoridades indígenas. Estabelecer uma sucessão de áreas agrícolas é estabelecer uma (nem sempre) sutil hierarquia entre as casas. Tal decisão (a ordem do preparo de solo) possui diversas implicações nas relações políticas entre as casas, pois áreas que são preparadas por primeiro possibilitam uma maior janela de plantio e o agricultor pode aguardar o melhor momento para cultivar suas sementes, por outro lado atrasos no preparo podem inviabilizar uma lavoura. Casos em que o cacique não está desfrutando de uma base politicamente sólida podem culminar em sua deposição a partir de acusações de favorecimento de um ou outro grupo. Assim, o bom exercício da liderança deve levar em conta todo este ordenamento e suas implicações. (p. 146-147)

O estabelecimento das “prioridades” de atendimento configura a hierarquia entre os grupos. Avançando na definição do conceito de territorialidade Kanhgág, Góes (2018) conclui que um conjunto de residências, definidas por Fernandes (2003) como grupos domésticos – e logo “grupos corporados” – também se constituem como uma Casa, nos termos de Lévi-Strauss (1984) – no texto A noção de Casa –, como uma “pessoa moral”, portadora de uma herança.

Dessa forma, uma terra indígena deixa de ser entendida como uma “comunidade” – como definiu Fernandes (2003) – e sim como um espaço que reúne diversas comunidades, que ao longo do tempo estabeleceram uma história comum, mas que mantêm suas particularidades (GÓES, 2018).

Essa distintividade, que se elabora a partir das parentagens, permite o estabelecimento da hierarquia e é socialmente reconhecida. Um *pã'i mág* que não estabeleça prioridade aos membros de sua parentagem – facção – corre o risco de seus membros formarem um novo conjunto com a oposição.

A relação hierárquica também foi observada pela antropóloga Paola Andrade Gibram (2016), em sua etnografia em *Penhkár (ẽmã mág Rio da Várzea)*. Segundo

a autora, os *tronco-velho*²¹ acionam sua ancestralidade no território e a reivindicação de acessos especiais a terras para o plantio agrícola.

Segundo Gibram, a ancestralidade da *kofá* Laurinda, “filha ‘legítima’ de Jango Kajeró, irmão mais novo de Francisco Kajeró – grande patriarca e ‘guerreiro’, personagem central para as ações centralizadoras e de resistência”, confere ao seu grupo doméstico no *Penhkár* o prestígio necessário para o domínio e a legitimidade das ações políticas (2016, p. 167-168).

Desse modo, sempre que a parentela dos Kajeró necessitavam justificar determinada demanda, alguns acionavam a ligação com os ancestrais para angariar legitimidade de seus ‘direitos’: “como o ‘direito’ a um pedaço de terra para plantar, a uma boa casa e à participação das decisões da liderança” (GIBRAM, 2016, p. 168).

Além do destaque para a historicidade e do prestígio, Gibram (2016) foi a primeira a apontar a relação entre chefia, domínio e dono, associando os Kanhgág a uma perspectiva amazônica. Aproximando a relação dos *kujá* com seus *jagrê* – espíritos donos dos animais, das águas e das matas – com os donos das “festas” de casamentos (aqueles que as organizam) que intensificam a “proeminência desses organizadores, principalmente por ser um momento em que se tornam explícitas suas capacidades de concentrar muitas relações e de distribuir / queimar riquezas”, Gibram argumenta que promover uma grande festa é ser ‘dono’ dela. A capacidade de reunir muitas pessoas, de fornecer alimentos e bebidas, de organizar apresentações musicais, torna seu dono prestigioso e grande (p. 170).

De minha parte, para além dos rituais – festas, casamentos e eventos públicos –, percebo que as autorizações para empreendimentos econômicos²², a utilização de automóveis identificados como poderosos²³ e a autonomia em relação às agências indigenistas produz no *pã’i mág* o domínio sobre essas relações. Fato esse que o torna mais poderoso em relação a seus opositores na aldeia.

Nesse sentido, realizo uma investigação sobre o poder político Kanhgág tendo como centro de análise o *pã’i mág* (chefe político) e as relações que esse

21 Moradores mais velhos da terra indígena, que tenham seus umbigos ali enterrados – terem nascidos no local –, que possuam parentes enterrados no cemitério e que possuam memória e conhecimento dos antigos.

22 Como projetos agropecuários e hidrelétricos nas terras indígenas.

23 Por exemplo, um cacique ou membros da liderança possuir uma caminhoneta ao estilo do agronegócio local, ou um automóvel Honda Civic, ao estilo dos médicos que trabalham no Posto de Saúde.

precisa acionar e sustentar para a manutenção da posição. Desse modo, parto dos aspectos elencados em outros trabalhos (FERNANDES, 2003; GIBRAM, 2016; GÓES, 2018) e busco incorporar o processo de negociação entre os parentes, acompanhar a dinâmica de acusações e fofocas na disputa pela chefia política e delinear o lugar dos bens ocidentais na sociabilidade Kanhgág.

Essa abordagem privilegiará um estudo comparativo incomum. Estabeleci como elementos de análise duas situações: 1 – a *ẽmã mág Nonohay* e 2 – a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *ẽmã sĩ Fosá*. As *ẽmã sĩ* surgiram a partir de conflitos kanhgág na *ẽmã mág* e se constroem politicamente ainda hoje em oposição a ela. Acompanhando essas distintas configurações busquei observar as continuidades e as rupturas nas relações políticas.

Enquanto conjunto, nesses dois cenários – *ẽmã mág* e *ẽmã sĩ* – é possível perceber estabilidade e movimento. Enquanto a *ẽmã mág Nonohay* possui um *pã'i mág* estável, com domínio sobre os *pã'i* dos grupos domésticos – alicerçado em relações de reciprocidade e hierarquia –, nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá* a posição de *pã'i mág* é instável, com forte disputa entre os *pã'i* e pressão para maior distribuição de empregos e posições políticas – tarefas difíceis em pequenas parcelas de terras. Ambos apresentam situações distintas do mesmo fenômeno.

Enfim, o processo de formação de aldeias nas cidades foi tematizado pela antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas (2005), que pesquisou a territorialidade Kanhgág na bacia do Lago Guaíba. Em sua tese, Freitas acompanhou a formação de novas aldeias, o empenho das lideranças políticas Kanhgág em estabelecer um domínio sobre os atores políticos *fóg* (brancos), assim como o processo de disputa Kanhgág após o estabelecimento da primeira aldeia na região.

Na continuidade do estudo das aldeias Kanhgág na região de Porto Alegre, o antropólogo Alexandre Magno de Aquino (2008) realizou uma análise da constituição da chefia política, do xamanismo e de formação de aldeias na região. O autor investigou o processo de luta Kanhgág da *ẽmã sĩ Tupẽ pẽn*, as insatisfações ocorridas na *ẽmã sĩ Fãg Nhìn*, assim como realizou uma primeira interpretação a respeito do deslocamento das *ẽmã mág* localizadas no Planalto do Rio Grande do Sul para Porto Alegre.

Com o apoio desse segundo conjunto de etnografias e do meu trabalho de campo busco identificar as regularidades e as rupturas na ação dos *pã'i mág* das *ẽmã sĩ* em relação a *ẽmã mág Nonohay*.

Desse modo, a partir do modelo teórico produzido pelos especialistas das sociedades Jê, na continuidade da Parte 1 de minha Tese como um todo buscará delinear as categorias Kanhgág que compõe seu sistema político e apresentará nos próximos Capítulos o parentesco e as classificações sociais, as espacialidades, as chefias políticas e os bens da alteridade. De imediato passamos a análise do parentesco e das classificações sociais Kanhgág.

3 A “LEI KANHGÁG”: SISTEMA DE METADES E OUTRAS CLASSIFICAÇÕES AMERÍNDIAS

Nesse Capítulo será analisado o sistema de metades Kanhgág e algumas formas de classificação social centrais no cotidiano indígena. Como vimos no Capítulo anterior, as metades orientam a formação das alianças políticas Xavante e impulsionam a formação de grupos de parentesco. Para além das metades, outra forma de classificação que fica evidente nos dados Kayapó são as classes de idade, que propõe o estabelecimento de uma hierarquia entre aqueles que se relacionam. De outro modo, entre os Apinayé as metades operam no plano cerimonial e político, estando centradas na composição dos grupos de parentesco, características que os aproximam dos Kanhgág.

Para os Kanhgág, as metades orientam a formação dos grupos de parentesco, que são os grupos corporados, síntese das facções – que se constituem a partir da formação da parentagem. Esse Capítulo buscará apresentar as sutilezas das relações evidenciadas no sistema de metades e indicar as nuances presentes em outras classificações sociais.

Quanto às metades principais, *Kamé* e *Kanhru*, dois outros termos se desdobram para ordenar tais relações: *jamré*, que designa o membro de metade oposta e de uma idade próxima, e *regre* que indica o membro de mesma metade e também de idade próxima. Nas relações de respeito entre essas pessoas, tais categorias delineiam, respectivamente, o trato jocoso e a disciplina. Já a variável idade assinalada acima, por sua vez, permite uma sobreposição às categorias *jamré* e *regre* através do termo *kanhkó* (parente). Como veremos à frente, *kanhkó* assumirá uma posição de mediação frente aos dois termos, *jamré* e *regre*.

Enfim, pode-se dizer que *jamré*, *regre* e *kanhkó* formam um triadismo. Por sua vez, uma relação quaternária é formada a partir de classificações cotidianas, são elas: *Kanhgág pé* (índio puro), *Misturado*, *fóg sĩ* (indiano) e *fóg* (branco).

Desse modo, esse Capítulo iniciará a análise pelas metades principais, *Kamé* e *Kanhru*, em seguida suas duas seções, respectivamente, *Wonhetki* e *Votor*. A partir disso, os itens a seguir irão abordar as relações ternárias e quaternárias, formadas a partir de classificações cotidianas.

3.1 *Kamé e Kanhru*, as metades Kanhgág

Kamé e *Kanhru* são as metades do sistema dualista Kanhgág. Por essas características, as metades são classificadas como complementares e assimétricas, elementos que orientam a desejada diferença pelos Kanhgág. Elas orientam os casamentos, a descendência, a residência uxorilocal e a assimetria entre *kákre* (sogro) e genro.

As metades Kanhgág possuem seções a elas, do seguinte modo:

Kamé : *Kamé* e *Wonhetky*

Kanhru : *Kanhru* e *Votor*

A organização social Kanhgág orienta os casamentos, para isso é necessário que cada um dos indivíduos pertençam a metades diferentes. No próximo tópico trabalharemos as origens das seções separadamente, cabe agora entender o processo de organização social a partir das metades principais.

Na produção etnológica, o sistema de metades possui uma grande importância. Abordados primeiramente nos estudos de Robert Crépeau (1997 [1994]) e Juracilda Veiga (1994) no início dos anos 1990, as metades Kanhgág também ganharam centralidade em Tommasino (1995), Almeida (1998), Fernandes (1998) e Rosa (1998), e em diversos outros textos que conectam religiosidade, mitologia, ritual, organização social, cosmologia e história.

Na *ẽmã mág Nonohay* alguns grupos familiares desconhecem seu pertencimento às metades, sendo que em outros grupos familiares às metades são rigorosamente importantes, sendo os nomes dos pretendentes em casamento cuidadosamente investigados para não se realizar uma união incestuosa.

Em um núcleo familiar onde compartilhei as refeições na *ẽmã Bananeiras*, na *ẽmã mág Nonohay*, ouvi de algumas pessoas sérias críticas ao sistema de metades. Ressalto que o grupo não fala a língua Kanhgág e é originário da *ẽmã mág Xapecó*²⁴. Um dos conflitos citados é que o casal formado por um representante de

24 Deles também escutei críticas à realização de casamentos Kanhgág com competição de foguetes e veem no acordo realizado pelos pais para a realização de casamentos uma tradição que traz

cada metade muitas vezes não está interessado individualmente um no outro, disso decorrem brigas e separações, tendo que as lideranças intervir, prendendo o homem ou ambos na cadeia. Nesse núcleo de pessoas com quem conversei, as metades são “coisas dos antigos”.

Mas, de outro modo, em outras regiões da *ẽmã mág Nonohay* – em alguns grupos domésticos das *ẽmã Pinhalzinho* e *Posto* –, as metades efetivamente organizam os casamentos, orientam o comportamento dos indivíduos e são a chave de explicação para os problemas contemporâneos, ou seja, se ocorrem brigas e desentendimentos nos casamentos é pelo desrespeito as regras cosmológicas, uma vez que se unem indivíduos que possuem as mesmas características.

As metades Kanhgág são patrilineares, um casal formado por um indivíduo de cada metade terá seus filhos da metade paterna. *Kamé* e *Kanhru*, de acordo com a narrativa de Borba (1908, p. 20-22) e Nimuendajú (1993 [1913], p. 57-61), após uma grande inundação refugiaram-se no interior de uma montanha, na saída da terra pegaram caminhos distintos, *Kamé* saiu por um terreno mais pedregoso e *Kanhru* por um caminho mais limpo. Essa jornada definiu as características dos membros, sendo *Kamé* mais vagaroso, com os pés grandes e persistente, sendo considerado mais forte. *Kanhru*, de outro modo, é considerado rápido (criativo), com os pés pequenos e pouco persistente. A união dessas diferenças caracterizaria o equilíbrio e a reciprocidade nas uniões ameríndias.

As distintas formas de ação também se materializam em seres não humanos. Robert Crépeau (1997 [1994]), a partir da interlocução com Vicente Fókãe apresenta narrativas sobre o surgimento de *kanhru* a partir de *kamé*, onde inicialmente existiria no mundo dois sois, ambos *kamé*, em um determinado momento eles brigaram, um deles deu um soco no outro, o Sol atingido tornou-se Lua, da metade *kanhru*, o agressor permaneceu *kamé*, da metade original.

A análise de Crépeau (1997 [1994]) realiza um diálogo com o texto de Herbert Baldus (1937), onde um preciso cruzamento das narrativas de seus interlocutores apresenta uma série de dados importantes para a ordem do sistema de metades, do ritual do *Kiki* e para a análise cosmológica Kanhgág passada e contemporânea.

alguns problemas contemporâneos.

O Kanhgág Vicente Fókãe, da *ẽmã mág Xapecó*, foi um grande interlocutor de etnólogos nos anos 1990. Suas narrativas influenciaram os estudos etnológicos e até hoje seguem sendo analisadas em diferentes contextos. Veiga (2000), para a análise da relação entre ritual e cosmologia, e Fernandes (2003), para as relações entre ritual, mitologia e política, também contaram com a importante colaboração de Fókãe.

O professor Refej, da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, que também aprendeu com Fókãe, narrou-me em 2013 a mesma versão desse mito e estabeleceu uma conexão com os comportamentos sociais. Segundo Refej, o *kamé* é mais agressivo, quer resolver as coisas no ato; o *kanhru* espera, é mais calmo. Após a briga, Sol e Lua acordaram em um iluminar o mundo de cada vez²⁵, o Sol que tem atitude mais ativa seca os rios e causa incêndios nas matas, a Lua na outra parte é mais calma e refresca. No entanto, Refej concorda que um dia a Lua já foi *kamé*, pois ela tem a marca, o jeito parecido com o comprido, e de forma inversa o Sol possui a forma redonda do *kanhru*, mas nas atitudes o Sol (agressivo e forte) caracteriza mais o *kamé*, de forma que a Lua igualmente pelas características (fraca e calma) representaria mais a maneira de ser do *kanhru*. A reflexão desse professor é interessante por diferenciar “parecer” de “ação”, constata que o Sol, por ser redondo, “parece” *kanhru*, mas não é, do mesmo modo a Lua, que em determinadas fases simboliza um risco, aparentando *kamé*, as ações, aqui, orientam a denominação das metades para além de suas formas aparentes²⁶.

As metades Kanhgág ainda possuem seções, vamos a elas.

3.2 *Wonhetky e Votor, as seções de Kamé e Kanhru*

Junto às metades principais, *Kamé* e *Kanhru*, existem as seções. A metade *Kamé* comporta as seções *Kamé* e *Wonhetky*. Já a metade *Kanhru* comporta as seções *Kanhru* e *Votor*.

25 A mesma narrativa foi dada por Fókãe à Veiga (2000, p. 80-81).

26 O kanhgág Nĩgrẽ, da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, em 2012, me narrou o par de metades com entes inversos, sendo *kanhru* o Sol e *kamé* a Lua. A mesma inversão aparece em uma narrativa descrita por Silva (2001, p. 113), dada ao autor por um antecedente de Nĩgrẽ. Essa inversão, concordando com Silva, não abala o esquema dual, apenas inverte categorias, servindo para a reflexão das características duais do pensamento ameríndio.

Segundo Veiga (1994), que faz uma análise a partir da mitologia, a seção *Votor* teria se originado de uma aliança entre os Kanhgág e os Xokleng: “os Votor seriam os Xokleng agregados por casamento à metade de marca redonda isto é aos Kaĩru” (p.70). Ainda segundo essa autora, os *Wonhetky* teriam uma correspondência com um grupo Xokleng, os *wanyekí*, que teriam a mesma procedência entre os dois povos, seriam os Kurutũ escravizados. Essas seções, segundo a autora “não estão [...] sujeitos à regra fundamental da exogamia das metades clânicas, embora, [...] a eles se estenda uma expectativa social de cumprimento daquela regra” (p. 99).

O Kanhgág Zaqueu Claudino (2013), apresenta outros dados para pensarmos as relações entre as metades e suas seções:

Cada metade – kamẽ e kajru – ainda sofre outra divisão. A metade kamẽ é subdividida em kamẽ e jẽnkymy, e a metade kajru é composta pelas seções kajru e Votor. Essa subdivisão ocorre porque a tradição kaingang considera somente os kamẽ e os kajru que são os descendentes verdadeiramente puros dos ‘pais fundadores’ – personagens míticos considerados como os criadores do mundo kaingang, pai sol e pai lua. Jẽnkymy e Votor são seções menores, pois estão relacionados a indivíduos que foram incorporados à sociedade Kaingang através de alianças, inclusive de casamento. Por exemplo, brancos e outros indígenas que não sejam Kaingang, ao se casarem com uma mulher Kaingang, seus filhos automaticamente pertencerão às seções menores, pois quem os dá descendência na interpretação dos anciões Kaingang são os pais. A mãe é somente a depositária guardiã da prole e dar a continuidade da marca exogâmica oposta, Kamẽ ou Kajru depende somente do sistema paterno (p. 36- 37; 39-40).

As seções *Jẽnkymy* e *Votor*, de acordo com Claudino, são “menores” por serem estabelecidas a partir de alianças com outros grupos indígenas e com os brancos. A partir da união de homens não Kanhgág com mulheres Kanhgág seus filhos pertencerão a essas seções, uma vez que o polo ativo no pertencimento à metade é a paternidade.

Pela proximidade fonética do termo é possível compreender que o termo *Jẽnkymy* utilizada por Claudino remete a mesma metade *Wonhetky*. De acordo com Zaqueu Kei Claudino (comunicação pessoal), *Wonhetky* é “utilizada pelos antropólogos brancos antigos”, enquanto o *Jẽnkymy* é “kanhgág”.

Interpretando a questão por outro ângulo, Fernandes (2003) revela dados que atribuem aos *Wonhetky* uma seção criada para resolver os casamentos entre *kanhkó* (parentes) de metades diferentes: “quando um *Kamé* casa com uma *Kairu*

próxima [...] ‘Porque, primo da prima, o senhor fazendo um filho junto com a tua prima, então, já é *Wonhetky* puro. Para dizer prima pura’” (p. 75). Para a seção *Votor*, Fernandes por uma hipótese estabelecida pela “aceitação da dinâmica do dualismo kaingang” (p. 80), afirma que essa seção por sua vez se origina da união de um *kanhru* com uma *kamé* próxima.

A distância genealógica e social, a impureza e a inferioridade da seção *Wonhetky* em relação à *Kamé* – e *Votor* à *Kanhru* – se constrói a partir do descumprimento das uniões preferenciais – *kamé* e *kanhru* – e da ausência de observação da distância genealógica (FERNANDES, 2003, p. 75).

Tanto em Veiga (1994), Claudino (2013) e Fernandes (2003) é o princípio da aliança que se destaca. Veiga e Claudino revelam formas de resolver problemas de relações com indivíduos não Kanhgág, agregados a suas relações. Fernandes estabelece a classificação a partir da existência de relações incestuosas, que desrespeitam a regra básica da exogamia e do distanciamento genealógico.

Fernandes (2003) aponta para a produção do outro a partir do grupo, ou seja, estende a análise já configurada por Coelho de Souza (2002, p. 200) – visto no Capítulo 2, que relembro aqui, onde afirma a “natureza segmentaria” do multidualismo Jê produz a “diferenciação ‘interna’ através dos quais a alteridade seria [...] introjetada” – e mostra que o outro, sempre esteve lá, o tempo todo.

No próximo tópico abordaremos algumas classificações diretamente relacionadas ao sistema de metades.

3.3 Os *regre*, os *jamré* e os *kanhkó*

No cotidiano aldeão em que realizei minha pesquisa de doutorado, por mais que existam nuances quanto ao entendimento sobre da importância ou atualidade da relação entre as metades (alguns núcleos familiares reproduzem a estrutura dual em suas narrativas, outros conhecem as seções e as formas de nominação, do mesmo modo alguns seguem as metades, mas desconhecem as seções), alguns termos de parentesco são utilizados constantemente, são eles: *regre*, *jamré* e *kanhkó*. Esses termos, segundo o *kujá* Kagnãg, mostram o “jeito” do Kanhgág “criar o povo”:

Para criar o povo é outro jeito do não índio. Você pega nas marcas *rã téj* (traço comprido, metade *kamé*) e *rã ror* (traço redondo, metade *kanhru*), nós temos respeito pela marca. Então se você é meu *jamré*, é *rã ror*, é lista redonda e eu sou lista cumprida, então você é meu *jamré*, então eu tenho um grande respeito por você, só brinco com você, posso até te judiar, assim, falar bobagem contigo, menti para você, brincar. Eu não posso te ofender de jeito nenhum, te quero bem mesmo, você é meu *jamré*. Agora, se é da minha mesma listra não. Se eu falo uma coisinha errada para ele, ele me manda eu calar a boca, me diz: 'tu não sabe nada homem', 'você está me provocando aí', mas é da minha listra. Então, ali que é a nossa lei, de nós se respeitar um o outro. Daí aquela lei da marca passa para tudo quanto é coisa. Um conselho. Eu para aconselhar. Se eu sou um conselheiro eu vou aconselhar os da minha listra, se alguém da minha listra cometeu um erro, a lei manda eu ir lá aconselhar ele. Para que ele não faça mais. Daí eu chego, olho, tudo que eu quiser dizer para ele nós diz: 'onde é que se viu; que criar respeito', mas é da minha listra, agora pro *jamré* eu não posso dizer. Pro *jamré* tem outro. Ele fica ralhando com ele. E eu como sou *jamré* do outro fico escutando, quando eu vi que ele tá ralhando demais com aquele errado, eu posso usar uns argumentos para salvar ele, dizendo: 'não, não *jamré* deixe ele, quem sabe ele já está pronto para pagar, ou ele já pagou na cadeia', 'pegou ele, ele não vai fazer mais', daí ele diz, não *jamré-xi* você não faça mais, se você fazer vai ser pior para vocês. Se cuide, tome cuidado', daí eu defendo, mas o próprio parente não, o parente quanto mais ele surra mais ele quer surrar. (risos) Então ali é a lei, onde se começa a lei. Então ali passa para tudo, pra casamento, a mesma coisa, não pode casar de uma marca só, tem que ser um de uma marca e outro de outra, no casamento. Se não, a lei não faz. E se quiserem se unir, por livre vontade, só não mexam com a lei, também aqueles ficam sem valor nenhum, ninguém dá o valor que ele tem. Ele fica grande, ele cria estudo, mas uma coisinha, se ele faz um erro e briga com a mulher, e pega de machucar ela, eles levam lá na lei eles pegam os dois: 'vocês são parentes, porque vocês não viram antes, vocês não podem casar um com o outro, agora tá aí vocês errado, vai os dois para a cadeia. Para vocês apreender como existe lei indígena'. A nossa lei é assim, pra respeitar os *jamré*. 'Você tá casado errado homem. Nenhum de vocês tem razão levem os dois'. Daí a polícia pega. Então, tem, pode até casar, mas não serve pra nada. [...] Se eu sou *kamé*, um conselheiro *kamé* vem me aconselhar na hora do casamento. Daí veio um aconselhar a minha esposa, um *kanhru*, um avô, um tio dela. A listra é muito importante dentro da nossa lei, pra mim ela mexe com tudo: o respeito indígena. [...] O respeito, ali envolve tudo, que se deve respeitar um ao outro. Pra respeitar os mais velhos. (KAGNĀG, julho de 2017)

Considerando o que disse acima meu interlocutor, a partir das metades *kamé* e *kanhru*, o *jamré* e os *regre*, são os pilares de sustentação da lei indígena, como disse Kagnãg, "ali que é a nossa lei, de nós se respeitar um o outro". Aos *jamré* é estabelecido o respeito e a jocosidade, essa relação não permite ofensa e induz a reciprocidade realizada pelos casamentos. Já os *regre* são tidos como parentes, indivíduos da mesma metade, e o parente "quanto mais ele surra mais ele quer surrar".

Esses comportamentos estão diretamente associados aos indivíduos de metades opostas a quem se deve respeito, jocosidade, generosidade e correção. Para os *jamré*, indivíduo que cedeu a irmã, existe uma jocosidade no tratamento, mas um respeito à posição. De outro modo, os *regre* buscam uma autoridade diante dos seus, primeiramente no núcleo doméstico, nas relações entre irmãos, e por extensão entre os membros de sua metade.

Para além da formalização de posições e comportamentos, geralmente, os indivíduos agem com jocosidade aos *jamré* (reais e potenciais), brincam com suas atitudes, “*dizem bobagem*”, e aprontam as mais diversas pequenas trapaças. Entre eles, *jamré*, uma atitude de respeito e amizade impera. Tal relação está associada à proximidade e ao conhecimento, ou seja, não se trata de uma submissão automática a relação prescrita, mas criada a partir da convivência recíproca. No mesmo sentido, pela posição estar marcada pelo respeito²⁷, assim que se sabe que são de metades distintas uma disposição para a jocosidade toma aqueles que se relacionam.

De outra forma, os *regre* tomam uma atitude cautelosa diante dos seus, não empreendendo o mesmo comportamento apresentado pelos *jamré*.

3.3.1 Os Regre

Conceitualmente são considerados *regre*²⁸ todos os indivíduos, homens e mulheres, que possuem a mesma metade. Em tese eles são “parentes” e o relacionamento amoroso é proibido, uma vez que contraria o sistema de metades Kanhgág – a lei indígena – e trairiam seus *jamré*, a quem seus *regre* devem se casar.

No pensamento do *kujá* Kagnãg, a união entre pessoas da mesma metade é problemática, pois no primeiro desentendimento delas as lideranças não podem resolver os conflitos, pois eles ocorreram pela “falta de respeito” ao sistema de metades. O homem, mesmo com estudo e sendo uma pessoa respeitada, não poderá ocupar um cargo de liderança, pois os demais não enxergariam nele alguém

27 Quando utilizada nessas relações, os Kanhgág descrevem o “respeito” como a escuta da opinião e de sua consideração para a resolução de uma questão específica.

28 Veiga (1994) e Gibram (2016) identificam os termos *kaitkō* e *kanhkó*, respectivamente, no mesmo sentido. Adiante explorarei essas similaridades.

de confiança, em suas palavras: “ele não presta para nada”. Fato que coloca o indivíduo “fora” do sistema de metades, ou da sociedade Kanhgág. Cimbalk (2013, p. 43), ouviu de seus interlocutores, na *ẽmã mág Apucarana*, que os filhos de pessoas da mesma metade “não viveriam muito ou que seriam ‘pequenos’, de baixa estatura”.

A narrativa de Kagnãg vai de encontro com a percepção de Refej, entre os indivíduos *regre*, especialmente do mesmo sexo e faixa etária, impera a disciplina. Os pensamentos de ambos impõem uma constante disputa, onde apenas um pode ser vencedor. Assim, quando se trata de *regre* em idades distintas, a pessoa mais velha ganhará a disputa, pois a idade impõe um respeito ao mais jovem, e esse, mesmo sendo *regre*, não deve lhe desobedecer, uma vez que o outro possui mais experiência.

A antropóloga Geórgia de Macedo Garcia (2019, p. 135) identificou entre pessoas da mesma metade relações de cumplicidade, cuidado e escuta. A autora relata um estranhamento dos interlocutores a respeito da relação de cumplicidade entre duas mulheres *regre*:

Recordo-me que era setembro de 2017 e eu estava na parte de trás do prédio onde ficavam os quartos, a cozinha e o auditório onde acontecia o Encontro Geral de professores, orientadores e pesquisadores Kaingang em Marcelino Ramos, uma cidade localizada na parte noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. João Padilha alimentava o fogo de chão, a Iracema e a Dona Maria estavam sentadas em cima de um pano que estava esticado na grama. O Pedro, em pé, um pouco mais atrás, estava ao lado do Seu Jorge que fumava o seu cigarrinho. Eles preparavam o banho de ervas para o ritual que encerraria este Encontro e, naquele momento, riam muito [...]. Eu, em meio às risadas que não podia acompanhar, pois falavam em Kaingang, apenas me contentava em estar ali. Até que, em algum momento, alguém se solidarizou com a minha presença e traduziu o que estava acontecendo. “A gente tava falando que não sabe como a Iracema e a Dona Maria se dão tão bem porque elas são da mesma marca. Deve ser porque a Iracema respeita muito a Maria, porque ela é bem mais velha”. Momento em que todos voltaram a rir. (p. 136)

O estranhamento dos demais se realizou nas bases da hierarquia, presente na narrativa de Kagnãg. O respeito constatado é fruto da diferença de idade, do respeito e da disciplina de Kori em relação à Iracema. Segundo Angélica, interlocutora de Garcia, entre membros da mesma metade “tu sente de forma parecida. [...] É importante dar valor para o que as pessoas têm para falar” (*apud*

GARCIA, 2019, p. 137). Angélica aponta relações para além da hierarquia, entre os *regre* existiria uma forma de sentir e pensar parecida, a mesma que pode desencadear em desentendimentos, tomando o pensamento de Kagnãg. De acordo com Garcia, entre os *regre*:

Ao sentirem de forma parecida, os *regré* entendem e se desentendem, justamente pela extrema semelhança com o seu companheiro, mas é também essa semelhança que, como colocou a Angélica, permite que outro tipo de trabalho e transformação seja realizada entre eles. A similaridade pode gerar conflitos, mas se há respeito - principalmente pelo respeito às hierarquias de idade -, o educador (ao entender e conhecer os dilemas, as inibições, as potências do outro) estimula o aprendiz, que parece consigo, a experimentar o mundo. Isso ocorre tanto na relação entre os humanos, como na relação com os extra-humanos (2019, p. 139)

Seguindo as formulações de Kagnãg, Refej e as relações apresentadas por Garcia (2019), define-se que entre os *regre*, indivíduos da mesma metade, a hierarquia é posta como um *a priori*, principalmente se os indivíduos possuírem idades diferentes – o mais velho será respeitado. De outra forma, entre pessoas da mesma idade a disputa ficará mais clara, onde “Se eu falo uma coisinha errada para ele, ele me manda eu calar a boca, me diz: ‘tu não sabe nada homem’, ‘você está me provocando aí’, mas é da minha listra” (KAGNÃG, julho de 2017). No entanto, mesmo com a prevalência da disputa, os *regre* sentem e pensam parecido e, por isso, se desentendem.

Desse modo, a relação entre os *regre* ganha uma sutileza quando acoplada a idade das pessoas em relação. No caso de indivíduos *regre* de idades distintas, o mais velho será detentor de respeito, tendo sua hierarquia superior estabelecida. Entre pessoas da mesma faixa de idade, a disputa estabelecerá a hierarquia.

De outro modo, a relação entre os *jamré* é de respeito e reciprocidade.

3.3.2 Os *Jamré*

O *jamré* marca a oposição ao *regre*. É considerado *jamré* todo membro da metade oposta, preferencialmente da mesma geração e do mesmo sexo. Os indivíduos de sexo e metades diferentes, em tese, são considerados *jamré*, mas o uso do termo geralmente ocorre entre homens da metade oposta, onde a parceria, a

jocosidade e a licença regem a relação entre ambos. Segundo o antropólogo Sérgio Baptista da Silva (2001, p. 104):

o cunhadio masculino *Kaingang* aproxima opostos da mesma categoria de idade: meu companheiro é meu *iamburé*, não meu *iamburé-xĩ* (homem de metade oposta a de ego e de menor idade) nem meu *kankré* (homem de metade oposta a de ego e de idade mais avançada; sogro – real ou potencial).

Silva (2001, p. 106-112) apresenta dois mitos que mostram a efetividade dos *jamré* na vingança. Na narrativa da *Pãntfer* – A cobra voadora, um homem de uma metade é devorado por duas cobras voadoras, a esposa que assistiu escondida o ato volta para a aldeia e conta a seus irmãos o ocorrido. Três homens, *jamré* da vítima, vão ao mesmo local e preparam uma armadilha para as cobras que devoraram o cunhado.

A outra narrativa, *Vé hi* e *Fág féin*: os *iamburé* curados para fazer a vingança; se trata de um ataque Xokleng aos Kanhgág, após matarem muitos, raptam duas mulheres e matam uma criança no caminho. As mulheres fogem, enterram os maridos no local do massacre e buscam abrigo em outra aldeia. Na nova aldeia são preparados dois jovens durante 20 anos, de metades distintas, para vingar os Kanhgág mortos. Em ambos os casos, os *jamré* vingam a morte de outros, além de serem preparados ritualmente para batalhas. Entende-se, dessa forma, que os *jamré* devem comprar a briga dos seus (membros de outra metade), de modo a equilibrar relações.

As relações de parceria entre os *jamré* ocorrem em um mesmo sexo e idade. O *pã'i mág* da *ẽmã mág Pénhkár*, revelou a Fernandes (2003, p. 236-237) mais elementos sobre a presença das diferentes metades na composição do grupo de liderança: “sempre tem que ter um parceiro, não pode ter toda a liderança de uma parte só. Não pode, não pode. Por que as vezes dá um rolo dentro da própria liderança e se não tiver kamé e kairukré nunca vai se acertar, nunca vai ter acerto.” (FERNANDES, 2003, p. 237). “Sempre tem que ter um parceiro”, segundo o *pã'i mág*, “se tem que apanhar, apanha junto”, segundo o professor Refej da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. O *jamré* é o outro nas relações sociológicas Kanhgág, aquele que representa o “outro lado”, de acordo com os relatos acima, apresenta uma “outra opinião”.

Os casamentos, segundo a “lei indígena”, devem se realizar entre metades diferentes, assim, seguindo a lógica dos *jamré*, não haveria conflito entre os mesmos, pois membros de metades opostas podem brincar um com o outro, realizar alguma trapaça²⁹, mas não podem brigar e se ofender. De acordo com Dorvalino Cardoso (2014, p. 16), os “jambré, não podem se disciplinarem”. O mesmo não ocorre entre pessoas da mesma metade, pois os *regre* não aceitariam as brincadeiras um do outro e estariam permanentemente buscando se disciplinar.

3.3.3 Os *Kanhkó*

A categoria *kanhkó* não é tão nítida quanto as anteriores na etnologia e no cotidiano Kanhgág. Alguns indivíduos tendem a equiparar *kanhkó* a *regre*, pois “eles são parentes”. Veiga (1994, p. 59) remete a mesma relação: “os membros de uma mesma metade são referidos pelos Kaingang como *kaitkõ* (parente, primo), em oposição a *iamburé* (cunhado)”. Os dados dessa autora identificam a mesma relação entre *regre* e *kanhkó*.

A mesma relação foi dada pelos interlocutores de Paola Gibram (2016, p. 115) na *ẽmã mág Rio da Várzea*:

disseram-me que todos aqueles que possuem uma mesma marca são *kanhkó* [...] fui percebendo que a categoria *kanhkó* era também utilizada para referir às pessoas de um mesmo grupo doméstico. [...] mecanismo de consanguinização dos afins próximos (GIBRAM, 2016, p. 115).

Nesse sentido, segundo os interlocutores da autora, *kanhkó* designaria o mesmo sentido de *regre* e englobaria ainda afins próximos de marcas distintas, portanto consanguinizados. Essa classificação, segundo meus interlocutores da *ẽmã mág Nonohay*, da *ẽmã sĩ Fosá* e da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, podem ser distintas.

Procurando compreender melhor a categoria, indaguei os *kofá* (velhos) Kagnãg e Nenhóg, ambos da *ẽmã mág Nonohay*. Em um primeiro momento ambos confirmaram que *kanhkó* é o mesmo que *regre*. Insisti e exemplifiquei algumas relações, perguntei se seria permitido dois netos deles, sendo um filho de uma filha e outro de um filho – portanto de metades diferentes – se casarem, de imediato

29 Enganar, esconder.

afirmaram que não seria consentido, pois são *kanhkó*. Desse modo, primos de metades distintas são *kanhkó* ou *kanhkó-jamré* (como classificou Kagnãg). Essa relação fica mais evidente no diagrama abaixo.

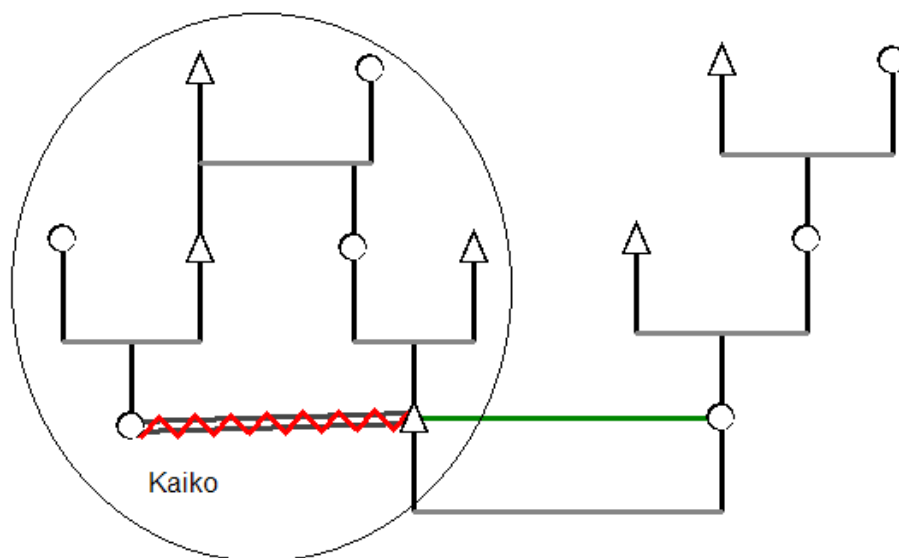


Figura 1: Relações *kanhkó* - construído pelo autor a partir das informações de Fernandes (2003) e dos Kanhgág Kori, Nenhóg e Nonohay

No diagrama acima, o círculo está demarcando os *kanhkó*. Em tese, se formos delinear as relações apenas a partir da diametralidade *kamé* e *kanhru*, a união que está assinalada com os riscos vermelhos seria permitida, uma vez que, exemplificando, seus avós sejam ele *kamé* e ela *kanhru*, consequentemente a união apresentada como proibida seria arbitrária, pois a mulher seria *kamé* e o homem *kanhru*, pois seus *jóg* (pai) são de metades distintas.

No ponto de vista de meus interlocutores, a categoria *kanhkó* serve para mediar essa relação criando um universo mais amplo de parentes. Aquele afim próximo, no diagrama acima, o primo cruzado, passa a ser proibido para que o membro procure uma relação fora do grupo constituído, dessa maneira o corpo de parentes de um grupo sempre se projeta para fora. Para além da estrutura diametral, os *kanhkó* representam a estrutura concêntrica, formada pelo gradiente próximo e distante: “ao consaguinizar os parentes próximos e ao dividir os parentes distantes em casáveis e não casáveis” (FERNANDES, 2003, p. 83).

Projetando-se para o exterior – como no exemplo acima, representado pelo traço verde – o homem é incorporado tanto como um afim de metade oposta – *jamré* (genro) – pelo *kakré* como enquanto um *kanhkó*; já a mulher, nessa relação de aliança, é admitida principalmente como *kanhkó*. A partir dessas uniões, grandes grupos de parentes são formados, o que exige constantes relações de reciprocidade para a manutenção da aliança – entre consanguíneos e aliados. Estas, da mesma forma, se fundem em outras que se tornam a base de sustentação e prestígio dos *pã'i*, materializando-se em trocas e apoio mútuos.

Os *kanhkó* formam grandes grupos políticos, sendo identificados preferencialmente pela proximidade e afetividade nos relacionamentos. Esses fixam relações com outros que se entrelaçam nos mecanismos da chefia política nas aldeias, sendo os principais beneficiados com os empregos públicos e os melhores espaços para a agricultura. Tal afinidade sustenta o grupo político na chefia, mas não se constitui como permanente, uma vez que qualquer indisposição pode reelaborar a configuração de apoio e vir a se tornar oposição.

Outro sistema de relações que se pode abstrair da lógica do poder Kanhgág é formada na classificação das pessoas em suas ações, ou seja, a de *Kanhgág pé* (“índio puro”, “índio verdadeiro”), *Misturado* (uniões de um kanhgág com uma indígena de outra etnia), *fóg sĩ* (indiano / fog = branco, sĩ = pequeno, menor) e *fóg* (branco), como veremos agora.

3.4 Kanhgág pé (índio puro), misturado, fóg sĩ (indiano) e fóg (branco)

Além das metades sociológicas *Kamé* e *Kanhru*, as relações entre *Jamré*, *Regre* e *Kanhkó* vistas acima, uma classificação quaternária permeia a complexa organização social Kanhgág, as de *Kanhgág pé*, *Misturado*, *fóg sĩ* e *fóg*.

Essas classificações são estabelecidas pelos Kanhgág a partir da patrilinearidade e da observação dos comportamentos e do interesse dos indivíduos aos objetos dos *fóg* (brancos).

A denominação, segundo meus interlocutores, indica a patrilinearidade, desse modo:

Kanhgág pé (índio puro) são indivíduos cujo pai e mãe são Kanhgág.

Misturado é um indivíduo cujo pai é Kanhgág e a mãe é indígena de outra etnia. É inferior ao *Kanhgág pé* por não ser considerado “puro” e superior ao *fóg sĩ* por não possuir sangue de *fóg* (branco). Sua “descendência” nasce do englobamento da noção de “índio” para os Kanhgág.

Fóg sĩ (indiano) são os indivíduos que o pai ou a mãe é *fóg* e o outro é Kanhgág.

Fóg (branco) são indivíduos cujo pai e mãe são brancos brasileiros.

Enquanto modelo de análise, o que caracteriza as classificações acima é a ascendência do pai Kanhgág (ou não). Tais características se desdobrarão na forma da pessoa se relacionar com os outros – Kanhgág e *fóg* –, sua “disposição” para conversar e sua “braveza”. Por exemplo, o *Kanhgág pé* (índio puro), é considerado mais tímido e receoso para conversar com os *fóg* e não acolhe facilmente os “costumes” não Kanhgág. A observação do sistema de metades, a realização de casamentos tradicionais – com a disputa de foguetórios – e a fala da língua Kanhgág também são predominantes nos *Kanhgág pé*.

Por sua vez, os *fóg sĩ* (indianos), segundo aqueles que se classificam como *kanhgág pé*, se relacionam de forma mais amigável com os brancos, incorporam facilmente as inovações nos costumes e desrespeitam o sistema de metades. Os *fóg sĩ* não discordam dessas atribuições – que para si e para os *kanhgág pé*, não são consideradas depreciativas – mas acrescentariam que são mais “evoluídos” e qualificariam os *kanhgág pé* como “antigos” e “atrasados”.

Entre os *kanhgág pé* e os *fóg sĩ*, o *Misturado* ocupa um lugar de mediação, se constituindo por algumas características do *kanhgág pé* e outras dos *fóg sĩ*. Como os *kanhgág pé*, o *misturado* é definido como “tímido” e “receoso”, da mesma forma possui um comportamento “amigável” com os brancos e entende razoavelmente de seus negócios. A observação das metades e a utilização do idioma Kanhgág dependerá do grupo doméstico a que está vinculado. Não sendo elementos decisivos em sua classificação.

Os *fóg*, classificados a partir dos demais termos, se apresenta como “negociador” e “organizado” em relação aos recursos financeiros – apresentando

assim uma conduta proeminente –, no entanto também é visto como “sovina” e pouco disposto a viver com os parentes.

A relação com o *jankámo* (dinheiro) e as mercadorias do “mundo dos brancos” exemplifica bem essa distinção. Para os *Kanhgág pé*, o *jankámo* deve proporcionar a aproximação dos parentes e demonstrar a proeminência e o poder de determinado grupo. Isso é apresentado nos seguintes exemplos: nos encontros, que reúnem *kakré* (sogros) e *jamré* (cunhados) para almoços; nas viagens realizadas para outras terras indígenas; na compra de carros confortáveis para o deslocamento; no uso de roupas da moda urbana; na farta alimentação; e o mais importante, não ficar *jankámo tũ* (sem dinheiro).

De outro modo, aqueles que se consideram *fóg sĩ* buscam aplicar o *jankámo* recebido: na compra de pontos de táxi das cidades vizinhas a terra indígena; na construção de um pequeno mercado de bebidas e jogos; e, na acumulação de uma reserva financeira – tal como observam e retratam os *fóg* (desenvolveremos melhor essas questões no Capítulo 10).

Esse planejamento e racionalidade do *fóg sĩ* se aplica mais na distinção com o *kanhgág pé* do que na prática cotidiana como uma forma de parecer mais próximo ao “modo” dos *fóg*, quando na realidade, os mecanismos de socialização ameríndia (expostos acima), impõe a participação dos *fóg sĩ*.

Ricardo Cid Fernandes (2003, p. 81), encontrou entre os *Kanhgág da ãmã mág Palmas* a classificação de *cruzado*, que pressupõe as mesmas características do *fóg sĩ* (indiano). Segundo um interlocutor do desse autor:

o índio cruzado é mais disposto, mais honrado pelo cacique. Mas é ele que dá mais porrete. O índio mesmo, ele não pega a foice para cortar o pescoço do iambré dele. O cruzado faz isso. É por isso que tem índio que vai para Porto Alegre. Não é porque passa fome. O cruzado não concorda quando o cacique aplica a lei dele.

O “cruzado”, nas palavras do interlocutor, não “concorda” com a aplicação da “lei” do cacique. A disposição e honra com as autoridades não se constituiriam em ações a respeito de seu pensamento, mas a comportamentos que tenderiam, de acordo com o jogo político aldeão, a facilitar o trabalho das autoridades. Essa motivação também é utilizado por interlocutores da *ãmã mág Nonohay*, e nas *ãmã sĩ*

Por *Fi Ga* e na *Fosá*, como modo de diferenciação quando à “tradicionalidade” de algumas pessoas.

Na *ẽmã mág Nonohay*, os mais velhos acusam aqueles que formam aldeias nas cidades, *ẽmã sĩ*, ou acampamentos na beira das estradas, de desejarem “viver nas costas do grupo”, de “querer ser cacique” e de estar interessado na oferta financeira de algum agente público – que lhe pague uma determinada quantia financeira para deixar o local. De outro modo, os indivíduos que vivem nas *ẽmã sĩ* qualificam as lideranças das *ẽmã mág*, especialmente da *ẽmã mág Nonohay* – onde a maior parte de meus interlocutores nessas aldeias viveu –, como “corruptas”, que não seguem os “costumes dos antigos” e que “não são mais índios”.

De acordo com Fernandes (2003), a aliança com o exterior apresenta uma fronteira limite, mas caso o *fóg* se torne um *jamré* (cunhado): “a descendência reconstitui sua identidade kaingang” (p.82). Fernandes exemplifica com o caso de um ex-cacique de *Palmas*, cujo pai é *fóg*, que seria identificado dentro do sistema de metades: “O ex-cacique de Palmas, não é *cruzado*, é *Kamé*, sua esposa é *Kairu* e seus filhos são *Kamé*”. Nesse caso, parece que as ações correspondentes ao *pã'i mág* orientam a população ao classificar sem a categoria *cruzado*.

De um modo geral, meus interlocutores discordariam dos dados apontados por Fernandes (2003). Os *fóg sĩ* são assim classificados pela ascendência e seu comportamento, na maioria das vezes, condizem com a denominação. Contudo, uma situação inversa ocorre: alguns *kanhgág pé*³⁰ são classificados como *fóg sĩ* por outros, pois seu comportamento se parece com o do “branco”, mesmo com ascendência “pura” – de *Kanhgág pé*. Nesses casos, mesmo um *kanhgág pé* é visto com desconfiança, de outro modo, se compreende alguns casos onde o *fóg sĩ* é tomado como “mais tradicional” do que alguns *kanhgág pé*.

3.5 Assimetria e hierarquia nas relações Kanhgág

Dos termos e relações expostas é possível pontuar algumas conclusões.

30 Essa classificação se estabelece a partir da observação do comportamento do indivíduo em relação aos costumes Kanhgág e a relação com as mercadorias e comportamentos dos *fóg* (brancos).

A partir da disposição das metades *Kanhgág*, *Kamé* e *Kanhru*, e de suas seções, *Wonhetky* e *Votor*, é presente no conjunto de relações apresentadas uma classificação da mesma natureza.

Os quatro termos trabalhados no tópico acima podem ser resumidos em dois: *Kanhgág pé* e *Misturado*. Tendo o primeiro uma relação de “pureza” e “tradição”, enquanto o segundo de “impureza” e “ausência da tradição”. Em ambos, assim como nas metades *Kamé* e *Kanhru* que configuram o sistema dualista *kanhgág*, podemos pensar em outros princípios de organização dessa natureza na vida dos *Kanhgág*. Desse modo, considerando as classificações das relações com o exterior, proponho o seguinte:

Kanhgág pé : *Kanhgág pé* e *Fóg sĩ*

Misturado : *Misturado* e *Fóg*

A primeira síntese – *Kanhgág pé* : *Kanhgág pé* e *Fóg sĩ* (indiano) – possui as características correspondentes diretamente ligadas aos ideais de “pureza” – distancia de relacionamento com os brancos, permanência das relações entre as metades e continuidade do uso do idioma nativo –, assim como apresenta a incorporação dos *fóg*, em sua versão *sĩ*, menor. Ou seja, algumas noções de cálculo econômico – riscos e benefícios –, a *esperteza*³¹ em negócios e seus objetos.

Percebe-se que nessas primeiras relações se têm os *Kanhgág* e os outros – *Kanhgág pé* e *fóg sĩ* –, mas o termo dominante é o *Kanhgág pé*, com mais força sobre o *fóg sĩ*, que o arrasta para suas relações mesmo que esse não o deseje – especificamente nas relações de compartilhamento, festas e refeições conjuntas, onde impera as relações de esbanjamento, contrárias a racionalização desejada pelos *fóg sĩ*.

A segunda síntese proposta – *Misturado* : *Misturado* e *Fóg* (branco) – demonstra um determinado nível de transformação. O termo *Misturado*, se refere a ascendência de um indivíduo filho de pai *Kanhgág* e mãe de outro grupo indígena. O polo inferior nessa síntese é o *fóg*, decididamente o mais distante, enquanto categoria, das relações *Kanhgág*.

31 Termo utilizado pelos *Kanhgág* para denominar habilidade, desenvoltura e visão para negócios com os brancos.

Nessa configuração – que toma como base as classificações Kanhgág a respeito da “pureza” – os *Kanhgág pé* são maiores, os mais puros, seguidos imediatamente pelos *Misturados*. Os termos menores relacionados respectivamente aos *Kanhgág pé* e *Misturados* são aqueles associados aos brancos, respectivamente: *fóg sĩ* e os *fóg*.

Entendendo o sistema dualista enquanto um princípio de organização – e não enquanto uma instituição, portanto sempre capaz de propiciar outros empregos (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 212) –, podemos entender que as relações entre *Kanhgág pé* e *Misturado* tem correspondência as relações que são se dão na ordem das metades *Kamé* e *Kanhru*.

Dessa maneira, assim, retornamos a origem desse Capítulo para finalmente fechá-lo. Sendo as metades principais *Kamé* e *Kanhru* – que segundo Claudino (2013, p. 36) são “descendentes verdadeiramente puros dos ‘pais fundadores’” –, elas acolhem em seções menores – *Wonhetky* e *Votor* – a alteridade na interpretação de Veiga (1994) e Claudino (2013) ou uniões estabelecidas a partir do desrespeito às regras sociais, o casamento entre indivíduos de metades diferentes e com uma distância genealógica (FERNANDES, 2003).

A assimetria dos *Kanhgág pé* sobre os *Misturado*, construídas acima, encontra guarita na interpretação de Veiga (1994) e Claudino (2013), onde os termos *Misturado*, *fóg sĩ* e *fóg*, surgem de relações não Kanhgág, ao menos não originalmente. Essas, no entanto, esbarram na construção de um dualismo diametral.

Desse modo, considerando o sistema dualista como um princípio de classificação (LÉVI-STRAUSS, 2009 [1949]) e a formação de grupos própria das relações entre os Jês (COELHO DE SOUZA, 2002), percebo que as formulações de Fernandes (2003) vão ao encontro com a dinâmica das relações quaternárias apresentadas – *Kanhgág pé*: *Kanhgág pé* e *Fóg sĩ* | *Misturado* : *Misturado* e *Fóg* – e compõe o dualismo concêntrico Kanhgág, que se refere às relações, e nelas estão presentes os *fóg* (brancos).

No estabelecimento dessas relações podemos enfrentar a questão deixada na última seção: alguns *Kanhgág pé* – apesar de o serem (a respeito de sua ascendência) – parecem, possuem comportamentos, como os *fóg sĩ* (indianos). “Ser”

e “parecer” foram demonstradas acima por Refej a respeito do pertencimento de Sol e Lua às metades – onde a forma / imagem se torna enganadora, pois as ações dos astros é que efetivam seu pertencimento – e podem auxiliar na questão.

O “ser” para Refej é a ação, sendo Sol agressivo pelo calor sua forma (redonda) pouco importa, nesse sentido, sendo um determinado *Kanhgág pé* “sovina”, distante dos parentes e esperto nos negócios com os *fóg* é entendido como *fóg sĩ*, pois sua ação, seu “ser”, corresponde a essa classificação, pouco importando sua ascendência. De forma inversa, se pode entender a classificação apresentada pelos interlocutores de Fernandes (2003) a respeito de um ex-cacique filho de um *jóg* (pai) *fóg*, sendo *fóg sĩ*, mas “parecendo” *Kanhgág pé*, é assim entendido. Tais definições serão estabelecidas a depender do contexto da situação.

As classificações trabalhadas nesse Capítulo orientam o poder político *Kanhgág* e consolidam os grupos de parentesco que apoiam o *pã'i: pã'i e pã'i mág*. No Capítulo 4 trabalharemos as espacialidades e posições políticas, que destacam diferentes comportamentos aldeões, baseado na distância e na delimitação dos inimigos, dentro e fora das aldeias.

4 ESPACIALIDADES POLÍTICAS KANHGÁG

Este Capítulo tem como objetivo apresentar e delinear os espaços onde são travadas as relações políticas Kanhgág seja na *ẽmã mág* seja na *ẽmã sĩ*, além de analisar as sociabilidades políticas estabelecidas entre as diferentes configurações aldeãs.

Tratando-se de ver essa discussão em outros coletivos Jê, a partir dos autores clássicos, faremos uma breve apresentação das espacialidades entre os Bororo, a partir de Claude Lévi-Strauss, e Kayapó, a partir de Terence Turner.

Segundo Claude Lévi-Strauss (2017 [1958], p. 144), a aldeia Bororo possui uma estrutura concêntrica e várias estruturas diametrais. Seu concentristo encontra-se na centralidade da casa dos homens, onde vivem os solteiros e realiza-se as reuniões dos homens casados. Em volta a essa, existe um terreno circular, o pátio de dança, desse local, trilhas levam às casas das famílias, organizadas de forma circular, próximas a floresta, na periferia.

Em seu aspecto diametral, a aldeia Bororo se divide em “metades por um eixo leste-oeste que reparte os oito clãs em dois grupos de quatro” (LÉVI-STRAUSS, 2017 [1958], p. 144), esse eixo é atravessado por um perpendicular a ele, que “redistribui os oito clãs em dois outros grupos de quatro, chamados respectivamente ‘de cima’ e ‘de baixo’” (idem)³². Além dessas, os clãs ainda se dividem em três classes – nomeadas por Lévi-Strauss de “superior”, “média” e “inferior” – os membros de uma determinada classe somente podem casar com membros de sua classe no clã oposto³³. Desse modo, em determinado aspecto o sistema Bororo é exogâmico e em outro endogâmico.

Por sua vez, Terence Turner (1992), aponta que o contato Kayapó com a “sociedade envolvente” fez com que cada aldeia perdesse sua autonomia política e econômica, perdendo sua “autossuficiência” após o estabelecimento de relações constantes com os brancos. Sobre o plano da aldeia, Turner (1992, p. 317) descreve

32 Essa disposição, segundo Lévi-Strauss (2017 [1958], p. 144), também se reproduz nos acampamentos improvisados: “caso em que as mulheres e crianças se instalam em círculo na periferia, segundo a ordem de localização dos clãs, enquanto os rapazes limpam no centro uma área que faz as vezes de casa dos homens e pátio de dança”

33 Duas exceções a essa regra foram encontradas pelo autor.

as aldeias Kayapó organizadas em círculos ou “casas de famílias extensas em torno de uma praça central, onde havia uma casa dos homens”.

Segundo o autor, no passado algumas aldeias possuíam duas casas dos homens, uma no lado leste e outra no oeste, com até três círculos concêntricos de casas, porém, em seu contexto etnográfico, relata que algumas aldeias são formadas por “linhas paralelas de casas ao longo de uma ‘rua’ central [...]. Nesses casos, a casa dos homens se encontra numa das extremidades ou no centro dessa ‘rua’, que serve de local de dança ritual” (TURNER, 1992, p. 317).

Entre os Bororo e os Kayapó se destacam, no plano da aldeia, sua circularidade, a existência da “casa dos homens” no centro e a organização das metades a partir das residências, sendo ambos os grupos matrilocais. O local de encontros políticos é o centro – como apontam os autores – lugar em que os homens negociam e disputam os rumos do grupo.

Os Kanhgág, diferentemente de outras populações Jê-Bororo, não se dispõem no território a partir de seu sistema de metades ou clãs (CRÉPEAU, 2002, p. 116-118). Mas, os termos e as relações de parentesco, trabalhados no Capítulo anterior, ocorrem em espaços delimitados. Os termos *ẽmã* (aldeia), *ẽmã mág* (aldeia grande), *ẽmã sĩ* (aldeia pequena), *vãre* (acampamento) e *ĩn* (casa), além de corresponderem ao local, acaba por delimitar um espaço político, ou seja, a forma com que se relacionam os grupos e, especialmente, as ações dos grupos políticos.

Esse Capítulo objetiva apresentar algumas espacialidades, que assumem uma determinada forma a partir do sistema político Kanhgág. Enfatizarei a partir da experiência etnográfica e dos dados etnológicos as relações no âmbito da *ĩn*, a definição e a organização das *ẽmã mág* e sua relação entre as outras *ẽmã*, a importância e o caráter de mediação do *vãre* e a organização das *ẽmã sĩ*.

4.1 *Ĩn* (Casa)

A *ĩn* aparece em um grande número de trabalhos acadêmicos. Robert Crépeau (1994, p. 16; 2002, p. 113-127) estabelece sua importância junto a religiosidade e aos mitos. Juracilda Veiga (2004, p. 169-198) compara os

comportamentos religiosos ligados aos *kujá* e aos crentes, além de toda sua importância ritual.

Ledson de Almeida (1998, p. 118-123) mostra a oposição formada pela localização da casa dos evangélicos em relação aos católicos na *ẽmã mág Xapecó*, e a variabilidade de utilização dessas em contraste com a *ĩn sĩ* (casinha do fogo), geralmente localizada ao fundo da casa principal, de madeira, sem assoalho e forro, com o fogo de chão no centro.

Fernandes, Almeida e Sacchi (1999, p. 10-11) identificaram na casa do *kofá* (velho) um conjunto de residências – habitações de seus filhos e filhas – que formam um território social e simbólico de famílias extensas, onde em cada Casa: “a lealdade aos ‘Chefes das Casas’ cria as condições para o desenvolvimento de relações políticas intra e inter-grupais de caráter faccionalista”.

Nessa perspectiva, proponho entender a *ĩn*, materializada no *pã’i* – chefe político do grupo doméstico –, uma unidade que possui além de territorialidade e ancestralidade, como demonstrou Fernandes (2003), herança, pois acompanha as ações dos indivíduos que a formam por toda a parte e interfere em suas relações sociais.

O espaço primordial de sociabilidade de um grupo doméstico Kanhgág é o espaço da *ĩn sĩ*, a casinha do fogo. Em geral ela está disposta nos fundos ou ao lado da residência do casal mais velho do grupo doméstico³⁴, que, na maioria das vezes é liderado pelo homem, *kofá* (velho), o *pã’i*.

Na *ĩn sĩ*, o *pã’i*, reúne seus filhos e filhas, noras e genros, netos e netas, aliados próximos, visitantes e, eventualmente, *fóg* para compartilhar refeições, contar as “histórias dos antigos”, narrativas sobre quando os “animais falavam”, entre outros. Nesse espaço, o grupo doméstico também elabora estratégias reivindicativas frente ao Estado, pensam sobre a distribuição dos empregos na *ẽmã* e comentam algumas ações de outras famílias, opostas politicamente à sua (ou não), falam sobre as últimas decisões do *pã’i mág* e demais lideranças.

Esse lugar é o da intimidade da parentela. Espaço onde a domesticação das ações ocorre entre os *kanhkó* (parentes) e aliados *jamré* e *regre*. Em diversos

34 Atualmente, com as casas realizadas por projetos junto às prefeituras, elas não dispõem de estrutura para o fogo de chão, o que impõe a construção de uma pequena peça aos fundos. Alguns *kanhgág* residentes nas *ẽmã sĩ*, que não dispõem de muito espaço entre as residências, fazem o fogo na sala-cozinha.

momentos percebi os *kofá* (velhos) orientarem os mais jovens sobre seu comportamento cotidiano, aproveitavam a proximidade e a intimidade junto ao fogo para realizar alguma mediação quanto a uma decisão, assim como apresentar sua versão de um acontecimento a algum *fóg* (branco), longe dos olhares dos demais grupos da *ẽmã* (aldeia). Foi na *ĩn sĩ* do grupo de Refej, em 2013, que passei a identificar alguns elementos da política Kanhgág, ali, junto ao fogo, sua esposa me apresentou a qualidade de “feiticeira” de uma *kujá* da *ẽmã sĩ* e me orientou a não conversar com essa pessoa, pois a mesma teria falado mentiras a respeito de Refej.

Segundo o antropólogo Paulo Roberto Homem de Góes (2018, p. 93), a *ĩn sĩ* domestica as diferenças para “dentro” – se estabelece a proximidade dos membros do grupo –, de outro modo, o *ĩn jy* (pátio) é o local onde se recebe membros externos ao grupo.

As diferenças de um grupo doméstico são resolvidas na *ĩn sĩ*, que recebe apenas determinadas pessoas, os *kanhkó*, demais autorizados e visitantes. O *ĩn jy* (pátio), faz a mediação entre o íntimo e o exterior. Góes (2018) propõe interpretar o conjunto de residências de um grupo doméstico como uma *ĩn* (Casa), onde as habitações ligam-se a residência do *pã'i* e os não pertencentes a *ĩn* são recebidos no *ĩn jy* (pátio). Os dados apresentados por Góes, obtidos em terras indígenas no Paraná, correspondem aos encontrados nas mesmas situadas no Rio Grande do Sul (RS).

É comum entre os Kanhgág a recepção no *ĩn jy*, local de domínio masculino, onde o *pã'i* recebe os visitantes. Em junho de 2018, na *ẽmã sĩ Fosá* alguns Kanhgág, residentes na *ẽmã mág Serrinha*, foram visitar o *pã'i mág* e solicitar autorização para residirem na em sua *ẽmã sĩ*. Logo que eles chegaram eu conversava com o *pã'i mág* em frente à porta, sua esposa e filhas ainda estavam no interior da *ĩn*. Chegando, os homens pegaram algumas cadeiras e sentaram-se em um local mais a frente da casa – afastando-se de mim, ficando portanto sujeitos à intempérie – enquanto as esposas dos visitantes foram para o interior da residência, com as demais mulheres. Mas, em seguida começou a chover, eles foram obrigados a retornar aonde eu estava, e, mesmo a contragosto, eles fizeram a reunião com minha presença, na área frontal da casa, pois eu não poderia ir ao interior, domínio feminino.

Patrícia Carvalho da Rosa (2011), em sua etnografia realizada em aldeias em Porto Alegre e outras terras indígenas do RS, identifica esses mesmos padrões. Ou seja, essas são as características da *Ĩn Kanhgág*, se reproduzindo em diferentes territórios.

Rosa (2011), inclusive, aponta ainda para a exterioridade do lado da casa e da intimidade do espaço interno:

as conversas sobre namoros e casamentos, realizadas nas casas das interlocutoras, quase sempre foram na cozinha ou no lado da casa onde estão as “fontes de água”. Numa dessas conversas uma das mulheres me disse que os meninos sabem que as meninas estão em “fase de namoro” porque estas passam a circular no “lado da casa que os maridos recebem visitas” (ROSA, 2011, p. 80)

Percebe-se que os espaços são bem delimitados, sendo definidos de acordo com o sexo/gênero do/a interlocutor/a. A frente da habitação, domínio masculino, o interior e o local onde está a água, o feminino.

De acordo com Robert Crépeau (2002, p. 117), cada uma das extremidades da casa possui uma porta: “a situada ao leste é associada às atividades masculinas e às visitas, enquanto a situada no oeste correspondente às atividades femininas”. No interior da casa, a divisão se realiza pelo eixo norte-sul – norte, masculino e sul, feminino.

Na *ẽmã mág Nonohay* e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*, as aberturas parecem corresponder a disposição da *ẽmã*, com a porta principal diante da “rua”. O que faz que vizinhos de frente, especialmente nas *ẽmã sĩ* fiquem cada um com a porta principal orientada para lados opostos, do mesmo modo, essa disposição parece orientar a construção.

Voltando no tempo, Telêmaco Borba (1908, p. 8-9), descreve a habitação dos Kanhgág no Paraná no século XIX, ressalta que naquele espaço viviam entre 50 e 100 pessoas:

Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada família; dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças”

A descrição de Borba configura uma *Ĩn* Kanhgág. Em torno de um *pã'i* – provavelmente o dono desses “grandes ranchos” – os fogos separam as famílias. Hoje, esse grande rancho se organiza em um conjunto de residências de estilo colonial próximas chefiadas por um *pã'i*.

Tradicionalmente, a etnologia tem identificado o padrão da uxorilocalidade, onde o grupo familiar, formado pelo casal e seus filhos, vive junto ao *kákre* (sogro) do homem (FERNANDES, 2003). Segundo Ricardo Cid Fernandes (2003, p. 125), o grupo familiar ao se formar ganhava uma parcela de terra, denominada sítio, destinado a reprodução familiar. O genro, ao casar, deve “dividir os serviços da roça e os produtos da caça, [...] dividir parte de seus ganhos obtidos com a prestação de serviços para agricultores das proximidades e acompanhar o sogro em suas incursões pelas cidades”.

Atualmente, o padrão uxorilocal não parece reproduzir-se em alguns grupos Kanhgág. Meus interlocutores apresentam formas de residência pós casamento virilocal e uxorilocal. Góes (2018, p. 95), a partir de sua etnografia, afirma que existe uma tendência do grupo familiar residir nas proximidades de algum antecedente e que o tamanho de uma *Ĩn* varia a partir da proeminência do casal.

Nesse ponto, cabe uma questão que alicerça essa tese: o que constitui a proeminência a um determinado casal de *kofá*?

Na *ẽmã Bananeiras*, da *ẽmã mág Nonohay*, vivem próximo a residência do *pã'i mág* Pénry dois de seus filhos homens casados. Um deles, Almeida, é o vice-cacique, o outro, Carlos, é ex-vereador no município de Gramados dos Loureiros. Duas das filhas mulheres do *pã'i mág* vivem em outras terras indígenas ou em cidades, uma filha casada com um *fóg* reside próximo de sua casa e, na sua casa, reside apenas uma filha mulher e um filho homem, solteiros. Vizinho a Pénry, vive o Kanhgág Adélio, muito próximo do *pã'i mág*, em torno de sua residência vivem seus três filhos homens casados.

Essa formação com ênfase virilocal também é encontrada em outros lugares. Na *ẽmã sî Por Fi Ga*, o casal Gãrfej e Kasỹ fej têm dois filhos homens e duas filhas mulheres, todos casados. Das filhas mulheres, uma vive com o esposo na *ẽmã mág Votouro* e a outra na *ẽmã sî Topẽ pẽn*. Os filhos homens são vizinhos de sua

residência, ficando a habitação dos pais entre a residência dos dois filhos. De outra forma, Gãrfej mudou-se para *ẽmã sĩ Por Fi Ga* para acompanhar os parentes de sua esposa (uxorilocal). Nessa mesma *ẽmã sĩ* vive sua sogra, um irmão e uma irmã de Kasỹ fej.

Voltando ao que caracteriza um casal de *kofá* proeminente. Na *ẽmã mág Nonohay*, as terras não são mais distribuídas a um novo grupo familiar. O novo casal deve obter por conta própria recursos financeiros para adquirir internamente um espaço para construir sua casa e cultivar sua produção agrícola. O uso coletivo, apontado por Fernandes (2003), tornou-se particular nessa *ẽmã mág*.

A justificativa dada pelos Kanhgág é que as terras foram distribuídas às famílias há muito tempo. Com a recuperação de espaços territoriais usurpados – retomadas de parcelas territoriais de posse dos brancos –, essas terras foram dadas a casais novos, contudo o crescimento demográfico e o número de casamentos não é da mesma proporção que a quantidade de terras disponíveis. Essa resposta, evidentemente, não contempla o plantio realizado com os brancos, que origina uma desigualdade de acesso às terras.

Dessa forma, cabe a ambas famílias possibilitarem a aquisição de casa e terra para o novo grupo familiar formado. Sendo permitida e atestada pelo *pã'i mág* a compra e a venda de terras no interior da área indígena entre Kanhgág.

Nesse sentido, um novo grupo familiar verificará qual dos antecedentes do casal possui mais capacidade de o auxiliar e viverá nas proximidades desse. Os três filhos de Adélio, por exemplo, ganharam do pai ao se casarem cerca de trinta hectares de terra cada um. A administração dessas ainda cabe a Adélio, que produz milho, soja e feijão, ele é conhecido por muitos Kanhgág e *fóg* da região e por isso consegue empréstimos em dinheiro e financiamento de carros, a partir do empenho de sua “palavra”. Essa capacidade de proporcionar recursos, econômicos e de relações sociais, faz com que os filhos de Adélio permaneçam próximos de sua residência, constituindo laços de continuidade nas relações a partir das trocas econômicas.

Em muitos momentos, Adélio me relatou a falta de organização financeira dos filhos, que a pouco tinham ganho a terra dele e já haviam *briqueado* (trocado) a mesma por dinheiro e carros com outro irmão. Esse comportamento, me explicava

Adélio, tem relação com a forma de ação Kanhgág que visa aproveitar os recursos financeiros de forma imediata.

O grupo doméstico a qual um Kanhgág pertence proporciona a ele prestígio, pois será percebido (visto) pelos demais como filho “dê” – o mesmo vale para netos e genros –, ou seja, suas ações serão julgadas dependendo do *status* do grupo. No que pude observar, essa relação acontece sobretudo entre os homens.

Um caso ocorrido em janeiro de 2019 exemplifica essa questão. O jovem Che, filho do *pã'i mág* Pénry, da *ẽmã mág Nonohay*, estudante universitário em Chapecó, que namora uma jovem *fóg*, em uma festa em uma “bodega” bebia e acompanhava um jogo de cartas. Ele, que apenas realiza apostas em outros jogos, falou para os jogadores de baralho que não valia a pena participar por K\$ 25,00 a partida, afirmando que jogaria caso o valor fosse K\$ 250,00 a rodada, e tirou do bolso a quantia de K\$ 3.000,00. Um homem que jogava cartas, falou que a quantia era muito alta e que para ganhar K\$ 250,00 trabalhava muito no plantio e colheita de alho. O rapaz, Che, respondeu que possuía terras e por isso não precisava trabalhar e que tinha “nojo” do cheiro do alho. Os ânimos se exaltaram e os ali presentes enviaram mensagens e imagens a outras pessoas por *whatsapp*. A “briga” continuou por mensagens pelo aparelho celular, onde Che teria ameaçado o outro homem, inclusive de queimar sua casa. O homem ofendido é residente na *ẽmã Pinhalzinho*, a *ẽmã* mais populosa da *ẽmã mág Nonohay* e que é decisiva quanto à estabilidade do *pã'i mág*³⁵.

O fato gerou uma instabilidade entre os grupos. O *pã'i mág* Pénry, durante uma semana, circulou na *ẽmã Pinhalzinho* buscando acalmar os ânimos sobre o ocorrido e explicando que o jovem estava “dominado” pela bebida, esforçando-se para desvincular suas ameaças de “seu” grupo. O caso tomou proporções maiores pois a “imagem” a que Che estava ligado, originada em seu grupo doméstico, não correspondiam às suas atitudes que humilharam o outro homem.

Desejando ou não, o jovem levou consigo o grupo ao qual pertence, e seu pai, *pã'i* do grupo teve de se retratar com os grupos ofendidos, buscando não desestabilizar sua posição enquanto *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*. A herança da *Ĩn* foi determinante para a estranheza quanto a ação do jovem, o esforço de

35 Veremos mais adiante que a maioria dos *pã'i mág* da Terra Indígena Nonoai eram residentes na *ẽmã Pinhalzinho*, a mesma é reconhecida como a *ẽmã* que “decide quem vai ser o *pã'i mág*”.

retratação por parte do *pã'i* é a prova de que as ações podem determinar mudanças e que a função de *pã'i mág* não é estável ou desvinculada do corpo social e familiar.

Um ponto desse conflito também é recorrente em outras disputas Kanhgág: a ameaça ou a queima da casa. Emiliano (2015) relata que um grupo politicamente oposto ao *pã'i mág*, da *ẽmã mág Ligeiro*, queimou a casa das lideranças, fato que os levou a acampar fora dos limites da área. Sendo a *ĩn* a unidade territorial elementar Kanhgág, o ato de queimar a residência de um opositor político simboliza a liquidação daquele. Apresenta para o corpo social a destruição do *lócus* agregador do grupo, não apenas a extinção do espaço de abrigo, mas do conjunto de ideias, da posição e, principalmente, da oposição que faziam aos que compõem o grupo de lideranças ou dos que disputam com eles.

Nên tãnh, ex- *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, relatou que o grupo que o apoiava, percebendo os movimentos para sua destituição, pediu para ele “segurar” a liderança. Em um primeiro momento ele concordou, posteriormente voltou atrás e resolveu entregar o cargo para a “comunidade”, disse que um dos principais motivos foi seu filho solteiro, ele temia que os opositores cometessem alguma “maldade” com o rapaz. Solteiro, o jovem fica mais vulnerável a “fofocas” e ações dos opositores. Quando casado o homem raras vezes é acusado de “mexer com alguma mulher”.

O homem solteiro, diferentemente, pode ser acusado de assediar uma jovem, justa ou injustamente, sofrerá a condena. Temendo uma represaria ao jovem, Nên tãnh não “segurou” a posição.

A partir desses dados e dando segmento as análises realizadas por Fernandes, Almeida e Sacchi (1999), Rosa (2013) e Góes (2018), a *ĩn* Kanhgág pode ser entendida, nos termos de Claude Lévi-Strauss, como uma:

peessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão do seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada como legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto (1984, p. 186)

A *ĩn* Kanhgág enquanto um bem transmitido, situa-se na ordem simbólica dos comportamentos. Os exemplos acima apresentam uma herança atribuída aos membros de determinado conjunto, comumente chamado de “família”, por pertencer

a *ĩn*, espera-se um “modo” de agir, podendo ser alvo de injúrias e armadilhas ou ser salvo em momentos críticos. A *ĩn* transmite aos seus membros uma herança e por isso, os novos grupos familiares irão “calcular” a qual das *ĩn* de seus antecedentes é mais proeminente “filiar-se”, pois, como vimos, por mais que a uxorilocalidade seja o modelo tradicional, muitas vezes impera a virilocalidade e, numa como outra, o casal passa a ser visto como pertencente a ela.

Desse modo, a *ĩn* enquanto “pessoa moral”, se concretiza a partir da historicidade do *pã’i* – ator político que chefia o grupo doméstico –, que possui prestígio diante dos demais, e é capaz de mobilizar uma rede de apoiadores.

Dessa forma, tanto nas *ẽmã mág*, como nas *ẽmã sĩ*, o que constitui uma *ĩn* com várias habitações em sua proximidade é a capacidade relacional, do ponto de vista econômico, das relações sociais e de prestígio do *pã’i* do grupo doméstico. A proeminência, nesse sentido, é a capacidade do sogro possibilitar “fatura” de relações e de “coisas” (objetos e alimentos), que ensejem uma independência relativa do grupo familiar. Os indivíduos que congregam nesse espaço “carregam” a herança das ações e posições do *pã’i*, fato que constitui o “modo” como os demais grupos perceberão e aguardarão atitudes desses, qualquer posicionamento muito distinto daquele pode desencadear em desagravo grave.

4.2 *Êmã mág*

Uma *ẽmã mág* (aldeia grande) é definida como uma terra indígena, que possui várias *ẽmã*, sendo uma delas a “principal”, nomeada como Sede ou Posto. A Sede é o centro administrativo – por ser o local do Posto da Funai – e político, por geralmente o *pã’i mág* se mudar para ela ao assumir. No período de administração do SPI, todas as reuniões e festas ocorriam nessa *ẽmã*, é também onde viviam os chefes de posto.

Essa configuração segue o padrão territorial anterior as delimitações coloniais. Segundo Paulo Góes:

Os territórios que articulavam várias aldeias foram sendo gradativamente fragmentados e reduzidos às atuais terras indígenas. É notável, porém, que reproduzem um padrão de assimetria interaldeã. A unidade territorial interaldeã que outrora fora constituída pelas aldeias centrais se transformou,

ao longo do processo de desterritorialização, nas terras indígenas delimitadas às quais são organizadas com uma aldeia central, denominada Sede. Menor abrangência das unidades territoriais, adensamento demográfico e redução das possibilidades de produção de novos territórios, porém continuidade dos padrões de assentamento interaldeãos. (GÓES, 2018, p. 167)

A partir dessa perspectiva, podemos entender uma *ẽmã mág*, traduzida pelos Kanhgág como uma terra indígena, no processo de (des) territorialização imposto pela colonização. Nessa estrutura, a Sede / Posto, representaria o centro, que conectaria as demais *ẽmã* a ela. No entanto, o surgimento de *ẽmã sĩ* em áreas distantes da *ẽmã mág* parece reconstruir a territorialidade anterior ao estabelecimento dos aldeamentos, fundando uma nova *ẽmã*.

Robert Crépeau (2002), a partir dos dados da *ẽmã mág Xapecó*, constata que o *pã'i mág* vive na *ẽmã Sede*, que representaria o “centro” da *ẽmã mág*. Na *ẽmã mág Nonohay*, o *pã'i mág* não vive na *ẽmã Posto*, mas na *ẽmã Bananeiras*, que curiosamente, se localiza entre as duas *ẽmã* mais populosas, o *Posto* e *Pinhalzinho*, ao lado da aldeia *Guarani*.

Atualmente, com a menor influência do Posto da Funai e com a residência dos *pã'i mág* em *ẽmã* diferente da *ẽmã Posto*, o centro político passa a ser a *Ĩn* (Casa) do *pã'i mág*.

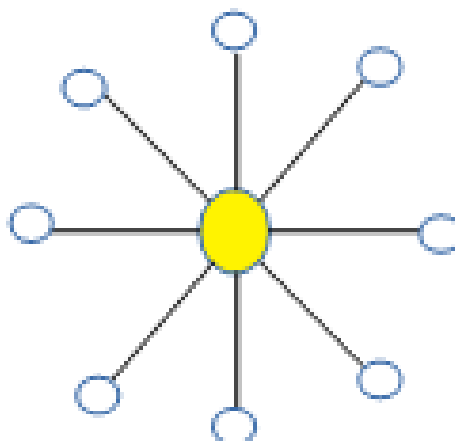


Figura 2: Plano político de uma *ẽmã mág*

Na figura acima tem-se em um plano abstrato a configuração de uma *ẽmã mág*. No centro a *ẽmã* onde mora o *pã'i mág*, dela existem caminhos que levam

cada uma das *ẽmã* periféricas até ela. O centro aqui é o local de decisões, onde são realizadas festas e rituais. Nas *ẽmã* periféricas é comum a existência de locais amplos para as reuniões e festas, geralmente um Centro Cultural ou uma Escola, contudo esses momentos são diretivos e não discutidos, pois o *pã'i sĩ* (capitão) expressará o acordado com o *pã'i mág*, não possuindo autonomia em decisões políticas³⁶.

Por sua vez o espaço territorial de uma *ẽmã* é composto por uma ou várias “vilas”, que concentram a maioria das residências, a escola, o posto de saúde e os pequenos comércios. Na *ẽmã mág Nonohay*, a *ẽmã Posto* é composta por várias pequenas vilas, como a do *Posto*, a *Vila Alegre*, o *Capão Alto* e outros, o que se reproduz nas demais *ẽmã*. Os locais para o cultivo agrícola situam-se geralmente longe desses, onde os Kanhgág realizam seus “acampamentos”, pequenas peças de madeira, sem divisórias e assoalho, onde permanecem durante o período de plantio e colheita, tal como fixam-se para realizar incursões de caça e pescaria nas matas próximas.

Cada uma das *ẽmã* possuem um *pã'i sĩ* subordinado ao *pã'i mág*, essa formação também é relatada por agentes do governo e missionários no século XVIII, denominados chefe principal e chefes subordinados (BECKER, 1995). As diversas tentativas de reunir todos os grupos Kanhgág em um único território causaram problemas para os administradores, uma vez que cada um desses grupos possuía um *pã'i mág* e a aglomeração de todos em um mesmo espaço territorial, na época muito superior do que as atuais terras indígenas, causava conflitos entre eles e entre seus grupos (LAROQUE, 2000, p. 104; FRANCISCO, 2013, p. 169).

O mesmo movimento é identificado atualmente. Muitos grupos domésticos insatisfeitos ou contrários as políticas encabeçadas pelos *pã'i mág* buscam (ou são expulsos) outros territórios para viver. Alguns optam por juntar-se a parentes distantes em outras *ẽmã mág*, outros decidem viver permanentemente nos acampamentos que faziam nos períodos de festividades *fóg* (especialmente a Páscoa e o Natal) para a venda de artesanato, que são os mesmos onde seus

36 Segundo o *pã'i mág* Pénry, de *Nonohay*, os *pã'i sĩ* (capitães) são indicações suas. Em 2017 havia falecido o capitão da *ẽmã* Pinhalzinho, a população sugeriu a indicação de um parente do falecido, ele relatou que indicou, mas avisou que ele cumpriria ordens dele (do *pã'i mág*) e que a comunidade não poderia ficar constrangendo o capitão, requerendo dele punições mais brandas, pela indicação ser da população da aldeia.

antepassados faziam em períodos anteriores, seja para realizar pequenas plantações, descansar da viagem realizada a pé das *ẽmã mág* para a cidade de Porto Alegre, onde realizavam reuniões com as autoridades e mesmo para comercializar seus artesanatos.

Lucas Cimbaluk (2013), descreve os aspectos de criação da *ẽmã Água Branca*, na *ẽmã mág Apucarana*, no estado do Paraná, a partir de um conflito com as lideranças e a instituição de um *pã'i mág* independente, não subordinado ao *pã'i mág* da *ẽmã mág*. Nesse caso, o grupo criou uma aldeia, dentro dos limites territoriais, mas não subordinado a liderança maior.

A formação da *ẽmã Água Branca* é distinta das *ẽmã sã Por Fi Ga* e *Fosá*, realizadas em São Leopoldo e Lajeado, no RS. A primeira é formada dentro dos limites da terra indígena, com independência em relação ao *pã'i mág*. As demais, somente conquistaram autonomia política e territorial, distante da *ẽmã mág Nonohay*, anteriormente habitada.

4.3 Vãre

Segundo Kimiye Tommasino (1998) os Kanhgág, tradicionalmente descritos como caçadores-coletores, também praticavam a agricultura em seus territórios em pequena escala. Realizavam seus alojamentos fixos, *ẽmã*, nos campos e faziam os *vãre* (acampamentos) nas “florestas e beiras de rio para se abrigarem nos meses em que caçavam ou pescavam” (p. 67).

Diante da perda territorial, da delimitação espacial e do crescimento de fazendas e cidades nas proximidades das terras indígenas, os Kanhgág passaram a comercializar seus artesanatos para os *fóg*. Cestos, casas de passarinho, bolinhas de cipó, esculturas zoomorfas, peneiras, arcos e flechas, viraram artigos de comércio e decoração das casas da classe média urbana. Os objetos que outrora serviam para caçar porcos do mato e tatu, ou para carregar os peixes obtidos na pesca, hoje são utilizados para arrecadar dinheiro, que é utilizado para a manutenção de suas formas de socialização, para o auxílio a demandas pessoais dos filhos e netos, tal como para a compra de alimentos e roupas (SEVERO, 2015).

O objeto da caça, anteriormente o animal, hoje são os recursos dos *fóg*, e o local, anteriormente as florestas, hoje são as cidades. Atualmente, a ida dos Kanhgág para as cidades comercializarem seus artesanatos reproduz a mesma estrutura dos *vãre* realizados nas matas (TOMMASINO, 1998). Em datas específicas, como o Natal, o número de acampamentos cresce, Tommasino (1998) interpreta esse fenômeno a partir da incorporação da importância dessas datas para os Kanhgág que, com o contato colonial, foram coagidos e proibidos de realizarem rituais como o *kikikoi*. Dessa maneira, as festas *fóg* também são comemoradas e como essas não obedecem um calendário ecológico, é preciso mudar a lógica da busca por recursos:

Quando dependiam só dos recursos da floresta, a *festa do kiki* era feita nos meses de inverno, quando havia pinhão em abundância e quando as roças de milho estavam maduras. Agora as festas não obedecem ao calendário ecológico de modo que a maior parte dos alimentos têm de ser comprados na cidade. Além disso, os índios gostam de estar bem vestidos e calçados para o baile. Vestir-se com roupas especiais tem raízes na tradição kaingang: Bigg-Wither registrou e ilustrou como eles se cobriam com um manto de penas de aves no século passado. (TOMMASINO, 1998, p. 70)

Nos *vãre*, montados nas cidades exclusivamente para adquirir recursos, reúnem-se distintos grupos domésticos, que se organizam em distintas barracas, compartilhando um mesmo espaço comum, o pátio. Quando grupos domésticos resolvem deixar a *ẽmã mág* para permanecer no local esse deixa de ser *vãre* de caráter provisório, para se constituir como um mecanismo de reivindicação territorial, de uma *ẽmã sĩ* (aldeia pequena).

No RS, os deslocamentos de *pã'i* e seus grupos domésticos da *ẽmã mág Nonohay* para a região metropolitana da capital Porto Alegre iniciaram-se, predominantemente, na década de 1990. A saída da *ẽmã mág* ocorreu por divergências quanto às ações do *pã'i mág*, acusações de desvio de recursos financeiros, a continuidade de madeiras no interior da terra indígena, assim como perseguições e castigos contra os opositores por parte das lideranças (AQUINO, 2008, p. 37-54).

Essas ações fizeram com que o *pã'i* Penĩ³⁷, que foi *pã'i mág* por alguns anos e participou do processo de retomada territorial na *ẽmã mág Mangueirinha* (no

37 Descreverei mais detalhadamente o percurso de Penĩ no Capítulo 7.

Paraná) junto a Ângelo Kretã, fizesse uma denúncia no MPF, em Porto Alegre, sobre a venda de madeiras e os arrendamentos de terras. A primeira ida a capital foi em 1991, onde ficou na casa de João Padilha. Em 1994, Bento, genro de Penĩ passa a viver na casa de passagem do bairro Jari, essa casa, nesse momento passa a ter 6 famílias, encabeçadas pelos genros de Penĩ (AQUINO, 2008, p. 46). Essa formação constitui um *vãre*.

No mesmo período, outro *vãre* é montado no Morro Santana, em Porto Alegre, Rokág, passa aproximadamente dois anos com sua família e retorna para *ẽmã mág Nonohay*. Em 1994, o grupo retorna e ocupa novamente o terreno no bairro Agronomia, inicialmente encabeçados por Rokág e Nĩgrẽ, mas em 2002 já possuía 27 famílias, quando formaram o primeiro grupo de lideranças, sendo Nĩgrẽ, o *pã'i mág* e Rokág seu vice (AQUINO, 2008, p. 47-48).

Também em Porto Alegre, um terreno na Vila Safira foi ocupado por três famílias em 1996. Em 1999, outro *vãre* foi montado em São Leopoldo, onde três famílias ocuparam um terreno nas margens do Rio dos Sinos (AQUINO, 2008, p. 49).

No mesmo período surgiram *vãre* nas cidades de Lajeado. O grupo de Lajeado também era “originário” da *ẽmã mágNonohay*, enquanto a formação do grupo de Estrela possui uma particularidade em relação aos demais *vãre*, pois nasce de um processo iniciado na cidade de Santa Cruz do Sul nos anos 1960. (SILVA, 2016, p. 113-124)

Todos esses *vãre*, iniciam com a constituição de um grupo doméstico liderado por um *pã'i*, uma *ĩn* e aos poucos outras vão somando-se a ela. A partir dos dados de Góes (2018), esse espaço já poderia ser considerado uma *ẽmã*. Aquino (2008), a partir de seus interlocutores, já o nomeia uma *vãre mág* (tendo o mesmo sentido de *ẽmã*, uma “aldeia”). Contudo, meus interlocutores, em especial os Kanhgág da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá* não consideram esses espaços como “aldeias”, mas “acampamentos”, pois eles são marcados pela instabilidade política, populacional e territorial, uma vez que ocorrem sucessivos deslocamentos, tornado-se *ẽmã* após uma estabilidade política e jurídica.

O *vãre* estabelece a mediação entre a saída de uma *ẽmã* e a conquista de um novo espaço. Esse local é marcado pelas disputas com os *fóg* e pela

demonstração de sinais diacríticos de sua “cultura”, pois nesse momento o que interessa é capturar e amansar os *fóg*. A falta de estabilidade de um *vãre* faz com que os distintos grupos domésticos que o formam evitem divergências, que qualificam como “internas”, pois elas contradizem a imagem que sabem que a maioria dos *fóg* fazem dos “índios”.

No momento em que o *vãre* é formado, objetivando conquistar uma terra, os grupos políticos que o formam buscam parcerias com instituições indigenistas, com universidades, MPF, antropólogos e estudantes universitários. Kanhgág de *ẽmã* próximas são convidados para o local, realizam eventos para apresentar a “cultura” indígena, protestam nas rodovias próximas e, a todo momento, as lideranças fazem discursos fortes, em tom de cobrança, para as autoridades *fóg*.

Buscando a coesão em torno de uma demanda, o *vãre* constitui o oposto do cenário político de uma *ẽmã sĩ* e uma *ẽmã mág*, onde os grupos domésticos vivem espalhados pelo território e, assim, mantêm uma distância considerada conveniente para a manutenção de uma determinada etiqueta de boa convivência, apesar de possíveis divergências. O *vãre* força essa aproximação e a comunhão momentânea de ideias, essa será reelaborada e reconfigurada na terra conquistada, que dependendo de suas dimensões necessitará a elaboração de um código implícito de conduta.

Diminuindo a intensidade de conflitos “entre” os *pã’i* dos grupos domésticos, os *vãre* aproximam-se das formulações de Turner (1992) sobre as expedições de caça Kayapó. Segundo o autor, a dinâmica das aldeias se constitui da agricultura, tarefa das mulheres, enquanto o acampamento na caça, tarefa masculina. As aldeias seriam o estado de “inércia” da sociedade Kayapó e os acampamentos a mobilidade, nesse espaço a necessidade do deslocamento torna o grupo um “todo” mais importante do que as “partes”, diferente das aldeias, onde se diminui os laços comunitários (classes de idade e preparações rituais) em favor dos laços familiares e domésticos (TURNER, 1992, p. 323-324).

Percebo que as formulações de Turner (1992) fazem sentido para a interpretação de um *vãre* Kanhgág. No *vãre*, o grupo está exposto ao questionamento dos *fóg* e de outros Kanhgág (principalmente aqueles que criticam a formação de acampamentos nas cidades), nesse cenário as divergências são

anuladas ou parcialmente “disfarçadas”, para apresentar coesão ao inimigo comum, os *fóg*. Nas *ẽmã mág*, os Kanhgág possuem outros adversários, que convivem cotidianamente em um espaço territorial, nelas o território é estável, o que possibilita o desenvolvimento pleno de suas ações e instituições políticas, diferente dos *vãre*, quando essas ações se aglomeram para um único objetivo, voltando a sua plenitude nas *ẽmã sĩ*. Nessas, como veremos agora, a política Kanhgág volta ao estabelecimento de grupos, liderados por *pã'i*, e, conseqüentemente, a formação de posição e oposição.

4.4 *Êmã sĩ*

As *ẽmã sĩ* (“aldeias pequenas”), termo utilizados pelos Kanhgág residentes nesses espaços, se constitui por um pequeno espaço territorial³⁸, pela existência de duas ou mais *ĩn*, com um *pã'i mág* e sem a existência de *ẽmã* subordinadas.

No entanto, mesmo nas *ẽmã sĩ* é possível visualizar um local de agregação entre as diferentes *ĩn* que a formam. Geralmente em uma *ẽmã sĩ*, assim como em qualquer *ẽmã*, as *ĩn* estão visualmente separadas uma das outras, o local que reúne todas elas para reuniões, rituais e festas é chamado de Centro Cultural, Casa de Fala entre outros.

Juciane Beatriz Sehn da Silva (2016) apresenta um etno-mapa realizado pelo Projeto de Pesquisa Sociedade Indígena Kaingang na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, da Universidade do Vale do Taquari, que mostra a disposição das residências na *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*, no município de Estrela.

38 Esses espaços são denominados, especialmente pelos kanhgág residentes na *Por Fi Ga* de “aldeias pequenas”, *ẽmã sĩ*, enquanto classificam às áreas no Planalto de “aldeias grandes”, *ẽmã mág*. Os kanhgág residentes na *ẽmã mág Nonohay*, se referem às “aldeias pequenas” como “acampamentos” (visando, sobretudo, as deslegitimar, ainda que tenham parentes próximos, *kanhkó*, nelas residindo).

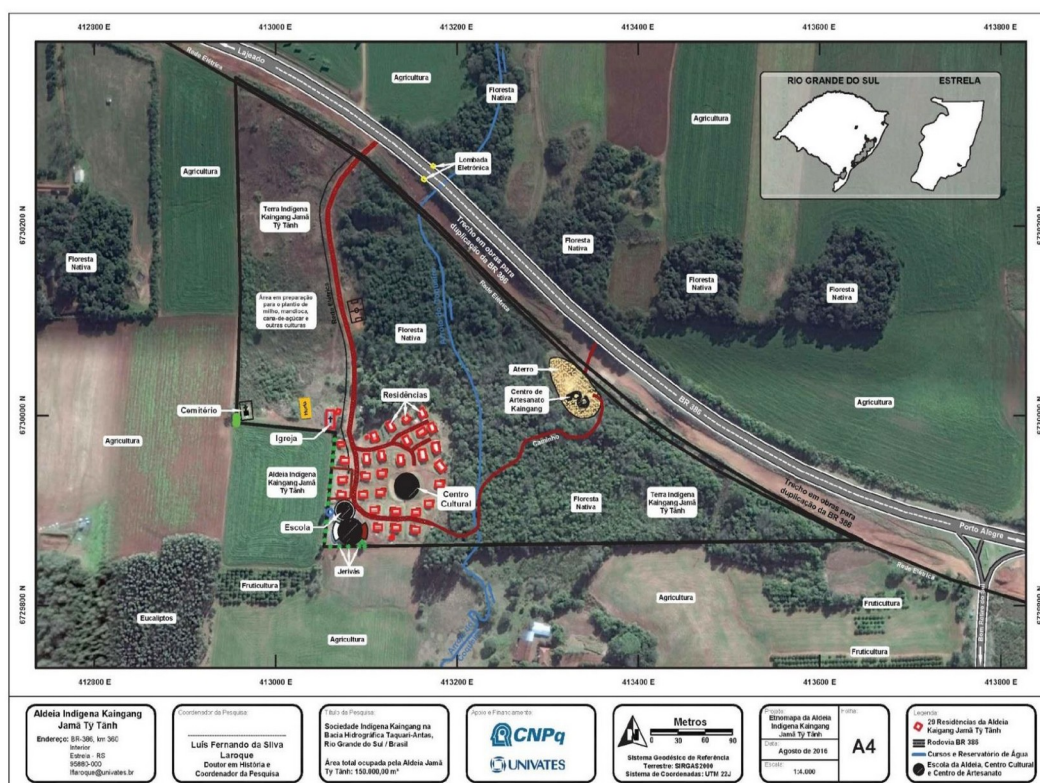


Figura 3: Mapa da *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*. Fonte: Silva (2016, p. 125) e Acervo do Projeto de Pesquisa Sociedade Indígena Kaingang na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil.

Na figura acima percebemos que as residências estão aglomeradas em torno do Centro Cultural. Segundo Silva (2016), os residentes têm origem da união de Manoel Soares com duas mulheres, Eva Rosalina de Melo e Lídia Soares, onde os filhos do “patriarca com Eva Rosalina de Melo, ocupam a parte superior da área (oeste), enquanto os filhos de Manoel com Lídia Soares, por sua vez, ocupam a parte inferior (leste)” (SILVA, 2016, p. 127).

As *ĩn* se organizam a partir de habitações por parentesco e possuem o *ĩn jy* (pátio), que faz a mediação entre as habitações e com o exterior. O Centro Cultural representa o local de encontro das diferentes *ĩn*. Na *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh* encontra-se o espaço da casa, o espaço limpo e a floresta, ocorrendo na *ĩn*(Casa) a socialização dos *kanhkó*, no espaço limpo a reunião de distintos grupos de parentes e na floresta o local habitado por animais e espíritos. Essa ainda é cercada pelos *fóg*, das cidades fora desse espaço.

Interessante perceber que a escola encontra-se fora do círculo, na porção sudoeste, tal como o cemitério a oeste, ambos ficando restritos à sociabilidade Kanhgág. Crépeau, ao analisar o xamanismo Kanhgág, identifica os espaços citados acima (casa, espaço limpo e mato) e constata que o “mato”, floresta virgem, é onde o *kujá* aspirante entrará em contato com seu *jamgré* (espírito auxiliar), quando esse retorna para sua residência deve deixar os materiais utilizados na floresta. As plantas utilizadas nas curas devem ser obtidas na “floresta fria”, pois ela é “muito sombria, quer dizer inabitada e inexplorada do ponto de vista agrícola pelos humanos” (2002, p. 120). De certa forma, pode-se afirmar que o especialista espiritual deixa momentaneamente o espaço central de sociabilidade para buscar no exterior – a “floresta fria”, inabitada e inexplorada pelo homem – plantas medicinais para suas curas.

Com outros termos, mas no mesmo sentido, é compreensível a escola em algumas *ẽmã* situarem-se “fora” do espaço de sociabilidade, pois alguns especialistas devem enfrentar o processo formativo, domesticá-lo e retornar para o “centro” da *ẽmã*.

Semelhante divisão espacial é encontrada na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Nela os residentes dividem-se entre os originários da *ẽmã mág Nonohay* e os originários da *ẽmã mág Votouro* – formando grupos com os nomes das *ẽmã mág*. As habitações estão separadas, o grupo de *Votouro* se reúne na porção sul (circuladas em vermelho na figura abaixo), enquanto o grupo de *Nonohay* ocupa o restante. A Escola, o Centro Cultural encontram-se no centro e o espaço de mata encontra-se ao norte, ao sul e a oeste, e a cidade a leste, representada pelo bairro Feitoria em São Leopoldo.

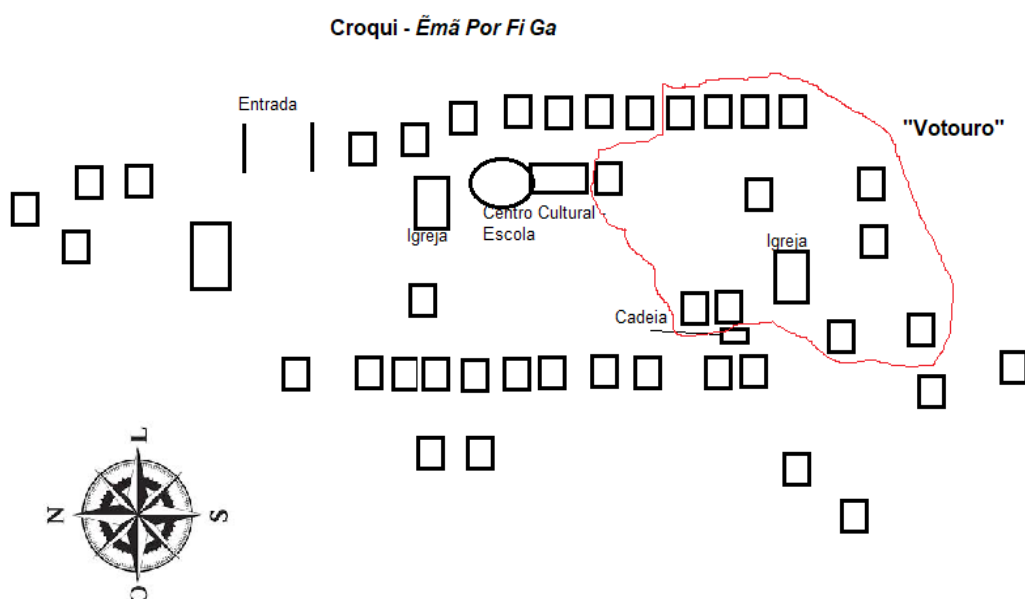


Figura 4: Croqui da ãmã sã Por Fi Ga, realizado pelo autor.

Como descreve Góes (2018), o pátio é o local onde se recebe os membros externos a *ĩn*. Durante meu trabalho de campo na *ãmã sã Por Fi Ga* percebi que os Kanhgág identificados com o grupo de *Nonohay* se anunciavam a uma considerável distância da residência de um membro de *Votouro* ou mesmo falavam de longe o que desejavam, o mesmo comportamento se repetia quando membros de *Votouro* se deslocavam para as residências de indivíduos de *Nonohay*.

Em relação à organização espacial das *ãmã sã Tỹ Tãnh* e *Por Fi Ga* percebe-se algumas semelhanças. Em ambas, as *ĩn* (Casas) estão divididas nas *ãmã sã*, o Centro Cultural, espaço onde realizam reuniões está no centro. Mas, diferentemente da *ãmã sã Tỹ Tãnh*, na *Por Fi Ga*, a Escola se encontra no centro, e não fora, tal posição pode ser explicada pela oposição política entre o grupo originário de *Nonohay* e de *Votouro*, que divide todos os cargos públicos na *ãmã sã*, estando em um local onde “todos possam ver”. Essa disposição permite que em todas as residências se possa observar a Escola e vigiar os funcionários do grupo contrário.

Essa disposição, com uma centralidade do Centro Cultural como na *ãmã sã Por Fi Ga*, não é encontrada em outras *ãmã sã*. Na *ãmã sã Fág Nhin* e na *Fosá*, o espaço de reuniões não fica geograficamente no centro, mas a mesma divisão entre as *ĩn* é encontrada.

Vejamos o croqui da *ẽmã sĩ Fág Nhin*:

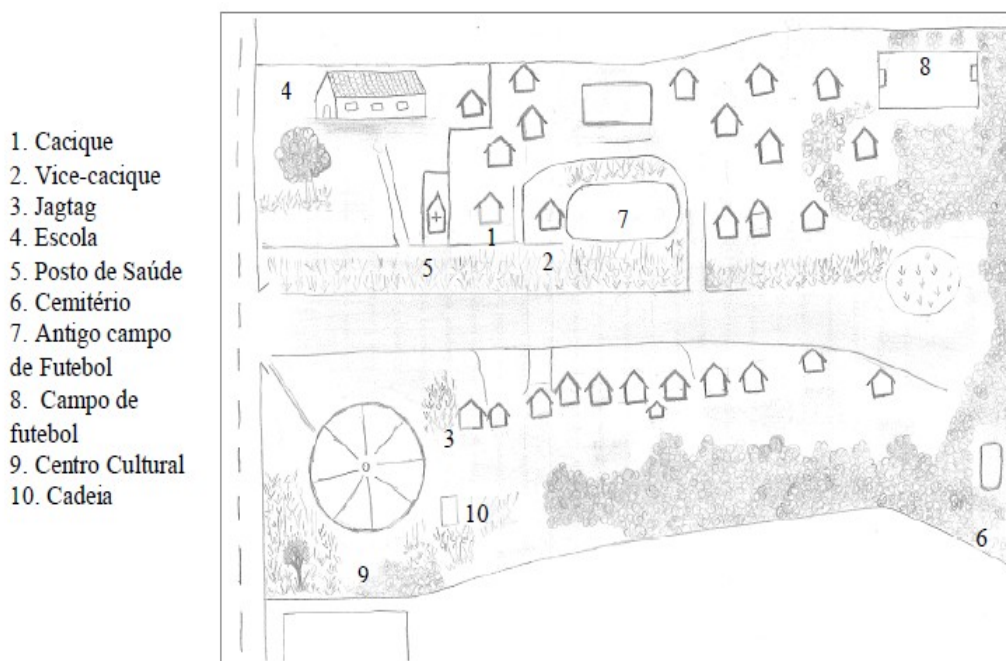


Figura 5: Croqui da *ẽmã sĩ Fág Nhin*. Fonte Aquino (2008, p. 55).

O croqui da *ẽmã sĩ Fág Nhin*, realizado por Alexandre Magno de Aquino (2008), destoa sensivelmente da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, o Centro Cultural, a Escola e a Cadeia estão afastados, ou fora, da circulação das pessoas, tal como o cemitério. Percebe-se também que o Campo de Futebol, anteriormente no espaço central foi para uma zona mais afastada, processo semelhante ocorreu na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, onde o campo deu lugar para residências. De outra forma, a Escola fora do universo de socialização aldeão aproxima sua disposição da *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*, se configurando, aparentemente como um outro a ser domesticado, tal como os seres da floresta.

O núcleo residencial, por outro lado, é semelhante das demais *ẽmã sĩ*. Segundo Aquino (2008), em uma das fileiras de habitações vive o grupo doméstico do falecido Penĩ, as filhas vivendo com seus esposos e filhos solteiros em cada residência, enquanto os casados são vizinhos, constituindo uma *ĩn*, então liderado por Jagtag. Em outra fileira de residências está localizada os Fidéis, próximo ao campo de futebol. Próximo a esta, vivem os *indianos* de sobrenome Sales. Ainda do

“mesmo lado”, vivia o professor bilíngue, próximo à Escola, Zaqueu Kei Claudino (AQUINO, 2008, p. 55-56).

Essa organização espacial incorpora um distanciamento de perspectivas quanto à tradição. De acordo com Aquino (2008, p. 56):

[...] a aldeia Lomba do Pinheiro, organizou-se, de um lado, por meio de certas alianças políticas, visando reconstituir o modelo de “liderança tradicional” – segundo o qual um *pa i mág* junto com os *pa i sĩ* formam o “conselho” aldeão [...] – e, de outro, por meio de outras alianças políticas, visando o cumprimento do conteúdo do documento que legalizou a ocupação indígena dessa área. Esse contexto deu ensejo a uma disputa faccional entre as lideranças *kanhgág pë*, voltadas para a articulação da “liderança tradicional”, e os “indianos”, voltados para o estabelecimento de uma “democracia” na aldeia e, por isso, para a defesa da associação.

O conjunto formado pelas *ĩn* aglomera pessoas com perspectivas próximas. Essas, de acordo com o contexto de uma determinada decisão, irão reunir-se com outras e disputar a vitória de sua posição. A aproximação poderia ensejar definir uma “facção” política *Kanhgág* a partir das *ĩn*. No entanto, diferente dos Xavante os residentes próximos não formam blocos homogêneos politicamente. Algumas vezes a ausência de um *kakré* (sogro), faz com que genros de um mesmo grupo doméstico disputem prestígio dentro desse, assim, mesmo formando uma *ĩn* as distintas habitações se põe opostas umas às outras em determinados contextos.

