

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Práticas e táticas de um “fazer econômico” : Os Kaingang
do setor Pedra Lisa - TI Guarita**

Mestranda: Daiane Amaral dos Santos

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Catarina Chitolina Zanini

S237p Santos, Daiane Amaral dos
Práticas e táticas de um “fazer econômico” : os kaingang do setor Pedra Lisa -
TI Guarita / por Daiane Amaral dos Santos. – 2011.
122 f. ; il. ; 30 cm

Orientador: Maria Catarina Chitolina Zanini
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de
Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais,
RS, 2011

1. Kaingang 2. Identidade étnica 3. Antropologia econômica I. Zanini,
Maria Catarina Chitolina II. Título.

CDU 397(81=87)

Ficha catalográfica elaborada por Cláudia Terezinha Branco Gallotti – CRB 10/1109
Biblioteca Central UFSM

**Práticas e táticas de um “fazer econômico” : Os Kaingang do
setor Pedra Lisa - TI Guarita**

por:

Daiane Amaral dos Santos

Dissertação de mestrado apresentada no curso de pós-graduação Stricto Senso em Ciências Sociais, linha de pesquisa Identidades Sociais e Etnicidade, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), RS, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais

Orientadora: Professora Dra. Maria Catarina Chitolina Zanini

Santa Maria,

2011

Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais

A Comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a
Dissertação de Mestrado

Práticas e táticas de um “fazer econômico” : Os Kaingang do setor

Pedra Lisa - TI Guarita

Elaborado por:

Daiane Amaral dos Santos

Como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais

Dra. Maria Catarina Chitolina Zanini – UFSM
(presidente – Orientadora)

Dr. Sérgio Baptista da Silva - UFRGS
(Membro)

Dr. Rogério Reus Gonçalves Rosa – UFPel
(Membro)

Santa Maria, 01 de março de 2011.



Simbolizando os interlocutores desta pesquisa, dedico-a a pequena Rosinha e sua “filhinha” a quem deu o nome de Kókoj, mostrando que a cultura Kaingang renasce junto a cada criança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a professora Maria Catarina, por ter aceitado orientar este trabalho, por compreender as dificuldades e limitações, mas principalmente por ser um exemplo de Mestre e ensinar a Antropologia com tanto amor, mostrando que na academia saber e simplicidade podem andar juntos. Minha profunda admiração.

Aos professores Sérgio Baptista da Silva e Rogério Rosa, pelo aceite em compor a banca de qualificação e a banca de avaliação final deste trabalho, pelo exemplo de profissionais dedicados e de respeito aos grupos tradicionais, que além do profundo saber transmitem com humanidade.

À professora Ceres Karam Brum, agradeço pelo apoio e incentivo em vários momentos de minha vida acadêmica, por ser um exemplo como pesquisadora e como pessoa.

Aos Kaingang interlocutores desta pesquisa, agradeço pelos ensinamentos, pelo tempo que me foi dispensado quando muito tinham a fazer, pelo carinho e amizade que tornaram o trabalho etnográfico tão leve. Por me ensinarem exemplos de solidariedade e caráter, se hoje há uma preocupação é de fazer jus ao que me foi por eles ensinado.

Ao Programa de Mestrado em Ciências Sociais da UFSM, pela estrutura e possibilidades de pesquisa. Ao Núcleo de Estudos Contemporâneo – NECOM, que marcou o início de minha caminhada na pesquisa, por ser lugar de trocas e desafios.

A CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

Aos colegas de academia que viraram amigos para a vida toda: a Fran, minha amiga de tantos anos que me acompanhou em tantas fases da vida; a Preta (Rojane), minha “amiga anjo da guarda”, presente da vida em um momento marcante e que entrou para ficar; a Suzana minha companheira de etnologia e parceira de campo, pelas trocas, incentivos e sincera amizade; a Déli pelo carinho e alegria de viver que compartilha com o mundo, ao Cris, pela amizade e empolgação, pelas conversas sérias e risos. Aos demais amigos, sempre lembrados e sempre referência de porto seguro.