Da mesma forma que as demais *ẽmã sĩ*, a *Fosá*, localizada na cidade de Lajeado, na Bacia do Rio Taquari, a disposição espacial é formada por *ĩn*, onde os diferentes grupos políticos estão residindo.

O croqui abaixo foi realizado em novembro de 2018, quando o falecido *pã'i mág* Nonohay me pediu para realizar um documento sustentando antropologicamente a necessidade da manutenção do território, uma vez que a Prefeitura Municipal Ihes propunha retirar uma parte e lhe doar, oficialmente, o restante.

A *ẽmã sĩ Fosá* possui, aproximadamente, 130 residentes, entre adultos e crianças. Esta possui: uma Escola, com estrutura provisória, pois a área ainda não possui documentação jurídica; um Posto de Saúde, que é uma casa, onde realizam somente vacinas e distribuição de medicação, sem estrutura para atendimentos médicos; um campo de futebol; uma igreja evangélica; uma fonte de água em meio a

uma porção de floresta nativa; uma cadeia; e um espaço para agricultura coletiva. Vejamos o croqui abaixo:

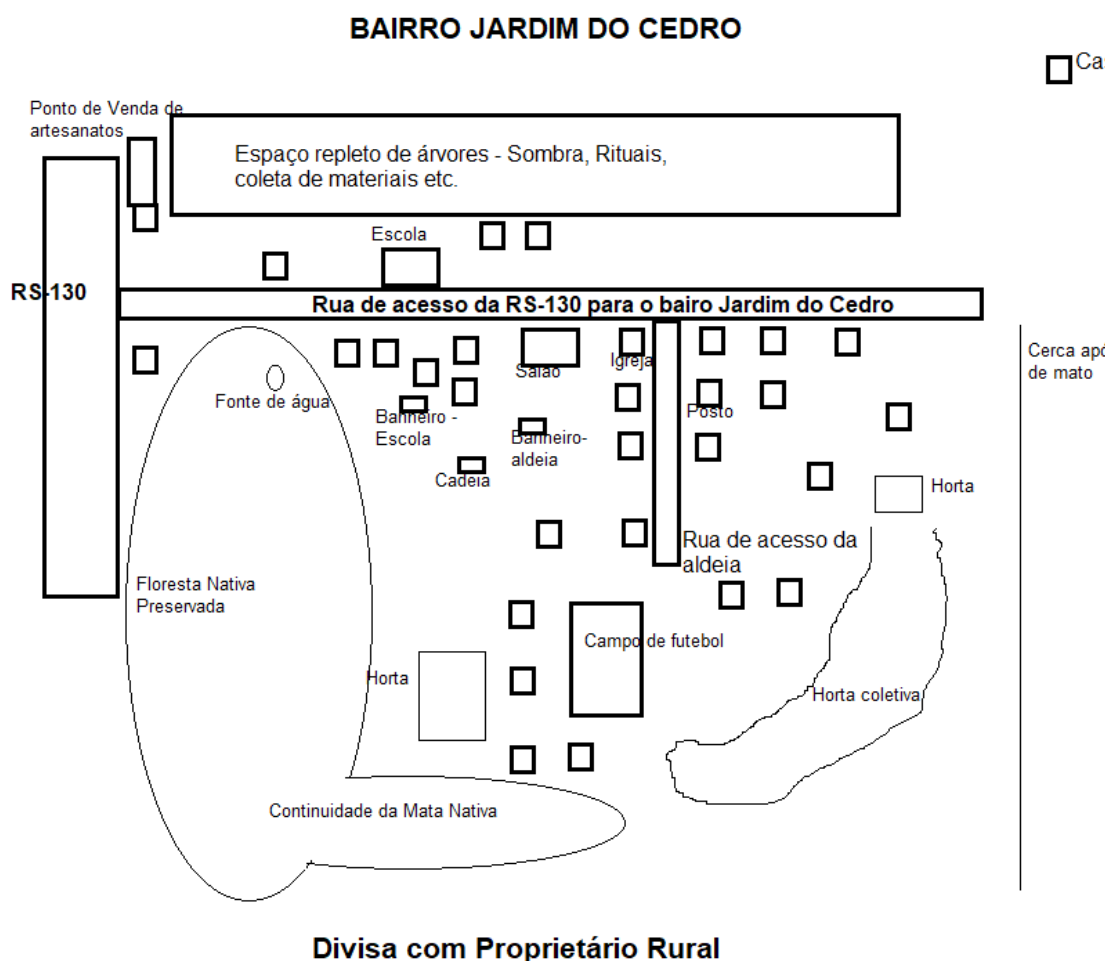


Figura 6: Croqui da *ẽmã sũ Fosá*, realizado pelo autor em novembro de 2018.

As seis habitações que cercam o campo de futebol (duas ao norte, duas ao oeste e duas ao sul) formam a *ĩn* do falecido *pã'i mág* Nonohay. Ele vivia na habitação a frente da horta e ao lado do campo de futebol. Um de seus genros, Boris, é o atual *pã'i mág* e vive na última habitação da "rua" antes do campo, a oeste. Outro genro de Nonohay é Setembrino, funcionário da Saúde Indígena.

Na outra "ponta", em frente a igreja evangélica vive o vice-cacique, Sũ. O conselheiro Rétãnh, também evangélico, é tio paterno de Boris e Setembrino e vive próximo ao "Posto de Saúde". Diferente das demais *ẽmã sũ*, a *ẽmã mág* de "origem" ou o posicionamento quanto a tradição (quanto as chefia política) não movimenta o

cenário político da *ẽmã sî Fosá*, uma vez que todos são advindos da *ẽmã mág Nonohay*, possuem proximidade de parentesco e costumam exortar aqueles, em especial as lideranças, que destoam do pensamento ou das “ideias”, como dizem.

O Salão de Festas, que representa o Centro Cultural das demais *ẽmã sî*, está junto a Escola, não posicionados no centro, mas entre residências e em locais de passagem dos moradores. A Cadeia está junto as habitações, e a igreja está posicionada de modo que seus cultos sejam ouvidos de toda parte. Nessa *ẽmã sî* as instituições estão “entre” as *ĩn*, não na posição “central”, mas também não “fora” da circulação de pessoas.

Um destaque é dado para a fonte de água, localizada em meio a uma pequena porção de floresta nativa. As autoridades, com apoio da Pastoral da Terra (ligada à Igreja Católica) e do Comin (ligado à Igreja Luterana), construíram uma estrutura com caixas da água, de modo que abasteça a *ẽmã sî*. Nesse local foi realizado o segundo ritual do *Kikikoi*, em abril de 2018, com a presença dos *kujá* Kagnãg e Pó Mág, respectivamente, pai e irmão do ex- *pã'i mág* Nonohay.

A não existência prévia de grupos organizados em torno da disputa pela posição de *pã'i mág* não faz da *Fosá* uma *ẽmã sî* que divirja das demais analisadas aqui. A *ẽmã sî* teve até o momento seis *pã'i mág*, três dos antecedentes foram expulsos (Gatén, Rokág e Azulão) ou formaram novas *ẽmã* (Rokág), pode-se afirmar, previamente, que o “ritmo de imposições” ou a falta delas, de um *pã'i mág*, faz com que o grupo decida lhe retirar da função. Ou seja, os grupos políticos se configuram a partir das iniciativas — ou falta delas — por parte do *pã'i mág*.

As *ẽmã sî* analisadas reproduzem em nível micro a espacialidade e a organização política de uma *ẽmã mág*, onde as *ĩn* (Casas) representariam as *ẽmã* periféricas (de uma *ẽmã mág*) e o Centro Cultural – também chamado de Casa de Fala ou Salão – a posição de *ẽmã* principal (Sede / Posto). Esse centro irradiaria as decisões para a periferia, as *ĩn*, tornando-se ponto de disputa entre os grupos domésticos.

Essa organização se distingue de uma *ẽmã* periférica em uma *ẽmã mág*, pois nelas o “centro político” se irradia a partir do *pã'i mág* da terra indígena e não do *pã'i sî* da *ẽmã*, que é indicado pelo *pã'i mág*. A partir disso, percebemos que uma *ẽmã*, pertencente a uma *ẽmã mág*, e uma *ẽmã sî* possuem formas de organização e

espacialidades distintas – na medida que, diferente da *ẽmã*, uma *ẽmã sĩ* reproduz a dinâmica de uma *ẽmã mág*, porém em uma pequena parcela territorial.

O conjunto formado por *ẽmã sĩ* nas “cidades”³⁹ ou na “região litorânea” (AQUINO, 2008), não arbitra de forma impositiva umas nas outras. Apesar, das *ẽmã sĩ* constituírem um “aglomerado político-cerimonial”, como interpreta Aquino, esse “complexo” reúne parentelas das *ẽmã* para troca de conselhos para conflitos políticos e reivindicações territoriais, conflitos que envolvam os *fóg* na venda de artesanatos etc., assim como realizam rituais, festas e competições esportivas, onde trocam visitas e hospedagem. Assim, caracteriza-se como um conselho coeso entre si, sem interferência na resolução de disputas políticas.

As *ẽmã sĩ* também se constituem de uma forma distinta dos *vãre*, pois o espaço permite o estabelecimento das residências por grupos domésticos, configurando a *ĩn*, e a estabilidade política territorial permite a disputa entre esses diferentes grupos por aquilo que entendem como “tradição”, pelos recursos financeiros e cargos públicos e pela tomada de decisões. Quando essas disputas não são resolvidas, os insatisfeitos são expulsos ou procuram novos territórios, formando momentaneamente novos *vãre*.

As quatro categorias analisadas representam formas nucleares da sociabilidade e da organização política Kanhgág. Partindo da unidade da *ĩn*, conjunto formado pelo grupo doméstico, percebe-se que esse espaço aglutina moradores em torno do *kofá*, *pã'i*, que orienta os demais homens do grupo. Diferente de outrora, atualmente a proeminência do *kofá* é o que parece decisivo para a localidade residencial de um novo grupo familiar.

Essa modificação pode ser explicada pela escassez territorial. Pelo fato do acesso as terras estar cada vez mais difícil nas *ẽmã mág* (aldeias grandes), que tiveram seu espaço diminuído pelas frentes de colonização, fazendo com que os

39 Em Porto Alegre: *Topẽ pẽn*, *Fág Nhín* e *Rhátéj*; em Estrela-RS: *Tỹ Tãnh*; em Lajeado-RS: *Fosá*; em São Leopoldo-RS: *Por Fi Ga*; em Farroupilha-RS: *Pã Nónh Mág* e *Ka Mág*; e, em Tabaí-RS: *Pó Mág*. Em Porto Alegre existem outros acampamentos e sítios ocupados por *kanhgág*, assim como em Cruzeiro do Sul-RS, próximo à Lajeado-RS, vive em um *vãre* um *pã'i mág* expulso da *Fosá*.

recém-casados vivam nas proximidades daqueles onde possam ascender economicamente mais rapidamente.

As *ẽmã mág* e as *ẽmã sĩ*, formadas por conjuntos de *ĩn*, representam organizações espaciais similares. Em ambas existe, abstratamente, um centro político e as localidades periféricas, nas *ẽmã mág* outras *ẽmã* e nas *ẽmã sĩ* as *ĩn*, com proporções territoriais muito diferentes, mas com uma estabilidade que permite o exercício de disputas entre os grupos domésticos que a formam. Apresentando, dessa forma, uma continuidade com o “modo” das *ẽmã mág*, mas com sutilezas que serão exploradas na Parte 3 dessa Tese de Doutorado.

Os *vãre*, situado “entre” as *ẽmã mág* e *ẽmã sĩ*, se opõe a essas, uma vez que a coesão entre grupos faz-se necessária no enfrentamento contra os *fóg*. Espacialmente, no entanto, também formam-se a partir das *ĩn*, com barracos delimitados e com a existência do *ĩn jy* (pátio), para a reunião do grupo e o recebimento de visitantes e apoiadores.

O elemento proximidade, constitutivo e articulador da *ĩn*, aproxima a espacialidade Kanhgág do sistema segmentar Nuer, do Sudão do Sul, continente africano, estudado por Evans-Pritchard (1980 [1940], p. 487). Entre os Nuer, o reconhecimento de unidade é mais fraco quanto maior o grupo local.

Os contatos em uma unidade espacial menor, facilitam, segundo o autor as relações cooperativas Nuer, uma vez que as relações diárias constituem as teias de relações que aproximam seus membros. A troca mútua e a presença alinham-se para a elaboração de laços de solidariedade. De outra forma, em grupos maiores, ou distantes, as trocas são de menor intensidade, dificultando a fixação desses laços.

Trocas da mesma natureza ocorrem nas espacialidades Kanhgág. É comum parentes se visitarem, os residentes nas *ẽmã sĩ* são visitados por residentes nas *ẽmã mág*, assim como os visitam.

Dessa forma, se constata que a *ĩn* constitui um articulador importante na coesão dos membros do grupo doméstico, que reunidos em torno daquele que poderá lhe proporcionar maior autonomia (sempre relativa) econômica, lhe devem obediência e apoio. Esse apoio se elabora, com maior evidência, nas disputas políticas, onde o *pã'i* passa a disputar com outros o prestígio em torno da maioria

das *ĩn*, e seu prestígio, depende da atuação de seus filhos e filhas, genros e noras que vivem próximos.

Tal apoio retornará aos mesmos em funções na *ẽmã*, como de *pã'i sĩ* (capitão, sargento ou major), em cargos de agente de saúde, professor ou agente sanitário, e se manterá a partir da negociação realizada com os *pã'i* de outros grupos domésticos da *ẽmã*, pois, segundo os Kanhgág, “sempre alguns querem brigar por poder”.

No próximo Capítulo analisaremos algumas categorias políticas Kanhgág, o exercício e a ação da chefia política Kanhgág.

5 AUTORIDADES POLÍTICAS KANHGÁG: EXERCÍCIO E CONTROLE DO PODER

Esse Capítulo tem como objetivo apresentar, delinear e analisar as características das diferentes autoridades políticas Kanhgág. A partir do sistema dualista assimétrico e complementar, exposto no Capítulo 3, e da configuração da espacialidade entre os grupos domésticos e da organização das aldeias, trabalhadas no Capítulo 4, perceberemos que as posições políticas Kanhgág se pautam no distanciamento e na abertura para o outro exigidas pela lógica dualista.

Desse modo, em um primeiro momento serão definidas e situadas as posições políticas Kanhgág no quadro trabalhado nos Capítulos anteriores. Em seguida analisarei os principais elementos que constituem a ação do *pã'i mág* e as transformações da função ao longo do tempo.

5.1 Funções políticas Kanhgág: o *pã'i*, o *pã'i mág*, o *cabeça* e o *pã'i sĩ*

No tópico 2.2 expus brevemente a caracterização de Nimuendajú (1993 [1913]), Fernandes (2003) e Rosa (2005) sobre a função política e cerimonial do *pã'i*. Essa categoria, em meu trabalho de campo é utilizada genericamente para autoridade política, apenas o qualificando diante do referente, *ĩ* (menor) para denominar uma autoridade subordinada ao *pã'i mág* e *mág* (maior) para qualificar o superior hierarquicamente.

O termo *pã'i* também pode indicar o chefe de um grupo doméstico, para o qual também é utilizado o termo *cabeça*. No entanto, a proximidade de *pã'i* com os demais termos – *pã'i sĩ* e *pã'i mág* – apresenta uma característica dessa categoria para a organização política das parentelas, portanto superior ao *cabeça*.

Desse modo, compreende-se que todo o *pã'i* é um *cabeça*. Sendo o *cabeça* o chefe de um grupo doméstico e o *pã'i* – além dessa chefia – é capaz de mobilizar politicamente outros grupos domésticos, exigir posições junto ao *pã'i mág* e, inclusive, ascender a tal cargo. De um outro modo, não é todo o *cabeça* que é *pã'i*, pois essa autoridade exige uma potência organizativa e prestigiosa, que está diretamente relacionada com a herança da *Ĩn* (Casa). Assim, entendemos que o *pã'i* engloba a noção de *cabeça*, por possuir maior abrangência política.

Em termos espaciais – seguindo o modelo delineado no Capítulo 4 –, o *cabeça* estabelece sua chefia na *ĩn* e o *pã'i* consegue reunir politicamente algumas *ĩn* e domesticar essa diferença na *ĩn sĩ*. Na *ĩn sĩ* o *pã'i* torna-se superior ao *cabeça* na medida que socializa as diferenças, aponta os caminhos políticos e coagula os interesses das diferentes *ĩn*. Na medida em que as relações se ampliam também se altera a chefia política, sendo o *pã'i sĩ* quem exerce autoridade na *ẽmã* (aldeia) e o *pã'i mág* na *ẽmã mág* (aldeia grande).

Assim, é possível delinear uma hierarquia entre as posições políticas:

Pã'i : *pã'i* e *cabeça*

Pã'i mág : *pã'i mág* e *pã'i sĩ*

Essa definição obedece a hierarquia Kanhgág. Todo o *pã'i* é um *cabeça*, mas nem todo *cabeça* é um *pã'i*. No mesmo sentido, todo *pã'i mág* foi um *pã'i sĩ*, mas não é todo *pã'i sĩ* que será um *pã'i mág*.

Entre os termos que sintetizam as relações ainda é possível encontrar o elemento primeiro: o *pã'i*. Para ser *pã'i mág* é necessário que o *pã'i* entre em relações exteriores gradativamente. Deixando o universo da *ĩn* – onde é *cabeça* –, ele passa a interagir com outros grupos domésticos – mostrando-se *pã'i* – e pode ser indicado como *pã'i sĩ* – por sua influência local –, tal desempenho vai lhe habilitando a exterioridade superior, as relações do *pã'i mág*, que incluem além dos grupos domésticos, o diálogo com atores não Kanhgág.

A partir do mapeamento dessas relações fica evidente a abertura realizada pelas classificações Kanhgág em direção ao exterior. Partindo do sistema de metades – *Kamé* e *Kanhru* –, nas denominações sociais, nas espacialidades da aldeia e nas chefias políticas, o movimento se realiza para fora do grupo constituído. As relações do *pã'i mág* se realizam nesse cenário de interlocução e disputa com alteridades, externas ao grupo doméstico, portanto Kanhgág, e externas aos Kanhgág, outros grupos indígenas e os *fóg*. Esse relacionamento exige uma especificidade de ação que inclui a manutenção do bom relacionamento e a demonstração de força. Vamos a essa discussão no próximo tópico.

5.2 Ascensão e atuação do *pã'i mág*

O *pã'i mág* (chefe político) trata-se de uma pessoa que não somente ordena, mas administra, resolve, distribui cargos e bens econômicos, é visto como alguém central na *ẽmã* (aldeia) e, sobretudo, acumula bens, privilégios, destaque e é respeitado pelas instituições privadas e, especialmente, do Estado. A capacidade de unir ao redor de si o número máximo de apoiadores – especialmente os *pã'i* – que lhe seguem faz com que o *pã'i mág* Kanhgág se aproxime dos grandes-homens melanésios⁴⁰.

A maioria das terras indígenas Kanhgág se organiza politicamente a partir do *pã'i mág* que indica seus *pã'i sĩ* (capitães), os termos imediatos abaixo do *pã'i mág* são o coronel e o major, seguidos pelos capitães e seus auxiliares. O *pã'i mág* simboliza o centro e os *pã'i sĩ* (capitães), que vivem nas *ẽmã* situam o centro delas. Em algumas aldeias prioriza-se que as metades – *Kamé* e *Kanhru* – dos indivíduos sejam distintas, pois como vimos no Capítulo 3, a punição não pode ocorrer entre *jamré*. Em outros locais – na impossibilidade dessa formação – se acolhe membros de grupos domésticos distintos, fato que apresenta uma exterioridade ao grupo, como delineado no Capítulo 4. De outro modo, também é encontrado chefias políticas cujos indivíduos sejam de um mesmo grupo doméstico.

Atualmente a estrutura política encontrada nos territórios Kanhgág permanece semelhante aos séculos anteriores. Todas possuem um *pã'i mág*, escolhido por eleições – com inscrições de chapas e campanha eleitoral – ou por escolha de um conselho. Nos dois casos, como observou Fernandes (2003) – quando comparou as eleições ocorridas na *ẽmã mág Palmas* com a escolha do conselho na *ẽmã mág Rio da Várzea* – o *pã'i mág* é indicado por um número restrito de pessoas e, em ambos os casos, o resultado tendencialmente não é diverso. Ou seja, nas eleições ou no conselho, apenas alguns *pã'i* escolhem as autoridades.

As opiniões, contudo, são diversas. Nas terras indígenas Kanhgág no Rio Grande do Sul existe o modelo eleitoral e a indicação do conselho. Na *ẽmã mág Nonohay*, a maioria daqueles com quem conversei é contrário ao processo eleitoral,

40 De acordo com Marshall Sahlins (2004), a estrutura política Melanésia não instituía uma posição de chefia. A posição socialmente reconhecida era a de “grande-homem”, a maior influência de um homem proeminente era o segmento em que habitava e para obter maior prestígio precisava buscar apoio em outros segmentos. Quanto mais segmentos o apoiavam maior era seu prestígio.

afirmam que cada *ẽmã* (aldeia) desejaria indicar um candidato e entendem que a disputa desgastaria os grupos. Uma vez que o apoio declarado a uma oposição derrotada pode impossibilitar uma futura aliança.

Na *ẽmã mág Guarita*, após mais de uma década com um mesmo *pã'i mág* ocorreu uma eleição em janeiro de 2018. Inicialmente houve a inscrição de sete chapas que ao longo do processo se transformaram em duas (devido a coalizões): a que representava o *pã'i mág* afastado, Valdo e a de Carlinhos Alfaiate, que reunia alguns dos antigos aliados de Valdo.

A chapa encabeçada por Carlinhos Alfaiate saiu vitoriosa. Após dez meses o eleito foi questionado por um membro da comissão eleitoral Kanhgág e o grupo derrotado movimentou-se para lhe derrubar da função. A instabilidade política permaneceu durante o ano de 2019, ocorrendo tentativas de assassinato de Carlinhos Alfaiate – cuja casa foi alvo de disparos de armas –, reordenamento das alianças faccionais – famílias que o apoiaram passaram a requisitar sua deposição – e a intervenção armada da Polícia Federal, para investigar e efetuar as prisões dos indivíduos que alvejaram a residência do *pã'i mág*.

As eleições delimitam os grupos políticos, apontam às famílias, seus interesses – que geralmente incluem acesso aos cargos públicos, a ampliação de seus sítios e a prioridade de seus *kanhkó* (parentes) aos serviços oferecidos (como o preparo da terra para o plantio) – e a expectativa de mudança.

De outro modo, o conselho articula a partir dos grupos as “coalizões”, estuda precisamente o nome dos possíveis *pã'i mág*, não sendo possível uma entrada na “concorrência” sem uma autorização prévia. De um modo ou de outro, não parece que um indivíduo sem sustentação de um grupo densamente numérico se arriscaria em uma eleição. Ambos, como apontou Fernandes (2003) mostram um mesmo percurso, as eleições somente deixam as diferenças políticas perceptíveis.

O *pã'i mág* Pénry da *ẽmã mág Nonohay*, no cargo a 32 anos (abordaremos sua trajetória no Capítulo 8) iniciou como *pã'i sí*, capitão, da *ẽmã Pinhalzinho*, quando seu cunhado Sãngrê, era *pã'i mág*. Após a saída de Sãngrê, que ficou na função 8 meses, alguns homens passaram por ela: Mário Farias, Adelino Lopes e Tino. Esses, segundo Pénry, não possuíam uma qualidade para tal incumbência, em suas palavras: “é aquele negócio o poder sobe para a cabeça, daí começa a fazer

coisas que não é para fazer, não tem jogo de cintura, e daí surgiu uma eleição [...] e eu tô aí, desde 1982” (PÉNRY, janeiro de 2018)⁴¹.

Segundo Pénry, deixar que o poder “suba para a cabeça” e não ter “jogo de cintura” fazem com que um *pã'i mág* não permaneça na função. A primeira qualidade elencada é o consenso.

Os Kanhgág, quando mencionam o autoritarismo de uma liderança ou os motivos para sua troca, afirmam: o “poder subiu para a cabeça”. O poder “subir para a cabeça” é o descolamento da vida social, é o *pã'i mág* investir somente nos seus desejos pessoais e “pensar somente em si”, não demonstrando para a população seus feitos e estando ausente constantemente. Disso é possível entender que o *pã'i mág* sendo o *cabeça maior*, ele se constitua das *cabeças menores*, quando o “poder sobe para a cabeça” ele perde o *corpo*, ou seja, as demais *cabeças menores*.

O ex-*pã'i mág* Nĩgrẽ, da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, foi derrubado da função no dia 25 de abril de 2019. Logo que cheguei na *ẽmã sĩ*, os homens – demais *pã'i* da *ẽmã sĩ* – estavam terminando de realizar a ata de decisão da nova liderança. Segundo me relataram, Nĩgrẽ só andava embriagado, passava poucos dias sóbrios e não recebia os visitantes, mas o fato decisivo para sua deposição foi a invasão de sua família – em particular da esposa de Nĩgrẽ – a casa de Refej. Refej, nas comemorações do dia do índio havia organizado o baile e a família de Nĩgrẽ suspeitava que ele estava pegando bebidas ali: “estavam dando bebida para ele”. Nesse caso, os *kanhkó* do *pã'i mág* se sentiram autorizados a impor sua posição e invadir a residência: o poder subiu para a cabeça.

Além de evitar ações identificadas como individuais, o *pã'i mág* necessita ter um “jogo de cintura” para controlar que as *parentagens* se apresentem como facções, de acordo com Pénry o “jogo de cintura”:

Uma vez chegou um casal de índio aí óh (varanda da casa de Pénry), brigaram ali, se xingaram, chegaram aqui, e eu disse ó: ‘você estão muito alterado, brigaram agora. Vamos dar um tempinho, tu vai lá na casa do teu pai tomar um chimarrão, visitar a tua mãe, e daí amanhã vocês vem aqui, que eu vou sentar para ouvir vocês’. Daí, o pai levou a filha, o irmão levou o irmão. E, no outro dia vieram os dois e se acertaram. Dá um tempo, dá um tempinho. É que tem um jeito para conversar com a pessoa. Ah, brigou um casal, vamos colocar os dois na cadeia. Eu aconselho minhas lideranças,

41 Em 1982, Pénry assumiu o cacicado da *ẽmã mág Nonohay* por um curto período, posteriormente foram *pã'i mág* Adelino e Tino, retornando Pénry em 1988.

aconselha, aconselha, se botar na hora na cadeia, além de criar um inimigo, tu estraga mais o problema (PÉNRY, janeiro de 2018)

O conselho e o tempo, na perspectiva acima parecem funcionar mais do que a força repressiva imediata. Em janeiro de 2019, nas muitas vezes que procurava Pénry para conversarmos, chegavam a todo momento *pã'i sĩ* (capitães) pedindo conselhos para a execução de um problema, professoras que desejavam saber se sua indicação estava confirmada, jovens pedindo auxílio para a universidade, assim como passantes que viam o *pã'i mág* sentado na frente do comércio de sua esposa e paravam para “papear”. Nas conversas mais sérias com os *pã'i sĩ*, todas realizadas no idioma Kanhgág, no momento de tomada de uma decisão, Pénry, sutilmente desviava o assunto.

Certa vez, eu que acompanhava a conversa, fui “alvo” dessa “escapada”, Pénry olhou-me e perguntou como andava as pesquisas na *ẽmã Pinhalzinho*, após alguns comentários ele voltava os olhos para os *pã'i sĩ* e resolvia a questão. Esse contorno em uma situação difícil de ser resolvida é um exercício de paciência e estratégia. Sua execução se aproxima das táticas de uma caça a um animal, onde a espera e o plano de ação devem ser minuciosamente articulados para o bom resultado da investida.

Nĩgrẽ, ex-*pã'i mág* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, relatou que um *pã'i mág* não pode ser “bobão”, se for: “ele não consegue nada, a comunidade sofre junto com o cacique” (NĨGRÊ, setembro de 2018). De acordo com Nĩgrẽ, tal como relatado acima, ao entrar em uma reunião com os *fóg* deve-se “buscar numa boa”, sentar, conversar e caso necessário “virar a mesa”, ou seja, fazer uma “fala dura” para que o outro aceite o diálogo.

O “jogo de cintura” e o “não ser bobão”, são formas de dialogo estabelecidas pelo *pã'i mág* para intermediar e hierarquizar seu caráter de mediação. Não resolvendo as demandas no ato – tendo “jogo de cintura” – o *pã'i mág* busca encontrar uma conjunção para os problemas apresentados, uma vez que tomar uma posição abre espaço para possíveis represarias. Essa estratégia parece ser mais utilizada para os conflitos entre os *pã'i* de *ẽmã*. Para grupos não Kanhgág, “não ser bobão”, é apresentar sua força, a agência de sua posição e a imposição de sua

demanda frente as outras. Hierarquia e mediação são elementos constitutivos da chefia política Kanhgág.

Por ser uma figura de absoluta relevância nos rumos de uma *ẽmã*, o *pã'i mág* deve possuir os ideais de grandeza Kanhgág, ou seja, apresentar em “si”, ou melhor em seu grupo, o que há de mais significativo para a totalidade: ser guerreiro, possuir uma “fala dura”; fazer a mediação entre interesses distintos, ser calmo; ser chefe familiar, ser casado⁴² e possuir filhos; e, deve conhecer a tradição, sobretudo as regras do sistema de metades.

Um *pã'i mág*, é o ‘pai da comunidade’ relatou-me Nonohay, quando *pã'i mág* da *ẽmã sã Fosá*; “o cacique Pénry é bem-dizer um pai pra nós”, revelou-me Acácia, da *ẽmã Bananeiras*, da *ẽmã mág Nonohay*. O *pã'i mág*, dessa maneira, é aquele que “toma conta”, “que resolve os problemas”. Segundo o Kanhgág Kasu, residente da *ẽmã sã Por Fi Ga*, o *pã'i mág* “guia a aldeia”, se for um *pã'i mág* fraco a “comunidade sofre junto com o cacique” (KASU, setembro de 2018).

Associando o *pã'i mág* a figura do “pai”, entende-se que ele aglutina e resolve as diferenças entre os grupos domésticos, deve “guiar a aldeia”, ou seja, entender a amplitude dos interesses e direcionar aqueles mais importantes, que atendam os anseios dos *pã'i*, ou de sua maioria. Conseguindo atender e direcionar os anseios dos *pã'i* o *pã'i mág* obtém prestígio, a partir dessa característica e das elencadas acima, ele possui legitimidade para *atropelar* seus opositores – agir coercivamente.

Essa ação, contudo, não se situa “fora” do corpo social, mas como uma resposta dada “pelo” grupo – ou melhor, por um deles – aqueles que agem contra as ações instituídas. Como entre os Xavante, uma ação coercitiva e gratuita pode derrubar a chefia, fazendo com que apoiadores passem a reavaliar sua posição (MAYBURY-LEWIS, 1984 [1979]). Antes do *atropelo*, correções morais são realizadas pelas autoridades.

Como vimos no capítulo anterior, a *ĩn* fornece aos seus indivíduos uma determinada herança – que ao longo da trajetória lhe confere insígnias, como a boa oratória, o “tomar a frente” em situações limites⁴³ etc. Esse processo é acompanhado

42 Para os Kanhgág um *pã'i mág* não pode ser solteiro. De acordo com o *kujá* Pó Mág, solteiro o *pã'i mág* pode se “engraçar” com as mulheres casadas. Do mesmo modo, alguma mulher casada pode desejar se relacionar com ele.

43 Por exemplo, um membro da família do *pã'i mág* terá uma punição mais branda em caso de desagravo em comparação com um indivíduo comum, sem *kanhkó* (parentes) proeminentes.

de especialistas em exercício. Os *pã'i mág* escolhem seus sucessores ou aqueles que ocuparão futuramente a função, na sua *ẽmã* ou em outras, através de um longo treinamento, que inclui ser de determinadas parentelas, estar junto nas reuniões, participar dos protestos e seguir um comportamento adequado.

Segundo o *kujá* Kagnãg, o conhecimento do sistema de metades é um dos requisitos cobrados para o postulante. Também deve ser considerado *Kanhgág pé* (índio puro) ou ao menos possuir ações que assim o identifiquem, deve possuir habilidade para realizar a mediação com os mais diversos grupos e saber negociar – característica designada aos *fóg sĩ* (indianos), o que monta uma complementariedade hierárquica. Vimos no Capítulo 3, que existe uma atribuição de pureza superior dos *Kanhgág pé* em relação aos *Misturados* e consequentemente dos *fóg sĩ* em relação aos *fóg*.

Ítala Irene Basile Becker apresenta descrições de *pã'i mág* no século XIX que envolvem perseguições a inimigos, violência e guerras aqueles que contestavam seu domínio, assim como manifestações de concordância com tais ações (1995, p. 107-133).

As perseguições e contestações do exercício do poder político pelos *pã'i mág* ainda são presentes, o que de alguma maneira atesta a manutenção dessa prerrogativa aos chefes. Fato que leva a realização de *vãre* (acampamentos provisórios) e, posteriormente, *ẽmã sĩ* (aldeia pequena), definidas no Capítulo anterior.

O emprego do *atropelamento* – ação coercitiva contra um determinado ato: violência doméstica, desagravo às lideranças, roubo de casas, objetos e automóveis – é visto como legítimo na *ẽmã mág Nonohay*. Sempre com oposição política definida, as autoridades precisam *controlar*⁴⁴ os descontentes. Esse *controle* ocorre para aqueles que cometam desagrvos – delimitados pela experiência – que exijam punições, *condena*⁴⁵. Essa ação pode se materializar em alguns dias na *cadeia*⁴⁶, o não benefício de uma política governamental ou a transferência para outra terra indígena.

44 Conceito que designa a vigilância a determinados indivíduos que podem causar problemas para as lideranças.

45 Forma de punição, castigo, para aqueles que cometem atos morais condenados.

46 Local para onde são levados a maioria dos casos de *condena*. Se constitui de uma estrutura de madeira, que forma um metro quadrado. Nas *ẽmã mág* a estrutura é maior e comporta pelo menos três pequenas peças – de um metro quadrado –, denominadas de “celas”.

O Kanhgág Darci Emiliano (2015) realizou pesquisa sobre as ervas tradicionais na *ẽmã mág Ligeiro*, área indígena que recorrentemente é palco de grandes conflitos envolvendo divergências políticas. Emiliano relata que em dezembro de 2012 ocorreu uma eleição com três candidatos na *ẽmã mág*, após a vitória do candidato mais votado, ele escolheu aqueles de sua confiança para serem membros da liderança. Posteriormente a eleição, em setembro de 2014, ocorreu, o que o autor classifica como uma “revolta interna”, onde: “o grupo contrário ao cacique botou fogo na casa do cacique e do vice-cacique em represaria a alguma forma de punição cometida a um índio daquele grupo. Com isso o cacique e seu grupo se acamparam fora da T.I.”⁴⁷ (EMILIANO, 2015, p. 82).

Paulo Roberto Homem de Góes (2018) relata um conflito entre dois grupos na *ẽmã mág Queimadas*, no estado do Paraná. O *pã'i mág* M.V, segundo o autor, previa que o grupo adversário organizava sua deposição, para se precaver andava armado e junto a outro Kanhgág, que lhe fazia segurança pessoal. Em determinada noite, “o cacique e seu grupo, sabendo da movimentação que ocorria naquela noite, se armaram e foram de encontro ao grupo opositor, saindo do núcleo Sede da TI em direção ao núcleo Campo” (GÓES, 2018, p. 132-133), no caminho foram emboscados:

Nesta noite a oposição *caçou* a parte de M. V., diziam. No confronto, M. V. levou um tiro no rosto e foi tido momentaneamente como morto, seu pai, A. P., foi morto com tiros, golpes de facão, pedradas e pauladas. J. Z., então agente sanitário indígena, e da parte contrária de M. V., foi alvejado e faleceu em decorrência de tiros no abdômen. Muitos outros ficaram feridos. A morte de J. Z., dizem alguns, fora acidental, pois estaria armado voltando de uma caçada, algo que fazia recorrentemente, outros dizem que foi alvejado por M. V., quando se aproximou para lhe atingir com novos tiros. (GÓES, 2018, p. 133)

O *pã'i mág* e outras lideranças escaparam e procuraram atendimento no hospital, os opositores foram a cidade de Ortigueira para capturar o grupo, mas a Polícia Militar os impediu. A casa do sogro do *pã'i mág* foi incendiada e outras foram saqueadas. Na manhã seguinte, foi realizada a escolha de uma nova liderança, legitimada pelo presidente do Conselho Indígena de Guarapuava, instância a qual a *ẽmã mág Queimadas* está ligada (GÓES, 2018).

47 A importância da *ĩn* (casa) aqui fica evidente. Destruindo a residência do *cabeça*, simbolicamente de elimina a *ĩn* como grupo político.

Um confronto parecido com esse ocorreu na *ẽmã mág Serrinha* após o assassinato do *pã'i mág* Mĩg. Segundo Kawá, a morte de Mĩg ocorreu em um domingo, final da tarde. Naquele dia, ambos, Mĩg e Kawá, junto com Fág, e o filho mais velho de Kawá tinham passado o dia na cidade de Passo Fundo. O jovem neto de Mĩg realizaria um curso técnico Agrícola – mesma formação de Mĩg – em outro município e o passeio marcava a despedida do rapaz. No retorno para a *ẽmã mág*, após se despedir, Mĩg retornou à casa de Kawá para deixar a chave do carro. Alguns minutos depois, de acordo com Kawá, um carro desviou do percurso original e seguiu a direção tomada por Mĩg. De dentro de casa, Kawá ouviu alguns disparos de revólver, correu para a porta da casa e percebeu o movimento de pessoas gritando que o “cacique havia sido alvejado”.

Mĩg relatava para a família o desejo de seu velório. Desejava que a família organizasse um grande churrasco, com bebida e música para todos os presentes, esperava marcar sua passagem como um momento feliz. Sua sucessão também estava planejada – não pretendia entregar o cargo, mas já havia organizado os próximos passos para uma eventualidade – o genro de sua única filha legítima, da metade oposta a sua, era seu vice-cacique e escolhido para substituí-lo.

Após dois dias do falecimento, a família se reuniu para apontar o sucessor do cacicado. Os irmãos reunidos com a viúva decidiram colocar Roni, filho de Mĩg, ficando seu cunhado, que já era vice-cacique, na mesma função. Descumprindo o desejo de Mĩg e mantendo a função na “família”, ou seja, no grupo doméstico.

Alguns dias depois, Mario, outro filho de Mĩg e presidente da Cooperativa Agrícola, não concordou com a continuidade do cunhado. Convenceu Roni e assumiu a posição de vice-cacique, ambos organizaram a expulsão daqueles que não concordaram com a nova formação.

Nigaja, enfermeira e filha legítima de Mĩg foi desafiada por um membro da nova liderança a fechar o Posto de Saúde durante a expulsão do grupo opositor, ela não concordou e ambos brigaram. Nesse momento, as casas foram invadidas por membros da oposição, ou seja, a nova liderança. Kawá me contou que teve aparelhos roubados, televisão e som quebrados, textos e livros rasgados. Esse movimento fez com que oitenta famílias saíssem e fossem buscar abrigo na *ẽmã mág Nonohay*.

Esses movimentos, concordando com Góes (2018, p. 132), devem ser percebidos como potências da política faccional e não como um padrão de ação Kanhgág. Alguns atos se repetem, como a invasão e a destruição dos pertences dos opositores, a ameaça ou a queima da casa e, em casos extremos, o conflito direto entre os grupos.

Da metade *Kanhru*, Mĩg – onça-pintada – mostra no nome a força de um *pã'i mág* que enfrentava seus *contrários*⁴⁸ (inimigos) e a importância com que via a tradição, escolheu um membro *Kamé* como sucessor, do mesmo modo, segundo sua filha Kawá, organizava todo o corpo de autoridades.

Mĩg foi um *pã'i mág* poderoso. Apaixonado por caminhonetes, famoso por sua constante presença em festas e de seu empenho na organização dos festejos do Dia do Índio, também sofria ameaças constantes. Sua posição era desejada por outros *pã'i*, por receber um salário da Cooperativa Agrícola – caso raro para os *pã'i mág Kanhgág*, que na maioria dos casos não recebem salário fixo –, justamente possuir um domínio de relações com as autoridades *fóg*, obter autorizações para a prática das parcerias agrícolas (na prática arrendamentos) na *ẽmã mág* e, conseqüentemente, ser o principal responsável na distribuição de terras para plantio.

Dessa forma, o *pã'i mág* simboliza o esforço de totalidade e encarna o princípio da legitimidade e da coesão, uma vez que as “fronteiras internas” são dadas a partir da organização social (FERNANDES, 2003, p. 280).

Por outras palavras, buscando *controlar* os diferentes grupos, o *pã'i mág* distribui cargos, casas e auxílios financeiros para seus membros. Tanto na *ẽmã mág Nonohay*, como nas *ẽmã sĩ*, são requisitados projetos para aumentar o número de empregos públicos – para serem distribuídos entre as diversas parentagens –, tratam parcerias com escolas e universidades para a realização de palestras, pagam presentes de casamento, compram carne de churrasco das igrejas, frequentam cultos em diferentes religiões e enfrentam, se necessário, as autoridades *fóg* (brancas), caso algum empreendimento financeiro seja inviabilizado. Nas cidades é recorrente os conflitos pelos artesanatos e na *ẽmã mág Nonohay* as parcerias com agricultores *fóg*.

48 Termo que designa aqueles com quem se vai lutar. Comumente traduzido como inimigos.

A busca de renda financeira e a punição moral aos comportamentos são elementos importantes na manutenção do *pã'i mág* na função e da consolidação de seu prestígio.

5.3 Punição moral e renda financeira

Dois elementos parecem conceder a um *pã'i mág* prestígio no exercício de sua função: a ordem moral e empreendimentos financeiros. Segundo os Kanhgág, cada *pã'i mág* “têm a sua lei”, ou seja, o modo como serão aplicadas as punições e distribuídos os recursos econômicos.

Quanto ao plano moral, alguns elementos são previamente existentes a ascensão de uma liderança, como o adultério, o roubo de objetos, a ofensa às lideranças e os assassinatos. Os casos de desvios da moral devem ser punidos com cadeia, ausência do benefício de uma política pública e a impossibilidade de indicação para um serviço público.

As formas de punição dentro das *ẽmã* ocorrem quando algum Kanhgág realiza algum roubo, briga, provoca separação, entre outras ações, e variam conforme o ato praticado, quem decide sobre o tempo e a punição são as lideranças. Emiliano (2015) informa sobre alguns tipos de punição da *ẽmã mág Ligeiro*: “capina, roçadas nas proximidades dos prédios públicos [...], além, claro, do castigo da cadeia [...] às vezes há casos de transferência, estas acontecem em caso de cometerem alguns crimes [...] graves” (EMILIANO, 2015, p.83)⁴⁹.

Em alguns casos, os Kanhgág reconhecem o *erro* e voluntariamente se entregam a *condena*. Em janeiro de 2019, logo após o almoço, estávamos tomando chimarrão na área da casa de Kawá e Fág quando, de longe, o *pã'i mág* Pénry, que estava no pequeno comércio de sua esposa, vira em direção a casa e grita: “Fág!, Fág!”; eu o aviso e ele corre para a sacada, Pénry abana duas vezes em sua direção, Fág pega seu chapéu e desce em direção ao comércio. Pouco tempo depois, chega um carro com Fág e um homem. O homem encosta o carro ao lado da casa e tira do porta-malas um colchão, uma manta e um travesseiro e coloca no

49 Alguns interlocutores da *ẽmã mág Nonohay* apontam que o tempo de permanência de um indivíduo na cadeia dos “brancos” é muito “severa”. Obviamente esse julgamento vale para crimes considerados de menor gravidade, como pequenos roubos e o não pagamento de pensão alimentícia.

porta-malas do carro do Fág. Fág pede para Kawá uma garrafa de água gelada, ambos entram no carro e seguem para a cadeia da *ẽmã Bananeiras*. O homem traiu sua esposa, ela o denunciou e ele passou 30 dias preso. Essa passividade mostra o reconhecimento da *condena*.

Lúcio Roberto Schwingel (2001, p. 124) descreve uma reunião que presenciou a distância na *ẽmã Pinhalzinho*, na *ẽmã mág Nonohay*, na ocasião se realizava um “acerto”, resolução de algum erro⁵⁰ cometido, com a presença do *pã'i mág*:

O mesmo constava de uma espécie de reunião, em que, sentados em forma de círculo, em cadeiras, de um lado o *capitão*, o *coronel* e os conselheiros, e, de outro, os então *acusados*, identificados como nen ù han vãn – “que fizeram algo inaceitável pela comunidade”. O capitão e os conselheiros falavam muito. Os *acusados*, vez ou outra, manifestavam-se também. Entretanto, o cacique passou todo tempo ouvindo, cabisbaixo. Somente depois de quase quatro horas de “falas”, já no final do *acerto*, o cacique se manifestou dizendo: “o que vocês decidiram está bom. Vamos agora para casa”

Segundo o autor, o *pã'i sĩ* (capitão), possui no âmbito local mais proximidade, interação e prestígio com os residentes do que o *pã'i mág*, nesse sentido, o prestígio do *pã'i mág* situa-se na confiança ao *pã'i sĩ*, uma vez que se desautoriza seu indicado local, que goza de respeito, arrisca-se a perder sua credibilidade. Veremos no Capítulo 7 que a *ẽmã Pinhalzinho* é politicamente forte na *ẽmã mág Nonohay*.

A solicitação por parte dos pais a punição de um filho ao *pã'i mág* também é uma prática comum. Em junho de 2018, um jovem foi preso a pedido dos pais na cadeia da *ẽmã sĩ Fosá*. Os pais se queixaram para o *pã'i mág* a respeito do comportamento agressivo do rapaz, da falta de cuidado dele com seus irmãos e do uso de drogas.

Kawá, filha do falecido *pã'i mág* Mĩg, relatou-me casos de transferência ocorridos enquanto seu pai era *pã'i mág* na *ẽmã mág Serrinha* se concretizavam pela falta de segurança do grupo transferido. Sua posição, amparada na experiência desse *pã'i mág*, é de que esse ato é maléfico para a *ẽmã* em sua totalidade, e que Mĩg quando ordenava a saída de algumas famílias sentia-se mal, em suas palavras:

50 Termo que designa um desvio de conduta.

O pai transferiu, como todos os caciques nas reservas, mas ele entrava no quarto e ele chorava... “meu deus eu vou ter que fazer [...] a transferência é quando ocorre risco de vida, a pessoa que eu manter ela tá correndo risco, então eu tenho que tirar ela daqui, porque eu não vou poder proteger.” Porque a Polícia Federal vai lá e protege, mas eles não vão ficar para sempre, depois a semana que vem nós ficamos sabendo que o índio foi morto, que a casa foi queimada [...] que foi isso e foi aquilo... (KAWÁ, janeiro de 2018)

As transferências são comuns nos relatos dos Kanhgág. Em abril de 2019, fui com Kawá visitar sua mãe na *ẽmã mág Serrinha*. Antes do jantar a senhora Lila ficou me contando sua trajetória e de seu falecido marido, Mĩg. Eles foram transferidos da *ẽmã mág Guarita* no final dos anos 1980, viveram na *ẽmã mág Ligeiro*, mudaram-se para a *ẽmã mág Monte Caseiros* e posteriormente acamparam para retomar a *ẽmã mág Serrinha*. Em 1996, conquistaram a área. Mĩg foi *pã'i mág* desde o primeiro momento até seu assassinato em 2017 (como vimos acima).

A fala de Kawá mostra uma das facetas da transferência e da exposição de um *pã'i mág*, em muitos momentos ela é utilizada para reduzir o poder de um grupopositor à liderança, também é acionada quando algum ato moralmente maléfico é cometido por algum indivíduo e sua família. Essa é a punição máxima entre os Kanhgág, punição maior, segundo os interlocutores, é ser condenado entre os *fóg*. Fora desse corpo de regras, a morte sempre é uma *condena* (punição) para os desagravos.

As transferências são tidas como um mecanismo tradicional entre os Kanhgág. No entanto, seu aparecimento deve ter se estabelecido a partir da redução territorial imposta pela criação dos aldeamentos. No Capítulo anterior vimos que as *ẽmã mág* (aldeia grande) surgiram da reunião de diversos grupos dispersos por um território. Os conflitos, antes dos aldeamentos, desencadeavam na dispersão para outra localidade, naquele momento o grupo não era expulso, fugia por temer a morte ou por não conseguir empreender a guerra, uma vez desfeita a aliança.

Atualmente, certamente com influência inicial dos órgãos indigenistas oficiais, as transferências demonstram um resquício dessa lógica, podendo ocorrer como uma punição moral, confronto político e questionamento da autoridade do *pã'i mág* ou pelo exercício de uma prática não autorizada.

Para a realização da *condena*, tipo de punição que um indivíduo sofrerá ao ter cometido um *erro*, o *pã'i mág* deve conhecer o indivíduo, ou seja, saber quem são

seus *kanhkó* (parentes), como sua família é constituída, onde vive, qual sua situação financeira etc. Esses elementos, segundo os Kanhgág são fundamentais para a aplicação da punição, pois em seu entendimento um direito ou uma punição está diretamente ligado a quem a pessoa é, isto é, a que *ĩn* (Casa) o indivíduo pertence e qual a sua história. Tais elementos se fundam na pessoalidade com que são tratados a maioria dos assuntos. Dessa forma, um mesmo *erro* cometido por uma pessoa identificada como “fazedor de bagunça” pode ter uma *condena* diversa de outro considerado “boa pessoa”.

A moralidade, como vimos, possui *controle* nas *condenas*, orquestradas pelas lideranças aqueles que cometem *erros*. Avaliadas no âmbito da pessoalidade, dependendo do grupo que o indivíduo pertence ela pode ser mais severa ou mais branda. Em alguns casos, *erros* considerados graves como o adultério, a bigamia e o desvio de verbas, podem ser perdoados em um primeiro momento, pois os *pã'i mág* entendem que “todos cometem erros” e é dada uma “segunda chance”, na reiteração do *erro*, é aplicado a *condena*.

As traições conjugais, por exemplo, sofrem *condena* somente com a informação às lideranças. São mais comuns as mulheres acusarem os maridos de traição, raramente os homens fazem a reclamação sobre as suas esposas. Esse dado possui relação com o predomínio de um ideal masculino de virilidade e poder, onde a manutenção de várias mulheres é visto como positivo e sinal de força, a prisão por esse motivo em alguns casos é exaltada pelos homens, nesse intento a queixa de traição feminina demonstraria fraqueza masculina.

Além do controle moral, os empreendimentos financeiros são a grande fonte de prestígio dos *pã'i mág*. São recorrentes as viagens de lideranças à capital do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, e capital federal, Brasília, para a participação de reuniões com autoridades políticas, Secretarias e Ministérios, onde visam obter maior quantidade de recursos que gerem empregos nas *ẽmã*. Tanto as *ẽmã mág*, como as *ẽmã sĩ*, possuem escolas e postos de saúde, que geram vagas para os Kanhgág como professores, merendeiras, serventes, motoristas, agentes de saúde, técnicos de enfermagem, fisioterapeutas e médicos. O preenchimento dessas vagas é responsabilidade dos *pã'i mág*.

Na *ẽmã mág Nonohay*, além dos serviços públicos, o *pã'i mág* busca a legalização dos arrendamentos (sob a alcunha de parceria agrícola), realizada com os agricultores da região. Nesse sistema, o Kanhgág cederia ou trabalharia com o agricultor em sua parcela de terra, seu sítio, e os lucros seriam repartidos.

Há algumas décadas é realizado arrendamentos na *ẽmã mág Nonohay*, fato que é proibido pela legislação vigente. Desde o ano de 2010, a Cooperativa⁵¹ da *ẽmã mág* conseguiu junto ao MPF autorização para a prática de parcerias agrícolas, que pretende regularizar o plantio nos próximos anos.

Nas *ẽmã sĩ*, além dos serviços públicos, os Kanhgág trabalham no comércio das cidades, na construção civil, desenvolvem pequenos projetos de agricultura e produzem e comercializam artesanatos e outros objetos. O desafio das lideranças nesses espaços é apresentar as motivações e a relação do comércio de artesanatos com a “cultura”, pois a cidade promove desafios quanto a identidade ameríndia diante do *fóg* (branco) e nesse contexto existe o estabelecimento de parcerias com as mais diversas instituições, no sentido de os auxiliar a promover o convencimento e a domesticação da alteridade.

Em ambas as realidades os *pã'i mág* exercem uma postura de servir ao grupo. Entre a agricultura realizada com os brancos ou no comércio de luvas, toucas e meias, os *pã'i mág* não realizam pressões sobre as atividades financeiras das famílias, não distinguem essas práticas da tradição, esse discurso somente é acionado quanto colocado diante dos brancos.

A ação diante dos *fóg* (branco) dependerá do contexto e de quais *fóg* se está a falar – qual o grupo de *fóg*. Por exemplo, em uma reivindicação territorial nas cidades, o *pã'i mág* reforçará a ligação do grupo com a preservação das matas, do trabalho com os cipós e as taquaras, e de sua importância para a tradição. Diferentemente, se chamado no Conselho Tutelar – para prestar informações sobre a presença de crianças vendendo objetos –, em algum órgão de fiscalização de mercadorias – para atestar o porque da existência de objetos não artesanais nas bancas de comércio – ou no MPF – para falar sobre o arrendamento de terras aos agricultores regionais – agirá com toda sua autoridade e questionará a existência de

51 Atualmente a cooperativa em funcionamento é a Copinai – Cooperativa de Trabalhadores Indígenas de Nonoai, fundada em 2018. Anteriormente existiu a Associação de Agricultores Indígenas de Nonoai, extinta em 2018.

uma legislação que proíba a venda de objetos não artesanais, enfrentará às autoridades e as acusará de desejarem acabar com a cultura Kanhgág separando a convivência das mães com as crianças e acusará aqueles contrários aos arrendamentos de desejarem se beneficiar, pois anteriormente “as agências ganhavam e os índios somente olhavam” (FY, novembro de 2019). Como um jaguar, animal admirado pelos Kanhgág, o *pã'i mág* protegerá sua aldeia como um pai protege seus filhos.

Essa forma de ação é próxima da “jaguaricidade” do chefe alto-xinguano, segundo Carlos Fausto (2008, p. 335), mesmo moderado e calmo, quando se apresenta ritualmente para chefes de outras aldeias, o chefe:

cobre-se de partes do corpo de um jaguar: cinto e chapéu feitos de seu couro, colar feito de suas unhas. Em sentido lato, todo mestre é um jaguar. E é fácil entender por quê: o dispositivo principal de produção de englobamento, portanto, de magnificação da pessoa, é a incorporação canibal. A predação é um vetor assimétrico de identificação-alteração: quem come contém o outro e a sua alteridade dentro de si. (FAUSTO, 2008, p. 335)

Nas relações acima, cobrindo-se de “partes do corpo de um jaguar” o chefe estabelece uma “incorporação canibal”, ou seja, toma a perspectiva do jaguar e busca devorar os outros chefes.

Os *pã'i mág Kanhgág* também alteram seu corpo nos combates. Dependendo do contexto, um *pã'i mág* colocará um grande cocar na cabeça, utilizará alguns colares e pulseiras, e pintará seu corpo com as marcas de sua metade, *Kamé* ou *Kanhru*. De outro modo, também poderá se apresentar de trajes sociais – camisa e calça social, paletó e sapatos. De ambas as formas, está predando a alteridade. De cocar, colares e marcas pintadas no corpo, mostra sua alteridade e ferocidade diante de uma determinada situação. De trajes sociais, mostra a incorporação e domínio de signos exteriores – dos *fóg* (brancos) –, aumentando sua ação extra-aldeia.

Em detrimento do exercício da função, os *pã'i mág* gozam de algumas prerrogativas. Na *ẽmã mág Nonohay*, uma das prerrogativas é o estabelecimento da propriedade da terra.

Nas terras indígenas, a propriedade da terra⁵² é coletiva perante a Lei Constitucional, mas cada família teve a si destinada um determinado espaço agricultável, tal como um espaço para a construção de sua casa, caso optasse, nas pequenas vilas formadas na sede das aldeias. No entanto, uma casa dessas ou uma área de terra pode ser negociada com outro indígena residente da área. A “oficialidade” dessa intermediação é responsabilidade do *pã'i mág*, que assina junto às partes um documento comprovando o ato. Não ouvi nenhuma informação que a liderança intercedesse em algum negócio desses caso percebesse que o mesmo não era justo. Trocas de pedaços de terra por carros são relativamente comuns, algumas parentelas buscam dinheiro para viagens ou outros negócios, facilitando dessa maneira uma certa concentração de terras nas mãos de alguns e nada nas de outros.

Na *ẽmã mág Nonohay*, o *pã'i mág* é acusado de concentrar recursos e terras, assim como seus filhos de desviarem os ganhos da cooperativa agrícola para si. No que se refere ao *pã'i mág*, muitos concordam com uma acumulação, pois a função não é remunerada e é aceito socialmente, e legítimo, segundo alguns, que o *pã'i mág* tenha uma casa melhor, que possua vários carros, se for do seu agrado, que tenha bastante terra, pois “luta muito”. Assim, como é esperado que seus filhos ocupem cargos de liderança, que estudem em universidades, pois ele é o “*pã'i mág*”, o *cabeça maior*, e deve ser “recompensado”.

Os *pã'i mág* Kanhgág, como trabalhado nesse Capítulo, acumulam poder e prestígio através do exercício de punições, controle das ações individuais, acumulação de determinados bens e geração de empregos. É comum nas diversas *ẽmã* Kanhgág, algumas pessoas referirem os membros da liderança como potenciais acumuladores. Essa prática, contudo é difusa e não se concentra somente entre os líderes. Pessoas que tiveram antecessores com empregos públicos, nas agências indigenistas ou de saúde, costumam reproduzir uma lógica de “estabilidade” diferente dos demais. Tios, avós e padrinhos costumam influenciar

52 Segundo o artigo 231, da Constituição Federal do Brasil de 1988, as terras indígenas: § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. O artigo 20, item XI, as considera bens da união, no capítulo 5, exploro melhor a questão no que se refere à exploração agrícola.

na trajetória de famílias, uniões com membros proeminentes destacam uma parentela de outra.

Nesse sentido, não apenas *pã'i mág*, mas Kanhgág funcionários da Funasa⁵³ e Funai, tornam-se pessoas com prestígio e aptos à acumulação. Esses são escolhidos como pares potenciais de casamento, para alguns desses se tolera a endogamia entre as metades, a prática da poligamia⁵⁴, a residência feminina na casa do sogro, os casos de adultério (por parte do homem), o casamento com homens brancos e a residência na terra indígena (mulheres kanhgág, filhas de homens proeminentes) etc. A extensão desse sistema de privilégios é encontrada nas universidades, entre aqueles que são estudantes poucos não possuem auxílio de alguns membros proeminentes da parentela.

Jópry é um exemplo, professor e diretor de uma escola estadual na *ẽmã mág Guarita*, graduado em Pedagogia, Mestre em Educação e Doutorando em uma grande universidade, é filho de um funcionário aposentado da Funasa e neto de um funcionário do SPI e, posteriormente, Funai. Um de seus filhos é formado em Enfermagem e Mestre em Saúde Pública, e atualmente é funcionário da SESAI, na cidade de Passo Fundo-RS.

Esse universo de acesso diferencial aos bens não exclui aqueles com acesso restrito do exercício da fartura. Para os Kanhgág é comum entrar na casa de *kanhkó* e, se no horário de alguma refeição, “sair abrindo as panelas e se servindo”, sempre que visitam as cidades é realizado um lanche, onde todos comem por conta daquele que convida, “não tem miséria”, relatam.

Em síntese, o *pã'i mág* Kanhgág é um homem proeminente, pertencente a um grupo populoso, presente na *ẽmã*, que possibilita a geração de renda para a população, que proporciona e interage nos momentos festivos, busca articular outros homens “fortes” para compor sua liderança, impõe aos *pã'i* descontentes as vontades dos *pã'i* dominantes, busca soluções para os problemas familiares, as alternativas produtivas e econômicas, enfrenta os *fóg* que busquem desautorizar ou

53 Fundação Nacional da Saúde, autarquia Federal do governo brasileiro, fundada em abril de 1990. Em 2010, suas atribuições foram alteradas e a saúde indígena passou a ser responsabilidade da Secretaria Especial da Saúde Indígena – SESAI.

54 Alguns homens, em posições privilegiada, cujos filhos são liderança ou cujas filhas são casadas com lideranças ou filhos deles, e que possuam *jãnkamo mág* (bastante dinheiro), são “tolerados” os vários casamentos. Algumas vezes as mulheres vivem próximas, cada uma em uma casa, em outras o homem possui comércios nas cidades, que elas administram, e em outras elas vivem em *emã* distintas, na maioria das vezes todas sabem das outras.

deslegitimar os empreendimentos ou a ação Kanhgág dentro e fora de seu território, aparece como elo “totalizador” das diferenças locais, em suma, obtêm prestígio por meio do controle moral e da capacidade de gerar fartura. A violência, ocorrida em momentos de conflitos, classificados como “articulado por grupos”, são prerrogativas esperadas dos opositores e apoiadores, uma vez que a linha que divide amigos e inimigos, como afirma Pierre Clastres (2003), a todo momento pode se romper e se reorientar.

No próximo Capítulo analisaremos a materialização do poder do *pã'i mág* nos objetos e bens da alteridade, que simbolizam sua predominância em relação aos demais Kanhgág e sua exuberância e domínio junto aos opositores.

6 BENS DE PODER: PREDACÃO DA ALTERIDADE

Nos Capítulos anteriores vimos que o *pã'i mág* (chefe político) constitui seu poder a partir da relação com a alteridade, qual seja os *pã'i* de outros grupos domésticos. O *kujá* (xamã) é outra importante liderança Kanhgág que também alimenta seu poder da exterioridade, nesse caso, da interlocução com os *tãn* (donos) dos animais da floresta e dos santos católicos (ROSA; CRÉPEAU, 2020).

Os *pã'i* e *pã'i mág* mantêm indumentárias específicas para momentos rituais. Para encontros formais com os brancos – dependendo da relação posta – poderão se apresentar ornamentados com cocares, colares e com as pinturas que simbolizam as metades míticas, em um claro tom de enfrentamento, tal como poderão utilizar roupas sociais, anéis e chapéu de agricultor em uma lógica predação dos signos da alteridade⁵⁵.

O *pã'i mág* deve representar no plano sociológico seu domínio: sempre com um chapéu que lembra os agricultores da região, um anel com uma pedra vermelha na mão esquerda, um colar e relógio dourado, possuindo mais carros (e os mais antigos), sendo o responsável por indicar aqueles que ocuparão empregos públicos na *ẽmã* (aldeia) e ser aquele que enfrenta os *fóg* (brancos) na busca de uma política pública, o *pã'i mág* deve incorporar os signos daqueles que enfrenta.

Os bens utilizados conferem a seu possuidor insígnias de poder e domínio sobre sua origem. Se um colar apresentar uma bala de revólver ou um dente de tigre, seu detentor será visto como poderoso e forte. Em um primeiro momento, nos séculos XVIII e XIX, objetos ligados ao domínio da floresta. Contemporaneamente, se um *pã'i mág* possuir uma pulseira e anéis de ouro enquanto estaciona sua caminhoneta Toyota Hilux, será percebido como um *pã'i mág* forte, que domina a relação com os *fóg* (brancos). Desde sempre, esses diferentes objetos mostram a origem exterior e a organização do interior a partir da diferenciação daqueles que ocupam funções de poder, os *pã'i mág*.

Enfim, esse capítulo abordará as relações de poder através da utilização dos mais diversos objetos. Em seguida, apresentarei algumas relações contemporâneas

⁵⁵ Diga-se de passagem, as roupas utilizadas pelos Kanhgág evangélicos são cuidadas com extremo zelo, assim como os sapatos engraxados e os cabelos penteados. De terno, gravata e sapatos os Kanhgág exaltam o evangelho em língua kanhgág, expulsam espíritos e comemoram as festas do Dia do Índio com os tradicionais bailes ao som das bandinhas.

que envolvem o domínio do dinheiro e de objetos originados dos *fóg* (brancos), que incluem os automóveis, celulares, a exploração madeireira e o plantio de soja nas terras indígenas. Ao fim do Capítulo apresento a relação do *kujá* com os *tân* (dono) da floresta, de modo a poder demonstrar a lógica de predação do poder Kanhgág.

Os dados aqui analisados, apesar de se situarem em locais e temporalidades distintas, mostram a abertura Kanhgág para a alteridade, onde a diferença é indigenizada (SAHLINS, 1997).

6.1 Penugem, colares, cabeças de macaco, mantos e painelas



Figura 7: Índio Coroado em trajes festivos – Fotografia de Thomas Bigg-Wither (1974). Fonte: STRAUBE, 2010, p. 64-87.

O engenheiro inglês Thomas P. Bigg-Wither participou de uma expedição no estado do Paraná entre os anos 1871 e 1875. A expedição tinha como objetivo viabilizar uma estrada que fizesse a ligação entre esse estado e o Mato Grosso. Na região do Rio Tibagi, entrou em contato com os Kanhgág e realizou algumas ilustrações.

Na ilustração acima, um Kanhgág exibe uma indumentária festiva com penas de “tucanos, araras e outras aves de plumagem brilhante” (STRAUBE, 2010, p. 70). As penas deixam apenas o rosto, os braços e parte das pernas expostos. Um varapau, da altura do Kanhgág acompanha o traje. Por se constituir de plumagens brilhantes, a indumentária pode corresponder a um ritual de exibição e confronto, onde a variação de penugem e sua exuberância apresentariam a credibilidade daquele que a utiliza.

Alfred Métraux (1963, p. 456 *apud* BECKER, 1995, p. 211) também afirma a existência de enfeites de penas, exceto os “pequenos visores de penas curtas de tucano usadas ao redor da cabeça”, para os Kanhgág no Paraná. A chefia política, diferentemente dos demais “exibe um toucado em forma de leque preso à nuca, completando sua indumentária com longas borlas de penas presas aos braços e abaixo dos joelhos” (idem).

Os adornos na cabeça parecem de grande importância. Na imagem de Bigg-Wither, duas grandes penas se destacam das demais, Métraux menciona o toucado (cocar) preso à nuca do *pã'i mág* e as longas penas presas nos demais membros. As penas na imagem acima são distintas do cocar do *pã'i mág*, enquanto o primeiro se cobre por inteiro de penugem mais ou menos regulares, o segundo se apresenta diferenciado.

Segundo Antônio Serrado (1936, p. 54 *apud* BECKER, 1995, p. 124), o *pã'i mág* Niezu: “usava um manto de plumas que lhe cobria desde os ombros até a metade das pernas”. Da mesma forma: “os caciques de Caaró usavam o cabelo comprido, trançado para trás em sinal de regozijo’ [...] O uso da Itaiçá era prerrogativa cacical, enquanto os demais índios usavam um bastão simples de madeira” (idem).

Nas caçadas a cabeça dos animais também era destaque. Segundo Horta Barbosa, entre os Kanhgág: “[...] é costume desses índios fazerem das caveiras das

antas, dos porcos e macacos por eles caçados, espécies de rosários, ligando-as umas às outras por meio de cipós e pendurá-las, assim, em árvores ou no interior dos ranchos.” (HORTA BARBOSA, 1947, p. 57 *apud* FREITAS, 2014, p. 79).

Para os momentos rituais a indumentária era de suma importância, a partir dos dados de Métraux (1963), Ítala Irene Basile Becker (1995) sintetiza:

Para as danças, os homens e as mulheres esparramavam penugem sobre suas cabeças; enfeitavam-se com colares de sementes, de dentes de animais, ossos de pássaros, garras e cascas, pendurando-os em volta dos ombros, davam maior importância aos colares feitos de dentes de macaco, de significação especial. Para os Kaingáng de Misiones e de Guarapuava, o autor menciona os colares e pequenos discos de conchas [...]; alguns Kaingáng usavam colares que pesavam quase três quilos (p. 212)

A utilização de diversas espécies animais fornecia aqueles que a usavam a marca dessa distinção. Os dentes de animais, os ossos de pássaros e as garras penduradas aos ombros, apresentam o seu domínio sobre o poder animal. Seu possuidor, dessa forma, é maior, têm mais poder do que a espécie.

O Kanhgág Zílio Salvador, que viveu nas *ẽmã mág* (aldeia grande) *Nonohay* e *Serrinha*, assim como nas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas) de Porto Alegre, revelou à antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas (2014, p. 73) a importância do *jãnka* (colar):

[...] o *jãnka* mostrava o quanto o cacique ou o pajé tinham andado, mostrava a valentia dele. Se ele usava uma concha, o outro dizia: ‘olha, ele teve lá no mar’. Se ele usava o dente da onça, já dizia: ‘olha, esse é valente mesmo! Brigou até com a onça!’. Já se ele usava uma bala de revólver, quem sabe eles pensavam: ‘olha, esse aí é valente, não vou me meter com ele’. Se o colar era bem bonito, o dono dele era bem valente (Entrevista, Zílio Salvador, 2004)

A relação de domínio fica clara nas palavras de Zílio Salvador. Apontando para a territorialidade – “olha, ele teve lá no mar” – e para a valentia – “se ele usava o dente da onça [...] uma bala de revólver” – o *jãnka* mostra o poder daquele que o utiliza. De acordo com Freitas (2014, p. 73): “o poder da onça, do porco-do-mato ou do estrangeiro colonizador, materializado em adornos corporais, se confunde com o poder do próprio líder kaingang que dominou tais objetos. No colar, este poder é atualizado ao ser reconhecido pela sociedade”.

As partes que possuem o poder são as que representam um lugar ou que mostram o perigo de relacionamento com aquela alteridade. A bala de revólver e o dente da onça, simbolizam o poder de destruição dos *fóg* (brancos) e da onça.

Segundo o *kujá* Kagnãg, em uma caçada o alvo principal é o cacique, líder político, da espécie: “O caçador que pega o cacique já de pronto tira as presas dele. Aquilo ali é o poder. E tem partes que ele não pode comer, tem que deixar pros outros. Mas a presa é dele.” (KAGNÃG, 2004 *apud* FREITAS, 2014, p. 75-76).

O poder está na presa. O caçador obtém o prestígio conferido ao objeto, do mesmo modo que sofre uma restrição alimentar. A insígnia e a restrição mostram elementos do exercício do poder Kanhgág, o caçador fica com o prestígio da predação, mas limitado em sua utilização (consumo).

Partes de animais selvagens, armas de guerra e adornos corporais exibem para os Kanhgág a força dessas espécies, apresenta o domínio de seu poder e a destreza de seus possuidores. As primeiras frentes de colonização, fazendo uso dos mais diversos objetos, para alguns grupos foram interpretadas como correspondentes ao poder dos animais.

O *pã'i mág* Fongue, da região entre o rio Uruguai, da Várzea e Inhacorá, segundo Laroque (2000, p. 85), tem seu registro mais antigo no ano de 1767, na redução jesuítica de Santo Ângelo, que após a expulsão dos padres retornou à vida “selvagem”. Fongue aceitou reunir seu grupo no *aldeamento da Guarita* e posteriormente no *aldeamento de Nonohay*. Percebendo os desejos dos padres viverem entre o grupo, compartilharem a comida e levarem presentes, fez com que o *pã'i mág* os entendesse como aliados.

Provavelmente percebendo o número de bens e as possibilidades dos brancos fornecerem mais objetos, os Kanhgág passaram a utilizar os signos que os mesmos demonstravam como relevantes e incitar um desejo sobre eles, interessando-se, também, no que aquilo pode trazer de novo para a existência do grupo.

Na interação Kanhgág com as frentes de contato, o objetivo dos *pã'i mág* era obter objetos e meios para satisfazer os desejos daqueles que chefiava, caso não a fizesse perdia seu prestígio e, em consequência, a posição. Desse modo, a incorporação de objetos e mesmo o desejo apresentado pelos Kanhgág de viverem

como os *fóg*, podem ser entendidos como uma forma de contatar a alteridade já presente em sua organização dualista.

O poder bélico dos *fóg* (branco) também não foi desprezado. Acompanhando o contato de outros grupos, alguns Kanhgág elaboraram as mais diversas formas de negociação, em todas elas, mantendo uma perspectiva própria de ação.

Segundo a antropóloga Catherine V Howard (2002, p. 26), que estudou as estratégias de domesticação das mercadorias pelos Waiwai, a troca de bens não se realiza apenas por sua utilidade, mas pela “circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material” e a utilização desses emblemas passaram “a constituir uma forma de discurso performático apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais”.

Nessas trocas, significados são incorporados, assim como formas de apropriação e de desejo. Martin Fischer (1959, p. 17 *apud* BECKER, 1995, p. 215), registra no século XX, o empenho dos homens Kanhgág para presentear suas esposas “com vestidos bonitos e enfeites e empregam nisso muito dinheiro. (...) Os homens têm um verdadeiro prazer de acumulá-las de objetos de luxo. Que contraste com os miseráveis casebres onde habitam”.

Os vestidos e os “objetos de luxo”, a partir da lógica da incorporação da alteridade, podem ser entendidos como formas de apropriação de elementos de poder dos brancos, similares a utilização da penugem e colares. O contraste evidenciado por Fischer, entre o “miserável casebre” e a busca por “objetos de luxo” retornará a discussão na Parte 2. Por ora, vamos às incorporações contemporâneas Kanhgág, que incluem carros, celulares, universidades, entre outros.

6.2 “Carros de médico”, caminhonetes e *jankámo* (dinheiro)



Figura 8: Estacionamento da Festa do Dia do Índio. Aldeia Bananeiras, T.I Nonoai. Abril de 2019.



Figura 9: Pã' mág Pénry e Kujá Kagnãg. T.I Nonoai. Janeiro de 2019.

Na seção anterior, o *kujá* Kagnãg afirma que um caçador ao matar um animal selvagem se apropria de sua presa. A presa é o poder. As imagens acima revelam elementos de poder. A Figura 8, mostra carros, caminhonetas, um trator e o ônibus da banda que se apresentou no Dia do Índio em 2019 na *ẽmã mág Nonohay*. Os carros, em relação aos *fóg*, são o poder.

Os carros e as caminhonetas são desejados pelos Kanhgág. Seja por seu valor funcional – carregar objetos e o deslocamento nas estradas da *ẽmã mág* ou para a venda de artesanatos nas *ẽmã sĩ* – ou simbólico – aquilo que o carro

representa para os demais, Kanhgág e *fóg* (brancos) –, os veículos são utilizados para alicerçar relações, realizar trocas e demonstrar poder.

A maioria dos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* possui carros. Existe um grande desejo de acesso a eles, suas marcas e as diferenças são recorrentes nas conversas entre os homens. As preferências são pelas caminhonetes tracionadas, que não ficam atoladas nas estradas da terra indígena, também possuem um grande interesse por carros baixos e grandes, sobretudo o Vectra, da Chevrolet, assim como o Civic, da Honda, denominado “carro de médico”, pois são luxuosos, com bancos de couro, câmbio automático, porta-malas amplo, ar-condicionado e computador de bordo.

Em geral, cada família possui um veículo. De outro modo, o *pã'i mág* Pénry, durante toda minha pesquisa de campo sempre manteve três carros – que variaram de acordo com o período em que estive em pesquisa –, certamente alguns dos mais antigos que vi circulando. Entre os carros que possuiu nos anos de 2018 e 2019, se destacam: a Pampa, da Volkswagen, utilizada para ir ao seu acampamento – locais próximos do local de plantio agrícola; um Escort, da Ford, utilizado para as idas a cidade; uma Belina, da Ford, que não possuía algumas peças do motor; um Del Rey, da Ford, também com problemas no motor; um Logos, da Volkswagen, parcialmente reformado; e, em novembro de 2019, utilizava um Palio, da Fiat, para todos os seus deslocamentos. Contudo, confessava que esse último modelo – de mecânica mais barata, hidráulica leve e pouco gasto de combustível – não fazia muito seu estilo.

Apesar das preferências as trocas são constantes, é comum a troca direta de um carro por outro, às vezes ocorre uma complementação no valor, com dinheiro ou outro aparelho, podendo ser um televisor, um ar-condicionado, um forno elétrico etc.

A circulação pela *ẽmã* de carro é comum. Todos que possuem carros pouco se deslocam a pé. Em geral, andam com os vidros abertos, cumprimentando aqueles que cruzam pelas estradas, sejam a pé ou próximo às casas, é comum ouvir gritos de cumprimento e frases jocosas entre homens em deslocamento.

O “andar de vidros abertos” mostra uma abertura para os demais. Sempre que os filhos do *pã'i mág* passavam, sobretudo os homens, eram com os vidros fechados. O mais jovem, em abril de 2019, circulava com um Cruze branco, da Chevrolet, sempre devagar na estrada, desviando dos buracos. Quem o observava,

da frente da casa tentava adivinhar o proprietário, “mas quem é aquele ali”, outros brincavam: “olha, parente meu não é”, seguido de risadas; até que alguém afirmou, é o Che: “olha, de carro novo, por isso que ele está bem *chola*” (cuidadoso e feliz).

O carro é um emblema de poder. Possuindo veículos de alto valor financeiro, principalmente se forem parecidos com o dos médicos que atendem nas enfermarias da Sesai e dos agricultores com quem realizam plantio em suas terras, conferem o mesmo *status* a seu dono.

As roupas também demonstram poder. Na Figura 9, o *pã'i mág* Pénry veste uma camisa social, calça jeans e sapatos pretos (não visível na foto), tal indumentária é a mesma utilizada pelos agricultores e políticos quando se reúnem para tratar de projetos agrícolas – reunião que Pénry tinha participado pela manhã. Ao seu lado, o *kujá* Kagnãg também veste camisa e calça social, usa chinelos e um chapéu amarelo com pintas pretas – tal como o tigre. O chapéu de Kagnãg, obtido de doações, é utilizado em momentos específicos. Nesse encontro, ele simbolizou o poder do *jangrê* (espírito auxiliar) do *kujá*, o tigre.

As apropriações de Pénry e Kagnãg são do exterior. O *pã'i mág* utiliza signos daqueles agentes com quem negocia – os *fóg* (brancos) – e mostra seu domínio sobre eles, ao menos daquele grupo de *fóg*⁵⁶.

Na busca por pregar o poder dos *fóg*, o *pã'i mág*, que alimenta sua força das relações no espaço limpo – entre os grupos domésticos e os *pã'i* de uma aldeia – mantém uma estreita relação com os signos que o identifiquem com o “poder”. Se para os *fóg* o poder é materializado nos carros e na indumentária o mesmo é reproduzido pelos *pã'i mág*. Da mesma forma, a apropriação se realiza na procura por meios que possibilitem *jankámo* (dinheiro) e com eles mercadorias.

A relação com a exterioridade está inscrita no dualismo Kanhgág. Como vimos no Capítulo 3, as relações de parentesco orientam os indivíduos a procurarem parceiros em metades distintas da sua e em pessoas não identificadas como *kanhkó*. Essa busca abre as relações do grupo doméstico para outros, tomando o outro como aliado se constrói um grupo doméstico forte.

56 No mesmo movimento de apropriações, os Kanhgág também classificam os *fóg* (brancos) em grupos, seguindo a divisão com que organizam o mundo.

O desejo na aproximação da alteridade também está presente nas relações do *kujá* com os animais da floresta. Dessa exterioridade não-humana que o *kujá* obtém seu poder. Passamos a essa discussão.

6.3 O *kujá* e o poder dos *tãn* (donos) da floresta

Segundo a literatura etnológica (VEIGA, 2000; CREPÉAU, 2002; ROSA, 2005; CIMBALUK, 2018), o mundo Kanhgág é formado por três níveis verticais: o mundo alto; a terra; e, o mundo subterrâneo. A terra, de acordo com Crepéau (2002) possui três eixos horizontais: a floresta; a casa; e, o espaço limpo.

Na floresta habitam os animais não domesticados, os espíritos donos, *tãn*, onde vagam os espíritos dos mortos e o local de acesso do *kujá* ao nível mundo do alto e nível subterrâneo (ROSA, 2005).

O diálogo e a intervenção direta com seres não humanos é uma prerrogativa dos *kujá* e pastores. O *kujá* se locomovendo até a morada dos seres invisíveis consegue conversar com os *kujá deles*. Segundo o *kujá* Kagnãg, todos os seres possuem o seu *kujá*, a comunicação entre eles se realiza por meio do sonho. Ele o faz com auxílio do *jagrẽ*, que pode ser um animal da floresta virgem ou um santo católico. Por meio do saber guiado, o *kujá* comunica-se com seus auxiliares e interage com as outras forças do cosmos, “servindo como um mediador entre os domínios humano e extra-humano” (LANGDON, 1996, p. 29).

Segundo o *kujá* Kagnãg, todos os espaços descritos acima possuem seres que os habitam e seus *tãn*, donos, dispostos a partir de uma hierarquia. O “dono maior”, primeiro do mundo é *Kanhkã tãn*, traduzido como “Deus”, onde o “*tãn*” é “dono”. Em seguida vêm os donos do Ar: *Rã tãn*, Sol; *Kysã tãn*, Lua; e, *Krĩg tãn*, Estrela. Abaixo desses estão os “donos” da Terra, que são: *Ga tãn*, da Terra; *Nẽn tãn*, da mata; *Goj tãn*, das águas; *Misu tãn*, dos bichos do mato; *Sẽsĩ tãn*, dos passarinhos; e, *Mỹg tãn*, das abelhas.

Nesse sentido, os animais possuem uma organização idêntica aos Kanhgág, com *tãn*, *kujá*, chefes políticos, regras de casamento, proibições etc... No entanto, não parece que os animais se veem como “pessoas”, humanos, tal como o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), pois, segundo Kagnãg,

as espécies sabem identificar a diferença de si e dos outros, percebendo-se como “bugios”, “tigre”, “gralha”, não como humanos, mas possuidores de atributos “humanos”, como a organização social.

Dessa organização, segundo o *kujá* Kagnãg, que “saiu a ideia dos portugueses” de “botar os caciques” para os “índios”. De acordo com Kagnãg, eram os *kujá* que mandavam:

[...] depois que eles proibiram os *kujá* daí os caciques tomaram conta, se avançaram, antes dessas épocas, quem comandavam era os *kujá*, os *kujá* que passavam a ideia para todo o povo. Botavam os *pein*, que era hoje como o cacique coloca os menor, cada um no seu trabalho.... O cacique era os *kujá*, falavam de cacique isso já vem lá do português, porque nós não sabia o que era o cacique, porque para nós era o *pã'i mág*, o *kujá* é o *pã'i mág*, primeiro “cacique”. Daí que depois veio essa história dos portugueses, porque todos os bichinhos do mato tem um “cacique”, e tem mesmo. Para nós é o *kujá* dos passarinhos, *kujá* dos bichinhos do mato, tudo eles têm *kujá*, e as ordens dos *kujá* deles é que não é para se misturar e vê como Deus deixou eles no mato. E isso eu acredito, porque não se vê um misturado com outro. A caturrita e o periquito são igual, eles tem uma diferencinha da cor, eles são igualzinho do mesmo tamanho, mas eles não andam um com outro [...] A gralha tem três qualidades de gralha, tudo são gralha, mas eles têm as diferenças deles, o canto deles tudo diferente, não se misturam, os macacos e os bugios podiam se misturar, mas na lei deles é proibido [...] Se de repente o macaco faz um filho com bugio, o cacique do bugio manda matar, manda consumir com ele...” (KAGNÃG, janeiro de 2019)

De acordo com Kagnãg, a organização Kanhgág segue a dos animais. O *kujá* é o ordenador da “lei”, que em seu pensamento são as regras ligadas ao sistema de metades. A capacidade dos *kujá* é entrar em contato com os demais *kujá* e compreender suas intencionalidades, esse processo ocorre com o auxílio de um interlocutor parceiro, os *jagrê*, espírito auxiliar (VEIGA, 2000; ROSA, 2005).

Segundo Rosa e Crépeau (2020, p. 65), a partir da interlocução com o *kujá* Kagnãg, o *tãn* (dono), é o *jagrê* que se relaciona com o *kujá*, se distinguindo dos demais membros de sua espécie “par la présence d’une bande ou marque de couleur, généralement blanche, sur son corps”⁵⁷. Ainda segundo os autores, o *jagrê* aparecerá para seu interlocutor (*kujá*) em forma distinta, não como membro da espécie que é dono, mas podendo aparentar um *fóg*, um cachorro ou uma criança.

57 “pela presença de uma tira ou marca colorida, geralmente branca, sobre seu corpo”, tradução minha.

O poder do *kujá* tem origem da relação com seu *jagrê* (ROSA; CREPEAU, 2020). Nimprê, *kujá da ãmã sã Por Fi Ga*, afirma que sem a interlocução dos *jãgrê* não é “nada”, o que enseja que:

appartient au *jagrê* de transmettre au *kujá* l'accès au maître de chaque espèce animale concernant l'autorisation de la chasse, la connaissance et la localisation des plantes dans la forêt, l'anticipation d'évènements tragiques, le passage à l'intérieur de la terre pour atteindre le *nũgme*, ou le monde des morts⁵⁸ (p. 64)

A partir dessa relação, o *kujá*, entendido por Kagnãg como o dono espiritual dos Kanhgág, é equivalente aos *tãn* dos animais. Por possuir essa capacidade de interação possui um poder superior aos *pã'i mág* ou melhor, “o *kujá* é o *pã'i mág*, primeiro cacique” (KAGNÃG, janeiro de 2019).

É importante ressaltar, que a perspectiva do *kujá* Kagnãg está amparada no diálogo com os seres da floresta e, nesse sentido, devemos compreender que seu referente na frase acima – “quem comandava era os *kujá*” – é um local com pouca densidade humana, com a constante presença das curas xamânicas e sua utilização para os combates guerreiros, onde possivelmente a previsibilidade do futuro do *kujá* auxiliava na prevenção de ataques.

Desse modo, interpretando um comportamento, analisando um acontecimento, sabendo escutar o canto de determinado animal, ou o mal-estar de uma determinada pessoa, o *kujá* é capaz de identificar uma anomalia e acionará seus interlocutores para a resolução.

Diferentemente dos demais humanos, o *kujá* trava relações com os não-humanos sem se tornar um deles, ele consegue atuar e resolver a questão através da interlocução. E, é nesse sentido que Kagnãg entende que o *kujá* “era maior que o cacique”, pois “ele dizia o que ia acontecer pro cacique e acontecia” (ROSA, 2005, p. 181), ou seja, ele possui a capacidade de ver o futuro e precaver os demais⁵⁹.

58 “pertence ao *jagrê* a transmissão do acesso ao *kujá* aos mestres de cada espécie animal concernente a autorização da caça, ao conhecimento e a localização das plantas na floresta, a antecipação de eventos trágicos, a passagem para o interior da terra o *nũgme*, ou mundo dos mortos”, tradução minha.

59 Veiga (2000) e Rosa (2005), afirmam que os *kujá* são os responsáveis pela nomeação, por evitar uniões incestuosas, podem trocar a metade dos indivíduos em situações especiais – como doenças graves –, realizam curas nas aldeias e orientam os *pã'i mág* de acontecimentos futuros. Do mesmo modo, segundo o Kanhgág Zaqueu Claudino (2013, p. 41), os *kujá* “sacrificavam crianças que eram frutos de casamentos entre as próprias marcas [...] que essas crianças, quando adultas, atraem brigas, casamentos conturbados e não obedecem as lideranças”.

Através do estudo das categorias de “*kujá*”, “*pã’i*” (ou “*põ’i*”) e “*pã’i mág*” (ou “*pã’i mbâng*”), Rosa (2005) e Fernandes (2003) tecem comentários aparentemente opostos quanto a relação de “poder” entre essas posições na sociedade Kanhgág. Rosa (2005, p. 209), a partir da lógica do sistema *kujá*, afirma que: “o poder do *kujá* não é nem subordinado a sociedade kaingang nem é englobado pelo poder cerimonial e político dos *pã’i*”. De outra forma, Fernandes (2003, p. 158) afirma: “o poder do *kuiã* está *subordinado sobre a comunidade*, ou seja, no plano da sua realização sociológica tal poder é englobado pelo domínio político”. Em Rosa (2005), o *kujá* possui um poder que se relaciona com o plano cosmológico, ele, se necessário poderia trocar a metade de uma pessoa (p. 207), atendia a população que carecia de auxílio espiritual, tal como avisava o *pã’i mág* sobre futuros conflitos. Em Fernandes (2003), o *kujá* aparece vinculado ao *pã’i*, pois ele articula solidariedades a partir de “instrumentos sociais e morais eficazes que vinculam a lealdade de seus *subditos* à própria sabedoria dos *kuiã*” (p. 159).

Para Cimbaluk (2018, p. 350), em ambas as posições existe uma tendência “a se entender *pã’i* e *pã’i mbâng* como cargos, destituíveis por sua agência política, mais do que afetividades e corporalidades ou mesmo capacidades específicas”. Sendo o *pã’i mág*, como afirma Pierre Clastres (2003), a “totalidade”, as capacidades, afetividades e amabilidades, fazem parte do jogo político, que se transforma por essas alianças mais do que potencialidade política, dada pela função.

No plano cósmico, segundo Cimbaluk (2018, p. 352), as chefias políticas também assumem vinculações:

Os caciques e aqueles que disputam as posições de chefia, assumindo vinculações como católicos ou crentes, consultando curadores, orando, pagando para que os curadores façam eles vencerem as eleições, fazendo macumbas contra seus opositores, ou se protegendo contra estas e contra a inveja dos outros, não são “neutros” no território cósmico. Suas agências são tão cósmicas quanto às de Maria Jesus, apesar de agenciadas por curadores. Estas agências trazem consequências à composição cosmopolítica da TI, promovem determinados fortalecimentos e enfraquecimentos. Ainda com certas limitações, podem favorecer uma moralização dos comportamentos na comunidade ou sua liberalização [...]. A contraposição aos fortalecimentos que promovem pode dar tanta força combativa ao outro quanto a que pretende para si. Tanto o cacique pode sofrer as influências de trabalhos de curadores contra si como pode também solicitar serviços de curadores. Pode ouvir a *kujá* ao exercer sua função, mas também pode transferir, expulsar um *kujá* que se contrapõe a seu trabalho se tiver sustentação cósmica e política suficiente para tanto. O englobamento de poderes não é algo definido e definitivo, mas uma

constante disputa e para a qual várias formas de enfrentamento e embate são utilizadas. Ele só pode ser lido, portanto, através da análise histórica e das efetivas agências e atores envolvidos.

Rosa (2005) menciona a procura dos *pã'i mág* aos *kujá* da *ẽmã mág Votouro*. Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, a *kujá* Nimprê, que hoje se identifica como evangélica e frequenta uma igreja fora da *ẽmã sĩ*, possui uma grande influência nos rumos políticos. Em um determinado contexto Nimprê defendeu o *pã'i mág* de acusações de desvios financeiros, sendo acusada de feiticeira por membros de seu grupo⁶⁰. Mais adiante, a partir da reconfiguração da chefia, Nimprê buscou reatar as alianças desfeitas, tendo sua prática também reavaliada, deixando de ser denominada “feiticeira” (veremos essa configuração com mais detalhes no Capítulo 12).

Diante desse cenário é possível identificar a origem da correspondência para a atribuição de uma superioridade de poder. Fernandes (2003) está a pesquisar a política Kanhgág e, olhando por esse prisma, o *kujá* se torna um ator subalterno nas relações em nível sociológico. De outro modo, Rosa (2005) estuda o xamanismo Kanhgág e encontra na ação dos *kujá* uma importante influência no desdobramento dos acontecimentos de uma aldeia. Ambos estão ancorados em funções distintas e, por isso, delineamentos aparentemente opostos. Se conectarmos essas características às espacialidades Kanhgág – apresentadas resumidamente como casa, espaço limpo e floresta, mas podendo ser detalhadamente elaborada a partir da *ĩn*, dos *pã'i* dos grupos domésticos em aliança, da *ẽmã* (aldeia), da *ẽmã mág* (aldeia grande) e da *nẽn* (floresta) – podemos compreender que a ação de ambos se elabora para a exterioridade – como todas as posições Kanhgág –, mas para outros distintos. O *kujá* está interessado nos males cosmopolíticos – nas relações com seres invisíveis, nos processos de cura, no sistema de metades e no combate às moléstias físicas e espirituais mais gerais da sociedade Kanhgág – e o *pã'i mág* se direciona para fins sociológicos – resolução de conflitos familiares, distribuição de empregos na aldeia, disputas faccionais, projetos junto aos *fóg* (branco). Ambos possuem poder, apenas direcionados para espaços distintos que em algumas situações se coaduna.

60 Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, os grupos políticos se identificam a partir da origem da população. Os dois grandes grupos que fundaram a aldeia – “Nonohay” e “Votouro” – disputam as narrativas sobre o processo reivindicatório, dividem os empregos públicos e vigiam as ações das autoridades do grupo oposto.

Exemplo disso foi a atuação da *kujá* Nimprê na conquista da *ẽmã sĩ Topẽ pẽn*. A interlocução da *kujá* com o espírito de um *kujá* que vivia na localidade foi fundamental para o sucesso do empreendimento. Sua expulsão dessa *ẽmã sĩ* deu-se por conflitos com o *pã'i mág* sobre a ausência de punição quando se descobriu a união de pessoas da mesma metade e pela acusação de ter dito a uma antropóloga, que fazia a identificação da área, que ali não existia mais índio (AQUINO, 2008).

No mesmo sentido, durante o mês de janeiro de 2018, percebi que o *pã'i mág* Pénry, da *ẽmã mág Nonohay*, estreitava relações com a família do *kujá* Kagnãg, em especial com seu filho, também *kujá*, Pó Mág, sendo que esse estava com o filho preso em Chapecó. Pénry afirmou a Pó Mág que, se o jovem se mudasse da *ẽmã mág Condá* para *Nonohay*, ele iria até o Ministério Público Federal naquela cidade e solicitaria a sua liberdade. Nesse período o filho de Pénry, Carlos, chegou a levar Pó Mág para visitar o jovem na cadeia. Pó Mág interpretou essa situação como uma aproximação do *pã'i mág* em troca de apoio: “pois as universidades ouvem muito os *kujá*” (PÓ MÁG, janeiro de 2018).

O *kujá* Kagnãg, da *ẽmã mág Nonohay*, recorrentemente é chamado pelos *pã'i mág* das *ẽmã sĩ* para participar de eventos sobre a cultura Kanhgág. Sua presença nesses eventos parece legitimar a presença Kanhgág nos espaços reivindicados ou conquistados a pouco tempo. A realização do Ritual do *Kiki*⁶¹ na *ẽmã sĩ Fosá* ilustra esse processo.

O 2º Ritual do *Kiki*, ocorreu entre os dias 05 e 07 de abril de 2018. O *pã'i mág* *Nonohay* – filho do *kujá* Kagnãg –, organizou junto a sua rede de apoiadores todos os elementos necessários para o corte da árvore, a compra de mel, alimentos para os convidados e as demais condições para a realização desse importante ritual (BASTOS NETO; LAROQUE, 2019).

Durante os dois primeiros dias as escolas da região, nos períodos da manhã e da tarde, levaram os alunos da rede básica de educação para assistir as danças rituais protagonizadas pelos jovens Kanhgág, para conhecer os *kujá* e a organização do ritual, assim como para conversar sobre aspectos da cultura indígena, comprar objetos artesanais e receber um passe. Nessas atividades “as lideranças chamaram

61 Na *ẽmã sĩ Fosá* ocorreram duas edições do Ritual do *Kiki*. O primeiro foi organizado por Rokág, então *pã'i mág*, no ano de 2013. Rokág faleceu em agosto de 2015 e foi homenageado no 2º Ritual do *Kiki*, que foi organizado pelo *pã'i mág* *Nonohay*, em abril de 2018.

para fazer uso da palavra autoridades e parceiros presentes, dentre os quais um representante do Ministério Público e o coordenador do Projeto de Extensão” (BASTOS NETO; LAROQUE, 2019, p. 97).

Entidades religiosas, representantes da Prefeitura Municipal de Lajeado, membros do Ministério Público Federal, pesquisadores ligados as mais diversas universidades, antropólogos, historiadores, estudantes secundaristas e moradores das *ẽmã sĩ* próximas participaram das atividades.

Nesse momento, o alvo principal de predação foram os *fóg* (brancos). Através dos passes, que incluíram banho de ervas, rezas e preparação de chás – realizado sob encomenda –, os *kujá* utilizaram sua força para dominar a perspectiva daqueles representantes. Entre os passes mais importantes realizadas por Kagnãg foi no Procurador do MPF.

Do ponto de vista do *pã'i mág*, o ritual: aproximou os grupos domésticos presentes na *ẽmã sĩ Fosá*; proporcionou visibilidade para os Kanhgág nos municípios próximos; reforçou laços com as entidades *fóg* apoiadoras; estabeleceu diálogos com as *ẽmã sĩ* próximas; e, demonstrou a força da tradição dos *kujá* para os evangélicos.

A ação do *pã'i mág* Nonohay e dos demais organizadores do 2º Ritual do *Kiki*, conseguiu reunir a força dos mais diversos poderes ligados à floresta e buscou as dominar para seus objetivos, que naquele momento incluía a permanência no local da *ẽmã sĩ* e o domínio das autoridades *fóg* (brancos).

Os *kujá* atuaram como parceiros dos *pã'i mág* – dado especialmente pela filiação – para influenciar e estabelecer laços com os *fóg* representantes das mais diversas instituições. Apesar de colocadas em um mesmo plano, as ações do *kujá* estavam direcionadas à floresta – aos remédios do mato, a bebida do ritual, aos passes realizados nos convidados – enquanto o *pã'i mág* tornava o evento um signo político da vivacidade da “cultura” Kanhgág. Voltando a discussão realizada anteriormente – sobre uma sobreposição de poder entre *pã'i mág* e *kujá* –, no ritual descrito ambos o exerceram, cada um a seus outros. No entanto, não são todos os momentos em que a parceria entre *pã'i mág* e *kujá* se realiza de forma pacífica.

Em dezembro de 2017, no *vãre* (acampamento) de retomada *Goj Vẽsõ*, na cidade de Iraí, ocorreu o 1º Evento do Acampamento Terra Livre Sul – ATL SUL, que

objetivou reunir lideranças indígenas dos três estados do sul do Brasil – Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul – para discutir os rumos das mobilizações políticas e as principais pautas do movimento.

Estavam presentes Kanhgág das *ẽmã* localizadas em Iraí, Vicente Dutra, Salto do Jacuí, Monte Caseiros, Nonoai, Pelotas, Curitiba e o grupo de danças da *ẽmã mág Apucarana*, no Paraná, também haviam índios Terena e Guarani, pessoas da Funai, políticos da esfera federal, indigenistas e antropólogos.

Nesse evento, protagonizado por estudantes universitários, o centro da discussão foram os *pã'i mág* contrários aos arrendamentos. O *kujá* Pó Mág ficou sabendo do evento por um antropólogo, o mesmo insistiu para que os organizadores buscassem seu *jóg* (pai) na *ẽmã mág Nonohay*.

No segundo dia de evento, o *kujá* Kagnãg chegou durante a manhã, passava do meio-dia e as lideranças continuavam seus discursos políticos. O *kujá* buscando abrigo próximo a algumas árvores deixou o ginásio. Às 12h e 30min, do mesmo dia, o *kujá* foi abordado por uma professora da *ẽmã mág Apucarana* que o pediu para realizar uma benção no grupo de danças. Os jovens, sob o forte calor, dançaram em volta do *kujá* fora do espaço de reuniões. A dança reproduzia o passo marcado pela pisada do pé direito, o chocalho acompanhava os gritos entre as músicas. Kagnãg orquestrava algumas pausas e as próximas músicas, nos momentos de parada apresentava novos cantos, dançava e interagia de forma jocosa com os jovens que o rodeavam.



Figura 10: Conselhos do Kujá Kagnãg ao grupo de danças da T.I. Apucarana. T. I. Goj Vêšõ. Dezembro de 2017.



Figura 11: Reunião de pã'i sobre os arrendamentos nas Terras Indígenas. T.I. Goj Vêsõ. Dezembro de 2017

Mais tarde, durante a reunião de grupos de trabalho de diferentes temas, Kagnãg participou do grupo sobre terras, onde o assunto principal era os arrendamentos. Lideranças de diferentes áreas se reuniram para discutir alternativas para os arrendamentos, pois em muitos locais, afirmaram: “arrendar terra, parece ser a única alternativa para ganhar dinheiro”.

Em um determinado momento Kagnãg iniciou uma fala no idioma Kanhgág, mas ele foi abafado pela fala de Kretã – liderança política da aldeia de Curitiba e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil –, Kagnãg não estava no centro da reunião, ouvia tudo das proximidades e quando iniciou sua fala não a fez alta e sim baixa, no idioma, e muitos não lhe escutaram. O vice-cacique da *ẽmã sĩ* da cidade de Pelotas tentou chamar a atenção dos demais, mas também não foi ouvido pelos kanhgág presentes.

As falas das lideranças políticas presentes ressaltaram a espiritualidade, os seres da floresta, a indissociável relação humana com a natureza, a importância dos *kujá*, dos seres invisíveis protetores, das rezas fortes para os momentos de batalha. Pontos fortes no contraste estabelecido com os *fóg* (brancos). Mas, paradoxalmente, não deram espaço ao importante *kujá*.

O Encontro da ATL SUL teve finalidades distintas em relação ao 2º Ritual do *Kiki*. O primeiro foi um encontro entre chefias políticas, que centraram seus debates

nas estratégias de avançar na política de demarcação territorial, no enfrentamento de seus inimigos internos – lideranças políticas Kanhgág que se alinham com setores do agronegócio – e na criação de alternativas para o desenvolvimento econômico das terras indígenas alternativas aos arrendamentos. Nessa discussão, que excluía o público geral *fóg*, os *kujá* não tiveram espaço, pois o domínio se dava entre os *pã'i* e *pã'i mág*.

De outro modo, junto aos *fóg* no 2º Ritual do *Kiki* a imagem representada pelo *kujá* é o da tradição Kanhgág. Naquele momento ele legitimava a ocupação do território e auxiliava o *pã'i mág* junto as autoridades presentes.

O desejo por objetos, aparelhos domésticos e carros, atuais e o investimento realizado pelos *pã'i mág* no século XIX pelas mercadorias, roupas, panelas e escolas não se distancia das narrativas míticas Kanhgág sobre o aprendizado da música pelos Tamanduá ou do roubo do fogo (BORBA, 1908), que animaram os rituais do *kikikoi*. Essas também se aproximam das narrativas Jê, especialmente Kayapó (Xikrin e Mebêngôkre), que demonstram aprendizados dos meninos-morcegos, realizam capturas de itens distintivos dos brancos e outros grupos indígenas e mostram uma habilidade singular de incorporar as músicas regionais brasileiras em suas músicas tradicionais (LEA, 2012; COHN, 2004; GORDON, 2006).

O caráter predatório da ação Kanhgág se mantém em seus diferentes tempos – *gufã* (mítico), *vãsy* (antigo) e *ũri* (atual) – com diferentes objetos. Os instrumentos musicais e as penas dos pássaros foram substituídas pelas bandinhas gaúchas e os automóveis. O modo de apropriação e a forma de utilização, de outro modo, não se transformaram, pois a hierarquia, a complementariedade, o desejo pelos mais “luxuosos” objetos é contínuo no tempo, incorporando e alterando alguns comportamentos Kanhgág.

A partir das categorias Kanhgág trabalhadas nessa Parte (Parte 1) – chefia política, classificações sociais, parentesco e espacialidades, exercício político Kanhgág e os bens de poder –, na Parte 2 – *Êmã mág Nonohay*: a política e os

briques –, trabalharemos a ação política dos *pã'i mág*, os ciclos econômicos e o sistema de trocas na *ẽmã mág Nonohay*, que subsidiará a análise política das *ẽmã sĩ*, que serão trabalhadas na Parte 3.

PARTE 2 – ÊMÃ MÁG NONOHAY: A POLÍTICA E OS BRIQUES⁶²



62 Legendas das fotografias (de cima para baixo, da esquerda para a direita): Kaingang contra colonos em Nonoai. Foto: Assis Hoffman, 1978. Disponível em: https://img.socioambiental.org/v/publico/kaingang/kaingang_11.jpg.html; Plantação de soja na Terra Indígena Nonoai; Paralisação contra a municipalização da Sesai; Kujá Pó Mág; e, caminhonete e trator entregues a aldeia Bananeiras pela Copinai, 20 de abril de 2019.

A Parte 2 tem como objetivo analisar o cenário de desenvolvimento político e econômico na *ẽmã mág Nonohay* (aldeia grande).

No Capítulo 7, será analisado o processo de consolidação territorial do aldeamento de *Nonohay*, os conflitos e as negociações entre lideranças Kanhgág e *fóg* (branco), assim como a trajetória de alguns *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*.

A trajetória do atual *pã'i mág Pénry* será analisada no Capítulo 8.

Essa abordagem, destacando a trajetória de alguns *pã'i mág* estabelecerá uma ligação com a Parte 1 dessa Tese. Sendo os grupos políticos identificados apenas nos momentos de conflitos, onde as *parentagens* se tornam facções (FERNANDES, 2003), a sucessão da chefia política deixam claros os objetivos e as diferenças entre elas. Desse modo, sabendo que a política Kanhgág se elabora no cotidiano, em especial no universo da *ĩn* (Casa), somente é possível visualizar suas distinções por meio dos *pã'i mág*, ou melhor, pela disputa desse espaço.

Durante as sucessões dos *pã'i mág* a máquina política Kanhgág entra em funcionamento. Nesse momento as críticas são utilizadas como artifício político, os *pã'i* demandarão pedidos em troca de apoio. A estabilidade das sucessões é presente no longo cacicado de Pénry – de 32 anos –, que apesar de não ocorrer mudança na função de *pã'i mág*, alguns entendimentos desse homem se modificaram – como a postura quanto aos arrendamentos –, pois do contrário, não continuaria na maior posição política Kanhgág.

O Capítulo 9 abordará os ciclos econômicos na *ẽmã mág Nonohay*. Partindo do sistema de “caça e coleta”, passando pelos arrendamentos protagonizados pelo SPI e Funai, o que desencadeou no “sistema de cativeiro” ou “panelão”, a atual organização por cooperativa, as parcerias agrícolas e os arrendamentos de terras aos *fóg* (branco). Ao fim, realizarei aproximações entre a perspectiva do agronegócio brasileiro e a Kanhgág, perceberemos que apesar de muitas similaridades ocorre alguns rompimentos. Também apresentarei posições contrárias ao plantio agrícola com os *fóg*, que apontam para um distanciamento das famílias Kanhgág.

No Capítulo 10 atento para um sistema de trocas constante na *ẽmã mág Nonohay*, os *briques*. Nos *briques*, casas, carros e parcelas de terras são trocados intensamente. A preferência por carros luxuosos – denominados “carros de médico” e caminhonetas grandes, como a Toyota Hilux – permeiam o cotidiano Kanhgág e

organizam a relação entre política e economia. A apropriação do outro – marcada no dualismo ameríndio – está presente na mitologia e no sistema dualista Kanhgág e, através dos mitos, busco explicar a relação entre a captura de elementos como a dança e o fogo dos animais (BORBA, 1908), para o desejo por casas, carros e o *jankámo mág* (bastante dinheiro).

7 AÇÃO POLÍTICA KANHGÁG NA *ÊMÃ MÁG NONOHAY* (Terra Indígena Nonoai)

A *êmã mág Nonohay* (Terra Indígena Nonoai) é uma das mais antigas e importantes áreas demarcadas da população Kanhgág no estado do Rio Grande do Sul. Seu território é imemorial. Sua primeira demarcação foi em 1856 com 420 mil hectares e hoje possui 19.830 hectares (NASCIMENTO, 2017).

Do momento de constituição da primeira demarcação do aldeamento até hoje, a área destinada a *êmã mág Nonohay* reduziu-se em noventa por cento. Originalmente fazia fronteira ao norte com o Rio Uruguai, a oeste o Rio da Várzea, a leste o Rio Passo Fundo e ao sul os campos de Sarandi. A área destinada ao aldeamento, que buscava reunir toda a população Kanhgág, hoje abriga três terras indígenas: *Nonohay*, *Penkár* (Rio da Várzea) e *Serrinha*⁶³.

A *êmã mág Nonohay*, atualmente com 19.830 hectares, faz fronteira com vários pequenos municípios, diretamente com Nonoai, Gramado dos Loureiros, Planalto, Alpestre e Rio dos Índios. Nas proximidades de alguns municípios existe uma *êmã* (aldeia): *Pinhalzinho* (Planalto), *Bananeiras* (Gramado dos Loureiros) e *Posto* (Nonoai), sendo essa última a mais distante da cidade.

A rodovia RS-342 atravessa parte da área, passando pelas *êmã Bananeiras* e *Pinhalzinho*, pela aldeia Guarani e por parte da mata da reserva florestal do Parque Florestal Estadual Nonoai⁶⁴, antigo Parque Florestal. Por toda a rodovia muitas

63 A Terra Indígena *Serrinha* foi demarcada em 1911, quando foi separada da Terra Indígena Nonoai. Em 1960, a Terra Indígena *Serrinha* foi totalmente ocupada por colonos e seus moradores buscaram abrigo em outras terras indígenas, especialmente nas terras indígenas Nonoai e Votouro. Em 1996, a área da *Serrinha* foi recuperada, após três tentativas de retomada, os Kanhgág conseguiram parte dos 11.000 hectares, alguns locais da demarcação de 1911 ainda são reivindicados. A Terra Indígena Rio da Várzea foi oficialmente homologada pela Funai em 2003, mas a presença dos Kanhgág remonta ao século XIX. Fez parte do primeiro aldeamento de *Nonohay* em 1856, na demarcação de 1911 ficou pertencendo a Terra Indígena Nonoai. Em 1962, com a criação do Parque Estadual Florestal de Nonoai, sua aldeia ficou dentro da reserva delimitada, onde resistiram a investida oficial e recusaram a mudança. Nos anos 1980, a Funai instalou um Posto na aldeia, reconhecendo oficialmente a presença Kanhgág. Devido a desentendimentos com as lideranças da Terra Indígena de Nonoai, os Kanhgág de Rio da Várzea passaram a reivindicar autonomia territorial – já possuíam autonomia política, com *pã'i mág independente* –, conquistada no século XXI.

64 Parque Florestal Estadual Nonoai foi criado pelo decreto 658, em 10/03/1949 pelo governador do Estado do Rio Grande do Sul Walter Só Jobim. Seus limites foram alterados pelo decreto 13.795, de 10/07/1962 pelo governador Leonel de Moura Brizola (Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/61731>). A partir da homologação da Terra Indígena Rio da Várzea em 2003, a Secretaria do Meio Ambiente do Rio Grande do Sul busca judicialmente a retomada da área. Não foi possível encontrar notícias sobre o andamento do processo, mas a área não se encontra nas Unidades de Conservação do site da Secretaria.

lombadas buscam evitar acidentes, tal como em toda a sua extensão possui um amplo espaço de acostamento, asfaltado, no lado direito (sentido Planalto\Nonoai) para os percursos realizados a pé pelos indígenas e a passagem de máquinas agrícolas⁶⁵.

A interação da população indígena com as cidades ao entorno é constante. Compras em diversas lojas de roupas e nos supermercados Bertuol, Nonoai e Peretto, idas aos bancos do Brasil e Banrisul, farmácias, no Hospital Comunitário de Nonoai, festas à noite, jogos de futebol, jogos de cartas e compra de carros nas revendas da cidade são cotidianas. Ao circular pelas praças e ruas dos municípios vizinhos é comum encontrar Kanhgág e Guarani realizando seus negócios nesses estabelecimentos.

No entanto, diferente do que acontece nas grandes cidades, os Kanhgág não comercializam seus artesanatos nas praças ou caminham oferecendo seus cestos e colares pelas casas. O motivo é de fácil compreensão. Com uma densa população indígena na região, os artesanatos não se tornam objeto de desejo dos *fóg* (brancos). É comum que os brancos que desejam algum item comercializem diretamente com a família, ou seja, na entrega de algumas compras de supermercados ou na venda de frutas e legumes eles aproveitem para comprar ou encomendar algum objeto.

As muitas famílias que produzem e vendem artesanatos costumam viajar para cidades como Passo Fundo, Erechim, Santa Maria e Porto Alegre, no Rio Grande do Sul e para Joaçaba, Chapecó, Blumenau, Florianópolis e ao Balneário Camboriú⁶⁶, em Santa Catarina para seus negócios. Por mais que essas cidades também concentrem uma certa “densidade indígena”, ainda é muito menor da encontrada próxima as aldeias grandes, além de proporcionar a visita à parentes residentes nessas regiões e as compras de objetos mais baratos.

65 Essa via é denominada “índiovia”, foi construída em 2004 para facilitar o deslocamento entre as aldeias Bananeiras (em Gramado dos Loureiros) e Pinhalzinho (em Planalto), pois nesse ano foi terminado o asfalto na RS-324 que liga os municípios e por atravessar a Terra Indígena Nonoai acabou por causar algumas mortes e acidentes, pela velocidade atingida pelos veículos. Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/12856>

66 Nesse município a Prefeitura dispunha de uma Casa para os índios (Kanhgág e demais etnias) ficarem na temporada de veraneio. Em novembro de 2019, um Kanhgág não sabia se o município autorizaria o uso do local novamente, pois ocorreram algumas depredações no verão de 2019 e a suspeita de autoria recaía sobre os índios.

Das cidades que fazem limite com a terra indígena, Nonoai parece ter uma relação especial com a *ẽmã mág Nonohay*. Em uma das entradas do município existe um pórtico com a imagem de um índio empunhando um arco para o alto, de um lado, e de outro a imagem de dois padres, acima do mesmo os dizeres: *Kãĩg há han nĩ*; e logo abaixo: Bem-Vindos a Nonoai.



Figura 12: Pórtico da entrada da cidade de Nonoai-RS. Foto do autor: 24 de julho de 2017.

O pórtico, contudo, não estabelece a plena harmonia. No final do século XX, os Kanhgág lutaram e reconquistaram uma parcela de seu território nas proximidades da cidade, a região do Capão Alto que pertence a *ẽmã* (aldeia) *Posto*. Essa parcela de terra estava sendo ocupada pelo então prefeito de Nonoai, e o mesmo, após a demarcação tentou firmar uma parceria com as lideranças para continuar a exploração da terra em troca de uma determinada quantia financeira.

O *kujá* Kagnãg, morador do Capão Alto, com 99 anos, mantém viva a memória deste momento. Segundo ele, em uma certa manhã ficou sabendo por um parente da reunião para realizar o tal acerto na Prefeitura Municipal. Chegaram ao local e todos esperavam a assinatura do acordo no início da tarde. Narrou que perguntou para o *pã'i mág* sobre o ocorrido, o mesmo lhe disse que a comunidade

tinha concordado e que o Prefeito continuaria usando a terra em troca de uma quantia em dinheiro. Ele contrariou, comentou que não concordava, o *pã'i mág* então liberou seu assento para o *kujá*, que o representou naquele momento. No momento da assinatura, Kagnãg falou que nada seria feito, que a terra era do índio e ele não sairia de sua casa.

A disputa pela terra é a constante na *ẽmã mág Nonohay*. As lideranças indígenas pressionam as autoridades brancas para usufruírem sem interferência de suas terras, de poderem realizar suas queimadas e roças tradicionais, de fazerem valer a lei das autoridades indígenas, de firmarem parcerias com os brancos para realizarem lavouras, ou seja, se dedicam a afirmar sua autonomia frente aos brancos.

Encontra-se hoje na *ẽmã mág Nonohay* um território devastado pelos projetos agrícolas das agências oficiais. Da estrada que leva da cidade de Nonoai até a *ẽmã* do *Posto*, cerca de seis quilômetros, somente se enxerga alguma araucária nas proximidades das casas, que se situam nas vilas, todo o percurso, de ambos os lados, é campo com plantio, no inverno de azevém, e no verão soja.

A maioria da população vive nas *ẽmã*, que concentram casas dispostas ao lado uma das outras, são pequenas vilas onde se encontram a escola, o posto de saúde, as igrejas evangélicas, a cadeia, os pequenos mercados, e onde geralmente vivem as autoridades.

Como vimos no Capítulo 4, o limite de cada *ẽmã* é mais amplo. Assim, por exemplo, a localidade Capão Alto pertence a *ẽmã* do *Posto*, essa distante seis quilômetros, mas não se constitui em uma vila. O Capão Alto estabelece a divisa da *ẽmã mág Nonohay* com o Município de Nonoai, através do Arroio Tigre – parte desse território atualmente está em litígio, área onde a Prefeitura Municipal de Nonoai planeja criar o bairro Independência em 10 hectares da terra indígena⁶⁷.

A *ẽmã mág Nonohay* é constituída por três *ẽmã* Kanhgág e uma aldeia Guarani. A *ẽmã Posto* é a Sede, se constitui pelas vilas do Posto, Capinzal, Vila Alegre, Vila da Cascata, Capão Alto e Pinheiros. A *ẽmã Bananeiras* é constituída pela Vila do Benjamin, pela Bananeiras 1 (vila mais populosa da *ẽmã*) e pela

67 Conforme notícia no site da Prefeitura Municipal de Nonoai (<https://www.nonoai.rs.gov.br/adm/114-um-novo-bairro-comeca-a-surgir-em-nonoai>) os primeiros trâmites foram realizados em 2014. Até o início de 2020 o bairro ainda não foi criado.

Bananeiras 2. A *ẽmã Pinhalzinho* é constituída pelo *Pinhalzinho* (vila principal, onde está a Escola e o Posto de Saúde), pela Vila Cruzeiro, Ivaí, pela Quarta Seção, a Vila Promorar e a Linha Tavares.

Diana Nascimento (2017), afirma que três modos de produção agrícola são vigentes na *ẽmã mág Nonohay*: o de pequena produção, onde predomina a produção diversificada; o misto, que divide monocultura com pequenas plantações diversificadas; e o da monocultura, via parceria agrícola.

No entanto, a vista para o passante da estrada, no verão, é de predomínio da soja. Em janeiro de 2018, visitei a Igreja da Cascata, onde, contam os Kanhgág, um padre escondeu ouro. O caminho até lá é de difícil acesso, eu e Gaúcho⁶⁸, passamos por diversas lavouras de soja à luz do sol das 14 h, atolamos o carro diversas vezes, custamos a encontrar um pequeno córrego para amenizar o calor em baixo de árvores, mas a imagem que se repetia era a da soja.



Figura 13: Lavoura de Soja próximo a Igreja da Cascata. Aldeia Posto. *Êmã mág Nonohay*. Janeiro de 2018

Essa experiência, de andar no meio da soja de carro, de caminhar em busca de água, e ao mesmo tempo de cruzar por uma das maiores reservas florestais do estado do Rio Grande do Sul, que abriga uma diversidade enorme de espécies, levou-me a refletir sobre como todos esses elementos juntos formam a diversidade Kanhgág, assim como a desromantizar:

⁶⁸ Gaúcho é um branco, de aproximadamente 70 anos, filho dos antigos posseiros da área de Nonoai que criou laços de amizade com os kanhgág e, durante alguns períodos, vive na área em casas cedidas pelos moradores, realizando serviços nos sítios, como: cuidando dos animais, auxiliando nas plantações, limpando os pátios etc.

[...] a plantação de soja que atravessa a maioria da terra agricultável da terra indígena Nonoai quebra com qualquer paixão romantizada do indígena que hoje interage de maneira perspicaz com a sociedade ocidental, não existe motivo para o enxergarmos como uma criança facilmente enganada, devemos os pensar como um grupo indígena com princípios de organização próprios que entenderam a nova realidade onde vivem e com ela interagem, assim e sem um princípio ou forma clara se mostra muito próximo do branco, mas com uma lógica diferente.

Por exemplo, os *kanhgág* aqui de Nonoai possuem carros caros, tais como: a Hilux, Honda Civic, Fluência, Ranger, Mégane, Gol etc; tal como tratores, plantadeiras e colheitadeiras, casas de material, plantação de feijão, gado de leite e de corte, saem para rinhas de galo, jogos de cartas, frequentam bordéis nas cidades próximas, são políticos, falam fluentemente o português, alguns possuem graduação, mestrado e doutorado, ao mesmo tempo em que outros vendem artesanatos, possuem casas pequenas, de madeira, não possuem carros e nem são agricultores, mas ambos procedem em seu cotidiano de uma forma muito próxima: se alimentam com fartura, socializam tudo o que possuem no momento, viajam com parentes e se gavam nas histórias contadas. (Diário de campo, 17/01/2018)

As reflexões acima concluem minha primeira experiência densa com os Kanhgág na *emã mág Nonohay*. Em um primeiro momento a paisagem “civilizatória” desmancha qualquer romantismo idílico. Contudo, tem-se o risco de trocar uma imagem extrema por outra, ou seja, deixar o suposto “paraíso indígena” de harmonia com a natureza, sem os “males” do ocidente e com uma vida sem conflitos, por aquele que larga todo seu passado e ancestralidade e opta por viver de acordo com uma lógica ocidental, assumindo a ideia de um “índio empresário”, não tendo mais nenhum resquício daquele.

Dessa maneira, passaríamos do “bom selvagem” para o “mal selvagem” sem interlocução com a realidade. Lendo os Kanhgág sob sua ótica, conseguimos ter alguma ideia do fenômeno que encontramos. Seguindo o já escrito por Veiga (1994) e Fernandes (2003), ao caminharmos pelas terras indígenas poucos aspectos podem fornecer algo diferente da população camponesa da região. A “nuvem civilizatória” (VEIGA, 1994; FERNANDES, 2003) que enubla a vida Kanhgág está presente nos elementos que apontei acima: soja, carros, casas de material, cursos superiores e pós-graduações, no falar o português etc; mas, a nuvem esconde o modo como tudo isso é orquestrado, a forma como por baixo disso navega uma lógica de poder Kanhgág.

E essa forma, o modo Kanhgág de ação política e de apropriação de bens do exterior contraria o “romantismo” – inclusive acadêmico – de pensar as populações

ameríndias no sul do Brasil. Assim, diante de dois modos que encham de fumaça nossos olhos, deve-se tirar as lágrimas e entender as importantes lógicas da reciprocidade, do faccionalismo, da assimetria e da hierarquia para o pensamento Kanhgág, que configuram a ação dos *pã'i mág* e seus subordinados, além da forma com que eles interagem com o outro, incorporando os *fóg* como parentes, qualificando os Guaraní como “inferiores” e apresentando sua superioridade diante dos dois. Tudo, para talvez, entender como os Kanhgág, Jês Meridionais, operam a famosa e repetida frase: para os Kanhgág o outro – não humano e humano – é fundamental.

7.1 Usurpação territorial na *ẽmã mág Nonohay*: apontamentos sobre a política indigenista

O território que constitui a *ẽmã mág Nonohay* sofreu ao longo do tempo inúmeras reduções. Demarcado inicialmente em 1856 – a primeira grande redução imposta oficialmente aos Kanhgág –, teve seus limites reduzidos em 1911, 1949 e 1962. A partir da década de 1970, as alterações passam a retomar os antigos limites, tendo como base a demarcação de 1911. Veremos esse processo passo a passo.

A historiadora Aline Ramos Francisco (2013, p. 123), afirma que o processo de colonização do planalto sulino – na região do Alto Rio Uruguai – se iniciou em 1820, momento em que as áreas próximas a “vila de Cruz Alta estavam já povoadas por diversas famílias de exploradores paulistas” e que havia interação destes com os Kanhgág. Para a autora, conflitos e alianças entre os Kanhgág e os primeiros habitantes marcaram as relações no século XIX.

Em 1834, uma comitiva fora atacada por um grupo Kanhgág. No local, denominado Palmeira, antiga ocupação do *pã'i mág* Fongue, os brancos foram chamados de “ladrões”:

No dia 30 de abril p.p. foram acometidos pelos Selvagens uma comitiva que estava fazendo erva mate em um capão próximo ao sertão nos Campos de Santo Anjo de que resultou serem quatro homens mortos, e quatro gravemente feridos com flechadas e cacetes, [...] As correrias destes selvagens cada vez se fazem mais perigosas, e já não temem as armas de fogo. E dizem os da comitiva, que se escaparam, que os selvagens no

acometerem a eles, gritavam, dizendo “fora ladrões”, de que há suspeita terem alguns índios, que foram cristianizados (AHRS, Justiça – juízo de Paz, Cruz Alta, 2 de junho de 1834. *apud* FRANCISCO, 2013, p. 124).

De acordo com Francisco (2013), os Kanhgág possivelmente tiveram uma pequena participação na Revolução Farroupilha – tendo uma aldeia atingida pelas forças legalistas por volta de 1840 (FRANCISCO, 2013, p. 127) – e participação modesta nas interações locais. Os assaltos e as correrias apresentam a insatisfação do grupo a presença em seu território.

De acordo com o historiador Sandor Fernando Bringmann (2015a, p. 45), o norte e nordeste do Rio Grande do Sul foram as últimas no processo de colonização, pois as “colônias antigas” já “não comportavam mais os descendentes [...] Neste sentido, novas políticas governamentais foram estabelecidas para explorar novas áreas passíveis de ser colonizadas”.

Mesmo com essas interações, até a década de 1840 e 1850 “o território habitado por estas populações não havia sido ainda completamente ocupado”, sendo a região entre os Rios Iguaçu e Uruguai “um ponto de concentração de nativos [...] a partir da conquista de Guarapuava. Era um território relativamente livre, ao sul dos povoados de Palmas e Guarapuava e a nordeste da ocupação dos campos de Cima da Serra” (FRANCISCO, 2013, p. 162).

A consolidação das relações coloniais apresentou consequências para os Kanhgág que habitavam esse território – entre os rios Iguaçu e Uruguai. Para garantir o desenvolvimento econômico, “o governo provincial abriu uma estrada através do centro dos territórios kaingáng, desde Palmas até Nonoai, já transposto o rio Uruguai, o que justamente significava um caminho direto e mais curto até as praças de São Paulo” (FRANCISCO, 2013, p. 162). Essas, somente foram possíveis por relações prévias entre os Kanhgág com fazendeiros locais.

Os acordos realizados por alguns Kanhgág, não foram suficientes para o convencimento das lideranças que ocupavam o território, uma vez que as notícias das guerras ocorridas no Paraná chegavam ao sul:

[...] as guerras promovidas por fazendeiros moradores no Paraná, pela Corte e pelo governador de São Paulo provocaram muitas reações dos índios, uma vez que o desenvolvimento dos contatos ocorreu a partir da construção da estrada, o que superdimensionou tanto a violência quanto a urgência destes contatos. Foram necessárias muitas mediações para

que houvesse não a aceitação, mas simplesmente acordos, que ora redundavam nas mudanças de aldeias indígenas, ora na colaboração aos trabalhos. Nestas intermediações atuaram especialmente indígenas, como Vitorino Condá, corpos militares e agentes do governo da província de São Pedro do Sul. Estes últimos trataram de promover a civilização e concentração dos nativos através dos aldeamentos. Quando se inicia o projeto dos aldeamentos na província de São Pedro do Sul, o governo esforça-se por “dissipar toda a suspeita a nosso respeito”, na esperança de controlar os grupos indígenas e reduzi-los ao aldeamento (Relatório de 1846, fl. 46). Na esteira da preocupação paternalista externada pelo governo, muitos fazendeiros e moradores utilizaram-na como meio de facilitar suas relações com os indígenas, prometendo-lhes o que não poderiam cumprir. Esta era a causa apontada por missionários e presidentes da província para as exigências que faziam os indígenas para se aldear. Uma relação assim “amistosa” para com os indígenas certamente facilitou o contato e as relações de trabalho entre estes e fazendeiros e ervateiros vizinhos.” (FRANCISCO, 2013, p. 162-163)

Se percebe que o acordo realizado por lideranças Kanhgág no Paraná com fazendeiros tiveram que passar pela negociação das demais lideranças constituídas ao sul. Nesse processo, o estabelecimento de alianças vai se constituindo, fato que resultará na formação do aldeamento de *Nonohay*.

Segundo Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2000, p. 99), no século XIX se instaura uma das “mais significativas mudanças impostas pelo homem branco contra os Kaingang [...]: em 1846, o Conde Caxias institui o *aldeamento Nonohay* – demarcado e mapeado em 1856 pelo Engenheiro Francisco Rave em cerca de dez léguas”. A demarcação tinha como limites os seguintes rios: ao norte o Rio Uruguai, a leste o Rio da Várzea, à oeste o Rio Passo Fundo e ao sul os campos de Sarandi (ROSA, 2000; SIMONIAN, 1981).

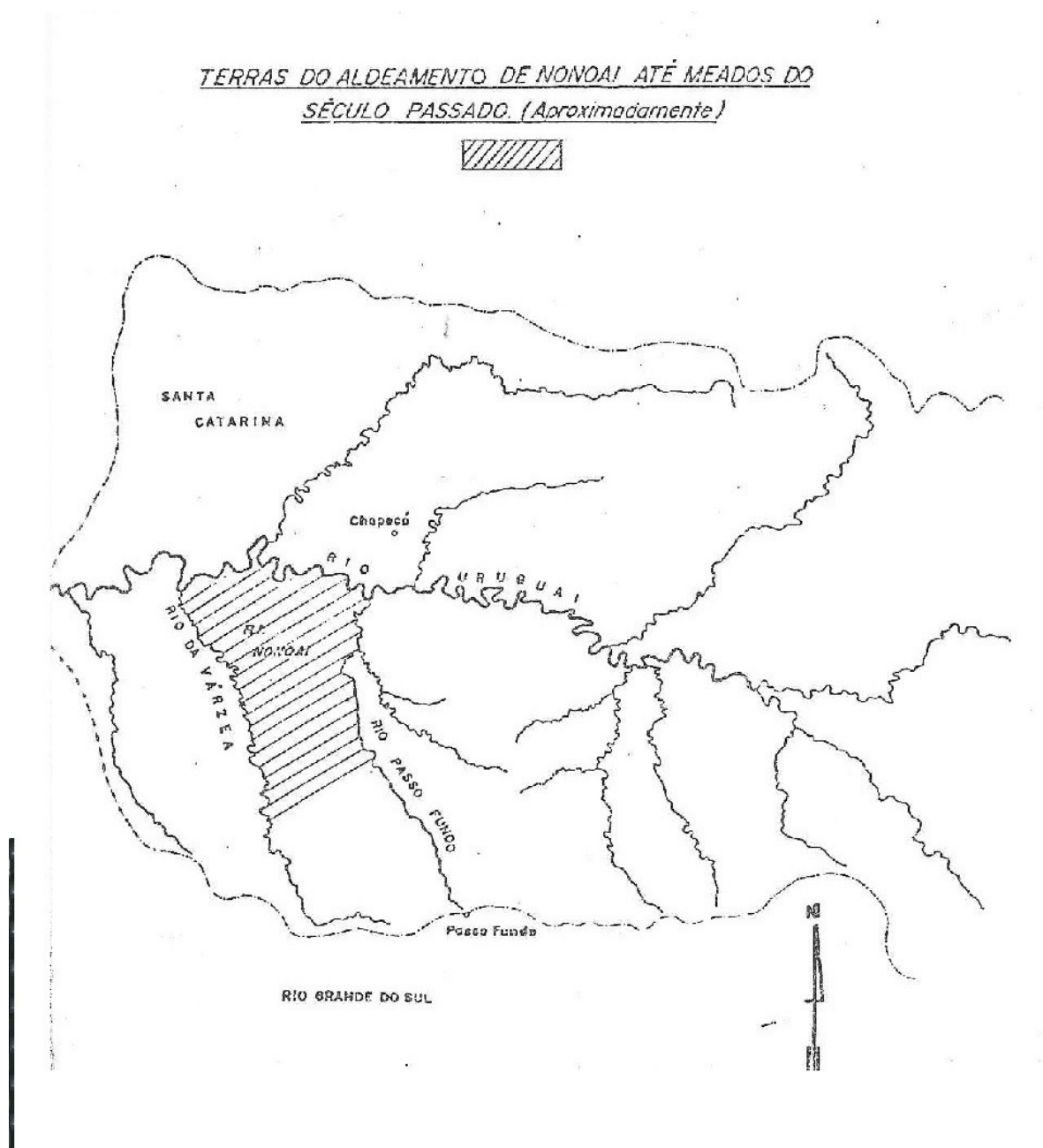


Figura 14: Terras do aldeamento de Nonoai até meados do século XIX. Fonte: SIMONIAN (1981, p. 25)

O espaço demarcado na Figura 14, tinha por objetivo reunir todos os indígenas da região. Segundo correspondências do período, o planejamento era expulsar os posseiros que habitavam a área demarcada e arrendar as “boas invernadas”, vista como a principal riqueza dos aldeamentos, de modo a subsidiar os seus custos (ROSA, 2000, p. 101).

Segundo a antropóloga Lígia Simonian (1995), o território delimitado acima é considerado o “território tradicional” recente de ocupação Kanhgág, pois anteriormente se constituía de uma área muito maior. Simonian (1981) aponta que essa ocupação ocorreu por pressões externas e internas. As pressões externas, ocorreram a partir das frentes de colonização do atual oeste do estado de São Paulo, que fizeram com que grupos Kanhgág buscassem refúgio para o Sul, nesse período os Kanhgág entram em contato com as “bandeiras”: “que vasculham a região com objetivo explícito de escravizar indígenas” (SIMONIAN, 1981, p. 27). As pressões internas ocorreram pelos conflitos a partir de divergências entre os *pã'i mág* (chefias políticas).

Simonian (1981, p. 40) aponta que possivelmente a primeira expedição foi em 1816, chefiada por Antônio da Rocha Loures, em 1834 chegou Bernardo Castanho da Rocha e em 1846, João Cypriano da Rocha Loures, filho de Antônio da Rocha Loures, que passou a chefiar o criado “aldeamento de Nonoai”.

Segundo Aline Ramos Francisco (2013), o estabelecimento dos aldeamentos no Rio Grande do Sul se vincularam a interesses econômicos e sociais. De um lado procurava tornar a região do planalto médio e Alto Uruguai “segura e ‘desabitada’ para a colonização”, e também:

por objetivo transformar os “remanescentes” nativos em caboclos ou mestiços que se dedicassem a atividades produtivas em um nível social inferior. A diretriz básica que orientou a formação dos aldeamentos foi a liberação de terras para a colonização com colonos europeus. Dessa forma, a criação dos aldeamentos para nativos kaingáng foi uma contingência enfrentada pelo governo provincial, em um momento em que a colonização destas áreas do planalto estava sendo acelerada. Em choque com a ampla mobilidade dos grupos indígenas, o estabelecimento de lotes coloniais e o incremento das estradas ligando as províncias do Rio Grande de São Pedro à de São Paulo parece ter, assim, um duplo objetivo: ampliar o comércio a partir da produção colonial e afugentar os indígenas dos espaços (Relatório do Presidente da província de 1846, fl. 48 – AHRS).” (FRANCISCO, 2013, p. 163-164)

Nesse processo, os Kanhgág são “violentamente e bruscamente atingidos”, suas forças começam a ser vencidas, mas ao longo do tempo “empreenderiam uma luta incessante pela manutenção do território” contra forças políticas e econômicas, que desejavam sua extinção (SIMONIAN, 1981, p. 41).

Francisco (2013, p. 169) afirma que o estabelecimento do aldeamento partiu da colaboração e da relação entre índios e o governo, em um processo de “extrema fluidez”, onde a característica mobilidade da vida indígena não foi abandonada:

[...] os grupos o utilizavam como ponto de apoio nas situações em que os conflitos se externavam. Pelo número de indígenas estabelecidos em Nonoai, em 1849, podemos afirmar que durante as negociações com os brancos em Nonoai, boa parte dos grupos de Condá, Nicafim e Nonoai permaneceram em seus toldos ou buscaram outros caminhos. Isto decorria da própria situação conflitiva de Nonoai, como dos próprios modos de exploração dos recursos e oportunidades praticados pelos kaingáng.

De acordo com Francisco, o número de Kanhgág no aldeamento de *Nonohay* era bastante variável. As chefias utilizavam determinados pontos de apoio em seus deslocamentos nas matas. O processo de aldeamento, dessa maneira, foi negociado entre as lideranças e as autoridades da província.

Luís Fernando da Silva Laroque (2000) mostra que o processo de negociação foi utilizado de diferentes maneiras pelos Kanhgág, se apropriando da lógica dos colonizadores, passaram a solicitar os mais diferentes objetos e a ameaçar a estabilidade do aldeamento chefiado por João Cypriano da Rocha Loures.

De acordo com Francisco, o estabelecimento de relações amistosas entre o governo e os nativos era essencial para o aldeamento e:

poderiam surgir acordos nos quais os nativos auxiliariam o governo em trabalhos públicos e na pacificação de índios hostis. Nonoai situava-se perto do rio Uruguai e do arroio Passo Fundo; do Campo do Meio partia uma estrada para este aldeamento, seguindo, atravessava o rio Uruguai e dirigia-se para Palmas, Guarapuava e Curitiba, tendo o local uma posição estratégica para o comércio de muare. Nesse contexto, aparece claramente um movimento instável entre o possível conflito e a negociação entre eles. Nos primeiros contatos, os agentes do governo iam até os toldos e estabelecimentos indígenas e propunham sua concentração em uma aldeia oficial. Em certas ocasiões, fica claro o clima de negociação: “com jeito se conseguirá dos índios algum serviço em derrubar matas para plantações de suas roças.” (Ofício do diretor-geral Andrade Neves ao Presidente da Província em 28 de julho de 1848). Os diretores e missionários tentavam “acostumar os índios ao trabalho”. A atitude pacífica, com vistas à integração, apresentada pelo governo aos índios nos primeiros contatos no Alto Uruguai fez crer aos nativos que esta seria a atitude do mesmo; para os nativos, essa atitude correspondia às suas próprias regras de sociabilidade, onde a reciprocidade e a aliança com um grande chefe como o presidente da província manteria seus interesses. (2013, p. 173)

A partir da manutenção das relações entre os Kanhgág e os diretores, algumas rupturas ocorreram. João Cypriano da Rocha Loures, que hoje nomeia uma das principais ruas do município de Nonoai, se estabeleceu em “três léguas de campo, em cuja posse continuara mesmo após seu afastamento do cargo” (SIMONIAN, 1981, p. 51; SIMONIAN, 1995, p. 27-29; ROSA, 2000, p. 104; LAROQUE, 2000, p. 102).

Essa apropriação causou reação dos Kanhgág. Francisco (2013, p. 238) registra que em 1851: “os indígenas que se haviam estabelecido no aldeamento de *Nonohay* quando da construção da estrada que passaria pelo Goio-en ameaçaram matar Rocha Loures e pediam providências do governo contra a posse das terras do aldeamento”.

Durante a segunda metade do século XIX, de acordo com Simonian (1981; 1995), a política de aldeamentos não proporcionou a proteção aos territórios e sim favoreceu a elite latifundiária e, posteriormente, os pequenos proprietários de terra.

Algumas das estratégias para apresentar a “depopulação” era a obrigação dos jovens servirem ao Exército e à Guarda Nacional (SIMONIAN, 1981, p. 56-57). Em 1860, o padre Penteado, teria separado o local de habitação dos Kanhgág das proximidades do acampamento de não índios (militares), que faziam reconhecimento da região. Em 1871, a Câmara de Vereadores de Passo Fundo, município que na época tinha limites no território indígena, “demarca o *Rocio da Freguesia de Nonohay*, se apossando de uma parte dos *campos dos índios*” (ROSA, 2000, p. 105).

Francisco (2013) afirma que entre os anos 1870 e 1890, os Kanhgág

mantinham-se nos aldeamentos oficiais, mas também ocupavam áreas que consideravam como parte de seu território, os quais exploravam sazonalmente. A pressão da colonização sobre as boas terras dos aldeamentos produziu uma inconstante habitação dos aldeamentos, que, porém, nunca foram abandonados. Nesta época ainda havia índios “selvagens” e aqueles que se retiravam dos aldeamentos para “voltar” para as matas. Seja por pressões fundiárias, ou por manejo econômico tradicional, os kaingáng continuaram a ocupar áreas florestadas do interior do Planalto Meridional, nas regiões do campo do meio e Campo Novo, onde mantinham contratos de trabalho livre com proprietários das terras, e nas proximidades de palmas, baixo Ivaí e Iguaçu (Mota, 1998, p. 332). Apesar das constantes disputas por terras e perdas reais, os kaingáng construíram alianças com o poder público que os permitiram manter alguns aldeamentos, e mesmo os instrumentalizaram para retomá-los (em parte) no século seguinte.” (p. 258-259)

A falta de administração do Estado ao aldeamento, o caráter de territorialização dos grupos Kanhgág e a pressão fundiária, produziu o estabelecimento da sazonalidade da habitação. Nesse sentido, os arrendamentos de terras, se apresentavam como uma alternativa para os grupos.

Segundo Simonian (1995, p. 29), a partir de 1888, o aldeamento não possuía um diretor, momento em que:

o cacique de então deu início ao processo de arrendamento dos campos ainda sob seu controle. Em fins de 1900 o missionário Stysinski (1902: 158) documentou uma rebelião dos índios locais, a qual fora apoiada pelos de Serrinha e de Votouro, contra o arrendatário Antônio Pobre, que se negava a pagar o anteriormente combinado pelo uso da terra e ainda roubava o pouco gado que os indígenas tinham. Tais Kaingang cercaram a casa de A. Pobre, à qual atiraram flexas e balas. Segundo Stysinski (id.), esse arrendatário foi protegido por alguns amigos, e não fosse a chegada de uma comissão de Palmeiras das Missões a mando do intendente para tentar apaziguar os índios, um conflito sangrento teria ocorrido. O mesmo autor ainda ressaltou a união dos acima indicados Kaingang, principalmente quando a posse da terra se encontrava em questão.

Em 1911, através da Diretoria de Terras e Colonização do Estado do Rio Grande do Sul, o Estado atende a solicitação do *pã'i mág* Kanhgág e faz a demarcação de 34.980 hectares para os índios de *Nonohay*, localizado próximo ao município de Nonoai e, mais ao sul, dentro do antigo território do aldeamento, demarcando ainda 11.950 hectares, na terra indígena denominada *Serrinha* (SIMONIAN, 1981, p. 57).

Dessa maneira, expulsando pequenos produtores e reduzindo as áreas indígenas, o Estado articula sua ação junto as elites, retomando os arrendamentos de terra junto ao SPI e ao Serviço de Proteção Estadual. Rosa (2000, p. 107-108), apresenta a autorização do inspetor do SPI, Raul Abbott, em 1912, a “arrendar parte das terras dos toldos de Nonoai e Serrinha a particulares. Em 1914, novos contratos de arrendamento destes toldos foram assinados”. Nas palavras de Simonian,

A partir de 1917 com a presença do “encarregado do toldo”, vinculado ao sistema de proteção estadual indígena, os arrendamentos são retomados; os campos são arrendados para a criação de gado. Em 1926, segundo Karinri (morador de Péi-kār), a violência já estava instaurada e segundo sua versão a causa principal pode ser localizada na demarcação e proteção das divisas da reserva; conta ainda este antigo Kaingang, que seu tio Istulano foi

assassinado quando se dirigia, junto a outros, a Nonoai, para comprar sal e erva-mate. Um filho do tal Juca de Moura seria o assassino. Por esta mesma época moradores das proximidades de Nonoai teriam se apropriado do mapa da reserva, queimando-o a seguir. (SIMONIAN, 1981, p. 61-62)

O arrendamento de terras aparece junto com a delimitação das terras indígenas. No Império, o diretor João Cypriano da Rocha Loures toma para si parte do território, seus sucessores buscando suprir a falta de investimentos arrendavam para a criação de gado outra parte, fato que foi diminuindo a mobilidade Kanhgág. Já no período republicano a ação não se modifica, as terras são reduzidas e a prática dos arrendamentos se mantém constante. Nesse período, os arrendamentos supriam as limitações orçamentárias, além disso, os índios eram incentivados, quando não forçados, a trabalhar a partir da lógica de produção do branco, impondo assim novos costumes e transformando sua relação com o território⁶⁹ (ROSA, 2000).

No decorrer dos anos a forma empreendida pelo Estado não se modifica. Em 1941, o Serviço de Proteção aos Índios, órgão de jurisdição federal, assume efetivamente a “proteção” em Nonoai, enviando para a terra indígena Francisco Vieira dos Santos, conhecido como Francisco Vieira, o primeiro chefe de posto⁷⁰.

Segundo Bringmann (2015b, p. 7-8), Francisco Vieira era natural de São Gabriel, militar e atuou no Posto Indígena de Nonoai no período de outubro de 1941 a 1956. Produzia detalhados relatórios sobre a situação sanitária dos Kanhgág, apresentava planilhas de custos e rendimentos para a Inspetoria do SPI em Curitiba. De acordo com o autor, Francisco Vieira se concentrava em uma das ações centrais do SPI, seu caráter educativo: atuava “de forma a disciplinar as ações, procurando

69 O Relatório da Comissão Nacional da Verdade revela que os arrendamentos legalizavam as invasões de terras indígenas: “Além das invasões propriamente ditas, eram comuns arrendamentos de terras que não obedeciam às condições do contrato – quando este havia – ocupando enormes extensões de terras indígenas; constituindo, em alguns casos, situação de acomodação das irregularidades (invasões praticadas e posteriormente legalizadas pelo SPI por meio de contratos de arrendamento)” (BRASIL, 2014, p. 206)

70 Os chefes de Posto, muitas vezes, exerciam um poder abusivo. Segundo o Relatório da Comissão da Verdade: “Os chefes de posto exerciam um poder abusivo, impedindo o livre trânsito dos índios, impondo-lhes detenções em celas ilegais, castigos e até tortura no tronco. Enriqueciam com o arrendamento do trabalho dos índios em estabelecimentos agrícolas, vendendo madeira e arrendando terras. O Relatório Figueiredo evidenciou essas torturas, maus tratos, prisões abusivas, apropriação forçada de trabalho indígena e apropriação indébita das riquezas de territórios indígenas por funcionários de diversos níveis do órgão de proteção aos índios, o SPI, fundado em 1910. Atestou não só a corrupção generalizada, também nos altos escalões dos governos estaduais, como a omissão do sistema judiciário.” (BRASIL, 2014, p. 207).

conformar os Kaingang aos padrões de brasilidade estabelecidos pelo Estado Novo” (p. 9).

A chegada de Francisco Vieira em 1941 na *ẽmã mág Nonohay* foi turbulenta. Em 1942, um homem chamado Francisco Leal, se declarou “chefe de posto”, anti SPI. Na confusão o *pã’i mág* – possivelmente Pengũ⁷¹ – apoiará esse “novo chefe”, enquanto o Coronel Condá, Kanhgág nomeado pelo SPI, se manteve fiel a Francisco Vieira. Francisco Vieira consegue evitar o conflito entre as partes, essa atuação:

se realizou a partir de uma firme orientação ao coronel indígena, de nome Condá, que finalmente consegue convencer a maioria dos indígenas a respeito dos reais interesses do general Rondon, interesses esses que primariam pela defesa dos indígenas. A “revolta” dos indígenas insurgentes foi devidamente sufocada; o cacique saíra desprestigiado em favor da liderança e do posto de coronel na hierarquia indígena. O coronel Condá fora devidamente recompensado pelo SPI, recebendo bens e favores, prática comum do serviço de proteção no época (SIMONIAN, 1981, p. 91)

Para além do embate entre Francisco Vieira e Francisco Leal, fica evidente o *status* do Coronel indígena e do *pã’i mág*, ficando o primeiro prestigiado com a atuação e convencimento. Naquele momento, o chefe do Posto, Francisco Vieira, precisava de alguém de sua confiança para orquestrar a política indigenista nacional. Um Kanhgág conseguiria uma aproximação maior da população, e para isso, cedeu uma insígnia militar de prestígio – o cargo de Coronel – para que esse poder fosse instituído como dominante. Aos poucos, naquele momento, o Coronel passou a possuir um poder superior ao do *pã’i mág*, especialmente por ser oriundo do Posto do SPI e, desse modo, conseguir diferenciar-se dos demais.

Simonian (1981, p. 92), revela que os argumentos utilizados por Francisco Leal, para convencer os indígenas a se opor a Francisco Vieira se realizavam nas seguintes bases:

- urgente retirada dos Guaraní da reserva indígena, pois estes não seriam realmente indígenas;
- imposição de outro chefe de posto, totalmente desligado do SPI;
- distribuição de dinheiro aos indígenas (dinheiro este recebido do governo);

71 Não foi possível confirmar a informação. As fontes indicam para o período o nome do Coronel Condá, mas não há referência ao *pã’i mág* (SIMONIAN, 1981).

- mudança na estrutura de poder indígena; Francisco Leal alertara os indígenas de que na realidade quem estava a “mandar os índios” era o coronel, com apoio de Vieira, e não o cacique, como de direito

Simonian (1981, p. 93) avalia que esse caso, como outros, mostra uma sucessão de fatos onde os Kanhgág são “manipulados”, seja pelo Estado ou pela sociedade local, buscando atingir seus interesses.

Conscientemente ou não, a partir dos motivos apresentados acima, é possível presumir que os Kanhgág também agiam sobre seus interesses, uma vez que o declínio do *pã'i mág* vinha sendo substituído pelo Coronel Condá.

A partir de um processo educativo, disciplinador e autoritário, o SPI inicia transformações nos costumes, impondo a lógica salarial, as relações entre chefe e funcionário, o dever da obediência ao branco etc. Francisco Vieira, de acordo com Bringmann (2015a) zelava pelos símbolos patrióticos, impunha a presença nos horários de trabalho determinado, agia disciplinarmente na escola, tal como impunha o trabalho nas roças do Posto do SPI. Toda essa lógica tinha como objetivo inserir modelos de gestão econômica aos Kanhgág. Abordaremos mais esse processo no Capítulo 9.

Durante esse período os Kanhgág tiveram o território da *ẽmã mág Serrinha* usurpado. Segundo Pénry, interlocutor de Simonian (1981) em 1979, e hoje *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*, que vivia com seus pais na *Serrinha*:

Os intrujo chegavam e já iam dizendo, saí daqui que este canto é meu; aquilo ali fervia de gente pra entrar [...] se o índio não saia eles faziam judiaria e iam se acampando assim mesmo, por cima. Com o tempo, desanimado, o índio saia mesmo (PÉNRY, Nonoai, 1979).

Esse mesmo processo chega a *ẽmã mág Nonohay*, quando Getúlio Vargas e Leonel de Moura Brizola, no plano federal e estadual, infringem os direitos territoriais dos Kanhgág:

O interventor federal Gal. Cordeiro de Farias reduziu [na década de 1940] a área do Toldo de Nonoai em 19.998 ha, os quais seriam destinados à criação de um parque florestal, e o governador Brizola retirou desta área 2.499 ha [1962], que seriam destinados à reforma agrária. [...] O SPI e a FUNAI também se apropriaram de áreas substanciais dos índios para seus próprios projetos, e também ratificaram outras formas expropriatórias, como a apropriação por não-índios de vastas áreas, e o reassentamento de índios expropriados pelo estado em Serrinha e Ventarra. Tais ações não só

constituíam em novas agressões aos índios de Nonoai, como teriam implicações amplas e profundas para a sobrevivência e cultura dos mesmos. (SIMONIAN, 1995, p. 36)

A partir desse cenário, os territórios ocupados pelos Kanhgág começam a diminuir novamente, a criação do Parque Florestal Estadual de Nonoai, na década de 1940, com 19.998 ha, e a retirada de outros 2.499 ha, para a “reforma agrária”, além dos arrendamentos do SPI. Na proporção inversa a população cresce, com as famílias Kanhgág da *ẽmã mág Serrinha* e de *Ventarra*. Um relatório do Posto Indígena Nonoai, escrito em 29 de maio de 1964 pelo Exército Nacional, relata os apontamentos do chefe do Posto neste ano, Rosa (2000, p. 111) apresenta esse documento:

Contou-nos o senhor Acyr Barros, ex-chefe do Posto Nonoai e Chefe na época da ‘intrusão’, que o sr. José de Moura Calixto a mando do então governador do Rio Grande do Sul – senhor Leonel de Moura Brizola – deu ordens aos camponeses para invadirem Nonoai, ele quis resistir chamando os índios. Eles, porém, lhe responderam que ‘o português mata nós’, e assim os sequazes do sr. José de Moura Calixto, Prefeito de Nonoai e funcionário do SPI, invadiram as terras do Posto destruindo casas com os pinheiros que eram derrubados pelos próprios índios pagos para isso, pelos invasores. Muitos destes derrubavam o pinheiro em cima da casa do índio, destruindo-a. Contou-nos o sr. Acyr que chamou o então Diretor do SPI, Coronel Moacyr, para mostrar-lhe o ocorrido. O coronel ao ver que o intruso havia construído sua casa em cima da roça dos índios, perguntou-lhe: - “por que o sr. Intruso construiu a sua casa em cima do roça do índio?” O intruso respondeu-lhe: - “Achei o local melhor, podendo assim aproveitar a roça também.” - “Não poderias ter construído a tua casa ali, fora da roça?”

Esses dados nos apresentam o temor dos Kanhgág com os brancos e a perspectiva dos “intrusos”, que derrubando a casa dos Kanhgág e instalando a sua em meio a roça, desconsidera, no mínimo, as necessidades humanas daquele que usurpa, o tratando tal como um animal irracional.

Os períodos e o sistema político se alteram, mas a atuação quando às terras indígenas se mantém constante. No início dos anos 1970, porém se inicia um processo de “revolta” dos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay*, que culmina com a expulsão dos posseiros em 1978 (SIMONIAN, 1981). É importante ressaltar, no entanto, que os Kanhgág sempre reagiram às imposições dos diferentes governos. Posteriormente a expulsão dos posseiros, que será detalhada mais adiante, vários movimentos são realizados para retomar outros espaços da *ẽmã mág Nonohay*, da

mesma forma alguns territórios são perdidos, como a criação da terra indígena Rio da Várzea.

Hoje, o discurso dos Kanhgág se situa na recuperação do território demarcado em 1911, percebem a impossibilidade de retorno ao território de 1848, assim como das transformações que o convívio com os *fóg* (brancos) lhes trouxeram e da necessidade das trocas comerciais e cotidianas com os mais diversos atores que lhe aparecem. No entanto, várias regiões permeiam seu imaginário, parcelas de terra que hoje constituem uma das entradas do município de Nonoai, onde está localizado um Centro de Tradições Gaúchas e algumas empresas agrícolas que pertencem ao Capão Alto.

7.2 Um breve histórico dos *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*

Esta seção objetiva apresentar, a partir de dados etnográficos, a ação dos *pã'i mág* (chefes políticos) da *ẽmã mág Nonohay* e o contexto em que desenvolveram sua chefia. Não foram encontrados dados precisos sobre todos os períodos. No momento da fundação do aldeamento, em 1856, há um considerável material sistematizado por Becker (1995), Laroque (2000; 2006) e Francisco (2013), mas quando avançamos para o século XX, somente algumas informações são encontradas nesses materiais.

Dessa forma, reúno aqui alguns dados sobre esses *pã'i mág*, complementados pela memória de alguns *kofá* (velhos) da *ẽmã mág Nonohay*, em especial o *kujá* Kagnãg, que apresenta o maior detalhamento de períodos e nomes. Também colaboraram os *kofá* Nenhóg, Jagdãr, Fãgrẽ, José Cabrito, Fy e Pénry, todos com mais de 70 anos. É bem clara a distinção que os interlocutores fazem dos termos “Coronel” e “Cacique”, esse associado diretamente ao *pã'i mág*.

Privilegio aqui, o histórico dos seguintes *pã'i mág*: Nonohay, que nomeia a terra indígena, sendo um dos primeiros *pã'i mág* a concordar com o aldeamento; Jógjó (Antonio Pedro), já no início do século XX, que reivindicou junto ao governador do Estado a demarcação de suas terras; Marcolino Salles, *pã'i mág* após Jógjó; para os sucessores de Marcolino Salles as informações são dispersas, por isso destaco somente alguns chefes políticos, são eles: Pengũ, Vairã, Penĩ, Sangrê e alguns que

permaneceram poucos anos, como Mário Farias, Fy e Adelino Lopes. Esses, foram alguns dos chefes da *ẽmã mág Nonohay*. O atual *pã'i mág* Pénry terá sua trajetória abordada no próximo Capítulo.

7.2.1 O *pã'i mág* Nonohay e a chegada dos brancos

O *pã'i mág* Nonohay, que nomeia a *ẽmã mág Nonohay*, foi uma das lideranças Kanhgág da região do alto Rio Uruguai, Rio da Várzea e Rio Passo Fundo, a iniciar o processo de negociação com os *fóg* (brancos).

O Kanhgág Jagdãr, da *ẽmã Pinhalzinho*, tem memória dos relatos de seu *jóg* (pai) sobre a história do *pã'i mág Nonohay*, um “índio antigo, selvagem...”⁷²:

Tem uma história que meu pai falava, que em 1838, que a aldeia de Nonohay era na praça de Nonoai. Era NONOHAY, eles não sabia falar em português. Naquele tempo entrou o João da Rocha Loures [...] e ele veio de Rio de Janeiro, para Minas Gerais e veio descendo para a vila de Chapecó, dali ele atravessou o rio para Erechim, de Erechim ele foi procurar a cabeceira do rio Passo Fundo. E chegou na aldeia indígena *Nonohay*, para falar com o cacique Nonohay [...]. Ele veio negociar com o cacique, para que o cacique tirasse o povo dali que ele queria criar uma vila, porque passaria as tropas e foi amedrontando o cacique, até que ele levou a aldeia mais para o fundo da área, onde hoje é o [aldeia] Posto Indígena. (JAGDÃR, outubro de 2019)

No processo de constituição do aldeamento de *Nonohay*, algumas lideranças Kanhgág vindas de Guarapuava e Palmas – entre eles o Kanhgág Condá –, auxiliaram no processo de convencimento de criação e fixação da aldeia. Contudo, esse empreendimento foi negociado e não apresentou uma constância ao longo do século XIX, pois as aldeias dentro da área demarcada, muitas vezes eram utilizadas como ponto de referência para os Kanhgág se abastecerem de alimentos e descansarem para em seguida retornar às matas (FRANCISCO, 2013).

A trajetória do *pã'i mág Nonohay* é apresentada por diversas fontes da literatura (MENDES, 1954) – de caráter mitológico –, historiográficas (BECKER, 1995; LAROQUE, 2000; FRANCISCO, 2013) e etnológicas (ROSA, 1998; 2009).

⁷² O termo “selvagem” é utilizado por Jagdãr e por outros *kofá* da *ẽmã mág Nonohay* para se referir aos Kanhgág que não conheceram os costumes dos *fóg*, que se alimentavam predominantemente de caça e das folhas do mato e que mantinham os rituais, como o *Kiki*.

Iniciaremos pelo relato do *pã'i mág* Konkó, de 1930, ao Coronel Serafim de Moura Assis nas intermediações da *ẽmã mág Guarita*.

No ano de 1752, dois jovens brancos, espanhóis, que habitavam a Redução de São Miguel, são convocados por sua autoridade superior a “avançar o mais possível ao Norte, a fim de verificar o que de fato havia sôbre uns propalados ervais localizados à margem esquerda do Guarita” (MENDES, 1954, p. 8). Dom Miguel de Aguiar, de aproximadamente 25 anos, e Dom Alejandro Martinez, de aproximadamente 22 anos, partem com mais 30 guaranis guerreiros para cumprir a missão. Em uma travessia difícil no Rio Guarita, quando passavam uma segunda carreta, dois guaranis, que serviam de “batedores”, voltam correndo e anunciam a presença dos “coroados” (termo utilizado para se referir aos Kanhgág). No mesmo instante, muitos “coroados” aparecem e se trava uma guerra corpo-a-corpo. O jovem Alejandro Martinez morre na batalha e Miguel de Aguiar é capturado (MENDES, 1954).

Como prisioneiro dos Coroados, Miguel de Aguiar é chamado jocosamente de Fondengue. Seu conhecimento da língua guarani o aproxima de outro prisioneiro que faz a mediação com o *pã'i mág* Tandú. O prisioneiro convence Tandú que não possui intenções de fugir e consegue passar o dia livre para circular, passa a ensinar as técnicas guerreiras para os Kanhgág, assim como realiza curas com os medicamentos que possuía. Tandú pede para o prisioneiro guarani ensinar Fondengue a língua Kanhgág. Rapidamente ele a aprende e passa a conversar sobre as técnicas de guerras dos brancos (MENDES, 1954).

Em uma saída para caça com outros guerreiros, Fondengue e aqueles que o acompanhavam foram atacados pelos “botocudos”, Xokleng. Fondengue consegue escapar e retorna para o aldeamento. Tandú, apesar de triste pela perda dos demais guerreiros, ficou satisfeito com os atos do guerreiro branco e lhe presenteou com “algumas mulheres, das mais bonitas da tribo, para esposas. E nomeou-o seu substituto no comando de todo o aldeamento, com as honras de grande chefe caingang” (MENDES, 1954, p. 33).

Em 1772, Fondengue era *pã'i mág* “absoluto”. Tinha dois filhos homens, com uma diferença de dias de idade, cada um com uma esposa. O mais velho Mĩg, que recebeu o nome por ter matado um tigre, e o mais novo, sem nome ainda. Nesse

ano, Fondengue envia o experimentado guerreiro Fongue, seus dois filhos e outros trezentos guerreiros para combater os “botocudos”, nas terras situadas entre o Lajeado do Tigre, o Rio Passo Fundo e o Uruguai (MENDES, 1954).

Nesse confronto, o jovem Mĩg alvejou um “botocudo” (Xokleng) no rio, e incorporou o “goj” no nome, passando a se chamar Goj Mĩg. O outro filho de Fondengue, foi alvejado na cabeça pelos inimigos e sua amante Guarani, que pronunciava erroneamente a língua nativa gritou para os demais “Nonohay”, quando o correto seria “Nonahay”. Supersticiosos os Kanhgág deram o nome de “Nonohay”, ao segundo filho de Fondengue, que ficou responsável pelo território (MENDES, 1954).

Além de um importante guerreiro e *pã'i mág*, Nonohay era *kujá*, segundo a narrativa do *kujá* Kagnãg a Rosa (2009):

O Nonohay, aquele era *kujá*, cacique também, era *kujá* e cacique, porque nas brigas com os outros kaingang ele sabia quando vinha combater nele, nunca pegavam ele de surpresa? [...] Ele sabia quando os outros vinham. Vinham mais do Paraná pra brigar com ele, em Nonoai. Eram os índios tupi com os coroados. Ele era das parte dos coroados, ele era Tupi também, só que foi criado com os coroados. Casou com uma das coroadas, ele era tupi. Por causa disso que ele era *kujá* e era cacique, ele convenceu os outros, de certo o outro cacique não era *kujá*, só comandava os índios. (ROSA, 2009, p.152-153)

Conforme perspectiva de Kagnãg, Nonohay era *pã'i mág* e *kujá*, assim conseguia antecipar os acontecimentos com a habilidade guerreira para agir em nome das parentelas que reunia em sua volta e prever os acontecimentos futuros com o auxílio de seus *jagrẽ* (espírito auxiliar).

Segundo Luís Fernando da Silva Laroque (2000), o *pã'i mág* Nonohay intermediou as negociações entre os padres jesuítas e os Kanhgág. Seguindo a lógica de seu grupo, em um primeiro momento aceitou a catequese em detrimento da distribuição de roupas e fazendas.

Em 1849, no início da negociação com os jesuítas para a constituição de um aldeamento, os Kanhgág passaram a delinear a possibilidade de viverem com os padres no futuro aldeamento. Nonohay, tomando a palavra disse “que naquele momento ainda não”, pois desejava “ir outra vez á sus toldos á comer lo que había plantado, y que luégo que fuese tiempo de la labor, vendrían á hacer sus

sementeras cerca de la aldea, donde harían casas cuando hubiese que comer” (LAROQUE, 2000, p. 101).

De acordo com Francisco (2013), a constituição do aldeamento de *Nonohay* foi subsidiada por uma série de negociações entre os grupos Kanhgág que habitavam as proximidades e não consolidaram um apoio permanente, pois os índios pouco ficavam na aldeia.

Percebendo a fragilidade do aldeamento, a tomada das terras por fazendeiros, entre eles um ex-diretor, João Cypriano da Rocha Loures, o *pã'i mág* Nonohay tenta expulsar aqueles que usurpam a terra (FRANCISCO, 2013). Inclusive tenta queimar a casa do ex-diretor, sendo impedido pelo Padre Julian Solanellas, que o convence a aguardar o desfecho de uma reunião em Porto Alegre (LAROQUE, 2000).

Dessa maneira, em 26 de fevereiro de 1851, uma comitiva de doze lideranças Kanhgág partiram do aldeamento de *Nonohay* para uma reunião na Câmara em Porto Alegre com os governantes. Todos eram lideranças Kanhgág dos grupos que compunham o aldeamento de *Nonohay*, que desejavam ampliar a aliança com os brancos, obtendo além de vestidos, tirantes, sapatos, ponchos, capas e outros, desejavam uma força armada, para auxiliar o combate de grupos inimigos. Esperaram esse auxílio, pois: “sin ella no se creen seguros, no solo por las desavencias que naturalmente debe producir la reunión de tantos jefes independientes unos de otros, mas también por que saben que los no reducidos son enemigos de los reducidos” (PÉREZ, 1901, p. 896 *apud* LAROQUE, 2000, p. 103).

Após se retirar, o grupo formado pelo *pã'i mág* Nonohay atravessou o Rio da Várzea e percorreu a região do Rio Guarita, provavelmente contatando outros grupos para saber a melhor maneira de lidar com os brancos a partir dessa nova situação. Em seguida, retornaram ao aldeamento para reclamar sobre a ocupação de seus campos (LAROQUE, 2000, p. 104).

A manutenção do aldeamento de *Nonohay* se tornava cada vez mais difícil, os relatos dos jesuítas exemplificam:

(...) rehusan formar una sola aldea com los otros, y la razón es que no hay recursos bastantes para sostener tanta población reunida: esto es cierto, pero la principal es la que nos ha significado varias veces el viejo Nonohay, diciendo que él por si está dispuesto para residir aqui, mas que recelaba de

su gente joven y briosa, la cual á la hora menos pensada podria promover riñas com la gente de otros jefes y comprometer la armonia y buena inteligencia que actualmente reina entre todos (PÉREZ, 1901, p.566 apud LAROQUE, 2000, p. 104)

A formação de um grande aldeamento formado por todos os grupos Kanhgág dispersos não apresentou bons resultados. Os diversos grupos, apresentando nas motivações de Nonohay, informam que esses não desejavam permanecer em um mesmo local, com fronteiras próximas, com recursos limitados, por terem que ocupar os mesmos espaços de caça e pesca. Além disso, o que parece ser o mais importante, é ter que habitar em um local com a presença de muitos *pã'i mág* e *pã'i* (chefes de grupos domésticos), muitas vezes inimigos, que poderiam protagonizar uma guerra.

Contudo, as ações realizadas por Nonohay parecem sempre se direcionar para o reconhecimento (por parte dos brancos, ou seja, juridicamente) de novos territórios. As reclamações que faz aos padres sempre vão no sentido de expulsar os brancos que ocupam seus campos. Dessa maneira, a trajetória de Nonohay resume-se na descrição de Kasu, que atualmente vive na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*:

Esse índio Nonohay, cacique Nonohay, ele lutou muito a favor da família, a favor dos seus netos, a favor dos bisnetos, até ele conseguiu brigar a favor da terra de Nonoai. Por isso, até agora, Nonoai ainda tá no lugar que ele deixou. Nonohay saiu dali, ele saiu dali, porque achava que a memória dele já ficou meia fraca, porque ele estava velho, naquele tempo, então daí, esse índio Nonohay, o caso dele foi pras águas de Iraí, naquele tempo ele chamava as água, agora rio Melo [rio do Mel], esse rio Melo, e lá tinha dado peixe, tinha bastante peixe porque ele gostava de peixe, ele gostava de fazer paris [armadilha de pesca], paris de taquara, botava num val [vão] para pegar peixe, ali ele pegava jundiá, pegava traíra, lambari, tudo que é peixe, ele comia, aproveitava aquela carne. E aí foi, foi, este índio lutou ali numa área só, Iraí é uma área só, é uma área só, Iraí, Planalto, Farinha Grande, até Alpestre era tudo área indígena (ROSA, 2009, p.145)

Seguindo a lógica Kanhgág de incorporação do outro, incluindo seus objetos e benefícios, o *pã'i mág* Nonohay firmou aliança com os brancos enquanto as mesmas se apresentaram vantajosas. Em suas caminhadas pela região do alto rio Uruguai negociava com os outros grupos indígenas estratégias de negociar com os brancos, formas de adquirir objetos, modos de negociar a presença no território e os limites dessa aliança para seu grupo.

O aldeamento de *Nonohay*, na segunda metade do século XIX, sofreu sucessivas quedas populacionais e trocas de administração. Não foi possível encontrar informações sobre lideranças com o *status* de *pã'i mág* com a importância de Nonohay, pois a permanência no aldeamento era inconstante, uma vez que não haviam recursos disponibilizados pelo Estado.

Laroque (2006, p. 376), aponta o nome de Francisco Rókãg como *pã'i mág* em fins do século XIX. Para o início do século XX, são destaques a atuação de Jógjó (Antônio Pedro) – que reivindicou a demarcação territorial em 1908 – e Marcolino Salles, que substituiu o primeiro.

7.2.2 Jógjó, Antônio Pedro: a defesa do território

“a primeira vez que eu vim com a finada minha mãe,
o finado meu pai, visitar uns parentes aqui no Lajeado da Taipa,
pros lado de Alpestre,
naquela época era o Antônio Pedro”
(KAGNĀG, janeiro de 2019)

O *pã'i mág* Jógjó atuou no início do século XX, sob seu comando viviam dispersos no aldeamento de *Nonohay*, especialmente entre os rios Tigre e da Várzea, 450 índios Kanhgág que se dividiam em pequenas aldeias. Uma delas era chefiada por Marcolino Salles, Campina do Sertão, que mais tarde se tornaria a sede de atuação do Serviço de Proteção aos Índios, órgão ligado ao Estado do Rio Grande do Sul (LAROQUE, 2006, p. 178-179).

O *kofá* Jagdãr, morador da *ẽmã Pinhalzinho* da *ẽmã mág Nonohay*, relata que seu *jóg* (pai) acompanhou o *pã'i mág* Jógjó em uma viagem a Porto Alegre, com o objetivo de falar com o Presidente do Estado:

Daquele tempo o cacique Nonohay já tinha morrido, ficou o cacique Jógjó (papagaio) Tonho Pedroso da Silva, mais ou menos esse nome, e daí esse fiscal começou a colocar os índios na obrigação, fazer roça para o Posto, naquela época. E o véio, meu pai já era piazote, 15-16 anos de idade, e aí o véio não gostou, o cacique, e foi para Porto Alegre-RS a pé, daí foi o cacique a veia dele e meu pai. Levaram 30 dias para chegar em Porto Alegre a pé, meu pai conta essa história, mas daí não sei quem era o governo na época, não dizia governo, dizia pai véio, onde é que mora o pai véio, foi indicando até que chegaram. Se informaram e o secretariado queriam atender e ele dizia não, quero falar com o pai veio... quero falar com o pai véio, ficou uma semana, hospedaram ele. Até o governo atendeu ele. Daí o governo atendeu ele, e eles falaram: “não, nós viemos fazer parte

do teu branco, teu branco tá judiando meu índio, fazendo ele trabalhar na marra. Nós viemos fazer parte dele, para passar a tesoura no pescoço dele". Naquela época, tempo da revolução, a punição era degolar. E eles disseram [o Governo] "não, pode deixar, quando vocês voltar ele não vai estar mais lá", o pai também não sabe se matou ou mandou ele para outro lugar né [...]. Daí o governo falou: "mas vocês tem dinheiro? vai levar dinheiro para os teus índios, comprar comida, é". A veia deles, a índia veia disse: "ó homem tu nunca bote a mão no bolso do homem branco, porque em um tempo eles vão judiar nossas famílias, nossos índios". O véio disse, então "dinheiro não, dinheiro não quer, a gente não sabe gastar dinheiro", e ele disse [o Governo] "ah cacique então vou mandar uma tropa de gado", daí a veia disse "peça vaca para o governo, não boi, só vaca", daí ele não sabia dizer "vaca", daí ele disse [o cacique]: "pai véio, eu quero só boi buceta, boi pica não". O governo entendeu, mas ele não sabia falar (risos). (JAGDÃR, outubro de 2019)

Percebe-se a motivação de Jógjô: a proteção do grupo das imposições do Fiscal. A precariedade da língua portuguesa e a interferência da esposa no diálogo do *pã'i mág* com o Presidente do Estado se destacam. Chegando a Porto Alegre, o *pã'i mág* não aceita ser recebido pelo "secretariado", quer falar com o "pai véio", o *cabeça*, identificado na figura do Presidente do Estado. Um ponto importante na decisão de não tomar o dinheiro do Presidente é a intervenção da "veia", esposa do *pã'i mág*, ela prevê sofrimento a partir do momento que se "colocar a mão no bolso do homem branco". Essa relação será melhor delineada no Capítulo 10.

Laroque (2006), apresenta a notícia do Jornal Correio do Povo, de 1908, sobre a visita do *pã'i mág* Jógjô ao Presidente do Estado do Rio Grande do Sul, Carlos Barbosa, que culmina com o relato apresentado acima:

O general Firmino de Paula foi ontem, às 10 horas da manhã, ao palácio apresentar ao Dr. Presidente do estado os dois caciques dos bugres coroados, com aldeamentos na Serrinha, em Nonoai. O Dr. Carlos Barbosa recebeu-se carinhosamente e indagou dos motivos que os haviam trazido a esta capital [Porto Alegre]. O cacique-mor Antonio Pedro do Nonoai expôs que a sua tribo, vivendo nas proximidades da Serrinha desde tempos imemoriais na mais pacífica das posses sobre as terras que ocupa está há algum tempo, sendo constantemente perseguido por intrusos, que pretendem desalojá-la. Considerando essa tentativa uma violação dos seus direitos e dos da sua tribo, o referido cacique vinha pedir a "Papai Grande" para lhes mandar garantir a posse das terras e contínua tranquilidade. O Dr. Carlos Barbosa respondeu-lhe que, tomando na devida consideração o justo pedido que se lhe fazia, "maxime em estando na convicção de que aos ditos bugres assiste direitos incontestáveis de posse sobre as terras que eles foram o primitivos habitantes, posse essa que o governo lhes devia assegurar respeitando-lhes a vida e o regime por que se governam", ia tomar as providências precisas para que se não fizesse, a título de civilização, nenhuma usurpação das suas terras. (Correio do Povo de 26/07/1908 *apud* LAROQUE, 2006, p. 155)

Identificando no Presidente do Estado uma autoridade correspondente a sua, o *pã'i mág* trata Carlos Barbosa como um “Papai Grande”, tradução aproximada de *pã'i mág*. A notícia apresenta o desejo do *pã'i mág* em ver o território demarcado, pois nota a presença constante de brancos que usurpam o mesmo.

Como mencionado na seção anterior, a partir da fundação do aldeamento de *Nonohay*, os não índios passaram a habitar e cercar diversos campos dentro da demarcação em 1848. A ação do *pã'i mág* Jógjó é contínua a do *pã'i mág* Nonohay, que um século antes, investia negociações com os brancos em defesa do território.

Simonian (1995, p. 32), mostra que o levantamento realizado em 1911, para a demarcação solicitada pelo *pã'i mág* Jógjó (Antonio Pedro), identificou a presença de invasores e arrendatários, entre eles autoridades policiais, suspeitas de assassinar indígenas.

Em 1911, a *ẽmã mág Nonohay* ganha novos limites através da interlocução de Jógjó com o Presidente do Estado. Esses limites ainda hoje são reivindicados pelos Kanhgág.

7.2.3 Marcolino Salles

Segundo Simonian (1995) e Laroque (2006), o Kanhgág Marcolino Salles assumiu como *pã'i mág* após Jógjó (Antonio Pedro). Marcolino Salles, ainda enquanto subordinado de Jógjó, mudou-se com o grupo que chefiava para a localidade da Campina do Sertão, próximo as margens rio Rio da Várzea e teria “estabelecido aliança com os brancos” (LAROQUE, 2006, p. 178).

De acordo com Laroque (2006), o *pã'i mág* Marcolino Salles atuou junto com uma equipe do Serviço de Proteção aos Índios do Rio Grande de Sul:

[...] inspecionando, segundo o relatório de Raul Abbot, as demarcações da Diretoria de Terras e Colonização do Rio Grande do Sul e como estava a questão dos arrendatários nas terras indígenas. Pensamos desta forma porque a Aldeia Campina do Sertão foi escolhida como um local adequado para instalação de uma “povoação indígena”, o que “também foi feito para prestigiar o Capitão Marcolino Salles, que com seu pessoal deu todo o apoio necessário no processo demarcatório recém finalizado” (Relatório de 1912 apud, Simonian, 1995, p.32, grifo nosso). (LAROQUE, 2006, p. 178)

Na ação de Marcolino Salles se percebe uma ruptura com Jógj (Antonio Pedro) e o estabelecimento de uma outra aldeia. A partir disso, Marcolino Salles obtém apoio e prestígio entre os *fóg* (branco).

Após o *pã'i mág* Marcolino Salles, não existem informações sobre aqueles que ocuparam a chefia política na *ẽmã mág Nonohay*. A memória dos *kofá* estabelece uma sucessão aberta, com algumas lacunas – por exemplo, Marcolino Salles não constava na memória – que somente são completadas com dados históricos, como fizemos aqui.

Um nome que se destaca após Marcolino Salles é de Pengũ, identificado como um “*pã'i mág* velho” – um *cacique antigo*.

7.2.4 Pengũ, o *pã'i mág* velho

O *kofá* Nenhóg, de 75 anos, morador da *ẽmã Pinhalzinho* da *ẽmã mág Nonohay* é neto de Pengũ. Pengũ, *Kanhgág* da metade *Kamé*, é identificado como um “cacique antigo”, para quem “uma palavra basta”, dos costumes do índio – do Ritual do *Kiki* –, e da falta de disposição para conversar com os brancos, até mesmo o pouco conhecimento dos direitos.

Pengũ deixou a função de *pã'i mág* quando morreu. Seu período de chefe político não é claro. Seu sucessor foi seu genro, Penĩ. O período em que Penĩ foi *pã'i mág* também não apresenta exatidão nas fontes. Simonian (1981) mostra que Penĩ deixou a função em 1977 após 15 anos, o que faz que seu início tenha sido em 1962.

Segundo Jagdãr, o *pã'i mág* Pengũ, o “cacique velho”, quase não comandava, pois ele era um *Kanhgág pé*⁷³ (índio puro), bastante velho: “eu quando me conheci gente, ele já era bem-criado, bem velhinho. Uma palavra pra ele, ele chegava. Ele não era pessoa de conversar sobre o direito e tal, porque eles eram [...] índios que tinha mais tradições da cultura deles, o *kiki* [...]” (JAGDÃR, janeiro de 2019).

Alexandre Aquino (2008, p. 38-39), a partir de seus interlocutores, afirma que na época de Pengũ os missionários americanos lhe ofereceram a construção de

⁷³ Categoria trabalhada no Capítulo 3. *Kanhgág pé* representa um ideal de pureza *Kanhgág*, mais afastado dos brancos e, portanto, mais tímido em sua interlocução, do mesmo modo que domina as relações internas da sociedade *Kanhgág*, como os rituais.

uma escola, após a consulta ao conselho essa foi aceita. Em seguida, outra decisão foi tomada: autorização para o corte de madeiras, através de duas serrarias do SPI – na Vila Velha e no Purungo (p. 39). As datas a que Aquino (2008) se refere não correspondem com o desenrolar dos fatos que acabamos de descrever. Ele atribui o ano de 1968, mas nessa época o *pã'i mág* era Penĩ, que foi sucedido por Sangrê em 1977, assim, seguindo a trilha dos dados e acontecimentos, aponto a data de 1958 para os primeiros contatos com os missionários americanos e data próxima para a decisão sobre o comércio de madeiras.

Assumindo a data de 1962 como data do término da sua atuação enquanto *pã'i mág*, Pengũ teria entrado após 1940, período em que o SPI havia se consolidado na *ẽmã mág Nonohay* através do trabalho de Francisco Vieira, que imprimia um ritmo de trabalho e transformações sociais acelerados, como a construção de serrarias, a obrigatoriedade de trabalho nas lavouras coletivas, a implementação da escola, entre outros, buscando atender seus objetivos “civilizatórios”.

Esse período pode ser caracterizado como a transição de uma série de imposições, como a instalação de serrarias e o corte de madeiras, a continuidade dos arrendamentos, mas com o incremento do trabalho Kanhgág não remunerado, a instituição do chefe do Posto, a designação do Coronel indígena, o surgimento da escola, dos missionários “americanos” e a consequente perda de prestígio do *pã'i mág* que, diante do apresentado, se caracteriza como um aparato dos “antigos”, diferentemente do Coronel, que imprime em si as demandas da atualidade.

Ao mesmo tempo em que Pengũ foi *pã'i mág* existia a função de Coronel indígena. Essa função foi implementada por Francisco Vieira em 1941. O Coronel era um Kanhgág remunerado, que obtinha algumas vantagens junto ao Chefe de Posto, como uma casa na aldeia do Posto, o uso de um cavalo e armas de fogo. Sua missão era fazer as ordens do chefe de Posto serem implementadas, fazendo uso da força física e de castigos para isso.

Um Coronel que atuou ao mesmo tempo que o *pã'i mág* Pengũ foi Vairã. Pelas atuações distintas, os *kofá* classificam uma série de ações dos *pã'i mág* em contraposição a esse Coronel – baseados principalmente nos exemplos de Pengũ,

Jógjô e Nonohay para *pã'i mág* e de Vairã para Coronel. Após Vairã as chefias políticas passam a ser denominadas de *pã'i mág*, termo traduzido para Cacique.

Ao longo desse capítulo serão apresentadas algumas diferenças a partir das trajetórias das lideranças.

7.2.5 Vairã, o Coronel do SPI

“começou a estourar, que era metido, era um piá novo, ele não fez nada que preste, ele só acompanhava o chefe do Posto, era a Dona Loca [...]. Mas a mulher era marota velha, ela dizia o que queria para a pessoa...”
(KAGNÃG, janeiro de 2019)

No início desse Capítulo vimos o conflito ocorrido entre o chefe do Posto do SPI, Francisco Vieira e Francisco Leal, que atuava contra o órgão. Nessa situação, o Coronel Condá, Kanhgág indicado por Francisco Vieira, conseguiu convencer os demais Kanhgág a confiar em Francisco Vieira. Fato que contrariou a posição tomada pelo *pã'i mág*, possivelmente Pengũ, desprestigiando-o politicamente naquele momento.

A memória dos *kofá* (velhos) Kanhgág não guarda a sucessão de Coronéis tal como a dos *pã'i mág*. Apesar das oscilações de prestígio, esse último parece representar em seu imaginário uma continuidade ao longo do tempo.

Indicado pelo Posto do SPI, o Coronel Vairã, Kanhgág da metade *Kanhru*, devia fidelidade ao chefe de Posto, vigiava as ações dos Kanhgág, fiscalizava o trabalho nas lavouras e punia no tronco os comportamentos não tolerados – como o uso de bebidas alcoólicas e as brigas entre os Kanhgág⁷⁴.

Segundo Nenhóg, o “tempo do Vairã” é caracterizado da seguinte maneira:

[...] é tempo da Loca, ele, até dizer a verdade Diego, naquele tempo ele não era Cacique era Coronel, só que sobre a comunidade, de bem ele não fez nada, não fazia nada. A não ser que ele tava só tirando da comunidade, [...], é, sendo que o índio não sabe nem o que é política foi se enfiar em política,

74 Práticas de violência são apontadas pelo Relatório da Comissão da Verdade como recorrentes nos Postos Indígenas do SPI: “A violência contra índios tutelados era praticada de forma brutal e pública nos postos e delegacias dos municípios, com o objetivo de humilhar o preso e também de atingir os demais indígenas da localidade, intimidando tanto os que presenciavam os fatos, como os que ouviam falar das agressões. Inúmeros relatos apontam que essa violência do Estado está longe de ser difusa e casual, pois, com sua aplicação sistemática, molda-se uma cultura de repressão para subjugar os índios atingidos e silenciar a luta por seus direitos frente à política desenvolvimentista do Estado brasileiro à época.” (BRASIL, 2014, p. 239).

onde ele perdeu [...]. O bem que ele fez para a comunidade foi isso aí [risos]. Então ele, ele é filho, família de um índio natural dessa terra, o velho Joaquinzinho Cassemiro, só que ele não deu valor para o que ele era, só esbanjou, botou fora. [...] Naquele tempo da Loca, o que fazia mais era obrigar o povo para trabalhar com o Posto, tempo da ditadura, do panelão. Diego o que eu sofri na minha idade dos 9 anos para 11 anos, ficava direto lá, no cabo da foice... No tempo do SPI, o índio não se governava [...] então daí o índio tinha que ser como o chefe de Posto queria... Então dizer que ele fez alguma coisa para a comunidade não, não fez nada [...] Deus o livre Diego, queria que tu visse o tempo que o Vairã era Coronel, para ele dar um tiro de revólver no pé de um índio não era brincadeira, ele tinha o cavalo encilhado, cavalo bem encilhado, com ar de gaúcho, um revólver, daqui a pouco ele saía dando tiro, saíam bailes aqui na Bananeira, Pinhalzinho, de vez e outra saía dando tiro... (NENHÓG, maio de 2019)

A partir de Nenhóg podemos constatar alguns elementos da chefia de Vairã. A caracterização do “andar a cavalo”, armado, atirando contra a população nos bailes, ligado as imposições de trabalho do SPI nas roças do Posto, sua imagem desloca o chefe da sociedade. As palavras de Nenhóg identificam ele como *tronco velho*⁷⁵ da *ẽmã mág Nonohay*, mas “ele não deu valor para o que ele era, só esbanjou, botou fora”.

Sua permanência na função perpassou o período dos *pã'i mág* Pengũ e Penĩ, uma vez que “ele não foi cacique, era coronel” (NENHÓG, janeiro de 2019). Com isso, é interessante relacionar o trauma de uma chefia com sua sucessão. Vairã representa o que o chefe não deve ser, não deve impor, não deve forçar, não deve humilhar e usurpar. Após acusações de perca territorial, o *pã'i mág* Penĩ, certamente atendendo a anseios do grupo, expulsa Vairã, que perde acesso à terra indígena.

Essas afirmações, de outro modo, não devem ser tomadas ao “pé da letra”. Conversando com Gáten sobre Vairã, me relatou que as afirmações não eram verdadeiras, pois aqueles que a colocam (Kagnãg, Nenhóg, Jãgdar e Pénry) fazem parte do grupo contrário de Vairã, ou seja, são parte da oposição, “pois o Vairã é tronco legítimo daqui. E o Pénry é da Serrinha, o Kagnãg é do Votouro. O Vairã é tronco daqui” (GATÉN, outubro de 2019).

O historiador Gabriel Chaves Amorim (2019), investigando a trajetória de alguns Kanhgág da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, apresenta a narrativa de Erê, filho de Vairã, sobre os conflitos de seu *jóg* na *ẽmã mág Nonohay*:

75 Grupo considerado pertencente a terra indígena, natural daquele lugar.

Erê: Quando o meu pai foi pra recolher esse pessoal da Serrinha, por isso que eu digo, eu tinha uma ideia boa cara, eu tinha mais ou menos uns nove anos acho, aí quando o meu pai foi pra recolher esse pessoal da Serrinha, os companheiros dele, os líder dele junto com ele, eles falavam pro meu pai: _Vairam, não recolher essa gente! Tu não recolhe essa gente porque um dia eles vão te tirar do teu poder e vão te ponhá na rua. E deu bem certinho oque os companheiro falou, mas é os antigo né, os antigo eles tem...parece que tão vendo o que vai acontecer. Falaram certinho pro meu pai. Meu pai disse: Não, mas eles são índio. Ai falou pro meu pai, disse: _Óia eles lá não sabem nem pegar um cabo de foice pra roçar, os que tão vindo pra cá e nós já sabemos pega um cabo de foice pegar um cabo de machado pra derrubar madeira pra nos fazer nosa roça, pra prantá! Eles não, eles não, eles gostam de viver só da boa, da boa, esperar o dinheiro sentado, aí é aqui que eles vão te tirar do teu poder e vão te ponhá na rua. Dai meu pai: _Não, mas eu vou receber, eles são índio que nem eu. Tá certo, hoje eu penso, tá certo eles são índio que nem nós, só que tem, eles tem um viver muito diferente, já acostumaram ganhar dinheiro sentado. E deu bem certo, deu bem certinho, bem certinho, o que os companheiro do meu pai falou. Jogaram meu pai pra rua e fiquemo fora da área por uns, eu to com sessenta vou fazer sessenta e um ano, uns quarenta ano fora da minha área, por causo desse maldito arrendamento. Por que os nossos antigos eles nunca fazia isso, nós trabalhava, fazia nossa lavoura, prantava aipim, prantava batata-doce, prantava arroz, nós vivia só da terra, milho, feijão o que nós não plantava era soja né, agora o feijão, milho e arroz nós tirava da terra [emocionado] Bah cara então a gente, pensando bem, eu não me sinto bem sabe, pra andar assim depois daquela minha área lá, tinha fartura, tinha fartura. (p. 104-105)

Erê ressalta o abrigo dado por Vairã aos Kanhgág que perderam a *ẽmã mág Serrinha* para os *fóg*. A narrativa aponta para um dado recorrente entre os *kofá* na *ẽmã mág Nonohay*, a chegada dos Kanhgág da *ẽmã mág Serrinha*. Para muitos, naquele momento ocorreu um corte de relações, alterou-se o comando dos de *Nonohay* para os que vieram da *Serrinha*.

O relato apresentado por Erê mostra a perspectiva familiar de Vairã e daqueles que foram expulsos por desavenças políticas. A narrativa busca encaixar a versão dessa liderança como vítima da ação de possíveis usurpadores do território – nesse caso aqueles que o expulsam. É perceptível, no entanto, que as narrativas se chocam justamente por acolher interesses Kanhgág distintos.

Legitimando ou deslegitimando, os relatos apresentam cenários possíveis de ação que subsidia a construção de outro elemento a partir do contraste. Elencando a figura de Coronel (exemplificada em Vairã), os *kofá* apontam seu inverso, o *pã'i mág*. Após um período de domínio de Vairã, Penĩ torna-se *pã'i mág*.

Veremos nas próximas seções, que após o Coronel Vairã, apenas dois *pã'i mág* não foram expulsos da *ẽmã mág Serrinha* no início da década de 1960.

7.2.6 Penĩ, o frenteiro: a transição para a conquista de direitos

Penĩ (Tartaruga) [...] da marca *rá rór* (redonda), nasceu no Posto Indígena de Serrinha aproximadamente na década dos 40. Ao casar com dona Rosa Eufrásio, oriunda do P.I Nonoai, ele foi morar com ela. Segundo sua filha Iracema Nascimento, ele se tornou cacique de Nonoai a meados dos anos 60 e durante 14 anos. (MARECHÂL; NASCIMENTO, 2018, p. 2)

“ele era o frenteiro, os outros viam o cacique trabalhando e ficavam felizes,
falavam do cacique trabalhando e iam junto”
(KAGNÃG, janeiro de 2019)

Os anos em que Penĩ foi *pã'i mág* também não é consensual entre meus interlocutores. Ele, na década de 1960, deixou a *ẽmã mág Serrinha*, que acabou sendo tomada inteiramente pelos colonos brancos e foi viver na *ẽmã Pinhalzinho*, na *ẽmã mág Nonohay*. Sua saída do cargo ocorreu em 1977, quando Sangrê ganhou uma eleição.

Segundo o *kujá* Kagnãg, autor da fala utilizada com epígrafe desse item, Penĩ, Kanhgág da metade *Kanhru*, instituíu sua “lei” no aconselhamento, prezava pela realização dos *puxirões* para as roçadas de capoeiras, auxiliava os moradores nessas ações e deixava claro que no auxílio não deveriam reclamar da comida oferecida, pois muitas vezes a família não tinha o que comer, quem dirá oferecer para os outros.

Ainda segundo Kagnãg, a orientação de seu trabalho era o coletivo:

ele fazia tudo, só o que é bom, ele nunca tinha essa ideia de pegar o que era da comunidade, ele era capaz de tirar do braço dele para dar para a comunidade. Isso aconteceu, eu tenho prova, até agora todo mundo sabe, ele mandava fazer roça, fazer puxirão, era a lei dele, até com os solteiros que não tinha compromisso, ele mandava medir duas quartas, um triângulo de 110 metros quadrados. Os solteiros tinham que fazer para ajudar os pais, os irmãos, para ajudar os pais dele, os velhos eram quatro quadra conforme a família. E no dia em que ele podia ir roçar com a comunidade, ele era o primeiro que fazia, então vendo o cacique todo mundo contente, dando risada, fazendo aquele griteiro deles, fazia aquela roça rápida, o cacique tá junto, ajudando a comunidade. Nunca vi ele a cavalo, nunca vi ele com uma arma na cinta, nunca vi ele com um carro, dele mesmo, ele podia estar num carro que vinham buscar ele, sempre a pé. Na época era, vendo o cacique sofrendo junto com o povo. Fazendo trabalhar e ajudando, ele fazia projeto só para o coletivo, foice, martelo, enxada, até trator ele trazia (KAGNÃG, janeiro de 2019)

Penĩ substituiu o Coronel Vairã, sua posição ficou marcada como *pã'i mág*, pois não estava direcionada, totalmente, aos direcionamentos do Posto do SPI / Funai. Na Assembleia de Chefes Indígenas⁷⁶, ocorrida em 1977, Penĩ relatou a prisão⁷⁷ que sofreu: “fui preso 12 dias pelo outro cacique e o chefe de Posto. Passei três dias sem água e três dias sem comer. Mas eu saí sabendo que eu tava certo e que ia continuar lutando pelo Índio”. (CIMI, 1977, p. 22).

Nessa mesma assembleia, relatou em depoimento a situação dentro da *ẽmã mág Nonohay* no convívio com os posseiros:

O nosso sentimento que eu vivo preocupado é nossa situação dentro da área. Eu sou responsável pelos meus Índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a Funai vem prometendo ajuda pro Índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do Índio, e onde é que tá esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do Índio pro bem da Funai. A Funai não tá fazendo interesse pro Índio. Promete melhorar as casas dos Índios. A nossa área não tem mais madeiras de lei. Então é isso minha briga com a Funai. Já era tempo de tirar esses intrusos que o Índio não tem mais onde fazer lavoura. Cada casa tem 3, 4 casal de Índios, de não ter lugar mais. (CIMI, 1977, p. 6)

A crítica de Penĩ situa-se na relação custo-benefício das ações da Funai para os Kanhgág. Segundo afirma, a exploração de madeira, a permissão dos posseiros (com a consequente expulsão das famílias de algumas terras) e o não cumprimento da proteção aos índios, faz com que faça uma fala dura em direção à instituição:

76 Essas Assembleias eram monitoradas pelos Chefes de Posto: “Lideranças indígenas e seus apoiadores passam a ser monitorados através desse serviço de inteligência, que mapeava e descrevia as atividades que julgava “subversivas” ou “agitadoras”, com especial atenção para o CIMI, cujos membros eram frequentemente taxados de “comunistas” e tinham sua permanência ou ingresso nas terras indígenas negadas pelo órgão tutor. Pesquisadores que pleiteavam o ingresso em terras indígenas passaram a ter suas solicitações avaliadas com base na análise de suas orientações políticas. Funcionários da Funai que fomentavam ou participavam de reuniões sobre direitos indígenas ou que eram tidos como suspeitos por suas orientações políticas também passaram a ser monitorados e perseguidos. Em todos esses casos, a preocupação constante com o encobrimento de críticas à política gestada pelo órgão era a tônica principal” (BRASIL, 2014, p. 248)

77 O relatório da Comissão da Verdade aponta a “existência dessas celas nos postos indígenas de Nonoai, Cacique Doble, Fraternidade Indígena e Guarita, no Rio Grande do Sul, e Dr. Selistre dos Campos, município de Xanxerê, em Santa Catarina. Em Cacique Doble, por exemplo, havia, além de uma cela, uma câmara escura, onde o índio era colocado como parte da punição. Em Nonoai, a cela construída pelo chefe do posto em 1967, em substituição à que existia há décadas no estábulo, foi classificada em seu depoimento à CPI de 1963 como muito pior do que a nova construída por ele. Retrata a desumanidade da situação vivida pelo índio do sul do país quando preso pelos chefes do posto, tendo a cela em Nonoai “a dimensão de 2,00x1,30m (dois metros x um metro e trinta), sem iluminação, sem areação, sofrendo o mau cheiro da podridão dos estábulos e cavalariça”.” (BRASIL, 2014, p. 240-241)

“Engraçado, tudo que a Funai faz em nome do Índio, mas o Índio não vê nada. A Funai é um mentiroso, eles presta só pra enganar o Índio”. (CIMI, 1977, p. 12).

O momento da assembleia reunia lideranças indígenas de todo o Brasil, líderes Xavante, Guarani, Bororo, Kayapó e Kanhgág se reuniram durante três dias para discutir alternativas para a execução de seus direitos. O acesso à terra foi o foco principal. O então *pã'i mág* Penĩ, marcou sua posição pela autodeterminação Kanhgág, não necessariamente contra as ações, mas contra a não participação, em suas palavras: “A Funai tem que planejar envolver o Índio. Se desse condição aos Índios, dentro de três anos não precisamos da Funai mais. O Índio se dirigia sozinho” (CIMI, 1977, p. 13).

Nesse contexto, a *ẽmã mág Nonohay* já convivia com os posseiros na região conhecida como Quarta Seção (próxima a Planalto), as terras da região do Capão Alto (próximo a Nonoai) estava nas mãos de pretensos proprietários e parte do território havia se transformado em Reserva Florestal. Além dessas transformações, o aparato do SPI já estava consolidado e intervinha diretamente na vida da população, arrendando terras para os colonos e organizando trabalhos forçados para a “roça do Posto”, assim como nas roçadas dos arrendatários, tarefa pela qual não recebiam nada.

Sobre esse período, Pénry, afirma que:

o cacique arrendava as vezes, dez colônias do mato Diego, isso eu presenciei, dos meus 18 a 20 anos, arrendavam para o fazendeiro, 20, 30 alqueires de mato, daí pegaram o dinheiro, e daí o fazendeiro: “tu não consegue, o Penĩ, roçar esse mato aí, vou te pagar o arrendo tudo, vou arrendar de você, tu não consegue com teus índios roçar essas roças para mim, quanto que tu me cobra o alqueire”. [E respondia, o *pã'i mág*] “eu consigo, eu consigo, te deixo as roças pronta”. Botava 100 índios todo dia plantar, nós arrancava o mato da reserva, o mato da área indígena, daí avisava os capitão, cada capitão fazia uma semana nessas roças, nessas roçadas, eu cansei de ir, daí quando estava sair a nossa turma do Pinhalzinho, estava chegando a turma das Bananeiras... do cacique, ficava semana inteira, o fazendeiro matava boi, matava, fazia comida, só comida, para nós fazer aquela roça para o cacique receber. E na plantação daquelas roças a mesma coisa... (PÉNRY, janeiro de 2019)

A fala de Pénry apresenta um dado novo. O *pã'i mág*, junto ou ao mesmo tempo que o Posto, arrendaria e planejaria o trabalho dos Kanhgág via sistema do *panelão*, como ficou conhecido. Esse dado, vai em perspectiva próxima a de

Kagnãg, que afirmou que Penĩ “era o frenteiro”, mas esse se referia aos *puxirões*. Jagdãr, esclarece a fala de Pénry:

Os colonos ricos, granjeiro, daí chamava o cacique, olha cacique, podia me arrumar, me arrendar uns 20 alqueires de terra, fazer umas roças, planto milho, eu dou comida, eu dou tudo e você bota o teu pessoal, te dou tanto, te pago tanto (JAGDÃR, janeiro de 2019)

As diferentes falas apresentam uma ambiguidade, em alguns aspectos Penĩ era o “frenteiro”, crítico às posições da Funai, sucessor do Coronel Vairã, é percebido como *pã'i mág* (fora das amarras institucionais do SPI / Funai), defensor das florestas da terra indígena etc. Em outros relatos ele auxiliou os chefes do Posto, organizou alguns *panelões*, arrendava terras aos brancos, não enfrentava de forma forte os posseiros, ganhava dinheiro em cima dos Kanhgág, etc.

Ambíguas as posições como é ambíguo o poder. As distintas posições Kanhgág devem ser entendidas dentro do jogo político em que se envolve a vida social.

Pénry foi capitão de Sangrê, sucessor de Penĩ, o que o coloca no “grupo” contrário a Penĩ. Jagdãr trabalhou com Penĩ, mas seguiu com Sangrê e seus sucessores. E Penĩ, foi *pã'i mág* em um contexto de forte violência de parte das instituições indigenistas governamentais, o que o colocava em uma posição de mediação entre as diferentes partes, sendo a principal a retirada dos posseiros.

Segundo Simonian (1981, p. 171), o momento exigia uma posição forte do *pã'i mág*, como vimos acima, Penĩ participou de reuniões de lideranças e se posicionou favorável a expulsão, mas na terra indígena era cauteloso, o que fez os Kanhgág tomarem a iniciativa:

A mobilização empreendida por tais indígenas na defesa de seus interesses e em especial de Xangrê, engendra no interior da reserva toda uma discussão a respeito da urgência da troca de cacique. Peny, então cacique, ao nível interno, assume uma postura inflexível contra a necessidade de mudança no cacicado. Uma eleição – o que a maioria estava a propor, possivelmente lhe tiraria do poder, que há mais de 15 anos detinha intacto em suas mãos, sempre com o apoio das chefias de posto. Caso fosse derrotado, perderia o controle sobre a reserva e sobre os indígenas (controle que realizava em função da existência de pacto entre a liderança e a chefia do posto), ainda que este controle fosse exercido a partir de uma posição subordinada.

A postura de Penĩ, como vimos na citação, alinha-se ao paradigma da chefia sem poder. Uma vez não atendendo os anseios do grupo, mesmo que elaborasse uma estratégia junto a Funai para a retirada dos posseiros, o *pã'i mág* perde a credibilidade do grupo, pois passa a decidir sozinho, sem ouvir o grupo, e perde a função.

A retirada de Penĩ realizou-se por eleição, pois não se deu de forma pacífica, segundo Nenhóg: “pra tirar o Penĩ deu um conflito, o povo teve que entrar em votação [...] pra tirar o Penĩ e colocar o Sangrê foi por votação” (NENHÓG, janeiro de 2019). O desejo de permanecer na função fez com que se desencadeasse a eleição, segundo Pénry:

ele disputou, não foi tirado assim, ele disputou a eleição com o Sangrê, mas ainda tinha 85 votos deles, se atracaram no tapa, a sorte é que nós tinha o juiz, da cidade de Nonoai, Dr. Barbosa, daí ele se meteu no meio, quando os índios se atracaram no bofete, os do lado do Penĩ e os do lado do Sangrê (PÉNRY, janeiro de 2019)

A eleição aparece como um mediador para a resolução de conflitos sem confrontos diretos. Essa disputa, contudo, não se constitui como uma total ruptura. A antropóloga Clémentine Marechál e a Kanhgág e *kujá* Iracema Gá Teh Nascimento (2018), filha de Penĩ, afirmam que ele foi conselheiro de Sangrê “e o ajudou a planificar a retomada pressionando a FUNAI e os invasores” (MARECHÁL; NASCIMENTO, 2018, p. 5).

A posição de Penĩ como conselheiro de Sangrê após a disputa pela função de *pã'i mág*, apresenta a especificidade da disputa Kanhgág, uma vez que as alianças e os rompimentos não são duradouros e podem ser alinhavadas e desfeitas conforme o contexto. Por outro lado, também pode ser entendida como um ponto de equilíbrio entre os grupos que disputaram a eleição, uma forma de manter a oposição dentro do quadro de lideranças.

Veremos, com a trajetória de Sangrê, a partir de Simonian (1981) e da memória de alguns *kofá* da *ẽmã mág Nonohay* que Penĩ o perseguia quando esse organizava a população para a sua destituição e consequente remoção dos posseiros.

7.2.7 Sangrê e a expulsão dos posseiros

O SPI ganhava a percentagem e o cacique ganhava de bota os índios trabalhar.
 Isso durou até uns dois, três anos antes da entrada de Sangrê.
 O Peny que continuava, aí quando entrou o Sangrê,
 daí parou tudo, daí mudou os conforme, as histórias.
 Então, na verdade o Sangrê, libertou o povo da escravidão,
 foi como Moisés... era uma escravidão,
 família aí passando fome e os pais lá trabalhando só pela comida,
 chegava em casa com as roupas que era um trapo. (FY, outubro de 2019)

Na década de 1970, em especial nos anos de 1975 e 1976, algumas lideranças políticas Kanhgág passam a frequentar as reuniões organizadas pelo CIMI e das discussões da ANAÍ. Sangrê, Kanhgág da metade *Kanhru*, natural da *êmã mág Nonohay*, mas que vivia em Iraí, começa a se destacar como liderança na reunião organizada em Frederico Westphalen, em 1975, nesse momento começa a reunir a “nova geração de indígenas de Nonoai”, para preparar a “revolta” contra os posseiros (SIMONIAN, 1981, p. 172).

Esse trabalho foi realizado contra o *pã'i mág* Penĩ, que vinha sendo pressionado por funcionários da Funai, que acusavam as organizações indigenistas não estatais de “manipularem” os indígenas. Dessa maneira, Sangrê

penetrou gradativamente no interior da reserva, pois neste tempo era considerado como “proscrito” por Peny e seu grupo. Normalmente chegava à noite e madrugava, conversando com os mais jovens; neste momento estava totalmente desacreditado entre os mais idosos. Esforçava-se por evitar o cacique e demais autoridades indígenas pois temia qualquer repressão pelo fato de estar participando ativamente de reuniões e encontros com o objetivo de encaminhamento da expulsão dos posseiros “brasileiros”. Mesmo vivenciando esta situação e enfrentando precárias condições de sobrevivência junto à sua família (pois dependiam única e exclusivamente da produção artesanal para a sua sobrevivência) Xangrê dará continuidade a seu trabalho e finalmente será reconhecido como líder capaz de aglutinar todos os esforços dos indígenas de Nonoai, na luta comum, a retomada da terra (SIMONIAN, 1981, p. 172)

Em fins de 1977, Sangrê é eleito *pã'i mág*. Os Kanhgág de Iraí e de *Penhkár* (terra indígena Rio Da Várzea) não foram convocados, apesar de estarem subordinados a esse território. Possivelmente, essa foi uma estratégia do *pã'i mág* Penĩ para diminuir o poder da oposição. Homens e mulheres puderam votar. Com a derrota Penĩ sentiu-se traído pelos jovens. Sangrê, naquele momento, tinha

“propostas concretas a apresentar e o fez; apontava o caminho para uma transformação radical na situação presente de Nonoai” (SIMONIAN, 1981, p. 172).

Nesse caso, possivelmente a mediação realizada por Penĩ entre a Funai e os anseios Kanhgág quanto a expulsão dos posseiros, não foi suficiente para barrar a ascensão de Sangrê, que naquele momento incorporava em si os desejos da sociedade. De acordo com Pierre Clastres (2003), nessas circunstâncias, Penĩ se deslocava do corpo social, enquanto Sangrê o expressava, por isso a deposição mediada pela instituição, sem essa, é provável que os grupos disputassem pela guerra.

Em maio de 1978, Sangrê organiza a expulsão dos posseiros, Pénry narra momentos desse acontecimento:

[...] tinha oito mil famílias [...], fizeram um levantamento de quatro pessoas por família, trinta e duas mil pessoas e nós em quinhentos índios, não sei se nós tinha 500 índios aqui, em 1978. Nós conseguimos expulsar essas 32.000 mil pessoas, né, tá loco! Só que foi tão bem preparado que, bah, que no Pinhalzinho os índios tiveram que matar um colono. Começou dia 04 de maio e no dia 16 de outubro do mesmo ano, cinco meses em outubro tinha 18 famílias ainda, para 32.000 mil pessoas e tinha um deles, desses 18, vivia prometendo nos bar ali na vila Cruzeiro [...]. Aqui ó, no taquaruçuzalzinho, tinha mais de 1.500 barracos, nos purungo, saíram e vinham fazer os barracos ali, do lado daquela igreja. [...] No dia 16 de outubro os índios acabaram matando um colono [...]. Virou uma guerra! Só que naquela noite mesmo, ficou uma família das 18. Em Planalto deu 15 caminhão da prefeitura. Os índios não foram lá para matar, nos bar ele vivia falando que não iria para os barracos de lona, vivia aí, falando. E os índios foram duas vezes lá com o sargento e dois PM, e ele disse na cara deles, “mas eu disse que eu só saio morto, os índios vão ter que me matarem, to aí quarenta anos, vou deixar tudo isso aí ó... eu não vou sair, se tiver que sair vou sair morto”. E de fato, saiu morto [...]. Eu era capitão da aldeia lá, deu 7 horas da manhã tudo chegaram, de flecha e tudo, e disseram “nós vamos lá tirar o Vacariano lá, ajudar a tirar as coisas dele”. [...]. Eles estavam em 70 índios, flechas, bordunas, espingarda e foram lá. O Adelino e o velho Argemiro que comandavam, e a Lígia estava nessa época lá em casa, saíram lá de casa às 9h, ela ainda tirou foto deles tudo [...]. Chegou 12h, chegou 13h, pegaram ele almoçando com a família, aí um piá saiu na porta e já se recolheu para dentro. Chegaram a uns vinte metros da casa, pararam, e daí chegaram no terreno. E o piá perguntou: “que que era”; e os índios responderam: “teu pai está em casa, nós queremos falar com ele”; o rapaz responde: “tá, mas tá almoçando”; mas quando o piá disse assim o velho já estava atrás do piá na porta e disse: “eu já disse que eu não tenho conversa com bugre”; ele disse assim e já viram que ele estava com o 38 na cinta, e daí falaram no kanhgág um para o outro, “se cuida que ele está com a arma na cinta”. Daí o Toco, já é morto, se não é aquele piá, ele matava uns três índios, porque tu não precisa nem mirar, no meio de 70 índios tu acerta alguém... mata três, quatro. Daí o índio esse tombou ele, derrubou no chão, daí quando veio um dos filhos para cortar o pescoço do Tino, o Tino era meu cabo, o Adelino se obrigou a atirar contra o rapaz, e caiu a par

do Tino. Em dois metros assim, um do lado do outro não se enxergava Diego, fumaça de pólvora [...] e daí, ele ainda conseguiu atirar no Toco, na coxa. Derrubaram a casa, porco ficou morto dentro do chiqueiro. E daí, eu, saíram as 9h e era 16h e nada, e eu preocupado, mas será que aquele homem vai, os índios vão... [...] (PÉNRY, janeiro de 2019)

Na organização da expulsão dos posseiros, segundo Simonian (1981), os Kanhgág optaram por se revezarem dos locais em que habitavam, assim reduziam o constrangimento de expulsão das famílias. Dessa forma, os moradores da *ẽmã Bananeiras* se deslocavam para as proximidades da *ẽmã Posto*, os da *ẽmã Posto* para a *ẽmã Pinhalzinho* e assim sucessivamente. O primeiro sinal, foi a queima das escolas, para os Kanhgág elas simbolizavam a fixação dos posseiros, sem elas ficava mais claro sua saída. Como narrado por Pénry, esse processo durou 5 meses e culminou com a morte de um posseiro, fato que simbolizou o término dessa ação.

O Kanhgág Gelson Vergueiro Kagrẽ (1997), narra a ação que teve apoio do Exército. Em uma visita ao Exército, Sangrê, Kakre e Pénry, teriam escutado algumas estratégias de um coronel. Na volta para *ẽmã mág Nonohay*, reuniram todos e decidiram queimar as escolas. Avisaram outras *ẽmã*, de Santa Catarina e do Paraná, para os auxiliarem caso precisassem.

Diante dos grupos de resistência, os Kanhgág formaram grupos de índios “flecheiros, nus, pintados por todo o corpo, que entravam em ação frente a cada grupo de posseiros que tentava resistir” (KAGRÊ, 1997, p. 188). Após a investida, boatos entre os posseiros diziam que os integrantes desses grupos eram “‘índios selvagens e antropófagos’, que ‘comiam gente’”, outros afirmavam que “aqueles eram índios botocudos selvagens, vindos de outros lugares para expulsá-los das terras dos Kanhgág” (idem).

O sucesso da ação criou a expectativa nos Kanhgág de recuperarem outras parcelas do território, como o Parque Florestal Estadual de Nonoai, perdido na década de 1940, a região conhecida como Quarta Seção, nas proximidades do município de Planalto, as terras do Taquaruçulzinho, ao Sul, e os 2.000 ha ocupados por Dall’ Asta, no município de Nonoai.

Após a expulsão dos posseiros a liderança de Sangrê passou a ser questionada e desarticulada. Segundo Simonian (1981), ele sofria resistência dos *kofá*, pois buscou imprimir outro ritmo na chefia, entre elas: punições que não primasse pela repressão; acabar com a “perseguição”; lutou contra a fofoca;

reconstituiu o conselho Kanhgág; e, acreditava no poder da palavra (SIMONIAN, 1981, p. 176-177).

As críticas se direcionavam em relação a primar pelo “esquecimento do sistema índio”. Sangrê teria orientado que as autoridades poderiam punir os indivíduos independente de suas metades, diferentemente da “lei indígena”, onde os *jamré* não podem se punir (conforme relato de Kagnãg, no Capítulo 3). Também teria se aproximado dos “vermelhos de Xanxerê”, entidade católica, assim como, internamente, era acusado pelos Kanhgág católicos de se aliar aos crentes, ao indicar um *pã'i* crente para uma *ẽmã* (SIMONIAN, 1981, p. 175-177).

Como vimos a articulação e a ambiguidade dos posicionamentos sobre a atuação de Penĩ, se repetem sobre Sangrê, por ser jovem foi acusado pelos *kofá* (velhos) de não conhecer o “sistema do índio”. Buscando uma diferença com seu antecessor suspendeu práticas de repressão e perseguição contra opositores, mas não conseguiu manter um diálogo que impedisse a ação das forças indigenistas oficiais para articularem sua deposição.

7.2.8 Mário Farias, Adelino Lopes e Fy

O Kanhgág Mário Farias substitui Sangrê em 1978. Também vindo da *ẽmã mág Serrinha* nos anos 1960 e morador da *ẽmã Pinhalzinho*, assim que assumiu foi viver na *ẽmã* do *Posto*. De acordo com Nénhóg e Jagdãr, nesse movimento deu-se o primeiro desentendimento.

Os moradores do *Posto* não aceitaram. Segundo Fy, alguns Kanhgág desejavam tomar a posição de *pã'i mág* (entre eles Penĩ e Vairã), diante dessa investida Mário Farias decidiu transferir os *pã'i* descontentes. Em reunião com outros *pã'i mág*, decidiu-se o destino daquelas pessoas, a *ẽmã mág Mangueirinha*, no estado do Paraná⁷⁸.

Em sua atuação como *pã'i mág*, Mário Farias buscou independência para as famílias e exigia da agência indigenista as verbas para os insumos necessários para o plantio. Em setembro de 1979, segundo um informativo da Comissão Pró-Índio de

⁷⁸ Segundo Fy, as lideranças da Terra Indígena Mangueirinha aproveitaram a situação de transferência e requisitaram os transferidos, pois planejavam a retomada de suas terras e os *kanhgág* de *Nonohay* auxiliariam pela experiência ocorrida em 1978 e por serem falantes do idioma nativo.

São Paulo, Mário Farias denuncia a Funai pela falta de verbas e manifesta o desejo dos Kanhgág realizar “eles próprios a agricultura em suas terras”, o então chefe estaria se recusando a liberar a verba destinada a área, sem a qual “os índios não poderão manter os tratores e comprar sementes e adubo para sua roça”, o *pã'i mág* afirma estar “cansado de ver o que é seu ‘cair em outras mãos’” (1979).

A retirada dos posseiros protagonizou uma virada política na *ẽmã mág Nonohay*, contudo a saída de Sangrê fortaleceu novamente a instituição indigenista, Funai, que passou a boicotar alguns empreendimentos agrícolas – como o plantio “por conta”, familiar, como vimos na reclamação de Mário Farias – que não a envolviam.

Mário Farias deixa o cacicado por volta de 1981 e passa para Adelino Lopes. Segundo Kagnãg, quando Adelino Lopes foi *pã'i mág*, logo após os conflitos que envolveram Mário Farias e os recursos da Funai, ele buscou organizar a prática de arrendamentos de terras na *ẽmã mág Nonohay*. Sua ideia era repartir a *ẽmã mág Nonohay* em lotes, ficando cada família com determinada quantia de terras e iniciar o processo de arrendamento para os brancos, semelhante ao ocorrido na *ẽmã mág Guarita* (SIMONIAN, 1980).

De acordo com Kagnãg, Pénry lhe procurou e perguntou o que ele achava da ideia, ambos discordaram do *pã'i mág*, juntaram um número de pessoas, foram até a casa das lideranças e posteriormente avisaram o *pã'i mág* de sua deposição. Nesse momento, por um curto período, Pénry foi *pã'i mág*, desistindo e entregando para Adelino novamente.