As minhas amadas amigas Tati, Ane, Piti, Grillo e Fer, pela amizade incomensurável desde os tempos de colégio, pelas experiências compartilhadas mesmo que vividas a distância, por serem minhas amigas desde a infância e adolescência e me darem a certeza de que estaremos sempre juntas.

Aos novos amigos da FUNAI Campo Grande, por compartilharem um ideal de mudança e por tornarem as mudanças da vida mais leves e mais fáceis com o carinho e companheirismo.

À minha família, tias, tios e primos, pelo amor, carinho e sentimento de ter um porto seguro. Aos meus avós, minhas estrelas, que de longe me olham e fazem parte da minha trajetória.

Dedico este trabalho à minha mãe Rita, meu pai Iguatemi e minha irmã Maiara, por serem tudo de melhor e mais importante que tenho no mundo, por compartilharem sonhos e incentivarem cada passo. Meu eterno agradecimento, meu amor incondicional, por serem meus exemplos.

A Deus e aos Espíritos Superiores que me acompanham nessa jornada.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

Práticas e táticas de um “fazer econômico” : Os Kaingang do setor

Pedra Lisa - TI Guarita

Autora: Daiane Amaral dos Santos
Orientadora: Maria Catarina Chitolina Zanini
01 de março de 2011, Santa Maria

Os estudos antropológicos sobre as sociedades indígenas podem se configurar por diferentes abordagens como é o caso do presente estudo que busca tal compreensão partindo das questões referentes às práticas econômicas e as relações delas advindas junto a um grupo Kaingang. Baseado em um trabalho etnográfico realizado entre os indígenas da TI Guarita/RS - do setor Pedra Lisa - que se dirigem à cidade de Santa Maria-RS, destacaram-se fatores relacionados ao fabrico e comercialização do artesanato indígena, bem como a constituição de um Grupo de Artesanato junto à área da Guarita, o Pãri, que serve de suporte para esse trânsito à cidade. Assim, esta dissertação parte do recorte histórico do grupo, sua chegada à Santa Maria e a constituição de práticas econômicas ligadas a sua identidade étnica, passando pelas questões cosmológicas e organizacionais da sociedade Kaingang, as teorias que tratam de etnicidade e identidade como são elaboradas e podem fundamentar a compreensão e exercício de uma economia desenvolvida pelos indígenas. A necessária inserção dos Kaingang no meio urbano faz com estes indivíduos acionem uma identidade étnica e se posicionem em uma esfera social da qual até então não faziam parte como agentes, disputando espaços e papéis e tentando da melhor forma articular caracteres de uma cultura e economia que até então lhes eram externas. Essa pesquisa destaca ainda como o movimento de vir à cidade e encontrar “o outro” estimulam o grupo a fortalecer laços internos e eleger os sinais diacríticos que serão acionados, demonstrando a destreza do grupo em atualizar a sua cultura e as formas de se relacionar com ela.

Palavras-chave: Kaingang - identidade étnica - Antropologia Econômica

ABSTRACT

Máster Degree Dissertation
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal de Santa Maria

Practices and tactics of the economic doing: The kaingang from Pedra Lisa – TI Guarita

Author: Daiane Amaral dos Santos
Advisor: Maria Catarina Chitolina Zanini
Date and place of defense: Santa Maria, March 1, 2011