Adelino, em meados de 1985, resolve deixar a função. Para seu lugar indica o Kanhgág Fy, natural da *ẽmã mág Nonohay* e residente na *ẽmã Pinhalzinho*.

Fy assumiu a chefia até 1988. Considerado um “curto” período, pois não possibilitaria implantar suas “ideias”. Durante seu período como *pã'i mág*, Fy buscou organizar o fluxo de projetos na *ẽmã mág Nonohay* e pensar nas futuras retomadas, seus projetos, no entanto, não tiveram aceitação de parte da população Kanhgág, que apoiou o retorno de Pénry em 1988 ao cacicado, que mantém até o presente momento.

No próximo Capítulo acompanharemos a trajetória do atual *pã'i mág* Pénry, que exerce a função há 32 anos contínuos.

8 O CACICADO DE PÉNRÝ: PRESTÍGIO, CONTROLE E HIERARQUIA

Este Capítulo tem como objetivo abordar a trajetória do *pã'i mág* Pénry (chefia política), que está no cacicado da *ẽmã mág Nonohay* (aldeia grande) desde 1988 – consecutivamente.

8.1 *Pã'i mág* Pénry

“porque que nós somos liderança? pra quê?
Pra quê que é: pra resolver os problemas dos índios porra!”
“O ponto de referência é a gente, corre tudo pra gente, sabe que não tenho dinheiro,
sabe que eu não tenho salário, nada, mal a pena a minha aposentadoria por idade,
e corre tudo aqui, então a gente é o ponto de referência, em tudo que é coisa.”
(PÉNRÝ, Janeiro de 2018)

Pénry é *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay* há 32 anos consecutivos, desde 1988. Da metade *Kanhgág Kamé* na década de 1980 ocupou a função de *pã'i mág* por pouco tempo. Entre 1978 e 1982, foi *pã'i sĩ*, capitão, da *ẽmã Pinhalzinho* (aldeia), tendo atuado de forma decisiva no processo de expulsão dos posseiros em 1978, auxiliando o *pã'i mág* Sangrê, seu cunhado.

Os *kofá* (velho) da *ẽmã mág Nonohay*, apesar da admiração pelas atitudes de Pénry, são claros em demarcar seu não pertencimento a *ẽmã mág Nonohay*, ele é nascido na *ẽmã mág Serrinha*, e mudou-se para *ẽmã mág Nonohay* em 1962, com a tia materna, que o criou:

Eu vim da *Serrinha* com 12 anos, no ano de 1962, daí morreu minha mãe, quando eu tinha 5 anos, daí uma tia minha acabou de me criar, irmã do meu pai, daí no ano 1962, eu nasci no ano 1950. Daí meu tio resolveu vir embora para *Nonohay* porque era muita pressão dos brancos que invadiram a terra lá tudo, começaram a queimar as terras dos índios, acabar com o pouco de índio que tinha e iam embora para outro lugar. Então uns ia para o *Votouro* e a maioria vinha para *Nonohay*, daí um dia o meu tio resolveu, vamos embora para *Nonohay*, porque um capitão lá, um coronel, cacique da aldeia lá na *Serrinha* assumia e em um mês já desistia, perderam o controle né, é muita pressão, daí acabou dando uma morte onde capitão indígena, matou um colono, daí ficou ruim pro grupo de índio que tinha, pouco, oito famílias, e acabou vindo tudo embora. E daí a gente se criou, no município de Planalto, naquela aldeia *Pinhalzinho*, e daí com vinte anos me casei com a mãe da minha filharada, filha de uma índia pura do *Pinhalzinho*, aí, fizemos 9 filhos, hoje estamos a 47 anos juntos (PÉNRÝ, janeiro de 2018)

Vivendo na *ẽmã Pinhalzinho* com sua tia materna, Pénry acompanhou a diminuição da *ẽmã mág*, que foi destinada a “reforma agrária”, experimentou o autoritarismo dos guardas-florestais, na época do Parque Florestal Estadual de Nonoai, participou dos trabalhos compulsórios exigidos pelos chefes do Posto do SPI e dos *pã’i mág*, e fez parte do grupo de lideranças que expulsou os posseiros em 1978.

Sua trajetória como liderança política iniciou em funções “menores”, como *pã’i sã* (Capitão), na *ẽmã* em que viveu. A família em que cresceu, segundo ele, tinha alguns recursos financeiros, sendo ao todo cinco homens, possuíam juntas de boi, utilizadas para arar a terra para o plantio e todo o serviço era realizado pelos jovens.

Em sua juventude, como vimos na citação no item 7.2.5, participou das roças coletiva do SPI, onde os homens eram obrigados a trabalhar nas terras arrendadas pelos brancos a troco de alimentação, não recebendo remuneração. Afirmou também que, em alguns momentos o *pã’i mág*, que era seu tio materno (Penã), também impunha o trabalho nos *puxirões* e nas terras arrendadas para os brancos. Esse período é relatado por ele, como o “período da escravidão”.

Aos 70 anos Pénry é um homem sereno, de estatura mediana (1 m 70 cm), corpo gordo, salientando a farta alimentação (fato comum entre os Kanhgág), usa um óculos de grau de armação dourada, onde a lente torna-se escura ao excesso de luz, utiliza um colar dourado da Virgem Maria no pescoço, um relógio dourado no pulso esquerdo e um grande anel dourado com uma pedra vermelha no anelar direito. Olha o passante sem muita pressa, demonstrando calma e paciência, recebe, sem muita cerimônia, aqueles que com insistência o procuram.

A rotina de um *pã’i mág* diverge sensivelmente dos demais Kanhgág, além dos serviços dos quais o homem é encarregado, refiro-me aos que em geral os Kanhgág atribuem aos homens. O *pã’i mág* a todo momento é procurado, são os *fóg* (branco) que aparecem de táxi em sua casa para conversar sobre algum *brique* realizado com algum índio que não foi resolvido, os Kanhgág que lhe procuram para resolver problemas de relacionamento com outros, negócios mal feitos, brigas de casais, casos em que os capitães não conseguiram resolver ou que resolveram, mas as partes não ficaram satisfeitas. Em suas palavras, a função do *pã’i mág*:

É resolver os problemas que dá: briga, confusão, índios com branco, as vezes por causa de terra. Tem tido, muito, muito problema, meu deus, é que nem numa prefeitura, aqui dentro da aldeia o Cacique é o Juiz de Direito, é o Prefeito, se tem uma estrada ruim ali, dá um vendaval aí tira a coberta de casa. Teve um ano que teve um, tirou quarenta coberta de casa. Amanhecemos correndo, esperamos clarear o dia, já fomos falar com o Prefeito, já saímos e fomos ligar para a Casa Civil, Porto Alegre, Defesa Civil, quando foi oito horas da noite, chegou uma carreta com duas mil folhas de brasilite, mas nós já tinha arrumado lona tudo, mais de 500 metros de lona, para, pros índios provisoriamente botar em cima das casas. O ponto de referência é a gente, corre tudo pra gente, sabe que não tenho dinheiro, sabe que eu não tenho salário, nada, mal a pena a minha aposentadoria por idade, e corre tudo aqui, então a gente é o ponto de referência né, em tudo que é coisa. Dá um acidente, ó o que que eu vou fazer, “meu filho tomou uma pechada, né”, eu digo quem, “ó tomei a placa do carro aqui”, tenho que ir na delegacia, quantas vezes, saí longe homem, a placa do carro é daqui, sim, então as vezes a gente tem que dormir em algum hotel pra esperar o proprietário. Daí ele diz: “Não, mas esse carro eu já vendi”, é mesmo, então até descobrir. Então é, é complicado. Tudo é a gente, a gente é a referência de tudo. As queixas, as brigas grandes, eu já enfrentei coisa aí de morrer dois índios numa, num dia só, e contorna pra vê. Brigas entre eles nos bailes assim, daí contorna as duas famílias pra vê, como é que tu vai fazer. Mas eu sempre tive, tive sorte, é, “não ele tá aqui porque brigaram lá e morreu fulano, morreu ciclano, também o meu irmão, mas daí o que nós vamos fazer, meu irmão matou, mas também morreu, daí o que nós vamos fazer. Vamos até o dono do baile, ver como aconteceu, mas daí em nós fazer essa reunião, sempre acha mais uns três ou quatro pra prender”. Então é, é complicado. (PÉNRY, janeiro de 2018)

Como foi apresentado no Capítulo 5, a fala de Pénry centraliza no *pã'i mág* a tomada de decisões. As famílias Kanhgág, em tese, que precisarem de algum auxílio devem procurar as lideranças para sua resolução, assim desde demandas coletivas, como o caso citado do vendaval que arrancou telhas das casas, até momentos de conflito ou demandas individuais, o *pã'i mág* é tido como a figura que incorpora o dever de “resolver”.

Nas resoluções de conflitos, tal como aponta Pierre Clastres (2003), o *pã'i mág*, por mais que Pénry associe sua função a um “Juiz” e a um “Prefeito”, ela difere dessas autoridades, pois não possui uma força policial que lhe obedeça e que possa pôr em ação para a decisão que julgar “mais justa”. Ele, como afirmou, deve ser cauteloso: “As queixas, as brigas grandes aí, eu já enfrentei coisa aí de morrer dois índios numa, num dia só, e contorna pra vê”. O trecho destacado deixa claro o cuidado na resolução de um caso, pois esse pode desencadear na formação de uma oposição forte.

Nas primeiras conversas que estabeleci com Pénry tive como objetivo traçar parte de sua trajetória como *pã'i mág*, compreender um pouco da forma como

resolve os problemas da *ẽmã mág Nonohay*, mapear os fatos ocorridos, tal como entender o que entende por sua função.

Como mencionado anteriormente, o *pã'i mág*, durante o dia, pouco fica em sua casa. Passa o dia circulando de carro em suas roças, busca ração para seus animais, visita alguns *pã'i* (chefes de grupos domésticos) em outras *ẽmã* (aldeias), participa de reuniões em escolas, nos postos de saúde, nas igrejas, nas associações de futebol, prefeituras, na cooperativa, etc. Nesse cenário, conseguir alguns momentos para uma conversa sobre sua trajetória foi um processo difícil. Geralmente lhe encontrava no comércio de sua esposa, ao lado da cooperativa, onde trabalham as suas filhas.

Sempre que lhe encontrava muitas pessoas demandavam sua atenção, *pã'i sĩ* (capitães) que queriam conselhos, jovens solicitando auxílio, professoras buscando contrato nas escolas, pais querendo executar seus filhos na cadeia, mulheres pedindo a *condena* de seus maridos etc. Na maior parte das vezes a resolução dava-se em poucos minutos, sempre na língua Kanhgág, com minha presença. Em muitos desses momentos, após uma sequência de atendimentos, ele me olhava, com o rosto cansado, como quem diz: “e tu, o que quer?”. E eu lhe indagava: “olha, não cansa, não?”; e, soltando uma gargalhada, Pénry respondia: “olha, tem horas que cansa”.

De si, pouco fala, usa exemplos cotidianos para demonstrar a forma como resolve situações. Logo nos primeiros diálogos, percebi que o “manter o controle” é um ato a preservar, exemplificou-me com as seguintes situações a “perda do controle”:

[...] eu conheço outros indígenas aí, que chegam correndo aí, correndo, chorando, sangrando, que o marido bateu, surrou, e, fala pra mulher do cacique “quero falar com o cacique aí”, e o cara levanta, “o que quê foi dona?”, “é, eu vim fazer parte do fulano”, o Manoel, o Antônio, não sei, “ó chegou ontem, posei no mato cacique, ó me machucou tudo ó, daqui o que quê vou, daí eu vim me queixar”, e o cacique responde “a senhora não sabe aonde é que é a Delegacia”. Porra é uma índia! Eu conheço, todo, todo mundo perdeu o controle, que nem tá lá, tá lá hoje, 80 polícia da BOE [Batalhão de Operações Especiais da Brigada Militar do RS] para os índios dormir bem de noite. Porque, porque tem 80 pai de família, são policial da BOE, da polícia federal, seja quem for, mas são uns ser humano, são pai, tão, sofrendo, dormindo embaixo de uns galpão pra, pros índios poder dormir tranquilo, isso não é vida, isso não é da cultura. Ninguém mais tem amor a ninguém. Então é igual, ali no Ligeiro, ontem estava conversando com uns índios, me ligaram de Passo Fundo: “cacique José, como nós

vamos fazer, a gente dorme bem porque a polícia está lá dentro, tem 80 homem da BOE, e trocam, se revezam, cada turno vai um grupo, mas sempre a mesma quantia”. E isso é vida? Eu dormir bem porque tem 4, 5 homem em volta da minha casa ali me protegendo? Pensa bem. Tá loco! E o Ligeiro já é pela quinta vez ó, que acontece isso. Perderam o controle, lá ninguém mais controla, a polícia se retirou de lá o pau come de novo, não tem. Ali ó, em Santa Catarina, as áreas que eu conheço, ninguém mais resolve problema de ninguém dentro, “ó, a senhora não sabe aonde é que é o Fórum”, “a senhora não sabe aonde é que é a delegacia de polícia”, mas pelo amor de Deus é, primeiro passo é a passagem, a índia tem que ter lá 50, 70 pila para ir até a delegacia e voltar, de ônibus ou para fazer um lanche lá. Porque que o desgraçado tá ali com o nome de cacique, então entregue, “ó lá dentro da minha aldeia não tem mais liderança, vamos deixar com vocês aí”, “vou deixar com vocês, daí tomem conta”. Chega um machucado, chega uma mulher grávida, machucada, “tô aqui machucada, me leva pro hospital, tô grávida e aconteceu uma briga, eu fui acudir um filho lá, e me bateram”, tu, eu não sei se tu conhece o Toldo Chimbanguê? Meu Deus, uma vez chegou umas índias aqui se queixando, uma, uma deixou o braço no lugar da briga, deixou a mão inteira lá. Foi socorrer o marido, além de ficar viúva, na hora ali que mataram o marido, deixou o braço dela ainda. (PÉNRY, janeiro de 2018)

Pénry cita fatos da “perda de controle” para deduzirmos o que seria “manter o controle”. Pela narrativa que apresenta, casos de violência nas *ẽmã mág*, “manter o controle” está associado a sua ausência, a ausência de agressões, às resoluções de casos pelo *pã'i mág*, onde o “perder” está ligado ao descumprimento efetivo das ações de uma liderança. Um dos primeiros aspectos destacados pelo *pã'i mág* é o atendimento às demandas da comunidade. Chegando alguém, mulher ou homem, que reclame de alguma agressão física, roubo, adultério, estrago de algum bem material em que se tenha algum suspeito, as lideranças, em especial aqueles formalmente no cargo, devem tomar as primeiras providências.

O que caracteriza a centralidade da fala de Pénry é o conhecimento das pessoas, o trato pessoal e não impessoal como a legislação ocidental. Na expressão: “Porra é uma índia”; a marca da sua função fica evidente: o *pã'i mág* deve, de imediato, buscar a solução do problema. Para isso são acionadas lideranças menores, ou seja, o *pã'i sĩ* da *ẽmã* junto de um corpo de policiais Kanhgág providenciarão uma rápida apuração dos fatos.

A “falta de controle”, demonstrada a partir do comentário sobre a *ẽmã mág Ligeiro*, se reconhece pelo descontentamento dos grupos que compõe aquela. Na fala “Perderam o controle, ninguém mais controla”, Pénry se refere não apenas a esfera política, mas ao cotidiano aldeão, uma vez que é necessário a vigilância da polícia (dos *fóg*). A presença da polícia dos “brancos” nas terras indígenas é

temerosa, pois em geral é realizado policiamento ostensivo (algo que cotidianamente não ocorre), muito diverso das ações dos *pã'i sĩ*, que, sobretudo, devem permanecer em suas casas para que, na ocorrência de algum problema, a população lhe procure.

Dessa maneira, entendendo que os conflitos na *ẽmã mág Ligeiro* se expliquem por oposições faccionais, a extensão e as consequências do mesmo parecem, aos olhos de Pénry, não estarem se resolvendo da forma “tradicional”. Uma das explicações para esses fatos se dão em torno da eleição para *pã'i mág* nessa área, procedimento criticado na *ẽmã mág Nonohay*, como já vimos no Capítulo 5.

Evitando o processo eleitoral, similar e qualificado como oriundo dos brancos, os Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* demarcam aquilo que se reconhece como domínio interno e domínio externo. O domínio interno se caracteriza pelos acontecimentos dentro da área, roubos, traição, brigas, pensões alimentícias e outros entre os índios, segundo as lideranças, devem ser resolvidos por elas, sem a ação da polícia, do Ministério Público ou agentes de outros órgãos dentro da área.

No entanto, nem todas as decisões agradam ambas as partes, os insatisfeitos, algumas vezes, mostram claramente o descontentamento e ameaçam acionar a justiça dos brancos. Essas atitudes, de acordo com Pénry, o fazem pensar sobre:

[...] uns tantos já dizem assim “ó qualquer negócio vou fazer parte ali fora, na delegacia, no fórum”. Por que? Né, a senhora acha que a lei de vocês branco é melhor do que a nossa, aí eu digo, então vai! A senhora quer ir vai, não quer obedecer a lei nossa aqui, eu digo, se quer ir vai, mas passe no mercado lá, ou em alguma loja e compre uma lona e diga para o juiz que fui eu que mandei dizer, arme uma barraca lá na frente do Fórum, daí tu continua lá e o que acontecer tu te pega só com o juiz, ó “essa lona aqui é para eu acampar aí” (PÉNRY, janeiro de 2018)

O domínio externo se delimita pelas instituições dos *fóg*, Ministério Público, Prefeitura, Ibama, Funai, Polícia Federal e Civil, Brigada Militar os quais só são acionadas em casos de “perca do controle” ou o delito envolva algum branco, ou, como na fala acima, a partir de uma insatisfação com a decisão das lideranças, algo, no entanto, passível de represália, haja vista que a pessoalidade é um aspecto central da tomada de decisões.

Essas instituições, na visão de Pénry, devem ser domesticadas, ou seja, ele tem que fazer valer sua autoridade diante dos mesmos. Atitude que exige rigorosidade e ciência da situação:

Eu só vou no Fórum aqui Diego, quanto um lado for branco, aí me obriga a ir, um lado for branco, vou na Delegacia, vou no Fórum, mas daí quando é um problema indígena, aqui dentro da reserva eu, eu botei o cabresto aí em tudo que é juiz da região. Fui em Irai, em Planalto, vi a juíza levantar lá da cadeira dela e arrodear a mesa e vim me bater nas costas me pedir perdão: “cacique, eu nunca mais vou botar as mãos no seu trabalho, o senhor está de parabéns, eu não sabia que era dois índios, o homem e a mulher”, porque o documento que eu levo para os juízes aqui da região tem decisão de Procurador, de Juiz Federais, de São Paulo, do Pará, do Belém, decisões que problema interno de comunidade indígena ninguém pode estar interferindo, ninguém, ninguém. (PÉNRY, janeiro de 2018)

Ao delimitar o espaço de jurisdição Kanhgág e *fóg*, a posição de autoridade forte desse *pã’í mág* ganha destaque, nisso a afirmação da diferença fica evidente, pois ela está alicerçada em um conjunto de ações que formam, em seu pensamento, a tradição, entre elas:

1. Lei Kanhgág, manifestada e executada pelas lideranças indígenas;
2. Não realizar eleições;
3. Conhecer a realidade de todas as famílias da *ẽmã mág Nonohay*;
4. Trato com pessoalidade;
5. Proposição da *condena* conforme o *erro*;

Esses aspectos compõem o sistema que fundamenta o exercício político Kanhgág.

A postura de Pénry, na demarcação do espaço “interno” e “externo”, se desenvolve em um cenário político nacional de “emancipação” das populações indígenas após 1988, que com a Constituição Federal extinguiu a tutela dos órgãos indigenistas, assim como esses mudaram a postura desenvolvimentista, ao menos em tese. A partir disso, o *pã’í mág* delimita o que é de resolução da “tradição” e o que é de resolução dos “brancos”.

Segundo Nenhóg, Pénry não permite a realização de casamentos entre pessoas da mesma metade, *kamé* e *kanhru*. Quando um “acerto” para um

casamento é realizado, dias antes o *pã'i mág* é comunicado e, nesse momento, ele indaga sobre as famílias dos noivos, tentando identificar algum laço entre eles que impeça a união. O mesmo ocorre para as brigas entre casais, a resolução a respeito das pensões pagas pelo homem à esposa, a decisão de quem ficará com a guarda dos filhos são assuntos confiados ao conselho das lideranças, em especial do *pã'i mág*, que responderá, caso, alguma das partes resolva acionar a justiça dos *fóg* (branco).

Pautando pela regra de casamentos segundo o sistema de metades, aplicando as punições conforme o “sistema do índio”, que, como vimos acima, implica na *condena* por membros da mesma metade e uma punição que busque “resolver” o caso, e se fazendo presente cotidianamente nas *ẽmã*, o *pã'i mág* Pénry busca interagir, misturar-se com a população, enquanto estabelece laços também controla.

A mesma presença se faz nas escolas. Quando as festas do Dia do Índio são organizadas elas devem ser em datas distintas, para que permitam a presença do *pã'i mág*. Os bailes e jogos de futebol também prescindem da presença de Pénry, contudo, nesses espaços, muitas vezes é substituído por algum de seus filhos homens, pois sua presença ali pode prejudicar sua imagem com os *crentes*.



Figura 15: Dia do índio na Escola Pe Ro Gá, aldeia Bananeiras. Abril de 2019.

Essa atuação de Pénry, que também se realiza nas prefeituras municipais nas proximidades da *ẽmã mág Nonohay* e nas esferas de poder Estadual e Federal, é resultado de sua trajetória, da experiência que acumulou com outros *pã'i mág*, em especial Penĩ e Sangrê, que tiveram atuações distintas.

Ao longo de seu cacicado, iniciado em 1988, Pénry realizou algumas conquistas territoriais, por ordem, são elas: a retomada do Parque Florestal Estadual de Nonoai; a retomada da Quarta Seção, em Planalto; e, a retomada das terras do Capão Alto, ligada à Nonoai. Outros perímetros ainda são reivindicados, como uma das rodovias que dá acesso à cidade de Nonoai, com limite no rio Tigre, onde atualmente se encontra um Centro de Tradições Gaúchas e a região do Taquaruçuzinho, próxima a *ẽmã Bananeiras*.

Além das retomadas, conflitos também cercaram o início do cacicado de Pénry. Em 1990, uma série de conflitos e acusações sobre a exploração ilegal de madeira, supostamente organizada por Pénry e o chefe do Posto da Funai, resulta no rompimento da *ẽmã Pinhalzinho* com Pénry, que elege temporariamente Valmor Farias, como *pã'i mág*. Os Kanhgág estariam revoltados e “apedrejam e inutilizam o trator-de-esteira da madeireira Saltinho em protesto contra a retirada de pinheiros verdes carregados de pinhas” (VENZON, 1991, p. 564).

A oposição da *ẽmã Pinhalzinho* a Pénry contou com o apoio de Vairã, antigo Coronel (visto em seção anterior), que “desaprova a dilapidação da área indígena e sua invasão por brancos” (VENZON, 1991, p. 564).

O conflito ocorreu em novembro de 1990, sendo noticiado em boletim do Cimi, quando Vairã faz uma denúncia em Porto Alegre para o Procurador da República. Dessa situação ocorre um conflito, na versão noticiada pelo Cimi, Pénry e seus aliados teriam perseguido os opositores, Vairã, Penĩ e Floriano, agredido e ameaçado com armas de fogo (CIMI, 1990, p. 1).

Nessa época, o *kujá* Kagnãg era major de Pénry e vivia na *ẽmã Bananeiras*, seu filho Pó Mág, era sargento, e no dia da represaria à Pénry, ocorrida na *ẽmã* do Posto, algumas lideranças foram presas. Kagnãg, guarda lembrança dos acontecimentos neste dia e narra com detalhes:

começou assim, é... o Vairã ele já tinha mágoa do Pénry, porque bem-dizer foi o Pénry que tirou ele do encargo e transferiram, que eles quiseram uma

briga né, transferiram ele lá para Mangueirinha. Então quando eles começaram a voltar [...] eles fizeram uma ideia de se cobrar, e diziam aqui é nosso e vamos tirar eles, e eles pegaram uma turma da comunidade, tudo do *Posto*. Fizeram aquela ideia, e daí iniciaram e falaram vamos prender primeiro o vice-cacique, aquele morava no *Posto* e o Pénry já morava lá [*Bananeiras*], para nós iniciar eles falaram. [...] Prenderam ele, e daí deu uma revolta, um reboiço, uns não queriam que prendesse o parente deles, e diziam “não pode, como vai prender o vice-cacique sem falar com o cacique”, e eles então prenderam eles também. Prenderam três.

Diego: mas era só o Vairã?

Kagnãg: Tava junto nesse rolo, o Vairã e o Penĩ, os dois caciques contra o Pénry, a turma do Vairã e a turma do Penĩ. E outra turma também, sei que eram três grupos que eles formaram aquela confusão. Eu, assim não sabia de nada, tava um dia. Mas eu tinha alguma coisa no meu corpo, que eu sinto quando vai dar o reboiço me dá uma moleza, uma coisa. E eu tava muito pensativo. Daí eu deitei e fui dormir. Eu morava ali na *Bananeiras*. Nós tinha um lampião grande, com um botijão de gás, ali umas horas tava deitado e dormindo. Daí ali pela uma hora, duas horas da madrugada eu ouvi aquele ronco de trator, chegando né, e eu levantei, e eu ouvi a voz do Pénry e chamava “oh jóg, oh jóg”. [...] E eu disse: “mas o que que é isso, vocês estão fora de hora por aí gurizada”. Daí eles disseram: “mas meu Deus, você nem sabe o que está acontecendo”; daí eu me assustei e disse: “entrem para cá”, e acendi aquele lampião. Falaram: “nós viemos te avisar, prenderam o vice-cacique e disseram que vão tirar tudo nós”, falou o Adelino. Ele o Pénry, e um outro capitão. Falaram que iam prender tudo nós, e perguntaram o que que nós vamos fazer jóg, e eu pensei, mas o que que é isso, vou pensar um pouco. E eles ficaram lá falando e eu quieto com os meus pensamentos. Daí depois eu digo: “Pénry, o Vairã, o Penĩ, o Floriano, tudo aquela turma que estão iniciando essa confusão são meus amigos, eu me criei, ajudei a criar os filhos deles, nós sempre fomos líderes juntos, eu penso que se eu for lá conversar com eles eu acalmo as ideias deles, eles são meus *jamré*, não vão dar contra eu”, e o Adelino disse “jóg, mas se você cair lá, você vai direto para a cadeia”. Quando eles estavam falando isso, apontou o capitão, e disse “eu tive que correr, quando eles apontaram do lado da casa, eu escapei do outro lado, eles disseram que os líderes eles vão prender tudo” [...] Aí, eu disse de novo, mas eu vou lá, se eles me prender, que me prendem. Daí o Adelino disse, mas eles vão te judiar, você é um homem que não merece a cadeia. [...] Daí, eu digo, então qual é a ideia de vocês, e o Pénry virou e disse, eu já liguei para a Polícia de Nonoai e eles vão dar uma mão para nós. [...] Então agora, vamos fazer assim, o senhor fique aqui, só dê as ordens e começa a avisar o povo para nós combater com eles lá [...]. Eu e os outros vamos lá no *Pinhalzinho* e trazer o povo do *Pinhalzinho*, quando amanhecer, nós nos reunimos aqui, as 8h ou 10h, arrumamos condução e vamos lá, dê o que der, ele disse, mas vamos para bater. E ele era cacique eu fiquei quieto e tive que aceitar. E o Pó Mág era meu sargento. [...] Daquela hora em diante foram acordando todo mundo e eles se foram de trator. E quando tava clareando o dia tinha 43 pessoas, tudo ali, que avisaram que tava feio aqui no *Posto*. E eles chegaram dando risada, então hoje vamos fazer o encontro. Dê que der. Eu, podem até me matar, mas que eu levo alguns junto eu levo, diziam. Só o Pénry disse que não era para se armar, ele iria passar ali e dar a ordem. [...] Quando amanheceu o dia, eles chegaram e os *Pinhalzinho* não quiseram vir, veio só o Saci. Pegaram um carroção dos projetos, que tava no Pinhal, tava só o Saci. Ele chegou e me contou, que os Pinhal negaram, não vão vir, diz que disseram “por mim que se matem tudo lá, deixem nós quieto aqui, nós vamos ficar pronto aqui, se eles quiserem que venham bater em nós aqui”. Aí, ele veio, então quando o sol já levantou um pouco, o Pénry

disse para se ajeitar ali no carroção e “eu vou direto para a Polícia, que quando vocês tiverem chegando lá, eu quero que a Polícia chegue junto”. [...] Quando fizemos essa volta ali para entrar para o *Posto*, tava branco de gente na estrada do *Posto* [...] Aí quando olhemos lá na primeira ponte a polícia já estava atrás de nós, e o Pénry na frente. Daí descemos na ponte, tinha um capãozinho de mato, o Pénry disse agora vocês cortem cada um, um cassetete, só não cheguem lá batendo, vocês entrem de vereda e soltem os presos, e outra turma fica cuidando, se alguém se meter lá, tá aí a polícia para garantir. E se nós mandar eles bater eles batem e até atirar eles atiram. [...] Entremos no carro de novo e se fomos. Quando passemos a segunda ponte lá, fizemos a volta lá, mas aquilo parecia ovelha correndo um atrás do outro para dentro do mato né. Que era uma fila. Então lá atrás só ficou os mais teimoso. As nossas polícias entraram de vereda direto na cadeia. [...] Eles fincavam aqueles pau e pegaram as chaves, e os presos já saíam de lá brigando e dizendo “e agora vocês me pagam cachorrada”, e começou pau e pau. E o Pénry gritou de longe, e o Adelino. Ali o Pénry gritou de longe, “mas polícia o que vocês vieram fazer, só olhar os índios brigar”. Daí eles começaram, eles gritando “calma, calma vocês que agora é com nós”, mas já tinham três caído no chão, e pau e pau. E até eu quase que eles me bateram com um cabo de machado [...]. Aí, quando calhou, e procuraram, “cadê o cabeça”, “cadê o começo da confusão”, procuraram e daqui a pouco acharam o Vairã, mas prenderam eles, e o cacique falou “leve lá no escritório, para ele explicar para que que ele fez isso”. Aí levaram reto no escritório, dos índios né. Daí ele me chamou, o Pénry, ele trouxe primeiro o cabeça né, e ele disse: “agora explique para o capitão aí o porque que você fez essa ideia né, você tá vendo todo mundo machucado aí [...] olha tem gente na cadeia ali que não sei se vai aguentar”, fique aí seu Kagnãg, pergunte para ele, daí eu sentei pertinho dele, e ali estava cheio de gente, tudo se empurrando, daí eu olhei para ele e disse: “meu *jamré* eu tenho muito dó de você e queria fiança de você, mas tu tá fazendo um serviço muito errado. *Jamré*, qual é a tua ideia, tu já foi cacique, trabalhou aqui no Posto Indígena, você montar essa baita problema aí com os índios, porque se deus o livre a tua turma escora a da minha comunidade lá iria se dar mal”; e ele me respondeu bem assim: “pois é, o senhor é um capitão, lá da *Bananeiras*, o senhor não sabe o que acontece aqui no *Posto*, e nós sabemos coisas por coisa, *jamré*, o que que tá acontecendo aqui, tá tudo errado, os projetos que tá vindo só eles estão aproveitando, distribuir para nós nada”; e eu disse: “mas você tinha que ter, como que eu sou capitão ir lá falar comigo, para a gente dar, não dar esse encontro” [...]. O Pénry disse: “não deixa ele falar muito”, a polícia pegou e abraçou ele e tacou ele para fora, deram uns coices, fincaram ele dentro da cadeia, amarraram bem amarrado [...] já pegaram uns três e levaram para o *Pinhalzinho*. Para mostrar para o *Pinhalzinho* que tem gente com capacidade para fazer isso. [...] (KAGNÃG, janeiro de 2019)

Esse fato ocasionou o primeiro grande deslocamento de Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* para a cidade de Porto Alegre e região metropolitana, como veremos na Parte 3 dessa Tese. Percebe-se que dois *pã'i* (que haviam sido *pã'i mág*), retornando a *ẽmã mág Nonohay*, organizam suas “turmas” e uniram forças prendendo o vice-cacique e algumas lideranças no *Posto*, uma das *ẽmã* mais populosas. Tomando conta daquele espaço, o “centro”, ele é disputado pelo então *pã'i mág*, Pénry, que mobiliza sua “turma” para combater aqueles.

Interessante perceber, que o *kujá* lembra de sentir no corpo um certo mal estar, uma mensagem que algo, algum “reboição”, estava ocorrendo. Recebendo o grupo de Pénry, ele custa a acreditar nas prisões sumárias relatadas e insiste no diálogo com os opositores. A “turma” do *pã'i mág* é convicta das possíveis represarias e busca somente o enfrentamento direto como possibilidade de resolução.

Enquanto o povo se reunia tomava-se de animação: “hoje vamos fazer o encontro”, diziam, afirma Kagnãg. A disputa com o opositor, a sede da vitória certamente anima o pensamento Kanhgág, nas narrativas sobre a guerra contra os Xokleng sempre se orgulham de terem “terminado com a raça deles”. Nesse cenário, a *ẽmã Pinhalzinho* marcou posição e não apoiou nenhum dos lados, e somente Saci, hoje *pã'i mág* da *ẽmã mág Rio dos índios*, em Vicente Dutra, foi auxiliar o grupo de Pénry.

Na organização, Pénry consegue apoio da Polícia Militar e age diretamente para a libertação dos presos. Kagnãg, afirma que somente alguns possuíam armas, mas a grande maioria fazia usos de cassetetes. No conflito direto, os presos, saíam porta afora buscando castigar os opositores, Kagnãg quase foi alvejado por um cabo de machado. Por fim, os *pã'i* foram presos, alguns fugiram e a resolução deu-se no “escritório dos índios”. No diálogo que teve com Vairã, a “lei indígena”, seguindo o par de oposições dos *jamré*, foi respeitada, pois Kagnãg é *Kamé* e Vairã é *Kanhru*.

Percebe-se no diálogo de Kagnãg, para Vairã, é apaziguador: “meu *jamré* eu tenho muito dó de você e queria fiança de você, mas tu tá fazendo um serviço muito errado”⁷⁹. Vairã, respeitosamente, responde: “*jamré*, o que tá acontecendo aqui, tá tudo errado, os projetos que tá vindo só eles estão aproveitando, distribuir para nós nada”. Nessa conversa, em que expressa a solidariedade dos *jamré* e as tratativas sobre uma oposição, vemos nelas a reciprocidade, o *jamré* faz a escuta, enquanto o *regre* está “surdo” para seu “igual”. Por fim, Vairã é preso na cadeia da *ẽmã Pinhalzinho*, como um sinal para “mostrar” para aquela que o *pã'i mág* têm força e acaba com seus opositores. Essa prisão encerrou o projeto da *ẽmã Pinhalzinho* tornar-se terra indígena.

79 Como abordado no Capítulo 3, a função do *jamré* em uma *condena* é buscar uma resolução mais branda, tentando apresentar algum arrependimento do acusado.

Em 1991, quase um ano após a tentativa de deposição de Pénry, é organizada uma ocupação para recuperar o Parque Florestal Estadual de Nonoai, perdido em 1949, que reduziu em torno de 20.000 hectares a *ẽmã mág Nonohay*. Pénry, relatou na época a um jornal que “há anos vivemos de promessas dos políticos em nos devolver o parque e como elas não se tornaram realidade, resolvemos readquiri-lo à força” (CORREIO DO ESTADO, 1992, p. 8).

As histórias sobre a retomada do Parque Florestal Estadual de Nonoai são comuns entre os *kofá* da *ẽmã mág Nonohay*, Jagdãr narra a estratégia dos Kanhgág para adentrarem no parque em data próxima ao dia de finados:

[...] tava cheio de guarda, nós tinha combinado com um irmão meu, José, e ele falou vão se acampar no parque, ele disse não e os guarda aí, mas vamo ir, eu vou fazer a frente. E como é que vamos fazer?. Ele disse, nós vamos descer lá, em uns cinco ou seis, que é o carreiro, entramos por lá, saímos no cemitério antigo lá no mato, nas campina que chamam no [rio] Melo, onde os índios moraram, que quando foram atropelaram, quando o Governo criou o Parque, onde moravam os índios atropelaram eles e ficou o cemitério deles. E disse, eu vou passar nos guarda e vou dizer que agora sexta-feira [2 de novembro] nós vamos ascender as velas, foi com esse plano, né. Daí já comunicaram todos os índios da área, e ele entrou por lá, de carroça. Falou para o guarda: o guarda você me dá licença, nós vamos só limpar o cemitério para ascender as velas na sexta-feira, e ele deixou. Quando chegaram lá, já estava cheio de gente. E daí, a Funai mesmo começou arranjar advogado essas coisas. E tiremos. O juiz de Nonoai pediu liminar para despejar os índios, mas aí entremos com recursos, quebramos a liminar deles, ganhamos em Porto Alegre, é...” (JAGDÃR, janeiro de 2019)

A narrativa aponta para o protagonismo de um irmão de Jagdãr a entrada no Parque. A ocupação, segundo Pénry, contou com 1.500 Kanhgág acampados dentro da reserva e com protestos em toda a região, a parceria com um Capitão da Brigada Militar impediu a desocupação. A partir disso, Pénry se assegurou da retomada, pois “se o capitão não queria comandar a ação, quem iria comandar?” (PÉNRY, janeiro de 2018).

A ocupação da área do Parque Florestal Estadual de Nonoai apenas um ano após a tentativa de retirarem Pénry da função de *pã'i mág* aponta para a elaboração de uma estratégia dessa liderança se manter no cargo. A reserva florestal, nas proximidades da *ẽmã Pinhalzinho* e da chamada Quarta Seção dava sinais para um processo de adensamento das retomadas. Desse modo, o *pã'i mág* ganhava

prestígio com a população e afastava motivos para os opositores, pois mesmos os *pã'i* sendo expulsos, sabia-se que as “ideias” seguiam circulando.

Apesar das retomadas, a *ẽmã mág Nonohay* também obteve perdas territoriais. Segundo os interlocutores do antropólogo Marcelo Caetano de Cernev da Rosa (2004, p. 91), Pénry havia instalado uma serraria na área da reserva florestal: “ele tinha, tinha colocado serraria por conta [lá]. Ele ia serrar tudo, só que o Vilson descobriu já telefonamos para aquela, polícia federal daí já embargaram ele. Não chegou nem a serrar”. A criação da Terra Indígena Rio da Várzea, *Penhkár*, proporcionou uma perda aos territórios da *ẽmã mág Nonohay*, ocorreu após a retomada da área denominada Capão Alto, no início do século XXI. O mesmo ocorreu em Iraí, que juridicamente estava subordinada a *ẽmã mág Nonohay*.

O Capão Alto está situado nas proximidades da cidade de Nonoai e era ocupadas pelo empresário Ademar Dall’ Asta, proprietário da Companhia Agropastoril Alto Uruguai (ROSA, 2000). Segundo os *kofá* da *ẽmã mág Nonohay*, esse limite territorial, que se aproxima de 2.000 ha foi perdida em uma aposta de um Coronel indígena, função subordinada ao Chefe do Posto do SPI, com os brancos. O Kanhgág teria feito uma aposta em determinado partido político nas eleições do município, como seu candidato perdeu, teve que entregar a terra. Não existe nenhuma prova material desse acontecimento, contudo esse dado, verídico ou não, aciona para o *pã'i mág* Pénry uma perspectiva distinta desse Coronel, enquanto os outros entregavam a terra, “ele” a recupera.

Após um longo processo judicial e alguns laudos antropológicos (SIMONIAN, 1995; ROSA, 2000), as terras são entregues aos Kanhgág no início do século XXI e distribuídas entre a população. Em entrevista para o antropólogo Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2000)⁸⁰, Pénry revela alguns planos para utilização das terras do Capão Alto:

80 Entrevista realizada por Rogério Reus Gonçalves da Rosa para a realização do laudo antropológico: Kaingang de Nonoai: a chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto. Perícia Antropológica, 2000. O autor, gentilmente, me cedeu a transcrição.

Uma parte reflorestamento, o plantio, faz um projeto bom. Vamos ver se conseguimos umas máquinas boas com o governo, plantar pro bem do Município, o Estado também está cooperando bem em com relação à semente, agricultura. Não falta muita coisa mais pra nós. Reflorestamento, sementes a gente tá conseguindo diretamente do Estado, das comunidades indígenas, estamos recebendo direto já dentro das áreas. Com muito esforço das lideranças. Milho já recebemos, daqui uns quinze dias vamos receber feijão, arroz, já vamos começar a fazer os projetos de máquina. Quase todos os projetos que nós fizemos está sendo aprovado. [...] Arroz, um pouco de soja. Soja não se come quase, mas ela é um produto bom para adiantar um negócio, plantou e é garantido que vem, é um dinheiro garantido. Principalmente fazer um lavourão comunitário, uma lavoura coletiva. Para consumo, plantar o milho, o feijão, o arroz. Estamos pensando também em uns mandiocais grandes, comunitários. Tem uns projetos grandes aí. Projetos de outra maneira, para que não se use agrotóxicos nessas terras aí. Mas existe outros insumo aí que não precisa usar o agrotóxico para estragar as águas.

O plantio de arroz e soja se destacam na fala de Pénry. A soja, naquele momento ganhava visibilidade para a agricultura mundial, atualmente é um dos produtos mais lucrativos, já visto pelo *pã'i mág* como “um dinheiro garantido”.

A postura de Pénry é a de defensor do território, ele opta por um discurso que afete aquilo que sabe que os brancos pensam sobre os índios. No Capítulo 2, citanto Lea (2012), apresentei o discurso de Raoni, capitão Kayapó, nele a liderança intimava os políticos a liberarem suas terras para a sobrevivência e afirmava que não precisava de café e açúcar para viver, assim como de nenhuma das mercadorias dos brancos, e sim a demarcação das terras. Lea (2012), apontou que o mesmo era aquele que cobrava dos agentes da Funai e outros órgãos a falta de alimentos e mercadorias nas aldeias.

Com esse contraste, não se pode afirmar que em determinado ponto as lideranças enganam aqueles com quem conversam, mas sim que eles conseguem interpretar a figura daquele que o entrevista, a situação, o ambiente e a reivindicação e opta por aquele que possivelmente irá melhor auxiliar. Realizando as duas ações, esses chefes não estão ludibriando, mas posicionando o seu grupo de forma que não seja mal compreendido.

Fora dos limites de *ẽmã mág Nonohay*, o *pã'i mág* Pénry, também auxiliou a retomada da *ẽmã mág Serrinha*, o grupo que acampou, na terceira tentativa de permanecer na área era oriundo da *ẽmã mág Guarita*, passaram um período na *ẽmã mág Monte Caseiros* e viviam na *ẽmã mág Ligeiro*:

No Guarita, lá que morreu 7 índios, na disputa de cacique lá, Domingos Ribeiro e o Ivo Sales, um aqui e outro lá, em cada setor. Daí brigaram lá e morreu 7 índios da facção do Domingos Ribeiro, é, e o, foi por causa daquela briga saiu 50 famílias de lá, expulsas de lá, a onde que tava esse Antônio Mig, que foi morto no Serrinha, daí eles foram expulsos do Guarita para Monte Caseros, e daí de Monte Caseros deu outra briga lá, as 50 famílias que saíram junto. E daí se dividiram, 25 famílias ficou em Monte Caseros e o Antônio Mig saiu pro Ligeiro, também com 25 famílias, e aí naquilo um amigo meu, que morava aqui, casado com uma prima minha, Luís Emílio, hoje ele mora no Guarita, ele veio aqui e pediu pra mim se eu ia em Passou Fundo para uma reunião, ele era professor bilíngue, e, conversei com Antônio Mig ele disse, que é esse cacique que foi morto. Ele tá no Ligeiro, brigaram lá em Monte Caseros e trouxeram ele pro Ligeiro com 25 famílias e ele quer muito falar contigo. (PÉNRY, janeiro de 2018)

Pénry foi procurado por Mĩg, por ser nascido e expulso da área da *ẽmã mág Serrinha* nos anos 1960 e por ser uma liderança experiente em retomadas de terras. De acordo com o relato do *pã'i mág* Pénry, uma série de conflitos anteriores configuraram as condições para a retomada territorial da *ẽmã mág Serrinha*.

Daí, fomos lá, ele foi comigo, e nós estava se programando aquele ano ali, para nós fazer a retomada do *Serrinha*, e pra mim já foi mais uma mão na roda, 25 famílias, né, daí eu já tinha também aqui nas Bananeiras 30 famílias de índios do *Votouro*, a briga que deu lá também, daí levaram essas 30 famílias para o *Penhkár* ali, [...] daí eles ficaram lá uns 3 dias, veio dois índios de lá, um ex-cacique do *Votouro*, mais dois atrás. Eles vieram pedi pra mim se eu aceitaria eles aqui, diz que a Funai me levou pra, pro *Penhkár*, mas lá não tem terra, pra planta, não tem porque é dentro desse parque aí, bem no cantinho lá. Tem pouca coisa, capoeirinha só. Daí, eu disse ó Dorvalino eu, ele era colega meu né, quando ele tava de cacique no *Votouro* nós ia, viajava para Brasília, Porto Alegre, junto né, [...] daí eu disse ó Dorvalino lugar tu sabe que *Nonohay* tem bastante espaço, mas só que o problema é casa. Aí ele disse: mas não, se tu me achar um lugar aí que dê pra mim e meus índios fazer uma roça pra plantar um milho, um feijão, eu venho igual, lona a Funai me dá ele disse. Digo, então vem, daí ele disse, então eu vou posar aí contigo hoje, amanhã daí eu vou, embarco num ônibus aí vou para Passou Fundo, eu digo: então tá. [...] quando foi 17h da tarde, já bateu dois caminhão de mudança aí, já falou com o pessoal da Funai, desceram no [...] *Penhkár* e trouxeram umas 8 mudança numa viagem, cada caminhão. [...] Dali noventa dias, nós sentamos e conversamos pra fazer a retomada do *Serrinha* daí. É. Daí fomos pra São Leopoldo, [...]. Daí, tinha um índio Armandio Vergueiro, que foi coronel da comunidade aí, ele disse, não, eu vou também, eu arrumo um grupo de umas 20 famílias, daí o Dorvalino com a turma dele, o Antônio Ming, vamos organizar tudo pra, 25 mais 30 e mais 20, 75 famílias, 75 famílias arrumamos naquela semana, 20 famílias daqui, do *Nonohay*, oriundo do *Serrinha*, que já tinham vindo no passado né, e esses 30 e poucos do *Votouro*, coordenado pelo Dorvalino, aí fomos, arrumamos dinheiro com o [...] pessoal do Comin, aí cada um, liguei pros três, cada um arrumou um ônibus do seu município, aqui arrumamos dois. Daí arrumamos um lá de Charrua, daí, quando cheguelo, as 4h da madrugada no *Serrinha* ali, tudo o pessoal já tava ali, 70 e poucas famílias (PÉNRY, janeiro de 2018)

Em abril de 2019, conversando com a esposa de Mĩg, na *ẽmã mág Serrinha*, ela me disse que a decisão pela área foi pela possibilidade de realizar agricultura. Muitos Kanhgág conhecem vários territórios que foram de domínio indígena, alguns deles são escolhidos para realizar retomadas, outros não. Essa variação dependerá das experiências que o grupo que reivindica teve em sua vida. Um dos grupos que auxiliaram para retomar é oriundo da *ẽmã mág Guarita*, terra indígena que é conhecida entre os Kanhgág pela produção agrícola, em maioria realizada com os brancos. Outro grupo, da *ẽmã mág Votouro*, desejou deixar o *Penhkár*, justamente pela ausência de terras para o plantio.

Percebe-se nessa situação, que as reivindicações territoriais unem as insatisfações políticas, na maioria das vezes resultando nas transferências, e no desejo de viver em um local com possibilidades de obtenção de renda.

Com retomadas: o Parque Florestal Estadual de Nonoai, a Quarta Seção, a *ẽmã mág Serrinha* e o Capão Alto; e perdas: o território de *Penhkár* e Iraí; o cacicado de Pénry é tomado de contradições.

Atualmente, diferente do que afirmou nos anos 2000, os agrotóxicos passam ao lado das janelas das casas e a soja é plantada pelos colonos brancos na *ẽmã mág Nonohay*. Contudo, a população experimenta um aumento significativo na renda, *briques* são realizados a todo momento, ônibus de agroindústrias Seara e Aurora de Chapecó e Erechim passam dentro da terra indígena para levar os Kanhgág para trabalharem, existem enfermarias em todas as *ẽmã* (aldeias), assim como carros para o transporte de doentes, agentes de saúde e escolas.

Como *pã'i mág*, Pénry também atuou como Vereador no município de Gramado dos Loureiros, foi Presidente do Conselho dos Caciques de Santa Catarina, auxiliou no processo de retomada da *ẽmã mág Serrinha* e, hoje, é o principal *pã'i mág* Kanhgág que luta pela legalização dos arrendamentos em terras indígenas, questão complexa que será trabalhada no próximo Capítulo.

As retomadas territoriais mobilizam grande parte da população indígena. Famílias montam acampamento e passam a viver durante meses nas localidades reivindicadas, acompanham os trabalhos demarcatórios, participam de reuniões com o poder público, bloqueiam estradas e, por isso, são alvos das mais diversas injúrias e preconceitos da população *fóg*, que reside nas cidades próximas.

Logo que um determinado território é conquistado, suas terras são distribuídas a determinados grupos familiares. Algumas vezes, as famílias que estiveram acampadas não são contempladas, pois não estão no grupo de aliança do *pã'i mág*. Esse é o caso de Nenhóg.

Nenhóg revelou que a distribuição das terras conquistadas na Quarta Seção e no Capão Alto não foram por “merecimento e luta”, mas por “política e aliança”.

Kagnãg revela o mesmo processo na distribuição das terras do Capão Alto: “daí que os prevalecidos e algumas autoridades se avançaram, [...] o Adelino ficou com um bom pedaço para baixo, era metido a conselheiro, o Jorjão também, mas aquele pegou quase 50 ha” (KAGNÃG, abril de 2019).

Da perspectiva de Nenhóg, as “lideranças”, em especial Pénry, não valoriza aqueles que trabalharam e lutaram pelos direitos Kanhgág, uma vez que concederia terras e permite que *fóg*, casados com mulheres Kanhgág, residam dentro da *ẽmã mág Nonohay*. Mencionou extensões grandes de terras agricultáveis, que estariam nas “mãos” de “brancos”, por meio de casamentos com índias.

Recentemente, em meados de 2008, Nenhóg e seu genro foram presos pelas lideranças. Eles procuraram as autoridades *fóg*, pois foram enganados por uma mulher, agricultora, com quem eles e muitos Kanhgág, inclusive lideranças, estabeleceram uma parceira para o plantio de girassol. A agricultora realizou empréstimos em nome dos Kanhgág e esses ficaram com dívidas, pois o plantio não rendeu. Pénry teria entendido o fato como uma insubordinação e mandou prender os dois. Ambos passaram dois dias presos.

Azulão, ex-*pã'i mág* da *ẽmã sĩ Fosá*, que hoje vive em um *vãre* nas proximidades da cidade de Lajeado, relatou que logo que casou foi expulso da *ẽmã mág Nonohay* por Pénry, no início dos anos 1990. O motivo foi plantar em parceria com um *fóg* vizinho seu. Sua transferência foi para a *ẽmã mág Guarita*, segundo ele, onde as práticas eram tidas como normais. Segundo sua memória, o *pã'i mág* Pénry “perseguiu” aqueles que não obedeciam suas ordens, exigia uma parte da produção das famílias que possuíam mais terras e beneficiava algumas pessoas próximas a si, com as terras que permitiam plantio com máquinas.

No mesmo sentido da perspectiva de Azulão, outros Kanhgág residentes nas *ẽmã sĩ* mencionam que Pénry *atropelou*, mandou embora eles da *ẽmã mág*

Nonohay. Pénry, no sentido contrário, relatou o caso de uma audiência que participou na Câmara de Vereadores de Viamão, ao qual foi convocado para dar explicações sobre tais acusações, segundo o *pã'i mág*:

Me mandaram um negócio da Funai para eu ir, eu, o Tino e não sei quem mais. Mas tava assim [gesticula com a mão indicando estar cheio] na Câmara de Vereadores em Viamão, daí estavam uns três ou quatro que me defendiam. O Jaiminho, ele veio conversar comigo no kanhgág, que era assim, assim e assado. Aquele ginásio tava assim ó. Uma audiência Pública, os presidentes da câmara, os advogados disseram Fulano, Beltrano, sentem mais perto para ver se o cacique Pénry conhece todo mundo. Conheço tudo eles. Daí eu falei com o presidente, a versão que eu tenho é que eu estou perseguindo, que to mandando todo mundo embora, quero ver desses aqui agora que eu atropelei, que escapou de uma cadeia ou, que eu atropelei de lá. [...] Digo, quantas pessoas tem aqui? Umas quarenta, quantos descontente comigo? Daí uns disseram não, mas desconte eu fora porque eu sempre te defendi aqui, eu to aqui por que eu quero, por que se eu quiser ir hoje eu tenho minhas irmãs lá, amanhã depois eu estou colocado, tenho onde fazer uma casa e morar lá, o cacique eu sempre falei, ninguém desses que andam mentindo foram expulsos de lá, é gente que abandona a família, que rouba mulher do outro, saiu até isso lá. [...] Digo aponto de cada um aí, problema por problema, que tem lá em Nonohay [...] Foram tudo embora... (PÉNRY, maio de 2019)

Segundo Pénry, a população que deixa a *ẽmã mág Nonohay* não aceita viver sobre uma lei. Afirma que mais de 90% da população residente nas *ẽmã sĩ* são da *ẽmã mág Nonohay* e que, grande parte, deixa a área assim que comete um crime: “faz uma falta bem grande, mata o filho de alguém, rouba a mulher de um outro... Quando a gente vai ficar sabendo já está lá em Porto Alegre, lá não sei onde.” (PÉNRY, maio de 2019).

Ações violentas foram comuns ao longo da história da *ẽmã mág Nonohay*, seja pela ação das agências indigenistas ou pela ação dos *pã'i mág* e dos Coronéis indicados. A presença constante dos brancos, enquanto posseiros, os arbitrários castigos empreendidos pelos guardas-florestais e os trabalhos forçados, criaram entre os mais velhos repugnância de ações sem sentido aparente. Castigos e ações violentas gratuitas não são toleradas, mas devem ocorrer caso o erro seja grave e necessite de uma “correção a altura”⁸¹.

Por “correção a altura” os Kanhgág entendem uma ação coercitiva impositiva. Que faça o autor arcar com as consequências de sua ação. Como constatou

81 A mesma correlação entre autoridade e autoritarismo é realizado entre os Xavante, os Kayapó e os Apinayé, conforme apresentado no Capítulo 2.

Simonian (1994), punições consideradas cruéis (do ponto de vista ocidental, baseado na premissa dos Direitos Humanos) foram comuns entre grupamentos Kanhgág no período anterior à aproximação com os brancos. Ao longo dos anos e da experiência de aldeamento, as punições de morte foram substituídas pelas transferências e a prática do tronco⁸².

Desse modo, é possível compreender o relato de Pénry, assim como perceber elementos que o garantam estabilidade ao longo dos anos. A ação empreendida contra grupos opositores são realizadas dentro de um esquema nativo restrito, que apenas tolera violência caso ela seja incontornável, mesmo para oposição política.

A história de Pénry, sua trajetória de retomadas, a colocação de uma postura de autonomia da *ẽmã mág* contra as proibições legais, aliado com sua maneira de “estar” na comunidade faz com que seja visto como um bom *pã’i mág*, respeitado e protegido pela maioria das famílias. Mesmo com ações controversas de seus filhos, elas não lhe atingem, pois “eles” (os filhos), não são ele (o *pã’i mág*).

As narrativas controvérsias compõem o cenário do jogo político Kanhgág. Sempre que indaguei a Pénry sobre os motivos da extensão de seu cacicado, ele afirmou: “o povo não aceita que eu saia”; aparentando uma coesão “comunitária” a sua pessoa.

Da mesma forma, os Kanhgág que deixaram a *ẽmã mág Nonohay* afirmam que o *pã’i mág* possui (leia-se: sua pessoa e seu grupo) a maioria das terras agricultáveis, enquanto o restante “passa fome”.

Esses extremos apontam para a existência de um dualismo: “chefe bom” e “chefe mau”. Optar por um dos termos enquanto abordagem teórica seria pender-se para o “lado”, no sentido Kanhgág, que obteve a “conquista” do pesquisador, ou seja, que lhe estabeleceu como afim. Essa tentativa de incorporação do pesquisador ao grupo segue as prescrições inscritas no dualismo Kanhgág.

82 Segundo o Relatório da Comissão Nacional da Verdade no “período do SPI, a cadeia ilegal de abrangência nacional que existiu no posto indígena de Icatu, em terra Kaingang, no interior de São Paulo, atendendo a situações em que o Estado decidia que os presos deveriam ser afastados de sua região e de seu povo. O documento de dezembro de 1948 que mostra o histórico do preso João Umbelino, índio do PI Guido Molieré, em Minas Gerais, que ficou preso em Icatu de 1937 a 1945, e o registro de 14 de agosto de 1967 sobre o índio Terena Walmir Andrade, do PI Lalima, condenado a pena de seis meses a um ano por tentativa de agressão armada ao capitão da aldeia, demonstram que a cadeia de Icatu recebeu presos de forma ilegal por pelo menos 30 anos.” (BRASIL, 2014, p. 240)

Do mesmo modo, é impossível fazer uma análise fria e supostamente neutra das particularidades, contudo, em toda a série de acontecimentos relatada é possível perceber que os Kanhgág articulam seus discursos para determinadas situações. Nesse sentido, o sentido do interlocutor pode ser passar um determinado sentimento e sensação ao pesquisador, que, se a situação fosse inversa, também se inverteria o relatado.

Desse modo, Pénry afirmar que a população “não o deixa sair”, é uma resposta condizente para quem ocupa a função há 32 anos, assim como, é satisfatório para os Kanhgág afirmarem que foram “atropelados” pelo *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*, pois uma resposta muito distinta dessa poderia ser mal compreendida pelos *fóg*. Já que estando em outros territórios, como as *ẽmã sĩ* reproduzem atitudes semelhantes das que criticam em Pénry, como veremos na Parte 3 da Tese.

A partir da trajetória de Pénry, é possível afirmar que seu cacicado é extenso pois incorpora as demandas Kanhgág. Retoma territórios usurpados pelos *fóg*, enfrenta as autoridades nas demandas Kanhgág, realiza o “meio de campo” entre os conflitos familiares, escuta as diversas versões sobre um determinado acontecimento, se faz presente no cotidiano, não “descola” sua pessoa do restante da população, interage com agricultores e autoridades das cidades próximas à terra indígena.

O Kanhgág Otávio, aponta alguns elementos sobre a estabilidade de Pénry:

mas o [...] ele tem, ele tem muita sabedoria. Ele entende. Ele entende que tu tá mentindo e entende que tu tá falando a verdade. Ele é sabido. E, antes não. E diziam, ah, então é assim, e assim, e assim, e os outros diziam que sim, os outros caciques. E o Pénry não, pode dizer que é assim, e era assim, e é assim, ele dizia que não. Ele conversava e vencía né. Ele sabe conversar. Então estamos até hoje, sem bronca, tem essa cooperativa, deu um reboiço um pouco né [...], mas não deu coisa feia né [...] mais é os pia do cacique que estavam se adonando. (OTÁVIO, janeiro de 2019)

Dos *kofá* (velhos) que conversei, as principais críticas à Pénry eram sobre a cooperativa, segundo eles, seus filhos homens tinham “dominado a cabeça” do *pã'i mág*.

O *kujá* Kagnãg, analisando a trajetória e as mudanças ocorridas ao longo do cacicado de Pénry, identifica pontos de continuidade e ruptura:

Eu sempre me dei bem com o Pénry, sempre. Eu tratei de dizer para ele, “Pénry você nunca pense que eu vou te atroceirar, falar mal, se você erra, pro índio eu sei que você nunca errou, você erra para si mesmo, os problemas de fora né. Aí eu tenho visto que tu tem muitas falhas, mas para os índios você tentou, tentou, mas você não pode também, porque lidar com gente que não sabe com o que ele tá fazendo”. Por que nós índios nós não somos capitalistas, então nós não entendemos o que é dinheiro, nós pegamos um pouquinho de dinheiro e amanhã já não tem mais nada [...] Então, não é fácil Diego, a gente tem que ter muita paciência para lidar com a comunidade indígena, e agora está mudando tudo, nós estamos querendo partir para a sabedoria do não índio, mas vai tornar muito difícil, porque desde o tempo da primeira escola aqui em *Nonohay* [...] O Pénry tentou, tentou, tentou ele sempre fez boa coisa, mas os próprio líder dele fazem coisa errada. Quantos projetos, trator novinho [...], mas eles viviam correndo nas estradas atrás de baile, tudo isso aconteceu, o Pénry trazia, então, carroça, junta de boi, trilhadeira [...]. Quando ele viu que nós não sabia mesmo, então quem sabe deu uma ideia, fazer só para os filhos, os filhos dele estão bem colocado. No tempo que o Adelino queria arrendar, que ele era cacique, ele cortou também ele, não queria de jeito nenhum que ele arrendasse, mas foi indo até que ele se entregou, mas isso eu já sei que foi os de fora, que foram agradando, agradando até que... mas para nós índios ele sempre foi bom [...] Quanta defesa eu fiz para não tirar ele. Uma vez eu disse assim, “Pénry eu tenho um costumes assim, as vezes tem uma turma, quando eles estão numa reuniãozinha, eu chego eles ficam quieto, eu sinto que eles estão falando da lei né, daí de modo a escutar eu falo alguma coisa de você, ah, mas daí todo mundo fala”, mas eu estou pesquisando a ideia deles, para ver qual que fala mais direto sobre o nosso movimento. [...] Tem gente aposentado que ele criou. (KAGNĀG, maio de 2019)

O *kujá* Kagnág mostra os *erros* de fora, como um ponto fraco de Pénry, mas, em contrapartida, o exime de *erros* na lei indígena. Revelando os projetos para a obtenção de tratores e junta de boi, o uso realizado pelos líderes, *pã'i sĩ*, retira a responsabilidade do *pã'i mág* e aponta para a impossibilidade, ou a inexperiência, dos Kanhgág com o dinheiro e os empreendimentos dos *fóg* (brancos). Esse dado revela a ausência de imposição. Kagnág afirma que Pénry fez “muito”, mas não pode mais.

O processo de “estabilidade política” na *ẽmã mág Nonohay* difere do cenário encontrado nas terras indígenas próximas. Em 2017, como já abordado, o assassinato do *pã'i mág* Mĩg, na *ẽmã mág Serrinha*, desencadeou um conflito entre os familiares do falecido, que resultou na transferência de mais de 80 famílias para a *ẽmã mág Nonohay*. Em 2018, após um disputado processo eleitoral, o *pã'i mág* eleito na *ẽmã mág Guarita* foi acusado pela comissão eleitoral de fraude, em novembro do mesmo ano houve a tentativa de derrubada do mesmo e, em 2019,

grupos enfrentaram-se corporalmente. A situação se agravou no final do mesmo ano, quando a casa do *pã'i mág* foi alvejada por tiros, deflagrando a interferência da Polícia Federal e a prisão de indivíduos que compunham o grupo rival ao *pã'i mág*.

Conflitos de tamanha envergadura causam sofrimento aos Kanhgág. Em novembro de 2019, acompanhava com a família de Grilo e Adriana os desdobramentos na *ẽmã mág Guarita*. Todos relatavam a apreensão vivenciada com os processos de intervenção policial nas terras indígenas.

A falta de conflitos não se traduz em uma perfeita harmonia. Na *ẽmã mág Nonohay* uma série de pequenas imposições criam desafetos para o *pã'i mág*. Esses são sumariamente tolerados ou momentaneamente deixados de lado por respeito a imagem que possuem de Pénry.

Pénry é visto como um símbolo das retomadas e da autonomia. De certa forma, sua imagem herda elementos do *pã'i mág* Sangrê – seu *jamré*, irmão de sua esposa –, que realizou a expulsão dos posseiros em 1978. A autonomia está relacionada a permissão de realização dos arrendamentos – o que mostra seu domínio sobre os *fóg* –, mas é controverso pois alguns entendem a prática como uma forma de “trazer os brancos de volta para a terra indígena” (NENHÓG, outubro de 2019), demonstrando contrariedade com a ação realizada em 1978. Contudo, a permissão também é entendida como uma não submissão, uma vez que as agências oficiais ordenam sua proibição. Assim, em meio a controvérsias, aclamações e críticas, Pénry é ao mesmo tempo visto como: “aquele que autoriza a destruição da cultura indígena” e “o defensor dos direitos dos índios”.

Essa duplicidade, o fato do *pã'i mág* possuir um numeroso grupo de *kanhkó* (parentes) e seu prestígio, ligado a sua forma de “resolver os problemas”, identificam Pénry como: *pã'i mág*, ou seja, uma figura tradicional Kanhgág.

Os elementos apresentados, tal como a falta de credibilidade política daqueles que tentaram derrubar Pénry⁸³, o temor de mais uma profunda alteração política e o diálogo do *pã'i mág* com os demais *pã'i* – mesmo que controverso e as vezes contraditório –, fazem do cacicado de Pénry um dos mais longos da recente história Kanhgág.

83 Vimos acima que em 1990, Penĩ e Vairã, junto a outras famílias, tentaram desarticular o cacicado de Pénry, suas ações não tiveram continuidade não somente pela forte investida de Pénry, mas sim pelas imagens a qual os *pã'i* estavam associados, respectivamente, aos trabalhos forçados e a chefia imposta pelo SPI.

Ao longo dos anos transcorridos percebe-se mudanças de orientação na ação de Pénry – especialmente quanto aos arrendamentos –, essas transformações devem ser entendidas sob o prisma da manutenção da posição, uma vez que uma postura fortemente impositiva ou regressiva, lhe custaria o cargo. Mudando, o *pã'i mág* e seus *kanhkó* se asseguram dos privilégios, não buscando reformar ou transformar a forma do cacicado, apenas realizando alguns ajustes na conduta para continuar no “comando da *ẽmã mág Nonohay*”.

Certamente, a prefiguração realizada pelos Kanhgág das *ẽmã sĩ* não é incorreta, mas também se realiza dentro do jogo político em que estão inseridos. Em síntese, pode sim a “mão de ferro” ser uma característica importante do cacicado de Pénry, porém outros elementos, incorporados a história dos processos impositivos da *ẽmã mág Nonohay*, fazem a população o identificar como um “*pã'i mág* sabido” e que sabe “manter o controle”, são eles:

- a. *Histórico de lutas* – ter vivenciado os trabalhos compulsórios; ter participado da expulsão dos posseiros em 1978; serem realizadas retomadas na *ẽmã mág Nonohay* durante seu cacicado; auxiliar na retomada da *ẽmã mág Serrinha*;
- b. *Ser kanhgág pé* – ser identificado como um *kanhgág pé (índio puro)* – por falar o idioma, possuir metade clânica e conhecer os costumes indígenas; possuir muitos *kanhkó* (parentes) na *ẽmã mág*;
- c. *Saber escutar e intermediar* – estar presente cotidianamente nas aldeias, circulando entre as casas; habilidade na resolução de conflitos familiares; conhecer as principais famílias de *Nonohay*; escutar os anseios das famílias; possuir um controle moral, punindo adultérios e os desvios do sistema de metades (quando o grupo entende sua relevância); ausência de um controle vigilante e repressor sobre as ações familiares (que se constitua em um policiamento);
- d. *Controlar sem transparecer* – indicação dos capitães das aldeias ou a concordância da indicação da população (mas sob seu comando); indicação dos empregos nas aldeias e a permissão para que os *pã'i sĩ* indiquem,

demonstrando certa “autonomia” da aldeia em relação ao *pã'i mág*; controle da oposição com apoio das instituições *fóg* (dos brancos);

e. *Falar com autoridade*;

f. *Dominar a política dos fóg (brancos)* – atuação na política dos brancos como vereador; habilidade para enfrentar e negociar com as autoridades *fóg*; autonomia jurídica e financeira da *ẽmã mág*;

Os seis elementos acima sustentam Pénry como um *pã'i mág* respeitado, temido e, temporalmente, inabalável. Como vimos, as críticas não se dirigem ao *pã'i mág*, mas “aqueles que ficarão”, nos “que o substituirão”.

A sucessão de Pénry não é imaginada durante sua vida, apenas após seu falecimento. Sobre isso há muita especulação: “um grupo do *Pinhalzinho* já está organizado”; “o *Posto* vai querer que o *pã'i mág* sejam alguém deles”; “a família vai querer continuar no cacicado”. Essas pequenas fofocas apresentam a estabilidade que o *pã'i mág* fornece aos processos políticos da *ẽmã mág*. Mudança apenas é requerida, ou imaginada, sem a presença de Pénry.

Essa constituição quase onipotente é evidenciada pelos elementos *a*, *b* e *c*, um opositor que não tenha a mesma trajetória, vivenciado processos semelhantes e possua a credibilidade social dada a Pénry, não possui “altura” – grandeza para disputar, falta de elementos comparativos – na disputa. Os pontos *d* e *e*, focalizam a “liberdade” e o “controle”, aparentando fornecer autonomia para os *pã'i sĩ* (capitães) subordinados, evita críticas diretamente a sua pessoa e as coloca neles, ao mesmo tempo que impõe discursivamente a sanção caso necessária, ficando desvinculado do ato em si. O “*Dominar a política dos fóg*”, ponto *f*, na ponta inversa do ponto *a*, representa também a inversão de “subordinação” – do ponto *a*, especialmente às imposições das agências indigenistas e seu imediato acatamento – para a “rebeldia” – caracterizada pela articulação e negociação com os brancos, que desencadeiam em permissões de políticas polêmicas (arrendamentos).

O prestígio e os elementos que asseguram a posição de Pénry como um “bom *pã'i mág*” elaboram teorias sobre aqueles que deixam a *ẽmã mág* para se fixarem nas cidades. “Não querem viver sob uma lei”, “querem ser cacique” e

“querem viver em cima das costas da comunidade” são alguns dos adjetivos que desprestigiam aqueles que deixam a *ẽmã mág Nonohay*.

A trajetória dos filhos também incorporam o legado do *pã'i mág*. Seu filho mais velho, foi Vereador e Prefeito de Gramado dos Loureiros e atualmente é coordenador local da Sesai. Outro filho é vice-cacique. Duas de suas filhas administram a Copinai – uma delas Doutora em Linguística pela UFRJ e realizou parte dos estudos de pós-doutorado na Nova Zelândia e a outra é graduada em Gestão Territorial e Mestre pela UNB. Dos demais filhos e filhas, uma é Fisioterapeuta e vive em Passo Fundo e o mais jovem estuda Odontologia em Chapecó.

Através de seus filhos e filhas, a “herança” de Pénry vai se alastrando pela *ẽmã mág Nonohay*, assim como o chefe Xavante e a distintividade Kayapó, o *pã'i mág* Pénry e seus *kanhkó* (parentes), estão em posições de destaque e privilegiadas diante dos demais. Essa, no entanto, está dentro dos limites estabelecidos pela lógica de poder Kanhgág, que se ancora na hierarquia e na complementaridade.

Estabelecendo a prioridade de benefícios aos seus aliados políticos, Pénry delimita os ocupados pelos opositores. O *atropelamento* de opositores faz com que sua autoridade forte e seu prestígio, momentaneamente, inabalável entre as parentelas mais influentes.

Apontei no Capítulo 5, que o controle moral e a materialização de renda econômica são dois pilares que sustentam um *pã'i mág*. Nesse Capítulo percebemos que o *pã'i mág* Pénry possui os elementos de domínio político e moral, o estabelecimento de renda econômica, atualmente, é realizado através da conquista da permissão do plantio agrícola com os *fóg*, os arrendamentos de terras. No próximo Capítulo acompanharemos os ciclos econômicos que se sucederam na *ẽmã mág Nonohay* até o estabelecimento dos arrendamentos de terras.

9 OS CICLOS ECONÔMICOS E AS FORMAS DE RENDA NA *ÊMÃ MÁG NONOHAY*

Como vimos no Capítulo 7 e no Capítulo 8, os *pã'i mág* Kanhgág (chefe político) da *êmã mág Nonohay* (aldeia grande) buscaram em um primeiro momento reconhecer e assegurar o seu território.

Desde o *pã'i mág* Nonohay, os conflitos com os administradores objetivaram assegurar os limites demarcados – muitas vezes buscando agir violentamente contra o cercamento de terras, ameaçando atacar a casa dos expropriadores e viajando para reuniões na capital da província em Porto Alegre – visando se proteger do avanço dos brancos, com quem já conviviam constantemente desde o fim do século XVIII (FRANCISCO, 2013).

No início o século XX, o *pã'i mág* Jógjó (Antonio Pedro), buscou junto ao Presidente do Estado do Rio Grande do Sul, Carlos Barbosa, a demarcação dos limites da *êmã mág Nonohay*, pois os brancos haviam estabelecido fazendas em boa parte do território demarcado anteriormente – que contavam com 420.000 ha.

Ao longo do século XX, sem o financiamento do Governo, os Postos deram continuidade aos arrendamentos de terras aos brancos, os Governos Estaduais implementaram projetos de reforma agrária no território da *êmã mág Nonohay* e o SPI iniciou, em 1941, sua política de assimilação as diferentes formas de trabalho: índios foram contratados como trabalhadores de menor escalão, o que os diferenciava do restante da população; os arrendamentos continuaram, agora com o trabalho não pago dos Kanhgág, auxiliados por lideranças internas. Esses modelos estabeleceram um rompimento com as formas produtivas anteriores, sobretudo a caça e a coleta, já que o território teve sua paisagem profundamente alterada.

A partir do *pã'i mág* Sangrê, o vetor de perda territorial se modificou, organizados os Kanhgág vagarosamente começam a recuperar o território, conquistando novamente o Parque Florestal Estadual de Nonoai, a Quarta Seção e o Capão Alto. Da mesma maneira, as imposições produtivas se modificam, os empreendimentos dos chefes do Posto diminuem e os Kanhgág passam a implementar projetos para obter renda da terra, culminando nos arrendamentos a terceiros para lavouras de soja.

Esse Capítulo objetiva apresentar e analisar os ciclos econômicos na *ẽmã mág* (aldeia grande) *Nonohay*, inicialmente realizarei uma descrição do sistema de caça e coleta, para em seguida descrever as práticas conhecidas como “panelão”, os arrendamentos do Posto Indígena aos brancos. Adiante avaliarei as práticas de parceria agrícola e arrendamentos atualmente, organizadas pela Copinai, administrada pela família do *pã'i mág* Pénry, que monta um cenário em nível macro (no âmbito da política indigenista nacional) e micro (das relações na *ẽmã mág Nonohay*).

De imediato, introduzo uma constatação mencionada por Carlos, filho do *pã'i mág* Pénry, sobre a prática antropológica: “ou o antropólogo quer o índio de 1500 ou o de hoje”.

9.1 “Ou o antropólogo quer o índio de 1500 ou o de hoje”: o cenário e a agência Kanhgág

No dia 11 de janeiro de 2018 levanto, como todos os dias, próximo as 7 h da manhã. Saio do escritório da Associação Agrícola da Terra Indígena Nonoai (atual Copinai), onde me hospedei durante um período na *ẽmã mág* (aldeia grande) *Nonohay*, e vou até a casa de Adélio, onde realizava as refeições. Lá chegando, como de praxe, ele, o *pã'i mág* Pénry e o Gaúcho estão tomando chimarrão na varanda. Cumprimento a todos e me junto a eles.

Após algumas brincadeiras iniciais conversamos sobre a saída de alguns grupos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay*, assunto que fez com que Pénry ficasse incomodado. Relatou casos em que algumas pessoas o culpam de ter *atropelado*, mandado embora da área. Comentou que certa vez, junto ao Ministério Público Federal, participou de uma audiência com a presença de muitos Kanhgág que hoje vivem na região metropolitana de Porto Alegre e perguntou se algum deles tinha sido perseguido por ele, ninguém se manifestou. Disse que essas atitudes eram muito maléficas para a sua imagem (fato esse apresentado no Capítulo anterior).

Em seguida chegou um táxi da cidade de Nonoai, desce um senhor branco, cumprimenta a todos e pergunta do cacique. Pénry se acusa e o homem menciona que precisa resolver uns *briques* que ele tinha realizado. O *pã'i mág* disse para ele

esperar no escritório que já conversariam. Logo o homem embarcou no táxi e saiu, Pénry tomou o mesmo rumo. Como eu estava usando o escritório como dormitório, alcancei a chave do escritório para Pénry e aguardei até eles terminarem o assunto para retornar.

Voltando para o escritório da Associação percebi que a porta estava chaveada, não a encontrando em parte alguma fui até a casa do *pã'i mág* Pénry. Há cerca de duzentos metros de caminhada avistei a caminhonete Pampa amarela de Pénry, junto a mais quatro carros, uma caminhonete Strada, da Fiat, uma caminhoneta Hilux, da Toyota, um Gol vermelho, da Volkswagen e um Chevette antigo, da Chevrolet.

Da estrada desci até a casa de Pénry e de frente a essa estava Carlos, filho mais velho de Pénry, que ao me ver me cumprimenta com os olhos e me manda sentar na única cadeira da varanda. Fico pouco tempo sozinho, logo Pénry sai de dentro da casa, pega uma cadeira e senta próximo a mim. Em seguida Carlos retorna com uma cadeira e fica de frente para seu pai, estando eu, em frente aos dois.

Carlos pergunta o que eu estudo, trabalho... Respondo que faço doutorado em Antropologia na UFPel. Ele ergue os olhos sem muita surpresa e fala que conhece vários antropólogos que já fizeram pesquisas na *ẽmã mág Nonohay*, que visitaram a casa de seu pai, entre eles, Juracilda Veiga, Rogério Rosa, Edward Luz (de Brasília) e outros, mas que tinha um problema com eles, pois identificava duas linhas na Antropologia. Uma delas via que os índios deveriam ficar como a “quinhentos anos atrás” e “não tinham desenvolvimento”, e os outros, que viam como os “índios vivem de fato”. Comentou casos de brigas com antropólogos, agentes da Funai e outros que, em sua interpretação, desejavam os índios morando em taperas de madeira, que não deveriam ter acesso à tecnologia, que não podiam ter carros ou celulares.

Carlos comentou casos em que teve que explicar sobre o fato de ter um carro grande e caro, uma caminhonete Toyota Hilux, e os outros indígenas estarem com casas precárias e sem dinheiro. Ele explicou para aqueles que o indagavam, e para mim naquele momento, que não era porque os outros passavam os dias bêbados e não buscavam trabalho que eram mais índios do que ele. Disse, a um Promotor que

o indagou, que se fosse por isso porque ele não vendia todos os bens que possuía e distribuía para os brancos que não tinham dinheiro. Convidou o mesmo para ficar uma semana na terra indígena para conhecer a realidade e constataria que ela é muito diversa.

Ambos relataram casos em que outros afirmavam que os índios deveriam viver somente de caça, de pesca e das comidas do mato, mas se fossem, todos os homens da *ẽmã mág Nonohay* caçar no antigo Parque Florestal Estadual de Nonoai três vezes na semana, logo não haveria nenhuma caça, pois hoje a situação é diferente. Hoje, continuaram, “muitos plantam feijão, milho, soja transgênica, pois senão não tem alternativa de sobrevivência” (CARLOS, janeiro de 2018).

A primeira vez que eu encontrei Carlos foi na casa de Adélio, alguns dias antes. Cheguei no fim da tarde para tomar chimarrão e ele estava junto a seu pai, conversando na varanda. Nos cumprimentamos, mas ele não se apresentou, assim fiquei sabendo quem era por Adélio. A Toyota Hilux cor cinza, tração nas rodas 4 por 4, é imponente, deixa aquele que a vê chegar curioso com a identidade do motorista. Apesar da grandiosidade da caminhonete, Carlos tem a fala calma e caminha suavemente, sua estatura mediana e seu corpo pequeno destoam do tamanho do veículo. Seu discurso, contrapondo esse aspecto sutil, é direto e sem meandros. Sustenta sua posição em seu trabalho, a mais de vinte anos atua como Vereador na cidade de Gramado dos Loureiros, já ocupou o posto de Prefeito e Vice-Prefeito desse município, contrapõe sua capacidade de obter bens aos demais pelo seu trabalho. Afirma-se um empreendedor, agricultor e político, sendo filiado ao Partido Popular Socialista (PPS).

Carlos afirma, sem meias palavras, que hoje o Kanhgág não se sustenta mais somente de caça e comida do mato. Hoje, a tecnologia, representada por aparelhos celulares e computadores, a agricultura mecanizada, representada, pelo plantio de milho transgênico e soja, são imprescindíveis para o “bom” uso da terra. Através desses argumentos, enfrenta com um afiado discurso aqueles que contestam sua identidade Kanhgág. Acusa aqueles que o contestam de imaginar os Kanhgág vivendo em taperas, com poucos recursos financeiros, sentados na beira da estrada e embriagados.

Na mesma manhã dessa conversa, Pénry comentou sobre o acampamento na cidade de Carazinho⁸⁴. Relatou que certa vez ele estava almoçando com Almeida, seu outro filho, o vice-cacique da *ẽmã mág Nonohay*, e umas crianças estavam pedindo dinheiro para comer. Pénry, no idioma Kanhgág, perguntou onde elas moravam, elas apontaram para o local do acampamento, ele olhou para Almeida e disse que elas eram índias, Kanhgág: “são nossas parentes essas meninas”. Disse que o filho olhou e baixou a cabeça: “daí eu tirei vinte real e dei para uma delas e disse: agora você divide com as outras. E o Almeida já tirou dez real e alcançou para elas também, dá pena, isso não é da cultura” (PÉNRY, janeiro de 2018).

Ou seja, os Kanhgág acionam a defesa dos atuais arrendamentos mencionando outras práticas – como a mendicância descrita acima – também não identificadas à cultura. Ambos argumentos servem de munição para mútuas acusações, tanto das *ẽmã sĩ* às *ẽmã mág*, como das *ẽmã mág* às *ẽmã sĩ*, que as classificam como “acampamento”.

A interessante conversa acima se desenrolou na sacada da casa do *pã'i mág* Pénry durante uma roda de chimarrão. Foi um momento crucial para a minha pesquisa. A boa relação com os interlocutores é o que o pesquisador deve buscar em campo, pois a obrigação com a seriedade na obtenção dos dados, a empatia e a reciprocidade é tarefa de todo antropólogo.

Diante desse contexto tão diverso, configurei-me como antropólogo, busquei cautela e atenção no direcionamento da minha posição. De fato, o que eu busco é entender a lógica com que vivem na atualidade os Kanhgág, e se eles acionam valores de consumo, trabalho e distinções que se aproximam das que conheço entre os *fóg* (branco), devo investigar como esses comportamentos se configuram a partir do sistema de relações Kanhgág.

84 O município de Carazinho fica na região norte do Rio Grande do Sul, possui uma população de pouco mais de 65.000 habitantes. O acampamento de retomada denominado de Aldeia Kairu, existe no município desde 2009. Em 2010 foram iniciados os estudos de identificação da Terra Indígena Carazinho, em agosto de 2010 foi contabilizado um total de 1.161 moradores, em novembro de 2010 esse número chegou a 1781, em junho de 2011 era de 923 pessoas e em 2013 foram contabilizadas 75 moradores (fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5162>). A área reivindicada pertence ao Parque Municipal João Alberto Xavier da Cruz e possui 206 ha, em Carazinho.

Essa situação aproxima-se da reflexão tematizada por Alcida Rita Ramos (1995). No texto “O Índio Hiper-Real”, a autora narra a busca de apoio de três índios Tukano, do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, em Brasília, algumas semanas após serem expulsos de um garimpo que realizavam na terra indígena com mais 120 pessoas. Os indígenas foram procurar auxílio de entidades de apoio, pois foram acusados de estarem “envolvidos no contrabando de ouro e, por extensão, no tráfico de cocaína e nas atividades de guerrilha colombiana” (p. 3). A entidade, que já alimentará um sentimento de traição pelas lideranças Tukano, fez um interrogatório inicial e ficaram de decidir em reunião seu auxílio ou não. Inconformados, os Tukano procuraram antropólogos e entidades jurídicas para lhes prestarem um auxílio.

Segundo Ramos (1995), algumas entidades indigenistas cultivam aos grupos indígenas uma dose de romantismo, no qual as lideranças deveriam ter uma “inquebrável quebra de princípios: morrer, se for preciso, mas defendendo as suas terras, resistindo ao assédio dos poderosos, repelindo a corrupção, denunciando os descalabros” (p. 6). Essa conduta acaba formando o seguinte modelo:

Princípios virtuosos, pureza ideológica, disposição de morrer heroicamente e outras proezas morais não são mais do que fantasias de branco. Mas não parece ocorrer a muitos militantes indigenistas que, ao exigí-las dos índios, eles estão, de fato, criando o modelo perfeito daquele que não sucumbe a pressões. O contraste entre o índio-mártir e o índio-vendido é, no fundo, o reflexo do contraste entre o branco-honrado e o branco-corrupto. (RAMOS, 1995, p. 6)

As correlações apontadas por Ramos (1995), certamente já desafiaram Carlos e outros Kanhgág, assim como outros grupos nas mais diversas situações. De outro modo, segundo a autora, os antropólogos, em tese, teriam por formação uma “vacina” para esse “vírus” do “romantismo”, que “é o princípio da suspeita, da desconfiança em relação a verdades fixas”, e a experiência etnológica, em especial, nos leva a conviver com “o ‘índio real’, o índio concreto, com suas grandezas e misérias, complexidades e ambiguidades, mas nunca vazio, nunca modelo de nada, ectoplasma de nossa imaginação” (p. 8).

Concordando com Ramos (1995) e compreendendo a posição de Carlos e diversos outros Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* que são vistos por brancos que romantizam um determinado ideal Kanhgág seja como “puro”, “tradicional” seja

como “corrupto” ou “falso”, percebo que o vínculo antropológico é com “os índios do dia-a-dia das virtudes e dos vícios [...] com respeito a alteridade concreta. Nosso compromisso consiste em tornar explícito o que não era antes” (p. 9).

9.2 Relatos do matão: a caça e a coleta

A criação do aldeamento de *Nonohay* em 1856 buscou diminuir o espaço habitado pelos Kanhgág e ceder áreas para a colonização, como já havia ocorrendo desde o início do século XIX. Apesar da delimitação territorial, vimos, a partir de Francisco (2013), que durante todo o século XIX os grupos Kanhgág negociavam insistentemente com as autoridades provinciais e utilizavam a estrutura das aldeias como apoio em seus deslocamentos para as matas.

Anteriormente a esse período os territórios se delimitavam pelos grandes rios, onde provinham a maior parte de sua alimentação, fartura de caças e uma relativa distância de grupos inimigos. Apesar do aldeamento, os Kanhgág conseguiram arranjar modos de convivência marcados pela reciprocidade e principalmente pelo domínio, uma vez que grupos se negavam a aldear-se no mesmo local que de seus inimigos históricos (MABILDE, 1983).

Essa seção objetiva delinear alguns aspectos da vida Kanhgág no espaço denominado matão, levantando em especial as atividades produtivas e as formas de socialização.

O *kujá* Kagnãg, assim que casou com Kori foi viver na casa do sogro Pedro Constante em localidade próxima a atual *ẽmã* (aldeia) *Bananeiras* na *ẽmã mág* *Nonohay*. Desde esse período viveu no matão:

Só moremo no matão, lá ficamo velho né. Lá sempre foi boa [a vida]. Eu sempre falo para as crianças, eles dormem até as 9h, 10h, custo a se acordar, eu digo, eu quando era novo, essas horas eu estava velho no mato. E olhava [...] que eu fazia para pegar os tatu, quati e vocês vão vivendo numa boa, só veem comida lá de fora. Por isso vocês são fracos, não são fortes. Eu quando clareava o dia já pegava o facãozinho, botava na cinta e ia olhar. Eu nunca levantava depois de sair o sol, o velho meu sogro dizia que todas as crianças que levantam antes de abrir o sol tem bastante saúde. Vai lavar a cara antes dos bichinhos, porque tem uma qualidade de passarinho que todos os dias vai se lavar, então antes dele tomar banho vai se lavar. Então hoje está muito diferente e tá difícil de... (KAGNÃG, abril de 2019)

O relato de Kagnãg aponta para uma série de procedimentos para criar um corpo forte. Logo ao acordar, as crianças devem tomar banho no rio antes que o passarinho o faça. Após esse ritual, ele conferia suas armadilhas realizadas no dia anterior. A associação “comida do mato”, como “forte” e “comida de fora” (dos brancos), como “fraca”, é recorrente entre outros *kofá* (velhos). Jagdãr relata a experiência de seus avós e pais quando eram “selvagens”, tempo em que “duravam”:

A comida nossa, os meus avôs eram selvagens, hoje já não existe mais nenhum. [...]. Meu sogro morreu com 115 anos, ele morreu de velho, não ficou doente. Deitou, no outro dia amanheceu morto. Apesar que nossos índios antigos já não existe quase ninguém né, quase ninguém. [...] Quando o governo fez o parque florestal, eu era pequeno, nós morava no Rio da Várzea, [...] os antigos, os índios antigos, moravam tudo no [rio] Passo Feio, mas quando criaram eles vieram para o Ivaí, primeira comunidade dos índios vieram para ali. [...] Comia mais é... na verdade nós temos as ervas do mato, não sei se o senhor comeu, o Kumi, o fuá, depois no meio do mato tem os coró, eles tiram para comer, tem umas urtigaíinha do mato, daí derrama, os broto do ortigão, a mistura era o kisé, o bolo também, comia com peixe, caça do mato, tatu, quati, peixe, meu pai tinha muito Pari⁸⁵. Então antigamente eles viviam muito bem, nos matos nos pinheiro, cai umas olheira de pau, tudo molinho, ficava branco, eles tiravam aquilo para comer. [...] Eles derrubavam as palmeira, derrubavam na lua nova, daqui a 30 dias tiravam o coró... fritava, era igual o torresmo, fazia um baita bolo, aquilo era a comida deles, e os índios duravam muito. Meu avô morreu com 120 anos, com cento e poucos anos trepava no pinheiro, com a mente boa, porque eles pegavam coisas só natural, remédios de médicos não existia, só a raiz, é da madeira, eles faziam remédio. (JAGDÃR, maio de 2019)

Segundo Jagdãr, os “antigos” possuíam técnicas de domesticação de plantas utilizadas para a alimentação. Algumas delas são comuns atualmente, o *kumi*, folhas de urtigas fervidas na banha, sempre é acompanhado do *ẽmĩ*, bolo de farinha de trigo assado nas cinzas do fogo de chão ou na chapa do fogão a lenha. O coró⁸⁶ da taquara, o pinhão, as caças produziam não somente os alimentos, mas a força da natureza, “comida”, nesse sentido, também era “remédio”, o que produzia pessoas “fortes”.

As informações sistematizadas por Becker (1995, p. 178) informam sobre a farta colheita do pinhão e do estabelecimento de uma provisão. Para a colheita, os Kanhgág “escalavam os pinheiros com um laço de cipó em volta dos pés e das

85 Armadilha de pesca realizada próximo a pequenas corredeiras, formadas por pedras, que prende os peixes após a colocação de um determinado cipó alguns metros acima da armadilha.

86 Larva encontrada no interior da taquara. Após retirado ele é frito na banha e ingerido imediatamente.

costas, e um ao redor da árvore [...] o pinhão era recolhido em cestas jacás pelas mulheres que as carregavam às costas”.

De acordo com Castro (1957, *apud* BECKER, 1995, p. 178), o pinhão era desidratado que consiste:

preparar jacás de taquara do tamanho apropriado para conduzirem às costas; depois de cheios com pinhões, deitam-nos de mólho dentro d'água corrente por alguns dias, depois do que os estendem ao sol para secar bem. Feito isso, conduzem os jacás para os seus ranchos, carregando-os às costas presos por uma alça de embira, e lá os estendem sobre jiraus de taquara, armados por cima do fogão, onde recebem fumaça; desso modo, conservam-se os frutos do pinheiro por muitos meses, sem se alterarem, e preparam com eles uma excelente farinha, substancial e saborosa.

Esse preparo parece ir de encontro com a delimitação dos pinheirais realizadas pelos *pã'i mág* (MABILDE, 1983; BECKER, 1995). Onde determinado conjunto ficava delimitado para um grupo chefiado por um subordinado do principal. O provimento, possivelmente, também buscava sustentar o grupo.

Quanto a agricultura, as fontes analisadas por Becker (1995) não apresentam dados conclusivos, apontam que o estabelecimento de lavouras aparece com os aldeamentos organizados pelos brancos.

A antropóloga Kimiye Tommasino (1995, p. 67-72; 264-269) afirma que a agricultura estava na mesma escala dos demais itens de alimentação para os Kanhgág no tempo *vãsy*⁸⁷ (antigo). Segundo a autora, seu sistema encontrava nas matas um ambiente propício para a circularidade. Tipicamente caçadores coletores, os Kanhgág também exerciam a pesca e a agricultura, alterando caça, coleta, agricultura e pesca⁸⁸. Ou seja, enquanto as roças se desenvolviam se colocavam as armadilhas de pesca, quando não era tempo de pesca se coletava pinhão e outras espécies, assim como realizavam as caças.

87 O mito do surgimento do Nhara (Milho), apresenta a troca realizada por um *kofá* Kanhgág e a terra, para houvesse o surgimento da agricultura (BORBA, 1908). Abordaremos esse mito na seção 10.5 do próximo Capítulo.

88 Para Tommasino, a pouca existência de agricultura realizada pelas inúmeras autoridades que os encontraram nas matas se realiza pela seguinte hipótese: “os Kaingáng arredios deste século tinham abandonado a agricultura e tinham reorganizado a sua economia estendendo suas atividades de caça e coleta também para as áreas de roças cultivadas pelos brancos. O saque de roças de povos estranhos não era raro, pois em 1859, quando todos os Kaingáng ainda viviam livres, saquearam as roças dos Kayofa do Aldeamento de São Pedro” (TOMMASINO, 1995, p. 70)

A acumulação, no entanto, segue o padrão de conservação do pinhão, descrito acima, se planta, coleta, caça e pesca o suficiente para que não estrague e para o grupo que o acompanha, seus *kanhkó*.

O domínio dos materiais da floresta se materializa em uma série de aspectos. No Capítulo 6, vimos que a cabeça de determinados animais era utilizada pelos Kanhgág dos séculos XVIII e XIX para demarcar a força de determinado guerreiro. Nos colares dos *kujá* os dentes de animais selvagens marcam sua proeminência e as penas expostas nos cocares das lideranças políticas marcam, diante de inimigos específicos, sua vinculação com esses animais. Os mesmos também eram utilizados para a fabricação das casas:

As casas eram de capim, as folhas de taquara, muitos rodiam de barro, quando o índio chegava a rodar de barro, bem fechadinho os outros índios diziam “bah, esse índio tá bem de casa”, bem de moradia. Era só um comodo, cabia umas duas famílias dentro né, ficava uma, duas famílias morando, os sogros, irmão com irmão, cunhado com cunhado. Então mais ou menos era isso. (JAGDÃR, maio de 2019)

Possuir habilidades de construir uma casa com barro, como afirma Jagdãr, produzia uma preponderância sobre os demais. A vida compartilhada no grupo doméstico, formado pelos sogros e as filhas casadas, certamente produzia melhores condições para a realização das casas, tal como para a produção de alimentos e a caça, pois eram mais homens para realizar tais tarefas.

Jagdãr afirmou que não havia divisão entre as famílias, os espaços de mato eram de todos, quando planejavam uma grande caçada “convidavam tudo, ninguém sabia vender nada, sabia preço, nem dinheiro conhecia [...] naquele tempo todo mundo comia junto. Matavam anta todo mundo comia junto”.

O compartilhar descrito acima vai de encontro com o “todo mundo comia junto”, afirmado por Jagdãr. É preciso delimitar o sentido para a delimitação do espaço e dos *kanhkó*. “Todos comem”, certamente, quando todos são *kanhkó*, caso um outro grupo realizasse coleta de pinhão em território de outro chefe subordinado, declarava-se guerra (BECKER, 1995)⁸⁹.

89 Nesse mesmo sentido, é possível compreender a afirmação de Teschauer (1929, p. 354-355 *apud* BECKER, 1995, p. 192): “Nenhum comia ou bebia, sem repartir com os demais. Pelo contrário quando alguém estava com fome, considerava tudo quanto poderia matá-la como propriedade, também estando em casa alheia. Propriedade de bens imóveis lhes era tão desconhecida como aos antigos Guaianá”. O comportamento observado é correspondente ao proceder na casa dos

De outra forma, dentro do espaço delimitado para os *kanhkó* nem todos são proprietários ou possuem usufruto de todas as coisas. Segundo Francisco Vieira dos Santos (1949, p. 9 *apud* BECKER, 1995, p. 192): “a obra, a planta ou qualquer trabalho é da propriedade exclusiva do que fez ou possui e se diz proprietário de determinada região de terra onde costuma trabalhar”. A constatação de Vieira dos Santos, já se realiza no período de imposições normativas ao SPI, o que levanta uma desconfiança sobre as formas de apropriação. Contudo, o registro de Lévi-Strauss (1996, p. 148) aos Kanhgág do Paraná levanta aspectos semelhantes:

Essa índia quer me vender o seu pote? “Sem dúvida, quer. Infelizmente, não lhe pertence. A quem, então?” Silêncio. “A seu marido?” Não. “A seu irmão?” Também não. “A seu filho?” Tampouco. É de sua neta. A neta possui inevitavelmente todos os objetos que queremos comprar. Olhamo-la – tem três ou quatro anos – de cócoras perto do fogo, absorta diante do anel que, ainda há pouco, passei no seu dedo. E começam então, com a senhorita, demoradas negociações em que os pais não têm a menor participação. Um anel e quinhentos réis deixam-na indiferente. Um broche e quatrocentos réis a decidem.

O caso expõe a noção de propriedade e inaliabilidade do bem. Apenas a criança poderia decidir se e pelo que realizar a troca. Os Kanhgág que comercializam artesanatos possuem práticas semelhantes, aquele que produz o objeto é que lhe dá o valor, principalmente se somente ele o faz, como objetos difíceis como zarabatanas, os cestos com os grafismos *Kamé* e *Kanhru*, mas não para os objetos que mais produzem, no qual já elaboram um valor para o modelo a ser comercializado.

A partir dessa breve exposição se pode constatar que a vida no matão, como afirmam os Kanhgág, interagia diretamente com a floresta, onde se obtinham os materiais para as casas, se domesticavam as plantas para alimentação, se preparava armadilhas para os animais, faziam caças coletivas e festas. Também vimos que um esboço de propriedade é encontrado em relatos do século XIX e XX, onde os pinheiros eram demarcados para os grupos, que sua violação causava guerra, do mesmo modo a propriedade particular está diretamente ligada ao trabalho (a agricultura) e ao pertencimento (no caso da garota comercializando com Lévi-Strauss).

kanhkó, não de qualquer Kanhgág, veremos mais aspectos desse comportamento no Capítulo 10.

Podemos constatar, dessa maneira, que a abundância era um fato distintivo da vida no matão para a vida de hoje. Os interlocutores apontam para uma troca generalizada, onde “todos comiam”, mas que provavelmente se configurava entre os *kanhkó*, habitantes de uma mesma região, configurando assim uma restrição aos demais. Essa abundância começa a declinar (ou dar uma “mancadinha”, como afirmam os Kanhgág) com o estabelecimento do SPI, da fundação do Parque Florestal Estadual de Nonoai, com o projeto de reforma agrária encabeçado pelo Governador Leonel Brizola, nesse momento os Kanhgág são atraídos para fora das matas e, em maioria, se estabelecem na região da *ẽmã Pinhalzinho*, um grupo permanece nas matas e posteriormente funda o *Penhkár* (ver GIBRAM, 2016).

9.3 O painelão e os arrendamentos: a presença do SPI

Os arrendamentos de terras aos brancos promovido pelas autoridades públicas – durante o século XIX por autoridades provinciais e até 1950 por autoridades do Estado do Rio Grande do Sul –, cedência por meio de pagamento em espécie por determinado período, acompanhou o processo de consolidação da *ẽmã mág Nonohay* (aldeia grande) desde sua constituição, em 1856.

Durante o período Imperial, as terras arrendadas eram utilizadas para a criação de gado. Forte empreendimento econômico na época, que incentivou a abertura de estradas que ligaram a província de Rio Grande de São Pedro à São Paulo (como vimos na seção 7.1). A partir de 1950, o SPI implementa serrarias que derrubam a floresta de araucária que compõem a *ẽmã mág Nonohay*. A partir disso e das mudanças econômicas mundiais, o gado é substituído pela agricultura, fato que obriga o arrendatário a permanecer nas terras arrendadas para a manutenção dos cultivos (ROSA, 2000).

Em 1924, o Governo Estadual nomeia um “fiscal dos índios”, que vivia nas margens do rio do Tigre, limite natural da terra indígena com o município de Nonoai, onde hoje está instalado o Centro de Tradições Gaúchas Sentinela do Pampa (ROSA, 2000).

Como já mencionado anteriormente, o Serviço de Proteção aos Índios, órgão ligado ao Governo Federal Brasileiro, teve início na *ẽmã mág Nonohay* em 1941, sendo o primeiro chefe de Posto Francisco Vieira.

Inicialmente, a posição do chefe do Posto foi contestada pelos Kanhgág e por regionais, essa reação se deve a algumas imposições iniciais, como a necessária autorização do SPI para a extração de madeira, os arrendamentos de terras e qualquer outro contrato (BRINGMANN, 2015a, p. 175). Desse modo, essas práticas tiveram continuidade com a implementação de lavouras coletivas, a criação de escolas e a imposição de ritos nacionais. De acordo com Bringmann:

O SPI foi responsável por sistematizar a produção agrícola ao implantar modalidades produtivas com finalidades comerciais, normalmente através das “lavouras comunitárias”. Produtos sempre cultivados em roçados familiares, como feijão, milho e mandioca, passaram a ser produzidos em maior escala, com o emprego de mão de obra indígena de forma compulsória e fiscalização do próprio encarregado, juntamente com funcionários e auxiliares contratados. Para Valter Sampaio, a principal transformação promovida pelo SPI em Nonoai está relacionada com a intensificação do trabalho agrícola e a diversificação da produção, pois os encarregados “faziam os índio fazer roça pra eles. Fazer 10, 15, 20 alqueires de roça... plantar milho, plantar feijão, plantar trigo.” (BRINGMANN, 2015a, p. 236)

Essas “lavouras comunitárias”, segundo os relatórios analisados por Bringmann, tinham como finalidade destinar alimentação para a população indígena, em especial a enfermaria e a escola, sendo o restante comercializado, tendo revertido os lucros ao Posto. Esses recursos tinham como destino a 7ª Inspeção Regional do SPI e, por diante, a administração central no Rio de Janeiro (capital da República) e não retornavam na mesma quantia, Bringmann (2015a, p. 272) aponta os relatórios de Francisco Vieira solicitando maior autonomia financeira, fato nunca atendido.

Uma das práticas mais comentadas entre os Kanhgág é o *Panelão*, uma grande panela onde eram realizadas as comidas para os trabalhadores, ele representava uma modalidade produtiva, ao mesmo tempo “um aparelho disciplinar, pois, ao concentrar esforços na produção, tiravam o máximo de vantagem dos mesmos, neutralizando ações consideradas inconvenientes” (como ingerir bebidas alcoólicas etc.) (BRINGMANN, 2015a, p. 239).

O elemento inserido pelo SPI é educativo, segundo Simonian (1981, p. 80), o órgão considerava inevitável a integração e seus interesses vão convergir com os regionais que “viam a possibilidade de continuar aproveitando a mão-de-obra [...], os recursos naturais dos territórios [...] e também a possibilidade de novas investidas [...] já que integrados, os indígenas não mais necessitariam de áreas de terras”.

O Kanhgág Augusto Ópê da Silva, liderança da *ẽmã mág Iraí*, descreve ao antropólogo Rogério Rosa (2014, p. 338-339) a experiência de seus pais no *panelão* organizado pelo SPI na *ẽmã mág Nonohay*:

Os índios trabalhavam de graça pro SPI, trabalhavam na roça, assim de escravo. Assim que meu pai saiu de Nonoai, eu não tinha nascido, minha mãe saiu fora da área grávida. Onde que eu nasci fora da área. Quando eu nasci, meus pais voltaram de novo pra área de Nonoai, só que a exploração, os escravos, não tinham parado ainda, tavam acontecendo. Minha mãe morreu fora da área por causa de todo o problema do SPI. Muitos índios saíam da área para não trabalhar de graça pro funcionário do SPI. A gente nem chegou a conhecer a mãe, minha mãe morreu quando eu tinha três anos. Eu me criei nas mãos de meus tios, minhas tias, e com a idade de doze anos a gente veio para Iraí, onde que a gente se criou, ficou rapaz, ficou adulto, e a gente casou com uma índia de Serrinha. Faz vinte e poucos anos que a gente somo casado, outra índia que é de Serrinha. Ela também veio expulsa de Nonoai, onde a gente se conheceu, e, em 1985, a gente começou a luta pela demarcação da terra de Iraí. Na época, os funcionários do SPI diziam para os índios que era pra fazer casa, comprar medicamento, comprar material escolar, eles exploravam as lideranças indígenas, eles compravam as lideranças indígenas para ajudar a massacrar os seus parentes. As lideranças não sabiam que tavam enganado, então isso aconteceu muito nessas áreas aqui, Nonoai, Inhacorã, Guarita. E ouve muitos índios espalhados no país hoje, índio fora da aldeia. Tem índios que hoje moram nas favelas da cidade por causa desse trabalho do governo, tem índios que esqueceu da sua própria língua. Massacre muito preocupante. Era o panelão. O panelão era formado cada comunidade ser uma área grande, várias comunidades tinham que trabalhar de graça, mesmo que você tivesse sua esposa dentro morrendo de doente, o filho doente quase morrendo de doença, o índio tinha que ir igual; e se não fosse trabalhar eles pegavam os índios e enfiavam na cadeia. Um escravo muito grande quando surgiu o SPI. (AUGUSTO ÓPÊ DA SILVA, 1996 *apud* ROSA, 2014, p. 338-339)

O relato de Augusto apresenta o caráter coercivo das imposições do SPI. Por meio da organização do *Panelão*, a agência indigenista buscava inserir elementos considerados civilizados, como a utilização de roupas, a frequência escolar, o horário de trabalho, o uso de medicamentos, entre outros. Esse processo fez com que muitos Kanhgág fossem procurar trabalho nas cidades, vivendo como trabalhadores rurais.

A contratação de Kanhgág, assim como os elementos já apresentados, incutem no cotidiano da *ẽmã mág Nonohay* outro sistema de valores, pois o “índio funcionário”, diferente dos demais, possui um poder aquisitivo maior e regular, mas “a relação que se obrigam a ter com a administração do posto indígena, impõem a existência de conflitos esporádicos entre os indígenas funcionários e os demais indígenas moradores na reserva” (SIMONIAN, 1981, p. 98).

Ao mesmo tempo em que esses valores iam sendo introduzidos na sociabilidade Kanhgág, as madeiras exploravam grandes quantidades de madeira e alegavam que se tratava de pinheiros “mortos” ou “derrubados”, quando, de fato era “injetado óleo diesel e/ou volume de sal para morrerem e serem abatidos pela força dos machados, serrotes e motosserras” (ROSA, 2000, p. 117).

O arrendamento para a agricultura incentivava a permanência dos arrendatários, uma vez que exige o cuidado constante. Segundo o Kanhgág João Batista Teles: “Eles foram arrendando, pagavam no começo os vinte por cento, foram renunciando e não pagaram mais, disseram que era deles a terra. Daí povoaram de criação e de granja, lá onde tiram seus dez, quinze mil sacos” (ROSA, 2000, p. 112).

Durante esse período alguns Kanhgág fogem para as cidades, Jagdãr revela sua decisão de trabalhar em Santa Catarina: “quando a invasão tava demais aqui. Quando o povo já começou a me apertar, dizendo pra mim que não tinha mais terra pra mim. Daí fui embora pra Santa Catarina. Fiquei dez anos morando [...] de agregado de um colono” (ROSA, 2000, p. 120). Esse processo mostra que a presença dos arrendamentos desagregava os espaços e a socialidade Kanhgág, os fazendo buscar alternativas em outros locais.

Diferentemente, assim como identificado por Bringmann (2015a), alguns *kofá* (velhos) da *ẽmã mág Nonohay* lembram de Francisco Vieira, em especial, e do “tempo do SPI”, com carinho e saudosismo. Os arrendamentos hoje realizadas diretamente com os brancos da região são comparados com aquele período⁹⁰, contudo os críticos do sistema atual, revelam que “naquela época”, mantinha-se o “coletivo”. De acordo com Gatén, cujo *jóg* (pai) trabalhou no SPI / Funai, assim como outros tios:

90 Abordarei esse processo na próxima seção deste Capítulo.

Eu sinto muito a falta daquele tempo. O tempo em que eu era criança, a gente vivia mais em família. A convivência era mais em família, nós, naquela época, nós vivíamos tudo junto, comiam tudo junto, entendeu? E depois, o trabalho era tudo junto, o trabalho na roça, entre família, mas depois com o tempo surgiu os puxirão, que diziam era o tal de Panelão, foi na época da ditadura militar. Então a gente comenta [...] que, o pessoal fala, fala, fala de arrendamento, os puxirão, panelão, que eles dizem, mas chegou o tempo que o Brasil passou pela ditadura militar foi mais o que se criou nas áreas indígenas [...] não é da autoria das comunidades indígenas ou dos líderes de antigamente, isso já veio um incentivo da civilização por que era um mando da ditadura militar, aonde que está sendo aplicado até os dias de hoje. Então [...], no passado tinha o arrendamento, mas aquele arrendamento, o pagamento era em troca de alimentação, para o Posto, mas naquele tempo também entra aquelas ideias, financeiro particularmente, que começou a estragar aquele plano implantado dentro das comunidades indígena. O branco arrendava e daí o pagamento dele era em troca de produto, alimentação, bastante feijão, bastante milho, porco, gado, então teria um conforto alimentar para toda a comunidade. Isso eu provo para ti, provo para qualquer um, que isso aí aconteceu, na época eu ainda era criança, o nosso colégio tinha quase 200 alunos Diego, e esses alunos se alimentavam dentro da sede do Posto com o recurso, comida que era gerada aqui mesmo, e o recurso que entrava vinha para a questão da saúde, compra de remédios, a farmácia era um mini-hospital, inclusive minha avó era enfermeira daquele tempo, entendeu, então a gente tem como comprovar isso daí, e você sabe que hoje, até para vocês tá difícil, mas para nós naquele tempo nós tinha. E além disso aí, ainda tinha as ervas medicinais, os kujá, tu pode perguntar para o Kagnãg... Então aquela época, como vinha, entrava esses recursos de produto e recurso também porque tinha o recurso para custear o que tinha dentro do posto, questão de vacina... Eu era criança... Eu nasci e cresci, passo por passo, do que vinha sendo criado dentro da sede do Posto. [...] Então eles misturam aquele tempo, daquela forma, com o tempo de hoje o que vem ocorrendo aí, dizendo que naquele tempo também tinha, sim também tinha, não se deve negar, mas você tem que colocar as qualidades do que estava ocorrendo para que se compare nos dias de hoje. Hoje não funciona de forma nenhuma. Então como é que tu quer que permaneça, não tem condição [...] E naquele tempo, dava muita febre amarela, sarampo, tuberculose, eu convivi com essas coisas, e para você combater, teria que ter uma prateleira cheia de medicamento, daquele tempo vinha do Rio de Janeiro, enfermeira, professora, para ajudar na questão da saúde... (GATÉN, maio de 2019)

As lavouras comunitárias entraram no imaginário Kanhgág no rol de atividades nomeadas de *puxirões*, como expõe Gatén. Os *puxirões* compunham uma diversidade de trabalhos, onde uma determinada família reunia seus *kanhkó*, vizinhos e aliados para realizar a roçada de um local, para a construção de uma casa, cercado para os animais entre outros. Em um ou dois dias o trabalho era realizado por vários homens enquanto as mulheres preparavam a alimentação. Por ter envolvimento do “grupo”, muitas vezes incentivado e auxiliado pelos *pã'i mág*, onde o “cacique trabalhava junto” (KAGNÃG, janeiro de 2019), tais lavouras foram

classificadas por alguns como uma espécie de *puxirão* para “toda a *ẽmã mág Nonohay*”. Mesmo os críticos, como Pénry, afirmam que sua família não precisava de “*puxirão*”, mas mesmo assim era obrigado a trabalhar. Sua referência certamente são as lavouras do Posto, mas o termo se incorporou de tal maneira que poucos identificam a diferença.

Abundância de medicamentos, alimentação para a escola, recursos para custear as vacinas dos animais, estoque de sementes de milho, feijão, trigo e a imposição do trabalho para o “coletivo” produzem em alguns Kanhgág a diferenciação “daqueles tempos” para os “tempos de agora”, onde o elemento arrendamento permanece, mas a lógica de apropriação assume outro vetor.

A presença do SPI, a continuidade dos arrendamentos, a extração de madeira, as iniciativas governamentais de fixação de posseiros, a contratação de funcionários Kanhgág, a instituição de premiações para alunos nas escolas, a prática de ritos cívicos brasileiros – como a obrigação de cantar o hino nacional –, a imposição do trabalho nas roças coletivas, a distribuição de recursos agrícolas para a população e a consequente sistematização em ruas e vilas dos espaços para habitação das famílias produziram novas práticas.

Diante desse cenário os Kanhgág passaram a recorrer às cidades para trabalhar, fixaram-se como agregados em propriedades, nesse período os artesanatos passaram a ser trocados com os brancos, diferenciações passaram a elencar o dinheiro, os *pã'i mág* participavam como coadjuvantes, o que configurou duas interpretações a cerca do SPI: o tempo da usurpação e o tempo da abundância.

Esse processo deu continuidade, reconfigurou, cortou e inseriu elementos nas relações da sociabilidade Kanhgág. A continuidade deu-se no estabelecimento de determinados benefícios para os *pã'i mág* domesticado, e quando não concordavam, no estabelecimento de outro *cabeça*, o Coronel.

A reconfiguração se realizou nos *puxirões*, que ainda hoje são lembrados por serem práticas obrigatórias do SPI, mesmo que possua distinções, como vimos. O corte se estabeleceu na mudança ocasionada pela imposição da agricultura, para uma população caçadora e coletora. A inserção se realizou através do trabalho assalariado, da busca por empregos fora da terra indígena, na subordinação aos

brancos, assim como a escola possibilitou a pessoas que não mantinham relações com as lideranças pudessem se inserir como funcionários do Posto, que nem sempre mantinham relações amistosas – na *ẽmã mág Nonohay*, alguns *kanhkó* (parentes) dos *pã'i* expulsos para a *ẽmã mág Mangueirinha* na década de 1980 eram funcionários da Funai (tratoristas), o *pã'i mág* tentou os trocar da função, mas o chefe do Posto não autorizou, para amenizar a situação os Kanhgág solicitaram a transferência para o Posto da Funai da *ẽmã mág Mangueirinha*, retornaram para a *ẽmã mág Nonohay* em 2004, ainda como servidores da Funai.

Nos anos 1970 e 1980 as relações entre os Kanhgág e as chefias do Posto da agência indigenista mudam. A expulsão dos posseiros, o fim da Ditadura Militar e a promulgação da Constituição Brasileira de 1988 reconfiguram as imposições e, principalmente, o modo como as populações indígenas são tratadas, nesse momento as lideranças recuperam seu prestígio e retornam ao centro das decisões políticas das terras indígenas.

Como vimos no Capítulo 8, é nesse período que Pénry assume como *pã'i mág* na *ẽmã mág Nonohay*. Nos anos 2000, após a retomada da região do Capão Alto, surge algumas propostas de firmarem “parcerias agrícolas” com os brancos da região, algo que Pénry nos anos 1980 era contra. Esse “sistema” se instala e passa a configurar novas relações na *ẽmã mág Nonohay*. Passamos a essa discussão.

9.4 Os arrendamentos e as parcerias agrícolas

“[...] é uma galera da antropologia vendendo mitologia enquanto as terras indígenas querem progresso e desenvolvimento.”.
(POTY, 2016, p. 3)⁹¹

91 Ofício número 113/2016 de 11 de março de 2016, enviado ao gabinete do deputado federal Valdir Colatto, por Gabriel Poty, assessor do Plano de Gestão Territorial da Terra Indígena Nonoai.



Figura 16: Lavoura de soja. T.I. Nonoai. Ao fundo a Vila do Posto. Janeiro de 2018.

Quando os Kanhgág conquistaram a região do Capão Alto, no início do século XXI, o antigo ocupante, pretenso proprietário, ofereceu as lideranças em reunião a construção de casas e uma quantia financeira por alguns anos em troca do interrompimento da reivindicação. Kagnãg, que acompanhou todo o processo de elaboração do laudo antropológico, a demarcação das divisas e narrou suas experiências (ROSA, 2000), contestou tal decisão e sua palavra foi respeitada e se sobrepôs ao desejo dos demais, fazendo com que o empresário deixasse o local bravo (KAGNÃG, janeiro de 2018).

Quanto a repartição dos 2.000 ha, Kagnãg afirma que algumas lideranças e pessoas com influência sobre essas ficaram com uma quantidade grande em prejuízo dos demais. Algumas famílias se estabeleceram em regiões que formam pequenas vilas, como a formada no trevo que dá acesso a Nonoai – onde está localizado o silo Estrada da Cotrisal, RS-324 – e mais abaixo, antes da ponte do arroio do Tigre⁹², onde vive Kagnãg. Nesse sentido, possuir casa no local não torna os campos próximos como de sua propriedade. Esses podem ter sido doados, vendidos e mesmo apropriados por pessoas que vivem em outras localidades, como a *ẽmã* do *Posto* e *Bananeiras* (no próximo Capítulo abordarei melhor essas relações).

A partir dos anos 2000, o sistema de propriedade Kanhgág na *ẽmã mág Nonohay* se modifica. Nesse período são realizadas as primeiras experiências de

⁹² Segundo as narrativas de Kagnãg e os registros etnológicos (ROSA, 1998; 2009) e literários (MENDES, 1954), nesse arroio, Tigre, que o jovem filho de Fondengue – ainda sem nome – foi golpeado na cabeça e caiu desmaiado durante um conflito com os Xokleng. Sua companheira Guaraní, que mal falava a língua Kanhgág, chamou os demais companheiros e gritou erroneamente “NONOHAY”. Supersticiosos os demais Kanhgág resolveram nomear o jovem de Nonohay, futuro *pã’i mág* da região conquistada.

arrendamento, onde a família indígena cede ao agricultor branco sua parcela de terra para o plantio, sem o trabalho do Kanhgág na atividade. Na safra é realizado o pagamento acordado.

Até o ano de 2010 essas práticas foram esporádicas e experimentais. Em 2008, uma agricultora *fóg* (branca) estabeleceu contrato com os Kanhgág para o plantio de Girassol. Segundo os Kanhgág, essa agricultora teve a concordância da Funai e das lideranças. Após a realização do plantio a mesma não cumpriu o pagamento estabelecido e deixou os Kanhgág com dívidas bancárias. Em 2016, a Justiça Federal de Carazinho, condenou a agricultora a pagar a quantia de R\$ 1.178.460,00 (valor a ser atualizado desde 2008), em favor do “Grupo Indígena de Nonoai”, a proibiu de celebrar novos acordos para o plantio na *ẽmã mág Nonohay* (direta e indiretamente), assim como deve quitar os 125 empréstimos tomados em nome dos Kanhgág e os indenizar, por danos morais, em R\$ 125.000,00 em decorrência da inclusão do nome dos Kanhgág no cadastro de inadimplência⁹³.

Em 2010, Poty, indígena da *ẽmã mág Mangueirinha*, autor da frase utilizada como epígrafe dessa seção, organizou a Associação de Trabalhadores Indígenas da Terra Indígena Nonoai, que tinha por principal função intermediar a relação entre índios e agricultores brancos. Na coordenação da Associação, Poty, junto ao *pã'i mág Pénry* e outras lideranças, firmaram acordos com o Ministério Público Federal, por meio de Termos de Ajuste de Conduta – TAC, que cunharam o conceito de “parceria agrícola” no lugar de “arrendamento”, que é ilegal em terras indígenas.

Poty, o *pã'i mág Pénry* e outras lideranças da *ẽmã mág Nonohay*, em 2016, participaram de uma reunião no Congresso Nacional, junto a uma Comissão no Senado Federal, sobre a legalização do plantio em terras indígenas. Essa reunião foi transmitida ao vivo e a transcrição está disponível on-line⁹⁴.

Nessa reunião, Poty busca definir as atividades agrícolas realizadas pelos *fóg* (brancos), na *ẽmã mág Nonohay*, como parcerias agrícolas e não arrendamentos – estes proibidos por lei:

[...] na verdade, parceria agrícola e arrendamento são duas linhas de conduta que tipificam o que é parceria e o que é arrendamento. E o

93 Fonte: <https://direitoagrario.com/agropecuaria-tera-devolver-vantagens-arrendamento-rural-illegal-terras-indigenas/>

94 Fonte: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/notas-taquigraficas/-/notas/r/5709>

Ministério Público nos joga sempre no [...] arrendamento, porque aí é proibido por lei. O art. 18 do Estatuto do Índio proíbe, mas a parceria agrícola é legal, e os índios não precisam de chancela de governo, de qualquer instituição para afirmar essas parcerias. A parceria agrícola ocorre quando o indígena emprega também a sua mão de obra na atividade produtiva. [...] O índio, na medida em que emprega a sua mão de obra, ele se torna um parceiro. A partir disso, o produto final, na colheita, é dividido entre as partes. Tira-se o que foi investido, e o restante é dividido em partes iguais. Se não fosse assim, a nossa comunidade não estaria no patamar que está, em pouco mais de cinco anos. (SENADO FEDERAL, 2016)

A definição de parceria agrícola para Poty coloca o Kanhgág como trabalhador junto ao agricultor, posteriormente ambos dividiriam os lucros, enquanto o arrendamento da terra seria apenas cedência da mesma por um determinado valor pré-fixado. Esses empreendimentos, de acordo com Poty, teriam promovido um crescimento econômico entre a população da *ẽmã mág Nonohay*. A fala de Poty ocorreu em uma audiência realizada no Senado Federal Brasileiro, em Brasília, organizado pela Senadora Ana Amélia Lemos (Progressistas), em dezembro de 2016.

Poty sustenta que a parceria agrícola, por não ser proibida não torna necessária a autorização governamental, uma vez que sem proibição expressa não há crime.

Na mesma reunião, Carlos, filho do *pã'i mág Pénry*, na condição de Prefeito de Gramado dos Loureiros, mostra que existe uma forte interação entre os agricultores e os Kanhgág nas cidades da região, que o comércio, os supermercados e a arrecadação do município ganham com o estabelecimento das parcerias e que seu rompimento seria fatal para o desenvolvimento das quatro principais cidades (Rio dos Índios, Nonoai, Gramado dos Loureiros e Planalto) que fazem limite com a *ẽmã mág Nonohay*. Pénry faz um paralelo entre a situação anterior e posterior ao estabelecimento do projeto das parceiras, ressaltando a concordância da comunidade e o fato de existirem Kanhgág universitários:

Eu, como Cacique, tenho sido procurado por várias outras lideranças de vários Estados: "Como, Cacique Pénry, você conseguiu implantar esse projeto no seu posto?" Nós temos vídeos de antes de começar essas parcerias, e os colonos não índios, trabalhavam dentro da terra indígena de Nonoai, com a situação que os meus índios passavam. Em alguns anos havia aquela seca, epidemia. Não vou esconder nada para ninguém: meus índios, muitas vezes, até passavam fome. Depois que montamos essas parcerias... Eu quero que vejam. [...] o quanto mudou da noite para o dia a

situação dos meus caingangues. Todos os meus colegas caciques da região vêm pedir para mim: "Cacique, o que devo fazer na minha terra? A Justiça só diz que o que a gente faz está errado, que o branco não pode trabalhar nas nossas terras. Como é que você conseguiu que o Ministério Público desse a você o aval?" Daí eu digo: primeiro o Ministério Público deu para cinco anos, deu um aval, se reuniu conosco dentro da nossa Prefeitura, em que sou Vereador, e o meu filho é o Prefeito até hoje, até o final do mandato, 2016. O Ministério Público ficou o dia todo conosco, dentro da nossa Prefeitura; deu aval, o último canetaço foi do Procurador da República de Passo Fundo, Dr. Michael. Daí, depois daquilo... Eu não sei se o que os caciques fazem é errado, mas só que... Pode ser certo ou errado, mas sei que os índios estão satisfeitos. Os filhos estão estudando. O importante é que hoje temos mais de 200 indígenas, só da minha reserva, que são acadêmicos, estão espalhados pelo Rio Grande do Sul inteiro, fazendo faculdades.

O *pã'i mág* Pénry apresenta o desejo de outras lideranças realizarem o mesmo projeto, ressalta a diferença que percebe antes e após o estabelecimento das parceiras, finaliza apontando para a "satisfação" dos índios Kanhgág, uma vez que os filhos estão estudando em universidades. Nessa postura, o *pã'i mág* incorpora a unidade, ele, em tese, é a "comunidade" falando, os projetos, ressalta, "pode ser certo ou errado", do ponto de vista da legislação, "mas sei que os índios estão satisfeitos".

Poty finaliza sua apresentação sintetizando os anseios das lideranças Kanhgág, dos municípios limítrofes e dos colonos:

Nós precisamos do apoio desta Casa [Senado Federal], porque nós estamos aí há 500 anos e não existe uma política de desenvolvimento para as comunidades, não existe uma política definida. A ansiedade de que o Prefeito Carlos fala, de você viver lá e não saber a que momento você vai ser chamado à Polícia Federal ou ao Ministério Público, isso é uma insegurança muito grande. Inclusive, insegurança para os próprios parceiros nossos, porque ...na medida em que eles se programam, porque há uma programação para a agricultura, e essa programação, muitas vezes, nós poderíamos produzir muito mais se existisse uma segurança jurídica. Então, nós precisamos regulamentar as parcerias agrícolas. E eu digo uma coisa, Deputado: quando isso acontecer, você não vai mais ter índio precisando cobrar pedágio para sobreviver; você não vai mais precisar de ter índios sobrevivendo com cesta básica da Conab. Mas nós precisamos regulamentar isso, pelo amor de Deus! Nós estamos no século XXI; nós estamos numa era tecnológica. (POTY, 2016)

Desenvolvimento, em suas palavras é renda financeira e autonomia para uso das terras para os índios, em ambos a referência aponta para "progresso" como sinônimo de tecnologia, no caso das grandes lavouras mecanizadas.

Importante frisar que a definição dada por Poty de parceria agrícola ocorre apenas em uma pequena parcela da *ẽmã mág Nonohay* – ou seja, aquele onde os Kanhgág e os agricultores trabalham no plantio e após a safra dividem a quantia. Na imensa maioria a prática que ocorre é o arrendamento, onde uma determinada área é cedida para o agricultor branco em troca de uma determinada quantia financeira (que veremos adiante), nesse contrato o branco realiza o plantio de soja sozinho e no inverno, na maioria das vezes, planta azevém – contudo, o branco não pode morar na área arrendada, apenas realizar o plantio e aplicar os agrotóxicos necessários⁹⁵.

Antes da *ẽmã mág Nonohay*, a *ẽmã mág Guarita* realiza o processo de arrendamento com os brancos desde a década de 1970, sem a interferência das agências oficiais. O Kanhgág Azulão, que foi transferido da *ẽmã mág Nonohay* para a *Guarita* na década de 1980, relatou que Pénry o expulsou por ele firmar parcerias com um colono próximo nas terras que plantava. Quando chegou na *Guarita*, o *pã'i mág* lhe recebeu e quis saber o motivo da transferência, Azulão lhe contou e o *pã'i mág* afirmou que isso não é “crime”, que ali, na *Guarita*, já realizavam há alguns anos.

Lígia Simonian (1980), no texto “Guarita – Ascensão de uma liderança indígena dominante?”, reflete sobre o processo de arrendamento na Terra Indígena *Guarita* pelas lideranças em 1970 e 1980. A motivação do texto é uma reportagem que aponta para a imagem de uma “sociedade da abundância”, onde os Kanhgág estariam “progredindo” economicamente “graças ao ‘entendimento’ com os brancos” (p. 1). A partir da experiência de trabalho sistematizado nas lavouras, das práticas de repressão impostas pelos Postos, da imposição de um disciplinamento, Simonian afirma que elas possibilitaram à “liderança indígena um aprendizado pormenorizado dos mecanismos que permitiram a acumulação rápida e eficaz” (p. 2), mas que não são todos os indígenas que se apropriaram da mesma maneira, e que o “cacique e demais ‘líderes’ que se apropriam diretamente dos recursos auferidos com tais alianças, que são de fato concretizados via arrendamento de parcelas de terra” (p. 2). Esse processo produziu novas categorias no universo da *ẽmã mág Guarita*,

⁹⁵ A prática de arrendamentos se constitui como um aluguel da área, pelo período determinado o arrendatário tem a posse da quantia de terras. No caso das terras indígenas, esse contrato apenas permite o plantio, os tratamentos e a colheita, sendo proibida a moradia. De outra forma, o período contratado é sempre de um ano.

falando-se, na época, da existência de “índio rico” e “índio pobre”, as lideranças seriam os “índios ricos”, enquanto:

a grande maioria [...] se encontra em situação de miséria. As ‘boas roupas’, a aquisição de automóveis, o gasto excessivo de combustível, a comida e a cerveja farta em restaurantes, etc., integram o consumo e o dia-a-dia de muito poucos; o mesmo acontece com a completa ‘ociosidade’ desses. [...] A maioria dos indígenas da reserva se encontra manipulada pela liderança indígena que por sua vez sofre a manipulação por parte da elite econômica e política regional. São, por conseguinte, explorados em sua força de trabalho (puxirões compulsórios, sob ameaça de prisão) (p. 3).

Segundo a autora, um duplo processo ocasionaria o estado de divisão em “classes” (‘ricos’ e ‘pobres’), a “manipulação” que as lideranças sofrem dos *fóg* (brancos) e a “manipulação” que esses exercem sobre os outros. Dessa maneira, o “índio rico” permaneceria em um processo de “ociosidade”, usufruindo de “boas roupas”, “automóveis”, “comida” e “cerveja” enquanto a “grande maioria” se encontraria na “miséria”.

A partir de 1975, extraoficialmente, na *ẽmã mág Guarita*, as lideranças indígenas passam a ser os responsáveis pelos contratos com os agricultores brancos. As lideranças estimulam os Kanhgág a cobrarem taxas extras aos agricultores sob a ameaça destes perderem as glebas cultivadas. Desse modo, a relação de estabilidade, proporcionada pela administração do SPI e posteriormente Funai, dos arrendamentos na terra indígena passou a ser instável com a coordenação das lideranças Kanhgág, que passaram a cobrar taxas maiores (SIMONIAN, 1980, p. 5).

As lideranças impedem uma parcela da população, segundo a autora “a grande maioria”, de ampliar suas roças, quando não as reduzem e forçam essas a “trabalhar para a liderança e sequer podem levantar a voz para denunciar os desmandos do cacique e seu grupo. Qualquer desobediência é severamente punida pela liderança indígena, a mando do cacique”. Essas práticas fazem com que famílias se desloquem para as cidades, onde produzem “cestarias para o comércio, outras se instalam em fazendas, onde passam a trabalhar como peões diaristas” (SIMONIAN, 1980, p. 7).

Para a autora, a situação encontrada na *ẽmã mág Guarita* é um processo estimulado pelas políticas indigenistas, que inculcaram a ascensão “individual entre

os indígenas, procurando extinguir o que ainda mantinham de comunitarismo”. O processo de assalariamento das agências oficiais concebeu a instalação de uma “classe” que “passam a se sobrepor a maioria”, especificamente nessa *êmã mág*, onde “a maioria dos atuais ‘líderes’ foram funcionários da Funai, do SPI”, assim como essas agências (SPI e Funai) “estão diretamente comprometidos com a instituição da polícia indígena, com suas arbitrariedades, muitas vezes exigidas pelos próprios agentes da proteção oficial” (SIMONIAN, 1980, p. 7).

A partir da descrição de Simonian (1980), é possível visualizar que, naquele contexto, lideranças obtinham determinadas vantagens, como as melhores parcelas de terras e os negócios com os brancos. Também eram elas que desfrutavam de um padrão de consumo diferencial, identificado pelos automóveis, as roupas e a alimentação em restaurantes. No outro polo, estaria a “maioria da população”, na “miséria”. A explicação para esse estado das coisas, segundo a autora, é a “manipulação” dos brancos sobre as lideranças e a “manipulação” dessas sobre a maioria da população indígena. Outro ponto é a transformação das políticas indigenistas, que fizeram os Kanhgág abandonar o que restava do “comunitarismo” para adentrar no “individualismo”. Essa série de práticas, oriunda somente dos brancos, teria criado um esquecimento da “cultura” Kanhgág, tendo as lideranças assumido modos ocidentais.

Simonian (1980) seguramente descreve um processo de formação de desigualdades. No entanto, alguns elementos carecem de desenvolvimento e mesmo de uma aproximação às categorias Kanhgág. O acesso diferencial apresentado nos automóveis e na alimentação farta, tal como uma parcela diferente da maioria da população indígena, não parece se diferenciar dos privilégios encontrados entre os *pã’i mág* dos séculos XVIII e XIX, quando possuíam mais mulheres que os demais, acessavam os melhores pinheirais e delimitavam a propriedade dos grupos subordinados. Nesse sentido, não vejo na descrição apresentada pela Simonian (1980; 1981; 1995), tal como em sua produção teórica, uma definição do que chama de “comunitarismo”, ou o que restaria dele nas relações Kanhgág, que foram substituídas pelo “individualismo”, imposto pelas agências indigenistas oficiais.

Do que se pode vir a entender por “comunitarismo” – nesse caso, relações de reciprocidade e aliança, mantidas por proximidade, que fazem com que indivíduos associados a um determinado grupo colaborem nas mais diversas atividades, troquem serviços, realizem juntos refeições etc. – é melhor definido nas relações entre os *kanhkó* (parentes), como vimos no Capítulo 3 e no Capítulo 4, tematizada na espacialidade da *Īn* (Casa), que quanto maior o distanciamento de indivíduos e grupos, menor é a identificação com essa, e onde não se produz a aliança, tem-se um inimigo.

No que se refere ao “individualismo”, que pressupõem a ação do indivíduo “fria e calculista”, visando ações que o beneficiem sem ter consideração pelos demais, não corresponde a realidade social descrita pela autora, uma vez que os parentes das “lideranças”, sempre são colocados como beneficiados, novamente, os *kanhkó*, parecem compor tanto o que Simonian (1980) nomeou de “individualismo”, assim como as relações que entende por “comunitarismo”.

Do mesmo modo, concordando com a autora, é evidente que as ações coloniais sobre o território Kanhgág colaboraram para um sistema de transformações. Os arrendamentos de terras, a imposição religiosa, a indústria madeireira, o trabalho compulsório e a impossibilidade de deslocamento longe de grupos opositores alavancou a possibilidade de relações de comando e obediência maior não existentes antes dos aldeamentos, pois a dispersão o impedia. Da mesma forma, a cedência de terras e a lucratividade do SPI, possibilitou a continuidade desse modelo sem a agência, fato que impôs a efetivação de projetos similares a propriedade individual, sem a realização do trabalho na terra.

As opiniões Kanhgág não são unânimes sobre os arrendamentos, alguns acusam lideranças de defender projetos que são contrários à cultura Kanhgág, de outra forma, os defensores acusam os críticos de não vivenciarem – por não viverem nas terras indígenas – as “mazelas” da política indigenista. Vamos a esse debate.

9.4.1 Favoráveis e Contrários: posições Kanhgág sobre os arrendamentos

“meia dúzia de liderança que arrendam as terras,
enquanto o restante está na miséria”.

A frase utilizada como epígrafe dessa seção representa a posição dos Kanhgág que deixaram a *ẽmã mág Nonohay* e grupos politicamente opostos aos empreendimentos agrícolas junto aos brancos. Para o grupo, formado por uma série de lideranças Kanhgág dos três estados do sul do Brasil, as parcerias agrícolas são arrendamentos que beneficiam somente as lideranças, enquanto o “restante passa fome”. Percebem na legalização das “parcerias” um obstáculo futuro a delimitação de terras indígenas.

Em um encontro realizado no auditório da UNOESC⁹⁷, em Chapecó, para discutir a instalação de empreendimentos em terras indígenas, que contou com a presença de lideranças Kanhgág, autoridades ligadas ao MPF e Justiça Federal, com a presença de um Deputado Federal favorável às ações agrícolas, gerou uma discussão entre os apoiadores dos empreendimentos e os contrários. Buscando deslegitimar o ato, o grupo Juventude Indígena do Povo Kaingang, da Terra Indígena *Apucarana*, no Paraná, manifestou repúdio ao encontro:

Nós, juventude indígena e Povo Kaingang do estado do Paraná, viemos por meio desta manifestar repúdio sobre as declarações que o deputado Federal Valdir Colatto (PMDB/SC), vem afirmando na mídia e no Congresso Nacional, que os Povos indígenas do Sul do Brasil são a favor da Pec 215. Salientamos também a existência de uma minoria indígenas, corrompidos pela questão do arrendamento, nas Terras indígenas nos três estados da região, que não nos representam. Estes dois indígenas não representam os 33 mil Kaingangs habitantes do Sul do Brasil, portanto eles não têm nenhum poder sobre quaisquer ações em nome do Povo Kaingang. Ressaltamos que inclusive o Dr Ubiratan S. Maia, advogado, não pertence ao Povo Kaingang, este defende os interesses de grandes empreendimentos em Terras Indígenas. Este conluio capitalista, visa apenas lucros individuais para José Carlos Gabriel Poty, e em tese ocorreu em uma reunião, nas instalações da Justiça Federal de Chapecó onde o Deputado Federal Valdir Colatto, ouviu apenas dois indígenas, sem expressão dentro dos Povos Kaingang. Assim, repudiamos e não concordamos com todas as declarações deste Deputado na plenária de reunião da pauta Extraordinária de Discussão e Votação do Parecer da PEC 215/00 do dia 20/10/2015. Essas falsas lideranças que se auto titulam líderes agem por interesse individual, sendo assim, não representam nossos interesses. Não aceitamos e repudiamos tal calúnia e difamação que nós juventude Kaingang e Povo Kaingang tivemos na plenária, SOMOS TODOS CONTRA A PEC 215. Somos formados por anciões, anciãs, homens, mulheres, juventude e crianças, somos a continuidade de uma geração que viveu em defesa do território, para nossa manutenção cultural. Gerações passadas, que

96 Fala de liderança Kanhgág em reunião realizada em dezembro de 2017 na T.I Goj Vêso crítica aos arrendamentos em áreas Kanhgág.

97 Universidade do Oeste de Santa Catarina.

realmente nos representaram perderam o sangue na esperança de que o futuro continuasse a trajetória do coletivo. Infelizmente muitos indígenas são corruptíveis, mas a maioria do povo não pode sair prejudicado por conta de uma minoria repugnante, que viola os direitos dos povos indígenas. SOMOS E SEMPRE SEREMOS A FAVOR DA VIDA, DA TERRA, DA COLETIVIDADE, VIEMOS DA TERRA, SOMOS KAINGANG! SOMOS CONTRA A PEC 215. (JUVENTUDE KAINGANG DO ESTADO DO PARANÁ, 2015)⁹⁸

O repúdio do grupo aponta para questões políticas, aqueles favoráveis aos projetos, estariam: “corrompidos pela questão do arrendamento”; formariam um “conluio capitalista, [que] visa apenas lucros individuais”; e, seriam “falsas lideranças que se autointitulam líderes [e] agem por interesse individual” (inserções minhas em colchete). De outro modo, o grupo seria formado por anciões e anciãs que lutaram pela “defesa do território” e a “manutenção cultural”.

A manifestação gerou reação das lideranças da *ẽmã mág Nonohay*, Carlos, por meio das redes sociais defendeu sua posição à pessoa de Poty:

A reunião para discutir a PEC 215, e programas de desenvolvimento das terras Indígenas, foi realizada no auditório da UNOESC de Chapecó, convocada pelo Presidente do conselho dos caciques de Santa Catarina o Senhor Osmar Barbosa, Cacique da TI Xapecó-SC, Dr. Narciso Xavier Baez Juiz Federal de Chapecó, lá estavam presentes, diversos caciques e lideranças Indígenas legítimas nas quais me incluo, aí vem essa molecada falar que esses líderes são falsos, será que o cacique do Xapecó, como também o cacique Valdones da TI Guarita, o de Serrinha [...], Cacique de Mangueirinha, TI Ligeiro, Toldo Pinhal e os demais que lá estavam são falsos e traidores do seu povo. É bom que se avalie bem antes de divulgarem qualquer nota de repúdio assinado contra quem quer que seja, falando ou defendendo Povos Indígenas, pois todos os Kaingang sabem que os únicos que promovem a defesa das comunidades são os caciques e as lideranças, que vivem dentro de suas aldeias, nenhum cacique ou líder kaingang mora na cidade, nós estamos aqui com nosso povo sofrendo as mazelas dessa política Indigenista arcaica e batendo cabeça perdendo horas de sono a noite reunidos com cacique e lideranças para encontrar saída de melhoria para a vida da nossa comunidade e todos sabem como falei no seminário da FUNAI em Florianópolis, não fui apresentado pela organização do evento e nem por Ongs, porque aquilo que falo eu falo pela realidade em que vivemos, não sou de tapar o sol com a peneira, dizer que agora nosso jovens tem que voltar a plantar milho cateto, xaxo ou saraqua, isso é irreal é apenas o mundo imaginário das Ongs e dos antropólogos retrógrados, que infelizmente tem contaminado alguns dos nossos parentes. O povo da TI Nonoai, almeja conforto e o bem estar para os seus filhos e é pra isso que lutamos, buscando o desenvolvimento e a tecnologia, do século XXI, nossos jovens estão na era da internet e do celular smartphone, não aceitamos idéias ultrapassadas e discursos de falsos defensores de causa Indígena [...] Aí vem um bando de desocupados catando palavras dita

98 Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/10/24/manifesto-aberto-da-juventude-indigena-e-povo-kaingang-do-parana-repudio-a-falsas-liderancas/>

pelo deputado para tentar destruir nosso trabalho [...] se não estamos fazendo certo mas a nossa comunidades esta satisfeita e vem apoiando o nosso trabalho.(CARLOS, 2015)⁹⁹

Em sua resposta Carlos visa defender a posição e a legitimidade do projeto organizado por Poty, ressalta a experiência dele como *pã'i mág* de *Manguerinha*, seu trabalho na Funai e a formação acadêmica, Engenheiro Florestal e acadêmico de Direito. Adiante objetiva atacar seus opositores, questiona se todas as lideranças seriam ilegítimas e ressalta que “os únicos que defendem os interesses indígenas são os caciques e as lideranças que vivem dentro de suas aldeias”, afirmando que nenhum vive na cidade e, por isso, vivem as “mazelas” da política indigenista. Nesse ponto, possivelmente o alvo são os Kanhgág que não vivem em aldeias e seguem no movimento, geralmente contrários aos empreendimentos como as “parcerias agrícolas”. Em seguida, ele ataca um determinado viés ideológico do grupo e estabelece uma conexão com o auxílio de organizações não-governamentais com o apoio dos antropólogos: “agora nossos jovens tem que voltar a plantar milho cateto, xaxo ou saraqua, isso é irreal é apenas no mundo imaginário das Ongs”; e contrasta com a “modernidade”: “nossos jovens estão na era da internet e do celular *smartfone*, não aceitamos ideias ultrapassadas e discursos de falsos defensores da causa indígena”.

As posições elaboram uma série de oposições. Para o grupo Juventude Indígena do Povo Kaingang, os Kanhgág que defendem as produções com os brancos são: líderes corruptos; capitalistas e buscam interesses individuais. Diferentemente, o grupo, por contraste, seria: representantes não corruptos; Kanhgág não capitalistas e buscam interesses coletivos. De outra forma, para Carlos e aqueles que seguem sua posição, os que defendem as produções com os brancos são: líderes legítimos; procuram resolver as mazelas da política indigenista e buscam interesses coletivos pelo viés tecnológico. Os contrários, por contraste e a partir da nota acima, seriam: Kanhgág manipulados pelas Ong's e “antropólogos retrógrados”; desejam viver em um mundo imaginário e são manipulados por falsos defensores dos índios.

Essas duas posições revelam o grande contraste na atual política Kanhgág.

99 Disponível em: <https://www.facebook.com/rejuind/posts/1812583132301826>

Na *ẽmã mág Nonohay*, as terras pertencem a determinadas famílias que podem vendê-las para outras (abordarei essa especificidade no próximo Capítulo), esse processo permite que um morador da *ẽmã Bananeiras* possua terras na *ẽmã* do *Posto* ou *Pinhalzinho*, onde o dono arrenda para o plantio dos brancos. Podendo assim, famílias possuírem uma grande quantidade de terras, e outras muito pouco ou nenhuma. O trabalho que possibilitava a “propriedade” (BECKER, 1995, p. 192) foi substituído pelo simples “uso”, que pode ser a cedência para o plantio dos brancos.

Nos termos definidos acima por Poty, o “parceiro” entraria com parte da estrutura para o plantio, em geral maquinário, semente, “tratamento” (agrotóxicos / defensivos agrícolas) e parte da mão de obra, em contrapartida o Kanhgág, dono da terra, participaria com “terra” e mão de obra. Esse processo ocorre em parte das terras agricultáveis, em outras o espaço fica sob domínio do “parceiro”¹⁰⁰.

Muitas famílias resolvem apenas deixar os *fóg* trabalharem nas terras arrendadas por não possuírem força de trabalho para tal. Em alguns casos os filhos homens deixaram a casa dos pais após o casamento, em outros as filhas mulheres são solteiras ou também não vivem com os *kofá* (velhos), geralmente os donos das terras. Desse modo, optam por apenas receber o dinheiro e seguir em suas pequenas plantações de subsistência. Outros ainda, mesmo tendo jovens na casa, optam por trabalhar em outros locais, como nas escolas, nas enfermarias ou nos frigoríficos da região (cumprindo duras jornadas de trabalho), acumulando portanto duas rendas.

A terceira posição, além do dualismo exposto, percebe o plantio com os brancos uma “boa prática”, pois possibilita uma renda financeira estável e constante, diante da devastação territorial estabelecida pelas agências indigenistas. Contudo, discordam do atual modelo empregado na *ẽmã mág Nonohay*, pois questionam a divisão das terras agricultáveis e a obrigatoriedade de ceder a quantia de três sacos de soja (ou do cultivo produzido pelo parceiro) para a cooperativa agrícola. Ou seja, são favoráveis ao plantio dos brancos, mas contrários a divisão de terras e a

100A terminologia “parceiro” e “parceria agrícola” é utilizada mesmo quando as ações são de arrendamento. O peso político e jurídico do termo arrendamento faz com que as lideranças troquem o termo de acordo com o interlocutor e o momento.

Cooperativa – por ela ficar com uma parte do arrendamento e, na opinião dos Kanhgág, não apresentar resultados.

A “cooperação”, ainda em desenvolvimento, agora pela Copinai – Cooperativa Indígena de Nonoai – organiza os produtores brancos e seus locais de plantio na terra indígena. Para cada hectare (ha) plantado de soja, três sacos colhidos devem ir para a Copinai, ficando a família Kanhgág com onze sacos por ha.

De certa maneira, a cooperativa toma o lugar do Posto do SPI, com a diferença que não há “lavouras comunitárias”, “parcerias” obrigatórias e distribuição de bens (medicamentos), mas a maior parte da renda, do ha plantado, fica com os respectivos donos. No entanto, a parcela fixa de três sacos é destinada às lideranças e membros da Cooperativa, isso se deve, em minha leitura, a um processo de predisposição à acumulação de bens (terras e mercadorias) do *pã'i mág* correlacionado aos riscos que a atividade possui, uma vez que é o *pã'i mág* que responde pelas atividades realizadas na *ẽmã mág*, é responsabilizado pela existência de ilegalidades e penalizado caso venha a ser improcedente determinada ação.

Em 2019, o Ministério Público Federal de Passo Fundo obteve a condenação das lideranças da *ẽmã mág Nonohay*. O *pã'i mág*, seu filho mais velho e Poty, foram condenados a indenizar a comunidade indígena em K\$ 1.036.640,60, por apropriação indevida de valores. Poty, ainda foi obrigado a indenizar a comunidade em K\$ 136.788,25, por suposta cobrança de consultoria¹⁰¹.

Nesse sentido, os arrendamentos atuais possuem uma diferença importante com os realizados em outras épocas. No passado recente, sob administração do SPI, a renda dos arrendamentos era concentrada pelo Posto que, em tese, fornecia os medicamentos, pagava os funcionários da Escola e da Enfermaria, fornecia alimentação e medicamentos para as criações e o dinheiro para as sementes para os plantios próprios. Nesses últimos, assim como em algumas lavouras dos *fóg*, os Kanhgág eram utilizados como mão de obra gratuita. Hoje essa concentração absoluta não existe.

Os arrendamentos na *ẽmã mág Nonohay* diferem conceitualmente de parcerias agrícolas por não se concretizar no efetivo trabalho Kanhgág e na

¹⁰¹Fonte: <http://www.mpf.mp.br/rs/sala-de-imprensa/noticias-rs/mpf-obtem-condenacao-de-cacique-e-lideranca-da-ti-nonoai-por-arrendamento-de-terra-indigena>. Acesso em 19 de janeiro de 2020.

repartição dos lucros. O que ocorre é o arrendo da terra pela quantia pré-fixada de 14 sacos de soja, dos quais 3 são destinados para a Cooperativa. O termo “parceria agrícola” é utilizado pelos Kanhgág em contextos políticos específicos, como a reunião no Senado Federal, vista acima, ou em reivindicações junto a órgãos públicos.

Em geral, os arrendamentos são criticados por não ter terra agricultável para todos, assim como ao valor pago à Cooperativa. Mesmo entre aqueles que criticam o *pã'i mág* Pénry e os arrendamentos, se percebe que a agricultura com os brancos ou colonos, proporciona mesmo naqueles que possuem poucas terras (em média 10 ha) uma determinada renda independente de suas roças particulares. Ou seja, mesmo cedendo a maior parte para a agricultura dos brancos, a família permanece cultivando, em menor espaço territorial – fora da quantia de terras acordada com os *fóg* – o milho, o feijão, a batata doce, etc.

Desse modo, na *ẽmã mág Nonohay* existem aqueles que são contrários ao *pã'i mág*, mas não aos arrendamentos, assim como há quem concorde com o *pã'i mág*, mas discorde dos arrendamentos. Esses últimos acusam os filhos de Pénry de “dominarem a cabeça” do *jóg* (pai). Também existem relatos de alguns *pã'i sĩ* coagirem a população a vender suas terras para outros, que seriam mais inclinados a cedê-las ao *fóg*, via arrendamento, alguns mencionam que os próprios agricultores fornecem uma determinada quantia financeira para os Kanhgág comprarem terras de outros e assim poderem plantar em suas terras.

O estabelecimento do plantio com os brancos têm rendido financeiramente grandes cifras para aqueles que possuem bastante terra. O valor do saco de 60 quilos da soja varia de K\$ 15, 00 a K\$ 20, 75¹⁰², aqueles que possuem 10 ha ganham anualmente a quantia média de (calculando pela variação máxima) K\$ 2.282, 50¹⁰³, outros possuem a média de 100 ha, que soma a quantia de K\$ 22.825. Há, porém os que possuem 500 ha, alcançando os K\$ 114.125,00. Tamanha cifra produz distinções e desigualdades, tendo famílias que não possuem nenhuma terra, aquelas que possuem pouca quantia e outros que acumulam grande quantidade.

Tal cenário se aproxima das formulações de Simonian (1980) descritas no tópico anterior, percebo que ele não corresponde a uma quebra de um

102Consulta realizada em: <http://www.coasars.com.br/precos-da-soja-sobem-nesta-terca-feira/>

103Base do cálculo: (valor da sojax11(quantia de sacos para os “donos”))xquantia de hectares.

comunitarismo, como propõe a autora, e sim uma continuidade transformacional que vem acompanhando a história Kanhgág em seu relacionamento com os brancos há mais de 200 anos.

Nesse sentido, a desigualdade apontada por Simonian não pode ser desvinculada dos acessos diferenciais aos campos que as lideranças impunham aos seus subordinados no século XVIII e aos conflitos decorrentes das tentativas de usurpação da posição de *pã'i mág* (BECKER, 1995, p. 191-193; MABILDE, 1983, p. 43-44; 48-49). Atualmente, outra grande dificuldade, ou impossibilidade, é a ausência, ou melhor, a ineficiência das políticas indigenistas em demarcar territórios que possibilitem a manutenção do sistema social Kanhgág, que gera diferenciações a todo momento, onde as desigualdades se tornam frutos.

Processo semelhante ocorreu na Terra Indígena *Palmas*, segundo Fernandes (2003, p. 193-202) após a Funai abandonar a exploração de madeiras via serraria, que foi administrada com “mão de ferro” pelo chefe de Posto, as lideranças passaram a explorar o restante de madeira existente. Aqueles que não faziam parte da liderança, ou seus *kanhkó*, não podiam explorar, sendo acusados de exploração ilegal de madeira. De outra forma, as lideranças tinham carros, casas de alvenaria, não sofriam punições, em suma, esse processo dividiu a comunidade entre “beneficiados” e “excluídos”.

Fernandes (2013) menciona o interesse das lideranças Kanhgág do Posto Indígena *Xapecó* em autorizar, no ano de 2002, o estabelecimento de Pequenas Centrais Hidrelétricas no Rio Chapecozinho, que contorna a terra indígena. Fato semelhante também envolveu a Terra Indígena *Toldo Chimbangue*, as lideranças de ambas estavam empenhadas em defender projetos hidrelétricos. Buscando entender tal processo, Fernandes nota que:

Não podemos esquecer [...] que nos processos de desenvolvimento econômico da região os Kaingang ocuparam e ocupam a posição de explorados, marginalizados. Eles viram suas matas serem derrubadas e transformadas nas serrarias instaladas em suas terras. As araucárias, o elemento chave da vida ritual, viraram madeira. Dinheiro. A erva-mate virou a riqueza do sul. E os Kaingang seguiram marginais. Empobrecidos. O milho e a soja, a agricultura em larga escala, com áreas em terras indígenas ilegalmente arrendadas para a produção de sementes, também contribui para a riqueza da região. Os índios seguiram perdendo, vendendo força de trabalho para os frigoríficos e o sistema de integração na produção de porcos e aves. Em todos os ciclos econômicos, os Kaingang se mantiveram

marginais. O processo de exploração das águas, que se intensificou nos anos noventa com a privatização do Setor Elétrico, constitui, atualmente, um importante ciclo de desenvolvimento econômico na região [...] os Kaingang entendem esse momento da economia regional e querem fazer parte dele. (FERNANDES, 2013, p. 119)

O processo de crescimento econômico na região sul impulsionou a destruição das florestas nas terras indígenas, junto de outros mecanismos impostos, apontados anteriormente, atualmente alguns Kanhgág, sobretudo, mas não exclusivamente lideranças, têm realizado esforços para se apropriar das riquezas da região e participar dos mesmos processos.

A distribuição desse processo se mostra desigual, na medida que os arrendamentos proporcionam para alguns um ganho de mais de K\$ 25.000,00 anuais e de outros de cerca de K\$ 7.500,00. Guardadas as proporções, é possível ver a continuidade de um processo de apropriação por parte das chefias de séculos anteriores e o atual – sobretudo na delimitação dos melhores pinheirais e do relacionamento com os *fóg*.

O século XX trouxe transformações e imposições. O aparato institucional do Posto do SPI, impulsionou a lógica predatória de apropriação e elevou a concentração dos chefes – especialmente na figura do Coronel – e sua forma de relacionamento. O comportamento do Coronel, como vimos, mostrou-se distante da sociabilidade Kanhgág que foi abolida e reconfigurada com a postura do Cacique. O Cacique, considerando para isso o contexto da *ema mág Nonohay*, guarda alguns elementos do *pã'i mág* e do Coronel, é aquele que mistura a “defesa do território” com a “apropriação de grandes cifras financeiras”, que “defende os Kanhgág” ao passo que na primeira oportunidade “se apropria de um benefício individualmente”.

A postura de Pénry, desse modo, é a síntese do *pã'i mág* e do Coronel introduzido pelo SPI, a partir da lógica do grupo (*pã'i mág*) se apropria e impõe seu modo de regulação (Coronel) quanto à distribuição. Esse modelo tem apresentado seus limites. No Capítulo 8 apresentei os elementos que sustentam Pénry e a apropriação da maior parte das terras é um ponto fraco, mas seu modo de agir e seu histórico o sustentam na posição, o que não ocorre em outras terras indígenas – como a *ẽmã mág Guarita* e a *ẽmã mág Serrinha* – onde conflitos violentos movimentam o cenário político Kanhgág.

Com apoio de setores do agronegócio brasileiro, o interesse na lucratividade do plantio da soja e no constante interesse Kanhgág na demarcação de novos territórios, as chefias políticas futuras, no meu entendimento, entrarão em conflito se não conseguirem um elemento aglutinador de interesses da envergadura do *pã'i mág* Pénry.

No entanto, o interesse Kanhgág não coaduna inteiramente com os interesses do agronegócio nacional, algumas importantes rachaduras produzem afastamentos. Veremos detalhadamente na próxima seção.

9.4.2 Os Kanhgág e seus “parceiros”: a relação com o agronegócio

Segundo a Companhia Nacional de Abastecimento, ligado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, órgão do Governo Federal Brasileiro, o Brasil é o segundo maior produtor de soja do mundo, colhendo 114,843 milhões de toneladas do grão (safra 2018/2019)¹⁰⁴. O valor da exportação, mediado pelas oscilações do dólar e dos empreendimentos agrícolas modernos para seu cultivo, têm atraído cada vez mais produtores no Estado do Rio Grande do Sul para seu plantio.

A região norte do Rio Grande do Sul, pelo menos nos últimos quarenta anos, tem seu cenário dominado pelo plantio do grão. A indústria do agronegócio, que associa a cadeia produtiva da agropecuária (referente aos mais diversos cultivos agrícolas e criações de animais), tem modernizado as estruturas e alavancado os lucros dos produtores rurais. Para tanto, especialmente na agricultura, é necessário uma área grande para que o plantio proporcione maior lucratividade.

É nesse cenário que as terras indígenas Kanhgág interessam ao setor produtivo mais proeminente do país, especialmente para o plantio da soja. Como entre os não índios, o lucro da soja também interessa os índios, a possibilidade de extrair uma alta renda financeira com pouco trabalho (no caso dos arrendamentos) ou cultivando o grão “por conta” (plantio realizado pelos próprios índios) abre uma perspectiva de enriquecimento que eles ainda não haviam experimentado. Vimos

¹⁰⁴Mundialmente o Brasil só perde para os Estados Unidos da América, que possui uma produção de 123,664 milhões de toneladas. Dados consultados no site da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, em 16 de janeiro de 2020: <https://www.embrapa.br/soja/cultivos/soja1/dados-economicos>.

anteriormente os arrendamentos e a exploração madeireira na *ẽmã mág Nonohay*, processo que foi assistido pelos Kanhgág, usurpados e com seu território destruído, buscam do plantio, do mesmo modo que as agências indigenistas, a possibilidade de transformarem positivamente suas vidas.

A partir desse interesse, políticos ligados ao agronegócio brasileiro, como vimos acima, buscam aprovar medidas que tornam a medida lícita. A reunião narrada acima no Senado Federal, assim como a polêmica entre a Juventude Kaingang do Paraná e Carlos fornece as bases para essa disputa. A proposta política dos parlamentares ligados ao agronegócio é legalizar as práticas de arrendamento. Poty diferencia “arrendamento” de “parceria agrícola”, no entanto uma proposta de lei do Deputado Federal Nelson Padovani, do Partido da Social-Democracia Brasileira – PSDB, em 2017, menciona que os arrendamentos produzirão “recursos suficientes para uma vida digna. Com os recursos provenientes do arrendamento das terras produtivas, ele pode passar da condição de miséria a, quem sabe, até investidor, pois é inestimável o potencial financeiro a ser aproveitado” (PADOVANI, 2017, p. 3).

Ao longo da proposta de lei, o Deputado Padovani, cita a situação de miserabilidade da população indígena nas cidades, vivendo com poucos recursos oriundos da venda de objetos e do uso de drogas lícitas e ilícitas. Tendo seu mandato eleitoral pelo Estado do Paraná, cita o caso da Terra Indígena *Rio das Cobras*:

vivem os habitantes da região de Nova Laranjeiras do Sul e Espigão Alto do Iguaçu - Oeste do Paraná, onde existe a Reserva Indígena Rio das Cobras, também das Tribos Kaingang/Guarani/Xetá. Neste local, cuja área é de aproximadamente 18.681,98 hectares, há uma população de aproximados 2.700 (dois mil e setecentos) índios, distribuídos em 8 (oito) aldeias [...]. Além de não possuírem ocupação e atividades cotidianas, uma grande massa destes índios vive da dependência do álcool, muitos deles acabam sendo atropelados nas vias marginais das rodovias que cortam as aldeias. (PADOVANI, 2017, p. 3)

A perspectiva acionada pelo Deputado Federal desconsidera a realidade mais ampla, sendo que ele focaliza seus argumentos na suposta falta de ocupação dos residentes e a ingestão de bebidas alcoólicas para enfatizar que os empreendimentos em seus territórios proporcionariam “trabalho” e num passe de

mágica a transformação dessa realidade. Parte desse argumento é acionado pelos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay*.

Outro ponto que aproxima os Kanhgág do agronegócio são as políticas indigenistas, em especial as que orientam formas econômicas comunitárias, com preservação da natureza e, principalmente, o envolvimento de não-índios nos empreendimentos indígenas. Esses pontos, em especial, o último, é predominante entre as lideranças, homens mais velhos (acima de 65 anos) e jovens (entre 30 e 45 anos). Acompanhando o percurso realizado pelas agências estatais, os *kofá* entendem que a proibição dos arrendamentos ocorre somente porque essas agências não “vão ganhar dinheiro”, pois “agora o dinheiro é do índio”. A aproximação com políticos do setor agrário se realiza mais pelo desejo do não envolvimento das agências indigenistas tradicionais e acadêmicas do que pelas similaridades de pensamento.

De outra forma, a proposta do Deputado Federal desconsidera a possibilidade do plantio por conta dos Kanhgág. O arrendamento de terra aos *fóg* (brancos) é somente uma das possibilidades da perspectiva Kanhgág. Alguns possuem interesse em plantar “por conta” – sozinhos, por sua própria administração –, para isso precisam ter uma quantia financeira guardada e um acordo com cooperativas – que lhe fornecerão grãos, agrotóxicos (designados no mercado como defensivos agrícolas) e demais itens para o plantio – para realizarem o pagamento na safra.

Dessa perspectiva, os Kanhgág esperam da bancada do agronegócio não somente a legalização dos arrendamentos – pois percebem que poderiam ganhar mais sem os arrendamentos –, mas projetos que possibilitem o plantio: que liberem a utilização de sementes geneticamente modificadas e que concedam empréstimos para a aquisição dos insumos.

A permissão dos arrendamentos – denominados como parceria agrícola – tem seus apoiadores convictos e aqueles que discordam pela impossibilidade de todos Kanhgág o realizarem. Os Kanhgág Eika e Fuá afirmam que os arrendamentos não são justos pois existe uma concentração. De sua perspectiva, o *erro* cometido pelas lideranças – especialmente do *pã'i mág* Pénry – é a permissão de venda de sítios entre as famílias e a distribuição política das terras conquistadas – feita a partir de alianças. Fatos que produzem uma desigualdade na posse das terras.

Nesse sentido, do ponto de vista dos Kanhgág que defendem tal projeto, não existe contrariedade entre demarcação de terras indígenas e arrendamentos – perspectiva diversa da bancada do agronegócio, que visa legalizar os arrendamentos e não realizar novas demarcações de terras.

O *pã'i mág* Pénry, do mesmo modo, entende que os espaços que constituam territórios tradicionalmente ocupados devem ser retomados apesar das transformações. Na *ẽmã mág Nonohay* uma parcela do território indígena fica na entrada da cidade de Nonoai, na localidade existe um posto de gasolina, um restaurante, fábricas de máquinas agrícolas e outros negócios. A área está em litígio há muitos anos e não se sabe quando irá se tornar parte da terra indígena, no entanto Pénry me revelou que os proprietários desse negócios já conversaram com ele sobre uma possível demarcação, caso ela ocorra os locais serão “alugados” para os brancos (pois as benfeitorias serão indenizadas), que continuariam trabalhando enquanto a noite seria contratado um Kanhgág como vigilante. O *pã'i mág* não falou a quem iria o dinheiro do aluguel, simplesmente revelou que a “comunidade” ganharia.

A renda financeira oriunda de negócios com os brancos possibilita um acesso diferencial de consumo de bens, pelo visto até aqui, aos que apoiam politicamente os *pã'í mág*. A utilização desses bens entre os Kanhgág os afasta da lógica “racional” capitalista, pois eles servem para estabelecer e reforçar laços entre os *kanhkó* (parentes) e para demonstrar poder para outros Kanhgág, o que requisita seu gasto imediato. Esse universo será abordado no próximo Capítulo. Agora veremos outra posição bem difundida entre os Kanhgág na *ẽmã mág Nonohay*, a que entendem que: “o arrendamento hoje ele distancia as famílias e toda a comunidade do sistema da cultura nativa dele” (FÚA, outubro de 2019).

9.4.3 “o arrendamento hoje ele distancia as famílias e toda a comunidade do sistema da cultura nativa dele”

Apesar da maioria dos Kanhgág estabelecerem uma relação de concordância com os arrendamentos, alguns *kofá* se posicionam contrários às práticas, pois elas distanciariam as famílias da cultura Kanhgág. Segundo o Kanhgág Fúa:

O que o arrendamento iria trazer para a comunidade, o que ele traz para a comunidade? Por quê você veja bem ó, o arrendamento hoje ele distancia as famílias e toda a comunidade do sistema da cultura nativa dele. Daí eu pergunto assim, você pergunta para mim, de que forma? De que forma ele vai distanciar as famílias da sua cultura? Aí que nós temos que fazer todas as coisas que ela gira em torno de uma reserva, de criança a uma família toda, através do arrendamento. As autoridades competentes será que eles estão preparados para tratar desse assunto? [...] Será que se passou pela conduta das pessoas que isso aí é prejudicial a família e para o sistema cultural indígena. Se hoje cada educador tivesse dentro de um colégio trabalhando dentro desse sistema, onde tinha que ser colocado duas culturas, branca e indígena [...] (FÚA, outubro de 2019)

As críticas não se situam especificamente na existência dos arrendamentos, mas nas relações estabelecidas entre os índios a partir de sua permissão. Em outubro de 2019, os arrendamentos estavam momentaneamente proibidos, alguns comentavam preocupados, pois “parando as parcerias, paravam os *briques*” (como veremos adiante), outros comemoravam, entre eles Fúa, autor da frase que intitula essa seção.

Para Fúa, os arrendamentos distanciam as famílias Kanhgág, uma vez que não se faz necessário a reunião de grupos para uma atividade produtiva, obriga aqueles que não possuem, ou pouco possuem e mesmo os que possuem, mas optam por arrendar, a trabalharem nas agroindústrias da região (especialmente a Aurora em Chapecó e Erechim, que trabalham no abate de suínos e frangos), fazendo com que estabeleçam vínculos que em seu pensamento não são sadios.

Em novembro de 2019, Fúa doou para seu filho um presunto, de 3 quilos, suas outras filhas tinham ganhado da agroindústria em que trabalham. Ele deu e disse que não comiam, ele dava para os cachorros, pois sabia muito bem o que tinha naquela produção. Para ele, a ida para empregos fora da área indígena faz com que se estabeleçam relações indesejadas que, por meio da alimentação e outros fatores, podem fazer com que ocorra uma transformação no “sistema”, que faça os Kanhgág virarem brancos.

Fúa vê no constante aprendizado Kanhgág com os *fóg* a incorporação de práticas que reduzem a importância das relações familiares e fortalece o individualismo:

[...] o índio é aquilo que eu estava te falando, muitas vezes ele não está preparado né? Ele só aprendeu tudo que não presta. Tudo que o olho vê, ele...[quer] Ele não sabe que aquilo que ele ganha hoje, ele tem que pensar na família, no básico. [...] Só que no sistema que estão vivendo hoje, essas comunidades que estão envolvidas nesse trabalho [arrendamento], eles não tem o pensamento assim, isso já vem da nossa cultura, porque, hoje se eles pegar 25 conto, eu vou lá pegar um carro de 12,5, 15 mil, mas e o básico, o básico... de repente sobrou uns troco no bolso né, “há eu vou no bailão, capear uma namorada”, de repente ele vai lá na boate, é meio arteiro, já morre lá os 35 mil (K). E já aconteceu isso aqui, a gente já sabe, até isso já aconteceu, com o recurso desse sistema. [...] Então eles ficam em cima desse patamar que está hoje, libera, não libera, libera, não libera, ah porque eu vou lá no Ministro, vou lá na Funai, eles tem que liberar... Estão completamente errado, procurando uma coisa que não é da cultura, que não é do sistema, estão prejudicando cada vez mais as suas famílias, tá prejudicando as crianças futuramente, está levando de mal para pior. E daí vem as consequências: tem casal se atacando, bebida alcoólica, epidemia de alguma doença [...]. (FÚA, outubro de 2019)

De acordo com Fúa, o “básico”, ligado às relações familiares, são esquecidos ou colocados em segundo plano em função dos arrendamentos. Um ponto permanece constante, classificado como “da cultura”, o gasto imediato. De outra forma, esse comportamento, de alguma forma facilitado pelo incremento financeiro, alicerça e aumenta os casos de desentendimentos familiares, vícios e epidemias.

Para Fúa, a relação direta com a terra, a presença nos acampamentos nas matas próximas, as conversas realizadas entre os parentes, a produção de alimentos que podem ser consumidos diretamente, sem o incremento de agrotóxicos caracterizaria uma conexão entre o Kanhgág e aquela que o sustenta, a terra. Em seu pensamento, os arrendamentos não só possibilitam o aumento financeiro e as relações com os *fóg* e seu mundo, isso já ocorre a muito tempo, mas possibilita que o Kanhgág não trabalhe com a terra – seja por arrendar ao *fóg* ou por trabalhar nas agroindústrias.

A presença dos arrendamentos enseja nos críticos, especialmente aqueles que desafiam abertamente a posição das lideranças, há tomar medidas extremas, como reivindicar o “registro” da terra que trabalha como propriedade privada:

Eu quero trabalhar de outra forma, porque eu acho que se o arrendamento se prolongar, dois três anos aqui, ele não vai acabar mais. Não para mais. [...] Eu vou pegar e vou registrar as minhas plantas, vou registrar a minha casa [...], e quero brigar por uma terra aqui e quero registrar no meu nome, eu quero garantir para minha descendência. Porque se prolongar por quatro anos, depois mais quatro e não vai acabar. (KANHGÁG, outubro de 2019)

O interlocutor busca assegurar no “registro” suas “propriedades”, pois já enfrentou algumas transferências ao longo de sua vida.

Em outra perspectiva, os arrendamentos possuem críticas por não serem “parcerias”, mas “arrendamentos” e dessa forma proporcionam menor ganho financeiro. Para o Kanhgág Jacó, o modelo que ocorre se traduz na ideia de “arrendamento”, pois a terra é “alugada” para o plantio dos brancos, não envolvendo o emprego da mão de obra Kanhgág (na maioria das vezes)¹⁰⁵.

Diferente de Kanhgág, para Jacó o problema da parceria é a administração:

Então hoje a gente vê a “parceria”, a parceira é proibido porque não sei o que, porque a terra é da União, mas como é que antes a Funai podia fazer a parceria? A terra também era da União. E como é que a própria Funai podia fazer a parceira. [...] Também tem erro né, tem erro da Funai e do próprio MPF, eles podiam bem orientar, dar uma assessorada né, ter uma assessoria com os organizador aqui. Eu sempre digo, uma coisa bem complicada, são 520 anos de invasão do Brasil e ainda não tem índio capaz de fazer uma boa administração, sempre dá uma enrolada, tem índios estudados sim, mas não desenvolve, não sei porque. Então aí fica a crítica, porque todas as coisas, eu sempre digo para eles, o pessoal que é mais estudados, porque eu na verdade sou analfabeto, porque precisava de uma assessoria. Todas as coisas que é criado sem planejamento, sem uma assessoria, sem um acompanhamento, não dá certo. Quando o “eu” sobre para a cabeça nunca dá certo, quando o poder sobe para a cabeça daí não dá... (JACÓ, outubro de 2019)

Jacó, como todos Kanhgág que conversei, remontam os arrendamentos realizados pelo SPI e Funai, que de certa forma proporcionaram a tomada dos posseiros, para justificar suas atuais práticas. Por essa continuidade, ao seu entender, não há contrariedade entre aquelas práticas criticadas outrora pelas atuais lideranças e tais delineamentos contemporâneos, com a peculiaridade que agora a administração e o ganho financeiro pertencer diretamente aos Kanhgág. Nesse sentido, entende que as agências indigenistas deveriam “assessorar” as atividades agrícolas, auxiliar no desenvolvimento do planejamento, pois quando o “eu”, o “poder sobe para a cabeça: daí não dá”.

O poder “subir para a cabeça”, de acordo com Jacó, é a retomada do “autoritarismo” existente antes do *pã'i mág* Sangrê, onde “eu digo e pronto, tem que

¹⁰⁵Nos arrendamentos os índios somente trabalham se contratados pelos agricultores. Todavia, isso não garante que o Kanhgág contratado trabalhe nas terras que lhe pertencem e nem mesmo que muitos sejam contratados, uma vez que dois ou três tratoristas podem arar uma grande quantia de terra, realizar o plantio, o tratamento com agrotóxicos e a colheita, não necessitando de muitos para o serviço manual.

fazer, querendo ou não”. Essa postura remonta a ausência do diálogo, presente nas chefias Kanhgág sob domínio do SPI (na figura do Coronel).

A crítica de Jacó se dirige tanto às lideranças da *ẽmã mág Nonohay*, como para as agências não indígenas que regulam as atividades agrícolas. Para ele, sem um diálogo concreto e aberto sobre as práticas, suas implicações, benefícios e malefícios, não há nenhuma possibilidade de encaminhamento de questões resolutivas.

Nos ciclos econômicos delimitados nesse Capítulo, uma continuidade e muitas discontinuidades de relações se fizeram presentes. Sem dúvidas, a vida Kanhgág foi drasticamente alterada com a devastação das florestas de araucária, com a imposição do aldeamento e do trabalho forçado e isso ensejou nas lideranças modos de perceber caminhos que possibilitassem mudanças no motor dos recursos, encontrado por meio dos arrendamentos.

No entanto, percebe-se a continuidade dos recursos acumulados por determinados membros, famílias, em detrimento de outras. Outrora os *pã'i mág* principais tomavam as melhores florestas, abundantes em pinhão, com o SPI as lideranças apreenderam com os *fóg* a obter recursos dos arrendatários e passaram a ganhar dinheiro com o trabalho dos demais Kanhgág, do mesmo modo, atualmente, as famílias ligadas à liderança possuem a maior quantia de terras, mais estudos do que os demais e, conseqüentemente, mais dinheiro.

As transformações parecem ter mantido um fio condutor, que permite a determinadas pessoas mais recursos em detrimento dos demais, da mesma forma, as críticas e tentativas de deposição são constantes, assim como foram outrora. Do mesmo modo, os recursos obtidos são utilizados para alimentar relações e fixar aliados. Tudo isso parece ser o motor da lógica do poder político kanhgág.

No próximo Capítulo acompanharemos um sistema de trocas presente na *ẽmã mág Nonohay*, os *briques*, que permitem acompanhar as continuidades distintivas nos itens utilizados – que incluem casas, geladeiras, ar condicionados, porcos e carros Honda Civic e Toyotas Hilux.

10 OS *BRIQUES*, AS “REALIDADES” DA *ÊMÃ MÁG NONOHAY*

As formas econômicas delineadas no Capítulo 9 proporcionam a existência de distintos cenários na *êmã mág Nonohay*. Em uma perspectiva, os arrendamentos proporcionam àqueles que possuem terras, um grande volume de recursos em espécie, dinheiro, que se materializa em bens e possibilidades: caminhonetes tracionadas, viagens para outras terras indígenas, construção de casas grandes de alvenaria e um consumo razoavelmente distinto, materializado, sobretudo em eletrodomésticos.

De outra forma, aqueles que não possuem meios de aquisição (compra) de terras, empreendem as mais diversas alternativas que vão do trabalho para outros na terra indígena, trabalho com artesanato, emprego em agroindústrias, empregos públicos (que exigem proximidade com as lideranças políticas), estudo em universidades e a busca de outros territórios para viver, como as *êmã sĩ*.

Entre essas “realidades” (termo utilizado constantemente pelos Kanhgág quando se incomodam com a insistência dos *fóg* (brancos) pensarem os “índios” como iguais) existe um amplo e constante sistema de trocas, os *briques*. Nos *briques* entram os mais diversos objetos, predominantemente, carros e terras, mas também incluem roupas, calçados, casas, serviços e eletrodomésticos. Veremos ao longo desse Capítulo, que as casas e bens imóveis não atraem os Kanhgág, itens móveis são preferidos e mais facilmente *briqueados*, de outro modo, as terras são desejadas por possibilitarem uma renda fixa, via parceria, mas isso depende da confiança na estabilidade da chefia.

Nesse Capítulo, enfim, apresentarei o cotidiano de alguns grupos familiares Kanhgág, que constituem as diversas “realidades” na *êmã mág Nonohay*, para refletir mais propriamente sobre os *briques*, os objetos e a partilha, a fim de delinear seu modo de incorporação. Essa discussão se relaciona diretamente com os ciclos econômicos, trabalhados no Capítulo anterior e também remete a um tema específico da etnologia jê: os modos de apropriação da alteridade.

Cesar Gordon (2006) estudando o consumo inflacionário dos Xikrin a partir de suas relações econômicas com a Companhia Vale do Rio Doce, evidencia que existe certo “mal estar” em pensar as populações indígenas e empreendimentos ou objetos

do “mundo dos brancos”. Apesar de toda riqueza da mitologia jê apresentar a captura de cantos, danças e rituais de animais e outros grupos indígenas (BORBA, 1908; GORDON, 2006; LEA, 2012;), quando o “outro” somos “nós”, segundo o autor, pensamos que “algo estranho lhes acomete” (GORDON, 2006, p. 37):

Há uma questão de fundo em todo o caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação. Os índios não podem querer tais coisas que lhes são *estranhas* e, se as querem, algo *estranho* lhes acomete. Paira sobre esse conjunto de ideias diversos espectros, entre eles o do bom selvagem, já transmutado e revestido de camadas de ectoplasma culturalista. Eles dizem muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco. É como se olhássemos os índios sempre através de um espelho, que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida. Em qualquer caso, é a alteridade que se suprime na reflexão: ou os selvagens são aquilo que nós não somos, mas projetamos para eles em nosso passado edênico ou em nosso futuro redentor, ou eles não passam de um outro nós, com os mesmos defeitos e pecados. [...] a questão de fundo reside em nossa incapacidade de nos colocarmos diante dos índios e sua história e, portanto, diante da relação dos índios com nossa produção e com nossa história, desde um outro ponto de vista (GORDON, 2006, p. 37-38)

Como exposto pelo autor, ao leitor desavisado esse Capítulo pode causar certa surpresa. Permeado de Hilux e Corolas, apartamentos em cidades e alguma quantia financeira, pode-se pensar que os Kanhgág que possuem esses objetos já não seriam “tão índios”. No mesmo sentido que Gordon (2006), eu busco apresentar como esses objetos *constroem* e *alimentam* relações Kanhgág, com objetos distintos, mas em relações contínuas.

Esse Capítulo inicia trazendo a seguinte constatação: os automóveis são o grande objeto de desejo dos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay*.

No sentido utilitário os carros proporcionam o fácil deslocamento entre as diferentes *ẽmã* (aldeias), visitas entre parentes, idas a festas, ao supermercado nas cidades, ao banco etc.

O tipo do veículo, de outra forma, angaria a seu possuidor um *status* diferenciado, carros altos, com tração nas quatro rodas e amplos, como as caminhonetas Hilux, da Toyota, as Ranger, da Ford, a L200, da Mitsubishi, ou as não tracionadas como a Duster, da Renault, conduzem o seu possuidor a um universo de

ascensão, lhe proporcionando poder. Os carros baixos e longos, como o Civic, da Honda, o Fluence, da Renault, o Corola, da Toyota, o Vectra e o Cruze, da Chevrolet, são considerados “carros de médico”¹⁰⁶ e possibilitam ao detentor a mesma preponderância. Esses últimos, em contrapartida aos primeiros, não se deslocam com facilidade nas estradas da terra indígena, sua aquisição parece remeter a uma relação maior com os brancos e as cidades do que com as atividades na *ẽmã mág* (aldeia grande).

Em si, o carro possui um valor de uso, sendo a representatividade dele distinta. Os veículos altos, em geral, são utilizados por aqueles que possuem terras para o plantio e que em parte delas trabalham (realizam o plantio por conta, sem arrendar, ou cultivam parte de suas terras), fato que possibilita o deslocamento de materiais para o plantio nas estradas de chão batido, que durante as chuvas ficam escorregadias. Desse modo, os carros altos fornecem a imagem de “trabalhador”, “possuidor de terras”, “colono”, estando mais relacionadas a homens mais velhos (com mais de 40 anos). De outra forma, os carros baixos, são preferidos por aqueles que não possuem terras ou pouco atuam nelas (realizam arrendamento), evitando o deslocamento pelas estradas menos transitáveis da terra indígena.

No discurso de alguns Kanhgág existe uma grande crítica em relação a utilização do *jankámo* (dinheiro). Aqueles que defendem mais expressamente os arrendamentos acusam aqueles que não possuem terras de “vadios”, pessoas que teriam vendido os seus sítios (com autorização da liderança) a outros, proporcionando com isso a acumulação de parcelas de terras em determinadas famílias.

Em contrapartida, as famílias que possuem pouca, ou nenhuma parcela de terra, acusam e defendem-se em torno da acumulação de outros pela aliança política com as lideranças, de sua pouca experiência com o *jankámo*, de sua forma de consumo abundante, que deseja “tudo aquilo que o olho vê”, ou seja, se defendem através da falta de cálculo preciso e “racional” a respeito da escassez (tomando o outro polo como referência).

¹⁰⁶São classificados assim, por possuírem, na maioria das vezes, vidros escuros, serem compridos, de quatro portas, sempre bem limpos, baixos do chão e, principalmente, por verem os médicos do Posto de saúde os possuírem com frequência.

O universo material dos grupos que se acusam, na maioria das vezes, é distinto. Entre aqueles que se consideram racionais – ou “índios trabalhadores” – existem carros estacionados junto a casa, a construção dessa geralmente é de alvenaria com implementos individuais dos projetos coletivos (a maioria das casas é fruto de projetos junto a prefeituras municipais e a Funai), tendo um galpão de madeira instalado nas proximidades, onde são guardadas as ferramentas, os alimentos dos animais, etc.

Entre os considerados pouco racionais, ou “índios vadios” pelos “índios trabalhadores”, as casas possuem uma variação significativa, podendo ser construída de madeira, com peças amplas ou fruto dos projetos mencionados, em algumas delas existe banheiro, em outras não possuem água encanada e mesmo patente, sendo as necessidades fisiológicas despejadas nas matas próximas, lugar próximo da fonte de água, sempre presente nessas situações.

Contrapondo a divisão material, excetuando-se a residência e os carros, alguns elementos aproximam essas duas “realidades”. A socialização dos *kanhkó* (parentes), pertencentes ao mesmo universo territorial da *ĩn* (Casa) é o primeiro elemento que permite estabelecer similaridades entre elas.

10.1 “Se o Kanhgág tem, ele gasta”: a fartura nas relações

Brincadeiras jocosas, alegria, comida a todo o momento, fartura. As risadas e os alimentos são comuns em várias residências Kanhgág. Sempre que se chega em uma residência, se a pessoa é “de casa”, ou seja, é conhecido da família, se manda entrar e logo se oferece o que comer, bergamotas, laranjas, pinhão, *ẽmĩ* ou lanches são preparados para acompanhar o sempre presente chimarrão. Entre os homens esta incluída na jocosidade a fala sobre mulheres, carros, liderança, assuntos gerais que antecedem o objetivo da visita, sendo que aos poucos as brincadeiras cessam e a conversa ganha um tom formal.

Caso algum visitante chegue na proximidade do horário do almoço se pressupõe que ficará para a refeição, e a mulher, caso desprevenida arruma um jeito de conseguir mais comida, mesmo que isso signifique pedir emprestado e atrasar o

almoço, ou a janta, pois o horário, na maioria das vezes, é menos importante do que compartilhar o momento.

A situação é mais íntima ainda com os *kanhkó* (parentes). Quando eu, Fág, Kawá e Gabi fomos visitar a mãe de Fág na *ẽmã Posto* na *ẽmã mág Nonohay*, sentamos todos próximos ao fogão a lenha, após algumas cuias de chimarrão Fág começou a arrastar algumas tampas de panelas que haviam sobre o fogão. De imediato, sua irmã ordenou sua filha organizar os alimentos, a jovem fez arroz e descongelou o feijão, a carne e a mandioca, que estavam nas panelas foram aquecidas.

Do mesmo modo que os alimentos, é evitado negar abrigo a um parente ou conhecido próximo, as residências sempre possuem colchões ou sofás grandes para abrigar visitantes, assim como cobertores. Os alimentos e o abrigo representam a expectativa e a construção de um universo de apoio e aliança, desse modo sempre se espera ser recebido da mesma forma que um dia se recebeu alguém.

Essa premissa, partindo da unidade sociológica da *ĩn* (Casa), organiza a jocosidade da fala de alguns Kanhgág quando eles relatam: “se o Kanhgág tem, ele gasta”. A frase geralmente é referida para demonstrar certo desastre da organização econômica de alguns indígenas, apresentando assim uma falta de “cálculo econômico” que prejudica na organização do dinheiro. No entanto, essa resposta simplifica em demasia as relações postas em jogo, recaindo no velho etnocentrismo ocidental, dito moderno. De todo modo, quando o assunto é tratado entre os Kanhgág, predominantemente os homens, aqueles que criticam esse modo de ação, também reproduzem, em parte, esse “modo de operação”.

O dinheiro, nesse universo, serve para satisfazer o maior – e melhores – modos de socialização. Assim, além de um automóvel a altura, a apresentação pessoal também é de suma importância, sendo assim roupas asseadas e novas, cabelos penteados, calçados preservados e limpos e a protuberância de uma pequena barriga são traços que identificam o bem-estar e a falta de necessidades básicas. Todos esses aspectos são considerados adequados, sempre contrastados com outros, como no limite o de se apresentar com roupas sujas e rasgadas, com os olhos cheios de remelas, com o corpo magro e cheirando a bebida alcoólica.

Sempre que possuem dinheiro, as idas às cidades incluem compras. Em julho de 2017, durante minha primeira permanência junto a família de Kori e Kagnãg, solicitaram-me uma carona para Nonoai. Em meu carro Fiat Brava, ano 2000, embarcaram eu, o casal, Pó Mág e Renato. Um táxi foi chamado para levar Miguel (neto do casal), sua esposa, uma filha de colo e a esposa de Alberto. No total, nove pessoas acompanharam a ida ao banco, as compras ao supermercado e a visita às lojas locais. Logo que chegamos à cidade fomos ao Banco do Brasil, junto a praça central de Nonoai, a aposentadoria de ambos foi sacada integralmente. Depois disso, fomos imediatamente ao supermercado Bertuol, inicialmente todos fizemos um lanche e seguimos nas compras. As mulheres ficaram selecionando as mercadorias enquanto os homens aguardavam na entrada do supermercado, ao lado de fora. As compras, em geral incluem dois ou três carrinhos abarrotados de farinha, arroz, feijão, banha, caixas de carcaça de galinha, café, açúcar, refrigerante, salame, queijo, produtos de limpeza e outros, que são levados pelo Bertuol até a residência na terra indígena.

Após saciadas as necessidades do estômago, são resolvidos as demandas regulares, como o pagamento das faturas de telefone e internet. Os netos, muito bem quistos pelos avós, aproveitam a oportunidade para pedir alguns presentes, como calçados, chinelos e roupas. O valor desses, tal como o dinheiro gasto na alimentação, não possui um limite estabelecido, o detentor do dinheiro (as avós) olha o produto requisitado e confirma ou nega a compra, na maioria das vezes ela aceita. Nessa compra que acompanhei, enquanto aguardávamos o retorno de um neto de uma loja, Kagnãg em frente a sua esposa, me pediu para contar um maço de dinheiro, com as mãos estendidas fiz a contagem, ele pegou o dinheiro e alcançou para sua esposa. Ele me informou que pediu para eu contar, pois queria que eu fosse testemunha, para que “ela não diga que eu não dou nada depois” (KAGNÃG, julho de 2017). Depois de cumprido os compromissos na cidade, todos voltamos para casa, o táxi se torna dispensável, pois alguns pegam carona com o carro de entrega do rancho.

Em momentos próximos aos dias de pagamento, as casas dos moradores mais velhos recebem muitas visitas dos netos. A oferta de dinheiro em espécie é rara, isso somente ocorre em um acordo constante e formal, por exemplo, uma avó

que possui 10 ha de terra divide o dinheiro com o neto anualmente (fruto dos arrendamentos). Esse “acerto” evita o pedido constante e mensal de dinheiro, mas, de outra parte, não impede que esse neto realize refeições constantes e peça alimentos para seus avós.

A mesma condição se repete em núcleos familiares que não possuem aposentados próximos. O grupo familiar constituído por Kawá (professora do Estado) e Fág possui três membros, os dois e o filho Gabi (outro filho do casal vive na *ëmã mág Serrinha*). No entanto, a renda salarial não se restringe a eles. Durante o ano de 2019, um dos filhos do casal, Jotanh se casou e sua esposa estava grávida. Vivendo na *ëmã mág Serrinha* a avó materna, mãe de Kawá, comprou um ginásio com estrutura para festas de outro índio e presenteou o neto, o local possui uma cancha de bocha, dois banheiros, uma grande churrasqueira e três peças que servem de moradia. O jovem casal ganhou de Kawá panelas, pratos, talheres e uma quantia em dinheiro, dados em um almoço de domingo, onde Jotanh promoveu para receber os pais. O dinheiro foi entregue por Fág ao casal, ele fez questão de chamar Kawá e Tim (esposa do jovem) para um local íntimo, posteriormente me revelou que essa postura buscou mostrar para ela a entrega do dinheiro, visando não gerar conflitos posteriores. Ainda no mês de novembro do mesmo ano, Kawá comprou com seu salário itens para a casa dos jovens, geladeira, televisão e sofá, pois o recurso em dinheiro havia sido utilizado para compras de mercadorias para as festas realizadas, cerveja e salgadinhos.

A extensão do auxílio familiar não se restringe a descendência. Kawá, nos anos de 2018 e 2019, também auxiliou com dinheiro a irmã Nigaja, que havia se mudado para Florianópolis, onde iniciou os estudos universitários no curso de Medicina, na UFSC. Nigaja havia brigado com a mãe, Lila, em 2017 e mantinha total isolamento de seus *kanhkó* (parentes) na *ëmã mág Serrinha*. Kawá, que não cortou relações, estabelecia uma ponte entre a mãe e a Nigaja, servindo de “intermediária” para os auxílios financeiros da própria mãe.

A ponte estabelecida por Kawá entre os diferentes membros da família, a preocupação de Kagnãg com meu “testemunho” do auxílio financeiro à esposa Kori e o empenho dessa em ajudar e dar presentes aos netos nos fornece alguns sinais sobre a finalidade do *jankámo* (dinheiro) para os Kanhgág. Nos três pontos, os

kanhkó (parentes) são os grandes beneficiários da renda, a eles que o destino do trabalho ou da aquisição de dinheiro parece estar direcionado.

Alguns Kanhgág, buscando aprimorar sua renda financeira, investem em outros setores e serviços. Kupri, professor do Estado, trabalha três turnos e é diretor da escola da *ẽmã* do *Posto*, E.E.E.F Joaquim Casemiro. Além disso, ele possui um ponto de táxi em Nonoai e outro em Rio dos Índios (onde trabalham dois filhos), sendo que ao lado de sua casa administra um bolicho e possui 15 ha de terra, nas quais arrenda e cobra K\$ 250,00 por ha. Em julho de 2017, ele me disse que prima pela “economia de recursos e a administração das economias”, tal como incentiva os filhos a estudar e a trabalhar. Além das terras, Kupri também possui algumas casas na *ẽmã mág Nonohay*, que são alugadas pelo valor médio de K\$ 87,00.

O empenho de Kupri deve ser entendido como uma busca de conforto para os *kanhkó*. Sua condição e pensamento, segundo a análise de Kori e Pó Mág, é de *fóg sĩ* (indiano, como vimos no Capítulo 3), pois suas ações, se aproximariam mais dos “brancos” do que dos “índios”, empenhando-se, dessa forma, em sua organização financeira.

A ideia geral entre os Kanhgág é que os *Kanhgág pé* (índios puros), não se empenhariam suficientemente para se organizar financeiramente.

Na companhia de Adélio, na *ẽmã Bananeiras*, sempre ouvia relatos de negócios Kanhgág. Muitos briques de carros, casas e terras, ao narrar mencionava seguidamente a sentença: “a nossa natureza não adianta é que nem cola-de-cavalo, só cresce para baixo”. Ao nosso lado, sua esposa olhava-nos e dava risada das palavras do marido, após alguns instantes corrigia-o dizendo que alguns não estavam acostumados a negociar e por isso, muitas vezes, “trocavam os pés pelas mãos”. Adélio a acompanhava nas risadas e seguia seu comentário, para ele alguns não conseguem aproveitar as oportunidades, não se empenham para estudar ou trabalhar, e com isso obter bens. Sempre exemplificava seu pensamento com ações de índios que teriam perdido muito dinheiro, *pã’i mág* antigos, da *ẽmã mág Nonohay* e *Xapecó*, que teriam durante a vida muitos bens e dinheiro, mas esbanjaram em festas, e quando velhos viviam em pequenas casas de madeira e passavam os dias na estrada ingerindo bebidas alcoólicas: “tem um, o Vadão, lá de Xanxerê, foi encontrado em uma valeta, morto, sem nada” (ADÉLIO, maio de 2019).

Durante alguns dias, seguidamente, enquanto tomávamos chimarrão ao fim da tarde em sua casa, na companhia do *pã'i mág*, chegavam Kanhgág de carro e conversavam com Pénry sobre algum negócio. Adélio olhava-os e reprovava tais ações, para mim, sussurrando, dizia: “mas eu há mais de trinta anos negociando nunca tive que pedir auxílio para liderança em meus negócios” (ADÉLIO, janeiro de 2018).

Adélio faz parcerias com os brancos para o plantio de soja. Em toda sua parcela de terra agricultável, cerca de cem hectares, é plantado soja. Parte desses hectares foi destinada a seus três filhos, sendo que dois deles *briquearam* suas terras com terceiros. Sobre isso, ele afirma que é da “natureza do nosso Kanhgág” a falta de disposição para os negócios.

Em janeiro de 2018, viajei com Adélio, sua esposa e um neto para a *ẽmã mág Xapecó*, em Santa Catarina. Ficamos dois dias, conheci alguns parentes do casal que praticavam a agricultura familiar e um senhor que já havia sido Prefeito, e assim era chamado pelos demais, da cidade de Ipuacu – SC. No retorno desse fim de semana, os comentários de Adélio para os demais, sobre a vida dos parentes era o seguinte: “Queria que tu visse, tem uns índios lá em Xanxerê, que tu olha a casa de longe parece de colono, casa boa, lavoura, criação” (ADÉLIO, janeiro de 2018). A referência a “colono” parece ser a busca do interlocutor por um padrão de “coisa boa”: a “lavoura”, a “criação”. Essa menção também é manifestada pelo *pã'i mág* que, percebendo certa disposição para o “não trabalho”, afirma: “se em 2 hectares de terra o índio não tirar o sustento de sua família, eu dou as cordas, tem que se enforçar” (PÉNRY, janeiro de 2018).

No entanto, essas afirmações contundentes sobre o que consideram Kanhgág *vadios*, não se consolidam em uma acumulação constante e permanente. Segundo Adélio, os seus filhos estão certos em alguma medida, pois se acumulam muito, construir casas e investirem na agricultura, a qualquer momento podem perder o investimento em decorrência de uma reviravolta política. Como relatado no Capítulo 5, quando uma família é transferida para outra terra indígena, sua casa, a terra que detinha e os investimentos são tomados por aqueles que ficaram. E, na maioria das vezes, quando ocorrem as transferências compulsórias não é possível deixar as

terras ou a casa para alguém próximo, ela é tomada pelos apoiadores das lideranças.

Nesse sentido, a “natureza” elencada por Adélio é um modo de operação protetivo para inversões no jogo político, antes disso, todavia, são tomadas todas as precauções para que as “viradas”, trocas na liderança política, não ocorram. Desse modo, os bens materiais e imóveis não são os objetos de valor preferidos dos Kanhgág, mas sim o dinheiro em espécie e os bens móveis como carros, celulares, computadores, roupas e alimentos.

As críticas de Adélio se fazem presentes entre outros Kanhgág. Essas, não se traduzem em um comportamento racional e mesmo acumulador. A imobilidade de alguns bens – como as terras e a casa – podem ser perdidos, os arrendamentos, nesse sentido, são vistos como uma boa alternativa de prevenção.

Assim, determinados indivíduos possuem de 300 a 700 ha de terra, recebendo via parceria um valor aproximado estimado de K\$ 52.500 a K\$ 122.500 anualmente, em parcelas, carros ou outros meios, tal quantia não é acumulada. Homens que administram esse montante, geralmente, sustentam mais de uma esposa, dentro ou fora da *ëmã mág*, compram carros e participam frequentemente de festas na terra indígena e fora dela. Alguns adquirem casas e apartamentos em Nonoai e Chapecó, assim como auxiliam os filhos nos estudos universitários. Esses, em maioria, não possuem somente essa fonte de renda, em geral também ocupam ou ocuparam cargos junto a cooperativa agrícola, trabalharam com políticos regionais, assessoraram empresas de saúde, etc., ou seja, a acumulação de terras, acima de 100 ha, indica que seu possuidor está ligado a uma rede de alianças que lhe possibilita uma posição privilegiada. Essa posição é fruto do universo de relações de seus *kanhkó* (parentes), da proximidade com as lideranças, por algum ascendente possuir um grande apreço por elas, por seus antecedentes serem membros de órgãos públicos ou mesmo aposentados, o que possibilita ao indivíduo não somente o acesso a posições que obtêm melhor remuneração, mas a espaços, independente de indicações das lideranças, por mais que seja difícil escapar dessas.

A preferência pelos arrendamentos, o dinheiro em espécie, bens móveis e o baixo interesse em “racionalizar” além de possuir uma relação com a política, o temor de reviravoltas, também está a serviço dos interesses dos parentes.

É possível constatar que quanto maior a renda financeira de um homem superior são seus gastos fixos (pagamento de carros, auxiliar parentes, pagar festas para amigos e sustentar amantes), esses são utilizados para alavancar as relações estabelecidas com outros grupos, sobretudo os brancos, que o perceberão como um “índio sabido”, “racional”.

No mesmo sentido, a pressão pela “racionalização” também é encontrada em grupos com renda financeira menor do que as apontadas acima (que giram em torno de K\$ 800,00 mensais somadas ao dinheiro do arrendamento). Convivendo com o grupo doméstico de Kagnãg e Kori, percebia os conflitos decorrentes dos “empréstimos” (nunca devolvidos) do casal aos netos, da compra de carros velhos, da realização de festas, o que Kori percebia como “normal”, decorrente da socialização dos mesmos, e Kagnãg e Pó Mág (seu filho mais velho) pressionavam os demais para regularizar uma “prestação de contas” do dinheiro da aposentadoria, colocando em “nota” todos os gastos. Tarefa que para Kori era inimaginável: “agora eu quero comprar melancia vou ter que pegar uma nota, tá louco” (KORI, novembro de 2019).

Entre os universos contrastantes o que se acumula com *jankámo mág* (bastante dinheiro) são relações. Relações que organizam o sistema de trocas entre famílias, a ascensão social e econômica de indivíduos a posições privilegiadas e possui uma disposição estética. A esse fenômeno Marcel Mauss (2003 [1925]) chamou de fato social total, neles “tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas” (p. 187). Os atuais *briques* certamente substituíram instituições de troca anteriores, a esse fenômeno, que organiza boa parte da vida Kanhgág na *êmã mág Nonohay*, dedicaremos, agora, maior atenção.

10.2 Os *briques*: o quê e como se troca

Uma segunda constatação a ser mencionada é que as trocas de bens são constantes na *êmã mág Nonohay*. As casas, adquiridas via projetos com as prefeituras municipais, as terras pertencentes a determinado grupo familiar, os

carros adquiridos nessas trocas ou com o trabalho são *briqueados* com bastante regularidade.

No período de safra da soja (entre abril e maio) – período em que os arrendamentos são pagos aos Kanhgág – é o momento em que se realiza mais *briques*. Imediatamente esse recurso é utilizado para suprir alguma necessidade: contas são pagas, casas são reformadas, caminhonetes são adquiridas e churrascos são realizados.

Em tese, as terras e as casas não podem ser vendidas, pois pertencem à “população indígena”. No entanto, a “propriedade” se estabelece na habitação e na utilização da coisa, terra ou casa, sendo reconhecida socialmente sua venda, e mesmo o aluguel. Os indivíduos que possuem maior meio de obtenção de *jankámo* (dinheiro), algumas vezes, compram casas para aluguel, visando posteriormente doar a algum familiar, o mesmo funciona com as terras, que via parceria possibilitam acúmulo posterior de dinheiro.

As “vendas” de terras são mais restritas. Atualmente, dificilmente um grupo familiar as “vende”, pois mesmo não possuindo meios para o plantio, lhe é permitido a realização de arrendamentos – geralmente as vendas de terras ocorrem quando um grupo familiar decide se mudar. De outro modo, as casas são comumente vendidas ou trocadas, pois a mobilidade entre as *ẽmã* da *ẽmã mág* é grande, momentos em que o grupo familiar decide mudar-se para a proximidade de algum parente, roçar um lugar para construir uma lavoura ou mesmo trocar por uma maior ou menor, recebendo a diferença em dinheiro ou em carro.

Os carros, de outra forma, são sutilmente negociados. Nos meses de junho a setembro de 2019, período em que não estive na *ẽmã mág Nonohay*, Fág, que em maio não possuía carro, adquiriu o Del Rei que pertencia ao *pã'i mág* Pénry, depois, um Monza adquirido em Florianópolis e, por fim, um Gol “quadrado” (modelo anos 90), negociado com outro Kanhgág. Cada um subsidiou a compra do outro, a venda do Del Rei possibilitou parte do dinheiro para o Monza, que em seguida foi trocado pelo Gol com o filho, esse sem compensação financeira, mesmo considerando o valor inferior do veículo.

Antes dessa intensidade de trocas, Fág já possuía outros carros. Um Vectra foi doado ao filho em abril de 2019, carro que havia sido vendido para o *pã'i mág*,

mas que lhe vendeu novamente (com prazo de pagamento “a perder de vista”), pois ele não “conseguiu dirigir o carro”. Em 2017, Fág vendeu para o vice-cacique um Monza a “prazo”, pagamento que não ocorreu após três anos (2019). Ele me revelou que cuidava os veículos “estilosos” que haviam nas redondezas, procurava especialmente aqueles com valores menores que K\$ 2.500, pois “os índios não tem muito dinheiro”. Assim que adquiria um veículo realizava algumas “reformas” como trocar carpetes, arrumar lataria, pintura, graxa nos pneus, lavar com cuidado. Posteriormente, ele circulava com o mesmo pela *ẽmã mág*, visitava aqueles que poderiam se interessar pelo negócio, também buscava compensações não financeiras: a venda do carro ao vice-cacique foi em troca de uma casa que ele havia sido beneficiado, o projeto não foi realizado, o carro foi vendido, mas a dívida permanece.

Esses *briques* são realizados diretamente entre os indivíduos. Não existe uma intervenção das autoridades na negociação ou mesmo fiscalização a respeito do valor negociado. No caso das terras e casas, as lideranças são avisadas: comprador e vendedor em reunião com o *pã'i mág* e o *pã'i sĩ* (capitão da *ẽmã*) comunicam a transação, evitando que posteriormente surjam fofocas.

Do mesmo modo, as trocas que não envolvem diretamente bens também são constantemente realizadas. Quando um determinado grupo familiar possui uma quantia de terras que deseja plantar “por conta”, ou seja, sem o envolvimento dos arrendamentos, esse mobiliza homens de outras famílias para o auxílio. Em geral, o pagamento do serviço é realizado na safra, período de colheita, contudo, dependendo da cultura agrícola escolhida, das condições do tempo e mesmo do envolvimento daquele que protagoniza o plantio, a colheita acaba por não cobrir os custos relativos ao pagamento das sementes utilizadas, trabalho das pessoas contratadas e custos do maquinário utilizado (trator, diesel e tratorista).

Em maio de 2019 o *pã'i mág* Pénry e um índio guarani fizeram uma parceria para o plantio “por conta”. Dada a safra, essa produziu prejuízos financeiros, não sobrando dinheiro suficiente para o pagamento dos dias trabalhados de Fág, contratado na ocasião. Acompanhando os cálculos e percebendo a perda financeira, Fág apenas recebeu como pagamento um quinto do combinado. Fág me relatou que obtinha vantagens com Pénry em outros momentos, não pagas em dinheiro

propriamente, mas que constituíam, indiretamente, pagamento pelos dias trabalhados.

Aceitando o não pagamento em espécie, Fág olhava às vantagens já obtidas e nas que ainda poderia obter, ao manter uma relação de confiança, sabendo da reciprocidade obrigatória. O mesmo ocorreu na transação realizada por Fág com Almeida, assim como o “trato” realizado nos carros adquiridos. Essas qualidades elencadas a partir da observação etnográfica ganham apoio teórico quando a percebemos como veículos de comunicação, segundo Lévi-Strauss (2009, p. 93):

[...] para o pensamento primitivo, há na verdade outra coisa no que chamamos um “bem”, diferente daquilo que o torna cômodo para seu detentor ou para seu negociante. Os bens não são somente comodidades econômicas, mas veículos e instrumentos de realidades de outra ordem, potência, poder, simpatia, posição, emoção. O jogo sábio das trocas [...] consiste em um complexo de manobras, conscientes e inconscientes, para adquirir garantias e prevenir-se contra riscos no duplo terreno das alianças e das rivalidades

Os *briques* de coisas não se separam das relações. Evidentemente, os Kanhgág buscam marcar coisas, carros, terras e casas, das hospitalidades, convites para refeições e viagens, como elementos distintos. No entanto, as trocas de veículos e casas, na maioria das vezes, não se realizam com o pagamento a vista, esse geralmente ocorre no período da safra ou com um dinheiro que “entrará”, mas não se sabe quanto.

A garantia dessas transações se realiza no convívio, ou seja, nas visitas constantes, nas conversas em torno do chimarrão, nos convites para almoços e jantas, nas viagens realizadas juntos etc., ao longo desse período, que pode durar anos, o valor permanece o mesmo, sem a incidência de juros. Caso o pagamento não se efetive, o bem retorna ao vendedor e finda-se a transação. Esse sistema de trocas, sem juros ou garantias sólidas, o distancia das transições em uma economia capitalista. Ter a receber, possuir bens *briqueados* e não pagos, constitui um sinal de preponderância e poder sobre os demais.

Por sua vez, a dívida a pagar coloca o devedor em uma posição de submissão. Suas ações, discursos e conversas com aquele que deve supõe a dívida ativa, que a qualquer momento pode ser utilizada para diminuir a moral daquele que deve. A tratativa, no entanto, não ocorre com qualquer um. O universo de *kanhkó* a

qual o indivíduo está ligado apresenta as referências (as garantias) sobre suas ações, ou melhor, a expectativa de pagamento.

Do mesmo modo, quando se adquire um bem, se adquire a personalidade, essa, para parafrasear a síntese proposta por Mauss (1925 [2003, p. 263), conserva a “personalidade [...] do clã. Títulos, talismãs, cobres e espíritos dos chefes são homônimos e sinônimos, de mesma natureza e de mesma função”. Para Mauss, se coisas são dadas e retribuídas: “é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’”. Para os Kanhgág, se as coisas são *briqueadas* e logo *re-briqueadas*, com um núcleo específico de “compradores”, é porque existe um laço de reciprocidade, hierarquia e respeito entre os membros.

A vinculação do indivíduo, comprador ou vendedor, em um *brique*, está diretamente relacionada a continuidade ou a ruptura da transação. Essa premissa estabelece uma relação direta com as propriedades da coisa, no temor em se envolver em uma relação, na dívida com determinada pessoa e o que ela simboliza, na forma com que essa deverá ser paga (por meio de apoio político ou submissão a uma decisão, tal como naquilo que se pode obter de vantagem), esses elementos ligam os *briques* às obrigações levantadas por Mauss (1925 [2003]): o dar, o receber e o retribuir. Assim, aceitando o *brique* as famílias estão conectadas, o vendedor “vende” a coisa e aguarda receber, não somente o valor, mas apoio. Tomando o objeto, o comprador, recebe uma dádiva e é obrigado a retribuir. De outro modo, recusar um *brique* é demonstrar desconfiança e cortar todas as demais dádivas implicadas, visitas e refeições. Nessa relação:

Todos os tipos de precauções são tomados. [...] Tudo faz parte da etiqueta; não é como no mercado onde, objetivamente, por um preço, adquire-se uma coisa. Nada é indiferente. Contratos, alianças, transmissões de bens, vínculos criados pelos bens transmitidos entre quem dá e quem recebe, essa moralidade econômica leva tudo em conta. A natureza e a intenção dos contratantes, a natureza da coisa dada são indivisíveis. (MAUSS, 1925 [2003], p.286-287)

Assim como aponta Mauss, nos *briques* Kanhgág nada é indiferente. A intenção do comprador e vendedor são analisadas, o uso da coisa (carro ou casa), a forma como será utilizada, as relações que possuíam anteriormente, as que se deseja estabelecer futuramente, tudo é levado em consideração no momento de

realização de uma determinada troca, *brique*. Essas precações são analisadas pelo grupo familiar em conjunto, no universo doméstico, local onde a posição e opinião das esposas (uma vez que os *briques* são realizados, na maioria das vezes, entre homens) será decisiva na continuidade ou no rompimento.

10.3 A “terra da União” e os *briques*: sobre a propriedade

Os *briques* Kanhgág, especialmente aqueles que envolvem terras, são questionados pelos críticos aos arrendamentos de terras, tendo em vista o caráter jurídico das terras indígenas. Sendo propriedade da União, tais espaços se constituíram para usufruto da população indígena. Somente esse ponto não excluiria a possibilidade de um grupo familiar tomar para si um determinado sítio e lhe reivindicar como sua propriedade. O que de fato ocorre. O ponto controverso é a comercialização entre indígenas e o estabelecimento de arrendamentos com os *fóg* (branco).

Como delineado no Capítulo 9, os arrendamentos não são o principal alvo das críticas dos Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* e sim a obrigação de destinar uma determinada quantia à Cooperativa. Esse posicionamento é fruto de um processo histórico de diminuição, usurpação e imposição de modelos produtivos aos Kanhgág, que passaram de coadjuvantes a atores principais.

Os Kanhgág na *ẽmã mág Nohohay* hoje são o reflexo, a sobrevivência e o rearranjo de muitas dessas categorias. Por conta dos arrendamentos criou-se a possibilidade de comercialização dos sítios entre essas pessoas. Esse movimento abre a possibilidade para a expansão da agricultura em larga escala na terra indígena (VEIGA, 2006, p. 1-10), mas de outra forma facilitou a mobilidade das famílias e criou a possibilidade de ganho financeiro para uma mudança do local de moradia, processo inexistente anteriormente. Certamente, o maior volume financeiro de algumas famílias proporcionou uma maior quantia de terras, enquanto em outras menor quantia ou nenhuma, como atualmente se percebe.

Esse processo de diferenciação na quantia de terras, onde algumas famílias possuem muitos hectares e outras pouco ou nada, está diretamente relacionada com o caráter distintivo da prática Kanhgág. Vimos no Capítulo 6, que os *pã’i mág*

possuíam itens exclusivos, como um manto ornamentado, de 10 a 20 esposas, os melhores territórios de pinheiros, assim como as prerrogativas de indicação dos *pã'i sî* (BECKER, 1995, p. 123). Nesse sentido, percebo a preponderância de maior quantia de terras entre os *kanhkó* do *pã'i mág*, assim como de outras famílias proeminentes (cujos *pã'i* são funcionários aposentados do SPI / Funai), como um dos itens que representam sua grandeza: tem mais terras porque é *pã'i mág* ou bem aliado a esse.

O mesmo vale para o nível de escolarização e os cargos ocupados nas *êmã* (aldeias). Os filhos do *pã'i mág* possuem escolarização mais elevada que os demais, se atualmente muitos possuem graduação, as filhas do *pã'i mág* possuem Mestrado, Doutorado e Pós-Doutorado. Se alguns empregos no Posto de Saúde não exigem formação específica – como os de atendente e de serviços gerais –, eles são destinados a algum *kanhkó* da rede do *pã'i mág* ou do *pã'i sî* (capitão), para a manutenção da reciprocidade e do apoio.

A propriedade em si, outrora era reconhecida pelo trabalho, atualmente um documento realizado pelas lideranças atesta a negociação entre comprador e vendedor, sendo comunicado o *pã'i sî* da correspondente *êmã*. É proprietário, aquele que abre uma capoeira de mato, pois os capões reconhecidamente não possuem donos, aqueles que a herdaram ou ganharam de *kanhkó*, ou as compraram. A utilização recorrente, seja no plantio “por conta” ou via arrendamento é um dos requisitos para a manutenção do reconhecimento de posse.

A permissão para a comercialização de terras é controversa. Os *kofá* (velhos) não sabem precisar quando se iniciou a liberação, provavelmente no início dos anos 2000, quando se consolidava os primeiros arranjos dos arrendamentos. Muitos criticam a comercialização, recentemente as lideranças buscaram impedir o comércio, o que não resultou em efetividade, pois sem autorização alguns continuaram tais práticas.

As vendas, no entanto, não explicam na totalidade a existência de muitas famílias com poucas ou nenhuma terra. Algumas famílias em um determinado momento deixaram a *êmã mág* (por motivos mais diversos: conflitos políticos, separação de casamento, retomar outra terra indígena etc.) e retornaram algum tempo depois, tendo suas terras ocupadas por outros, fazendo com que, no retorno,

não tivessem mais acesso às mesmas. Já outras famílias comercializaram por algum projeto (investimento na construção de casas ou auxílio a parentes) e optaram por trabalhar nas escolas, buscando qualificação no ensino superior, ou com a fabricação de artesanatos, que possibilita viagens constantes às cidades, onde também obtém mercadorias.

Evidentemente, a possibilidade de venda de sítios com a existência dos arrendamentos transforma a relação de trabalho com a terra, pois não exige atividade direta na agricultura. Essa relação, de outra forma, não esvazia o sentido da mesma para os Kanhgág, pois hoje, como outrora, a fartura no compartilhamento de objetos, alimentos e relações, conduzem a utilização do recurso financeiro adquirido. O *jankámo* (dinheiro) obtido pelas relações atualmente instituídas com a terra continua servindo para a manutenção das relações entre os *kanhkó*.

10.4 *Jankámo tãn* – o dono do dinheiro: “dominar, não se deixar dominar pelo dinheiro”

Segundo o *kujá* Kagnãg: “todas as coisas do mundo possuem *tãn*, a casa, a cerca, os porcos, os cachorros...” (KAGNÃG, novembro de 2019). Essa sentença levou-me a pensar sobre o *jankámo*, teria ele um dono? Quem faria a mediação com esse? De que modo ele influenciaria a relação com os Kanhgág? Tais questionamentos surgiram do diálogo com *kofá* (velhos) que foram atuantes nas retomadas territoriais e que criticam os mais jovens pelo descontrole com o dinheiro. Esse posicionamento também atinge algumas lideranças políticas que, segundo eles, deixaram o “poder subir à cabeça” e “passaram a amar o dinheiro” (JACÓ, novembro de 2019).

Motivado por essas questões indaguei diretamente Kagnãg sobre o assunto:

Diego - O dinheiro também tem *tãn*?