Anthropological studies about indigenous people can be held by different approaches. The present study seeks for its comprehension taking as a starting point the questions referring to economical practices and unfolding interfaces among Kaingang members. This study is supported by an ethnographic research done at Pedra Lisa sector in Terra Indígena Guarita - Rio Grande do Sul state - Brazil, observing indigenous people moving to Santa Maria city, also in Rio Grande do Sul state, and taking as highlights factors related to handcrafting and selling of native artisanal goods, as well as the emergence of a group of artisans at the Pãri, a Guarita sector which serves as a passage to the city. The dissertation examines the historical path of this Kaingang group as they arrived to Santa Maria and the creation of economic practices underlying its ethnic identity, passing by cosmological and structural questions of Kaingang society, and theories dealing with construction of identity and ethnicity to seek for the comprehension about an economy developed and exercised by indigenous people. The study observed that Kaingang group necessity of entering in an urban area activates its ethnical identity and position themselves in a social layer where they were not used to take part as agents, obliging them to dispute social space and roles, and to articulate cultural and economic characters that until then were just something external. This research shows how the movement of coming to the city and of finding “the others” stimulated the group to strengthen its internal ties and to elect diacritical signs that could be activated, demonstrating the group skills to refresh its culture and to relate to it.

Keywords: Kaingang – Ethnic identity – Economic Anthropology.

Lista de Imagens

- Imagem 1 - A variedade do repertório de artesanato Kaingang na Feira da Economia Solidária em Santa Maria _____ 36**
- Imagem 2 - Discussão sobre a casa do Índio em Santa Maria,; ao centro, Terena ____ 38**
- Imagem 3 - A “comitiva” acompanhando o trabalho de campo, na Pedra Lisa, TI Guarita _____ 60**
- Imagem 4 - A curta estrada de chão que marca o fim do perímetro urbano do município de Tenente Portela e o início da área indígena da Guarita, setor da Pedra Lisa _____ 66**
- Imagem 5 - Dona Reci, no centro de Santa Maria, no seu constante trançado _____ 73**
- Imagem 6 - Serlei e o marido Ezequiel, na confecção dos cestos de Páscoa, em Santa Maria _____ 73**
- Imagem 7 - Dona Neiva e o esposo Francisco, na TI Guarita _____ 74**
- Imagem 8 - Grupo de dança Pari, participando da passeata de abertura da Feeicoop de 2008. À frente, vestindo roupas típicas, Dona Maria _____ 76**
- Imagem 9 - As irmãs Reci e Serlei ministrando curso de artesanato Kaingang, em Santa Maria _____ 78**
- Imagem 10 - Deslocamento dos Kaingang da Pedra Lisa para o local da Festa do Dia do Índio _____ 83**
- Imagem 11 - Chegada dos Kaingang do setor Estância Velha ao local da Festa, no Km10 _____ 83**
- Imagem 12 - Fogo de chão e os “assadores” do churrasco da Pedra Lisa _____ 84**

Imagem 13 - Indígenas e “estrangeiros” na Festa do Dia do Índio da área indígena da TI Guarita _____	84
Imagem 14 - Artesanato comercializado no período da Páscoa, em Santa Maria _____	98
Imagem 15 - Grupo de danças Pãri, antes da apresentação na Feeicoop de 2008 _____	102
Imagem 16 - Dona Maria e Serlei – atual presidente do Pãri, no espaço que serve de sede para o grupo _____	104
Imagem 17 - Forno de pedra, utilizado pelo grupo de artesanato Pãri _____	105
Imagem 18 - A macela, sendo preparada, na casa de Dona Neiva, na Guarita _____	105
Imagem 19 - O comércio de Páscoa, e ao fundo a “banca” de Luci _____	114

Lista de Mapas

Mapa 1 - O percurso feito pelos Kaingang da TI Guarita _____ 46

Mapa 2 - Localização das áreas indígena Kaingang ao longo da região Sul _____ 64

Mapa 3 - Em cinza na representação à direita, a distribuição geográfica da Guarita__ 65