Kagnãg - Tem *tãn*, claro! O dinheiro tem *tãn*, porque que tem muita morte por causa do dinheiro? Né? Matam as pessoas aí por causa de 10 conto, o *tãn*, porque o dinheiro, pelo que eu entendo ele não é para o bem, lá na frente ele prejudica as pessoas. Quanto mais dinheiro você tem, se você não sabe usar você fica mais perseguido, todo mundo sabe que você é um rico, se anda com bastante dinheiro, por isso que tem o banco para guardar lá. O cara que tem bastante dinheiro ele tem que ficar quieto.

Diego - O dinheiro dominou a cabeça de algumas pessoas...

Kagnãg - É claro, isso aí existe. Isso começou de vários anos né. Desde quanto o português começou a amansar os índios, dá uns troquinho lá para o índio, vai acalmando ele né. As vezes não quer que ele venha morar ali na beira da área né, e diz “quem sabe tu constrói mais ali a casa”, dali um pouco ele vem de lá, com uma galinha, um porco, uns troco, até que vai acalmando. Foi o que aconteceu. Isso está em tudo quanto é área indígena. (KAGNÃG, novembro de 2019)

O *jankámo* (dinheiro), como todas as coisas, possui um *tãn*, um dono. De acordo com Kagnãg, o *tãn* do dinheiro exerce um poder sobre os indivíduos, fazendo com que matem por ele, como evidencia em situação de assalto, da mesma forma que o dinheiro é utilizado pelos *fóg* (branco) para *amansarem* os índios. Um controle sobre ele parece ser possível, uma vez que “se você não sabe usar, fica perseguido”, o que parece se compor no “ficar quieto”, ou seja, não esbanjar.

O “ficar quieto” parece contradizer a lógica da fartura construída nas seções anteriores. Guardar para si, não compartilhar, em geral, está associado ao egoísmo e a falta de relações, sobretudo entre os *kanhkó*. No entanto, se percebermos o *jankámo*, como um *tãn*, ou seja, um dono que guia as ações daquele que o possui e de certa maneira seduz outros para sua aquisição (que pode se realizar através de roubos), uma das formas de não contradizer a importância de compartilhar e de não possuir *jankámo* é a sua utilização para *alimentar* as aproximações – ou seja, usar o *jankámo* na realização de festas para os *kanhkó*.

Na seção 7.2.2, descrevi o relato de Jãgdar sobre a viagem realizada por seu pai junto ao *pã'i mág* Jógjó. Na visita ao Governo do Estado, o então Presidente ofereceu dinheiro para ele levar, mas a esposa do *pã'i mág* interferiu e disse: “ó homem tu nunca bote a mão no bolso do homem branco, porque em um tempo eles vão judiar nossas famílias, nossos índios” (JÃGDAR, outubro de 2019). Assim, ela ordenou ao *pã'i mág* que pedisse vacas ao Presidente, dinheiro não. Interessante realizar as distinções entre a capacidade de proporcionar coisas e relações, a partir da obtenção de vacas e dinheiro. Solicitando vacas, a esposa do *pã'i mág*, evita o *tãn* do dinheiro e do *fóg* (branco), e proporciona um animal que congrega valores, no leite e na carne. Mesmo que possuindo *tãn*, a vaca é controlada, diferente do dinheiro, naquele momento.

O *tãn* do *jankámo* (dinheiro) possui a capacidade de influenciar as ações da pessoa. No Capítulo 4, descrevi a ação de Che, filho de Pénry, quando desafiou

outro homem e apresentou a quantia de K\$ 3.000 como símbolo de poder. O *jankámo* produz nos indivíduos “altura”, uma capacidade de sobrepor-se aos demais, que se equivale aquele alcançado pelo prestígio dos chefes em seu inverso – uma vez que se concretizariam no autoritarismo, por meio de imposições e humilhação dos demais. Aqueles que configuram esses comportamentos são denominados pelos Kanhgág como “dominados pelo *jankámo*”. Ser “dominado pelo *jankámo*” é *sovinar*, *se acanhar*, *não oferecer*, em outras palavras “prender o dinheiro” ou o utilizar para *pisar* nos demais.

A posse de *jankámo* produz o desejo de itens que representam grandeza. Apontei acima que caminhonetes e carros identificados como de “médico” (com banco de couro, ar-condicionado e grande), a ida em festas nas *ẽmã* (aldeia) e entre os *fóg* (branco) e a conquista de outras mulheres (e por vezes o sustento de amantes, no caso dos homens) configuram alguns itens que tornam um homem distinto dos demais. A investida nesses itens sem controle configura o domínio do dinheiro sobre as ações, ou seja, o *jankámo tãn*.

Sempre que ouvi relatos sobre o descontrole em relação ao dinheiro, a expressão que sintetizava a relação foi: “o dinheiro subiu para a cabeça” ou “perdeu o controle do dinheiro”. A *cabeça* e o *controle* estão intimamente relacionados com a expressão cotidiana Kanhgág, o *jankámo* subir a cabeça é estar ele no controle. O que corresponde ao *tãn* do *jankámo*. De outra forma, estar no controle de sua *cabeça*, ou seja, não se deixar influenciar pelo *jankámo tãn* representa o utilizar para aprimorar relações entre os *kanhkó*.

O poder de influência e a capacidade de impor determinados comportamentos aos indivíduos, não diminuem a importância e a constante busca Kanhgág pelo *jankámo*. Atualmente, as lideranças buscam incessantemente projetos que possibilitem sua fartura, que possibilitem empregos nas *ẽmã*, com vagas específicas para indígenas, assim como vimos no Capítulo 9 e neste, a luta constante para a legalização dos arrendamentos, que levam diretamente o *jankámo* para os Kanhgág. A existência de seu poder ensina seu controle, não sua abolição. Esse, tal como outros elementos, como a música, a agricultura e o fogo, é entendido como benéfico, apesar de sua face maléfica.

10.5 Como se obtinham coisas no tempo mítico

Ao longo do texto alguns mitos foram utilizados para abordar a interação com não humanos e o xamanismo, para evidenciar a importância do par de metades e a origem Kanhgág, nessa seção, em continuidade com a especificidade do Capítulo, pretendo apresentar alguns mitos que mostram a investida ameríndia a itens de outros seres. Com isso, pretendo incluir os Kanhgág e suas narrativas, junto do universo econômico e de trocas, pois entendo que o desejo por bens e relações com os *fóg* (branco) deve ser entendido como uma característica basilar, que perpassa todo o entendimento sobre o “outro” para os Kanhgág.

No entanto, essa seção não pretende realizar uma análise precisa e profunda sobre o sentido e a lógica dos mitos, empreendimento que revelaria inúmeras relações e que demandaria um sério estudo comparativo, que incluiria outras narrativas¹⁰⁷. Aqui, busco apresentar alguns elementos que podem ser entendidos como “categoria do espírito humano”, uma vez que sabemos que os mitos:

[...] ensinam muito sobre as sociedades de que provêm, ajudam a expor os móveis íntimos de seu funcionamento, esclarecem a razão de ser das crenças, costumes e instituições cujo agenciamento parecia incompreensível à primeira vista; finalmente, e sobretudo, permitem extrair certos modos de operação do espírito humano, tão constantes ao longo dos séculos e disseminados de modo tão generalizado por espaços imensos, que se pode considerá-los fundamentais e buscar encontrá-los em outras sociedades e em outros campos da vida mental onde não se suspeitava que interviessem e cuja natureza, por sua vez, virá a ser esclarecida. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 616)

Dessa maneira, vejo que é possível conectar elementos presentes no corpo mitológico Kanhgág (aqui por meio de alguns exemplos) com a realidade encontrada nas aldeias, buscando, essencialmente apresentar as continuidades ao longo do tempo.

Assim, Borba (1908, p. 26-27), a partir da narrativa de um *pã'i mág*, apresenta como os Kanhgág obtiveram o fogo:

¹⁰⁷Realizei um pequeno exercício de análise mitológica, comparando mitos *Kanhgág*, *Krahô* e *Mebêngôkre*, utilizando as mesmas narrativas que ilustram essa seção no texto: O outro na mitologia Jê Kaingang: a complementaridade pela diferenciação (SEVERO, 2017).

Só *min-ârân* tinha fogo; não o queria dar aos Caingangues; estes comiam a carne crua ou secca ao sol. Dezejavam ter fogo, mas não o sabiam produzir. *Fyietô*, que era um *Cayurucré* esperto, disse: - *min-ârân pin iemé iêtmô*, eu vou trazer o fogo de *min-ârân*. *Min-ârân* não era Caingangue, não sabiam de que gente era, vivi só com a mulher e a filha; transformou-se, *Fyietô* em filho de gralha branca, (*xakxó*), e foi boiando á tona d'agoa até onde estavam se banhando a mulher e a filha de *Min-ârân*. Esta, quando o viu, pedio á mãe que o pegasse, levaram-o á casa e, como estivesse molhado, para enxugar-se, puzeram-o sobre as achas de lenha que estavam ao fogo. *Min-ârân* era muito desconfiado, vendo-o espicaçar com o bico um tição disse: - <<isto não é filho de passarinho; parece que quer no roubar o fogo, vamos matal-o.>> Mas, a filha o impedio chorando. *Fyietô* continuou a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugio com ele no bico. *Min-ârân* correu atraz de *Fyietô* e quando ia alcançal-o este entrou em uma fenda de pedra *Min-ârân*, introduzio na fenda o cacete, procurando matal-o, mas, *Fyietô* desviava-se para os lados; depois deo um murro no próprio nariz, apanhou o sangue que dele sahia, esfregou-o no cacete. *Min-ârân*, vendo o cacete ensanguentado, pensou que tivesse morto *Fyietô* e disse á mulher: - Já o matei, olhe aqui o sangue dele, e mostrava o cacete; ninguém terá fogo senão eu. Passados poucos minutos, *Fyietô* sahio da fenda, subio a uma palmeira, tirou desta um ramo secco, accendeo-o no graveto e foi arrastando-o por um campo grande que se incendiou. *Min-ârân* vendo o fogo no campo correu a apagal-o; não conseguindo ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter o fogo, e morreo. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a açar a carne nelle. Quando nos acontece apagar-se o fogo em nossos ranchos, o produzimos friccionando uma *vareta* de madeira dura sobre uma pequena cova feita na extremidade inferior dum ramo secco de palmeira. (sic.)

A narrativa mostra o protagonismo de *Fyietô*, um *kanhru* “esperto” que planejou e executou um plano para obter o fogo de *Min-ârân*, que não era *Kanhgág*. A aproximação se realizou através da filha de *Min-ârân*, sensibilizando, *Fyietô* chegou a casa, local em que se encontrava a desejada tecnologia, pegou uma lasca acesa e fugiu. No caminho arrastou o graveto pelo campo. Triste, *Min-ârân* morreu, pois não desejava que outras “gentes” pudessem ter o fogo. Adiante abordarei cautelosamente outras relações, de imediato vamos à conquista do canto e da dança:

Não sabiam cantar nem dançar. Em suas reuniões bebiam o *quiquy*, sentados junto ao fogo; sua boca, porem, estava fechada; por esse motivo suas festas eram monótonas, e, salvo a alegria produzida pela embriaguez, tristes. Dezejavam aprender a cantar e dançar, mas não havia quem os ensinasse; as outras gentes ainda não existiam. Um dia em que homens de *Cayurucré* andavam caçando, encontraram em uma clareira do matto um grande tronco de arvore cahido; sobre ele estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco muito limpa; examinando-a pareceo-lhes ver umas como pequenas pegadas de creanças; admiraram-se disso; á noite, em seos ranchos, contaram o que tinham visto e convidaram os outros a irem examinar o que seria. Ao outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente do tronco e escutaram;

dahi a pouco viram um pequeno purungo, na ponta de uma varinha, que se movia produzindo um som assim: *xi, xi, xi*; as varas que estavam encostadas ao tronco, começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz débil, poram clara, cantava assim: - *emi no tin rê... ê, ê, ê. Andô chô caê voá á. Há, há, há. Emi no tin rê ê. E, ê, ê. Emi no tin rê.....* Compreenderam que aquillo era canto e dança, decoraram as palavras, sem com tudo as entender; aproximaram-se do tronco e só viram as varas e os pequenos purungos. Examinaram o chão e não encontraram nenhum esconderijo; ficaram sem saber quem seriam os dançadores. Passados dias voltaram á clareira usando das precauções anteriores; viram o pequeno purungo e as varas mover-se e a voz cantar: - *dou camá corô ê, quê agnan kananban. Côyogda emi nô ting. É qui matin... É qui matin.* – Decoraram o canto, aproximaram-se do tronco e só viram o pequeno purungo, as varas e pegadas pequenas no chão. Examinando o purungo, encontraram dentro dele pequenas sementes duras, de côr preta. Prepararam outros eguaes; fizeram uma festa, dançaram, e, abrindo a boca, cantaram os cantos que tinham ouvido, fazendo com as varas nas mãos os movimentos que tinham visto. Com o tempo foram compondo outros cantos e inventando outras danças; mas, em suas festas principiam sempre por estes. Passadas algumas luas destes factos, *Cayurucré* que sempre procurava descobrir quem seriam seos mestres de canto e dança, andando caçando, deparou com um Tamandoá-mirim, (*cacrekin*). Levantando o seo cacete para matal-o, o Tamanduá ficou de pé e principiou a cantar e dançar as modas que elles tinham aprendido. Então conheceo *Cayurucré* que este tinha sido o seo mestre de canto e dança. Depois de dançar, o Tamanduá disse a *Cayurucré*: Dá-me teo cacete que eu quero examinal-o para te dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. Deo-lh'o *Cayurucré*, e elle depois de dançar disse: – Eu fico com o cacete, teo filho é homem (BORBA, 1908, p. 24-26)

Nesta narrativa, como na anterior, são os *kanhru* que ouvem e encontram os materiais na floresta, aprendem os cantos, copiam os instrumentos e o utilizam nas festas do *Kiki*. O mestre encontrado é o tamanduá mirim, que buscando fugir da morte, advinha o sexo do filho do *kanhru* que lhe encontra, fato que faz os Kanhgág não os matarem em suas caçadas, pois acreditam que eles são capazes de falar como eles (ou seja, pertencem a uma mesma espécie).

Tanto na busca do fogo como na origem dos cantos e da dança, é um animal fora do universo social ameríndio que lhes possibilitam novas tecnologias. O egoísmo de *Min-arân* o leva à morte quando percebe que outros teriam o fogo. De outro modo, quando o tamanduá mirim realiza uma adivinhação é poupado da morte, e consequentemente respeitado. Os comportamentos opostos se conectam, partilhando o saber o tamanduá torna-se relevante para os Kanhgág, desejando não compartilhar, *Min-arân* morre de tristeza.

Nos casos acima, os aprendizados ocorrem por meio do roubo (do fogo) e da escuta e imitação (dos cantos e da dança). A mitologia de outros povos Jê também

apresenta a incorporação de elementos distintos do grupo como resultado de alguns elementos rituais, os Mebêngôkre, por exemplo, tomaram as danças de um determinado ritual com meninos-morcegos, que sobreviveram e foram acolhidos após um ataque (LEA, 2012, p. 336). Outras narrativas, de outra forma, enfatizam a troca. O surgimento da agricultura entre os Kanhgág, originou-se do sacrifício de um velho homem que desejava suprir a fome causada pela falta de frutas e mel:

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, sofriam fome. Um velho de cabelos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó deles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; ali conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: - Tragam cipós grossos. – E tendo estes lh'os trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro dela e vão para os mattos por espaço de três luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os anos, livrarão vocês da fome. – Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas o velho lhes disse: - O que ordeno é para bem de vocês; se não fizeram o que mando, viverão sofrendo e muitos morrerão de fome. <<E, de mais, eu já estou velho e cansado de viver.>> Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as três luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as sementes. E' por esta razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por três ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra, não foram os brancos que o trouxeram da terra deles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com o seo sacrifício, o produzio. (BORBA, 1908, p. 23)

O sacrifício do “velho de cabelos brancos” proporcionou o surgimento da agricultura, especialmente o milho, o feijão e o morango. No momento da colheita chamam os parentes para comer. Interessante perceber que o velho ordena os filhos e genros, a partir de sua autoridade hierárquica, sendo da mesma metade dos filhos e pai, do mesmo modo que é sogro dos demais, suas ordens não são desrespeitadas. Sendo arrastado por todas as direções da roça e posteriormente enterrado em seu centro, o velho fez surgir desse ritual alimentos desconhecidos. Tal procedimento constitui-se de uma troca, o corpo do velho homem é entregue no lugar de produtos. Homem e terra se misturam para proporcionar a vida.

A relação de troca com a terra também me foi revelada pela *kujá* Nimprê, da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Em meio a uma longa narrativa sobre um sonho com o anjo

Gabriel, Nimprê revelou a troca acordada pela terra para gerar alimentos. Enquanto a terra se alimenta dos corpos ela gera alimento para os humanos:

(Em uma discussão com seu guia, o anjo Gabriel) Daí ele disse catacumba não ganha tua carne, o Pai já negociou. E quem vai dentro da catacumba tá contra Deus. Aquele lá quem botou foi o Rei Erodes, pelos guia dele. Você não pode negar tua carne para a terra, porque já foi negociado, antigamente com o nosso Pai. Daí vai num caixão, mas vai direto pra terra, na catacumba não. Daí eu terminei com a minha catacumba, eu não quis mais (risos). Eu disse: eu não quero mais; aham, porque lá na Lomba do Pinheiro, quando eles morrem eles vão na catacumba, né, têm catacumba, pois eu queria também. Mas ele não aceitou. Ele disse: tu quer ir um dia ir morar no céu comigo, tu não pode aceitar isso aí... No barro foi feita a pessoa e pro pó pra terra voltará. Foi uma troca. Daí, desde aquela hora em diante, em que o Pai acertou negócio com a terra. Negociou, o povo começou a plantar, a terra não gemeu mais. Porque ele vai receber, vai se alimentar da nossa carne. É assim que foi feito. E daí esse mistério eu achei bonito, achei assim engraçado... [...] A terra tem a guia dele, muito forte também. Porque a terra é telefone, é um telefone na terra. Tu quer escutar alguma coisa, é só tu colocar o ouvido aqui (apontando para o chão). Tu vai escutar todo o mar, bater aí, vai escutar o povo falando. É um telefone da terra. E a terra é viva, só que o nosso pai negociou com ele. E aí é por isso que nós plantemo em cima dele. Hoje ele nos dá o de comer e nós demos o corpo para ele. (NIMPRÊ, setembro de 2013)

Nimprê, que coloca o xamanismo a dialogar com o evangelismo aciona signos nativos para a rejeição da “catacumba”. Segundo ela, por intervenção de seu guia, desistiu e descobriu a troca realizada, um “negócio” entre o “Pai” (Deus) e a “terra”, dessa maneira: “Hoje ela nos dá o de comer e nós demos o corpo para ele”. A semelhança com a narrativa presente em Borba (1908) é plausível. O acordo entre “terra” e “humanos” para a existência da alimentação, para que a terra não gemesse.

O acordo realizado entre humanos e terra, também é existente entre a revelação do Tamanduá Mirim em troca de sua vida e os ensinamentos dos cantos e danças. A mesma relação não é encontrada na origem do fogo, pois *Min-arân* nega a troca, o que obriga aos Kanhgág articularem uma estratégia de distribuir a tecnologia desejada. Os acordos realizados devem ser entendidos como *briques*, trocas que possibilitam a vida plenamente. A negação do fogo, assim como a proibição dos arrendamentos, pode ser entendido como um “roubo” realizados à *Min-arân* e aos *fóg*, que não desejam compartilhar.

Esses elementos nos dão subsídios para pensar a relação Kanhgág com o outro. O interesse em seus bens, os usos de suas tecnologias e seus modos de

incorporação devem ser entendidos como a ação de *Fyietô*, que diante do egoísmo de *Min-arân* não mede esforços para distribuir o fogo.

De outra forma, após a implementação dos arrendamentos – associado aqui ao movimento realizado por *Fyietô* com o fogo – o *pã'i mág* Pénry mantém os benefícios concentrados em seus *kanhkó* e entre as autoridades. Essa lógica instaura as críticas, aqueles que utilizam a tecnologia e possuem acesso às terras acusam os demais de não desejarem trabalhar, enquanto aqueles que não fazem parte da rede de *kanhkó* do *pã'i mág* o acusam de *sovinar*.

O desejo pelo outro também é encontrado no *jankámo* produzido pelo plantio de soja. Buscando realizar o plantio de soja “por conta” – sem a realização dos arrendamentos – os Kanhgág instauram a mesma lógica de predação da alteridade. Se nos mitos o fogo e as músicas são os objetos apreendidos dos animais (BORBA, 1908), se no xamanismo o conhecimento dos *tãn* dos *jangrê* (espírito auxiliar) estabelece uma relação de reciprocidade entre o *kujã* e seu auxiliar (ROSA; CRÉPEAU, 2020), atualmente, no plano das relações sociais, os *fóg* (branco), especialmente por meio do *jankámo* produzido pela soja, os Kanhgág mantém o ciclo de predação da alteridade no fio do tempo.

10.6 Indigenizando, kainganizando as práticas fóg

Apresentei no Capítulo 3 a complementaridade da união entre as metades, *kamé* e *kanhru*, onde a não observação dessa acarreta contraposição a “lei Kanhgág”. Entre as metades, opostas em suas características, aquilo que lhe completa está ausente em si e é procurado no outro, perspectiva que é acionada a todo momento. A partir disso e de narrativas míticas, tem-se evidenciado na etnologia Kanhgág a importância do outro, em sua diferença, para a sociedade Kanhgág. Esse outro, na maioria das vezes está relacionado a seres da floresta, ligado ao xamanismo, ao par de metades, à organização social (CRÉPEAU, 1994; FERNANDES, 2003; ROSA, 2005), vimos, no entanto, que esse outro também se materializa nos *fóg* (branco) e em suas coisas, como os automóveis.

Os *briques* evidenciam o papel dos *fóg* e suas coisas para serem “roubadas” pelos Kanhgág nas relações sociais. A importância dos carros e sua capacidade de

mobilidade aparentam uma certa aproximação com uma perspectiva ocidental, de outra forma, vimos que as transações econômicas não são racionais¹⁰⁸ e as relações estabelecidas são mais importantes do que a coisa.

Nesse sentido, percebo que a busca Kanhgág pelo outro orientada pelo *tân* (dono) do dinheiro trata-se de um princípio que perpassa o xamanismo, o sistema de metades, o parentesco, a luta pela terra (ROSA; CRÉPEAU, 2020), a economia, o ingresso em universidades, a busca por carros luxuosos, o plantio da soja, a construção de pequenas hidrelétricas etc., nesse movimento os Kanhgág fazem os cálculos necessários para a *indigenização*¹⁰⁹ (SAHLINS, 1997), ou *kainganização*¹¹⁰ (ROSA; NUNES, 2013) da modernidade.

Elementos dos *fóg*, assim como o fogo e a música, presente nos mitos, foram roubados para o bem-estar Kanhgág, da mesma maneira aquilo que outrora desconhecido, advindo do “mundo dos brancos”, passou a servir para projetos nativos. Sahlins (2004, p. 523), analisando a capacidade das populações nativas usufruírem para si elementos da situação colonial, mostra a forma indígena de lidar com o capitalismo:

A riqueza estrangeira subsidiava projetos culturais nativos: a realeza no Havaí, os festejos cerimoniais em Ponape e nas terras altas da Nova Guiné, a caça e a guerra nas planícies norte-americanas, ou os *potlatch*es na Costa Noroeste. Isso ajuda a explicar por que certas coisas de proveniência europeia – não apenas os cavalos, o tabaco, os fações ou os tecidos, mas até o cristianismo – ainda são percebidas localmente como cultura “tradicional”. Elas dizem respeito ao tipo de reação indígena ao Ocidente que chamamos de “desenvolvi-gente” [...]. Esse termo capta uma forma indígena de lidar com o capitalismo, um momento passageiro que, em alguns lugares, conseguiu sobreviver por mais de um século. O primeiro impulso comercial das pessoas é ficarem não iguais a nós mas mais iguais a si mesmas. Elas colocam os produtos estrangeiros a serviço de idéias

108No sentido empregado pelo ocidente de “racionalizar”, ou seja, tornar tudo economicamente rentável.

109Por “indigenização”, Sahlins (1997, p. 53) objetiva deixar o “pessimismo” recorrente na experiência antropológica (sobretudo aquela que entende que o capitalismo destrói as culturas locais), mas não o toma como um “otimismo sentimental”: “que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a ‘civilização’ ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência”

110Rosa e Nunes (2013), a partir da experiência etnográfica com *kofá kanhgág* (velhos) e da dissertação de Claudino (2013) estabelecem relações entre a mitologia, os rituais e a cosmologia, com os desafios de tornar a escola nas aldeias *kanhgág* mais próxima do universo cultural ameríndio. Tomo essa definição e busco a ampliar para todos os empreendimentos *kanhgág*, a entendendo como um “modo ameríndio” de lidar com o outro, em síntese, ganha o mesmo sentido proposto por Sahlins (1997): tornar indígena uma prática.

domésticas, da objetificação de suas próprias relações e suas concepções de boa vida.

Marshall Sahlins (2004) analisa documentos e narrativas sobre o encontro entre ocidentais e populações nativas na China, no Havaí e entre os *Kwakiutl*, nos três “encontros” as mercadorias e as imposições ocidentais foram interpretadas e utilizadas de diferentes maneiras. Os chineses consideravam-se o centro absoluto do mundo e encaravam os apetrechos ingleses como extravagantes e curiosos, mas inúteis. No Havaí, as mercadorias alimentaram a competição entre os chefes polinésios, onde “a busca interminável da novidade, a mania pelo que estava na última moda em Boston, e a acumulação de produtos estrangeiros vistos como signos e projeções da pessoa ‘civilizada’” (p. 478).

Por sua vez, entre os *Kwakiutl*, na Colúmbia Britânica, o desejo pelos bens era o mesmo dos polinésios, mas os poderes cósmicos eram adquiridos mediante dádivas, assim, logo que os nativos foram incorporados ao trabalho assalariado nada incomodava os “brancos”, “mas [...] enervavam-se frequentemente com o que os índios faziam de seus rendimentos, a saber, empilhar montanhas de cobertores da baía do Hudson e outros artigos bizarros para doações colossais” (p. 480).

Os Kanhgág, mesmo após alguns séculos de contato constante, parecem permanecer alimentando seus desejos, como os exemplos acima. A permanente presença de mercadorias e formas econômicas de produção *fóg*, sob a égide capitalista, produziram aprendizados. No capítulo anterior, analisamos a polêmica relação entre diferentes grupos a partir da iniciativa de algumas lideranças em lutar pela legalização dos arrendamentos, processo que se alia a concentração de terras e a saída da *ẽmã mǎg* de muitos grupos. Os opositores acusam os incentivadores de “falsos líderes”, mesma resposta dada pelas lideranças que aprovam as medidas. Esse jogo de acusações políticas se juntam aos *briques*, pois a renda da terra proporciona pouco trabalho e dinheiro para sua reprodução.

O principal alvo das críticas aos arrendamentos, para além da proibição legal, não é o *pǎ’í mǎg*, mas a concentração. Essa não pode ser entendida como um mecanismo recente. Ao longo do capítulo apresentei dados que mostram a concentração de recursos aos *pǎ’i mǎg*, que incluíam a poligamia, o uso privilegiado de alguns objetos, a decisão de distribuir as florestas de araucárias entre seus

subordinados, o privilégio no relacionamento com os brancos etc. (MABILDE, 1983; BECKER, 1995; LAROQUE, 2000).

Hoje, tal como antes, as terras foram distribuídas a núcleos específicos, esses podem trocar por outras ou objetos, a concentração acaba tornando-se um mecanismo de ruptura com a antiga distribuição de espaços, uma vez que não cabe, exclusivamente, às lideranças arbitrar sob a distribuição espacial, por mais que sua postura seja relevante no processo de negociação.

Os arrendamentos, amplamente praticados pelos órgãos indigenistas foram *kainganguizados*, sua fonte de recurso se destina diretamente às famílias “donas da terra”, e uma parte é direcionada para a cooperativa agrícola, sob domínio da família do *pã'i mág*. Teoricamente, a renda da Cooperativa deve ser destinada à “comunidade”, contudo é reconhecido socialmente a possibilidade de acumulação por parte das lideranças¹¹¹.

De toda forma, se as práticas de acumulação se transformaram e encontraram refúgio na extração de riqueza financeira da terra, as acusações, conflitos entre *pã'i* dominantes, também se adaptaram ao novo cenário. Ambos, como demonstrei no Capítulo 9, buscam aliados *fóg*, realizam audiências com políticos parceiros, são hábeis nas redes sociais, judicializam questões “internas” e objetivam deslegitimar seus adversários.

O meio das lideranças, especialmente o *pã'i mág* fazer girar prestígio e confiança em sua pessoa baseia-se na demonstração de credibilidade com outros *pã'i mág*, com a maioria dos *kofá* da *ẽmã mág*, na boa interlocução com as autoridades inclusive *fóg* e na realização de eventos que caracterizem especificamente o “retorno”, ou parte deles, acumulados à comunidade.

Um dos mais evidentes sinais de “retorno” dos recursos são as festas realizadas em abril, em alusão do Dia do Índio. Em abril de 2019, após alguns anos sem festas para comemorar o Dia do Índio, que são tradicionais entre os Kanhgág,

111 Segundo Marshall Sahlins (2004, p. 83), o grande-homem melanésio – de forma caricatural – lembra “muito o indivíduo rude e empreendedor que encontramos em nossa própria herança”, combinando “astúcia egoísta e cálculo econômico”, em cada ato, ele faz uma comparação competitiva e se exhibe para as massa. A facção, grande fonte de prestígio do grande-homem melanésio é dominada economicamente por ele. De outra forma, o chefe Polinésio apresentava seu domínio de por ser exterior e “aterrorizante”, e ser dominado pela cultura nativa (SAHLINS, 2011, p. 100). Em uma caricatura proposta pelo autor, o chefe polinésio é parecido com um chefe feudal, imponente, apresentando em atos seus requintes, onde suas maneiras mostram seu *pedigree* e, por isso, possui o direito incontestável de dominação (SAHLINS, 2004, p. 83).

as lideranças e membros da Copinai, organizaram e financiaram parte dos recursos necessários para a realização de três festas na *ẽmã mág Nonohay*, uma em cada uma das *ẽmã*, *Bananeiras*, *Posto* e *Pinhalzinho* (a aldeia Guarani não foi contemplada, embora tenham participado dos festejos).

As três festas foram em datas diferentes, possibilitando a participação nas três, para quem tivesse interesse e disposição. Na *ẽmã Bananeiras*, onde vive o *pã'i mág*, foi a primeira a realizar a comemoração, no dia 20 de abril¹¹², o evento contou com um churrasco para as famílias da *ẽmã*, no total foram adquiridos 1.500 quilos de carne de porco e gado, assados em uma churrasqueira construída ao lado do ginásio da Escola Estadual Indígena *Pero Gá*. Junto ao churrasco, a Copinai entregou um trator e uma caminhonete, adquiridos com recursos próprios, a Sesai também entregou uma caminhonete L200 nova. Foram realizados shows durante a tarde e a noite. A festa durante a tarde teve entrada gratuita e a noite foi cobrado o valor de R\$ 30,00.

112A *ẽmã Bananeiras*, em um primeiro momento planejava a festa para o dia 19 de abril (data oficialmente reconhecida como “Dia do Índio”), mas em 2019 esse coincidiu com a “sexta-feira santa”, feriado católico que proíbe a ingestão de carne vermelha. Diante do descontentamento e mesmo estranheza da população, decidiu-se fazer no dia 20 de abril. As *ẽmã Posto* e *Pinhalzinho* realizaram suas festas nos finais de semana seguintes, 27 de abril e 04 de maio, respectivamente.



Figura 17: Churrasco para Festa do Dia do índio. T.I. Nonoai.

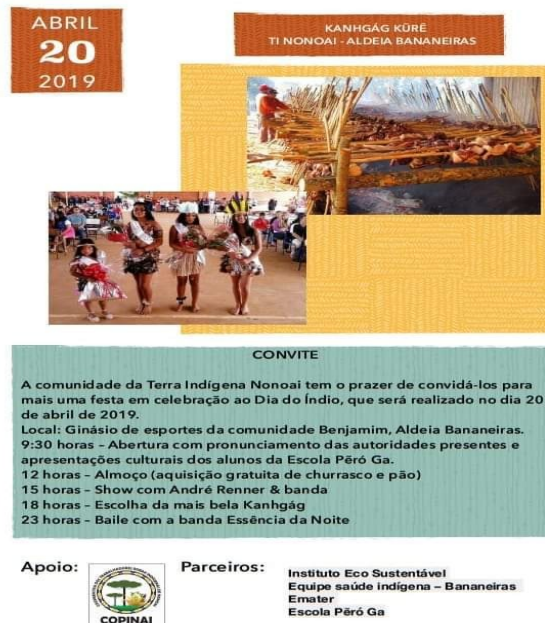


Figura 18: Convite para Festa do Dia do índio.



Figura 19: Caminhoneta e Trator adquiridos pela Copinai. T.I. Nonoai

Pela manhã, foram recebidas as autoridades municipais, entre eles o Prefeito de Gramado dos Loureiros Osmar José Zin e a Vereadora Kanhgág Claudete Tomaz, ouvidas as lideranças e os membros da Cooperativa. O churrasco começou a ser preparado por volta das 8h, e começou a ser entregue às 11h. Cada família recebeu uma ficha, que a entregava em troca de dois espetos, um com carne de

gado e outro com carne de porco. A forte chuva não amedrontou as famílias. O barro criado nas proximidades da churrasqueira e a água não diminuíram a intensidade dos assadores, alguns preferindo não se molhar, levaram a carne crua para casa.

Eu e Fág ficamos responsáveis de pegar a “nossa” parte (aquilo que era destinado a família de Fág), ele ficou entre os assadores cuidando e separando bons pedaços, como ele tinha direito a quatro espetos, dividimos a tarefa, enquanto ele fiscalizava os espetos eu levava os prontos para o carro. Após duas “viagens”, nas quais Fág me chamava: “Severo!!” e levantava o espeto; alguns Kanhgág desconfiaram de minha presença e indagaram o que eu fazia carregando os espetos, necessitando a intervenção e explicação de Fág e Kawá.

Após o almoço, o jovem Jotánh, filho de Kawá e Fág, convenceu os mesmos de participar da Matiné, que iniciava às 16h, assim que confirmaram a ida, percebi que Kawá ficou preocupada, perguntou se eu tinha roupas limpas, pois minha calça e calçados estavam com muito barro. A partir disso, segui seu filho que limpava os calçados com extremo cuidado e tratei de melhorar a aparência de meus tênis, assim como vestir roupas limpas.

Por mais que os *fóg*, sobretudo autoridades e demais próximos aos Kanhgág fossem convidados, a Matiné teve participação massiva Kanhgág. Os presentes vestiam seus trajes mais distintos, os homens mais velhos vestiam calças e camisas sociais e chapéu, as mulheres de salto e saias compridas. Os mais jovens, optavam por calças jeans, camisa social esportiva e bonés, as mulheres optavam pelas saias e calças jeans, variando o uso de calçados esportivos e salto alto. O momento da festa representa o encontro de grupos que geralmente estão dispersos na *ẽmã*, por isso o “parecer” bem é tão importante, uma vez que ali também é o espaço onde se conquistam relacionamentos amorosos, assim como se “faz política”.



Figura 20: Matinê em comemoração ao Dia do Índio. T.I. Nonoai

Durante 5 horas, uma banda regional tocou a mais variada coleção de músicas, sobretudo as classificadas como “bandinhas”, que incluem o repertório do Musical JM, André e Banda, Amado Batista entre outros, além das músicas tradicionalistas gaúchas. A disposição das pessoas no baile se organizava de acordo com a proximidade política, aqueles que não concordam politicamente mantêm-se afastados (em posições extremas no ginásio). Nessa distribuição as bebidas são compartilhadas por todos, em momento algum o copo deve estar “meio vazio”, fato que anima os presentes e estreita as relações. Caso algum encontro inesperado ocorra, a bebida alcoólica incentiva o início de uma briga a socos. Nesse dia, pelas 19h, Fág e Teves (*fóg*, genro do filho mais velho do *pã'i mág*) esbarraram os ombros, fato que culminou em troca de empurrões e xingamentos, após alguns instantes e a chegada da turma do deixa disso, os ânimos foram acalmados e ambos permaneceram afastados um do outro, em lados opostos do ginásio.

Próximo ao final da Matinê, ocorreu a escolha da “Mais Bela *Kanhgág*”, as meninas da *ẽmã*, deveriam, diante de uma banca examinadora, desfilar com roupas tradicionais, exibindo suas metades clônicas e, cada jurado, atribuiria uma nota aos quesitos listados em uma ficha. Eu já havia sido jurado no dia 17 de abril da escolha do casal mirim, formado pelas crianças da escola, quando fui convidado por Kawá – professora da escola – para participar dos festejos do dia do Índio. Na festa do dia 20, outra professora me abordou minutos antes e perguntou se eu queria ser jurado novamente, confirmei e aguardei. Após alguns instantes a banda parou de tocar, uma mesa e um banco foram colocados diante do Palco e eu fui o primeiro a ser

chamado. Em seguida foram chamados o *pã'i mág* Pénry, Carlos, Claudete Thomas (vereadora de Gramado dos Loureiros), um assessor de Câmara de Gramado dos Loureiros e uma Kanhgág.

Durante a formação da mesa julgadora, Pénry teceu comentários sobre a festa. Mencionou que há alguns anos não havia festa na *ẽmã Bananeiras*, que estava feliz por poder possibilitar um bom almoço para todas as famílias, um baile sem cobrança de ingresso (no caso da Matinê) e que se alegrava em ver a comunidade contente, dançando e brincando, que isso, em seu ver, é uma parte importante da cultura Kanhgág.

Vimos nas seções acima que a alegria e as brincadeiras fazem parte do cotidiano ameríndio, particularmente presente nas relações entre *kamé* e *kanhru*. A fartura, onde todos comem e bebem sem moderação, a receptividade, onde não receber é um sinal de ofensa, e a alegria são elementos que orientam a vida Kanhgág. A tristeza e a apatia, de outro modo, são sinais de doença ou “malfeito”. Independente da situação financeira em que se encontram (ter ou não terra / emprego) e moradia (vivendo com parentes ou acampados), a alegria é um comportamento encontrado constantemente entre os Kanhgág.

Esse comportamento está presente na maioria das famílias. Em todos, a possibilidade de mudança é permanente, pois ela representa o movimento e o desenvolvimento, nela, como dizem: “se vai para frente”. Nesse sentido, percebo que os itens e as formas de organização financeira *fóg* (do branco), por mais que estejam presentes no pensamento Kanhgág não correspondem às práticas que se desenrolam no interior das *ẽmã*.

Incorporando ações instituídas pelos *fóg* (como os arrendamentos), os Kanhgág trazem para si o benefício de seus recursos e gerência, assim como lutam para o reconhecimento de atendimentos de saúde e educação diferenciadas. Como afirma Sahlins, esse processo mostra a agência nativa de “construir o outro”:

Os povos do Ocidente não têm o monopólio das práticas de englobamento cultural, nem estão diante de amadores no jogo de “construir o outro”. Toda sociedade de que a história tem conhecimento é uma sociedade global, toda cultura é uma ordem cosmológica; e, ao incluírem o universo dessa maneira em seu esquema cultural – como os maori ou os aborígenes australianos incluem a ordem da natureza no parentesco -, as pessoas atribuem a seres e coisas que estão além de sua comunidade imediata um lugar definido em sua reprodução. Divindades ou inimigos, ancestrais ou afins, os Outros, sob

vários aspectos, são as condições necessárias de existência de uma sociedade. Como fontes de poder e bens culturais, embora também possam ser perigosos, esses seres vindos do além representam o estado de dependência em que se encontram todos os povos. Todos têm de construir sua existência em relação a condições externas, naturais e sociais, que eles não criaram nem controlam, mas que não podem evitar. Eles são coagidos de algum modo, ainda que nunca do único modo possível, pela passagem das estações, pelas chuvas anuais, pelos costumes e ações de seus vizinhos. Nesses aspectos, nenhuma cultura é *sui generis*. E a fabricação mais ou menos consciente da cultura, em resposta a “pressões” externas imperativas, é um processo normal – dialético ou cismogênico, talvez, mas não patogênico. (2004, p. 522)

Entendendo a cultura como processo de resposta a pressões, não se está negando ou suavizando o impacto sofrido pelas populações nativas durante e após o processo colonial. Afirmar-se, de outra maneira, que essas populações, como a Kanhgág, encontram modos de correspondências entre comportamentos e ações, e que buscam, a todo modo, tomar para si aquilo que veem como importante e relevante, e desse modo a *indigenizam* (SAHLINS, 1997, p. 53).

Buscando construir sua existência diante de toda a usurpação territorial e imposição das políticas indigenistas, os Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* interagem ao seu modo com os signos presentes em seu cotidiano. Substituindo a distintividade anterior pelo uso de caminhonetes e carros luxuosos, alavancando seu pertencimento a famílias proeminentes por meio da concentração de terras e apropriação de símbolos dos brancos, assim como, de outra forma, afirmando-se “mais índios” ou puros do que os demais (*misturado* ou *indiano*), pelo constante uso das metades exogâmicas, pela fidelidade ao xamanismo e contraposição às crenças evangélicas (os que utilizam do xamanismo se afirmam “mais” índios que os evangélicos). Em todos eles, a importância da diferença se mantém constante.

A importância da distintividade também fica clara no trabalho de Gordon (2006) entre os Xikrin. Devido a um acordo realizado com a Companhia Vale do Rio Doce, os Xikrin instituíram um sistema de remuneração entre as lideranças, organizado hierarquicamente – onde os mais velhos ganham mais recursos –, reformaram estradas, construíram estruturas de atendimento de saúde, escola e recursos para a Funai. O recurso financeiro possibilitou a organização de rituais de nomeações, que agora contam com “caixas de refrigerantes, dezenas de quilos de pão francês, uma centena de peças de roupas íntimas femininas [...], além de filmes fotográficos que deveriam ser trazidos à aldeia por táxi aéreo fretado” (p. 59).

O mesmo ocorre com as curas xamânicas, que apesar da estrutura de saúde ainda são acionados: “agora é preciso buscar de caminhão ou avião os *wajanga* e os *mekanê mari djwöj* (pajés e especialistas em cura) mais poderosos nas aldeias kayapó [...] e reembolsar-lhes pelos serviços, [...] que podem variar de 500 a mais de mil reais a consulta” (idem).

De acordo com Gordon (2006, p. 60), os Xikrin manifestavam uma “lógica própria na apropriação e gestão dos recursos oriundos dos brancos” que causavam nos administradores da Companhia e outros brancos uma série de desentendimentos. Os encarregados do diálogo com os Xikrin, segundo Gordon criticavam a “imprevidência dos índios, sua incapacidade de administrar o dinheiro, o desperdício, a velocidade extrema de degradação dos bens, o descontrole nos gastos, a distribuição desigual, entre outros tópicos”, essas críticas remontam, novamente a racionalização ocidental, entendendo os motivos nativos como sem ordem aparente, contudo Gordon alerta que:

O certo é que a posição assertiva dos Xikrin e seu papel de sujeitos ativos em todo o processo impedem qualquer leitura que se apóie nas figuras de vitimização, da submissão ou da aculturação. [...] existe um sentido propriamente *indígena* para esse complexo emaranhado de relações que envolve os Xikrin no mundo das mercadorias. Noto, porém que a indigenização da modernidade – como, de resto, qualquer indigenização – não se faz sem problemas, sobressaltos e muitos riscos, fato que os Xikrin percebem, olhando retrospectivamente para sua história, ou para o presente cotidiano. A incorporação dos bens industrializados e do dinheiro é muito desejada por eles, que têm seus próprios motivos para fazê-lo. Ela acarreta, não obstante, efeitos inesperados e outros paradoxos a cuja existência os Xikrin procuram estar atentos, mas nem sempre são capazes de equacionar plenamente. (p. 61)

A situação dos Xikrin apresenta o caráter distintivo como importante para a vida social. Ao seu modo, expõe o autor, os Xikrin utilizam os recursos financeiros, constituem sua vida ritual, pagam as despesas de consultas xamânicas e cobram implementos financeiros anualmente a Companhia Vale do Rio Doce. As críticas dos brancos que interagem diretamente com eles não são muito diferentes das críticas que os Kanhgág da *ẽmã mág Nonohay* recebem dos brancos. Parece haver, como apresentei no início do Capítulo, uma imagem construída a cerca do que os índios podem fazer com o dinheiro e as mercadorias, ou melhor do que não devem fazer.

Em ambos os casos, percebo que o desafio é realizar a conexão entre as práticas cotidianas e incorporadas com a historicidade das relações estabelecidas entre índios e brancos. Um certo romantismo, que segundo Sahlins (1997) constitui um “pessimismo sentimental”, tende a conceber os grupos indígenas com imagens de harmonia interna, reciprocidade absoluta e, conseqüentemente, ausência de conflitos e desigualdades. Mesmo em cenários imaginários, com uma impossível ausência de grupos de outras etnias, dificilmente essa realidade se concretizaria entre os Kanhgág, e talvez em nenhum outro grupo ameríndio, uma vez que os conflitos, a hierarquia ritual, xamânica ou parental, sempre estão presentes na organização dessas sociedades. Mesmo diante de um grupo poderoso e capaz de submeter numericamente e coercivamente, os *fóg*, as populações encontram formas de organizar seus desejos e práticas a nova situação. Em alguns momentos afirmam-se “mais próximos” da “racionalidade dos brancos”, mas sua cotidianidade contradiz seu argumento. Nesse sentido, tomando as devidas precauções e afastando nosso romantismo adequadamente, seremos capazes de perceber as nuances diárias que constituem a cultura indígena – nesse caso, a Kanhgág – e sua relação ordinária com a “cultura”.

Esse Capítulo buscou apresentar um cenário diário e constante na *ẽmã mág Nonohay* sobre os *briques*. Envolvendo os mais diversos objetos, que incluem desde carros, casas e terras, as famílias objetivam *alimentar* relações entre si e com outros, momentos em que o universo de *kanhkó* a qual pertence o indivíduo é determinante para a confiabilidade no *brique* com ele realizado. No mesmo sentido, a permanente proximidade e o não distanciamento fornecem a garantia necessária para a credibilidade do pagamento.

Diferentemente das trocas realizadas em uma economia capitalista, os *briques* Kanhgág não incluem pagamento a vista, muito menos incidência de juros e correção monetária sobre os bens não pagos. De outra forma, a origem, os comportamentos, as possíveis ações e os posicionamentos são levados em

consideração no momento do *brique*, uma vez que ele estabelece uma proximidade momentânea obrigatória.

As caminhonetes, a concentração de terras e casas e a boa aparência na festa do Dia do Índio constituem as distintividades contemporâneas, onde todo o recurso financeiro é utilizado imediatamente, sem poupança ou previsibilidade futura, uma vez que a mobilidade é um valor constante na historicidade e motivo de precauções constantes, pois viradas políticas podem ocorrer a qualquer momento ou mesmo perdas de terras, como aponta a experiência vivenciada por muitos no século XX.

Nessa configuração, o cotidiano busca incorporar práticas anteriormente vivenciadas da qual foram excluídos, percebendo a quantia financeira ganha pelas agências indigenistas com os arrendamentos, madeireiras e outros empreendimentos, atualmente lutam para que tal quantia seja revertida diretamente às famílias, claro, controlado pelo *pã'i mág*. Esse movimento, como vimos entrelaça experiência histórica, realidade mítica e prática cultural, onde os Kanhgág com destreza constroem suas vidas.

Esse cenário, no entanto, é permeado de disputas abertas e fechadas, onde *kanhkó* (parentes) disputam por meio de arranjos políticos e financeiros usufruir das maiores e melhores quantias – cedidas pelo *pã'i mág*, pois, afinal, ele é agora o novo “dono” do fogo –, afirmam-se “mais” tradicionais que os demais e acusam alguns de estarem tornando-se *fóg* (brancos), classificados como *fóg sĩ* (pequeno branco).

De um modo geral essa Parte buscou apresentar o cenário de disputa política dos *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*, delinear os elementos que possibilitam a permanência de um *pã'i mág* por muitos anos – que inclui seu jogo de cintura, a escuta das famílias e a expulsão de grupos opositores, sempre com o apoio de importantes *pã'i* – e analisar o desenvolvimento econômico através do tempo.

A análise dos ciclos econômicos demonstrou interlocução direta com a dimensão política do *pã'i mág*. Vimos no Capítulo 9, que a definição dos campos a serem ocupados pelos grupos Kanhgág era definido pelo *pã'i mág* e que esse processo enfraquecido pelo SPI, que impôs a figura do Coronel Indígena com a missão de produzir nos Kanhgág elementos de sociabilidade nacionais, como o

cumprimento de horário, a participação em ritos cívicos como no Hino Nacional Brasileiro, na escola e na Igreja. Após um longo período de cumprimento de ordens, os Kanhgág, por meio da organização interna, conseguiram definir o espaço a ser ocupado pela agência indigenista e a tornaram periférica em sua estrutura de poder.

Esse fato fica claro no posicionamento que a memória dos Kanhgág concedem ao Coronel Indígena: “era mandado pelo Posto”. Ou seja, não faz parte da ordem do sistema político Kanhgág. Do mesmo modo, as práticas econômicas foram *kainguanizadas* como os arrendamentos de terras aos brancos e as formas de punição.

O plantio agrícola com os brancos foi incorporado pelas lideranças políticas da *ẽmã mág Nonohay* como um elemento maléfico – que causou a devastação de grande parte da paisagem da *ẽmã mág*, produziu riqueza para a estrutura indigenista e o trabalho forçado não remunerado dos Kanhgág – que foi *kainguanizado*, passou a ser gerido diretamente pelos Kanhgág e distribuído a partir de sua hierarquia de relações. Prioritariamente se beneficia os aliados diretos do *pã'i mág*, os *pã'i* próximos e seus *kanhkó*, e, em seguida, os *pã'i* considerados fortes e chefes de importantes grupos domésticos – mesmo que opositores.

Nesse sentido, busquei mostrar no Capítulo 9 e no Capítulo 10 que a organização social Kanhgág, que enfatiza sua abertura para o outro – já encontrada nas relações de parentesco (Capítulo 3), na espacialidade da aldeia (Capítulo 4), na estrutura da chefia política (Capítulo 5) e na aquisição de bens (Capítulo 6) – também procura pregar aquilo que entende como importante e a utiliza de um modo próprio. Assim, se compreende, nos termos de Sahlins (2011, p. 179), que “toda mudança prática também é uma reprodução cultural”.

Dessa perspectiva se deve perceber que as mudanças impostas pelo processo capitalista e colonial foi incorporado e transformado pelos Kanhgág, que do mesmo modo que estabeleceram uma continuidade também o tornaram kanhgág. A próxima Parte dessa Tese analisará o cenário de desenvolvimento político em duas *ẽmã sĩ* (*Por Fi Ga* e *Fosá*), formadas por pessoas que deixaram a *ẽmã mág Nonohay*. Importante ressaltar, que sua descrição e análise se pautará na comparação e transformação em relação a lógica disposta na *ẽmã mág Nonohay* e entre si (as duas *ẽmã sĩ*).

PARTE 3 – CHEFIA POLÍTICA NAS *ËMÃ SĨ POR FI GA E FOSÁ*¹¹³



¹¹³Legenda das fotografias (de cima para baixo, da esquerda para a direita): Rokág realiza benção em mulher, aldeia Por Fi Ga; Kanhgág realizam a dança da guerra para convidados, aldeia Por Fi Ga; e, barraco de Lona, aldeia Fosá

A Parte 3 dessa Tese de Doutorado, como um todo, objetiva analisar a formação, a constituição e o delineamento das formas da chefia política nas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas), formadas, em sua maioria, por pessoas que deixaram a *ẽmã mág Nonohay* (aldeia grande).

Em um primeiro momento, no Capítulo 11, abordarei os aspectos da territorialidade Kanhgág em relação à cultura, onde a territorialidade compreendida a partir da coleta de materiais para a fabricação de artesanatos, da presença de plantas utilizadas nas práticas xamânicas e nos relatos dos antigos situam o pensamento ameríndio sobre a localidade a ser procurada e orienta as ações dos grupos que se deslocam para as cidades. Esse Capítulo também abordará a dimensão econômica das *ẽmã sĩ*, os conflitos com as prefeituras, a venda de artesanatos e as estratégias de vida nesses locais.

No Capítulo 12 e no Capítulo 13, analisarei a dimensão política das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*, respectivamente. A partir da observação etnográfica, da pesquisa documental e da literatura etnológica, apresentarei através da sucessão de *pã'i mág* elementos contínuos e práticas de ruptura com a observada na *ẽmã mág Nonohay*.

No Capítulo 14, uma Conclusão dessa Tese, buscarei reunir os elementos que constituem o poder político Kanhgág e a forma com que se apresentou no decorrer desse trabalho.

11 TERRITORIALIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DAS *ÊMÃ SĨ* NO RIO GRANDE DO SUL

Ao longo da Parte 1 e da Parte 2 vimos que o território Kanhgág não se define exclusivamente pela demarcação territorial. As atuais terras indígenas são fruto do processo de espoliação colonial, que impôs o cercamento, a diminuição dos espaços e a violência física como formas de dominação.

Tratando-se do processo de cercamento, as chefias participaram de diversas maneiras, buscando enfrentar as ações impositivas e assegurar a independência do grupo a que estavam à frente em relação aos outros, também pressionavam as autoridades governamentais e religiosas – aos quais tiveram contato ao longo dos últimos 200 anos – para expulsar os *fóg* (branco) que cercavam parte do território.

Os Kanhgág nesse percurso requisitavam mercadorias e condições para se manter no local do aldeamento imposto, assim como, quando insatisfeitos, retornavam a habitar seus campos antigos, retornando aos *êmã* (aldeia) e montando *vãre* (acampamentos), locais esses que possibilitam a reprodução de sua vida física e simbólica (espiritual e ritual).

O deslocamento dos Kanhgág para a região metropolitana e a capital Porto Alegre do Rio Grande do Sul, remonta ao século XIX, onde entre outros grupos localizados na bacia do Rio dos Sinos – nas proximidades da atual cidade de São Leopoldo – enfrentaram a fixação de imigrantes alemães e foram, paulatinamente, “empurrados” para o norte do estado do Rio Grande do Sul. Essa localidade, como a bacia do Guaíba, era habitada por grupamentos Kanhgág (e outras etnias) para a coleta de materiais, o exercício da pesca e da caça e de pequenas roças (FREITAS, 2005).

Recentemente, nas primeiras décadas do século XX, lideranças indígenas caminhavam do aldeamento de *Nonohay* para reivindicar junto às autoridades *fóg* (branco) a demarcação, a proteção e a ampliação de suas terras. Outros relatos apontam o deslocamento de Kanhgág para essa região em busca de tratamento médico, momentos em que procuravam se instalar nas poucas áreas de matas durante o período (AQUINO, 2008, p. 34-50; SALDANHA, 2009, p. 61-62).

Soma-se a esses elementos a devastação florestal ocorrida nas terras indígenas realizadas sob a organização das agências indigenistas oficiais, a recorrente diminuição territorial e a escassez de oferta de caça e frutos para a coleta e a iminência de conflitos políticos.

Nesse sentido, a formação de aldeias em cidades, distante da *ẽmã mág Nonohay*, deve ser compreendida como um processo inscrito na dinâmica política Kanhgág, uma vez que os grandes aldeamentos foram fruto de uma imposição governamental.

A partir desse entendimento, esse Capítulo 11 objetiva analisar a constituição dos primeiros *vãre* (acampamentos) na cidade de Porto Alegre e as batalhas empreendidas com o poder público para o reconhecimento de sua tradição, tal como as motivações para a fundação das *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas). Para isso faremos uso do material antropológico produzido no diálogo com esses grupos (FREITAS, 2005; AQUINO, 2008; SALDANHA, 2009; ELTZ, 2010; SEVERO, 2014; LAPPE, 2015).

Em um segundo momento, trataremos da dimensão “econômica”, especificamente o comércio de artesanatos, a busca pelo *jankamó* (dinheiro) e o compartilhamento deste entre os *kanhkó* (parentes), assim como suas formas de distinção a partir da aquisição de bens.

11.1 Concentração e dispersão: a política nas *ẽmã sĩ*

Atualmente em Porto Alegre, na região metropolitana e nas cidades próximas, existem nove *ẽmã sĩ*, são elas: *Fág Nhin* (Lomba do Pinheiro), *Rhátéje*, *Topẽ pẽn* (Pé de Deus) em Porto Alegre; *Por Fi Ga*, em São Leopoldo; *Fosá* (Cedro), em Lajeado; *Tỹ Tãnh* (Coqueiro), em Estrela; *Pã Nónh Mág* e *Ka Mág*, em Farroupilha; e *Pó Mág* (Pedra Grande), em Tabai. Além dessas *ẽmã sĩ*, outros espaços são habitados pelos Kanhgág no Morro Santana, Vila Safira e Agronomia, bairros da periferia da capital.

O deslocamento intenso de Kanhgág para as grandes cidades têm início nos anos 1980, quando os projetos de desenvolvimento agrícola nas terras indígenas estão consolidados e a floresta foi derrubada, transformou-se em espaço limpo. *Pã'i*

– líderes de grupos domésticos proeminentes –, *cabeças* e seus respectivos *kanhkó* descontentes com a ação do *pã'i mág* e dos *pã'i* apoiadores da *ẽmã mág Nonohay* e contrários a forma de empreendimento desses *pã'i* com os *fóg* (brancos), buscam na cidade de Porto Alegre auxílios jurídicos para resolver as suas demandas políticas e territoriais.

No início dos anos 1990, como retratado na seção 8.1, o conflito entre o *pã'i mág* Pénry e os *pã'i* opositores Penĩ, Vairã e Floriano desencadeia a expulsão desses grupos familiares para outras terras indígenas. Familiares de Penĩ passam a viver em Porto Alegre (AQUINO, 2008, p. 38-54).

A escolha pelas cidades se realiza por três aspectos: distância dos grupos políticos opositores, proximidades das instituições governamentais e a possibilidade de incremento ao acesso às mercadorias e formas de renda dos *fóg*. Essas condições são plenamente satisfeitas quando sobrepostas com a morada em pequenos espaços ainda preservados com matas.

O Kanhgág Rokág, que foi liderança política na *ẽmã sĩ Topẽ pẽn* e *pã'i mág* na *ẽmã sĩ Fosá*, em uma atividade na UFRGS narra sua chegada a Porto Alegre:

Cheguei à Prefeitura pra ver se arrumava um lugar pra ficar, um trabalho, vender minhas coisas, pra depois voltar, mas ninguém queria ver índio aqui. Até que chegou a noite, cheguei de manhã aqui. Daí um senhor me disse “pega a Bento”, onde agora é a UFRGS no campus do Vale, ele disse: “tu cruza essa avenida lá perto da chegada de Viamão, na divisa tem um mato, vão lá, acampem lá enquanto vende uns cesto”, esse senhor me disse, ele agora tá velhinho e mora em Ipanema, às vezes, vou lá visitá-lo. Peguei minha família e fomos a pé com a balaia, descarregamos os balaio lá naquele matinho. [...] no outro dia dez horas chegou o proprietário daquele terreno, daquele mato e perguntou “da ordem de quem vocês tão aqui?” Não, nós somos índios nós só ficamos aqui pra se acampar, pra vender nosso trabalho, ele disse “não! Vão sair agora, eu já corri com muitos daqui, não quero que fiquem aqui”. Daí, eu disse: “então deixa nós ficarmos aqui até quatro horas da tarde pra nós procurarmos outro lugar pra ficar, porque senão pra onde é que nós vamos?” Ele nos deu até as quatro horas e disse que ia trazer a Brigada pra nos tirar, até que ele foi, nós fomos procurando, vendendo balaio e nada. Quando foi três horas, três hora da tarde veio um carro que desceu da Agronomia, encontrou-nos lá, parou, encostou e disse: “eu quero que vocês façam um balaio assim, e quero dez peças”, e eu disse: “mas não temos onde fazer o balaio, nós tinha lá embaixo, mas o cara nos despachou, e não temos como fazer”. Ele disse que tinha um lugar, “quatro horas eu carrego as coisas de vocês com minha caminhonete e levo lá, vocês ficam lá”. Por isso eu digo, às vezes, têm pessoas de bom coração e pessoas que não tem coração para o outro. Isso é uma discriminação [não ter coração para o outro], não sabendo que somos todos iguais, somos humanos, somos pessoas, somos gentes e assim mesmo existem pessoas que discriminam um ao outro. Ele encostou a caminhonete, carregou as

nossas coisas, os balaíos. Arrumou pra nós dentro do mato, fez um limpado pra nós, puxou a mangueira, botou água pra nós, puxou a luz, botou a luz pra nós, ele disse “eu tô trazendo a TV grandona pra vocês verem também”, e nós nunca tínhamos dinheiro pra comprar essas coisas, nós nem sabia o que era e ficamos bem, ficamos ali anos e anos. E ali que nós começamos a ficar em Porto Alegre. E começou a vir índio, um e outro “porque lá em Porto Alegre tá bom de vender”, e foram contando um pro outro e que aqui é bom, que aqui vendia. Quando menos nós esperava chegava uma família, ficava depois voltava, foram contando um pro outro. Porque lá [áreas indígenas, no interior do estado] até agora índios que vem de lá com família vem aqui vende e tão voltando, porque lá é difícil, lá as plantações não tão dando mais, e o mato depois de derrubado, pra dar mais fruto de novo... O pinheiro que derrubaram vai levar anos e anos pra dar pinha de novo, até que venha o mato de novo, nós vamos ficar nessa aí, nesse giro de vim e vai, porque não tem ainda [mato]. Com 16 anos quando sai de lá [pela segunda vez], não tinha mato, esses dias fui pra lá, agora que tá começando a vir mato. Então eu vejo assim, vai levar muitos anos ainda. Só que o direito do índio, nosso direito pela Constituição, nós temos uma lei, um direito que tá na Constituição, que garante o direito indígena e desde os 16 anos que tô aqui comecei a descobrir onde é que meus avôs andavam, onde é que é território indígena, antes de Porto Alegre [...] Então a nossa vida aqui tá dando sustentabilidade pra nós em Porto Alegre [...] (ROKÁG, aula na FAGED/UFRGS, 30 de maio de 2008 *apud* SALDANHA, 2009, p. 61-62).

O relato de Rokág aponta a viagem para Porto Alegre em decorrência da falta de alternativa financeira na *ẽmã mág Nonohay*, além do desenvolvimento das lavouras e a ausência das matas. A fabricação de artesanatos nesse cenário possibilitou um duplo vínculo: a manutenção com as poucas matas remanescentes em Porto Alegre e a possibilidade de renda financeira. A cidade, nesse sentido, surge como um espaço de venda desse material e constituição de moradia. A partir da relação com diversos atores na capital, os Kanhgág passam a compreender seus direitos e a reivindicar espaços para a construção de uma aldeia, ou seja, *ẽmã*.

Em julho de 2012, ao indagar Jeremias, residente da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* sobre o motivo da mudança da *ẽmã mág Nonohay* para a cidade de São Leopoldo, ele revelou:

É muito longe a cidade, hospital grande, dependendo do doente que tem lá você nem chega no hospital, muito longe que é, e daí não acha carro pra levar, mas aquela época tinha trator, tinha época que tinha trator trazia doente em cima. Agora não, agora, aqui bem dizer nós estamos no paraíso como diz o outro. (JEREMIAS, julho de 2012)

As cidades, acompanhando a formulação de Kimiye Tommasino (2001), fascina o imaginário Kanhgág pela possibilidade de acesso ao mundo e aos objetos dos brancos.

Universidades, festas, jogos de futebol, acesso às lojas de roupas e departamento, oportunidades de emprego, hospitais e postos de saúde, além da venda de artesanatos são alguns dos motivos que atraem Kanhgág de todo o Estado para viverem ou, em determinadas épocas do ano, acamparem e visitarem seus *kanhkó* (parentes) nas cidades.

A proximidade, como vimos na seção 3.2 do Capítulo 3, estabelece a vinculação do indivíduo ao universo dos *kanhkó* e mantém laços com os grupos domésticos nas *ẽmã mág* (aldeias grandes), uma vez que o rompimento da *ẽmã mág* não se concretiza como uma realidade imutável. Se necessário é possível retornar para o antigo local, desde que não se perca a confiança de um *pã'i*, que possa estabelecer uma ponte no relacionamento com o *pã'i mág*.

O processo de estabelecimento de uma *ẽmã sĩ* nas cidades, contudo, não se apresenta pelo simples desejo Kanhgág de se territorializar próximo aos *fóg*. As transferências motivadas por desavenças nas *ẽmã mág* têm impulsionado a formação de *vãre* (acampamentos) em muitas regiões do Rio Grande do Sul, como os acampamentos localizados no Faxinalzinho, em Iraí, os decorrentes de ampliação das *ẽmã mág* como os casos da *Serrinha*, do *Votouro* e do *Carreteiro*, entre outros.

Como apresentei em minha Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (SEVERO, 2014), as trajetórias das parentelas que constituem a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* estão ligadas tanto a processos de transferências como a decisões de algumas famílias em permanecer no *vãre* que faziam ano a ano na cidade de São Leopoldo, que com o tempo levou a outras famílias a se aproximarem e a constituírem a coesão necessária em tal acampamento – entre os distintos *pã'i* que o formavam – para o início reivindicatório de uma *ẽmã sĩ* (aldeia pequena).

Do mesmo modo, a participação em eventos junto aos brancos, trabalhando com a “cultura”, o fácil deslocamento para as *ẽmã sĩ* próximas, a constituição de uma rede de aliança com as pessoas dessas *ẽmã sĩ*, que se desdobram em uma vida plena de rituais políticos e religiosos mantêm os laços entre os grupos domésticos.

O Kanhgág Pépo em julho de 2012, quando visitamos alguns locais de acampamento na cidade de São Leopoldo, aponta em sua fala as “coisas boas” que, em sua constatação, não existem mais nas *ẽmã mág*:

Em sempre falei: Diego, nós nas áreas o tempo melhor era os tempos atrás, como a vida, tempos atrás, era muito bom, quando nós tinha as matas nativa, tinha caça, bastante fruto pra coleta, pinhão, mel puro e pescaria tinha à vontade. Caça tinha à vontade para sobreviver. Tu não precisava ir atrás, tu tinha, tu tinha como viver dentro da sua aldeia, com suas próprias caças, e como, e hoje não existe mais. Como eu disse, sabe, o índio não é agricultor, o índio é preservador da natureza, aonde que ele vive, é da própria natureza que ele vive. E agora, porque a terra bem dizer não é nossa, nós estamos só preservando, a terra é, a terra, é terra do Governo Federal. Nós não podemos fazer nada em cima. Se fosse teu tu podia vender um pedaço de terra, fazer um financiamento, fazer um empréstimo no banco pra tu tocar teu trabalho, teus serviços na agricultura, mas nem isso tu tem, tu não faz isso. Assim, sem a ordem da Funai, sem a ordem deles, tu não faz isso aí. Então, como não tem como o índio viver lá dentro, então tem uns índios que saíram, que nem saímos de lá por isso aí, vender nosso artesanato para sobreviver é onde que nós encontramos, aonde que nós estamos agora, né, procurando nossos direitos (PÉPO, julho de 2012). (SEVERO, 2014, p. 61-62)

Caça, pescaria, frutas, pinhão e mel puro. Esse é o cenário que o imaginário de Pépo descreve sua vida na *ẽmã mág Nonohay* há “tempos atrás”. No relato podemos perceber dois pontos. O primeiro está relacionado a uma vida de abundância nas matas, onde a caça, a coleta e os recursos para a agricultura eram “à vontade”, momento em que o território habitado, como descrito na seção 9.2 (do Capítulo 9) permitia a rotatividade de culturas agrícolas e o reestabelecimento da caça e da pesca. A partir do estabelecimento territorial e do confinamento nos limites demarcados pelas instituições governamentais, esse sistema de rotatividade é cortado e com ele a fartura.

O segundo ponto é contemporâneo e se aproxima de algumas reivindicações dos Kanhgág que apoiam os arrendamentos de terras aos brancos na *ẽmã mág Nonohay*, o fato de “Nós não podemos fazer nada em cima”. Os limites legais para o estabelecimento de financiamentos, a ausência de políticas públicas para o desenvolvimento junto aos grupos de manejos produtivos e a própria desconfiança Kanhgág diante das agências indigenistas produz, de um lado, a luta na *ẽmã mág Nonohay* para mudar esse cenário – por meio dos arrendamentos – e, entre aqueles que não possuem laços com a chefia constituída, a busca de territórios que possibilitem a obtenção de renda financeira – nesse caso através da venda do artesanato.

Esse cenário promoveu a saída para as cidades, locais onde a memória e o trabalho com os artesanatos possibilitam a sobrevivência física, econômica e cultural. Segundo Pepo, o trabalho com a “cultura” difere a *ẽmã mág* das *ẽmã sĩ*, em suas palavras:

[...] a gente ainda trabalha com a cultura, mostrando a cultura, falando as nossas histórias. Ainda nós não cobremos deles [dos brancos], nós cobramos só a troco de, da alimentação, outras coisas para, para gente coletar para a comunidade, pra toda a comunidade. Quando tu pega a alimentação, tu tá na comunidade, tu já reparte com tudo. O cara trabalha para todos, não só para si. E se tu vai buscar um palestrante lá na aldeia grande, ele vai trabalhar só para ele (PÉPO julho de 2012) (SEVERO, 2014, p. 63)

Segundo Pépo, os recursos obtidos com a presença Kanhgág em universidades ou demais associações são divididos para a população residente na *ẽmã sĩ*. Nesse ponto, é possível perceber uma perspectiva distinta acionada por Pépo e Jeremias das relações ocorridas nas *ẽmã mág* e nas *ẽmã sĩ*.

Nas *ẽmã mág*, “tempos atrás” era “bom”, havia comida farta e liberdade de empreendimento, “agora” as coisas são limitadas pelas imposições do Estado, o espaço territorial e os conflitos externos e internos.

Nĩgrẽ, ex *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, relatou-me que apesar de ter origem na *ẽmã mág Nonohay*, não permaneceu muito tempo vivendo nessa *ẽmã mág* e destaca um motivo especial:

Não, agora que eu estou aqui. Aqui pra mim é a cidade, não é que nem uma aldeia grande, que nem lá fora, eu nunca morei na aldeia, só fora. Na época, eu fiz um documento com a Funai de Chapecó, que é o doutor Sebastião fez um documento pra mim circular sempre fora, mas sempre sendo índio. [...] Eu saí fora da aldeia desde os treze anos de idade, quando jovem ainda, treze ano eu tinha quando eu saí fora, nunca mais entrei dentro, só vivia fora trabalhando, vendendo, fazendo balaio. [...] nas aldeias grandes existem muitas políticas internas, e existem perseguições, e uma, um dos problemas que eu não gostava era isso. Porque quando eu era jovem tentei ficar nas aldeias, mas eu era perseguido pelas lideranças. Fiquei várias vezes na cadeia dos índios, preso. E a época quando a gente era novo ainda, então uma das coisas que eu nunca gostei era as políticas internas. Que nem nós por aqui, nós não temos isso aí, e não deixamos criar, porque cada um tem que viver em paz, cada um tem que se respeitar, e é a maior importância para nós é essa. Não aceitamos política interna, porque daí não dá coisa que preste, até inclusive, para um exemplo, tem o pessoal de Ventara, que o cacique teve que matar um lá, para se defender, por política interna. O cara, eles se organizaram para tentar tirar ele, e o cara estava armado, e aí ele teve que matar o cara. Então, não é bom. A

gente não concorda com isso. Tem que todo mundo viver em paz, trabalhando, respeitando, criando os filhos, comendo o que tem. Isso para nós é o melhor, é o mais importante (NĩGRÊ, julho de 2012)

Um conceito que é acionado a todo o momento pelos Kanhgág, e que é evidenciado por Nĩgrê, é o de “política interna”. Para ele, os conflitos entre as famílias, por causa da “política interna” é o que ocasiona a saída de muitos Kanhgág das *ẽmã mág*. Segundo o interlocutor, na *Por Fi Ga*, uma *ẽmã sĩ*, não existe tais políticas e mesmo, em suas palavras: “não aceitamos política interna”.

O exemplo extraído permite traçar um melhor delineamento. Segundo Nĩgrê, na *ẽmã mág Ventarra*, o *pã'i mág* “teve que matar um [...] para se defender, por política interna”. Um primeiro ponto é o conflito, realizado por *pã'i* que constituem um grupo que ameaça a permanência de um *pã'i mág*. Em reação, o *pã'i mág* é “obrigado”, por uma pressão frente aos demais moradores de uma *ẽmã*, a reagir prendendo, transferindo ou, em casos de ameaça à vida, matando os *pã'i* que organizam tais movimentos.

Cláudio, que em 2012 ocupava a posição de *pã'i sĩ* na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, relatou que em algumas *ẽmã mág*:

[...] as lideranças têm rendas financeiras altas, sobretudo devido ao arrendamento de terras, obtendo carros novos e bastante poder, enquanto parte da comunidade não tem recursos para a sobrevivência. Constatou que esse é um fator preponderante para a formação de “novos” territórios, como os das cidades do Vale dos Sinos, Vale do Taquari, Porto Alegre e Santa Maria. (SEVERO, 2014, p. 64)

A partir das considerações de Cláudio, um segundo elemento é acionado para as “políticas internas”, além de configurar uma reação do *pã'i mág* a opositores, por meio da prisão ou transferência, ele se constitui pela preferência de distribuição de recursos, que podem incluir acesso à terra, a empregos públicos e a outros, para aqueles que constituem os seus aliados.

A desigual distribuição, a perseguição a opositores e a busca por outros territórios, como trabalhamos na Parte 1, é ressaltada, por aqueles que vivem nas *ẽmã sĩ*, como um dos elementos de sua presença nas cidades. De forma inversa os *kofá* da *ẽmã mág Nonohay* acusam os *pã'i* que deixaram a *ẽmã mág* como “exploradores”, os classificando como “caciquinhos”. Aqui, da perspectiva das *ẽmã sĩ*

os acusados são as lideranças políticas – especialmente o *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay* –, que arbitrariamente teria expulsados aqueles que optam por viver nas cidades.

Aparentemente, segundo o ponto de vista de alguns interlocutores, todos os fatores ocorridos na *ẽmã mág Nonohay* não se repetem nas *ẽmã sĩ*. Enquanto nas *ẽmã mág* as pessoas cobram para falar da “cultura” – se referindo a palestras em escolas – nas *ẽmã sĩ* é cobrado apenas alimentos que são compartilhados com todos. Enquanto nas *ẽmã mág* existem políticas internas – perseguições, expulsões, prisões e beneficiamento de *kanhkó* (parentes) –, nas *ẽmã sĩ* elas não existem.

Logo que os primeiros grupos Kanhgág passaram a fixar-se em Porto Alegre – primeira cidade a ser pressionada pelos *pã'i* Kanhgág para a formação de uma *ẽmã sĩ* – as organizações de apoio às causas indígenas não se posicionavam favoráveis à permanência das famílias Kanhgág. Segundo Ana Freitas (2005, p. 273-274), algumas entidades:

posicionavam-se pelo retorno dos Kaingang a “seus locais de origem”, às “aldeias e terras indígenas”, temendo que na cidade fossem “perder os laços, perder a cultura, perder a língua”. Referiam-se aos Kaingang como “índios urbanos”, “índios desaldeados”, sempre no sentido de estarem “fora de lugar”. Este discurso não era exclusivo das ONGs missionárias, mas era acionado pelas agências do indigenismo oficial, particularmente FUNAI e FUNASA e, na esfera estadual, pelo Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) – âmbito em que os caciques e conselheiros que exerciam posição de lideranças nas terras indígenas demarcadas, das quais os Kaingang da bacia do Guaíba haviam-se deslocado anos atrás, manifestavam-se temerários a sua organização autônoma. Com representação no CEPI, estes caciques relutaram em conceder representação política aos “urbanos”, no interior daquele Conselho. Convém referir que, no início da década de 1990, quando chegaram a Porto Alegre, alguns Kaingang se opuseram publicamente ao regime de tutela instaurado por mais de século nas terras indígenas, documentando representações que originaram procedimentos administrativos no âmbito do Ministério Público Federal, muitos deles resultando em inquéritos civis públicos destinados à apuração de responsabilidades por atos de exploração madeireira e arrendamento de terras indígenas.

O posicionamento das lideranças ocupantes do CEPI é compreensível. Naquele momento os deslocamentos representavam perdas para as terras indígenas, os *pã'i mág* provavelmente percebiam nesses movimentos questionamentos de sua autoridade e as percebiam como “incapazes” de viver “com uma lei”. Por sua vez, as organizações indigenistas seguiam a mesma linha de

raciocínio, na medida que os *pã'i mág* das *ẽmã mág* exerciam influência política a nível estadual, desde o início do século XX quando foram recebidos pelos Presidentes do Estado.

Os Kanhgág, organizados e determinados em a conquistar territórios “lançavam mão de recursos simbólicos que, em suas perspectivas, os revestiam de poder e força: colares e cocares, sobretudo em reuniões públicas, onde invariavelmente se apresentavam como guerreiros” (FREITAS, 2005, p. 275). Nesses movimentos, além de apresentar sua diferença, buscavam “atrair e criar empatia, mobilizar suas ‘presas’ ou ‘inimigos’” (idem).

O movimento acompanhado por Freitas (2005) é a busca para a criação da primeira *ẽmã sĩ*, a *Fág Nhin*, na Lomba do Pinheiro. Esse recurso foi obtido através da conquista Kanhgág no Orçamento Participativo, criado pela Prefeitura Municipal nos governos administrados pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Após alguns anos de espera, no início do século XXI, uma terra é obtida através da participação nesse programa de Governo Municipal. Contudo, o projeto do aldeamento parecia reproduzir a estrutura de aldeamentos do século XIX:

O projeto político da Administração Popular era concentrar toda a população Kaingang de Porto Alegre naquele mesmo espaço. Neste momento, os grupos correspondiam a esta expectativa. As tensões, entretanto, permaneciam. A promessa de co-habitação dos diferentes grupos em um mesmo espaço – estimulada pelos agentes da Administração Popular – não significava automaticamente a constituição de uma “comunidade Kaingang”. A comunidade é a unidade sócio-política que se constitui por solidariedades e adesões nem sempre fáceis de conciliar. De modo geral, havia dois projetos Kaingang: os kaingang-pé queriam cacique, lei do índio, balaio de cipó, língua, tradição; os índios civilizados queriam ong, trabalho, cavalete, educação formal, “no meu pátio quem manda sou eu”. Cada um destes grupos, por sua vez, estava permeado pelas fronteiras entre as unidades sociais que os conformavam, se desdobrando em novos focos de tensão. Considerando a parcela que se auto-identifica como kaingang-pé, emergiam politicamente três lideranças em potencial – chefes de grupo doméstico -, disputando o poder político com Zílio Jagtyg Salvador. Mas isto estava oculto, embora pulsante. O objetivo que unia a todos, era a conquista da terra. (FREITAS, 2005, p. 288-289)

Como expôs a autora, em um primeiro momento os membros de diversas *ĩn* (Casas) representavam uma unidade diante do inimigo comum, os *fóg*. Guerra vencida via projeto Orçamento Participativo, o empreendimento mira-se para o

âmbito “interno”, ou seja, entre os grupos *kanhkó* (fato que remonta a lógica delineada no Capítulo 4).

As divisões apresentadas por Freitas, primeiramente entre “kaingang-pé” e “índios civilizados” se desmembra no primeiro em três lideranças em disputa. Nesse momento, os nomes que se destacam é o de Nĩgrê e Jagtyg, que mais adiante proporcionarão o surgimento de outra *ẽmã sĩ* em Porto Alegre, como a *Tupẽ pẽn*. Essas disputas configuram as “políticas internas”.

Em 2003, após pouco tempo de consolidação da *ẽmã sĩ Fág Nhin*, Kentanh toma a iniciativa de “procurar uma ‘terra indígena’ (*ga*) na região litorânea e estabelecer-se junto com sua parentela e uma parcela da população descontente com a aldeia [*Fág Nhin*] Lomba do Pinheiro por causa dos conflitos com os ‘índios’” (AQUINO, 2008, p. 63). A esse movimento juntou-se a *kujá* Nimprê, que sonhou com um *kujá* antigo, que a teria revelado a existência de uma terra ancestral na capital do Estado, situada no Morro do Osso.

A parentela de Kentanh se reuniu inicialmente com Nĩgrê, Sê e Rokág, que se constituíram enquanto lideranças da *ẽmã sĩ Topẽ pẽn* e Nimprê, *kujá* que posteriormente foi expulsa por Sê, e hoje vive na *Por Fi Ga*.

A *ẽmã sĩ Tupẽ pẽn*, segundo os Kanhgág, reunia as características de uma terra ancestral, diferente da conquistada da *ẽmã sĩ Fág Nhin*, pois tinha cemitério, presença espiritual (o espírito do *kujá* falecido que dialoga com a *kujá* Nimprê), um caminho mítico (buraco de pedras que possibilitou a cura) e mata nativa preservada, aspectos esses valorizados pelo ponto de vista kanhgág. Nesse espaço, os Kanhgág objetivavam efetivar as características como se fosse uma *ẽmã mág* (aldeia grande): “realizado na prática pelo emparelhamento entre a sua liderança e uma liderança da metade oposta na função de ‘aconselhar’” (AQUINO, 2008, p. 72).

A *ẽmã sĩ Topẽ pẽn* surge, entre outros fatores, pela disputa entre parentelas pelo que entendem por “tradição”. Paralelamente, na cidade de São Leopoldo e Lajeado Kanhgág das *ẽmã mág Nonohay*, *Votouro* e *Serrinha* habitavam em *vãre* (acampamentos) e pressionavam as respectivas autoridades municipais para a conquista de uma *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*.

Após essas reivindicações se tornarem concretas e as prefeituras municipais destinarem determinados espaços não superiores a 10 ha, a *ẽmã sĩ Ty Tanh* da

cidade de Estrela passa a ser alvo de uma duplicação na rodovia BR-386. A *pã'i mág* Maria Antônia na época junta os parentes Kanhgág das *ẽmã sĩ Fosá*, *Por Fi Ga* e *Tupẽ pẽn*, em especial seus *pã'i mág* e demais *pã'i* para auxiliá-la na reivindicação de terras pelo impacto atingido na *ẽmã sĩ*. Um longo processo judicial desencadeia conquistas para as *ẽmã sĩ*, resultando em aproximadamente 17 ha para cada uma. Em alguns casos, como na *ẽmã sĩ Fosá* surgiu a *ẽmã sĩ Pó Mág*, devido a desentendimentos e desistências da população trocar de local, como veremos no Capítulo 13.

Do ponto de vista político dos Kanhgág, habitar a cidade não proporciona um *status* distinto das *ẽmã mág*. Os *kanhkó* que se deslocam para a formação de *vãre* e *ẽmã sĩ* encontram outros grupos Kanhgág com interesses e historicidades distintas. Ou seja, como definido no Capítulo 4, apesar de estarem vivendo em *ẽmã sĩ* nas grandes cidades, a lógica política Kanhgág não se modifica. Exemplificaremos esse movimento nos dois próximos capítulos.

Para além das oposições internas, o conflito permanente com os *fóg* (branco) produz entre os *pã'i mág* das *ẽmã sĩ* uma união favorável ao desenvolvimento das práticas econômicas, principalmente aquelas que envolvem a produção e o comércio de artesanatos e demais objetos.

11.2 “Saio com dez balaio e ligeirinho volto com trezentão no bolso”: a dinâmica econômica nas *ẽmã sĩ*

Nas *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas), a principal atividade econômica é a fabricação e a venda de artesanatos. Diferente das outras atividades que exercem esporadicamente – como trabalhadores no comércio das cidades, na construção civil e em empregos domésticos –, o trabalho com os artesanatos permite a manutenção das atividades familiares, que incluem o trabalho nas pequenas hortas, o cuidado dos filhos e o auxílio aos *kanhkó* (parentes). Além da possibilidade do convívio prolongado, a renda financeira muitas vezes é mais atrativa do que a obtida em empregos fixos:

Certa vez, sentado junto ao grupo familiar de Refej, conversando enquanto os observava trançar seus cestos, sua filha, de trinta anos e mãe de quatro

meninas, me relatou uma experiência engraçada na venda de cestos. Contou que, em uma cidade pequena da Serra Gaúcha, estava com suas filhas comercializando, e no meio da tarde os vinte cestos que levou estavam acabando. Foi quando um senhor pegou um deles e disse que já lhe pagaria (o preço vendido foi de R\$ 35, 00). Logo em seguida outro homem disse ter interesse e que pagaria R\$ 50,00. Comentou que a situação foi engraçada, pois faltaram cestos, e que não poderia desfazer a transação acertada anteriormente (por R\$ 35, 00), pois falharia com sua palavra, e “[...] o outro velho já estava com o cesto dentro de casa (risos)”. Na mesma situação, me relatou que sua filha mais velha vende cestos com uma destreza exemplar, comercializando em média o balaio por R\$ 50,00. Assim como sua mãe, esposa de Refej, sobre a qual afirmou: “Aquele véia ganha dinheiro, e não sei onde gasta. Ela trabalha na escola e faz um monte de balaio”. (SEVERO, 2014, p. 119-120)

O cenário acima foi observado em 2013, durante a pesquisa de campo para o Mestrado em Ciências Sociais. Naquele momento, meu interesse se concretizava nos sentidos do *fazer* os artesanatos e não propriamente com a dinâmica econômica que lhe envolve. Contudo, é perceptível que a grande maioria da população Kanhgág residente nas *ẽmã sĩ* trabalha com a produção e a comercialização de artesanatos, algumas vezes essa é a principal renda da família, em outras ela é complementada com empregos na construção civil, no comércio das cidades, na escola e no posto de saúde da *ẽmã*.

Os artesanatos produzidos se constituem principalmente de *kěj* (cesto), *jãnka* (colar), filtro de sonhos, pulseiras e brincos. Segundo a antropóloga Ana Freitas (2005), um dos materiais mais utilizados entre os Kanhgág residentes em Porto Alegre é a variabilidade do *mrũr* (cipó), categoria definida pelos Kanhgág de “plantas (*nẽn*) trepadeiras, sejam elas lenhosas ou herbáceas. *Mrũr* refere as formas vegetais que estendem-se no solo das florestas em busca de apoio para subir” (p. 338).

Os *kěj* (cestos) são produzidos com algumas espécies – entre elas o *cipó-de-cesto* (FREITAS, 2005, p. 341) –, contudo é necessária observação e cuidado durante a coleta, pois as qualidades do cipó se misturam, e o cipó cruzado podem herdar características que não são próprios para a realização dos cestos – podendo ocorrer a presença de parasitas, por exemplo. Além dos cipós, a taquara também é utilizada para a fabricação de *kěj* e de pulseiras. Os brincos geralmente são compostos de penas das mais diversas aves.

Inúmeras modificações foram implementadas nos artesanatos ao longo dos anos de experiência com as vendas. Nẽn tãnh, morador da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, me revelou que aprendeu a realizar artesanatos junto ao Kanhgág João Carlos Padilha,

e que no início dos anos 1990 seus cestos eram desajeitados e que se fosse um comprador não levaria os mesmos. Ao longo dos anos, a partir da observação do trabalho realizado por outros Kanhgág, passaram a realizar trabalhos considerados “bons”, incorporaram alguns símbolos como a árvore de natal, as pequenas bolinhas de cipós, as pulseiras, as cestas de páscoa. Todos utilizando os cipós e a taquara como objetos principais.

Além do processo inventivo alguns foram predados. As esculturas zoomórficas – realizados pelos Guaraní – foram copiadas pelos Kanhgág, que passaram a reproduzir seus moldes em outras formas e a vender em suas feiras em Porto Alegre.

O trabalho com o artesanato possui uma forte relação sociocosmológica. De acordo com Freitas (2005), a variabilidade de cipós também possuem suas metades – *kamé* e *kanhru* –, assim como os componentes de “pureza” e “mistura” – o que proporciona influência direta na produção de cestos. Além dessa vinculação, a organização em torno da atividade produtiva dos cestos mantém a unidade sociológica familiar, de acordo com Freitas:

Segundo Iracema, nas andanças com seus filhos para colher cipó nas florestas da bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, ela revive sua infância nas florestas de Nonoai, bacia do Alto Uruguai, quando seguia seus pais no mato. Paradoxalmente, esta Kaingang identifica ter mais liberdade nas florestas do Morro Santana, Porto Alegre, do que tinha há dez anos atrás em Nonoai, onde o ciclo da agricultura, associado à imposição do trabalho nas lavouras, dificulta e restringe a relação dos Kaingang com a floresta. Na perspectiva de Iracema, a lavoura separa a família. O trabalho mecanizado da lavoura reorganiza a divisão sexual do trabalho, além de também estabelecer cortes de geração. Neste sentido, o Mrür Jykre possibilita, além da manutenção do vínculo eco-lógico com a floresta, os vínculos sócio-lógicos que constituem o modo kaingang-pé/povo do mato, índios da tradição. (2005, p. 348)

Iracema distingue as relações de “liberdade”, dos espaços de matas em Porto Alegre, com sua ausência na *ẽmã mág Nonohay*. De acordo com a *kujá*, a coleta de materiais não desorganiza a experiência familiar e a divisão sexual do trabalho, sua perspectiva se aproxima de Fuá (apresentada na seção 9.4.3), que percebe nos arrendamentos um distanciamento das famílias Kanhgág.

Através da produção de artesanato se estabelece uma continuidade de relações familiares e cosmológicas Kanhgág. Na comercialização também são observadas algumas distâncias tomadas entre as diferentes territorialidades.

Em Porto Alegre, um importante espaço conquistado para a comercialização de artesanatos pelos Kanhgág é a Feira do Brique da Redenção¹¹⁴. Esse local reúne semanalmente a presença de artesãos Kanhgág das diversas *ẽmã sĩ* de Porto Alegre e região metropolitana, assim como das *ẽmã mág* do Planalto (FREITAS, 2005).

No momento da feira, as territorialidades são situadas de acordo com a origem dos artesãos e do cadastro junto à Prefeitura Municipal. Sendo momentos, que além do comércio, proporcionam o reencontro entre *kanhkó*, repletos de amabilidade e afastamentos, há uma demarcação precisa em relação à ocupação (FREITAS, 2005, p. 365).

Ao longo do ano, as bancas de artesanatos Kanhgág incorporam outros objetos. No inverno elas expõem, além dos objetos artesanais, toucas, luvas, meias, cachecol, panos, chapéus, brincos, anéis. Parte desse material é comprado nas lojas do centro de Porto Alegre, outros são obtidos em viagens para a fronteira entre o Brasil e o Uruguai, especialmente a cidade de Rivera – Uruguai divisa com Santana do Livramento – Brasil.

Nos anos de 2017 a 2019, um casal me convidou diversas vezes para viajar para Rivera. Perguntava quanto gastaríamos de gasolina, me mostravam os pacotes de luvas, meias e toucas compradas em Porto Alegre afirmando que nessa cidade conseguiriam comprar por 50% do valor e com isso obteriam maior lucro. Os cálculos realizados pela esposa eram precisos: quanto de gasolina para ir e voltar?; valor gasto com alimentação?; qual a quantia de objetos poderia trazer sem ter problemas com a polícia?; quantas pessoas poderiam ir no carro? Etc. Essa viagem acabou não acontecendo, a diminuição do frio em 2019 os fez desistir, pois gastariam muito e não obteriam o retorno desejado.

A implementação desse objetos, vistos pelo olhar dos *fóg* (branco) como alheios a “cultura indígena”, causa conflitos com fiscais das prefeituras municipais,

¹¹⁴Parque Farroupilha, localizado no Bairro Bom Fim Baixa em Porto Alegre. Nas manhãs de sábado é realizado uma feira ecológica e aos domingos um espaço de comercialização ao longo da avenida José Bonifácio.

pois inicialmente a reivindicação territorial nas cidades, especialmente Porto Alegre, deu-se entorno da preservação dos poucos espaços de mata remanescentes e os artesanatos “do mato”, simbolizavam essa interação “indígena”. Desse modo: “Se num primeiro momento, as famílias entravam no jogo pela noção de ‘bom selvagem’, com o ingresso dos industrializados tornavam-se imediatamente ‘nativos malditos’.” (HERMANN, 2016, p. 81).

A qualificação de “nativos malditos”, destacada pelo antropólogo Herbert Hermann (2016), situa-se na especificidade da relação entre as “matas” e as “vendas”, entendidas pelos não índios como exclusivas e contraditórias. Segundo o autor essa perspectiva, exógena a Kanhgág, é elaborada frente ao “protagonismo das famílias [...] em adequar seu material para continuar sua luta cosmopolítica na cidade” (idem). Tal adequação, segundo os interlocutores de Hermann, visava uma segurança financeira: “[...] nosso material [cipós] é que segura os parentes no Brique”, “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?” (p. 82).

Dessa compreensão, entende-se que os materiais fabricados a partir dos cipós e das taquaras, identificam os vendedores aos *fóg* como “índios”, em uma rede imaginativa que situa as coletividades como “bom selvagens” e “preservadores da natureza”. O material não artesanal o coloca no “mundo capitalista”, na venda para o “lucro”, distinto da imagem ocidental dos “índios”.

De outra forma, no entendimento Kanhgág não há nada de contraditório no comércio de ambos os objetos. Aumentando o número de produtos eles aumentam as vendas e os recursos financeiros, desse modo, são capazes de suprir as necessidades físicas e simbólicas, fazer festas, comprar carros, jogar cartas, apostar em jogos de futebol, compartilhar alimentos com os parentes, viajar para as *ẽmã mág* etc.

A disputa com os *fóg* em relação aos materiais não encontra correspondente entre os Kanhgág. Para a grande maioria vende objetos de qualquer tipo é necessário para atrair compradores e para isso, como descrevi acima, viajam para fora do Brasil, assim como para a cidade de São Paulo. Os *pã'i mág* não arbitram quanto a essas atividades, suas próprias famílias vendem os mais variados objetos nas feiras, organizam exposições em grandes eventos (como as comemorações

Farroupilhas, realizadas em setembro no RS) e as levam para as escolas e universidades quando realizam falas sobre a cultura indígena.

A renda obtida com as vendas e demais empregos públicos, que alguns mantêm paralelamente, são utilizados para diversas demandas. Os principais “consumidores” familiares são as crianças. Quando os avós possuem renda maior que os pais, os netos tendem a passar grande parte do dia e da noite com esses, os pais geralmente estão envolvidos em empregos esporádicos ou nas vendas.

A aquisição de bens também faz parte do empreendimento financeiro. Aqueles que fazem feiras procuram comprar carros amplos – como o Palio Adventure e o Siena da Fiat, o Vectra da Chevrolet, entre outros –, que possibilitem o transporte da *ẽmã sĩ* para o centro do município e para a cidade de Porto Alegre, Canoas e Novo Hamburgo – locais de venda frequente dos Kanhgág da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* – e de objetos como televisores, aparelhos de som, refrigeradores e demais eletrodomésticos.

De outra forma, a renda não altera a alimentação das famílias. Tanto entre aqueles que possuem rendas fixas, nos empregos públicos somadas às vendas, como aqueles que apenas vivem dos artesanatos é comum a partilha entre os *kanhkó* do *ẽmĩ* (bolo nas cinzas), também realizado na chapa do fogão a lenha ou no forno do fogão a gás, o *kumĩ*, folhas de urtiga cozidas na banha, a carne assada, carcaças de galinha, arroz e feijão. Independente da condição financeira, a alimentação segue esse modelo, o mesmo não ocorre com o uso de roupas, a aquisição de veículos e a frequência em festas, onde o poder financeiro apresenta uma diferenciação nos itens de consumo.

As roupas e o corpo representam entre os Kanhgág a beleza e a saúde. O corpo avultado é sinal de fartura, calçados, bonés, camisetas e calças novas e limpas sinalizam uma distintividade dos demais nas atividades fora do trabalho. Nos bailes, momentos que proporcionam o encontro das demais *ẽmã sĩ*, a aparência simboliza a riqueza, o consumo de bebidas alcoólicas e alimentos também entram nessa rede.

Em abril de 2018 o baile que encerrou o Ritual do *Kiki* na *ẽmã sĩ Fosá* reuniu diversas pessoas das *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, *Tupẽ pẽn*, *Pó Mág* e da *ẽmã mág Votouro*. O mesmo juntou jovens, adultos e velhos ao som dos mais diversos estilos musicais,

do *funk* às músicas gauchescas, mas com predomínio das tradicionais “bandinhas”, muito apreciadas nas terras indígenas do Planalto (como vimos no Capítulo 10).

Nesse baile, homens e mulheres dançavam nos 40m² do Centro Cultural da *ẽmã sĩ Fosá*. Nas voltas em torno do diminuto espaço os olhares se entrecruzavam. Os homens sozinhos pouco dançavam. Ficavam a observar as mulheres no centro da pista dançarem umas com as outras. Entre uma das trocas de música, do *funk* – requisitado pelos mais jovens – para os sucessos de Amado Batista, alguns homens se sentiram seguros, fixavam o olhar na pretendente e caminhavam em linha reta em sua direção. Com o olhar fixo, desviavam os ombros dos outros ombros, se aproximavam e tomavam a mão da mulher desejada lhe tirando de outra com ela dançava. Depois desse movimento planejado, nada impedia a valsa ao longo de, pelo menos, três músicas ininterruptas. Do clássico “Princesa”, o DJ tomou o rumo moderno e colocou os Kanhgág a dançarem ao som de Alemão do Forró, o conhecido “Fica Amor”, o que fez os acompanhados e desacompanhados a procurarem seus pares. Entre alguns rodopios na pista de dança, cerveja, conversas e risadas, o baile Kanhgág alicerçava as relações entre os presentes.

No meio de toda essa alegria reservava-me a aproveitar os momentos alegres com os Kanhgág. Na companhia do *kujá* Kagnãg, de sua esposa Kori e de seus filhos Nonohay (então o *pã’i mág*), Pó Mág e Rigrẽ, tratava de dividir os custos da cerveja enquanto divertíamos olhando os demais. Estávamos todos perto da copa, em um determinado momento um homem, que dançava com Rigrẽ se sentiu enciumado com minha presença. Percebendo a situação, Kagnãg tratou de me apresentar como filho, buscando afastar os olhares penetrantes que o homem me lançava. Em um dos pagamentos das rodadas de cerveja o encontro no caixa de pagamento. Segurando uma nota de K\$ 2,50 trato de lhe dizer que sou *regre* da moça, ele fixa seus olhos nos meus, abre sua carteira e tira uma nota de R\$ 25,00. Segurando a nota com a mão direita, ele bate a mão com força no balcão. Entendo o recado para me afastar e assim o faço. Nesse gesto, ele me informa sua maior proeminência financeira.

Os momentos de festas, com a presença de aliados e inimigos, são os privilegiados para apresentar-se poderoso, e logo generoso, ou seja, patrocinar bebidas e alimentos, buscar alianças com grupos distintos, assim como esbanjar o

que foi conquistado durante o trabalho diário. O trabalho somente possui sentido se materializar bens, bebidas, comidas, viagens, ou seja, partilha, relações que apontam uma proeminência do grupo em relação aos demais.

Nessa lógica, a acumulação não é comum, sempre que conversava com Nëntanh e Refej sobre a venda de balaíos (cestos), me contavam as grandes vendas, o alto recurso financeiro, que somava de K\$ 50,00 a K\$ 500,00 por dia, dependendo da localidade comercializada. Refej, certa vez comentou que o dinheiro era como a água: “quanto mais a gente aperta ela na mão mais ela escapa”.

O “não apertar”, não gastar faz com que o dinheiro “não escape”, não suma. Mais do que uma teoria de fluxo financeiro, percebo nessa sentença a síntese da dádiva, “não apertar” é distribuir, e compartilhar é mais benéfico do que acumular. Hermann (2016, p. 122), relata a viagem da esposa de um interlocutor à Gramado, onde o parceiro ficava durante meses vendendo artesanatos:

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.

Gastar, nesse sentido, é mobilizar proximidades, consolidar alianças e manter-se bonito. “Não apertar” aciona o não decepcionar, não “sovinar” e sim “esbanjar”.

Essa lógica de relações se aproxima bastante da ocorrida na *ëmã mág Nonohay*, como vimos no Capítulo 10. No entanto, o fator principal de obtenção de renda financeira nas *ëmã sĩ* são as vendas e os empregos e não propriedade da terra, como na *ëmã mág Nonohay*.

Nas *ëmã sĩ* o acesso aos materiais para a produção artesanal, em tese, não são restritos. Sua localização, o auxílio para o deslocamento e para a produção dos objetos depende da relação do novo grupo familiar com os demais moradores da *ëmã sĩ*, que podem indicar e restringir determinados locais para aqueles que não

simpatizem. Os empregos, de outra maneira, são direcionados a rede de alianças das famílias dominantes da *ẽmã sĩ*. Os homens “fortes” – os *pã'i* – proeminentes politicamente são capazes de constranger as lideranças constituídas, o *pã'i mág* e seus auxiliares, para conseguir uma vaga para seus parentes nos empregos públicos. Esse constrangimento se realiza a partir do número de *kanhkó* (parentes), da capacidade desse *pã'i* de diálogo com outros e de sua articulação extra-aldeia, sobretudo com os *fóg*.

Esse “constrangimento”, ameaça contra a acumulação e concentração de vagas, estimula uma dispersão das mesmas entre os diferentes grupos. Alguns cargos dependem de formação, como o de professor e técnico em enfermagem, outros podem ser preenchidos sem especializações, mas caso exista alguma formação, como curso de auxiliar odontológico ou outro, algumas famílias investem na formação de um/a jovem, para que seu nome seja uma indicação “técnica”.

Esse universo estimula uma disputa por *status* no sistema de relações. Aqueles ligados às lideranças, que na maioria das vezes ocupam os empregos públicos, tem mais possibilidades de proporcionar objetos e fartura aos seus. Os demais, notando a desproporcionalidade, buscam deslegitimar suas ações e reivindicar a si uma “tradicionalidade”, acionada nos artesanatos, nas práticas religiosas ou em uma percepção quanto a chefia.

Estabelecendo-se nas *ẽmã sĩ*, como exposto acima, a máquina política “interna” volta a interessar aos Kanhgág e as concentrações de renda e empregos no universo dos *kanhkó* (parentes) são algumas das motivações que fazem os *pã'i* a lançar-se na conquista de um novo território. A dispersão de uma *ẽmã sĩ* também se efetua, como veremos na análise de dois casos no Capítulo 12 e no Capítulo 13, na concentração de *pã'i* fortes em um pequeno espaço territorial, cenário que diverge do encontrado na *ẽmã mág Nonohay*, que apesar da reunião de distintos *pã'i* a distribuição e a distância territorial proporciona uma margem de negociação entre os aliados – materializada na distribuição de terras – e um controle sobre os *pã'i* opositores – fundado na força dos primeiros.

Através do detalhamento do cenário político nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*, perceberemos formas parecidas com o desenvolvimento das práticas da *ẽmã mág*

Nonohay, acusações de acumulação e concentração, tal como expulsões e transferências.

Veremos nos dois próximos capítulos o arranjo político e as resoluções tomadas pelos Kanhgág em duas *ẽmã sĩ*: *Por Fi Ga* e *Fosá*.

12 *ÊMÃ SĨ POR FI GA*: AS “ORIGENS” COMO GRUPO POLÍTICO

Em setembro de 2008, com o objetivo de realizar um trabalho para a disciplina de Antropologia Clássica, no curso de Licenciatura em Ciências Sociais, eu e mais três colegas decidimos, a partir da provocação do professor Walmir da Silva Pereira, da UNISINOS, visitar a *êmã sĩ* (aldeia pequena) Kanhgág em São Leopoldo. Assim, nos encontramos na Rodoviária da cidade, ponto de encontro dos quatro, e nos deslocamos de carro para o bairro Feitoria. No percurso paramos algumas vezes para perguntar a moradores a localização da aldeia. Lembro que em uma casa, um homem apanhava tábuas da rua e as levava para dentro do pátio. Paramos o carro e perguntamos se ele sabia a localização da “aldeia dos índios”, ele com o suor escorrendo do rosto nos olha, levanta as sobrancelhas e responde: “índios, aqui? Eu nunca vi. Aqui não tem índio!”.

Não satisfeitos com a resposta seguimos nosso percurso em busca dos tais “índios”. Após algumas voltas pelo bairro, um de meus parceiros telefona para um conhecido da Prefeitura que o orienta a localização. Já na via denominada Estrada do Quilombo, rodamos mais alguns quilômetros em estradas de chã batido, penso que naquele momento, imaginamos que a aldeia deveria estar em um local mais próximo ao “rural” do município.

Ao cruzarmos por uma senhora que se deslocava a pé na estrada a indagamos sobre os “índios”, ela aponta a direção e revela que a aldeia está nas proximidades do bairro. Realizamos o retorno e encontramos o local após alguns minutos. Deparamos, no entanto, com a constatação que tínhamos passado por ali duas vezes em nossa busca.

Naquele momento, havia poucas casas. Uma grande casa de alvenaria azul, ainda existente, era habitada pela família do *pã'i mág* (chefe político) Pépo, sendo a mais próxima da entrada da área e a maior. Ao entrarmos na aldeia perguntamos sobre o *pã'i mág*, orientação que nos foi dada pelo professor Walmir. De imediato, ele veio ao nosso encontro e arrumou algumas cadeiras para que todos pudessemos conversar por um instante.

Nesse primeiro encontro conhecemos a aldeia, conversamos sobre a história do grupo no município, a *êmã mág* (aldeia grande) do qual a maioria tinha origem, a

ẽmã mág Nonohay, e as dificuldades que os mesmos estavam enfrentando, como: a falta de energia elétrica, abastecimento de água, as dificuldades com a escola; tal como seus anseios: o projeto de um posto de saúde e um cemitério.

As casas, em maioria, estavam em fase de construção, todas de madeira. Algumas eram construídas nas proximidades da entrada, ao redor da grande casa de alvenaria azul, ao norte, outras mais distantes dessa se localizavam ao sul, mais ao fundo da aldeia. A distribuição das mesmas deixava espaço para a estrada e um grande pátio no meio, elas acompanhavam o limite da área. Nesse primeiro momento, estava o projeto de construção da escola, de um futuro centro cultural e de dois banheiros.

Passados doze anos desse primeiro momento, a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* passou daquelas 17 famílias para 57. A escola foi construída, no “meio”, mas posteriormente destruída, pois já não se adequava aos anseios dos Kanhgág, por ser pequena para as turmas e pela ausência de manutenção por parte da Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul. O centro cultural também foi construído e posteriormente reformado, e hoje abriga as aulas da escola, que por falta de sede está improvisada nesse espaço.

Inicialmente, o território da *ẽmã sĩ* possuía pouco mais de 2 ha, a área foi comprada pela Prefeitura de São Leopoldo e posteriormente repassada para o Governo Federal. Anteriormente, os Kanhgág habitaram outros locais do município, acamparam em locais periféricos e nas margens da rodovia BR-116 (SEVERO, 2014).

Atualmente, através da parceira realizada entre as *ẽmã sĩ* da região (visto no Capítulo anterior), que auxiliaram a *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh* da *pã'i mág* Maria Antônia no processo de ampliação da rodovia BR-386, que afetou seu território, passou a possuir mais de 15 ha, não completando os 17 ha da qual teriam direito. Isso ocorreu pois nas intermediações da *ẽmã sĩ* não existiam terras disponíveis e os Kanhgág tem receio de adquirir áreas não contínuas, pois abre possibilidades de surgimento de uma outra *ẽmã sĩ*.

Esse Capítulo objetiva: descrever a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* em sua organização a partir das alianças políticas, econômicas e religiosas; apresentar o contexto que divide essa *ẽmã sĩ* entre grupos que se opõem; remontar a trajetória dos quatro *pã'i*

mág: Pépo, Garfej, Nën tãnh e Nĩgrẽ; e, refletir sobre como nessa *ẽmã sĩ* se desdobra a política Kanhgág.

12.1 Aspectos do cotidiano: os de “*Nonohay*” e os do “*Votouro*”

Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* a separação das pessoas em dois grupos de acordo com a origem de seu nascimento novamente instaura um “princípio de organização capaz de receber aplicações muito diversas” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 212), o mesmo podendo ser definido como pertencente ao sistema dualista dessa sociedade. Desse modo, os grupos *Nonohay* e *Votouro* constituem relações de trocas e de oposições que incluem modos de pensamento, práticas quanto à política e à “cultura”, acusações, fofocas, etc.

De um lado, o grande grupo *Nonohay*, cuja referência à origem é a *ẽmã mág Nonohay*, formado pela maioria dos moradores. Sua força, contudo, é limitada, na medida que o menor grupo de nome *Votouro*, cuja vinculação à origem trata-se da *ẽmã mág Votouro* – que atualmente exerce a liderança – possui uma interação cotidiana com a “cultura”.