Lista de Notícias

- Notícia 1 - O fechamento da Casa do Índio de Santa Maria. (Jornal A Razão, 25/11/2005) _____ 28**
- Notícia 2 - Os índios na gare. (Jornal Diário de Santa Maria, 25 e 26/03/06) _____ 28**
- Notícia 3 - Serlei e as filhas em reportagem sobre o grupo e a situação das vendas na cidade. (Jornal A Razão, 15 e 16/04/06) _____ 30**
- Notícia 4 - Crônica jornalística sobre o episódio da criança indígena e de um cão. (Jornal Diário de Santa Maria, 14/03/07) _____ 32**
- Notícia 5 - A incerteza das chegadas a Santa Maria (Jornal Diário de Santa Maria) __ 33**
- Notícia 6 - A participação na Feira de economia solidária Em Santa Maria e uma oportunidade de discutir a nova Casa do Índio. (Jornal A Razão, 14/07/08) _____ 35**
- Notícia 7 - Ana Norogrande e Ceres Zago, idealizadoras do projeto “Poética dos Trançados”, trazido para ser exposto em Santa Maria. (Jornal Diário de Santa Maria, 09/06/08) _____ 77**
- Notícia 8 - Notícia sobre o curso de cestaria no jornal da cidade (Jornal: Diário de Santa Maria, 02 e 03/12/06) _____ 78**

Anexos

Anexo 1	122
----------------	------------

Sumário

Introdução _____	16
Notas sobre a origem lendária da cidade de Santa Maria _____	22
Os Kaingang em Santa Maria _____	26
Capítulo 1 - Os contornos da pesquisa: contexto, metodologia e campo _____	41
1.1. Contexto da pesquisa _____	41
1.2. O campo fala: a inserção e a definição do objeto _____	46
1.3. Aspectos metodológicos _____	51
Capítulo 2 – De onde vêm, para onde vão: Um breve histórico dos Kaingang, da Terra Indígena Guarita, caracterização da sociedade indígena e a trajetória em Santa Maria _____	62
2.1. Os Kaingang do Sul e a Terra Indígena da Guarita _____	62
2.2. Elementos para pensar as sociedades Jê _____	67
2.3. A trajetória do grupo em Santa Maria _____	72
2.4. Os vários campo dentro da etnografia _____	79
Capítulo 3 – Questões Étnicas e a constituição da lógica econômica _____	88
3.1. Processos étnicos, constituição e rompimento de fronteiras _____	88
3.2. A materialidade e a Economia Kaingang _____	97
3.3. As práticas tradicionais e as táticas econômicas _____	101
3.4. Aprender a ser índio na cidade _____	106
Considerações Finais _____	107
Referências Bibliográficas _____	117

Introdução

A cidade de Santa Maria (localizada no centro do Rio Grande do Sul), há mais de 15 anos é local de chegada (e partida) de grupos indígenas Kaingang, vindos do noroeste do estado para comercializar seu artesanato, em datas determinadas durante o ano (Páscoa, Natal e Feiras Municipais). São mulheres e crianças, ou famílias inteiras, trazendo seus cestos, chás, colares, etc, para o cenário urbano da cidade e dele fazendo parte cotidianamente até sua partida.

Em um primeiro momento, a grande questão a ser pesquisada era a relação da população santamariense com os Kaingang, que vindos de fora, eram (e talvez não seja passado) olhados com um misto de curiosidade, pena, inquietação e outros sentimentos mais distintivos. O que faziam ali? O que buscavam em Santa Maria? De onde eram e para onde iam? Estes eram alguns dos questionamentos e preocupações coletivos que ficavam claros inclusive nas matérias jornalísticas que esporadicamente são produzidas sobre os indígenas, geralmente motivados por algum tipo de questão polêmica, envolvendo seus hábitos culturais ou a ausência destes.

O trabalho de campo iniciado no ano de 2006, quando realizei meu trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais¹ da Universidade Federal de Santa Maria, foi revelando os contornos mais tênues dessa vinda à cidade, e as falas significativas provenientes dos agentes mostraram a importância de uma economia etnicamente elaborada, mas que era vista por quem estava de fora como inautêntica, fora da tradição indígena. Além disso, a cada nova chegada, também era novo o repertório de artesanato: aos olhos atentos surgiam as renas, os anjos, as galinhas, trenós e árvores de natal, todos feitos de casca ou madeira tramada. Era o primeiro sinal do encontro entre tradicional e inovação e a prova da criatividade e conhecimentos culturais Kaingang a serviço da necessidade de praticar economia, produzindo, distribuindo e consumindo, no mercado urbano de Santa Maria.

A estadia indígena em Santa Maria costuma ter a duração média entre 15 dias e um mês, dependendo do suporte pessoal e financeiro que possuem e da estrutura que os espera na cidade. Sendo assim, mais do que vender, eles precisam também comprar, com uma grande frequência já que fazem todas as refeições e sanam todas as suas necessidades diárias no comércio local, além da frequência com que recebem doações de todos os tipos: alimentos,

¹ A monografia intitulada “Aqui é bom de vender – Uma análise do fluxo itinerante dos Kaingang em Santa Maria” teve orientação da Dra. Prof^ª. Maria Catarina Chitolina Zanini e foi defendida no mês de Março de 2007.

roupas, material escolar, fraldas, dinheiro, etc, envolvendo-se em uma rede econômica, que não resume essa economia a comércio. Trata-se, em algumas circunstâncias, de caridade e também de solidariedade, trocas de outras ordens que são essenciais a manutenção do grupo.

Apresento hoje como tema dessa dissertação as formas de um fazer econômico do referido grupo Kaingang que se dirige à Santa Maria, o qual reflete-se nas relações deste com a produção, o comércio, distribuição e consumo, tanto dos seus próprios artesanatos, quanto do comércio local de bens. Para tanto, busco referenciais como César Gordon (2006), em seu estudo sobre os Xikrin-Mebêngôkre, em que é revelada a idéia entre não-índios, de uma ilegitimidade da relação entre índios, mercado e consumo. Nas palavras do autor, quando se trata de mercadorias industrializadas “(...) os índios não podem querer tais coisas que lhes são estranhas e, se as querem, algo estranho lhes acomete” (idem, p.37). Assim, aproximo a obra da realidade santa-mariense, na qual se verifica a disseminação de um discurso de senso comum, que “acusa” os índios de serem consumistas e logo, “não serão mais índios”. Gordon afirma ainda que “há uma incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico” (idem, p 37).

No contexto de Santa Maria, a população envolvida na pesquisa são os cerca de 120 (entre adultos e crianças) indígenas Kaingang da Terra Indígena da Guarita, que chegam à cidade em três momentos distintos do ano, em sua maioria associados do Pãri². Dentre estes, algumas pessoas foram destacadas como interlocutores preferenciais, tanto pela abertura que demonstraram com a pesquisa, mas principalmente pela assiduidade nas vindas a Santa Maria. Já o segundo cenário de campo dessa dissertação é a Terra Indígena Guarita³, que fica a noroeste do estado do RS e é dividida – em decorrência da distribuição territorial e questões organizacionais – em 12 setores. A grande maioria dos indígenas envolvidos nessa pesquisa reside no setor da Pedra Lisa, embora o trabalho de campo tenha contado com visitas até

² Chamo aqui de “Associados” aqueles que dizem pertencer ao grupo, pois eles se referem ao grupo de artesanato como “associação”. Ao longo do trabalho, será melhor desenvolvido o assunto, mostrando em que termos existe de fato esse grupo. Pãri é o nome de uma tradicional armadilha Kaingang, usada como rede de pesca para capturar peixes, feita de madeira fina ou casca de madeira. Foi esse o nome escolhido por um dos grupos de Artesanato do setor da Pedra Lisa, do qual faz parte a maioria dos interlocutores dessa pesquisa.

³ O setor Pedra Lisa, que está ligado ao município de Tenente Portela, possui uma população de 597 habitantes. Ao município estão ainda ligados dois outros setores da Guarita: Km 10 (649 habitantes) e o Três Soita (743 habitantes). Fonte dos dados: SIASI – Local. FUNASA –MS 2010. Senso interno realizado em Junho de 2010.

outros setores como Km 10 (onde estive por ocasião das festividades do Dia do Índio de 2010).