Importante perceber que *Nonohay* e *Votouro* são entendidos como grupos de oposição política, motivo pelo qual grafo a palavras sem *ẽmã mág* – pois não me refiro a elas e, sim, aos dois coletivos identificados na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*.

O historiador Gabriel Chaves Amorim (2019, p. 78), realizou um levantamento do local de nascimento das pessoas na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, das 169 identificadas, 54 tinham nascido na *ẽmã mág Nonohay* ou em municípios limites, enquanto 22 haviam nascido na *ẽmã mág Votouro* ou em municípios limites, de outra forma 31 haviam nascidos em São Leopoldo e outras 62 nasceram nas *ẽmã mág Guarita, Rio da Várzea, Serrinha, Iraí* e cidades limites, também alguns indivíduos de *ẽmã mág* de Santa Catarina (não identificadas pelo autor), e outros que nasceram em cidades que possuem *ẽmã sĩ*, como a *Fosá* (Lajeado), *Lomba do Pinheiro* e *Morro do Osso* (Porto Alegre) e em acampamentos de retomada, como *Erval Grande*.

As pessoas da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* cuja origem está relacionada a outras *ẽmã mág* ou mesmo *ẽmã sĩ* terminam por assumir uma posição subalterna nesse sistema dualista político – formado pelos grupos *Nonohay* e *Votouro* – a partir das relações

que eles estabelecem com os *pã'i* desses dois grupos. A partir do envolvimento dos grupos familiares na interação com membros de outros – que não possuem um pertencimento imediato a um dos grupos –, e de alinhar alianças com esses para compor seu grupo político é possível a incorporação desse.

Desse modo, mesmo numericamente inferior, a população identificada por *Votouro* constitui um grupo forte, dividindo os cargos de professor na escola. Duas mulheres também trabalham na escola, uma como servente, de *Nonohay*, e outra como merendeira, de *Votouro*. O mesmo ocorre no Posto de Saúde.

Esses dois grupos estão espacialmente delimitados na *ẽmã sĩ*, o grupo identificado por *Votouro* ocupa a porção sudeste, possuindo uma igreja evangélica ao lado das residências. Enquanto o restante é ocupado pelos identificados por *Nonohay*, também com uma igreja evangélica ao norte.

Tal delimitação não é explícita ao passante desavisado. Os momentos de socialização é que configuram essa separação. Durante meu percurso de pesquisa e visitas esporádicas à *Por Fi Ga*, principalmente nos anos mais intensos, de 2012 a 2014, que culminou na realização de minha dissertação de mestrado, época em que Garfej, de *Votouro*, foi *pã'i mág*, convivi mais vezes nas habitações desse grupo. Rodas de chimarrão e artesanato, esforços de me ensinarem a língua Kanhgág, churrascos, almoços com “comidas de índio”, saída para buscar taquaras, palestras em universidades e escolas, reuniões com políticos do município, entre outras inúmeras atividades propiciaram a minha inserção nesse grupo. Desse modo, consegui delimitar o espaço em que esse grupo ocupa na *ẽmã sĩ*.

No pequeno pátio cercado de residências do grupo de *Votouro* é comum as rodas de conversa e confecção de artesanatos:

Nos espaços de pátio cercado por casas pertencentes a um mesmo tronco familiar, ou famílias próximas a estes ocorre à fabricação de artesanatos. Homens e mulheres sentam-se juntos, formando um semicírculo, cercados de lascas de taquara por todo lado, penduradas em varais, sendo pintados, cipós amontoados em torno de uma pessoa prestes a virar alguma arte: casinha de passarinho, sacola, cestos, bolinhas, galinhas etc., o material mais utilizado nestes objetos é o cipó São João. As crianças que passam circulando por todos os espaços da *ẽmã* sentam junto aos pais e os observando imitam os movimentos do trançado com o cipó raspam taquaras com facas, destruindo e construindo a criança aprende o fabrico no cotidiano. (SEVERO, 2014, p. 93)

No período relatado, o espaço situava-se ao lado da residência de Refej, em baixo de algumas árvores. Esse local é utilizado no verão, para se abrigar do forte calor, no inverno o sol é procurado e o espaço utilizado passa a ser mais central, mas ainda nas proximidades das residências do conjunto do grupo *Votouro*.

Nesse período, o principal local de socialização durante os dias da semana, do grupo *Votouro*, é o centro da *ẽmã*, logo atrás do centro cultural, em um gramado que possui algumas árvores frutíferas. Em uma tarde ensolarada de setembro de 2018, ao avistar Kasỹ fej sentada em uma cadeira nesse gramado fui ao seu encontro para atualizarmos nossas “histórias”. Estavam ali: ela, sua mãe e seu filho mais novo. O sol se punha, tomei uma cadeira e sentei para conversarmos, falamos sobre minhas pesquisas, possibilidades de trabalho, sobre meu casamento, o casamento de seu filho mais novo e outros.

Gãrfej e Kasỹ fej, vendo Nẽn tãnh entrar em sua casa gritaram para ele nos acompanhar, ele disse que já estava com o chimarrão pronto e responderam que deveria trazer o chimarrão também. Nẽn tãnh se juntou a nós e todos se uniram a fazer brincadeiras ao meu respeito. Não tardou e vieram para nossa conversa Refej e Adelar, mais adiante chegou Lolo, filha mais velha de Refej. Ela reclamava bastante das ações do *pã'i mág*, acabava de chegar de uma reunião com lideranças, onde questionaram recursos que os índios deveriam receber, mas, segundo ela, foram para a Funai e outras associações.

Comentava isso, pois desejava que os trâmites para a fundação da associação da aldeia se concretizassem, uma vez que uma entidade prometeu doar 25 mil reais. Nesse momento alternavam o uso do português e do Kanhgág, possivelmente pelo desejo que eu entendesse parte do assunto, mencionaram que os Kanhgág que entravam na Funai não ajudavam para que esses recursos tivessem outro destino. Com certo desdém e ironia, Adelar falou que eles “só buscavam o seu salário e não queriam nada com nada”.

Após uns instantes Gãrfej convidou-me para um café, antes de entrarmos Refej e sua esposa falaram para mim não ir embora, pois fariam um churrasco em seguida. Na casa de Gãrfej e sua esposa, tomei café com pão e ovo frito, seus filhos e noras acompanhavam a refeição. O filho mais velho de Gãrfej se arrumava para ir ao curso de auxiliar odontológico no centro da cidade de São Leopoldo, um jovem

fóg, amigo da família perguntou para ele se não havia muitas colegas mulheres, todos deram risada e perguntaram para sua esposa, presente na sala, se ela não sentia ciúmes. Ela, sem dar muita atenção balançou a cabeça em sinal negativo. A esposa do rapaz é técnica em enfermagem no Posto de Saúde da *ẽmã* e ele se adiantou em obter a formação necessária para preencher uma futura vaga de auxiliar em odontologia.

Voltando à conversa no pátio da *În*. Enquanto tomávamos chimarrão e conversávamos, Lolo, Gãrfej e Refej seguidamente olhavam em sua volta, cada um estava posicionado em uma extremidade diferente da pequena roda que formávamos, Refej ao sul, Gãrfej ao noroeste e Lolo ao nordeste, com essa composição era possível se ter uma visão de todos os lados, sem que fossem surpreendidos com a presença de algum *pã'i sĩ* (capitão).

No dia seguinte, conversando sobre a experiência de *pã'i mág* de Nẽn tãnh, indaguei sobre as diferentes funções, de *pã'i mág* e *pã'i sĩ* ou “cacique” e “capitão”, ele me disse que o *pã'i mág*: resolve os problemas maiores, aqueles que envolvem as conquistas e os direitos, já os capitães, coronéis e outros são para resolver os problemas entre as famílias, as brigas, as fofocas. Afirmou, em crítica ao *pã'i mág* (em setembro de 2018), que as lideranças de Nĩgrẽ serviam mais como “ouvidos” dele, pois ele mesmo estava resolvendo os problemas.

Esse dado é importante e aponta para uma sobreposição. No Capítulo 5, apontei que os *pã'i mág* (chefe político) indicam os *pã'i sĩ* (capitães) para as aldeias. Enquanto o *pã'i mág* se relaciona com os limites de fora da aldeia – sobretudo os *fóg* (branco) –, mas também se configura como a “última instância” de uma *condena*.

No caso das *ẽmã sĩ*, *pã'i mág* e *pã'i sĩ* situam-se no mesmo espaço – uma vez que não existem territórios descontínuos –, sendo muitas vezes vizinhos. Nesse cenário, os *pã'i sĩ* possuem pouca ação, pois a autoridade mais procurada será o *pã'i mág*, que possui mais prestígio e poder do que ele. Aos *pã'i sĩ* resta auxiliar o *pã'i mág* nas decisões.

Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, os *pã'i mág* foram, em um primeiro momento Nẽn tãnh e Pépo, o vice, depois Pépo ficou como *pã'i mág* e Nĩgrẽ como vice. Com a mudança de Nĩgrẽ para a *ẽmã sĩ Topẽ pẽn*, Gãrfej assumiu como vice. Em 2009, a “comunidade” soube que a Funasa havia depositado dinheiro para a compra de

lonas – a fim de cobrir algumas casas – e o dinheiro nunca chegou, com essa demora um grupo da *ẽmã sĩ* formou-se para depor Pépo e eleger Gãrfej, então vice-cacique como *pã'i mág*. Na próxima seção apresentarei o desenrolar desses acontecimentos com mais detalhes.

No dia 19 de setembro de 2018, após algum tempo na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, havia ficado quase que exclusivamente com o grupo *Votouro*. Desse modo, chegando na *ẽmã sĩ*, fiz uma “fuga” da escola, pois ali seria inserido, novamente, no grupo *Votouro*. Dessa maneira, fui direto à casa do então *pã'i mág* Nĩgrẽ.

Nas proximidades da casa o avistei com algumas mulheres e um homem, que vestia os trajes tradicionais gaúchos, ao me virem me alcançaram uma cadeira para sentar com eles, ajeitei a mesma na sombra e aguardei finalizarem o assunto. Falavam sobre as vendas de artesanatos no dia seguinte, 20 de setembro (feriado do Dia do Gaúcho ou Revolução Farroupilha), nos parques que haviam festividades. Após uns instantes iniciaram o assunto sobre a batida em um carro pelo *pã'i mág*, segundo o mesmo o conserto custaria R\$ 1.400,00, o homem achou a quantia muito alta e questionou se não era um carro importado. Ele se dispôs a ir na oficina ver se a quantia não era exagerada e combinou com o *pã'i mág* um horário pela manhã para o buscar, as 7 h, quando o levaria para o Parque do Trabalhador, em São Leopoldo.

Após acompanhar o homem até seu carro, o *pã'i mág* conversava com sua mulher e filhas sobre os valores, entendendo parcialmente a conversa (toda realizada em Kanhgág), comentei sobre minha experiência de trocar o motor de meu carro e que achava o valor um pouco alto. Nesse momento, aguardava uma brecha para iniciar mais objetivamente minhas questões, após alguns instantes passei a explicar minha atual pesquisa e as aldeias por onde estava pesquisando e revelei que a política Kanhgág era o que me interessava.

A partir dessa quebra inicial, o *pã'i mág* Nĩgrẽ passou a expor as realizações que protagonizou durante o tempo em que está a frente da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Afirmou que as demais *ẽmã sĩ* estão percebendo a *Por Fi Ga* como uma referência, pois é a mais populosa, com cinquenta e sete famílias, e aproximadamente cento e noventa e sete moradores, em uma área de 17 hectares, com Posto de Saúde e um carro disponível para levar pacientes ao hospital, conta ainda com uma técnica em

enfermagem (Khey, do grupo *Votouro*) e uma agente de saúde (Cleusa, do grupo *Nonohay*). Uma escola projetada para ser “grande”, com computadores e mais salas de aula. Um cemitério, que foi batizado pelos *kujá* e pelos evangélicos.

Enquanto me apontava às conquistas que obtive para a *ẽmã sĩ*, o *pã'i mág* me revelou a composição da liderança naquele momento: *pã'i mág*, Nĩgrẽ; vice-cacique, Volmir; major, Leandro; capitão, Kanh-ko; sargento, Glênio; cabo, Valdir; coronel, Jeremias; e os policiais. Todos, segundo o *pã'i mág* pertencentes ao grupo *Nonohay*, segundo Nĩgrẽ: agora todos eram de *Nonohay*, mas antes, quando eram “eles”, se reportando ao grupo de *Votouro*.

Nĩgrẽ, apontando a diferença de seus procedimentos como *pã'i mág* do seu antecessor Nẽn tãnh, comentou que antes de ser *pã'i mág* alguns *fóg* (branco) ligados ao tráfico de drogas estavam entrando na *ẽmã sĩ* e que ele mesmo foi “dominado” por um traficante da “vila” que fica nas proximidades, dentro de sua casa. Uma de suas primeiras ações foi ordenar o fechamento do bar, que pertencia a Nẽn tãnh, pois a venda de bebidas em sua opinião pode ser uma influência negativa para os jovens.

Segundo Nĩgrẽ, as *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Topẽ pẽn* atualmente são referências para as aldeias próximas, pois sempre que existe a iminência de um conflito, ele e Sẽ (ex-*pã'i mág* da *Topẽ pẽn*) são acionados para tentar uma solução pacífica. Exemplificou narrando um caso da *ẽmã sĩ Fosá*, disse que antes do ritual do *Kiki* (realizado em abril de 2018) uns seis homens se organizaram para derrubar o *pã'i mág*. O *pã'i mág* *Nonohay* preocupado entrou em contato por telefone com os dois (Nĩgrẽ e Sẽ), e eles o orientaram a viajar e passar uma noite na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*.

Nessa noite, segundo Nĩgrẽ, ele contou sobre a insatisfação dessas pessoas e no dia seguinte os três foram para a *ẽmã sĩ Fosá*. Na *Fosá*, Nĩgrẽ e Sẽ conversaram com os insatisfeitos e orientaram o *pã'i mág* *Nonohay* a oferecer um cargo de liderança para eles, pois se eles estavam questionando suas ações era porque desejavam trabalhar: “então, se eles querem trabalhar, que trabalhem junto” (NĩGRÊ, setembro de 2018).

Durante nossa conversa, especialmente quando apontava as conquistas e a diferença de sua atuação com o *pã'i mág* anterior, Nĩgrẽ fez referências a “grupinhos” de pessoas que “podem” estar insatisfeitas e que essas são as

protagonistas das “políticas internas”. Algo que o *pã’i mág* fez questão de deixar explícito, ele “não deixa se criar”.

Para conter uma oposição iminente, formada por *pã’i* com muitos *kanhkó*, o *pã’i mág* busca se proteger dos opositores internos. Nesse sentido, o Estado, a Funai e o MPF são as principais instituições procuradas para produzirem documentos sobre a “lei interna” das *ẽmã* e portarias de nomeação dos *pã’i mág*. Nĩgrẽ fez questão de buscar e me mostrar dois documentos no qual teve o cuidado de plastificar, que apresentava as leis e a composição de sua liderança, com eles afirmou que um “grupinho” não poderia simplesmente desejar tirar da liderança, isso somente poderia ocorrer caso tivesse algum delito civil na lei dos *fóg*.

O documento, com timbre da Funai, e assinatura de alguns *pã’i mág* de *ẽmã sĩ* da região do Vale do Taquari e Sinos (*Fosá, Pó mág, Topẽ pẽn*) e das *ẽmã mág* do norte do Rio Grande do Sul (*Votouro e Kandóia*), o teor do mesmo apresentava questões gerais, como:

Com o objetivo de evitar conflitos e tragédias entre a comunidade, e pensando no bem estar dos indígenas, seguem abaixo as proibições internas da comunidade Por Fi Gá:

- Proibido não-indígenas morarem dentro da comunidade Por Fi Gá, porque nós índios cuidamos muito de nossos direitos que estão contemplados na Constituição Federal, e também preservamos nossa cultural tradicional e nossa língua materna;

- Proibido violência e agressão entre indígenas da comunidade, porque nós indígenas temos nossas regras internas que devem ser respeitadas por toda comunidade e pelos visitantes indígenas, conforme a disciplina tradicional da comunidade. Se houver qualquer desobediência ou ato violento, perigoso para a comunidade, as lideranças irão se reunir para tomar a decisão de excluir a pessoa violenta da comunidade.

No caso de acontecer violência e agressões, as lideranças deverão se reunir com a comunidade para tomar as providências necessárias, pois temos muitos jovens e pessoas que merecem a devida segurança.

Para os casos de tentativa de homicídio, morte e estupro, os indígenas estarão sujeitos à legislação civil, válida para qualquer cidadão brasileiro, sejam eles brancos, negros, índios ou pertencentes a outras etnias. [...]

Estas proibições acima citadas estão valendo desde as primeiras lideranças da Por Fi Gá, para poder evitar que os indígenas percam sua cultura tradicional.

O cacique [...] informa por meio deste que pretende desenvolver um trabalho que traga bem estar para a comunidade Por Fi Gá.

Este documento é visto pela Funai, Ministério Público Federal, pelos demais caciques, respeitando sempre a Lei Civil, para a segurança de todos os envolvidos.

O documento aponta questões bastante gerais. Não existe uma descrição minuciosa das atitudes reprovadas, tal como as punições para essas. Alguns casos, como estupro e homicídio são destinados à resolução dos *fóg*. Outros casos carecem da “reunião das lideranças”, que decidirão a partir das “regras internas”, que segue a “disciplina tradicional da comunidade”.

Essas possibilidades abrem espaço para o questionamento das decisões tomadas pelo grupo identificado como adversário. Uma vez que tais “regras internas” constituem o campo de disputa por sua aplicação. No entanto, a configuração do documento deixa explícito os aspectos ágrafos de uma sociedade tradicional, uma vez que o sistema de conduta que orienta os indivíduos não estão – e talvez nunca estarão – escritos em um sistema fixo de regras, que “marcariam” a “tradição”. Elas, os modos de conduta, o respeito, o conselho, os limites de um comportamento estão presentes na experiência e na consciência dos indivíduos que compartilham uma vida em comum, assim como os meios que podem acionar para a investida contra o direcionamento das “leis internas” por um *pã'i mág*.

Esses limites de ação do exercício político, as normas de conduta e os caminhos acionados para a ascensão e a saída de um *pã'i mág* são conhecidos pelos residentes, dois dos pontos que parecem centrais é o trabalho para a “comunidade” e o reconhecimento da liderança maior pelos outros *pã'i* da *ẽmã sĩ*.

No próximo item, procurarei descrever os processos sucessórios e os conflitos decorrentes da alternância de *pã'i mág*, que colocam as instituições *fóg*, MPF e Funai, especialmente, como mecanismos utilizados pelos diferentes grupos para sua legitimação e mesmo como atores que configuram a “lei” dos *fóg*.

12.2 Os *pã'i mág*: alternância, tolerância e reconhecimento

Este item objetiva apresentar, brevemente, a trajetória dos *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Até o presente momento foram *pã'i mág*, em ordem de sucessão: Nën tãnh, Pépo, Gãrfej, Pépo, Nën tãnh, Nĩgrẽ e Josué (atual). Darei atenção especial a acontecimentos relatados por essas lideranças, analisarei descrições etnográficas realizadas em períodos de pesquisa anteriores (2012-2014) e atuais (2018-2020), tal

como apresentarei alguns dados presentes em documentos do Ministério Público Federal – Novo Hamburgo.

Para a melhor visualização dos grupos e seus membros elaborei um diagrama que apresenta na cor verde, os indivíduos identificados como do grupo *Nonohay*, na cor vermelha, os indivíduos identificados como do grupo *Votouro*

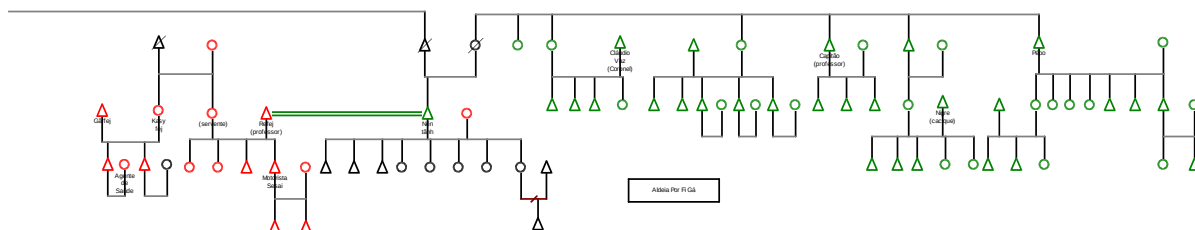


Figura 21: Diagrama de parentesco da ãmã sã Por Fi Ga.

O traço duplo na cor verde identifica o laço de aliança e proximidade entre Nãn tãnh e Refej. Quanto a identificação do grupo, os Kanhgãg colocam o pertencimento de Nãn tãnh à *Nonohay*, mas sua proximidade e seu posicionamento político vai ao encontro do grupo *Votouro*, em especial as decisões de Refej.

O grupo *Nonohay* possui a maioria da população da ãmã sã, os primeiros moradores do município são Pépo e sua irmã, e por isso dominam as narrativas sobre os primeiros anos em São Leopoldo, auxiliam os demais sobre os processos de constituição e conquista do território, tal como colhem os frutos do prestígio pela conquista do primeiro território. Apesar de Pépo ser um dos primeiros moradores na cidade, o primeiro *pã'i mág* foi Nãn tãnh, do grupo *Votouro*, escolhido por eleição.

12.2.1 Nãn tãnh

Nãn tãnh foi o primeiro *pã'i mág* do *vãre* que futuramente conquistou a ãmã sã *Por Fi Ga*. A primeira vez, ainda no *vãre* (acampamento) próximo à rodovia BR-116, venceu uma eleição de Pépo, seu tio. Posteriormente mudou-se, voltou a viver na ãmã sã em 2008, mudou-se novamente em 2010 para a ãmã mág *Votouro*. Eu o conheci em agosto de 2012, quando tivemos uma rápida conversa. Em janeiro de 2013 ele voltou a viver com a família na ãmã sã *Por Fi Ga*, a partir desse momento firmamos uma parceria em torno da discussão sobre os artesanatos. Fiquei muitas tardes na companhia de Nãn tãnh durante os anos de 2013 e 2014, momentos que

permitiram o compartilhamento de informações valiosas para pensar a política Kanhgág, que duram até hoje.

A formação da chefia política no *vãre* é reflexo da coesão produzida pela situação vivenciada. No Capítulo 4, vimos que a distância geográfica e de compartilhamento de momentos juntos entre os *kanhkó* – o que pode se materializar na ausência de visitas – produz desavenças e nesse movimento, grupos opostos, nas situações descritas, dificilmente formariam uma dupla na liderança, sendo posição o *pã'i mág* e como vice alguém da oposição, pois a oposição sempre quer derrubar a posição.

Identificado como “pertencente” ao grupo *Nonohay*, Nën tân é mais próximo ao grupo *Votouro*, pois sua esposa é originária dessa *ẽmã mág* e é muito próxima de Adelar (esposa de Refej), essa aproximação contagia Refej que partilha com Nën tân uma amizade próxima. Apesar de alguns Kanhgág o identificarem com *Nonohay*, ele atua politicamente junto ao *Votouro*¹¹⁵.

Nën tân nasceu na *ẽmã mág Nonohay*, passou uma parte de sua vida no Paraná, nas terras indígenas, onde se casou pela primeira vez. Após alguns anos voltou para a *ẽmã mág Nonohay*, mudou-se para a *ẽmã mág Rio da Várzea*, posteriormente foi viver na *ẽmã mág Votouro*. Acompanhava os deslocamentos de seu sogro, depois da morte desse decidiu-se mudar para Porto Alegre, onde tinha alguns parentes vivendo.

Mencionou que saiu da *ẽmã mág Nonohay* aos 12 anos, após a morte de seu pai, disse que não se acertava com as políticas internas da *ẽmã mág* e o *pã'i mág* Pénry. Relatou que dentro ou fora da terra indígena viveu bastante tempo “em baixo de lona”, afirmou que essas atitudes eram como tratar as pessoas como animais, como o gado, tirando de um cercado e encaminhando para outro.

Em suas andanças pelas *ẽmã mág*, Nën tân exerceu cargos de liderança menor, *pã'i sĩ*, pois seu sogro era *pã'i mág* em uma delas, onde aprendeu alguns ofícios. O seu primeiro cargo de *pã'i mág* foi em São Leopoldo, por um processo de eleição, que ganhou de Pépo, que ficou como seu vice.

¹¹⁵O pertencimento a um determinado grupo não impede um determinado membro de tecer críticas e, dependendo do contexto das forças políticas, apoiar o grupo opositor para derrubar um antigo aliado.

A decisão de eleger um *pã'i mág* surgiu da indicação do MPF, o grupo presente na cidade desde 1994 não tinha uma liderança formal. Essa demanda tornou-se necessária com o aumento do grupo nos anos 2000, momento em que o Prefeito de então iniciou uma pressão institucional para deixarem a cidade. Nesse momento, teve início o trabalho de agentes indigenistas não estatais, ligados, especialmente ao Cimi, ao Comin e algumas outras entidades, que apoiaram as reivindicações do grupo.

Eleito como o primeiro *pã'i mág* do então *vãre* de São Leopoldo, revelou que em 2001, o prefeito da cidade lhe ofereceu a quantia de R\$ 5.000,00 para ele “levantar” o acampamento e voltar com o grupo para Nonoai. Contrariado, o *pã'i mág* não aceitou e empreendeu mais esforços na direção de conquistar uma terra, comparou a oferta do Prefeito com as práticas dos *pã'i mág* das *ẽmã mág Nonohay*, *Guarita*, *Serrinha*, entre outras. Motivo pelo qual viveu pouco nas *ẽmã mág*, mas contou com orgulho que a *ẽmã mág Votouro*, era respeitada por proibir a prática dos arrendamentos de terras e a distribuição das áreas se efetivava pelo trabalho realizado nelas: “se o dono não trabalhasse em cima, outro que pedisse poderia plantar e viver nela” (NĚN TĀNH, janeiro de 2013).

Segundo NĚn tĀnh, os conflitos que ocorrem entre os Kanhgág não se assemelham aos dos *fóg*. De acordo com sua experiência, afirmou que alguns desentendimentos e brigas não se consolidavam como permanentes. Um determinado desacordo entre alguns homens em torno das decisões de um *pã'i mág* é contornado com o passar do tempo.

Exemplificou com sua relação com Gãrfej, como apresentei acima no diagrama, NĚn tĀnh situa-se como pertencente ao grupo *Nonohay*, por sangue, e de *Votouro*, por aliança. Esse “duplo” pertencimento já se mostrou também como um “duplo” apoio. Veremos adiante que, quando Pépo foi *pã'i mág* NĚn tĀnh auxiliou sua deposição, se juntando ao grupos chefiado por Gãrfej. Quando Gãrfej foi *pã'i mág*, NĚn tĀnh auxiliou em sua destituição, o que ocasionou o retorno de Pépo. Após esse fato, NĚn tĀnh junta-se a Gãrfej e depõe Pépo da função de *pã'i mág* e assume o cargo.

Quando NĚn tĀnh assumiu como *pã'i mág* pela segunda vez, a primeira na *Por Fi Ga* (já que a anterior havia sido no acampamento), deixou um emprego em

uma fábrica de rações para se dedicar exclusivamente, e se arrependeu. Em 2015, um grupo iniciou um movimento para sua retirada, segundo ele as “fofocas” foram alimentadas por Refej e outras famílias, pois ele não havia permitido a permanência para moradia na *ẽmã sĩ* de índias Kanhgág casadas com *fóg*, uma delas era Lolo, filha de Refej.

Esse fato alimentou a construção de uma oposição encabeçada por Nĩgrẽ, que segundo Salete, esposa de Nẽn tãnh, em uma atividade para os *fóg* ele se apresentou como “cacique”.

No início desses movimentos, os auxiliares de Nẽn tãnh, em especial Gãrfej e seu filho mais velho, pediram para que ele “segurasse” e não saísse, no primeiro momento disse que concordou, mas depois, refletindo, resolveu entregar, pois sentiu que para continuar ele teria que “colocar algumas famílias para a estrada” (Nẽn Tãnh, setembro de 2018), e isso não seria uma decisão boa.

Percebe-se uma cisão a partir das decisões de Nẽn tãnh, onde uma disputa em termos da “tradição”, fez com que sua proximidade com Refej fosse afetada. Nesse plano, Gãrfej, ao qual Nẽn tãnh tinha auxiliado sua saída como *pã’i mág*, como seu auxiliar solicitou que “segura-se” a chefia. E Refej, do grupo de *Votouro*, próximo em outro momento aproximou-se do grupo de *Nonohay*.

As motivações que levaram a Nẽn tãnh não “segurar” a chefia são interessantes de serem analisadas. Afirmou que para “segurar”, teria que “colocar algumas famílias na estrada”, prática nomeada como “transferência” (ou “expulsão”), comum nas narrativas dos Kanhgág que atualmente vivem nas *ẽmã sĩ*, que são comuns nas *ẽmã mág*. Possivelmente, buscando não reproduzir uma prática que o colocaria no mesmo patamar dos *pã’i mág* que critica, optou por desocupar o cargo.

12.2.2 Pépo

Pépo foi o segundo *pã’i mág* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Ele assumiu a chefia da *Por Fi Ga* em dois momentos: logo após a saída de Nẽn tãnh; e, por um curto período após a saída de Gãrfej (como veremos adiante). Seu grupo familiar é grande, possui muitos irmãos e irmãs, cunhados e cunhadas, filhos e filhas, o que

faz com que praticamente todos os residentes identificados com o grupo *Nonohay* sejam seus *kanhkó* (parentes).

No acampamento, ele centralizava em sua pessoa as narrativas acerca da chegada na cidade de São Leopoldo, pois residiu em todos os locais em que estiveram acampados e foi central para a conquista da área. Sua experiência, como vimos acima, na *ẽmã mág Nonohay* focaliza a busca pela cidade por falta de oportunidades financeiras, uma vez que o território foi devastado e não existia (na época que deixou a área) formas de tomar empréstimos financeiros. Preferiu, dessa maneira, buscar um local que proporcionasse a possibilidade de comercializar seus artesanatos e viver com seus parentes.

Apesar de encabeçar as narrativas e possuir muitos *kanhkó*, desde os primeiros acampamentos, Pépo perdeu a primeira eleição realizada para o sobrinho, Nẽn tãnh, ficando na posição de vice-cacique. Após a saída de Nẽn tãnh, que retornou para a *ẽmã mág Votouro*, tomou seu lugar, colocando Gãrfej como seu vice.

Logo que a *ẽmã sĩ* foi conquistada por esse homem, Pépo organizou as famílias na área, passou a reivindicar a instalação de energia elétrica e abastecimento de água, intermediou as relações com os órgãos municipais, deu os primeiros passos em direção à instalação de uma escola e exigiu recursos financeiros para o auxílio na construção das casas. Após aproximadamente um ano como *pã'i mág* na *ẽmã sĩ*, Pépo foi acusado por algumas famílias do grupo *Votouro* de não passar para a comunidade um recurso da saúde, que segundo informações havia sido depositado na sua conta, mas não foi distribuído. Essa suspeita levou Pépo a destituição, ficando seu vice na função de *pã'i mág*.

Em outro momento Pépo assumiu novamente como *pã'i mág*. Quando Gãrfej foi destituído, ele assumiu o posto por alguns meses, mas sua imagem não se ligava aos desejos do grupo, pois é muito criticado por abusar de bebidas alcoólicas e, dessa maneira, não conseguir atender todas as demandas familiares. Assim, pouco tempo depois, uma nova eleição elegeu Nẽn tãnh, cuja trajetória vimos acima.

12.2.3 Gãrfej

Gãrfej e Kasỹ fej viviam na *ẽmã mág Votouro* e após um conflito se deslocaram para a cidade de Estrela para viver na *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*. Após um mês vivendo no município souberam do *vãre* (acampamento) Kanhgág em São Leopoldo por uma agente do Comin e foram visitar o local. Naquele momento encontraram alguns parentes vivendo ali e decidiram se mudar, onde Kasỹ fej começou a trabalhar como professora.

Gãrfej teve experiências anteriores como *pã'i sĩ* (capitão) nas *ẽmã mág* onde viveu: *Ligeiro*, *Ventara* e *Votouro*. Segundo sua narrativa, iniciou em “baixo” e aos poucos foi “tirando experiências”:

eu comecei a trabalhar de liderança aos 16 anos ajudando os caciques, eles pedia pra mim ajudar eles, então a gente começava lá em baixo, até a gente chegar, até onde como é que eu vou te dizer que eu cheguei até aqui. Comecei a trabalhar no *Votouro*, de lá já comecei a tirar as experiências, trabalhar com comunidade, aprendi com os caciques, então de lá passei pro *Ventara*, do *Ventara* comecei a trabalhar de liderança também, peguei de vice-cacique, de vice-cacique, uma hora larguei pra eles lá, pra eles botar outro no meu lugar, e aí fomos indo, indo trabalhando, e daí quando eu vim pra São Leopoldo eu já tinha experiência pra lidar com a comunidade. (GÃRFEJ, julho de 2012)

Quando Gãrfej chegou no acampamento em São Leopoldo, o *pã'i mág* era Pépo. O vice de Pépo, Nĩgrẽ tinha se mudado para a *ẽmã sĩ Tupẽ pẽn*, o que o fez convidar Gãrfej para o auxiliar. Em meados de 2009, já no território da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, Pépo foi afastado do cargo. Sua substituição foi decidida por eleição, segundo Gãrfej:

e aqui houve essa mudança daí que o Pépo tinha que ser afastado por motivos. Porque tinha motivos para ele ser afastado. E aí que foi colocado os candidatos pra fazer a eleição. Então fizemos uma eleição, mas foi bom, eu achei bom, mais não deu mais conflito agora, tudo tranquilo a eleiçãozinha, agora. Então a comunidade confiou acho em mim pra poder me colocar, até onde eu to, a maioria, a maioria que me colocou, e até eu acho que estou trabalhando. E aí lutamos, lutamos pra construir uma escolinha primeiro, emergencial, lutamos também pra construir o centro cultural, lutei pra construir as casinha que hoje nós temos. Então eu já fiz alguma coisa pra nós, e espero que nada venha me atrapalhar pra vim mais coisas, que agora depois aí nós queremos fazer a ampliação de terra, e daí tem mais coisas pra gente construir. Tem muita coisa ainda, orientar a juventude, sempre estar aconselhando eles que criem um juízo bom, que amanhã ou depois, que eu não vou ficar pra sempre de cacique, então alguém tem que estar preparado, é isso que a gente sempre passa para a juventude. (GÃRFEJ, julho de 2012)

A consolidação de Gãrfej como *pã'i mág* realizou-se por eleição, onde a maioria o escolheu. A ênfase dele, enquanto *pã'i mág*, recai para as conquistas para a comunidade, a escola emergencial, as casas de alvenaria e o centro cultural. Sua perspectiva acerca dos mais jovens, em especial a formação destes para serem lideranças, acompanha sua própria trajetória. Junto a seu pai, na *ẽmã mág Ventara* ocupou o posto de vice-cacique, o que lhe rendeu a experiência necessária para firmar-se como *pã'i mág*.

Dos *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, Gãrfej foi o primeiro cuja origem não era a *ẽmã mág Nonohay*. Antes dele, Nẽn tãnh e Pépo, um dos mais velhos com origem em *Nonohay*, estavam ligados a maioria da população residente.

Gãrfej tomou posse como *pã'i mág* no início de 2009, a transição da chefia, do grupo *Nonohay* para o grupo *Votouro* não se realizou sem questionamentos. Nessa época, a escola possuía dois professores, Refej, de *Votouro*, e Kasỹ fej, também de *Votouro* e esposa de Gãrfej.

Em junho desse ano, a “comunidade” se reuniu para o “afastamento do cacique Gãrfej, ali o senhor Pépo estava provisório no lugar de Gãrfej”, nesse momento resolveu-se fazer uma eleição, onde, segundo a Ata, do dia 03 de junho de 2009:

a comunidade escolheria os representantes da comunidade, ali fizeram uma eleição, os candidatos foram *Tiago* e o senhor Pépo. O *Tiago* era feijão carioca, e o senhor Pépo era feijão preto. Ali quem fez mais votos viria a ser o cacique. O senhor Pépo fez 21 votos e o *Tiago* fez 12 votos, como o senhor Pépo fez mais votos ele elegeu como cacique. Ali o cacique Pépo escolheu o senhor *Cláudio* para ser o seu vice-cacique, *João* para sargento e *Leandro* para capitão. (ATA DE ELEIÇÃO, 03 de junho de 2009)

Os motivos para a realização dessa eleição são revelados em uma queixa realizada na Secretaria de Educação sobre o desempenho de Kasỹ fej como professora. No documento produzido, a comunidade solicita: “o afastamento da professora Kasỹ fej por motivo de abandono de serviço do dia 15 de maio por motivo algum”; o documento também encaminha a contratação de Kanh-ko, do grupo *Nonohay* e irmão de Pépo, e acusa Kasỹ fej de criar polêmica na comunidade e que “seu marido [que] era cacique ajudou a dar cobertura contra a comunidade, daí foi pedido seu afastamento definitivo, junto com seu conselheiro Nĩgrẽ”.

Essa eleição, no entanto, não foi reconhecida por Gãrfej. Tendo ciência do ocorrido, o MPF solicitou à Polícia Militar que fizesse diligências no local. Um policial militar conversou com Pépo e Gãrfej, ambos se apresentaram como *pã'i mág*. No ofício nº 055/P-2/2009, consta que Pépo informou que foi eleito recentemente, e que Gãrfej ficou somente “4 meses no cargo e foi afastado por motivos envolvendo a esposa do mesmo”. De outra parte, Gãrfej afirmou que “fora afastado indevidamente e que não reconhece a eleição de Pépo feita recentemente, pois até crianças votaram”. Entre essas duas lideranças, a *kujá* Nimprê intermediou as relações com o policial e lhe informou que aguardavam uma reunião com a Funai e com *pã'i mág* de outras *ẽmã* para uma solução pacífica do conflito.

Esse conflito foi parcialmente resolvido com a interferência das instituições dos *fóg* (brancos). No dia 05 de junho de 2009, na Secretaria de Assistência Social do Município de São Leopoldo, reuniram-se Pépo, Gãrfej, Kasỹ fej, Nimprê, Kanh-ko, dois procuradores do MPF, um capitão da Política Militar, um servidor da Funai e funcionários da Prefeitura. Nesse momento, fez-se uma audiência com cada uma das partes, o primeiro a apresentar a versão foi Pépo:

relata que haviam dois professores na Aldeia: o Sr. Refej e Kasỹ fej, sendo o Sr. Kanh-ko (irmão do Sr. Pépo), professor substituto dia 15 de maio decidiu parar de lecionar para trabalhar com o artesanato. No dia 16 de maio houve uma reunião com os pais para comunicar a saída da Sra. Kasỹ fej, declarando que ela não seria mais a professora e que agora seria o Sr. Kanh-ko. A partir do dia 18 de maio o Sr. Kanh-ko começou a lecionar de forma voluntária, sendo que a Sra. Kasỹ fej se desligou da SEC. A Sra. Kasỹ fej disse ao Sr. Pépo que daria “baixa” na SEC no dia 28 de maio (não estava dando aula até então), e que inclusive convidaria o Sr. Kanh-ko para ir junto. No entanto, a Sra. Kasỹ fej foi sozinha e voltou, junto com o Sr. Gãrfej, que era o Cacique, dizendo que a CRE/SL não quis demiti-la. O Sr. Kanh-ko, no dia 29 de maio, foi até a CRE/SL, no Recursos Humanos, perguntando se era verdade de que a CRE/SL não queria demitir a Sra. Kasỹ fej, sendo que a CRE/SL informou que isso não era verdade.

O conflito se desenrola pelo cargo de professor na escola, a partir desse cenário um jogo de acusações de ambas as partes envolvem um número considerável de pessoas da *ẽmã sĩ* e das instituições *fóg*. A Coordenadoria Regional de Educação de São Leopoldo- CRE/SL procura Kasỹ fej na *ẽmã sĩ* atrás dos cadernos de chamada. Kanh-ko, então vice-cacique de Gãrfej, destitui o *pã'i mág* e chama um novo processo eleitoral, como visto acima.

No mesmo dia foi recolhido o depoimento de Gãrfej, contudo Nimprê, *kujá*, enfatizou os conflitos ocorridos:

A pajé disse que não dorme, pois tem de estar em vigilância, pois há um grupo, liderado pelo Sr. Pépo, para tirar o Sr. Gãrfej. [...] A pajé disse que o Sr. Selminho disse que iria tirar os índios de lá, do lado de Votoro (o outro grupo é de Nonoai), na terça-feira, às 2h da madrugada, que essa pessoa tem uma faca e que a pajé tem medo de dar alguma coisa. Que tem uma pessoa drogada, Sr. Eliseu, que é do grupo do Sr. Pépo. O Sr. Selminho é viciado em álcool. Então o Sr. Selminho e o Sr. Eliseu são quem estão ameaçando a Pajé e o Sr. Gãrfej. Que são viciados em drogas e álcool. O filho da Pajé, é o polícia da aldeia, Josué. Que as pessoas que ameaçam não respeitam mais esses “polícia”, por causa de duas lideranças.

Nimprê no depoimento, destaca seu papel de mediadora entre os dois homens em conflito. Ela mesma identificada como sendo do grupo *Votouro*, relata a falta de autoridade dos policiais indígenas, tendo em vista a existência de dois *pã'i mág*. Aponta o possível uso de violência para a resolução de conflitos e clama para que as autoridades *fóg* resolvam a situação, solicitando, caso permaneça a insatisfação a presença dos *pã'i mág* de outras *ẽmã*.

Nesse ponto, é possível, a partir das informações contidas nos documentos do MPF, enumerar alguns passos para a resolução de um conflito como esse: 1º – reunião dos membros da *ẽmã sĩ*, que deve ter a presença de todos os *pã'i*, que são aqueles potencialmente a assumir o posto; caso ocorra um processo que não seja considerado “justo”, o *pã'i mág* não aceita a decisão e ocorre uma disputa, nesse caso o 2º ponto é a mediação das instituições *fóg*, em especial o MPF e a Funai; permanecendo a disputa, o 3º passo é reunir os *pã'i mág* das *ẽmã* da região para a resolução.

No caso relatado, a intermediação das instituições *fóg* foi suficiente para acalmar os ânimos e resolver as questões em aberto. Ficando marcada uma nova reunião, onde se decidiu a distribuição de cargos para professor na escola. No fim dessa audiência, as lideranças dos dois grupos concordaram em “controlar” seus apoiadores.

O impasse foi resolvido. Para distribuir as decisões entre os grupos da *ẽmã sĩ*, Pépo tornou-se vice-cacique de Gãrfej. A partir desse momento, ficou nítida a distribuição política entre os grupos *Votouro* e *Nonohay*, tanto a escola, como os *pã'i* pertenciam aos dois “lados”.

Essa formação, contudo, não proporcionou uma complementaridade, e sim uma disputa por hierarquia. No dia 07 de dezembro de 2009, às 20 h, quando o:

Cacique e demais lideranças estavam reunidas e tratando de assuntos da comunidade, nesse ato apareceu o vice-cacique Pépo dizendo que eles estavam falando sobre sua vida particular da pessoa dele. E, armado com uma faca ameaçou seus próprios companheiros de trabalho. Não acontecendo nenhum problema, se acalmou por um momento. Na noite seguinte, reuniram-se novamente para o acerto do problema da noite anterior. Não citando acima as lideranças e pessoas da comunidade provam que ele tirou sua faca da cinta. Os companheiros de trabalho, ou seja lideranças, deram abertura dos trabalhos. Ele não deixou alongar a conversa, disse que era para fazer as coisas bem feitas, senão iria complicar a vida e o trabalho das demais lideranças. Após tudo o fato acontecido, os próprios companheiros e demais pessoas da comunidade decidiram o afastamento dele de vice-cacique. Em tempo, no meio da conversa, seu Pépo abandonou a reunião, desrespeitando seus companheiros de trabalho. Em parte, existe um grupo de conselheiros. (ATA, reunião de lideranças da *êmã Por Fi Ga*, de 07 de dezembro de 2009)

Após o relatado, Pépo foi afastado da função de vice-cacique. Foi substituído por Nĩgrẽ, então conselheiro. Com essa formação, manteve-se certa proporcionalidade entre os grupos, sendo o vice, do grupo *Nonohay na Por Fi Ga*, e o *pã'i mág*, do grupo *Votouro*.

Em junho de 2012, quando tive acesso ao material do MPF, provoqueei Gãrfej a respeito das qualidades que um *pã'i mág* deveria ter. Naquele momento interessava-me por questões “fora” da política, sua resposta, explica alguns movimentos Kanhgág:

a qualidade dele, ele tem que ser testa de ferro, ele tem que ter peito, ele tem que ter pulso firme pra aguentar o que vem em cima dele, ele tem que ter paciência, ele tem que ter vontade pra fazer as coisas, e pode estar surgindo varias fofocas dele, mas ele tem que estar quieto, ele tem que esperar, pros momento certo, ele tem que esperar a hora de agir, e é assim que a liderança tem que trabalhar, tem coisas que não dá pra aguentar, daí é o momento de reagir. Tem vários problemas, vários problemas, então o cacique tem que ter peito, não é para qualquer um. O cacique tem que ter visão, essa é a qualidade da pessoa, e tem que falar da cultura, o cacique que não tiver a cultura, ele não vai conseguir ser cacique porque ele não vai saber acertar também a comunidade. Hoje eu posso ter companheiros de liderança, mas se eles não respeitar a comunidade, a comunidade também não vão respeitar ele, por que cada pessoa, cada liderança que está trabalhando comigo, ele tem que ser um espelho da comunidade, a comunidade tem que estar olhando pra ele, é isso que está acontecendo hoje em dia, porque que eu to aguentando muito, porque que muitas vezes, muitos querem, moradores, me afastar, mas eles não tem motivo, não vê motivo pra apresentar pra mim sair, hoje está tendo esses conflitos por causa disso, tem muita gente aí, quer dizer minoria, eles não querem deixar

ninguém trabalhar, eles não fazem, mas não querem que o outro faz, assim que é complicado, eu posso estar dando um prato de comida, mas eu posso receber droga, pedra, mas eu posso vencer isso com paciência, tem que ter paciência a “cacicância”, tem os momentos certos pra agir e tem, muitas vezes tem que passa muitas vezes calado, que isso passa... (GÃRFEJ, junho de 2012)

As “qualidades” de um *pã'i mág*, segundo Gãrfej, apresentam características assimétricas. Ser “o espelho da comunidade”, “ter visão”, ser “testa de ferro”, ter “paciência”, ter “pulso firme para aguentar”, saber o “momento de reagir”, negociar com aqueles que “não querem deixar ninguém trabalhar” e “esperar o momento certo”. Esses elementos fazem parte da maioria dos discursos dos *pã'i mág* ou *pã'i sĩ* que conversei, neles a paciência é maior que a firmeza, ou seja, o *pã'i mág* se constitui pela escuta e mediação dos grupos.

Nesse processo de “negociação” com os diferentes grupos que formam uma *ẽmã sĩ*, o *pã'i mág* pode desfazer alianças com famílias que anteriormente era próximo, uma vez que parte da “administração” é contentar as distintas demandas. Na maioria das vezes o grupo que apoiou o *pã'i mág* irá ser o maior beneficiado dos projetos, das palestras e dos empregos, mas em contraposição ele terá que construir relações com a oposição. Desse modo, em alguns momentos os “apoiadores” podem tornar-se “oposição”, fazendo com que os que desde o início foram “contra” se fortaleçam, uma vez que mesmo estando próximos momentaneamente do *pã'i mág* percebem que a aproximação é estratégica, assim buscam na antiga base de apoio do *pã'i mág* adesão para sua destituição.

Essa mudança de posição de parte do grupo *Votouro* pode ser constatada em um evento realizado por Gãrfej junto ao Comin, com “comidas típicas”, onde o grupo *Nonohay* participou e o grupo *Votouro* não, invertendo, ao menos aparentemente o “apoio” e a “oposição” ao *pã'i mág*. Vamos a descrição desse momento.

Em janeiro de 2013, quando realizava pesquisa de campo durante o mestrado em Ciências Sociais, ocorreu na *Por Fi Ga* um evento, apoiado pelo Comin, com o objetivo de apresentar as comidas típicas Kanhgág. “Convocado” a participar pelo *pã'i mág* Gãrfej, acabei por constatar, nesse dia e nos seguintes o desenrolar da formação de uma oposição às ações do *pã'i mág*.

No dia do evento a *ẽmã sĩ* estava movimentada, aos poucos as cadeiras eram trocadas de lugar, as vassouras eram utilizadas pelas mulheres para deixar a área

livre de folhas. Percebi que um carro estava na frente do centro cultural, imaginei, em um primeiro momento ser alguém do Comin, patrocinador do evento. Caminhando na aldeia, passo na frente da casa de Gãrfej e seu filho me avisa que o mesmo está no galpão, me aproximando vejo algumas autoridades Kanhgág em uma reunião com um *fóg*, servidor da Funai, que estava cadastrando as novas famílias, ao me avistarem logo arranjaram uma cadeira para juntar-me a eles. Kasỹ fej, que se escorava na entrada do galpão pediu para entrar, pois estava cozinhando o *kumi*, que junto ao *ẽmĩ*, seria servido com a carne assada.

Ali no preparo do alimento bati algumas fotografias, os homens faziam a reunião do lado de fora, após alguns instantes me juntei a eles. Os Kanhgág, sutilmente, colocavam o servidor da Funai “contra a parede”, faziam brincadeiras com uma certa dose de ironia. Momentos depois chega um representante do Comin com alguns Kanhgág da *ẽmã sĩ Fosá*, entre eles Rokág, com sua família, imediatamente, após os cumprimentos iniciais se juntou na reunião. O tom da reunião foi de cobrança, o servidor buscava transferir parte da responsabilidade para o Estado e o Município.

Após uns instantes, Gãrfej me disse para ir com Faustino acompanhar os preparativos do *ẽmĩ*, que logo iria para as cinzas. Acompanhei Faustino até os fundos da casa do antigo proprietário, nesse local dois barracos de lona anunciavam os novos moradores, as duas famílias deixaram a *ẽmã mág Nonohay*, tendo vivido alguns meses na *ẽmã mág Serrinha*, mas escolhendo morar, por ora, na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*.

Enquanto conversávamos e acompanhávamos a feitura do *ẽmĩ* indaguei de um dos novos moradores seu percurso até a *Por Fi Ga*. Revelou que estava acampado na cidade há, mais ou menos, quatro meses. Deixou a *ẽmã mág Nonohay* porque o local onde morava era muito longe da cidade, 9 km, e que na terra indígena o único provento financeiro vinha da roça, que segundo ele não estava rendendo muito. Comentou que as condições precárias também eram fruto da má administração do *pã'i mág*, pois havia suspeitas de desvios de verbas federais. Afirmou que a escolha pela cidade ocorreu pela experiência com as vendas dos artesanatos e pelo contato de Faustino, que conseguiu autorização do *pã'i mág*.

O almoço foi servido e comemos *kumi*, *ẽmĩ*, frango e porco assado, enquanto comíamos, os Kanhgág faziam fila para servirem-se. Ao nosso lado, alguns visitantes da *ẽmã sĩ* do município de Farroupilha planejavam e convidavam seus parentes e as lideranças para comparecer em fevereiro próximo na *ẽmã sĩ Fosá*. Nesse momento uma história descontraiu o ambiente. Rokág nos contou, que certa vez foi jantar na casa de um Kanhgág, na *Por Fi Ga*, e este somente lhe ofereceu bolacha recheada, o homem estava presente e se explicou afirmando que a esposa não estava em casa, mostrando a naturalidade com que a divisão do trabalho entre os gêneros envolve as classificações Kanhgág.

A maioria dos Kanhgág não almoçou no centro cultural, pegaram a parcela de comida que lhes cabia ou a sua família e comiam na rua ou nas suas casas. No centro cultural só ficaram algumas lideranças com suas famílias, os visitantes e nós, os *fóg*. Quando todos já haviam se alimentado o *pã'i mág*, Rokág e seus parentes ficaram conversando sobre a importância do evento e de realizar visitas a seus parentes, afirmando que atualmente as lideranças devem ser firmes, pois: “a força da comunidade está na liderança” (ROKÁG, janeiro de 2013).

Nesse dia muitos ficavam na volta do centro cultural, os auxiliares do *pã'i mág* auxiliavam assando a carne, as mulheres organizavam a mesa, as crianças corriam para todos os cantos e se divertiam com alguns brinquedos. Aparentemente fazia-se um evento para a comunidade.

Percebi, durante todo o movimento a ausência das famílias de Refej e Nẽn tãnh. Por dois momentos vi Refej circular de carro, em um deles ele me abanou. Dias depois, conversando com Refej sobre a festividade, as comidas tradicionais e os assuntos tratados lhe indaguei o porque dele não participar, assim como de sua esposa e familiares. Ele não querendo dar muitos detalhes, sorriu e afirmou que não haveria comida para todos. Esse procedimento tomado pelas famílias de Refej e Nẽn tãnh constatam que mesmo sendo “famílias que pertenciam à liderança”, ou melhor, sendo parentes do *pã'i mág*, mostra que esse fato não configura uma aliança automática. Podendo inclusive tornar-se rivais por discordâncias de ações (SEVERO, 2014, p. 93).

Alguns dias depois, quando tentava delinear um diagrama de parentes da família de Nẽn tãnh, esse homem me comentou que na primeira eleição para *pã'i*

mág ele ganhou de Pépo com 72 votos, e todos presentes puderam votar, os acampados e os que, eventualmente, visitavam o acampamento. Nën tânh seguiu comentando que na última eleição, em que Gãrfej venceu, ele teve seu apoio e do restante do pessoal do grupo *Votouro*.

Nën tânh comentou que gostava muito da pessoa de Gãrfej, mas que vez ou outra ele era muito “esquentado” e as pessoas ficavam bravas com certas atitudes dele, e que esse não era o modo com que se trabalhava com as comunidades, disse que Gãrfej queria resolver as coisas na “porrada” e que ele deveria ouvir mais as pessoas. Afirmou que, não duvidava que daqui uns tempos retornasse para o cargo de *pã’i mág*, pois as coisas, ou o tempo, circulava (fato que veio a se concretizar em 2014).

Nesse mesmo dia, enquanto me indagava sobre os processos seletivos da UFSM – formas de ingresso, permanência na Casa do Estudante, gratuidade nas refeições, bolsas de estudo e conteúdo das provas – para uma de suas filhas, Nën tânh comentou que sempre que eu, ou alguma entidade que viesse me procurar, desejasse ajudar a comunidade com algum mantimento, oportunidade ou outros, que não bastava conversar apenas com o *pã’i mág* e sim falar com duas ou três lideranças, *pã’i*, juntas, pois quando o dinheiro aparece na frente “as pessoas ficam com vontade de pegar, e por vezes pegam”. Lembrou que muitas pessoas ajudam, mas não tomam esses cuidados e por isso podem acabar tendo pensamentos ruins sobre os Kanhgág, quando “na verdade os ‘espertos’ são uma minoria”.

A série de eventos que tematizavam a “cultura kanhgág” estavam sempre marcados para a última quarta-feira do mês. No final de fevereiro fui convidado a participar novamente, o mesmo ocorreria no dia 27 desse mês, contudo o mesmo foi cancelado um dia antes, pois o *pã’i mág* sofreu críticas de moradores. Como não havia sido avisado, cheguei no dia e horário marcado, mas acabei por participar de uma reunião das lideranças com o Comin, após a reunião almoçamos na casa de Gãrfej.

Enquanto esperávamos o almoço, eu e o *pã’i mág* ficamos conversando na porta de sua casa, preocupado o *pã’i mág* Gãrfej me confidenciou que muitas vezes se sentia humilhado pelas pessoas que são contrárias a sua posição. Relatou que no início teve dificuldades de se adaptar, mas permanecia pois havia sido escolhido

pela comunidade, “a aldeia me escolheu” (GÃRFEJ, fevereiro de 2013), afirmando que na época que assumiu ele era vice e que não poderia deixar a *ẽmã sĩ* na mão.

Indaguei porque ele permanecia no posto de *pã'i mág*, o que segurava ele na liderança. Gãrfej me disse que o “trabalho com a comunidade indígena” não é fácil, mas o “todo” é que o “segura”, assim como o medo que o outro que assuma não “trabalhe” direito, que busque unicamente seu “benefício pessoal” e somente vivesse de festa e beberagem todos os dias. Disse que o trabalho como *pã'i mág*, por não ser remunerado é cansativo, mas que pela confiança do “todo”, o *pã'i mág*, todos os dias “tem de estar de pé para receber os visitantes que chegam, os políticos, estudantes etc”.

A liderança de Gãrfej foi a primeira a pertencer a um membro do *Votouro*, contudo, como exposto acima, esse pertencimento não consolida um apoio permanente. Gãrfej e Refej (professor) são *regre* (possuem a mesma metade Kanhgág, *Kamé*) e são casados com duas irmãs. Essa proximidade não possibilitou o apoio político de Refej a Gãrfej, uma vez que seus parentes já “não o reconheciam” (ADELAR, outubro de 2013).

Em 2013, durante o período em que Pépo foi *pã'i mág* após a saída de Gãrfej, enquanto conversava com Refej a respeito do sistema de metades Kanhgág, sua esposa, que me viu conversar com Nimprê dias antes, nos interrompe, e me pergunta se eu tinha conhecimento das “maldades” cometidas pela *kofá*.

Comentou que no momento da reunião com o MPF, onde Gãrfej foi “retirado de cacique” ela fez acusações comprometedoras contra Refej. Segundo Adelar, Nimprê o acusou pois não queria que Gãrfej deixasse de ser *pã'i mág* (o que Refej, Pépo e Nẽn tânh queriam), mas como seu “grupo perdeu ela inventou muitas histórias”. Afirmou que o “grupo de Gãrfej” prometeu vários empregos dentro da aldeia para aqueles que votassem nele, Refej reforçou e disse que Gãrfej “prometeu o que não existe, pois os empregos são para aqueles que têm um certo grau de estudos e na comunidade ainda são poucos os que tem estudos” (REFEJ, outubro de 2013).

Adelar continuou e comentou que Nimprê é “feiticeira”, que desejando a “desgraça” de Refej fez “trabalhos” para ele ficar doente. Relatou que ele ficou dois meses na cama, sem dar aulas e estudar. Sua cura se deu pelas orações realizadas

por Adelar na igreja, onde levava sua foto e faziam rezas para ele. Nesse momento indaguei de Refej o porquê dos conflitos, ele comentou ser pelo “poder”, pois um grupo quer ficar “com os recursos todos para si, e pegar aquilo que os outros conquistaram” (REFEJ, outubro de 2013).

Durante o período em que Gãrfej foi *pã'i mág* seus conflitos foram com Pépo, homem mais velho do grupo *Nonohay*, ao fim do período parte do grupo *Votouro* voltou-se contra sua liderança. Esse caso é interessante para percebermos que os laços de parentesco se aproximam e se distanciam de acordo com o desenvolvimento das ações de um *pã'i mág*. O pertencimento a *Votouro* não impediu que esse se juntasse a *Nonohay* para a vitória de Pépo. Da mesma forma, o grupo *Votouro* juntou-se na totalidade de seus membros, como exposto no diagrama apresentado acima, para derrotar Pépo do grupo *Nonohay* e indicar Nën tãnh do grupo *Votouro*, que teve Gãrfej do grupo *Votouro* como apoiador e *pã'i sî*.

Após a saída de Nën tãnh, Nĩgrê do grupo *Nonohay* assumiu como *pã'i mág*. Todos os seus auxiliares, *pã'i sî*, foram do *Nonohay*, o que demonstra seu comprometimento com o grupo do qual faz parte, mas também alimenta o reordenamento e a organização da coesão do grupo *Votouro*.

A partir do exposto, é possível perceber que os grupos formados na *ẽmã sî Por Fi Ga* formam facções, essas, no entanto, como nas *ẽmã mág*, não são corporadas, fixas. Elas se montam e desmontam com o desenrolar das decisões e ações do *pã'i mág*. Nesse desenrolar forças mágicas fazem parte do processo, “feitiços” e “rezas” enfraquecem e fortalecem os *pã'i* de famílias proeminentes.

As acusações de Adelar sobre os “feitiços” de Nimprê, elevam a disputa política para o plano espiritual, onde atores além do domínio sociológico interferem / auxiliam na vida cotidiana. De certa maneira, a qualificação dos “feitiços” partem do grupo afetado, que busca deslegitimar seu produtor e qualificar sua crença – nesse caso, a evangélica – como “superior” à outra.

Dentro do universo espiritual a *ẽmã sî* está dividida em dois grandes polos: o xamanismo de Nimprê e as igrejas evangélicas. No interior do polo das igrejas evangélicas há uma divisão de nível sociológico entre os grupos *Nonohay* e *Votouro*. A posição de Nimprê oscila entre “evangélica” e “*kujá*” (xamã), pois ela é vista pela maioria dos moradores como “feiticeira” e se autointitula, atualmente, evangélica e

“ex-kujá”. Contudo, sua crença evangélica é exercida fora dos limites da *ẽmã sĩ*, pois frequenta os cultos em um bairro próximo e frequentemente atende índios e *fóg* que a procuram para alguma cura, inclusive, xamânica. Assim, está “fora” da disputa no plano sociológico das igrejas evangélicas da *Por Fi Ga*. E, por isso, ocupa outro “lugar” dentro do grupo *Votouro*, através das acusações de feitiçaria.

Para além dos “feitiços”, a “fofoca” também surge como um mecanismo de questionamento das ações dos *pã’i mág*. Essa parece funcionar como um propulsor de insatisfações, que acarretam na organização das famílias em grupos, que se configuram a partir do teor das “fofocas”. Dessa maneira, a identificação, aparentemente, coesa dos grupos *Votouro* e *Nonohay* não se sustenta diante de uma “fofoca” bem produzida, que é capaz de reunir os interesses de membros de ambos os grupos para a constituição de um novo *pã’i mág*.

12.2.4 Nĩgrẽ

Nĩgrẽ viveu poucos anos na *ẽmã mág Nonohay*, sua interlocução com um servidor da Funai, o possibilitou viver fora da área. Para ele, a vida nas *ẽmã sĩ* não é da mesma forma que nas *ẽmã mág*: “Aqui pra mim é a cidade, não é que nem uma aldeia grande, que nem lá pra fora, eu nunca morei na aldeia, só fora.” (NĨGRÊ, julho de 2012).

No percurso pelas *ẽmã sĩ* da cidade de Porto Alegre e aos arredores, Nĩgrẽ viveu na *Fág Nhìn*, na *Topẽ pẽn* e em muitos *vãre* (acampamentos). Sua trajetória como *pã’i mág* iniciou na *ẽmã sĩ Fág Nhìn*. Ao buscar recursos para essa *ẽmã* entrou em contato com as instituições *fóg* (brancos), com as quais brigou pelos direitos Kanhgág em diversos municípios.

Seu relato abarca parte dessa trajetória:

A nossa primeira chegada em Porto Alegre foi com muito sacrifício, a gente começou em Viamão, bairro São Tomé. E após dali, nós começemo, fomos lá pra Agronomia, morei nove anos na Agronomia, ali naquele lugar [...] aí depois houve as organizações da comunidade indígena pra surgir as lideranças, aí onde nós estava em busca de uma terra com a prefeitura de Porto Alegre, com o Ministério Público, com o pessoal, antropólogos, também o pessoal do Bom Conselho é uma equipe ali, cada um se ajudou um pouco em busca dessa terra. Aí conseguimos aquela Lomba do Pinheiro, comprado pela prefeitura, aí onde que começamos a fazer o

primeiro cacique, que foi criado em Porto Alegre, aí eu era o primeiro cacique, após, após dessa história, a luta com os prefeitos com a busca dessas terras. Aí houve, houve outros municípios que começaram a ter aquela visão diferente né, onde tem comunidade indígena eles ah, pra eles dá o direito deles, onde que foi surgido também uma área indígena em Farroupilha, depois de Porto Alegre, também tivemos lá discutindo com o pessoal da Procuradoria Federal de Caxias, a gente teve várias reunião com o prefeito de Farroupilha também, porque na primeira vez ele tava dando atrás ele não queria abrir a mão pros índios de lá, mas com o Ministério Público Federal e a Funai e o pessoal do conselho do estado a gente conseguiu mostrar a realidade pra ele e os valores que as etnias indígenas têm nas cidades, aí onde ele também comprou, deu aquela área que eles tão lá. Isso foi depois de Porto Alegre. (NÍGRÊ, julho de 2012)

A trajetória de Nígrê se realizou junto a luta por uma terra em Porto Alegre, “primeiro cacique” de uma *ẽmã sĩ*, ele passou a ser referência nas disputas com os poderes municipais, estaduais e federais em busca dos direitos Kanhgág. Mobilizando uma rede de voluntários, entre eles indigenistas, antropólogos, entidades religiosas e escolares, ele angariou fundos para a sobrevivência física, providenciou o fornecimento de energia elétrica e abastecimento de água.

Nesse contexto, os municípios de Porto Alegre, São Leopoldo, Farroupilha, Lajeado e outros já contavam com acampamentos Kanhgág, mas a primeira a materializar-se como *ẽmã sĩ* foi a *Fág Nhin*. Diante da projeção sobre sua pessoa e dos conflitos que ocorreram nessa *ẽmã sĩ*, Nígrê foi convidado por outros acampamentos para auxiliar na conquista do território.

Segundo Nígrê, sua ida para o “acampamento de São Leopoldo” foi um pedido de Nẽn tãnh e Pépo:

depois que eu tava na *ẽmã Fág Nhin*, aí aqui em São Leopoldo, perto da rodoviária, [...] ali daí o Nẽn tãnh e o Pépo eles me chamaram de lá de Porto Alegre, daí eu vim ali, aí eles me disseram assim, se eu não poderia vir ali morar com eles, pra trabalhar junto, pra buscar essa área também, a gente era visto, conhecido e já tinha experiência, aí eles me convidaram, aí eu disse pra eles, mas então a gente vai aí, aí eu deixei a minha cacicância lá pro Jaime, aí ficou o Jaime e o Filipe. Eu vim pra São Leopoldo, eu vim com a minha mudancinha, pra São Leopoldo, e daí que não tinha liderança também em São Leopoldo, aí quando a gente chegou ali, se mobilizamos fizemos reuniões, aí criamos também a liderança, criamos o cacique daí ficou o Nẽn tãnh de cacique, aí depois ficou o vice de Pépo, dali por diante quando nós a gente vinha assim que quando é um cacique, quando é uma liderança, ele é recebido nas secretarias, ele é aceitado, mas quando a gente é, não é nada, as pessoas não dão crédito pra gente não dão ouvido, não atende a gente, então o que a gente fez essa reunião fomos pra Passo Fundo pra reconhecer as lideranças e o Delegado da Funai aprovou também, pegou o documento pra nós também, aprovando a cacicância daqui de São Leopoldo, aí que começamos a entrar no Ministério Público,

começamos a entrar na Prefeitura, começamos a discutir aqui, a discutir lá, aonde que daí a gente foi conquistando essa área, essa área aqui. (NÍGRÊ, julho de 2012)

A centralidade do trecho acima é a importância do *pã'i mág*. A partir de sua experiência, Nígrê identifica na rubrica de *pã'i mág* algo que diferencia essa autoridade dos demais: “quando é um cacique, quando é uma liderança, ele é recebido nas secretarias, ele é aceitado, mas quando a gente é, não é nada, as pessoas não dão crédito pra gente não dão ouvido, não atende a gente”. Esse dado nos permite constatar que a existência formal do “cacique” se configura como uma demanda que parte da experiência com os *fóg*. Ou seja, para “ter crédito”, para “ser ouvido”, tem que “ser o cacique”, de outra forma ninguém “atende a gente”.

Nígrê foi o quarto homem a assumir a chefia política na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, na sexta troca de *pã'i mág*, o terceiro pertencente a *Nonohay*. Seu percurso, como vimos entre os *pã'i mág* anteriores, foi de conselheiro e vice-cacique, consolidou sua posição através da interlocução entre os grupos *Nonohay* e *Votouro*, sendo que articulou a saída de Pépo do cargo de vice-cacique de Gãrfej, e organizou-se com Refej para a saída de Nën tãnh. Apesar desse percurso “entre grupos”, se identifica com o grupo *Nonohay*, sendo todos seus *pã'i sĩ*, auxiliares menores, desse grupo.

Destaca em suas ações o “controle” sobre a “comunidade”, uma de suas primeiras ações foi providenciar o fechamento do bar, que pertencia a Nën tãnh (*pã'i mág* anterior). Para ele, o fornecimento de bebidas alcoólicas “facilita” que outras “drogas” entrem na *ẽmã sĩ*. Em setembro de 2018, quando mencionava as características que um *pã'i mág* deve possuir, falou-me que um traficante lhe “dominou” dentro de sua casa, mas que nada lhe ocorreu.

Uma das ações que fizeram Nígrê concentrar prestígio foi a instalação do Posto de Saúde e o “sequestro” do carro da Sesai. Segundo ele, o projeto do Posto já estava planejado, mas ele necessitaria da construção de um novo prédio. Ele resolveu esse impasse fazendo de uma casa próxima a sua, de alvenaria, o prédio para o Posto, ao lado da mesma foi construída uma garagem para o carro da Sesai. Esse foi obtido através de uma reunião com a Sesai, onde não deixaram os servidores levar a viatura, dessa forma, o carro passou a “ser da comunidade”.

Com as conquistas, um dos desafios que Nígrê enfrentou foi a conciliação com os diferentes grupos da *ẽmã sĩ* na distribuição desses cargos, como motorista

da Sesai e trabalhadores do Posto de Saúde. O cargo de motorista da Sesai já foi preenchido pelo filho de Refej, que apesar de ainda não assumir o posto por um problema burocrático da empresa terceirizada, “já está garantido”. Outros cargos, no entanto, estão na disputa dentro e entre os grupos.

No dia 25 de abril de 2019, o *pã'i mág* Nĩgrẽ foi destituído pelo grupo *Votouro*. No sábado anterior, na festa do Dia do Índio, teve um baile organizado por Refej, segundo relatos Nĩgrẽ fez uso de bebidas alcoólicas. Familiares do *pã'i mág* insatisfeitos e incomodados com a situação entraram na residência de Refej, pois achavam que ele estava buscando ali as bebidas. Essa situação promoveu um conflito entre os membros da família do *pã'i mág* e os membros do grupo *Votouro*, na quarta-feira alguns homens reuniram-se e fizeram uma ata para destituir Nĩgrẽ da função.

A destituição de Nĩgrẽ foi realizada por Nẽn tãnh, Gãrfej e Refej, Josué, filho de Nimprê foi escolhido como *pã'i mág* e tratou de modificar todo o quadro de lideranças. A residência de Nĩgrẽ, como de costume quando um *pã'i mág* é destituído, permaneceu fechada nos dias que sucederam a transição.

12.2.5 Josué

Josué é filho da *kujá* Nimprê, classificado como pertencente ao grupo *Votouro*, o jovem *pã'i mág* pouco viveu na *ẽmã mág*, pois sua família mudou-se quando ele era jovem para a cidade de Porto Alegre. Constituiu-se liderança quando Gãrfej foi *pã'i mág*, sendo um dos policiais e participou do conflito ocorrido entre ele e Pépo. Situação que beirou o enfrentamento físico.

Sua ascensão à função de *pã'i mág* se realizou pela insatisfação dos residentes pelas ações de Nĩgrẽ, o ponto máximo foi a entrada na casa de Refej, atitude considerada inconcebível e autoritária para um *pã'i mág*. Como relatado acima, a reunião que possibilitou sua “nomeação”, foi realizada pelos *pã'i* do grupo *Votouro* e posteriormente o documento foi apresentado para os *pã'i* do grupo *Nonohay*, que concordaram com a indicação e assinaram o documento.

O *pã'i mág* Josué, apesar de jovem, possui em sua retaguarda todos os *pã'i* do *Votouro* (ou seja: Gãrfej, Refej, Nẽn tãnh), tal como foi “reconhecido” pelos do

Nonohay (Pépo e Jeremias), a partir desses trâmites uma reviravolta se torna impraticável, pois Nĩgrẽ foi retirado por uma decisão unânime. Nesse sentido, a partir da ascensão do jovem *pã'i mág*, a política na *ẽmã sĩ* parece representar a tentativa de uma coesão aldeã, uma vez que os *pã'i* que se revezavam estão em pano de fundo, contudo também pode simbolizar a formação de novas lideranças, rearranjo necessário, pois para ser *pã'i mág* é necessário “ter peito” (GÃRFEJ, junho de 2012).

Segundo Roberto DaMatta (1976), entre os Apinayé os grupos políticos não são facilmente identificados em uma aldeia, é necessário que um conflito ocorra para que se possa delimitar as “facções”.

Um dos mecanismos que servem como “combustíveis” para os conflitos são as “fofocas”, que entre os Apinayé, de acordo com DaMatta (1976), operam como catalisadores da coesão social que podem consolidar a continuidade ou o declínio de um chefe. Dependendo de seu prestígio, ser um “chefe forte” ou um “chefe fraco” ocasiona sua permanência ou a ascensão de outro.

O cenário político da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* apresenta a “fofoca” como um mecanismo de aceleração da troca da chefia. Elas são o centro dos conflitos ocorridos: um “desvio” de recursos, as acusações de “feitiçaria”, a circulação de “drogas”, a “concentração de projetos”, o “beneficiamento” de apenas “sua” parentela, entre outros; são alguns dos argumentos utilizados pelos homens “fortes”, os *pã'i* das famílias predominantes, para reconhecer a incapacidade de um *pã'i mág* se manter no poder.

A composição do grupo que “possui” a liderança não se resume a oposição conceitual realizada por esses Kanhgág, que configura o sistema de metades – disposta na oposição dual –, ou seja, nos grupos *Nonohay* e *Votouro*. Essa oposição é disposta geograficamente, representa um conjunto de membros ligados por casamentos e proximidades quanto à “origem”, mas não atuam como entidades coesas e regulares em torno do “poder”, ou melhor, da chefia.

Sua constituição parte desse reconhecimento, mas as ações de um *pã'i mág* podem fazer com que o grupo não o reconheça, como me afirmou Adelar ao comentar que “não conhecia” as ações de sua irmã e de seu esposo Gãrfej, meses após ser deposto do cargo.

O “não reconhecimento” parte do momento em que o *pã'i mág* busca consolidar apoio junto a outros grupos, dessa maneira se distancia das teias familiares, mesmo que momentaneamente, para afirmar sua liderança. Tal afastamento proporciona um descontentamento diante de algumas decisões tomadas a fim de atar laços com os distantes, o que força desfazer alguns laços para atar outros.

Esse movimento produz no outrora apoiador um algoz, que inicia um processo de alinhamento de ideias com opositores do *pã'i mág* para sua retirada. Foi assim que Gãrfej perdeu apoio político dos membros do *Votouro*. Ao buscar constituir laços com *Nonohay* desfez com *Votouro*. No fim de sua atuação como *pã'i mág* ficou isolado na *ẽmã sĩ*. Sua casa que fica no “centro” sempre estava fechada e seu grupo familiar não participava dos momentos de socialização com os demais membros de *Votouro*.

Uma das principais acusações que caíram sobre Gãrfej foi a manutenção de sua esposa como professora da Escola. Naquele momento, os dois professores eram de seu grupo, a saída de Kasỹ fej abriria espaço para Kanh-ko, do grupo *Nonohay*. A demora para a contratação de Kanh-ko, fez com que Gãrfej parece-se desejar a acumulação de recursos para “seu grupo”. Nesse período, a principal apoiadora foi Nimprê, *kujá*, que posteriormente foi acusada de “feitiçaria” por Refej, todos “pertencentes” ao *Votouro*.

A fofoca, nesse cenário acelerou a saída de Gãrfej e consolidou Pépo novamente. Pépo, no entanto, desde sua primeira experiência como *pã'i mág* é visto com desconfiança, pois pesa sobre sua pessoa a acusação, “fofoca”, de desviar um recurso da Funasa, cujo destino era a compra de lonas (logo no início da conquista da *Por Fi Ga*) e o abuso de bebidas alcoólicas. Seu prestígio recai sobre sua experiência no município, ao fato de ser um dos primeiros moradores, por possuir um grande número de *kanhkó* e ser um *kofá* (velho).

A partir desses elementos, sua posição, rapidamente, é trocada por Nën tãnh, que faz uma espécie de “meio de campo” entre os grupos. O mesmo é possível afirmar de Nĩgrẽ, pois constituiu liderança com Gãrfej, agindo contra Pépo em momentos delicados, como apresentado acima.

O que constitui uma constante na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* são as disputas pelos cargos remunerados, justamente aqueles que cabem ao *pã'i mág* indicar. Um balanço dos cargos, já realizado acima, apresenta que os grupos dividem sua totalidade, desde os mais prestigiados e de maior remuneração, como o de professor, até os que não exigem formação. Almejando um emprego desses as famílias reúnem-se e planejam estratégias de angariar forças por meio de cursos técnicos e universitários, realizados pelos jovens, para que a “indicação” do *pã'i mág* não seja mais “política”, mas “técnica”. É na força política de indicação que o *pã'i mág* possui “poder”.

A atuação do *pã'i mág* nesse contexto é colocada a prova pelas fofocas, seu papel é ser paciente e rápido em suas decisões, pois uma demora na resolução de um conflito pode ocasionar a sua saída. As instituições públicas dos *fóg*, em especial o MPF, é vista como a instância que “garante”, por meio das “leis dos brancos”, que a saída de um *pã'i mág* não ocorra somente por “fofocas”, mas por “erros”. Essa atuação, no entanto, não resguardou a posição de nenhum dos *pã'i mág* até o momento, pois sua atuação se restringe a defesa dos interesses Kanhgág e não a interferência em suas decisões políticas, mas essa é outra “fofoca”, utilizada como mecanismo de manutenção da posição pelos diferentes grupos.

Tal configuração de relações parece assegurar a posição de *pã'i mág* junto aos anseios das famílias que constituem a *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Na desconfiança ou insatisfação com o exercício da chefia, grupos de pessoas, que variam de acordo com a situação, unem-se para substituí-lo. A troca realiza-se por questões variadas, no entanto, a manutenção de certa paridade na distribuição dos recursos mostra-se como importante, a tentativa de “concentrar” entre os “seus”, ou mesmo para “si”, faz com que mesmo os parentes passem a desconfiar das ações. No entanto, a troca proporciona o abandono do grupo da chefia, mas esse não é expulso, como nos casos ocorridos na *ẽmã mág Nonohay*, esse mecanismo parece ser evitado na ordem do faccionalismo kanhgág na *Por Fi Ga*.

As expulsões, ou transferências, de acordo com aqueles que ocuparam a posição *pã'i mág* na *Por Fi Ga*, são o ápice da “política interna” e ocorre quando o *pã'i mág* objetiva “segurar” o poder, fato até o momento evitado nessa *ẽmã sĩ*. Obviamente, como vimos acima, Gãrfej conseguiu “segurar” sua posição por alguns anos utilizando-se da intermediação do MPF, contudo reconheceu a influência do grupo *Nonohay*, talvez por sua historicidade na cidade, e não recorreu à transferência.

Isso mostra que nessa *ẽmã sĩ* ocorre uma transformação em comparação à resolução de casos de conflito nas *ẽmã mág*. Os *pã'i mág* tendem a recorrer às instituições *fóg* para “apaziguar” as relações, buscam que a posição seja assegurada na “lei do branco”, mas como vimos, essa é outra “fofoca”. Contudo, sabendo disso evitam reproduzir as práticas das *ẽmã mág* e elegem outros mecanismos de interação entre os diferentes grupos, que se montam a partir de demandas específicas e contextuais.

Nos últimos anos, os *pã'i mág* das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Tõpẽ pẽn* são convocados por outras *ẽmã sĩ* da região para auxiliar em conflitos políticos. A *ẽmã sĩ Fosá* solicitou auxílio em quatro momentos: quando solicitaram que Rókág, então residente na *Por Fi Ga*, fosse ser *pã'i mág* após a expulsão de Gatéj; na prisão e transferência do então *pã'i mág* Azulão; no auxílio ao *pã'i mág* *Nonohay*, quando a oposição desejava seu afastamento; e, quando um grupo de homens desejava trocar o *pã'i mág* Sũ da *ẽmã sĩ Fosá*.

A estabilidade da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, no sentido de não possuir casos de transferências e expulsões, proporciona a *Fosá* uma espécie “interventor externo” – capaz de tornar uma realidade aparentemente incontornável possível –, uma vez que os *Kanhgág* que exercem essa “diplomacia”, afirmou-me Refej, que participou de todos os momentos acima, são capazes de conversar com todos os *pã'i* dos grupos e formar uma liderança sem retirar o *pã'i mág*, ou seja, incorporam a oposição no corpo de lideranças.

O estabelecimento de dois grupos políticos fortes e de *pã'i* proeminentes, têm possibilitado a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* transformar resoluções para conflitos políticos daqueles experimentados pela maioria dos residentes nas *ẽmã mág* – principalmente na sua maioria originalmente nas *ẽmã mág Nonohay* e *Votouro*.

A ausência da transferência, de punições severas na cadeia (que ultrapassem 10 dias de reclusão), o equilíbrio aparente da distribuição dos empregos públicos e a vigilância constante entre os dois grupos dominantes possibilita um maior envolvimento de diversas pessoas nas decisões, descentralizando – aparentemente – a posição dos *pã'i*, que passam a se envolver nos bastidores das resoluções políticas, orientando mas se afastando dos holofotes dos demais. Esse modo de ação se aproxima da atuação de Pénry (como vimos na seção 8.1), enquanto possibilita autonomia para os jovens – no caso de Pénry aos *pã'i sĩ* das *ẽmã* – controla suas ações.

A *ẽmã sĩ Fosá*, diferentemente, ancora a transferência de *pã'i mág* como um mecanismo de possibilitar a ascensão de outro. Reproduzindo o *modus operandi* da *ẽmã mág Nonohay*, mas tornando os grupos como atores reunidos sem a unidade constituída, ou seja, quem expulsa os *pã'i mág* – sem o destituir formalmente – são os demais *pã'i* organizados. Esse mecanismo ocorre a partir da velocidade das imposições do *pã'i mág*, caso ela se estabeleça muito rápida ou muito baixa proporciona as condições para a transferência – para os casos de imposições rápidas – ou trocas – para as imposições baixas. Acompanharemos esses movimentos no próximo Capítulo.

13 *ÊMÃ SĨ FOSÁ*: REUNIÃO E DISPERSÃO

A *êmã sĩ Fosá*, como vimos no Capítulo 11, faz parte de um conjunto de outras nove *êmã sĩ*, constituídas nas “cidades”. A presença Kanhgág na localidade hoje formada pelo município de Lajeado remonta os percursos realizados pelos *pã'i mág* das *êmã mág Nonohay* e *Serrinha* para reuniões junto às autoridades em Porto Alegre.

Em meados de 1990, um grupo que já frequentava a cidade de Lajeado para o comércio de artesanatos resolve se estabelecer de maneira permanente. Acampados próximos da rodoviária, os Kanhgág passam a chamar a atenção das autoridades municipais para o estabelecimento de um território para moradia, a constituição de uma *êmã sĩ*.

Em 2005, uma área de 500 m², entre os bairros Jardim do Cedro e Santo Antônio, próximo ao Estádio do Esporte Clube Lajeadense, é oferecida aos Kanhgág, após visita ao local, os residentes concordam e fundam a atual *êmã sĩ Fosá*, no ano de 2007.

Atualmente, a *êmã sĩ Fosá* possui aproximadamente 2 ha, uma população aproximada de 100 pessoas, distribuídas em 32 famílias, residindo em 27 casas. Funciona na *êmã sĩ* uma escola estadual em estrutura predial provisória e atendimentos de saúde, essa sem sede ainda.

De sua constituição até o presente momento foram *pã'i mág* da *êmã sĩ Fosá*: Gáten, Rokág, Azulão, Nonohay, Sũ e Boris. Gáten e Azulão deixaram a chefia após serem expulsos por moradores que não concordavam com suas ações. Rokág após a conquista de uma terra no município de Tabaí (fruto da indenização do DNIT) muda-se para esse local e os moradores da *êmã sĩ Fosá* não aceitam a mudança junto ao *pã'i mág*. A partir disso, uma nova liderança é constituída e é fundada a *êmã sĩ Pó Mág*. Azulão após desentendimentos com seu vice-cacique é preso por lideranças da *êmã sĩ Por Fi Ga* e *Topẽ pén* e transferido para essa última.

Esse Capítulo busca apresentar a dinâmica política na *Fosá*, analisando especialmente a ação dos *pã'i mág*, a formação de grupos e sua reconfiguração de acordo com as mudanças na chefia política, as recorrentes expulsões e transferências. Desse modo, em um primeiro momento percorreremos a trajetória

dos *pã'i mág* que estiveram a frente da *ẽmã sĩ* para em seguida avaliar os movimentos de dispersão ou expulsão, que caracteriza a especificidade dessa em relação a *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, conforme visto no Capítulo 12.

13.1 Os *pã'i mág*, os grupos e as “ideias”: transição e expulsão

Antes da constituição de um grupo para reivindicar um espaço territorial, os Kanhgág acampados em Lajeado não possuíam uma liderança formalizada. Essa demanda surge da necessidade de diálogo com outras entidades, públicas e filantrópicas. O primeiro indicado como “responsável”, segundo Azulão foi Rokág, que passou um período na cidade antes de ir para Porto Alegre, após essa formalização de liderança, foram convocados alguns meios de comunicação para cobrar as autoridades públicas:

Quando o finado Rokág entrou como responsável nosso, ali demorou uma semana mais ou menos, aí a gente se reunimos e fizemos uma reportagem para RBS, o jornal, da onde a gente tomava banho, o que tava acontecendo com as crianças, onde nós pegava água e na época a Funasa veio... [...] e não levou meio dia eles arrumaram água encanada para nós, trouxeram rancho. [...] (AZULÃO, janeiro de 2019)

Nesse primeiro momento o grupo se organizava em *vãre* (acampamento). A partir da indicação de Rokág, uma pressão mais objetiva foi realizada para a constituição de uma *ẽmã sĩ*. Esse ponto ilustra a diferença entre o *cabeça* – líder de um grupo doméstico – e do *pã'i* – líder proeminente de um grupo doméstico. Rokág, detentor de uma potência para a chefia política, visualiza os passos necessários para a resolução das demandas apresentadas.

Segundo a historiadora Maria Dolores Oliveira (2010, p. 29), após intensas negociações e disputas com aliados e opositores, no dia 11 de outubro de 2005, os Kanhgág “conseguiram o direito real de uso e exclusividade de uma área de terra de 500m²”. Como apontamos no Capítulo 4, o *vãre* (acampamento) constitui um espaço de centralização das ações contra inimigos comuns e maiores, os *fóg*, após o estabelecimento da *ẽmã sĩ*, a máquina política Kanhgág volta atenção aos demais grupos e conflitos internos.

13.1.1 Gáten

O Kanhgág Gáten, nascido na *ẽmã mág Nonohay*, onde viveu na infância e parte da vida adulta, foi o primeiro *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Fosá*. Por desavenças com as lideranças da *ẽmã mág Serrinha* e a separação de seu primeiro casamento, passou a viver em Lajeado junto ao *vãre* (acampamento) no início do século XXI, onde já comercializava artesanatos. Seu *jóg* (pai), tios e avós foram funcionários do SPI e Funai e sempre atuaram junto das lideranças na *ẽmã mág Nonohay*. Por essa formação entre os *kanhkó*, Gáten se envolveu na reivindicação da retomada das terras da região do Capão Alto (ROSA, 2000), na luta pela conquista da *ẽmã mág Serrinha* e o atual território da *ẽmã sĩ Fosá*.

Para Gáten, a escolha dos Kanhgág por estabelecerem *ẽmã sĩ* nas cidades se realiza pelas seguintes motivações:

por causa da vivência, o pessoal que está na cidade hoje é mais pelo emprego, aqueles que vivem com o artesanato, é um modo de sobreviver, viver melhor... Hoje por exemplo se tem um grupo na cidade, um acampamento, é um problema, porque cada acampamento hoje tem um líder, e esse líder hoje é a onde que ele tem que sentar com a sociedade branca para resolverem aquele problema que está ali, porque hoje a sociedade acha que um grupo de índio se acampa na cidade com muitos defeitos e tem branco que não conhece, ele não sabe a cultura indígena e acha que o índio[...], o sistema do índio, a cultura do índio... Até que se torna uma discriminação, como ocorreu, ocorreu comigo isso aí, mas você tem que fazer com que, na Justiça ele é obrigado a te respeitar, ele é obrigado a te respeitar [...] se não ele está usando o racismo. (GÁTEN, janeiro de 2019)

Gáten logo que se mudou para Lajeado começou a trabalhar no frigorífico BRF Brasil Foods. Ainda no acampamento, lutou junto com os demais pela constituição da *ẽmã sĩ*, intermediou as relações entre a Prefeitura Municipal, a Funai, o MPF e demais entidades, tal como estabeleceu parcerias com entidades indigenistas não-governamentais e a Universidade do Vale do Taquari - Univates¹¹⁶.

¹¹⁶A Universidade do Vale do Taquari têm realizado diversos projetos de pesquisa e extensão com os Kanhgág que vivem no Vale do Taquari-Antas e do Vale dos Sinos. Sob a coordenação do professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, foram realizados os seguintes projetos de pesquisa: Sociedade Indígena Kanhgág na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas; Rio Grande do Sul/ Brasil, Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas: história, movimentações e desdobramentos socioambientais e Identidades Étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas / Rio Grande do Sul. Também foram realizados diversos projetos de extensão, entre eles: História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela – RS; História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas; e, História e

Segundo Maria Dolores Oliveira (2010), a pressão das autoridades para a saída dos Kanhgág era grande, a Prefeitura buscava deslegitimar sua presença na cidade, não a considerando território tradicional.

A mudança para o território da *ẽmã sĩ Fosá* ocorreu em 2007, onde foram construídas casas pela Prefeitura, disponibilizado um espaço junto a rodovia RS-130 para a venda de artesanatos e se iniciavam o processo de contratação de professores e agentes de saúde indígena.

O estabelecimento de um território na cidade se tornou referência para outros Kanhgág que comercializavam artesanatos na região. A presença de um *pã'i mág* também serviu como mediação nos conflitos que envolviam as crianças e o Conselho Tutelar, pois em alguns casos as crianças eram levadas para abrigos provisórios quando estavam sem a companhia de adultos.

Gáten relatou um caso desses: uma tia sua deixou os netos na rodoviária de Lajeado e foi vender artesanatos na cidade de Arroio do Meio, quando retornou as crianças tinham sido levadas para um abrigo. A senhora, que já iria para a *ẽmã sĩ Fosá*, foi solicitar auxílio com o caso para o *pã'i mág*:

apareceu minha tia lá chorando. E eu fiquei meio triste e falei, mas eu tiro eles, pode ficar tranquilo que eu tiro eles. Já liguei para o Procurador e marquei uma audiência no MP, sentei lá e ele disse oh, “pois é Gáten, qual é a finalidade da audiência comigo?” Eu disse oh, só no abrir a boca a gente já sabe que ele quer dar uma chinelada na gente, e eu disse oh doutor, eu que te pergunto, o que que te deu na cabeça, ajudou eles a internar as criancinha na casa de menor lá. Daí ele disse pra mim é, “o Conselho Tutelar me ligou e disse que as crianças estavam abandonadas, as mães tinham abandonado”, e eu digo, mas de que jeito abandonado, porque foram vender no Arroio do Meio, ou vocês não podem ver criança índio, você nem sabe Procurador, eu disse para ele, tu nem sabe o que tu pode estar aprontando para ti mesmo, você não sabe que vocês pode ser responsabilizado, eu tô te falando isso que é criança que estão lá dentro até doente já está, que deus o livre uma criança dessa vir morrer lá dentro, e nem pense que não vai sobrar para ti, por que vai... Como é que tu sair pegar as criança no meio de 40, 50 criança branco... (GÁTEN, janeiro de 2019)

A presença indígena nas cidades produz a necessidade de domesticação da alteridade, as autoridades Kanhgág necessitam estabelecer nos *fóg* (brancos) uma outra perspectiva. A situação narrada por Gáten não é incomum em outros lugares,

uma vez que a ação de instituições, como o Conselho Tutelar, muitas vezes está pautada em ideais universais que se chocam com particularidades étnicas.

A postura de Gáten é de domesticação do Procurador. Apresentando discursivamente o poder das parentelas que representa, mostra a força do grupo e busca se sobrepor ao dos *fóg*. A mesma perspectiva foi delineada no Capítulo 5, em que vimos algumas características do *pã'i mág* e entre elas o “não ser bobão” previa as “viradas de mesa” diante de autoridades que não compreendam as demandas na “conversa”. Baseando-se no dualismo de postura – conversa (passividade) e “virada de mesa” (atividade) – e na assimetria de poderes – do *fóg* e do Kanhgág – é necessário forçar uma inversão e tomar a frente da disputa. Como procedeu Gáten, no exemplo acima.

Um dos pontos marcantes que Gáten evidencia em sua passagem pela *ẽmã sĩ Fosá* é o impedimento da construção do presídio. Em nossa primeira longa conversa, em janeiro de 2019, quando os recebi na casa de Fág (pois o casal estava na cidade), ele me narrou o enfrentamento com a Prefeitura de Lajeado, as ofertas em dinheiro que recebeu dos *fóg* e as batalhas empreendidas com as mais diversas instituições.

Em outubro de 2019, enquanto me mostrava a diversidade de sua roça na *ẽmã mág Nonohay*, cerca de 1,5 ha com plantio de abóbora, melancia, feijão, milho, mandioca e ervas medicinais, me apontou o “seu” remédio, de nome em Kanhgág de *nurvai*, utilizado para conter os adversários políticos. Essa erva, narrou Gáten, foi utilizada em uma audiência para conter a construção do presídio em Lajeado, audiência em que foi réu:

eu tenho um remédio meu. Aquela alta ali, tá vendo aquela em cima da pedra. Aquele remédio ali ó, é um remédio, que antigamente os antigos tomavam para intimidar os adversários, esses ali. A gente toma um banho com ele. Enfia dentro da água assim e se banha. Quando eu participei de uma audiência, eu tive uma audiência e ela foi uma marcou muito na minha vida. [...] Foi quando eu interditei o presídio em Lajeado. [...] No momento da discussão, eu abri minha camisa né, eu tinha colocado o remédio, ainda tava com o corpo verde de remédio [...] o juiz perguntou para mim, o que que eu estava mascando, seu eu estava mascando maconha. E tu vê né? [...] Foi dessa forma, com esses remédios, que nós ganhamos a questão... A discussão já estava demais, aonde a gente foi obrigado a lutar, com a minha cultura que eu consegui. Porque o próprio juiz ainda falou para mim, porque eu na verdade eu era réu né, ele disse para mim, que nós índios nós nunca poderíamos recorrer aos interesses do Estado [...] aí eu tive que mostrar as minhas verdades para ele, as minhas defesas, e os argumentos

que eu tinha é explicar para ele, que eu chamei ele de ignorante. Então eu digo Diego, eu fui cacique, dentro dos meus 16 anos, que eu me meti em encrencas graves, cabeludas, aonde eu demonstrei autoridade, com colocações maravilhosas [...] eu nunca perdi, problemas, sujeiras, que viesse a reclamar. [...] Eu aprendi coisas boas, aprendi coisas ruins, eu aprendi até como as autoridades grande roubam, é que tudo começa desde o município e todas as esferas, ninguém hoje trabalha de graça para ninguém sem ser em cima de um patamar lucrativo [...] o nome “nurvai”... Tu pode ficar bravo comigo, prometer cadeia para mim, mas eu garanto que eu passo na tua frente e tu não faz nada para mim. Porque eu estou aqui até hoje? (GÁTEN, outubro de 2019)

Gáten toma como principal conquista para a *ẽmã sĩ Fosá* e para a cidade de Lajeado como um todo, o impedimento da construção do presídio. Narrou-me que lhe foi oferecido uma grande quantia financeira para que assinasse um documento se comprometendo a desfazer a aldeia, seu vice-cacique na época e representantes públicos desejaram que ele aceitasse, pois assim teria uma vida boa onde escolhesse viver. Enquanto *pã'i mág* sua decisão foi seguir na pauta do impedimento do empreendimento, fato conquistado após muitas batalhas.

Como na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, a sedução do *jankámo* (dinheiro) também confronta Gáten. Ele, agora enfrentando também seu parceiro, o vice-cacique, consegue sair vitorioso. A utilização do remédio no corpo antes de uma batalha é outro dado importante. Produzindo-se para a guerra, ele recebe da erva utilizada o poder de controlar os adversários. Como destacado em sua fala: “Tu pode ficar bravo comigo, prometer cadeia para mim, mas eu garanto que eu passo na tua frente e tu não faz nada para mim. Porque eu estou aqui até hoje?”; o trecho destaca o esquecimento produzido nos adversários, o que inclui relações de proximidade, pois Gáten é crítico das lideranças da *ẽmã mág Nonohay* e não sofre perseguição – até o momento – por suas desavenças.

O controle que o *pã'i mág* possui sobre os *fóg*, no sentido de convencimento das particularidades, atendimentos de suas necessidades e obtenção de benefícios, que podem se materializar em recursos, casas, empregos e outros, lhe confere prestígio. Em outro sentido, entre os grupos Kanhgág, é preciso que o *pã'i mág* consiga se relacionar de forma a atender as diversas solicitações.

Agindo contra os desejos dos *fóg* e negando o *jankámo* (dinheiro) oferecido, o *pã'i mág* mostra seu domínio – controle – sobre ele. Nesse momento, o *pã'i mág* está agindo contra o poder do *fóg*, simbolizado no *jankámo*, que materializa seu

aspecto perigoso – ligado a avareza e a sovines –, ou seja, caso aceitasse seria uma decisão individual, que o levaria a cortar os laços estabelecidos com as demais famílias – naquele momento foi mais forte que o do *jankámo*, que ali estava ao lado dos *fóg*.

Em agosto de 2007, um conflito se iniciou entre a esposa do *pã'i mág* Gáten, Vergelino e Azulão. Segundo boletim de ocorrência, consultado nos arquivos do MPF de Lajeado, os dois homens teriam ameaçado Gáten e a esposa de morte, causando a fuga dos mesmos. O fato, pelos relatos parece ter se resolvido sem conflitos, voltando às relações vagarosamente. Vergelino passou a ocupar a função de vice-cacique. Vivendo predominantemente da venda de artesanatos, ele e sua família passavam os dias na *ẽmã sĩ*, diferente de Gáten, que tinha um emprego.

Em abril de 2008, outro fato reitera os conflitos, a esposa de Vergelino comunica ao MPF que:

[...] um grupo de professoras e crianças de Arroio do Meio compareceu na [...] comunidade para fazer a entrega de roupas e calçados; QUE as sacolas foram deixadas na casa do cacique Gáten; QUE os ajudantes do cacique, Tomé e Isaías, sugeriram que o cacique distribuisse as sacolas (aproximadamente 13 sacolas) entre as 8 famílias; QUE a declarante e os demais indígenas se dirigiram à casa do cacique para receber sua parte; QUE o cacique Gáten não quis fazer a distribuição entre todos; QUE a declarante argumentou com o cacique, para que fosse feita a divisão das sacolas; QUE o cacique Gáten passou a proferir xingamentos e ofensas a declarante e a seu marido Vergelino, vice-cacique da comunidade indígena; (MPF, p. 494)

O depoimento acima deixa exposto a não distribuição de recursos pelo *pã'i mág*. O relato evidencia certa propensão para a acumulação por parte desse *pã'i mág* e a interferência dos auxiliares buscando mudar sua posição para a distribuição. Fica exposto também, que nem com a posição de vice-cacique, ocupado pelo esposo da depoente ou a interferência de outros é mudada a posição do *pã'i mág* de negar distribuir os recursos.

Em setembro de 2008, quando foram decidir quem ocuparia a função de Agente de Saúde Indígena – AIS, junto ao MPF, com a presença de representantes da Funasa, da Funai e de representantes da Secretaria de Saúde municipal, foi indicada a senhora Jussara, que expôs o relato acima (MPF, p. 582).

Dos dados expostos é possível delinear dois grupos, o formado pelo então *pã'i mág* Gáten, que naquele momento reivindicava uma indenização para a *ẽmã sĩ Fosá* da duplicação da rodovia BR-386 (em seus momentos iniciais), havia intercedido junto as autoridades municipais, estaduais e federais para a conquista do território, e por isso, detinha um grande prestígio com a maioria das famílias e, em especial, com as autoridades federais. O outro grupo ascendente é o formado pelos *pã'i Vergelino* e *Azulão*.

Ocupando a posição de *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Fosá*, Gáten tinha que controlar o grupo que ameaçava sua posição, para isso colocou o *pã'i Vergelino* como seu vice-cacique e a sua esposa como Agente de Saúde Indígena. Nesse sentido, devemos entender as acusações e a distribuição de posições como constituintes da lógica de poder Kanhgág. As acusações certamente possuem alguma veracidade, mas o relato ao MPF possui uma vinculação direta com o desejo de distribuição de poder. O *pã'i Vergelino* buscava via justiça dos *fóg*, controlar as ações do *pã'i mág* e, dessa forma, requisitar para si tais posições.

Em novembro de 2008, o *pã'i mág* Gáten, auxiliado por lideranças das *ẽmã sĩ* e de *ẽmã mág*, especialmente do Kanhgág Õpẽ, escreve um documento delimitando a atuação da justiça “interna” e “externa”:

O cacique Gáten chamou para fazer o acerto de Jussara e Marlice, aonde Jussara não queria aceitar o acerto conforme é o costume e disse que jamais iria se abaixar e respeitar as leis internas. O cacique chamou a atenção e ela reagiu com um soco e acertou o cacique. O cacique como autoridade agressão por elemento da comunidade [...] Aonde foi discutido esses tipos de problema e as comunidades não aceitam de o indígena registrar problemas internos em Delegacias, são considerados de responsabilidade do cacique resolver junto a suas lideranças conforme o caso [...]. Os caciques não aceitam a polícia e delegacias intervirem ou mesmo atuarem em aldeias por membros da comunidade quando problema interno sem autorização do cacique (MPF, p. 598-599)

No documento é realizado uma demarcação quanto ao espaço de resolução “interno” e “externo”. Ao acionar as lideranças da *ẽmã sĩ* e das *ẽmã mág*, Gáten pretende estabelecer casos que são de jurisdição dos *fóg* (branco) e do *pã'i mág*. O documento em si é um mecanismo de pressão, assim como um depoimento ao MPF ou a Polícia, pois busca outras entidades para auxiliar na demanda reivindicada.

Até o ano de 2011, a *ẽmã sĩ Fosá* não possuía um corpo lideranças formalmente constituída. O baixo número de famílias, a aparente estabilidade e credibilidade do *pã'i mág* Gáten e a ausência de conflitos diretos não demandavam a criação de funções como a de coronel, capitão e policiais, uma vez que grupos não estavam ainda bem demarcados.

No entanto, em 2011 uma série de conflitos, fofocas e acusações fizeram com que Gáten convocasse uma reunião com o MPF, a Funai e todos os *pã'i* residentes da *ẽmã sĩ* para delimitar as “leis”, os modos de aplicação, quais casos seriam resolvidos pelos *fóg* e distribuísse as posições formais de autoridade.

Naquele momento, ele atribuiu a ele, *pã'i mág*, a resolução de assuntos “externos” a *ẽmã sĩ*, ou seja, entre os Kanhgág, a comunidade em si, e os *fóg*. As “questões internas de convivência será resolvidas pelos membros da liderança, capitão Sũ falou sobre a importância do respeito [...] que vai construir uma cadeia dentro da aldeia para que as pessoas passem a se respeitar” (MPF, p. 992), dois policiais Kanhgág também foram anunciados.

A organização de uma liderança formalizada apresenta a incorporação e exclusão de grupos. Os *pã'i* Azulão e Vergelino, fortes lideranças de seus grupos domésticos não são chamados a compor o quadro de lideranças formais. O corpo de lideranças constituídas se restringe aos *pã'i* aliados do *pã'i mág* e a seus *kanhkó*. A partir dessa organização, uma série de acusações de agressões, concentração de renda e cestas básicas, invasão de casas e envolvimento com pessoas perigosas, qualificadas como “traficantes”, de fora da *ẽmã sĩ*, tem continuidade.

Esse cenário tornou inviável a continuidade de Gáten como *pã'i mág*. Com ordens judiciais de afastamento de determinadas pessoas, ele foi obrigado a deixar a *ẽmã sĩ Fosá* e optou por viver em uma vila nas proximidades, perdendo o acesso a *ẽmã sĩ*.

Gáten narra uma tentativa de o assassinarem, segundo ele a mando daqueles que desejavam sua saída da função de *pã'i mág*, seus adversários na *ẽmã sĩ*:

O Vergelino incomodou muito, ele veio para cá (*ẽmã mág Nonohay*), e eu cobreí dele, porque nós fomos na igreja lá nas *Bananeiras* e tem dia marcado para a ceia, cada final do mês, eu cobreí dele [...] Hoje o meu nome, nunca falam do meu nome para o bem, sempre acham alguma divergência que venha dizer que eu fui cúmplice de algum problema em Lajeado, tu tá sabendo, que eles colocaram um traficante para me matar, e

no dia que eles colocaram ele saiu de casa [...] o cara chegou que nem você assim, bateu o revólver cinco vezes e nada, e eu peguei um cacete e cheguei a levantar o cacete para dar no cara, mas daí veio uma voz assim e disse para não fazer, porque Deus já tinha me dado o livramento ali, mas como é que eu iria agredir o cara, não posso [...], mas não que eu não tivesse coragem, eu tinha toda a facilidade de desarmar, amarrar e chamar a polícia... (GÁTEN, outubro de 2019)

Azulão narra outro episódio que constituiu um dos eventos que ocasionou a saída de Gáten da função de *pã'i mág* e a perda do acesso à *ẽmã sĩ Fosá*:

Foi uma confusão com a minha família, o filho dele aprontou e desaprontou, a gente queria que ele entendesse o que tava acontecendo. A gente queria que ele repreendesse o filho dele. E ao invés de fazer isso.. [...] Daí ele se preparou com o facão, se organizaram para me enfrentar [...] quando ele viu a companhia, a parceria que a gente tinha eles não encararam. [...] E, correu e ficou com medo de voltar, ele tentou até voltar, trouxe um pessoal da *Serrinha*, mas não deu [...] Daí ele teve uma ordem de não deixar ele se aproximar da aldeia. (AZULÃO, janeiro de 2019)

Com a proibição de acesso a *ẽmã sĩ*, Gáten mudou-se para um dos bairros próximos. Permaneceu na cidade por mais alguns anos, chegou a residir durante um período na *ẽmã sĩ* de Estrela e posteriormente foi viver novamente na *ẽmã mág Serrinha* até o conflito que houve nessa *ẽmã mág* em 2017 – a partir do assassinato do *pã'i mág* Mĩg, os filhos homens impuseram ao cunhado, escolhido pelo falecido para lhe suceder, a saída da liderança da *ẽmã mág*, o grupo contrário a decisão reagiu violentamente e foram transferidos para a *ẽmã mág Nonohay*. Atualmente ele vive na *ẽmã mág Nonohay* nas proximidades de um de seus filhos. Seus irmãos foram viver na *ẽmã sĩ Fosá*, ele também desejava retornar, mas foi impedido pelos filhos, que acharam melhor o manter afastado das pessoas que tinha entrado em conflito.

A saída de Gáten ocorreu em 2011, os *pã'i* residentes na *ẽmã sĩ Fosá* não se sentiam aptos para assumir a função de *pã'i mág* e procuraram nas demais *ẽmã sĩ* pessoas que poderiam lhes auxiliar nos rumos políticos, segundo o Kanhgág Azulão, foi realizado o convite a Rokág, que naquele momento vivia na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*.

13.1.2 Rokág

Rokág, Kanhgág experiente nas lutas e busca de territórios nas *ẽmã sĩ*, como relatado no Capítulo 11, possuiu uma longa trajetória nas cidades e é reconhecido como um *pã'i* importante e proeminente. Auxiliou nos processos de retomada da *ẽmã sĩ* de Porto Alegre, na *Por Fi Ga* e deu continuidade no processo de reivindicação para que os benefícios decorrentes do impacto da duplicação da rodovia BR-386 fossem distribuídos entre os Kanhgág residentes nas cidades.