Faz-se necessário delimitar de qual grupo Kaingang se está falando. A cidade de Santa Maria - RS recebe vários grupos indígenas, tanto Guarani (que “moram”⁴ na cidade) quanto Kaingang, de várias áreas, dentre eles analiso o grupo indígena Kaingang vindo da Guarita, a noroeste do estado e distante da cidade receptora cerca de 430 km. O trabalho de campo que dá embasamento a essa dissertação foi iniciado há cerca de quatro anos, por ocasião da elaboração de meu trabalho de conclusão de curso, anteriormente mencionado. Desde então, tenho mantido contato com o grupo em todas as ocasiões em que se dirigem à Santa Maria, acompanhando-os no trânsito entre calçadão da cidade, local de estadia⁵, e demais locais onde circulam (ex.: Prefeitura e Secretaria de Assistência Social de Santa Maria, em momentos de reivindicação).

O princípio de uma pesquisa costuma ser motivado por interesses particulares, aliados a possibilidade de pensar em um problema social de maneira científica. No ano de 2005, a imprensa de Santa Maria (jornais impressos *A Razão* e *Diário de Santa Maria*), passou a noticiar com certa frequência, a questão da infraestrutura da cidade para receber os indígenas, falava-se muito das condições precárias da moradia e nesse contexto, ocorriam constantemente comentários de que a conduta indevida e má uso que os indígenas faziam do espaço, estava acabando com chamada Casa do Índio, que existia naquele momento e da qual falarei logo mais. A minha empatia com trabalhos relacionados a grupos étnicos, decorrente de leituras prévias no período da graduação, levaram-me a atentar aos acontecimentos e tentar uma proximidade com o grupo que no momento estava em evidência, justamente os Kaingang. Desde então, uma grande curiosidade foi despertada, pois pouco se ouvia a “voz” dessas pessoas, das quais tanto se estava falando.

Inicialmente, o objetivo era buscar compreender como se configurava a relação interétnica ocasionada pelo contato entre o grupo indígena e a população da cidade, porém o decorrer da pesquisa mostrou as implicações econômicas que permeavam a presença indígena nesse centro urbano e que findou por mostrar uma dinâmica própria de relações entre estes “mundos”.O primeiro momento de investigação me mostrou claramente a intenção que trazia

⁴ O termo “moram” aparece aqui entre aspas, para dar conta da dinâmica e itinerância do grupo Guarani, que embora se diga morador de Santa Maria, sabemos que transita por outros territórios com certa constância, de acordo com a lógica própria da etnia.

⁵ A estadia dos Kaingang em Santa Maria nunca não é algo estabelecido. Inicialmente o grupo em questão alojava-se na antiga Estação Ferroviária – GARE -, posteriormente pagavam hospedagem em um cômodo de uma casa particular, tempos mais tarde passaram a receber hospedagem gratuita de uma família que dispunha de grande área livre.

o grupo até o centro santamariense: vender artesanato⁶. A etnografia e as conversas com os cerca de 70 adultos (na maioria mulheres) que constituem esse grupo em trânsito (da Guarita até a cidade) revelou que o fato de virem vender esses objetos de arte Kaingang, exigia a constituição de uma complexa rede de relações e de uma difícil internalização de categorias econômicas, mercantis e capitalistas, senão estranhas a essas pessoas, ao menos pouco familiares até o momento em que decidiam fabricar e vender.

Assim, a centralidade das questões relacionadas ao fazer econômico e as elaborações de objetos de artesanato que passaram de bens de uso do grupo para bens de consumo da sociedade nacional delinearam o objeto a ser desenvolvido. Para tanto, questões relacionadas ao mundo cultural Jê, tronco lingüístico do qual derivam os Kaingang, serão aqui tratadas, bem como as relações que o grupo estabelece com os agentes do meio urbano e o resgate histórico da constituição da Terra Indígena Guarita e da passagem e permanência de indígenas da cidade.

Para pensar o que este econômico significa na vida desse coletivo, foi necessário desprender-me da ideia da esfera econômica como uma esfera independente. Além disso, foi primordial ouvir das pessoas e ler nos jornais os pré-conceitos e disseminações do senso comum a respeito destes indígenas. No momento em que uma sociedade de classes recebe um grupo estrangeiro, o primeiro tem a necessidade de enquadrar o segundo em categorias já conhecidas, precisa se apropriar daquilo que vem de fora, mesmo que seja para coloca na “periferia” de seu sistema classificatório. Refiro-me neste momento a sociedade nacional, mas adiante, a mesma faceta será mostrada na sociedade Kaingang e sua destreza em incorporar o que vem de fora.

Durkheim (1999) nos ajuda a pensar esta questão inicial quando diz que:

A sociedade não foi simplesmente um modelo de acordo com o qual o pensamento classificatório teria trabalhado; foram os próprios quadros da sociedade que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram as categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais as coisas foram integradas. Foi porque os homens estavam agrupados e se concebiam a si mesmos sob a forma de grupos, que agruparam idealmente outros seres, e as duas modalidades de agrupamento começaram por se confundir a ponto de serem indistintas. (1999, p. 198-9)

O autor nos fala desta questão ao tratar das classificações das sociedades tribais, seus clãs e linhagens, a atribuição de objetos a cada grupo dentro de uma sociedade, adjetivações,

⁶ Faço a opção de chamar de Artesanato o material de arte de origem étnica, fabricado e posteriormente comercializado aos moldes dessa sociedade Kaingang em questão. O termo artesanato faz sentido nesse contexto, já que é acionado pelo próprio grupo que se organiza em associações chamadas “Grupo de Artesanato”, criados justamente para planejamento, aprendizado e confecção de tais objetos.

animais representativos, entre outras atribuições que caracterizam e diferem os grupos entre si.

No entanto, nada seria mais adequado para pensar a relação interétnica vivenciada pelos indígenas na cidade. Além de serem tipificados e muitas vezes massificados (grande parte da população pensa o índio genérico e desconsidera sua etnia), eles classificam-se entre si e como pode ser percebido, práticas e objetos são atribuídos como “pertencentes” ou não a estes indígenas, retomando a ideia de uma aparente ilegitimidade em transformar artesanato Kaingang em mercadoria, mercadoria em dinheiro e dinheiro em bens do “mundo dos brancos”.

Relacionado a estas reflexões está a noção de enquadramento social associado a riqueza material de uma sociedade, pressuposto chave no tratamento dispensado a estes indígenas, pela população de Santa Maria. Para relativizar esta noção, retomo o texto de Sahlins (1978) *A primeira sociedade de afluência*, quando este mostra que a percepção exterior de que as sociedades primitivas eram tecnológica e materialmente carentes – tendo como consequência uma vida de dificuldades e privações – deveria ter sido pensada nos termos das reais necessidades, desejos e escolhas de tais grupos. O que os estudos econômicos tratam como economia meramente de subsistência, Sahlins aborda como o retrato da abundância.

Na verdade, examinada de perto, a sociedade de caça/coleta é a primeira sociedade de afluência. Paradoxalmente, isto leva a outra conclusão útil e inesperada. Pelo senso comum, uma sociedade afluenta é aquela que em todas as vontades materiais das pessoas são facilmente satisfeitas. Afirmar que os caçadores são afluentes é negar que a condição humana seja tragédia predestinada, com o homem prisioneiro de trabalho pesado caracterizado por uma disparidade perpétua entre vontades ilimitadas e meios insuficientes. (1978, p.7)

Corroborando com essa informação o autor ainda diz que segundo Marx “em nações pobres o povo não tem necessidades, enquanto em nações ricas ele é geralmente pobre” (p.8), dependendo a pobreza, portanto, de uma adaptação entre desejos e possibilidades.