Sua formalização como *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Fosá* ocorreu no dia 12 de março de 2012, no MPF em Porto Alegre junto aos *pã'i mág* da região, conforme ata disponível nos arquivos do MPF-Lajeado:

(1) em relação à liderança indígena da aldeia de Lajeado, considerando os problemas ocorridos no começo deste ano envolvendo o cacique Gáten, que ocasionaram inclusive a imposição de uma ordem judicial restritiva para que se afastasse da aldeia pelo prazo de 120 dias, foi decidido pela comunidade, e em consonância com os demais caciques presentes à reunião, que o novo cacique passa a ser a liderança Rokág; (2) que o pedido do cacique Gáten, para reaver seus bens, deve ser parcialmente provido, no sentido de conceder-se o direito a retirar tão somente seus móveis e utensílios [...] em relação à remoção das casas, fica asseverado que essas casas, bem como o material de que foram construídas [...] constituem bens da União, devendo seu usufruto ser decidido pela aldeia indígena, a quem pertence por direito o usufruto dessas casas. (MPF, p. 413)

Rokág, como relatado, se constituiu como *pã'i mág* a pedido dos Kanhgág e referendado pelos demais *pã'i mág* das *ẽmã sĩ*. Essa ação constitui o que o etnólogo Alexandre Aquino chamou de “complexo político cerimonial” (2008, p. 157), momento onde as lideranças se auxiliam para a resolução de uma demanda.

A partir dessa formação ficam relacionadas às *ẽmã sĩ Fosá*, *Por Fi Ga* e *Topẽ pẽn*, relações de parentesco unem e distanciam as mesmas, pois Rokág (na *Fosá*) e Sẽ (na *Topẽ pẽn*) são cunhados, mas não possuíam relações próximas, e Nĩgrẽ, então conselheiro na *Por Fi Ga* articulava e almejava a função de *pã'i mág*. Esse cenário possibilita uma proximidade de relações e articulações em torno dos benefícios oriundos da duplicação da BR-386, que atinge a *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*.

Segundo Azulão, essa reivindicação já estava organizada anteriormente, mas:

Um pouco tava travando porque a ideia dele [Gáten] era muito diferente do Rokág. Por que a luta, esse benefício da [BR]386, ele não queria que fosse dividido, ele sempre dizia que o pessoal de Estrela não tinha direito, ele queria só para Lajeado. Ele entrou na justiça contra o Lajeadense. [...] Todo

a terra conquistada pela 386, ele queria que todo o benefício fosse para Lajeado, ele queria casas, escolas, posto, carros... (AZULÃO, janeiro de 2019)

Com o *pã'i mág* Rokág, a aliança realizada junto das demais *ẽmã sĩ* pela indenização fruto da duplicação da BR-386, se constrói em torno do compartilhamento dos benefícios futuros.

Como relatado no Capítulo 11, a *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*, em Estrela, por meio da *pã'i mág* Maria Antônia Soares articulou com os demais *pã'i mág* das *ẽmã sĩ* de Porto Alegre, São Leopoldo, Farroupilha e Lajeado, um auxílio frente aos *fóg* (branco). Essas lideranças, segundo Juciane da Silva (2016, p. 158), legitimaram a *pã'i mág* Maria Antônia Soares quando os *pã'i mág* das *ẽmã mág* do Planalto questionaram a legitimidade e etnicidade do grupo.

A articulação protagonizada pela *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh* produziu a repartição dos 120 hectares oriundos do impacto das obras sobre a *ẽmã sĩ*. Compreendendo o território de uma perspectiva alargada – que não se relaciona apenas com o local onde atravessa o empreendimento –, Maria Antônia Soares dividiu a quantia entre as sete *ẽmã sĩ*, sendo 18 ha para a *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh* e 17 ha para cada uma das demais (SILVA, 2016).

Reforçando a participação na articulação pelos recursos indenizatórios da BR-386, em 2013 o *pã'i mág* Rokág organiza na *ẽmã sĩ Fosá* o Ritual do *Kiki*¹¹⁷.

Esse importante ritual ocorreu com a participação das seguintes *ẽmã sĩ*: *Tỹ Tãnh* (Estrela), *Por Fi Ga* (São Leopoldo), *Pó Nãnh Mág* (Farroupilha) e *Tupẽ Pẽn/Morro do Osso* e *Fág Nhinh/Lomba do Pinheiro* (Porto Alegre) (BUSOLLI, 2015, p. 65).

O cerimonial ocorreu em três dias. No primeiro dia ocorreu o corte de uma árvore para a produção do *konkéi* (vasilhame) – a árvore geralmente utilizada para o *konkéi* é a Araucária, mas pela raridade na região e pela proteção ambiental a

117 O *Kiki* é o nome da bebida servida no *konkéi* (vasilhame) produzido a partir da araucária para o ritual. O ritual do *kiki* é dedicado aos mortos recentes e busca auxiliar seus espíritos a encontrar a aldeia dos mortos. Aspectos do *Kiki* foram registrados por Nimuendajú (1993 [1913]), Baldus (1937), Veiga (1994; 2000), Fernandes, Almeida e Sacchi (1999) e Crépeau e Rosa (2018). Nos anos 1990, somente o Posto Indígena Xapecó realizava o ritual, organizado pelo Kanhgág Vicente Fokáe. Em 2011 ele foi realizado na Terra Indígena Condá, em 2013 na *ẽmã sĩ Fosá* e em 2018 no Posto Indígena Xapecó e na *ẽmã sĩ Fosá*.

respeito de seu corte, os Kanhgág decidiram escolher outra espécie¹¹⁸ –, no momento do corte foi realizado uma reza, seguido de uma flechada e do corte:

Antes do corte, o então cacique da Terra Indígena Foxá, Francisco Rockã, liderou a realização de uma dança ao redor da árvore, cumprindo um papel tradicionalmente atribuído ao kujã, seguido de outros indígenas. A dança protagonizada pelo cacique Francisco Rockã tinha por objetivo, segundo ele, afastar os espíritos da proximidade da árvore para que ela então pudesse ser utilizada, de forma segura, para a produção do kiki e para sua realização, o cacique utilizou-se dos maracás, para dar ritmo à mesma, utilizando um grande cocar verde sobre sua cabeça [...] Após esta dança inicial, o cacique afastou-se do grupo e adentrou a mata onde continuou com suas rezas por um tempo, enquanto o restante dos dançadores permaneceu a redor da árvore. Ao retornar o cacique Francisco Rockã solicitou que os dançarinos o acompanhassem e então seguiram todos juntos de volta à mata onde a liderança iniciou uma fala dirigida aos dançarinos e realizada em Kaingang. Ao retornarem, o grupo reiniciou a dança ao redor da planta até que um dos Kaingang atirou uma flecha em direção da árvore. Segundo os presentes, tal ação tinha por objetivo demarcar a área onde a planta deveria ser cortada, sendo 1,5m abaixo do furo causado pela flecha. Após isso, iniciou-se o corte com o subsequente reinício da dança em torno do tronco estirado ao chão, conforme apresenta a imagem a seguir (DIÁRIO de Campo, 11.04.2013). (BUSOLLI, 2015, p. 65-66)

Na descrição Busolli (2015) retrata a reza realizada por Rokág em torno da árvore. Nesse momento, o *pã'i mág* solicita ao espírito da mesma permissão para sua derrubada, ato que é marcado na flechada atingida após um momento de resguardo do *pã'i mág*.

O segundo dia de ritual foi reservado para a realização da bebida no *konkéi*, no qual: “a partir da mistura de água, milho e cachaça e após a mistura, o vasilhame foi fechado, de modo que a mistura pudesse fermentar para o dia seguinte” (BUSOLLI, 2015, p. 68).

No terceiro dia:

houve um grande almoço que reuniu os Kaingang de várias terras indígenas. Após o almoço houve então a abertura do *konkéi* e os indígenas puderam degustar o kiki. A tarde foi reservada para competições esportivas como arco e flecha, cabo de guerra, corrida de tora e futebol (DIÁRIO de Campo, 13/04/2013). Percebe-se com isso, que o ritual do Kikikoi realizado na Terra Indígena Foxá é fruto de um processo de ressignificação de alguns de seus elementos, pois apresenta um sentido para além do trato com os espíritos dos mortos, sendo espaço de lazer e aproximação entre as comunidades e os parentes, agora distribuídos por várias terras indígenas. (BUSOLLI, 2015, p. 70)

118 Não consegui a informação sobre a espécie utilizada.

A realização do Ritual do *Kiki* no contexto de reivindicação fundiária estabelecia um vínculo entre “tradição” e “território”. O *pã'i mág* Rokág, experimentado *pã'i* Kanhgág, entendendo os signos importantes para realizar o domínio da perspectiva dos *fóg* com quem se relacionava (responsáveis pelo andamento da obra), assim como alicerçar as relações entre as *ẽmã sĩ* envolvidas na reivindicação indenizatória da BR-386 e de estreitar laços com os *fóg* das instituições de ensino e pesquisa (escolas e universidades), organiza o *Kiki* objetivando capturar aliados para seus projetos.

Robert Crépeau e Rogério Rosa (2018), no texto “Actualité et transformations de la Fête des morts chez les Kaingang du Brésil méridional”, analisam as continuidades e as transformações em três rituais do *Kiki*: o realizado nos anos 1990, no Posto Indígena Xapecó; o realizado na Terra Indígena Condá, em 2011; e, o realizado na *ẽmã sĩ Fosá*, em 2013. Os dois últimos apresentam algumas transformações em relação ao primeiro. A diminuição dos rezadores, o tempo reduzido e as finalidades do ritual sofreram alterações.

Apesar das transformações, o *Kiki* segue tendo uma grande importância de resistência política para os Kanhgág, segundo Crépeau e Rosa:

Les trois contextes que nous avons brièvement décrits ci-dessus montrent l'importance occupée par ce rite funéraire au sein des stratégies de résistance politique des Kaingang visant à promouvoir leurs droits au sein de la société nationale brésilienne. Par contre, les réalisations récentes et, particulièrement celle de Foxá, mettent l'emphase non pas sur le cheminement des esprits des défunts vers leur lieu de repos mais plutôt sur la défense des droits constitutionnels des vivants au sein des réserves. On assiste à une certaine folklorisation du Kikikoi dans le sens où des fragments du grand rituel funéraire sont repris à des fins de promotion et de représentation de l'identité et des droits autochtones. En effet, ces Kikikoi démonstratifs ne comportent pas toutes les étapes ou phases du grand rituel funéraire et leurs réalisations ont été accompagnées par l'introduction de pratiques nouvelles, par exemple, des prières adressées à Dieu et Jésus Christ, des compétitions sportives, des repas à la brésilienne de type barbecue et bière.” (CRÉPEAU; ROSA, 2018, p. 18-19)¹¹⁹

119 “Os três contextos que descrevemos brevemente acima mostram a importância ocupada por esse ritual funerário nas estratégias de resistência política dos Kaingang, com o objetivo de promover seus direitos na sociedade nacional brasileira. Por outro lado, as conquistas recentes, e particularmente a de Foxá, não se concentram no movimento dos espíritos dos mortos para seu local de descanso, mas na defesa dos direitos constitucionais dos que vivem em reservas. Estamos testemunhando uma certa folclorização do Kikikoi no sentido de que fragmentos do grande ritual fúnebre são retomados com o objetivo de promover e representar a identidade e os direitos indígenas. De fato, esses Kikikoi demonstrativos não incluem todas as etapas ou fases do

Dentro da ação empreendida pelo *pã'i mág* Rokág, entendo o aspecto político do ritual demonstrado por Crépeau e Rosa (2018) no escopo da constituição de aliados em nível sociológico.

Em 2013, Rokág consegue articular a compra de uma área na cidade de Tabaí com 11, 6 ha. A área foi visitada pelos Kanhgág. Um ônibus levou os Kanhgág da *ẽmã sĩ Fosá* para o local a ser adquirido. Após a visita foi acordada a aquisição.

No momento da mudança parte dos residentes não aceitou e resolveu permanecer vivendo na *ẽmã sĩ Fosá*. Dessa forma, por um determinado período, o território da *ẽmã sĩ Fosá* se constituiu em Lajeado com uma extensão em Tabaí, para onde a família de Rokág tinha se mudado.

Não satisfeitos com a existência de territórios não contínuos e a residência do *pã'i mág* Rokág em Tabaí, os Kanhgág o destituem e colocam o *pã'i* Azulão na função. Nesse momento, os territórios se dividem e a área adquirida em Tabaí passa a constituir a *ẽmã sĩ Pó Mág*.

13.1.3 Azulão

A destituição de Rokág deu-se pela insatisfação dos moradores em se mudar para a cidade de Tabaí. Uma das primeiras reivindicações realizadas pelo *pã'i mág* Azulão é a permanência dos benefícios oriundos da duplicação da rodovia BR-386 para a *Fosá* e não para *ẽmã sĩ Pó Mág* (Tabaí), pois essa foi construída com a parcela de terras destinadas à *ẽmã sĩ Fosá*.

Em um laudo antropológico realizado pela perita Miriam de Fátima Chagas em 2014, aponta que Azulão era pressionado a levar o grupo para Tabaí:

[...] então eles não querem mandar o projeto aqui pra cá [*Fosá*], pra Lajeado, porque o Rokág quer lá, então ele quer que tire o pessoal a força para lá, pra Tabaí, porque disseram que lá é uma área indígena, que é provado né? Aí eles querem que o pessoal saia daqui a força, mas não tem como fazer isso aí, porque no momento em que o Rokág saiu daqui, ele disse que ninguém era obrigado a acompanhar ele [...] cada um era livre, e como eu disse “pra cá eu não venho”, que não tem taquara e eu vivo do artesanato, do que eu vou viver se eu for lá pra Tabaí? Não tem nem terra

grande ritual fúnebre e suas realizações foram acompanhadas pela introdução de novas práticas, por exemplo, orações dirigidas a Deus e Jesus Cristo, competições esportivas, refeições com churrasco e cerveja ao estilo brasileiro”, tradução minha.

pra plantar, só tem pedra e aqueles eucalipto lá que tem, não tem como, ir morar no Tabaí, e mais as crianças que estão estudando aqui. Então a briga do Azulão com o Rokág é assim, eles quer que o pessoal vá para lá e tudo os caciques querem, então eles tão apoiando o Rokág, querem que o Azulão tome uma providência e tire o pessoal daqui e pra Tabaí, então é isso, só que daí o Azulão não aceita né, então ele disse que a decisão tinha que ser da comunidade, como o Rokág mesmo fez. Então não é assim, né, ele dizer “então nós vamos ouvir”, mas o pessoal não quer ir pra lá, como é que vamos fazer? E eu também não posso ir pra lá, porque não tem como eu viver. Porque a gente vive do artesanato aqui, e aqui tem material pra gente trabalhar, lá não tem. Então a briga dos caciques é isso, não tem, com eles não tem, eles querem que o pessoal vá pra lá, pra Tabaí. Mas eles assinaram até lá na Funai que eles não querem nada. Eles querem que o Azulão tome uma providência e vá pra Tabaí. (LIDERANÇA KANHGÁG (MPF, p. 590)

Azulão conseguiu em um primeiro momento juntar a população contra o deslocamento forçado para Tabaí. Como apresentado no relato e na descrição anterior, Rokág possuía um grande apoio dos *pã'i mág* envolvidos nos benefícios oriundos da duplicação da BR 386, estes desejavam que todos os residentes fossem viver na *ẽmã sĩ Pó Mág*, indiretamente não desprestigiando a atuação de Rokág. Em contrapartida, a liderança de Azulão buscou travar esse processo, acompanhou a decisão do grupo e tratou de desqualificar as terras em Tabaí como inviáveis para a reprodução social.

A partir da fundação da *ẽmã sĩ Pó Mág*, alguns benefícios como cestas básicas foram divididas, pois essa se originou da *ẽmã sĩ Fosá*. Em depoimento para o laudo antropológico, as famílias em reunião argumentam que na *Pó Mág* somente a família de Rokág foi residir, e que o restante continua na *Fosá*. Dessa maneira, dividia-se as cestas básicas, mas na *ẽmã sĩ Fosá* haviam mais famílias que na *Pó Mág*, onde somente teria uma, a de Rokág (“família” deve ser entendida como uma *ĩn* (casa), definida no Capítulo 4).

Os grupos fundiram-se momentaneamente com o *pã'i mág* Azulão. Junto a Prefeitura Municipal de Lajeado foram reivindicados pontos para o comércio de artesanatos, foi impedido o planejamento de um distrito industrial no território da *ẽmã sĩ Fosá* e não foi aceita proposta de aquisição de terras no município de Farroupilha. “Internamente”, foi construída uma cadeia, banheiros públicos foram reformados e firmou-se parcerias com entidades indigenistas não governamentais.

As decisões e os rumos tomados por Azulão passaram a ser questionados quando Kanhgág residentes da *ẽmã mág Serrinha*, em especial, os Kanhgág

Nonohay, Rétanh e Boris, passaram a viver na *ẽmã sĩ Fosá*. A falta de articulação com os *pã'i mág* das demais *ẽmã sĩ* incentivou a formação de um grupo que questionasse as suas ações, esse se formou a partir das parentelas dos *pã'i* Rétanh, irmão de Gáten, Nonohay e seus genros (entre eles Boris), Sũ e Vergelino, que já residiam na *Fosá*.

O *pã'i mág* Azulão e seus auxiliares, em janeiro de 2016, decidem proibir as famílias dos *pã'i* Sũ e Vergelino de continuarem residindo na *ẽmã sĩ Fosá*, a decisão se pautou no seguinte: “abusos contra a comunidade e as lideranças, desrespeitando as leis da aldeia a comunidade decidiu tomar uma providência. A comunidade decidiu que não aceitam mais que eles morem na aldeia que são estas famílias: Vergelino e Sũ” (ATA DE REUNIÃO, 02/01/2016).

No dia 04 de janeiro, Azulão relata ao MPF que:

as famílias dos indígenas Sũ e Vergelino estão gerando conflitos com as demais famílias da aldeia e desrespeitando as lideranças. O cacique disse que teme que as demais famílias se revoltem e pratiquem atos de violência, inclusive disse que já atuou no sentido de evitar que isso acontecesse. Dadas as ameaças de agressão e de morte sofridas pelo cacique, a liderança indígena registrou boletim de ocorrência na Delegacia. (MPF, p. 1 Notícia de Fato nº 1.29.014.000006/2016-20)

Buscando intermediar os conflitos, o MPF se reúne com as lideranças da *Fosá* no dia 02 de fevereiro e com os acusados de desrespeitar as lideranças no dia 03. Azulão relata que Vergelino e Sũ não respeitam as autoridades por serem antigos na *ẽmã sĩ*, que sofre ameaça por parte desses homens e que teme conflitos. De outra parte, Vergelino e Sũ acusam Azulão de não atender doentes que são seus parentes, que comete atos arbitrários como *pã'i mág* e Sũ afirma que “não reconhece” Azulão como *pã'i mág* (MPF-Documento nº 500; 667, 2016).

A partir da emergência desses conflitos e do isolamento de Azulão das demais famílias, o grupo organizado pelos *pã'i* Sũ, Vergelino e Nonohay tiram o *pã'i mág* e colocam o *pã'i* Nonohay em seu lugar.

13.1.4 Nonohay

“A cultura e o costume é o principal, a comunidade tem que ser livre, com os espaços livres,

ela é um povo que é de liberdade”
(NONOHAY, junho de 2018)

Logo que Nonohay assumiu a função de *pá'i mág* teve como objetivo diminuir a influência e o prestígio do *pã'i* Azulão. Nonohay, como descrito acima, compunha um grupo forte, com alguns *pã'i* da *ẽmã sĩ* e com apoio dos *pã'i mág* das *ẽmã sĩ* da região, já vivia esporadicamente na *Fosá* há cinco anos e, desse modo, sabia os tortuosos caminhos percorridos pelas lideranças anteriores.

Sobre o *pã'i mág* anterior se acumulavam acusações de concentração de recursos. Alguns projetos de criação de porcos e bancas de artesanatos, que seriam destinados a *ẽmã sĩ Fosá* teriam ficado somente com os *kanhkó* do *pã'i mág* Azulão.

Nesse cenário, a postura do grupo que tomou a chefia política foi diminuir tal acumulação, ao mesmo tempo que manifestava sua autoridade. Uma das primeiras ações foi enfrentar os *kanhkó* do *pã'i* Azulão, fato que resultou na formalização de um boletim de ocorrência registrado pela esposa do ex *pã'i mág*:

[...] após Nonohay passar a morar na aldeia e tornar-se cacique, passaram a ter problemas, uma vez que ele e sua família passaram a querer os porcos e o ponto da banca de artesanato da família [...]. Hoje, por volta das 07:00 horas, a comunicante, seu marido Azulão e as filhas [...] estavam em frente de casa, quando Sebastiana, Silvia, Marlene e Dirce chegaram no local, falando que a família da comunicante teria que sair da aldeia, que não conheciam elas, que na aldeia onde moravam faziam o que queriam, que elas estavam acostumadas a quebrar as mulheres da aldeia que não obedeciam. Junto com elas estavam o cacique Nonohay [...] e o capitão Boris, a comunicante explicou que continuariam na aldeia, tendo as mulheres se avançado na comunicante e nas filhas, agredindo as mesmas com pedaços de pau [...]. Azulão ficou com lesão no braço, sendo todo amarrado pelo cacique, o capitão e outros integrantes, e preso na aldeia (BOLETIM DE OCORRÊNCIA, 24/04/17 IN: Procedimento Preparatório 1.29.014.000040/2017-85)

No relato fica evidente o modo de ação. As mulheres, *kanhkó* (parentes) do *pã'i mág* Nonohay, enfrentam e impunham sua autoridade às mulheres do *pã'i mág* anterior. Ao que parece, uma autoridade correspondente ao gênero têm como prerrogativa “disciplinar” àquelas que não “obedecem”. O mesmo fato é encontrado no conflito entre as esposas de Gáten e Vergelino, descrito acima. Os homens ficam responsáveis por interferências masculinas.

A partir do conflito e da denúncia realizada pela esposa de Azulão junto à Polícia Civil e ao MPF, às lideranças constituídas decidem prender Azulão, que

momentaneamente é transferido para a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e decide viver na *ẽmã sĩ Topẽ pẽn*:

Ata de reunião. Terça-feira, 25 de abril de 2017, as lideranças indígenas das regiões Porto Alegre, Farroupilha, Lajeado se reuniram em São Leopoldo para tratar do assunto que ocorreu na aldeia indígena de Lajeado com o membro da comunidade Azulão. A decisão tomada foi que, Azulão não poderá permanecer morando na aldeia indígena de Lajeado. Motivo conflito com a liderança local. Esta decisão foi tomada para as ambas famílias do local, não entrarem em confronto. Caciques na reunião, Nĩgrẽ (SL), Daniel (Farroupilha) e conselheiro dos caciques Sẽ (*Topẽ pẽn*). A partir desta decisão, o senhor Azulão e a sua família não fazem parte da aldeia indígena Lajeado. (MPF, p. 10 – Procedimento Preparatório 1.29.014.000040/2017-85)

Segundo Azulão, após o conflito com o *pã'i mág* Nonohay ele ficou preso na *ẽmã sĩ Fosá* e foram chamados *pã'i* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Compareceram na *Fosá* o professor Refej, o *pã'i mág* Nĩgrẽ e um policial indígena, para buscar Azulão. O mesmo ficou preso na cadeia da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* por dois dias, após esse período ele foi chamado para conversar com os *pã'i mág* e *pã'i* da *Por Fi Ga* e da *Topẽ pẽn*.

Sẽ, então *pã'i mág* da *ẽmã sĩ Topẽ pẽn* e conselheiro dos caciques, indagou onde ele desejaria morar, Azulão me relatou que naquele momento questionou sua prisão e transferência. Refej apresentou os motivos dados pelas autoridades da *ẽmã sĩ Fosá*, Azulão questionou e disse ser “mentira”. Sẽ, diante da impossibilidade de resposta, mandou “trancar” ele por mais três dias na cadeia. Após esse período, Azulão foi viver com a família na *ẽmã sĩ Topẽ pẽn* sob o *status* de “transferido” (AZULÃO, julho de 2019; REFEJ, novembro de 2018).

Após a transferência do *pã'i* Azulão, a *ẽmã sĩ Fosá* passa a se constituir em torno de um grupo dominante, com os *pã'i* presentes dentro do quadro de autoridades ligados ao *pã'i mág* Nonohay e, em um primeiro momento, sem questionamento de sua legitimidade.

Durante o ano de 2017 e início de 2018, o *pã'i mág* Nonohay buscou reivindicar a conquista dos 5,4 hectares restantes da *ẽmã sĩ*, o que sobrou das terras adquiridas que constituem a *Pó Mág*. Para isso reforçou parcerias com diversas instituições, entre elas a Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES, a Pastoral da Terra, grupo ligado a Igreja Católica, o Comin, a Funai, o DNIT, com antropólogos, estudantes universitários e demais apoiadores.

A partir do estabelecimento de parcerias com as mais diversas entidades, de inúmeras reuniões de planejamento que ocorreram desde outubro de 2017 (BASTOS NETO; LAROQUE, 2019), foi programado a realização do 2º Ritual do *Kiki* na *ẽmã sĩ Fosá*, agora sob organização do *kujá* Kagnãg, *jóg* (pai) do *pã'i mág Nonohay*, residente na *ẽmã mág Nonohay*.

Os *kujá* Kagnãg e Pó Mág residiram na *ẽmã sĩ Fosá* por dois meses para preparação do cocho, local de armazenamento da bebida, realizações de rituais junto a madeira retirada e a organização da dinâmica do *kiki*. Foram convidadas escolas da região, autoridades políticas, as demais *ẽmã sĩ*, professores e estudantes universitários (UNIVATES, UFRGS, UFPel, IFFar Alegrete, etc.).

O ritual ocorreu entre os dias 05 e 07 de abril de 2018. O corte da árvore para o *konkéi*, a preparação da bebida – *Kiki* – e o período para sua fermentação, foi realizado cerca de um mês antes. O *kujá* Kagnãg cuidava pessoalmente de todos os preparativos necessários. Kori e Rigrẽ, esposa e filha de Kagnãg, juntavam nas matas ao redor da *ẽmã sĩ Fosá* algumas ervas necessárias para o banho de ervas a ser realizado nos convidados – algumas plantas foram trazidas da *ẽmã mág Nonohay*, pois não estão disponíveis em Lajeado.

Nos dias 05 e 06 de abril, primeiro e segundo dia do ritual, a *ẽmã sĩ Fosá* recebeu escolas de Lajeado e municípios próximos. Ônibus chegavam às 9 h e ficavam até as 12 h ouvindo as histórias dos *kujá*, recebendo os passes, conhecendo os locais da *ẽmã sĩ* e comprando artesanatos nas bancas realizadas pelos Kanhgág. As lideranças aproveitavam a oportunidade para estreitar vínculos com as escolas, relatar sua história na região e a importância da manutenção da cultura Kanhgág.

A cada grupo de escolas que chegava – nos períodos da manhã e da tarde – os procedimentos se repetiam: todos eram direcionados para o campo de futebol, ali conheciam os *kujá* e as crianças e adolescentes conversavam um pouco com eles; em seguida, as lideranças, instrumentalizadas com uma caixa de som e microfone, se apresentavam diante dos convidados, agradeciam os apoiadores e discursavam sobre a importância daquele ato para os Kanhgág em Lajeado; logo após, jovens Kanhgág realizavam algumas danças rituais no campo de futebol, identificados com suas metades – *Kamé* e *Kanhru* –; após esse momento, todos eram direcionados

para o local onde estava o *konkéi*, vasilhame que guarda a bebida do *Kiki*, mesmo ambiente em que os *kujá* realizavam seus passes e banhos de ervas, estrategicamente, no caminho para o pequeno capão de mato, estavam dispostas várias bancas de artesanatos, onde os visitantes adquiriam os mais diversos produtos.

O dia 07 apresentou uma organização diferente dos demais. Nesse dia, as *ẽmã sĩ* da região chegaram logo cedo. Os *kujá*, logo que amanheceu o dia se deslocaram para junto ao *konkéi* e fizeram suas primeiras rezas. Os primeiros preparativos foram realizados apenas pela família de Kagnãg: organizaram os fogos, prepararam o carvão para a pintura das marcas rituais, arrumaram as ervas para a realização das rezas e limparam o entorno do vasilhame do *Kiki*, que naquele mesmo dia seria aberto.





Figura 22: Imagens do 2º Ritual do Kiki da Ëmã sĩ Fosá

Durante a manhã, os Kanhgág que chegavam das demais *ëmã sĩ*, após se acomodarem na casa de *kanhkó* (parentes), se direcionavam para o local onde estavam os *kujá*. Ali recebiam os passes e ficavam ouvindo as narrativas e os conselhos de Kagnãg.

No final da manhã, na presença dos demais Kanhgág, de pesquisadores e dos apoiadores da realização do ritual, foi realizada uma reza acompanhada de música e dança em torno do *konkéi*. O *kujá* Kagnãg e sua esposa Kori, abriram o *konkéi* com o *Kiki* e fizeram uma breve fala em Kanhgág, direcionada aos *tãn*, donos da bebida. Logo após, tomaram os copos e serviram-se. Aqueles que acompanhavam, depois disso, também pegaram o *kiki* diretamente no *konkéi*.

Nesse momento, outras famílias que não haviam participado de outros momentos, apareceram com uma garrafa para buscar um pouco da bebida. Muitos desses eram evangélicos, que não desejaram participar da cerimônia, mas apanharam o remédio para sua proteção.

Os *kujá* atenderam *fóg* e Kanhgág até as 14 h. Após a abertura do *konkéi*, o capão de mato onde foi realizada a cerimônia ficou somente com a presença dos *kujá* e de pesquisadores, que aproveitavam a oportunidade para conversar com Kagnãg, Kori e Pó Mág.

Na tarde do dia 07 de abril foram realizados jogos entre as *ëmã sĩ*. Os jogos mais disputados foram os de futebol masculino e feminino, o cabo de guerra e o torneio de arco e flecha. A noite foi realizado um baile.

A realização do ritual e a presença dos *kujá* no momento de recuperação de direitos e manutenção da coesão política, representava um esforço de união. De outro modo, buscava reunir os grupos da *ẽmã sĩ* em torno da “tradição” simbolizada pelo Kiki e da captura da perspectiva do *fóg*, ou seja, tornar os brancos aliados, usar o poder dos rituais para obter aliados.

O ritual do *Kiki* também buscava tencionar as relações entre os *kujá* e a religiosidade evangélica na *ẽmã sĩ*, que no mesmo período construía uma casa que serviria para os cultos, a mesma foi utilizada para a organização do café nos dias do evento. O evento também reuniu parentelas de outras *ẽmã sĩ*, apresentando uma liderança forte e coesa diferente das anteriores.

De outro modo, essa organização desatou laços e produziu contestações de lideranças evangélicas. Aliados passaram a desconfiar do *pá’i mág* Nonohay. O vice-cacique Sũ, evangélico, não participou de nenhum momento do ritual, apenas interagiu junto aos outros Kanhgág nas competições esportivas. A mesma postura tiveram Boris (capitão e genro de Nonohay) e Rétanh (conselheiro e irmão de Gáten).

De toda forma, a realização do ritual durante os três dias surtiu efeitos de captura da alteridade. Os evangélicos, de forma vagarosa e tímida, foram buscar o remédio produzido no cocho. As competições (que incluíram jogos de futebol masculino e feminino, corrida de toras, arco e flecha e cabo de guerra) produziram a interação entre *ẽmã sĩ* que possuíam divergências (como a *Fosá* e *Pó Mág*). O Procurador, do MPF de Lajeado, foi banhado com ervas pelo *kujá* Kagnãg, assim como seus auxiliares, os estudantes universitários e antropólogos foi dada a tarefa de “divulgar”, pois essas práticas, segundo o *pã’i mág* Nonohay é “o que segura nós [...] a cultura, os *kujá*”.

De acordo com o *pã’i mág* Nonohay, o ritual do *Kiki* é importante para mostrar:

mais é para provar, que existe povos, indígenas, kanhgág, o ritual mostra muitas coisas, assim como ela mostra o respeito do costume da cultura, ela também traz a parte da saúde, porque nas época, usava muito, porque na época não existia médico, então os *kujá*, os *pajé*, eles trabalhavam todo o dia com doenças e ervas, porque ali ela traz cura, na época era direto na época, com o povo kanhgág, assim como os tempos que mudou, então ela também já, o povo também faz pouco esses tipos de trabalho... (NONOHAY, junho de 2018)

O convite de muitas escolas e autoridades para a presença no ritual do *Kiki* corroboram para a motivação do *pã'i mág* Nonohay. No *kiki*, as pinturas rituais, que representam as metades *kamé* e *kanhru* se sobressaem nos rostos e corpos, os arcos, as flechas e as lanças, utilizadas nas disputas esportivas, marcam a distintividade em relação aos demais Kanhgág (não residentes na *Fosá*), e, do mesmo modo, a alteridade mais distante, os *fóg*, são convidados a compartilhar e assimilar.

Esse ambiente, como apresentado acima, se realizou em um contexto de emergência de ações políticas. A Prefeitura de Lajeado buscava alternativas para alocar populações pobres na intermediação da *ẽmã sĩ* e para isso planejava “se livrar dos índios” (NONOHAY, novembro de 2018).

Uma proposta, intermediada pelo MPF, foi de doação definitiva da localidade, mas com a redução de aproximadamente 50% da área ocupada (na época). A proposta levava em conta a aquisição de uma área vizinha, há cerca de 500 metros, por parte do DNIT, dos 5,4 ha restantes da indenização (fato que ainda não ocorreu). Contrariados, os Kanhgág não aceitaram todos os termos do município e elaboraram outros, mapeando o atual local habitado e demonstrando a incapacidade espacial da área para a alocação das casas que atualmente ficam fora da área proposta pela Prefeitura.

De outro modo, nas relações entre grupos, o *pá'i mág* Nonohay ganhava prestígio e impunha sua “lei” para regular as ações ocorridas na *ẽmã sĩ Fosá*. Em junho de 2018, enquanto me explicava as continuidades da organização das *ẽmã sĩ* em relação às *ẽmã mág*, apontou algumas características de sua chefia:

é, na verdade a organização ela é a mesma [entre as *ẽmã mág* e as *ẽmã sĩ*], ela é correta, só que às vezes as ideias das pessoas muda, mas os comando mesmo é uma só, a coordenação, comandar o povo... eu creio que a coisa é uma só. As ideias das pessoas às vezes muda. O coordenador, vamos dizer, o *cabeça*, dá muita liberdade para sua comunidade, acontece, a comunidade daqui a pouco começa pegar muita liberdade não dá certo. Mas se o comando sempre está firme, comandando, lidando, trabalhando, organizando, não dá aqueles tipo de, vamos dizer, afrouxar o comando, isso não acontece. [...] [Sobre o comando firme] ficar coordenando as leis internas da comunidade, não dá aquela liberdade para a sua comunidade. As leis internas elas têm bastante coisa, traição, fofoca, o respeito... tem que saber como é que tem que respeitar um ao outro, conforme os costumes, os andamentos, daqui a pouco começa alguns desaforos, abusos... (NONOHAY, junho de 2018)

O *pã'i mág* Nonohay, momentos após a realização do Ritual do *Kiki*, buscava construir na *ẽmã sĩ Fosá* um modelo de chefia baseado nos costumes Kanhgág (sobretudo nas relações entre os *jamré*, os *regre* e os *kanhkó*), na utilização da cadeia (por desentendimentos com o *pã'i mág* ou a pedido de familiares) e na pressão sobre as autoridades *fóg* pela delimitação imediata da parcela de terras restantes do acordo da BR-386 com o DNIT.

As ações levantadas por Nonohay e o controle acionado sobre as “leis internas” se aproximam da perspectiva de Gáten (primeiro *pã'i mág* da *Fosá*) e Pénry (*pã'i mág* de *Nonohay*). Para eles, o “sistema”, a “organização”, permanece nos diversos locais, mas as “ideias”, os “pensamentos” das pessoas mudam e são esses que produzem modos de ação distintos entre as *ẽmã sĩ* e as *ẽmã mág*, voltarei a esse ponto no último Capítulo da Tese.

Nos meses de novembro e dezembro de 2018, os embates com a Prefeitura Municipal foram constantes. Em novembro, junto ao *pã'i mág* Nonohay e com o auxílio de Rétanh, eu contribui na produção de um documento encaminhado ao MPF, sustentando a necessidade de ampliação e continuidade territorial da *ẽmã sĩ Fosá*. Nesse período o *pã'i mág* é acometido por uma doença que possuía há muitos anos, o que o leva a passar alguns meses na *ẽmã mág Nonohay* junto de seu *jóg* (pai), o *kujá* Kagnãg, onde o encontrei em janeiro de 2019.

No retorno para a *ẽmã sĩ Fosá* decide entregar a função para a comunidade. Dois homens, *pã'i* de seus grupos, desejavam ocupar a posição. Boris, genro de Nonohay, evangélico e capitão, queria continuar os trabalhos do sogro. Sũ, que havia sido vice-cacique também disputava a posição. Ambos disputaram uma eleição. Sũ saiu vitorioso.

Nonohay continuou a viver na *ẽmã sĩ Fosá*, suas constantes viagens a *ẽmã mág Nonohay* e suas permanências no hospital levaram Kagnãg a viver temporariamente na *ẽmã sĩ Fosá*. Em outubro, quando me deslocava para *ẽmã mág Nonohay* passei na *ẽmã sĩ Fosá* para visitar Nonohay e Kagnãg, além de ter prometido uma carona a Kori, acompanhei o avanço da doença do ex *pã'i mág*, que debilitado não saía de sua cama.

A grave doença assolou sua vida no dia 27 de outubro de 2019. Seu falecimento ocorreu na *ẽmã sĩ Fosá*, o corpo foi levado para a *ẽmã mág Serrinha*, na

ẽmã Boa Vista, onde foi realizado o velório, iniciado às 22h e o sepultamento, ocorrido às 14h do dia seguinte. Logo que soube da notícia me comuniquei com *kanhkó* de Nonohay, netos e netas de Kagnãg, que já se deslocavam da *ẽmã mág Nonohay* para a *Serrinha*. Por não conhecer a *ẽmã* e por uma forte chuva, resolvi viajar somente no dia 28.

A *ẽmã Boa Vista* da *ẽmã mág Serrinha* se localiza há dez quilômetros da *ẽmã Sede*. Como não sabia a localização do velório, nem mesmo a direção da *ẽmã*, logo que cheguei na entrada da *ẽmã Sede* procurei a casa do *pã'i mág* para indagar sobre o local de realização do velório – conhecia o local pois já havia estado lá com Kawá, irmã do *pã'i mág*. Descendo do carro o vi encostar seu veículo na frente da casa. O indaguei sobre o local do velório, falei o nome do falecido e o *pã'i mág* não se lembrava do mesmo. Quando mencionei o nome de Alberto, outro filho de Kagnãg, ele se lembrou e me indicou seguir a oeste, em direção ao município de Engenho Velho (por dentro da *ẽmã mág Serrinha*) e ao fim da estrada dobrar a direita. Como o caminho é longo, durante o percurso parava o veículo e buscava informação com moradores. Alguns desconheciam o ocorrido e me perguntavam detalhes, até que conseguiam encontrar alguma relação com conhecidos. Depois de muitas paradas para perguntar, cheguei ao local após às 12 h.

Chegando ao velório percebi muitos carros e um ônibus de viagem estacionados nas proximidades de um salão, em frente ao Posto de Saúde. O ônibus foi fretado para o deslocamento dos residentes da *Fosá*, que passaram a noite anterior até as 14 h velando o corpo.

Deixei o carro um pouco antes dos muitos veículos estacionados e segui caminhando para o Salão onde ocorria o velório. Na proximidade desse avistei Boris (*pã'i mág* da *ẽmã s'i Fosá* e genro de Nonohay), que conversava com outro homem. O cumprimento e conversamos um pouco sobre o ocorrido. Logo à frente vejo Alberto próximo ao Salão. Me despeço de Boris e sigo em sua direção. Cumprimento Alberto e ele me convida para ver o corpo.

Entramos no salão e o caixão está no centro de um grande círculo de cadeiras. As cadeiras estão afastadas quatro metros do caixão. Alberto caminha em minha frente e me guia até o corpo de Nonohay. Entramos pelo lado esquerdo do caixão. O caixão de madeira foi enfeitado com flores brancas e azuis. Duas grandes

guirlandas se situam atrás do caixão. Alberto arruma o pano e as flores do caixão enquanto estou ali. Nonohay está com roupas sociais e as mãos unidas. Vejo a viúva e suas filhas sentadas imóveis, seus olhos permanecem fixos no caixão enquanto lágrimas corriam pelo seu rosto.

Naquele momento ninguém discursava, ouvia-se apenas algumas poucas conversas. Kori, mãe de Nonohay me olhou e me abanou, dei a volta no caixão e fui cumprimentar a esposa do falecido. Sem me olhar nos olhos ela estende a mão e eu a aperto, mas ela não. Sinto que não deveria ter feito esse gesto, talvez fosse mais respeitoso apenas me retirar. Alberto já não estava nas proximidades. Vagarosamente saio do salão pelo lado direito do caixão.

Logo que saio do salão avisto Kagnãg e Pó Mág sentados ao lado da igreja, em uma sombra. Ficamos conversando sobre o ocorrido. Kagnãg lamenta não ter conseguido vencer o “bicho”, que o câncer era uma doença violenta e que seus poderes não foram suficientes para lhe curar.

Em seguida iniciam alguns pronunciamentos no salão. Aqueles que falam ao microfone exaltam a pessoa de Nonohay, falam de como protegeu sua família e trabalhou pela *ẽmã sĩ Fosá*. Kagnãg e Pó Mág, não acompanharam esse momento, Kori também deixou o local assim que pastores evangélicos tomaram a palavra. A esposa e as filhas de Nonohay frequentam a igreja evangélica, diferente de Nonohay, que sempre foi crítico à mesma. Kagnãg comentou que Boris, genro de Nonohay, levou Nonohay para um culto, buscando a cura. Nonohay não desejava, mas foi atendendo o pedido das filhas. Kori relatou que chorou ao ver o filho sendo carregado para a igreja em um debilitado estado de saúde na *ẽmã si Fosá*.

Apesar dos discursos exaltados, comuns dos pastores evangélicos Kanhgág, não ocorria nenhuma exaltação coletiva, até a saída para o cortejo. Uma Van branca da funerária encostou a parte de trás do veículo junto a porta do salão. Os funcionários da funerária carregaram o caixão do salão para o veículo. Nesse momento, uma série de gritos e choros tomaram conta do salão, enquanto o caixão era colocado no carro funerário, as filhas e a viúva se debruçavam sobre ele, os homens, genros e irmãos do falecido, buscavam conter as mulheres.

Um grande cortejo realizado a pé acompanhou o carro funerário. Os mais velhos, como Kagnãg e Kori, pais de Nonohay, assim como a esposa e algumas filhas do falecido, foram levadas de carro, atrás da Van da funerária.

No cemitério, situado junto a estrada de acesso a *ẽmã*, foi tomado por aqueles que acompanhavam, barrando momentaneamente a passagem de carros. Nesse momento, autoridades políticas – capitães – se fizeram presentes, cumprimentando e evitando algum mal-entendido.

Quando o caixão foi levado à cova, a viúva e suas filhas, Kagnãg e Kori (pai e mãe do falecido), Pó Mág e Alberto (irmãos), se debruçaram junto ao caixão e choraram aos gritos, as mulheres foram vagarosamente retiradas, Alberto levou Kagnãg e Kori para perto de mim (que acompanhava da estrada), aos poucos os trabalhos foram sendo encerrados e a multidão retornou a pé em direção aos carros.

A morte do Nonohay, *pã'i mág* da *Fosá*, deixou um legado de ações para seus sucessores. A forma como buscou assegurar o território da *ẽmã sĩ Fosá*, os inúmeros diálogos realizados com as autoridades *fóg*, a realização do Ritual do *Kiki*, assim como as reflexões que tecia sobre a tradição e as mudanças no cotidiano Kanhgág evidenciavam seu empenho em defesa do grupo. Sua intensa busca de “parceiros”, das universidades, do Cimi, do Comin, mostram que seu fio condutor sempre foi: “A cultura e o costume é o principal, a comunidade tem que ser livre, com os espaços livres, ela é um povo que é de liberdade” (NONOHAY, junho de 2018).

13.1.5 Sũ

Sũ, como vimos ao longo desse capítulo, reside na *ẽmã sĩ Fosá* desde 2008. Nascido na *ẽmã mág Nonohay*, viveu durante um período na *ẽmã mág Serrinha* antes de ir para Lajeado. Desde os primeiros conflitos seu nome aparece como liderança, foi *pã'i sĩ* de Gáten, também atuou junto a Azulão e firmou-se na *ẽmã sĩ Fosá* durante o período que tentaram deslocar o grupo para a *ẽmã sĩ Pó Mág*.

Como *pã'i mág* sua atuação foi curta. Sua chefia durou quatro meses, de março a julho de 2019. Nesse período, buscou efetivar a Associação da *ẽmã sĩ*, em

abril de 2019 preparava junto com o *pã'i* Rétanh, conselheiro e secretário da associação, os papéis e o estatuto da mesma.

Seu projeto, a conselho de autoridades da região, era constituir a associação, com os residentes que tivessem interesse, para colocar o território da *ẽmã sĩ* no nome da Associação. Buscava, desse modo, não ficar refém das políticas governamentais, articuladas especialmente pelo Governo Federal, que enunciava o desejo de revisão da demarcação das terras indígenas no Brasil (início do governo de Jair Messias Bolsonaro).

Sũ trabalhava como segurança de uma agroindústria da região, seu período na *ẽmã sĩ* dava-se a partir das 18 h, pois durante todo o dia trabalhava. Essa ausência, também notada na chefia de Gátên, produziu um descontentamento que o tirou da função. Assumiu o segundo colocado, Boris.

13.1.6 Boris

A ascensão de Boris a função de *pã'i mág* se realizou a partir de um conflito intermediado por *pã'i* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*. Um grupo, cujo *pã'i* é Boris, atuou contra Sũ. Refej, Moisés e Getúlio da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* foram chamados para resolver as “insatisfações” (REFEJ, julho de 2019). Segundo Refej, o *pã'i mág* Sũ não estava conseguindo interagir na *ẽmã sĩ*, um grupo desejava expulsá-lo, como ocorreu com Gátên, Rokág e Azulão, Refej indicou que o corpo de lideranças se modificasse para atender as demandas e não causar novas fissuras.

Dessa maneira, os grupos reorientaram a organização, Boris assumiu como *pã'i mág* e Sũ ficou como vice-cacique, nessa configuração Rétanh seguiu como conselheiro. Então, o motor da política kanhgág se movimenta, Nonohay, já enfermo, ex *pã'i mág* e sogro de Boris tornou-se oposição, uma vez que todo o corpo de lideranças é evangélica.

13.2 Dispersão: o surgimento da *ẽmã sĩ Pó mág* e o acampamento de um ex *pã'i mág*

Como as demais *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas) localizadas nas cidades, a *Fosá* é criada a partir de conflitos e desentendimentos ocorridos na *ẽmã mág* (aldeia grande) *Nonohay* e *Serrinha*¹²⁰. Os grupos, no momento que constituem o *vãre* (acampamento) objetivam pregar a força dos *fóg*. Nesse momento, a coesão política e ideológica se alinha ao prévio conhecimento do imaginário ocidental do índio igualitário. A partir do estabelecimento da *ẽmã sĩ*, os *fóg* ainda necessários passam a ser secundários na luta política, os grupos se voltam para si, o que denominamos de relações “internas”.

Essas relações, “internas” no sentido de não envolvimento dos brancos, mas “externas” por envolverem modos de entender as tradições, as “leis” e a apropriação de recursos de maneiras distintas entre grupos *Kanhgág*, se organizaram na *Fosá* de forma diversa da *Por Fi Ga*.

Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* os grupos estabeleceram uma tolerância, modificaram sua forma de ação, baniram a transferência como resolução e, ao longo do tempo, diminuíram os enfrentamentos corporais, o envolvimento dos *fóg* e suas instituições.

Já na *ẽmã sĩ Fosá* a dinâmica não parece admitir tolerância. O *pã'i mág* Gáten, expulso e transferido no exercício da função remonta a ação coletiva para a chefia sem poder. Ao não atender os diversos grupos ou não produzir a satisfação desejada por eles, deixou de fazer-se necessário e, logo, foi abandonado. Vimos na seção anterior, que após ser denunciado, Gáten nomeia a denunciante como Agente de Saúde, após um determinado período, os *kanhkó* (parentes) da mesma o enfrentam, deslegitimam sua posição, o acusam de acumulação e se unem a outros grupos para derrubá-lo.

O *pã'i mág* Gáten, ainda na tentativa de conter os adversários, busca auxílio nas *ẽmã mág*, assim são convocadas as lideranças da *ẽmã mág Serrinha* e *Iraí* para intermediar as questões, nesse momento, buscando estabelecer os limites de atuação dos *fóg*, situando que as resoluções devem ser dadas pelas autoridades indígenas, sem interferência. Após essa tentativa surgem novas acusações que motivam uma medida judicial que o mantém afastado da *ẽmã sĩ*, em outros termos, o *pã'i mág* é transferido.

¹²⁰Diferente das demais *ẽmã sĩ*, a *Fosá* recebe constantemente *kanhgág* da *ẽmã mág Serrinha* desde sua constituição. Recentemente, em 2017, foi o local escolhido por algumas famílias expulsas dessa *ẽmã mág*. Esse movimento possui uma forte relação com o fato de Gáten ter sido o primeiro *pã'i mág* e identificado por alguns como aquele que “conquistou” a área.

Nessas relações que envolvem as instituições *fóg*, especialmente o MPF, a Funai e a Polícia Civil, tal como outras *ẽmã sĩ* e *ẽmã mág*, ocorre uma busca pela legitimidade na “tradição”. Em um primeiro momento, podemos pensar que as resoluções entre os grupos Kanhgág, em um viés mais próximo do “tradicional” se daria somente em nível “interno”, onde os brancos e seus aparatos desvirtuariam seus procedimentos. Por outro lado, entendendo a *ĩn* (casa) como um núcleo produtor de *kanhkó* (parentes) exteriores ao grupo, podemos entender que os demais grupos Kanhgág ou instituições *fóg* fazem parte da lógica de relações, uma vez que o “exterior” é fundamental para compor o “interior” Kanhgág.

A utilização do exterior para a conquista de poder e força é constitutiva do *modus operandi* Kanhgág. Um *pã'i* – como delineado no Capítulo 5, é um *cabeça* proeminente de um grupo doméstico – para possuir apoio de outros *pã'i*, e respectivamente de seus *kanhkó*, é necessário que ele busque outras *ĩn*, com isso se afastando da sua. Armando-se com o MPF, a Funai e instituições policiais, os Kanhgág estão atendendo a motivações próprias e valendo-se da sua lógica.

Esse movimento, de acordo com Coelho de Souza (2002, p. 200), é característico dos Jês, especialmente da “natureza da sua segmentaridade”, onde a diferenciação interna é a todo momento apresentada e a alteridade requisitada. A busca da alteridade constitui a “identidade do grupo” em contraste com outros que dependem da “captura e apropriação de elementos” necessários para sua constituição interna (p. 230).

Contudo, o exterior possui suas fronteiras. Quando Rokág é chamado para exercer a liderança na *ẽmã sĩ Fosá*, não possuindo relações prévias com os residentes na *ẽmã sĩ*, sua autoridade é questionada e suas decisões desrespeitadas. A fundação da *ẽmã sĩ Pó Mág*, na cidade de Tabaí, deixa explícita essa desvinculação. Na falta de suporte entre os grupos da *ẽmã sĩ*, a mudança para a *Pó Mág* restringiu-se a sua parentela, portanto, organizando-se somente em torno de uma *ĩn*. Por outro lado, esse movimento foi possível devido a sua articulação com outros *pã'i mág* da região, especialmente das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e da *Topẽ pẽn*.

A expulsão de Gáten e a insubordinação a Rokág apresentam fatos distintos e semelhantes. Para o primeiro, o *pã'i mág* que auxiliou na fundação da *ẽmã sĩ*, grupos opostos utilizaram de agências não-indígenas para restringirem suas ações,

pois entre-grupos (kanhgág) a disputa gerava lutas corporais, ameaças com armas de fogo e tentativas de expulsões. Para o segundo, um *pã'i mág* que foi buscado “fora” das relações entre-grupos da *ẽmã sĩ*, a máquina “interna” percebeu sua exterioridade e o afastou.

Nesse sentido, Gáten parece vinculado excessivamente, o que arrogaram a sua posição atitudes que lhe identificavam como “dono” da *ẽmã sĩ*, de outra parte, Rokág não fazia parte das relações entre grupos, nem “dono”, nem opositor, somente o exterior sem relação, o que ensejou seu afastamento.

A posição de Rokág no sistema de relações da *Fosá* foi um fator decisivo para o grupo não lhe acompanhar.

Ao assumir a posição de *pã'i mág*, a perspectiva de Azulão e do grupo era a retomada da luta pela permanência em Lajeado, que passou a ser questionada após a aquisição de terras em Tabaí. A dispersão de Rokág ocasionou a coesão em torno da chefia e Azulão simbolizava naquele momento alguém que pertencia às relações entre-grupos, em contraposição ao exterior.

Ao voltar-se para “dentro”, o exterior do interior novamente se apresenta. Sũ e Vergelino, passam a requisitar espaços de atuação política, questionam as ações do *pã'i mág* que incluem punições na cadeia indígena de seus *kanhkó*, registros de ocorrência na Delegacia e relatos no MPF. Buscando assegurar relações não conflituosas na *ẽmã sĩ*, o *pã'i mág* Azulão chega a expulsar essas famílias da *ẽmã sĩ Fosá*, mas sua ação não produz efeitos.

No depoimento acessado no MPF, fica evidente o não reconhecimento dos *pã'i* Sũ e Vergelino do *pã'i mág* Azulão. Sendo dois *pã'i* de grupos importantes, eles articulam em 2017 a destituição do *pã'i mág*. Nesse período, o *pã'i* Nonohay, assume como *pã'i mág* e as mulheres de seu grupo tratam de agir contra as mulheres do grupo de Azulão. No conflito, os homens contêm Azulão e chamam os *pã'i* da *Por Fi Ga* para intermediar a prisão. Azulão é preso na *Por Fi Ga* e transferido para a *Topẽ pẽn*.

A prisão e transferência de Azulão, retoma a aliança iniciada por Rokág entre os *pã'i mág* das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Topẽ pẽn*. Nonohay, estabelece um vínculo entre os grupos na *ẽmã sĩ*, entre as *ẽmã sĩ* próximas e com a *ẽmã mág Nonohay*, nessa última quando projeta o segundo ritual do *Kiki*, com a presença dos *kujá Kagnãg* e

Pó Mág, respectivamente seu pai e irmão. A presença de Nonohay, empreende um movimento distinto dos *pã'i mág* anteriores, ao mesmo tempo em que ele “pertence” a dinâmica entre-grupos está distante, pois residiu de forma esporádica na *ẽmã sĩ Fosá*, ficando de forma permanente em 2017, quando assumiu a função.

Sũ e Vergelino, se constituíram enquanto grupo opositor ao *pã'i mág* Nonohay momentos antes da realização do Ritual do *Kiki* em abril de 2018. No entanto, a tentativa de deposição foi contida por *pã'i* da *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, e o evento ocorreu sem problemas para o *pã'i mág* e representou, como apresentamos acima, um estado de momentânea coesão, para os Kanhgág e para os *fóg*.

Nonohay, passou a buscar as parcelas de benefícios indenizatórios do DNIT, por conta da ampliação da BR-386 – que incluem cestas básicas e empregos públicos – que estavam ameaçadas desde a constituição da *ẽmã sĩ Pó Mág*. Ele enfrentou as tentativas de redução territorial e conteve os grupos opostos, especialmente formados pela parcela evangélica da *ẽmã sĩ Fosá*, composta por Rétanh, Sũ e Vergelino, que viam na presença constante do *kujá* Kagnãg uma ameaça. O *pã'i mág*, contudo, possuía aliados entre os evangélicos, Boris, seu genro, persuadia os “irmãos” a continuar junto a Nonohay.

Com a saída de Nonohay para a *ẽmã mág Nononhay* devido a doença, Sũ ganhou a eleição de Boris, que naquele momento significou o grupo do ex *pã'i mág*. Mas, a falta de presença de Sũ na *ẽmã sĩ* e a oposição organizada de Boris, fez com que houvesse, após quatro meses, sua ascensão à função. Essa mudança, no entanto, produziu uma coalizão entre grupos distintos, sendo Boris o *pã'i mág* e Sũ, seu vice-cacique. Nesse cenário, o grande grupo de predominância evangélica passa a chefiar a *Fosá*, ficando Nonohay (até seu falecimento), *kakré* (sogro) do *pã'i mág*, estrategicamente na oposição.

Essa formação possui suas fissuras, Boris é mais próximo de Nonohay e Sũ mais distante. Rétanh, que sempre ocupou a função de conselheiro se manteve durante todas as mudanças, ao mesmo tempo, a presença de Azulão em um *vãre* na cidade de Cruzeiro do Sul, as margens da rodovia RSC-453, há aproximadamente 3 km da *Fosá*, causa uma instabilidade ao grupo.

Os filhos, filhas e netos de Azulão frequentam a *Fosá* esporadicamente, existem algumas uniões matrimoniais desfeitas que resultam em visitas para levar

crianças, para reivindicar pensão alimentícia e participação de jogos de futebol. Aqueles que circulam, especialmente os *kanhkó* de Azulão, o munem de informações sobre os acontecimentos na *ẽmã sĩ*. Azulão, de outra forma, objetiva conquistar outro território, localizado no município de Cruzeiro do Sul, no qual já ocupou com parentes durante um determinado período, mas não desejou resistir a uma ordem judicial de reintegração de posse, pois isso faria com que suas famílias sofressem bastante.

A proximidade, contudo, gera nos residentes da *ẽmã sĩ Fosá* certo temor. Temem que com uma “virada” política, as “autoridades” *fóg* o “levem” forçosamente para a *ẽmã sĩ*. Azulão, de outra forma, afirma não desejar viver na *ẽmã sĩ*, escolheu permanecer nas proximidades da rodovia, pois possui bastante venda de artesanatos, o que lhes possibilita um bom recurso financeiro.

Essa Parte como um todo objetivou apresentar o cenário político em duas *ẽmã sĩ*, a *Por Fi Ga* e a *Fosá*, onde a população residente, em sua maioria, é oriunda da *ẽmã mág Nonohay*. De uma forma geral, busquei apresentar o desenvolvimento das relações políticas, que apresentam, quando comparadas com as desenvolvidas na *ẽmã mág Nonohay*, rupturas e continuidades, uma vez que discursivamente ou ideologicamente elas apresentam apenas rupturas. De forma mais enfática, a *ẽmã sĩ Por Fi Ga* apresenta rupturas mais concretas que a *Fosá*, que segue o padrão de transferências para a resolução de conflitos políticos.

No decorrer dos Capítulos dessa Parte 3, percebemos logo no Capítulo 11, as motivações econômicas elencadas por *Rokág* para buscar abrigo nas cidades, que, entre outros, ressaltou a perda do território e a devastação da floresta. Fato que ligou o estabelecimento dos grupos *Kanhgág* em Porto Alegre à preservação ambiental dos territórios ocupados.

Nos Capítulos 12 e 13, procurei descrever o processo de sucessão entre os *pã'i mág* de duas *ẽmã sĩ*. Atento a alternância consegui elencar as motivações e conflitos em torno das sucessões, o que permite visualizar uma série de categorias para um entendimento mais geral da chefia política *Kanhgág*.

Entre os itens percebidos na dinâmica política da *Por Fi Ga*, fica claro a divisão estabelecida quanto a “origem”, *Nonohay* e *Votouro*, a permanente busca de simetria entre a distribuição de cargos públicos, a utilização de diversos meios para a desestabilização do *pã'i mág*, entre eles a fofoca e o feitiço, o que estabelece a manutenção de uma oposição permanente, que vigia atentamente os passos da posição.

Esse entrelaçamento entre “posição” e “oposição”, poderia se concretizar em facções fixas, porém as proximidades e afastamentos necessários para a continuidade na função de *pã'i mág* exige daquele que ocupa a função seu alastramento entre os demais *pã'i*, o que faz, muitas vezes, que antigos aliados virem oposição e a oposição (naquele momento), com quem busca apoio, aproveite essa ruptura e se estabeleça na chefia, tornando o *pã'i mág* uma figura sem sustentação.

Tal ação somente é realizada a partir do “reconhecimento” dos demais *pã'i*, pois uma vez que alguém, inclusive o deposto não concorde com a decisão, um conflito se anuncia. De todo modo, com o reconhecimento dos *pã'i*, dificilmente o deposto contestará a ação. De outra parte, caso um grupo específico deseje anunciar um *pã'i mág*, sem a prévia consulta aos restantes, um conflito, com agressões corporais ficará eminente.

Vimos que na *Por Fi Ga*, essas situações até o momento são intermediadas “internamente” entre os *pã'i* e seus *kanhkó*, quando não solucionadas são acionadas as agências dos *fóg* (branco), MPF e Funai, e em um terceiro momento se reúnem os *pã'i mág* de outras *ẽmã sî*. Essa forma de resolução apresenta um dado a mais à formação do “complexo aldeão” identificado por Aquino (2008), pois as lideranças de outras *ẽmã sî* são as últimas a serem solicitadas. Tal procedimento está relacionado primeiro ao ideal de autonomia política da *ẽmã sî*, evitando até onde for possível a interferência. Do mesmo modo, mostra que a busca por elementos do exterior possui limites no sistema de relações entre outros *pã'i* Kanhgág, sendo mais profícuo procurar o exterior sem relação – no caso as instituições *fóg* – do que *pã'i mág* Kanhgág, que podem exercer influência nos *pã'i* da *ẽmã sî*.

Tratando-se da *ẽmã sî Por Fi Ga*, os processos de destituição dos *pã'i mág*, até o presente momento, não se constituíram em transferências compulsórias para

outras *ẽmã sĩ* ou *ẽmã mág*. Apesar das fortes desconfianças sobre os diversos *pã'i mág*, se busca um distanciamento ideal das práticas ocorridas nas *ẽmã mág*. Desse modo, a oposição limita-se a impor uma distribuição nos cargos, a não participar de festas quando descontente e orienta os *fóg* a não oferecerem auxílio para a “comunidade” na presença somente do *pã'i mág*.

A alternância realizada entre os grupos *Nonohay* e *Votouro* na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* estabelece uma conjunção em torno da unidade política. Os dois grupos na constituição da chefia se constitui em conflitos corporais, mas a alternância revela uma distribuição de poder.

A simetria se realiza na constituição (cotidiana), mas não em seu universo instituído, nas lideranças. Essa ação esteve presente em ambos os grupos políticos – *Nonohay* e *Votouro* – quando ocuparam a função de *pã'i mág*, as tentativas intermediadas pelos *fóg* de situar representantes dos grupos nas funções de *pã'i mág* e vice-cacique (buscando satisfazer ambos os “lados”), resultaram em conflitos abertos.

Uma oposição de destaque entre a ação política da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* em relação à *ẽmã mág Nonohay* é a ausência do mecanismo da transferência, a distribuição dos empregos entre os dois grandes grupos (*Nonohay* e *Votouro*) e a convivência entre *pã'i* que já ocuparam a função de *pã'i mág*.

O mesmo não se desenvolve na *ẽmã sĩ Fosá*. Essa, diferente da *Por Fi Ga*, até o presente, abriga exclusivamente pessoas que viveram na *ẽmã mág Nonohay*, institui em sua dinâmica na força dos *pã'i* que transferem os *pã'i mág* que não atendem as expectativas do grupo.

Os aspectos similares estão: na distribuição dos cargos públicos entre os *kanhkó* das famílias dominantes; o “reconhecimento” dos demais *pã'i* quanto ao *pã'i mág*; a presença constante do *pã'i mág* na *ẽmã sĩ*; o *pã'i* ascendente a *pã'i mág* possuir experiência; a importância do *pã'i mág* na interação com as autoridades *fóg*; e, a constante desavença entre os grupos em defesa de seus *kanhkó*.

Outros elementos aparecem na *ẽmã sĩ Fosá* que possuem pouco destaque na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, entre eles: a organização de dois Rituais do *Kiki* – entendido como um aspecto importante da cultura *Kanhgág*; a pressão realizada por um *pã'i mág* sobre os *pã'i* opositores políticos, exemplificada na ação do *pã'i mág Nonohay* e

seus familiares para destituir a autoridade de Azulão como *pã'i* da *ẽmã sĩ*, que desencadeou a transferência desse sem o reconhecimento do *erro*; e, a nítida demarcação de espaços internos, da *ẽmã sĩ* em relação aos vizinhos *fóg* (brancos).

Esse último ponto fica claro com a ascensão de Rokág à chefia. Literalmente, os *pã'i* da *ẽmã sĩ Fosá* o “buscam” na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* especificamente para a função de *pã'i mág*. Como *pã'i mág*, Rokág estabelece uma série de parcerias com as demais *ẽmã sĩ* – materializada no movimento realizado em auxílio a *ẽmã sĩ Tỹ Tãnh*, de Estrela, diante da duplicação da BR-386 –, a rede de lideranças faz conquistas importantes para todas as *ẽmã sĩ*, mas quando o *pã'i mág* decide se estabelecer em outra localidade o grupo lhe abandona, indicando outro *pã'i mág*.

A exterioridade de Rokág atinge seu limite na imposição da mudança para a área comprada em Tabai e o grupo remonta o interior coeso, momentaneamente. Azulão, enquanto potencial *pã'i mág* consegue articular os anseios dos grupos, representa a vontade de permanecer em Lajeado.

Enquanto *pã'i mág*, Nonohay consegue articular a rede de autoridades estabelecida por Rokág, desfeita por Azulão (pois os demais *pã'i mág* apoiavam as decisões de Rokág), e mantém o desejo do grupo de permanecer no mesmo local. A fim de desfazer os trabalhos anteriores, convoca as *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Tõpẽ pẽn* e transfere Azulão, que passa a viver nessa última. Após um determinado período na condição de “transferido”, Azulão retorna para as proximidades da *Fosá* e vive com sua família em um acampamento na cidade limítrofe de Cruzeiro do Sul.

Ao longo da trajetória dos *pã'i mág* da *Fosá*, é possível perceber que Rokág e Nonohay estabeleceram de maneira mais definida um apoio interaldeão. Gáten e Azulão, de outra forma, buscaram delimitar a autoridade do *pã'i mág* em relação aos *fóg* e em relação as demais *ẽmã sĩ*.

As diferentes experiências das duas *ẽmã sĩ* permitem estabelecer continuidades e rupturas importantes com a ação política da *ẽmã mág Nonohay*.

A grande ruptura se realiza a partir dos empreendimentos financeiros, não existindo espaço territorial para plantio, ninguém tem acesso restrito a determinadas zonas de coleta de material para a fabricação de artesanatos, assim como não é impedido de comercializar em determinados locais. Esses impedimentos são realizados, mais comumente, pelos *fóg* – que através das agências de fiscalização

municipal, buscam recolher os materiais comercializados pelos Kanhgág, sob o argumento de que não são naturais –, e os *pã'i mág* buscam reverter essa situação.

A busca por espaços mostra uma continuidade de ação, uma vez que na *ẽmã mág Nonohay* os arrendamentos em tese, também são proibidos e os *pã'i mág* lutam com os mais diversos aliados para sua permissão – fato que tem sido contornado com o conceito de parceria agrícola cunhado pela Cooperativa da *ẽmã mág*, que busca regularizar as práticas (como vimos no Capítulo 9).

Na *ẽmã sĩ Fosá* as transferências apresentam uma continuidade com as presentes na *ẽmã mág Nonohay*. Diferentemente, na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* as transferências são recusadas, talvez a presença de dois grupos fortes que reposicionam o sistema de metades kanhgág mobiliza uma determinada ética de conduta, pois uma expulsão ocasionaria a saída de metade da população ou de um grande conflito com graves consequências.

De toda forma, o pequeno espaço territorial tanto da *ẽmã sĩ Por Fi Ga* como da *ẽmã sĩ Fosá* faz com que os diferentes grupos busquem formas de coesão e trabalhem com a presença constante dos *fóg* e suas instituições.

14 CONCLUSÃO

No conjunto de Partes e Capítulos dessa Tese de Doutorado foi trabalhado conceitos importantes que no meu entendimento constituem o poder político Kanhgág.

Entrecortados pelo dualismo entre *ẽmã mág* (aldeia grande) e *ẽmã sĩ* (aldeia pequena) perpassamos seu conteúdo no sistema de metades Kanhgág – *Kamé* | *Kamé-Wonhetki* e *Kanhru* | *Kanhru-Votor* –, que, por sua vez, se replicou nas classificações sociais quaternária, nas espacialidades quaternária e nas quatro categorias que designam a chefia política Kanhgág – *Pã'i* | *pã'i-cabeça* e *Pã'i mág* | *pã'i mág-pã'i sĩ*.

Pode-se dizer que, a chave de acesso dessa tese sobre as relações de poder político Kanhgág se deu a partir do sistema dualista dessa sociedade Jê Meridional e da relação hierárquica. Foi a partir disso que se tornou possível apresentar as construções cotidianas, por exemplo, sobre o *pã'i* (chefe de grupo doméstico) e o *pã'i mág* (chefe político), que ao longo dos capítulos apresentaram características coercitivas e impositivas, “tradicionais” e “não tradicionais”. A lógica dessas relações de poder tem origem no sistema dualista, que delineia tanto relações triádicas como relações quaternárias, essas pensadas duas a duas.

No processo de incorporação de membros do exterior, os grupos domésticos vão sendo formados e liderados por um homem mais velho, geralmente um *kofá* (velho), denominado de *pã'i*. O *pã'i* ganha prestígio em uma aldeia quando possui muitos membros em seu grupo doméstico, o que estabelece uma ampla rede de apoio através da interlocução desses membros com outros grupos domésticos. Esses constituem as condições para a ascensão de um *pã'i* a maior chefia política, o *pã'i mág*. Assim, pode-se dizer que através do ordenamento de relações triádicas, os *pã'i* buscam controlar e mediar o poder político dos *pã'i mág*, esse marcado pelas relações quaternárias.

Ou seja, a partir desse modelo – *Pã'i* | *pã'i-cabeça* e *Pã'i mág* | *pã'i mág-pã'i sĩ* – todo *pã'i mág* busca estreitar as relações com seus apoiadores distribuindo posições políticas, entre elas, a função de *pã'i sĩ* (chefe menor) nas aldeias,

coordenações da saúde indígena, cargos nas instituições públicas do Estado e parcelas de terra em troca da subordinação política.

Desse modo, os *kanhkó* do *pã'i mág* e dos *pã'i sĩ* terão acesso preferencial aos empregos – sobretudo nas instituições públicas – e realizarão a proteção ideológica das autoridades políticas no cotidiano.

Através da conversa, da escuta e do atendimento das diferentes demandas e da constante presença, o *pã'i mág* e os *pã'i sĩ* ganham legitimidade no estabelecimento da hierarquia política diante de seus opositores, enquanto controlam os mesmos. Essa legitimidade do *pã'i mág* o autoriza a utilização da coerção em caso de desavenças políticas e o acesso a uma quantia superior de parcelas territoriais.

Compreende-se, desse modo, que a constituição da autoridade e do domínio político do *pã'i mág* e dos *pã'i sĩ* não se realiza através do uso indiscriminado e gratuito da violência e da imposição de suas vontades. O *pã'i mág*, como repetem os Kanhgág, “deve ser o espelho da comunidade” e a comunidade deve se “ver nele” (no *pã'i mág*) (GÃRFEJ, 2012). Tal espelho deve representar não somente os ideais sociais – como a fartura, a alegria e a humildade –, como deve mostrar *controle*.

A palavra *controle* foi uma das que mais escutei dos *pã'i mág* com quem conversei. *Controle* do poder, do *jankámo* (dinheiro) e da comunidade. O “manter o controle”, como afirmou o *pã'i mág* Pénry da *ẽmã mág Nonohay*, é eliminar os conflitos através de *condenas* rígidas, assim como mediar situações que possam subsidiar a formação de oposições. Para o *pã'i mág* Nonohay da *ẽmã sĩ Fosá*, um “comando firme” se realiza na coordenação das “leis internas” e no impedimento dos “abusos” e das “fofocas”. Em todo contexto, manter o *controle* é manter a ordem.

No entanto, o exercício do *controle* possui fronteiras entre os grupos domésticos. Para aqueles que apoiam o *pã'i mág* são tolerados alguns desvios morais e se faz vista grossa para alguns atos proibidos. De outro modo, um *erro* (ato considerado imoral ou ilegal) cometido por um grupo opositor ao *pã'i mág* é realizada a *condena*, conforme os princípios do costume, sendo que seu caso será usado como exemplo para os demais opositores. Contudo, a severidade da ação dependerá da importância dos opositores, caso os mesmos sejam parentelas consideradas *fortes* (com um amplo apoio de outros grupos domésticos), se aplicará

o costume, mas não se fará alarde para os demais, pois uma indiscrição poderá alimentar danos políticos maiores.

De um modo geral, a política Kanhgág reproduz a ordem do parentesco. Os *pã'i* constituem a força que permite a sustentação e o declínio de um *pã'i mág*. Um *pã'i mág* é o *pã'i* de todos os grupos domésticos da aldeia, desse modo, assim como os *regre* (indivíduo da mesma metade) devem se relacionar com indivíduos da outra metade e de fora do seu grupo doméstico, o *pã'i mág* deve procurar seus parceiros em grupos domésticos que não o seu, o que inclui parceiros não índios.

Para a harmonia na relação entre os *pã'i* de uma aldeia, o *pã'i mág* deve ser considerado um homem forte, bom orador, saber escutar e conversar com demais *pã'i* e *pã'i sĩ*.

A distribuição de bens também é requisito para a harmonização de grupos que não fazem parte da aliança direta do *pã'i mág*. O financiamento de festas de casamento e a distribuição de presentes em aniversários mantêm certa cordialidade. Mas, sem dúvidas, o principal elemento de prestígio é a capacidade do *pã'i mág* de gerar renda, de um modo geral, para a população.

Na *ẽmã mág Nonohay*, o *pã'i mág* Pénry desde 2010 consegue autorização da Justiça brasileira para a realização do plantio agrícola entre brancos e índios dentro da terra indígena. Esse ato é compreendido como uma sobreposição da autoridade do *pã'i mág* aos *fóg* e de distribuição econômica. Driblando os aspectos jurídicos e políticos controversos, as autorizações para realizações dos arrendamentos – nomeados como parcerias agrícolas, como vimos no Capítulo 9 – efetivam a presença de um fluxo contínuo de *jankámo* (dinheiro) em muitos grupos domésticos Kanhgág e seus *pã'i*.

O fluxo financeiro não pressupõe igualdade de acesso. Os *pã'i* e seus *kanhkó*, que fazem parte do círculo mais íntimo de aliança com o *pã'i mág*, possuem as melhores terras e em quantidade superior aos opositores. Os demais não são impedidos de realizarem seus negócios, ampliarem suas terras e plantios, desde que não colidam com os interesses dos aliados do *pã'i mág*.

Estabelecendo uma ampla aliança com os *pã'i* dos grupos domésticos, mantendo o *controle* da comunidade – e, sobretudo, dos opositores – além de

proporcionar o acesso a recursos econômicos, um *pã'i mág* se mantém na liderança política por muitos anos.

Apesar de um dos elementos para ser considerado *pã'i mág* ser a disponibilidade de acesso a formas de renda e bens econômicos, vimos que esse processo não se realiza de forma igualitária. Essa assimetria mantém os apoiadores fiéis ao *pã'i mág* e os opositores buscando lhe tomar a posição, ou seja, mantém a máquina política Kanhgág sempre em movimento.

Mabilde (1983), Becker (1995) e Laroque (2000) revelam dados sobre grupos Kanhgág nos séculos XVII ao XIX que apontam para o controle de acesso, por parte do *pã'i mág*, tanto a bens materiais como às florestas de araucária. Essa limitação territorial muitas vezes causava nos *pã'i sī* o desejo do acesso as matas mais abundantes, às vezes sob posse de outro *pã'i mág*, isso desencadeava conflitos corporais violentos que objetivavam a morte do oponente. O conflito entre o *pã'i mág* Braga e o *pã'i sī* Doble retrata bem esse aspecto (MABILDE, 1983, p. 159-164).

Do mesmo modo, o privilégio de acesso às terras, aos empregos e aos bens dos *fóg* do *pã'i mág* Pénry e seus apoiadores, desperta nos demais *pã'í* (chefes de grupos domésticos) o desejo de possuir e distribuir entre seus *kanhkó* os mesmos acessos e bens.

Um *pã'i* que almeje enfrentar diretamente o *pã'i mág* deve ter credibilidade para tal ação, ou seja, ter um histórico de lutas, conhecer as tradições Kanhgág, possuir muitos *kanhkó* e contar com o apoio de outros *pã'i*. Caso contrário será facilmente derrotado e desacreditado entre seus *kanhkó*.

Mesmo que não possua condições objetivas para derrubar o *pã'i mág* o desejo pelo poder político permanece. No intento de obter as condições para a empregabilidade de seus *kanhkó*, de ter acesso aos bens dos brancos e de possuir autonomia política longe do *pã'i mág* que não consegue derrotar, muitos *pã'i* constituem *vãre* (acampamentos) predominantemente em áreas socialmente reconhecidas como do território ancestral Kanhgág, que hoje não se encontram demarcadas e passam a reivindicar juntos as autoridades *fóg* recursos econômicos e um processo demarcatório junto a agência indigenista, a Funai.

Esse movimento de dispersão ou de fuga de grupos domésticos contrários às ações do *pã'i mág* é contínuo ao observado pelos historiadores nos relatos sobre o

século XIX. Contudo, no início do século XIX, diferente do presente, os grupos Kanhgág não se encontravam em aldeamentos ou espaços legalmente controlados, com sua mobilidade reduzida, poucos recursos econômicos disponíveis e cercados por cidades dos *fóg* por todos os lados.

Atualmente, o processo de saída dos grupos domésticos da *ẽmã mág Nonohay* exige que o *pã'i* mostre força para sustentar sua decisão. Uma vez formado um *vãre*, as autoridades municipais, a agência indigenista oficial, os órgãos de Justiça e o *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay* buscarão convencer e deslegitimar a autoridade do *pã'i* que o lidera e aconselharão os grupos presentes a retornarem para a *ẽmã mág*.

Nesse momento, os *pã'i* que formam o *vãre* estabelecerão uma coesão entre os diferentes grupos, construirão uma narrativa comum sobre seu deslocamento e constituirão uma liderança política formalizada no *pã'i mág* – simultaneamente em contraposição ao *pã'i mág* de uma *ẽmã mág*.

O *pã'i mág* do *vãre* sustentará sua posição – e a existência do *vãre* – na ausência de possibilidade de reprodução econômica na *ẽmã mág Nonohay*, no autoritarismo do *pã'i mág* e na concentração fundiária e dos empregos entre os *kanhkó* das lideranças políticas. Diante desse cenário, o *pã'i mág* do *vãre* apontará para a construção de uma liderança para todos os grupos domésticos, que se baseará na lógica da “cultura” Kanhgág, ideologicamente construída em torno da harmonia com a natureza, das metades clânicas *Kamé* e *Kanhru* e sem a existência de políticas internas hierárquicas.

Essa ação busca pregar a força do *fóg* para as demandas Kanhgág, que nos primeiros momentos do *vãre* se constituem no reconhecimento e na legitimidade de sua presença naquele espaço. Posteriormente a esse primeiro momento, na medida em que a situação de vulnerabilidade territorial vai se afastando e os *fóg* já estão sob o domínio do *pã'i mág*, a política Kanhgág retoma o seu grande fundamento, ou seja, a busca por meio da disputa entre os *pã'i* o acesso privilegiado aos recursos econômicos aos seus *kanhkó*.

Como afirmei acima, o mote da disputa política é o mesmo dos ocorridos no século XIX e anteriores: o *pã'i* busca para si e seus *kanhkó* os melhores acessos

aos bens econômicos e, na impossibilidade de derrubada do *pã'i mág* que o controla, procura outro local para estabelecer o seu poder político.

De outro modo, a estratégia hoje utilizada é permeada pela imagem que os *fóg* fazem dos “índios”. Os Kanhgág sabem que os *fóg* idealizam que os índios vivem sem conflitos, com aldeias no meio da floresta e na ausência dos bens de consumo ocidentais, percebem que os conflitos são entendidos como uma dinâmica que contraria essa imagem idílica e, por esse motivo, acionam os conflitos como deslegitimador do *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay*, por exemplo.

Dessa forma é possível aprimorar a definição de poder político Kanhgág esboçada, preliminarmente, na introdução desta de Tese, a qual relembro: a capacidade do chefe de impor os seus desejos aos demais coletivos de uma aldeia, de obter as melhores parcelas de terra e acessar, de forma privilegiada, as mercadorias dos brancos. A partir dos dados observados na Tese é possível sublinhar que o poder político Kanhgág se constitui a partir da conjunção política realizada pelo *pã'i mág* dos diversos *pã'i* de uma aldeia, de sua retribuição econômica pelo apoio, de sua ação para barrar os grupos opositores e da manutenção de uma atitude correspondente aos ideais Kanhgág – que incluem a ausência de violência gratuita, a permanente distribuição econômica aos aliados, utilização do *controle* de forma sutil, da constante presença no cotidiano e sua relação com o território habitado.

As duas definições estão imbricadas. A segunda engloba a primeira, que permite uma visualização melhor do poder político Kanhgág.

Percebemos que a autoridade política do *pã'i mág* é composta dos *pã'i* que o apoiam e o protegem, que para a manutenção dessa rede de proteção o *pã'i mág* deve retribuir economicamente, privilegiar o atendimento, diminuir a influência dos adversários e buscar ampliar os aliados, pois apoiadores a qualquer circunstância podem mudar de posição.

Em meio à necessidade de estabelecer a reciprocidade aos apoiadores e a hierarquia aos opositores, o *pã'i mág* exerce seu poder a partir de uma linha tênue que pode se romper a qualquer momentos e algum dos elementos apontados pela segunda definição: conjunção, retribuição, ação, manutenção, ausência, distribuição, controle e presença.

Percebemos na análise da sucessão dos *pã'i mág* da *ẽmã mág Nonohay* e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *ẽmã sĩ Fosá*, que as lideranças que disputam o poder político são *pã'i* de grupos domésticos importantes e instituem sua legitimidade através do uso da força contra os grupos oponentes. Nessa disputa, o vencedor deve ser reconhecido pelos demais, sob pena de existir dois ou mais *pã'i mág* na mesma aldeia, fato que cria instabilidade e iminência de conflitos corporais.

A formação de apoiadores e inimigos é variável, de acordo com as forças do faccionalismo desse coletivo. Um grupo doméstico que apoiou o ingresso do *pã'i mág* pode ir contra ele e compor aliança com antigos opositores. Do mesmo modo, o *pã'i mág*, buscando se proteger de uma possível mudança política, pode procurar apoio dos grupos que disputaram consigo a função, deixando os que o apoiaram momentaneamente afastados.

Sendo todo *pã'i mág* um *pã'i*, seu prestígio depende da interlocução permanente com os *pã'i* que lhe oportunizam apoio. Tratando-se do poder político, o mesmo está sob o controle dos *pã'i*. Mesmo na *ẽmã mág Nonohay*, onde o *pã'i mág* Pénry ocupa o cargo há 32 anos, a lógica dualista kanhgág e o poder dos *pã'i* sujeita o ação política desse chefe.

Os ascendentes a posição de *pã'i mág* procuram os *pã'i* fortes para apoiarem seu empreendimento. Desse modo, um pretendente à função de *pã'i mág* também terá que ser forte para se manter nesse cargo.

Da mesma forma, o desejo Kanhgág por bens ocidentais está inscrito na ordem do seu sistema dualista. Assim como as metades Kamé e Kanhru possuem uma relação assimétrica, os *pã'i*, os *fóg* e os objetos também são classificados como “fortes” e “fracos”. Os objetos estão relacionados ao consumo entre os *kanhkó*, seu uso mostra uma preponderância em relação aos demais.

Essa força não se realiza apenas na utilização de um determinado objeto. Ela está diretamente ligada à capacidade imediata de gerar consumo, ou seja, na posse de *jankámo*. É mais interessante, do ponto de vista Kanhgág, possuir *jankámo mág* (bastante dinheiro) em espécie do que realizar uma grande lavoura de soja, pois essa implica em riscos naturais (seca ou alagamento), que podem diminuir os lucros produzidos pelo plantio. Desse modo, o estabelecimento de plantio com os *fóg* gera

a garantia de pagamento e, com isso, o fascínio por essa modalidade de relação econômica.

O grupo, a rede de parentesco a que pertence o indivíduo também compõe a forma como será entendido pelos demais. Caso um determinado Kanhgág utilize constantemente mercadorias consideradas poderosas – como caminhonetas grandes, carros de “médico”, colares e anéis de ouro etc. –, mas o grupo doméstico a que pertence tiver uma qualificação pouco favorável entre os demais, ele terá o acesso apenas em determinadas posições políticas, não sendo chamado para aquelas que exijam uma boa interlocução com os demais moradores.

Esse mecanismo – de privilegiar as ações e as relações da pessoa em detrimento da utilização das mercadorias – até o momento impediu que *pã'i* com grandes parcelas territoriais desejassem tomar o poder político do *pã'i mág* Pénry. Pénry, que também possui terras, não é *pã'i mág* por possuir muitas terras, mas possui terras por ser *pã'i mág*. Contudo, o processo de venda e compra de terras estabelecidos na *ẽmã mág Nonohay* pode possibilitar uma apropriação da posição em decorrência da quantia de terras. Invertendo o aqui observado.

Nota-se no conjunto de conceitos trabalhados nessa Tese a importância e a subordinação das demais relações ao parentesco. Aliás, parentesco, poder e prestígio são três conceitos presentes e entrelaçados nas relações políticas Kanhgág.

Tratando-se do parentesco, os *pã'i*, *pã'i mág*, *cabeça* e *pã'i sĩ*, síntese da chefia política Kanhgág, possuem como elementos estruturantes de seu domínio os *kanhkó*, que lhes protegem de forma mais abrangente no cotidiano e de forma física, se necessário.

Por sua vez, o poder, sob o controle dos *pã'i*, é a capacidade de ordenar as relações prioritárias de acesso a determinados bens de consumo – terras e empregos –, a interlocução privilegiada com outros atores politicamente “fortes” (kanhgág e *fóg*) e a possibilidade de proteger seus *kanhkó* diante de uma oposição organizada.

Com relação ao prestígio, sob o domínio dos *pã'i mág*, é conquistado a partir da interlocução com os *pã'i* e com os diversos grupos domésticos, de possuir os ideais Kanhgág e da distribuição de recursos econômicos. Apesar de não estarem

diretamente relacionadas, ao possuir o poder político o *pã'i mág* agrega prestígio. Ou seja, não ascende a *pã'i mág* um *pã'i* desprestigiado e não falta prestígio ao *pã'i mág*. Por conta do prestígio e da hierarquia do *pã'i mág* ele controla o poder dos *pã'i*.

Nos capítulos dessa Tese percebemos que a forma de ação política Kanhgág se reproduz independente da localidade observada. Na *ẽmã mág Nonohay* e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *ẽmã sĩ Fosá*, os conflitos entre os grupos domésticos pela função de *pã'i mág* giram em torno da distribuição dos recursos financeiros, se utilizam de acusações políticas e da legitimidade da “cultura” para sustentar sua posição hierárquica. Do mesmo modo, os *pã'i mág* buscam o apoio de instituições *fóg* para imprimir seus projetos, assim como, estabelecem as fronteiras entre as relações “internas”, Kanhgág, e “externas”, entre os *fóg*.

É notável, no entanto, as distintas relações externas acionadas pela *ẽmã mág Nonohay* e pelas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*. O *pã'i mág* Pénry, da *ẽmã mág Nonohay*, realiza acordos em torno das lavouras de soja, em uma dimensão econômica. Já nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*, as ações buscam apresentar o universo “cultural” Kanhgág, pautado nas regras do sistema de metades – *Kamé* e *Kanhrú* –, no Ritual do *Kiki*, nas pinturas corporais e nas danças. Ambas as práticas se situam no caráter predatório da ação Kanhgág, na *ẽmã mág Nonohay* a proximidade com agricultores da região produz maior ganho local (inclusive financeiro) e, de outro modo, nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá* a visibilidade de sua cultura precisa ser apresentada para obtenção de legitimidade.

As transformações políticas observadas nas *ẽmã sĩ Fosá* e *ẽmã sĩ Por Fi Ga* revelam uma continuidade em relação a *ẽmã mág Nonohay*. Em ambas as *ẽmã sĩ* ocorrem disputas pelos empregos remunerados, os *pã'i* (chefes de grupos domésticos) se organizam para conquistar a maior função política – o *pã'i mág* – e os adversários são sutilmente vigiados. Algumas formas de *condena*, no entanto, foram substituídas ou transformadas.

Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga* os residentes evitam a prática de transferências – expulsão compulsória de famílias –, procuram equalizar os empregos disponíveis na *ẽmã sĩ* entre os grupos dualistas que a compõe e utilizam a punição na *cadeia* por poucos dias. Na *ẽmã sĩ Fosá* as transferências foram invertidas, enquanto na *ẽmã*

mág Nonohay o *pã'i mág* transfere seus adversários políticos, os *pã'i mág* são transferidos pelos grupos domésticos quando não correspondem a seus interesses.

Em tese, as mudanças observadas fazem parte de um conjunto de oposição sistemática à *ẽmã mág Nonohay*. Ao reinventar práticas punitivas e realizar ações “culturais” – entre elas rituais, como o *Kiki* e o Encontro dos *Kujá* –, as *ẽmã sĩ* entrelaçam definitivamente os *fóg* dentro de seu jogo político e adensam seu universo de disputa.

Do mesmo modo, as *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá* não possuem até o momento um *pã'i mág* que centralize todos os aspectos necessários para uma chefia longa – prestígio, historicidade local e estadual (do *pã'i mág Nonohay* do século XVIII ao *pã'i mág Penry* no século XXI), capacidade de distribuição financeira, domínio das relações entre os *pã'i*, capacidade de escuta e atendimento – aspectos esses incontestáveis do êxito do modelo de chefia observada na *ẽmã mág Nonohay* em estágios distintos. Enquanto a *ẽmã mág Nonohay* consolidou uma estabilidade através da capacidade de negociação do *pã'i mág Pénry*, nas *ẽmã sĩ* os *pã'i* disputam esse espaço.

De um modo geral, as modificações observadas estão dentro do quadro estabelecido pelo dualismo Kanhgág. *Pã'i mág* e *Pã'i* opositores, aliados e inimigos, *kanhkó* e não *kanhkó*, *ẽmã mág* e *ẽmã sĩ* etc, incorporam comportamentos que direcionam suas ações no enfraquecimento do inimigo. Em alguns contextos, o *pã'i mág* é derrotado e expulso – ou derrubado da posição – pelos *pã'i* oponentes, invertendo a relação de poder e hierarquia. Os aliados e inimigos não se traduzem em relações sólidas, alteram-se de acordo com a relação estabelecida entre os *pã'i* e o *pã'i mág* indicado. Esse processo também se configura entre os grupos domésticos, na distribuição de terras e empregos públicos, nas formas de punição.

Conclui-se, dessa maneira, que o sistema político Kanhgág se estabelece a partir da capacidade de conjunção e de controle das perspectivas dos *pã'i* e que seu poder político se configura na habilidade do *pã'i mág* interagir com as distintas orientações e distribuir os acessos aos bens econômicos aos mesmos.

Quando isso, por qualquer razão não é possível, existe uma constante alternância de *pã'i* na posição de *pã'i mág*, como revela a dinâmica das *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*. A diferença de acesso às mercadorias, o beneficiamento da parentela

das lideranças políticas e as recorrentes perseguições realizadas nas terras indígenas Kanhgág se situam na continuidade e na atualização de processos políticos existentes – seja no fio do tempo da História seja no sistema dualista da Etnologia Jê – que reproduzem padrões de resolução de conflitos.

Referências

- ALMEIDA, L. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do posto indígena Xapecó –SC**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social). - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- AMORIM, G. C. **Narrativas e representações de trajetórias na formação da Terra Indígena Kanhgág Emã Por Fi Ga São Leopoldo**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019.
- AQUINO, Alexandre Magno de. **Ën ga uy gën tóg (“Nós conquistamos a nossa terra”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- BALDUS, H. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: BALDUS, H. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. Companhia Editora Nacional: Rio de Janeiro, 1937. p. 29-69.
- BASTOS NETO, E. P.; LAROQUE, L. F. S. Iniciativas Kaingang de decolonização da cidade. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**. Vol. 32, nº 2, jul./dez. 2019. p. 79-101.
- BECKER, I. I. B. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.
- BORBA. T. M. **Atualidade indígena**. Curitiba: Typ. e Lytog. Impressora Paranaense, 1908.
- BRINGMANN, S. F. **Entre os índios do Sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967)**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015a.
- BRINGMANN, S. F. **Tutela, chefia e poder: uma análise da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios através da atuação de Francisco Vieira no Posto Indígena Nonoai (RS) – (1941-1956)**. Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 9 n. 18 – UFGD – Dourados, jul/dez – 2015b. p. 1-24
- BUSOLLI, J. **A Terra Indígena Pó mág, Tabai/RS no contexto da reterritorialidade Kaingang em áreas da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas**.

2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Graduação em História, Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2015.

CARDOSO, D. R. **Aprendendo com todas as formas de vida do planeta:** educação oral e educação escolar Kanhgág. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Graduação em Pedagogia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo.** 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp. 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO, E. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 77-99.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Lés Études Gê. **L' Homme**, ano XXXIII, p.77-93, 1993.

CARVALHO, L. A. **Os contratos agrários e as atividades agrícolas de larga escala em terras indígenas:** aspectos jurídicos e práticos. Estudo Técnico. Janeiro de 2019.

CIMBALUK, L. **Nũgme to ĕpry há, kanhkã to ĕpry kórég:** caminhos kanhgág entre bem e mal. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CIMBALUK, L. **A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Apucarantina:** “política interna”, moralidade e cultura. 2013 Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **8ª Assembleia de Chefes Indígenas.** Boletim do CIMI. Brasília, nº 38, Ano 6, junho de 1977. Disponível em: https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Bibliografico&PagFis=297858&Pesq=Cacique%20Alcindo

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Boletim CIMI-SUL.** Xanxerê, nº 51, novembro de 1990.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política.** São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].

CLAUDINO, Z. K. **A formação da pessoa nos pressupostos da tradição:** educação indígena Kaingang. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) –

Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos.** 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COHN, Clarice. **Relações de diferença no Brasil Central – Os Mebengokré e seus Outros.** 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COHN, Clarice. **Uma revisão do fechamento jê: o caso mebengokré.** Anais da Anpocs, 2004.

CORREIO DO ESTADO, **Índios invadiram Parque Florestal.** Arquivos CEDI: Povos Indígenas no Brasil, 1992, p. 8.

CRÉPEAU, R.; ROSA, R. R. G. Actualité et transformations de la Fête des morts chez les Kaingang du Brésil méridional. **Reveu Frontières.** Vol. 29. nº 2, Montréal, 2018, p. 16-25.

CRÉPEAU, R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos.** vol. 1, nº 18, Porto Alegre, jun/2002, p. 113-129.

CRÉPEAU, R, R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. [1994] 1997.

CRÉPEAU, R. Mythe et Rituel chez les indiens Kaingang du Brésil Méridional. *Religioloques*, n 10, automne 1994, p. 143-157.

DAMATA, R. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.** Petrópolis: Vozes, 1976.

ELTZ, D. D. **Corporalidades Kanhgág: as relações de pessoa e corpo no tempo e espaço Kanhgág.** 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

EMILIANO, Darci. **Revitalização dos saberes e práticas Kaingang sobre as plantas tradicionais como proposta de educação ambiental na Terra Indígena Ligeiro.** 2015. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal de Rio Grande, Rio Grande, 2015.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1976].

EVANS-PRITCHARD, E.E. Os Nuer do Sul do Sudão. In M. Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, Edward (Org.). **Sistemas Políticos Africanos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [1940] 1980. p. 469-509.

FAUSTO, C. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana**. Vol. 2, nº 14, 2008, p. 329-366.

FERNANDES, R. C. Protagonistas e mediadores: indígenas e Hidrelétricas na bacia do rio Uruguai. **Campos: Revista de Antropologia Social**, p. 115-129, Curitiba, 2013.

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

FERNANDES, R.C.; ALMEIDA, L.K. ; SACCHI, A.C. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. In: **NAYA Ciudad Virtual de Arqueologia e Antropologia**. Argentina: 1999. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/KGD00110.pdf>.

FERNANDES, R. C. **Autoridade política Kaingang**: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

FIRTH, R. **Nós, os Tikopias**: um estudo sociológico do parentesco na Polinésia Pimitiva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998 [1936].

FORTES, M. El sistema político de los tallensi. In M. Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, Edward (Org.). **Sistemas Políticos Africanos**. - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores em Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2010. p. 361-404.

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

FREITAS, A. E. C. Garra de jaguar , botão de camisa, cartucho de bala: um olhar sobre arte , poder , prestígio e xamanismo na cultura material kaingang. **Revista Mediações**. Vol. 19, nº 2, Londrina, jul.-dez./2014, p. 62-83.

FREITAS, A. E. C. **Mrür Jykre – a cultura do cipó**: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GARCIA, G. M. **O caminho se faz ao andar**: aprendizagem e educação junto a mulheres indígenas kaingang. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

GIBRAM, P. Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang. **Cadernos De Campo**. vol. 1, nº 26, São Paulo, jun/2018, p 132-150.

GIBRAM, P. A. **Penhkár**: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris ; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.

GIRALGIN, O. **Axpên Pyràk**: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

GÓES, P. R. H. **Morfológicas**: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (Dialeto Paraná) e os Mbyá (Litoral Sul). 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

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

HERMANN, H. W. **No coração da cidade**: cosmopolítica, dinheiro e afeto Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre-RS. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

HOWARD, C . A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no norte-Amazonico [on line]. Marseille: IRD Éditions, 2002 (généré le 21 août 2020). Disponível na internet: <<http://books.openedition.org/irdeditions/24722>>. 2002.

KAGRÊR, Gelson Vergueiro. Magias do guerreiro Kanhgág. In: TORAL, André Amaral de. **Êg jamên kÿ mû**: Textos Kanhgág. Brasília: APBKG/ Dka Aústria / MEC-PNUD. 1997.

LANGDON, Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

LAPPE, E. **Espacialidades sociais s territoriais Kaingang**: Terras Indígenas Foxá e Por Fi Gâ em contextos urbanos dos Rios Taquari-Antas e Sinos. 2015.Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento. Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2015.

LAROQUE, L. F. S. **Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930)**. 2006. Tese (Doutorado

em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.

LAROQUE, L. F. S. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, Unisinos, 2000.

LEA, V. R. **Riquezas intangíveis e pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1958].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2009 [1967].

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950]. p. 11-46.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de casa. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas palavras**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 185-187.

MABILDE, P. F. A. B. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866**. São Paulo: Ibrasa \ Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1921].

MANIFESTO aberto da Juventude Indígena e Povo kaingang do Paraná: repúdio a falsas lideranças. **Racismo Ambiental**. 24 de outubro de 2015. Acervo. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/10/24/manifesto-aberto-da-juventude-indigena-e-povo-kaingang-do-parana-repudio-a-falsas-liderancas/>

MARÉCHAL, C. I.; HERMANN, H. W. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 339-370, maio/ago. 2018.

MARÉCHAL, C.; NASCIMENTO, I. **Alcindo Penã nascimento e sua ação política nas T.I Nonoai/RS e Mangueirinha/PR**. Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada de 9 a 12 de dezembro de 2018.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].

MAYBURY-LEWIS, D. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S/A, 1984 [1974].

MENDES, Nicolau. **O império dos Coroados**. Porto Alegre: Edição do “35” - Centro de Tradições Gaúchas, 1954.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Procedimento Administrativo nº 236/2002**. Novo Hamburgo, RS, 2002.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Inquérito Civil Público 1.29.014.000009/2003-49**. Lajeado, RS, 2003.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Inquérito Civil Público 1.29.014.000115/2011-32**. Lajeado, RS, 2011.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Inquérito Civil Público 1.29.014.000006/2016-20**. Lajeado, RS, 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Procedimento Preparatório 1.29.014.000040/2017-85**. Lajeado, RS, 2017.

NASCIMENTO, Diana. **A resiliência do sistema agrícola tradicional kaingang frente ao avanço do agronegócio: o caso da Terra Indígena Nonoai – RS**. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – PPGPDS, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e indigenismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993 [1913].

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Apinayé**. Belém: MPEG, 1983 [1932].

OLIVEIRA, M. D. **Essa terra já era nossa: um estudo histórico sobre o grupo Kaingang na cidade de Lajeado, Rio Grande do Sul**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Licenciatura em História) - Universidade do Vale do Taquari, 2010.

PADOVANI, Nelson. **PROPOSTA DE EMENDA À CONSTITUIÇÃO**. Congresso Nacional, 2017.

POTY, Gabriel. **OFÍCIO Nº 113/2016 – GAB/VC**. Comissão Parlamentar de Inquérito de atuação da Funai e do Incra, 11 de março de 2016.

RAMOS, A. R. **O índio Hiper-real**. 1995. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/K1D00051.pdf>

ROSA, M. C. C. **A luta pela terra em memórias Kaingang**. 2004. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

ROSA, P. C. Viver em “comunidade”: notas sobre a casa como espaço de produção de corpos (d)e parentes kaingang. **Temáticas: revista dos pós-graduandos em ciências sociais**, Campinas, v. 1, n. 42, p. 115-149, 2013.

ROSA, P. C. **“Para deixar crescer e existir”**: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

ROSA, R. R. G. da; CRÉPEAU, R. R. Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil méridional. **Anthropologica**, n. 62, p.60-69, 2020.

ROSA, R. R. G. da. O xamanismo kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos kujà (xamãs) com seus jagr ã e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014. p. 97-128.

ROSA, R. R. G. da; NUNES, R. B. Educação Escolar Indígena e / ou Educação Indígena: Questões e possibilidades para “kainganguizar” a escola.. **Século XXI: Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 88-119, out. 2013. ISSN 2236-6725. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/11222/6821>>. Acesso em: 23 mar. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.5902/2236672511222>.

ROSA, R. R. G. da. Lenda e mito do cacique Nonohay: guerra e vingança kaingangue no fio do tempo. In: SANTOS, M. C.; GOLIN, T. **Povos indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009. p. 137-160 (Coleção História do Rio Grande do Sul).

ROSA, R. R. G. da. **“Os kujá são diferentes”**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da Terra Indígena Votouro. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ROSA, R. R. G. da. **Kaingang de Nonoai**: a chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto. Perícia Antropológica. UFRGS, Porto Alegre, RS, 2000.

ROSA, R. R. G. da. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

SAHLINS, M. D. **Ilhas de História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SAHLINS, M. D. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, vol.3, n.1, Rio de Janeiro, Abril de 1997

SALDANHA, J. R. **“Eu não sou pedra para sempre”**: cosmopolítica e espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

SCHWINGEL, L. R. **Chefia kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização**: uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (Norte do Estado do Rio Grande do Sul). 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

SENADO FEDERAL, **33ª Reunião da Comissão de Agricultura e Reforma Agrária da 2ª Sessão Legislativa Ordinária da 55ª Legislatura**. Secretaria-Geral da Mesa, Secretaria de Registro e Redação Parlamentar – SERERP, dezembro de 2016.

SEVERO, D. F. D. O outro na mitologia Jê Kaingang: a complementaridade pela diferenciação. **Jornadas de Antropologia John Monteiro – Anais**, v. 1, n. 1, 2017. p. 230-241.

SEVERO, D. F. D. Cultos evangélicos Kaingang: cura, êxtase e outras mediações na Terra Indígena do Guarita - Setor Irapuá. In: **IX Semana de Antropologia e Arqueologia, III Seminário de Etnologia e Museus e V Semana de Oficinas em Arqueologia**, 2017, Curitiba. Anais, 2017.

SEVERO, D. F. D. “Dentro e fora”: os significados do fazer artesanatos entre os Kaingang nas cidades. **Amazônica**: Revista de Antropologia, Belém, v. 7, n. 1, p. 50-72, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/2151/2444>. Acesso em: 16 de jun. 2019.

SEVERO, D. F. D. **Educar, viver, trabalhar**: os significados do fazer os artesanatos entre os Kaingang da *ëmã Por Fi Ga*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

SILVA, J. B. S. **O protagonismo Kaingang da Terra Indígena *Jamã tỹ tãnh*/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2016.

SILVA, S. B. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. *In*: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**. São Paulo: ANPUH, 2014. p. 69-96.

SILVA, S. B. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. 2001. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SIMONIAN, L. T. L. **Ocupação, expropriação e direitos territoriais dos Kaingang e Guarani de Nonoai, RS**. Laudo Antropológico-Fundiário, PGR/RS. Belém, outubro de 1995.

SIMONIAN, L. T. L. **Castigos cruéis na AI (área indígena) Votouro, Rio Grande do Sul**: Resistências culturais ou novas práticas?. Laudo Antropológico. Processo PGR Nº 0478/92-41. Belém, dezembro de 1994.

SIMONIAN, L. **Terra de Posseiros**: um estudo das políticas sobre terras indígenas. 1981. 214 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.

SIMONIAN, L. T. L. **Guarita – Ascensão de uma liderança indígena dominante?** Maio de 1980. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/guarita-ascencao-de-uma-lideranca-indigena-dominante>

STRAUBE, Fernando C. Fontes Históricas sobre a presença de Araras no estado do Paraná. **Atualidades Ornitológicas On-line**, nº 156, julho-agosto de 2010, p. 64-87. disponível em: http://www.ao.com.br/download/ao156_64.pdf

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TOMMASINO, K. Considerações Etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: *ga* e *krĩ*. *In*: **VI REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR**, Montevideo, 16, 17 e 18 de novembro de 2005, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la República, Uruguay. 2005

TOMMASINO, K. **Os sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades**. IV Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, 11 a 14 de novembro de 2001.

TOMMASINO, K. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. *In*: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. TOMMASINO, K. **Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2000. p. 191-226.

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

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. p. 311-338.

VEIGA, J. **O processo de privatização da posse da terra indígena**. 2006. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/privatizacao_juracilda.pdf

VEIGA, J. As religiões cristãs entre os kaingang: mudança e permanência. In: WRIGHT, Robin M. (org.). **Transformando os deuses**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais kaingang**. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

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

VENZON, Rodrigo. A questão dos arrendamentos na Al Nonoai. In: CEDI, Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos Indígenas no Brasil 1987 / 88/ 89 90**. São Paulo: CEDI, 1991. p. 561-564.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1981].

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. **Kaingang – Português | Português – Kaingang Dicionário**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

Glossário

Ēmã – aldeia / morada / lugar;

Ēmã mág – aldeia grande;

Ēmã sī – aldeia pequena;

Fóg – branco / não kanhgág;

Fóg sī – pequeno branco / branco menor;

Īn – casa / morada;

Īn sī – casa, morada pequena (sī), menor. Também referida como “casa do fogo”;

Īn jy – lado de fora da casa;

Indiano – indivíduo cujo um dos progenitores seja branco ou que apresente comportamentos identificados como dos brancos

Jamré – indivíduo da metade oposta, cunhado real ou potencial;

Jankámo – dinheiro;

Jankámo mág – bastante / muito dinheiro;

Jankámo sī – pouco dinheiro;

Jankámo tũ – nenhum dinheiro;

Jóg – pai;

Kákre – indivíduo mais velho e da metade oposta, sogro real ou potencial;

Kamé – herói mitológico; nomeia uma das metades indígenas;

Kanhgág – índio da etnia kanhgág;

Kanhgág pé – índio kanhgág verdadeiro, legítimo.

Kanhru – herói mitológico; nomeia uma das metades indígenas;

Kanhkó – parente, indivíduo da mesma ou metade oposta, aproximado por relações de parentesco;

Kofá – velho / antigo / idoso;

Korég – mau; ruim; feio; mal;

Kujá – líder espiritual / xamã kanhgág;

Misturado – termo para classificar indivíduo cujo um dos ascendentes é um índio não kanhgág / também caracteriza o comportamento afastado do Kanhgág pé;

Mág – bastante / grande / muito;

Mĩg – Tigre, onça, jaguar;

Mĩvé – vé = olhar, sonhar, mĩ ou mĩg = tigre, jaguar; mĩvé=vidente de jaguar;

Pã'i – chefe de grupo doméstico / liderança política / organizador de uma atividade;

Pã'i mág – liderança maior / cacique;

Pã'i Sĩ – liderança menor / capitão;

Regre – indivíduo da mesma metade, irmão / irmã real ou potencial;

Sĩ – pouco / pequeno;

Tãn – dono, mestre; conceitualmente pode representar o cabeça, aquele que manda;

Tũ – nada / nenhum / ausente;

Vãre – acampamento provisório;