Com estas afirmações não defendo que os Kaingang não tenham desejos ou carências, muito menos os coloco em um patamar de sociedade primitiva ou de subsistência, apenas direciono para a importância de ver o grupo a partir de suas noções econômicas e de sua percepção de mundo, do seu lugar no mundo. Desde as primeiras conversas em campo, fica evidente a vontade de ter bens ou possibilidades materiais ampliadas, ao mesmo tempo, a

ideia de que são pobres, ou até miseráveis, como por vezes a opinião pública os trata, não é aceito nem compartilhado por todos os indivíduos.

Soma-se a este relativismo as impressões internas que os indígenas apresentavam, uns falando sobre a necessidade de ajudar aos outros: “esses índios que vem sem nada”⁷. Este elemento abre portas para o que será principal mote deste trabalho: as modificações das relações e mesmo categorias de divisão internas, baseadas no movimento de ir a cidade e fazer artesanato.

Sahlins (1978) contribui com outros subsídios que trago para introduzir o tema, salientando que:

O sistema de mercado industrial institui a escassez de modo jamais visto em outra parte. Onde a produção e distribuição são organizadas através do comportamento dos preços e todos os meios de vida dependem de ganhar e gastar, a insuficiência de meios materiais, torna-se o ponto de partida explícito e calculável de toda atividade econômica (...). O consumo é dupla tragédia: o que inicia com insuficiência terminará em privação (p.10)

Se pensarmos que o índio incorporou determinadas necessidades após o seu contato com o mundo urbano e sistema industrial, convém observar que a noção de escassez para estes, difere e muito da nossa percepção, para quem o mundo das coisas “desejáveis” abre-se em uma janela muito maior.

Esta noção está intimamente relacionada com a acumulação de bens e capital, que será pensada em profundidade posteriormente. Por hora, trago somente a informação de que nenhuma das indígenas interlocutoras deste trabalho manifestou em sua fala ou ações a intenção de guardar o dinheiro, poupar ou ainda acumular objetos que não fossem associados a um uso imediato. Chama atenção, muitas vezes sendo alvo de críticas, o comportamento destas pessoas que parecem não se preocupar com o amanhã ou o hábito de consumir tudo que estiver disponível tão logo as provisões cheguem as suas mãos. Estas noções se desfazem no momento em que os objetivos dos indígenas são vistos de perto e de dentro.

Esta introdução lança alguns dos subsídios para pensar a formação de um *habitus econômico* (vide Bourdieu, 1989) dos Kaingang da Pedra Lisa. Para fins de ordenamento, o trabalho partirá dos elementos mais gerais do grupo, até alcançar os objetivos mais específicos propostos por esta dissertação.

⁷ Fala de uma das Kaingang a respeito das pessoas que vem quase exclusivamente para pedir, ou seja vir “sem nada” é vir inclusive sem artesanato para vender. A falta está ligada a impossibilidade ou mesmo inabilidade com o traçado.

No primeiro capítulo desta dissertação, tratarei das motivações iniciais desse trabalho, abordando de forma mais detalhada o seu objetivo. Além disso, será apresentada uma discussão sobre o método etnográfico, empregado nessa pesquisa e algumas das situações que compõe o campo realizado durante alguns anos de contato com os Kaingang. A maior parte do trabalho de campo com certeza aconteceu nas constantes vindas do grupo à Santa Maria, mas a inserção na área indígena da Guarita, representa parte imprescindível da análise do universo indígena, para que se compreenda como se compõem as práticas econômicas desenvolvidas e incorporadas.

O segundo capítulo do trabalho contará com um breve relato dos Kaingang no Rio Grande Sul. O capítulo apresenta também uma revisão historiográfica sobre a presença dos indígenas na cidade de Santa Maria, que dará a clara compreensão do contexto em que essas pessoas se inserem, bem como os conflitos e soluções que os agentes da cidade buscam para as questões que os envolvem. Pensando em um campo de encontro e tensão de atores sociais, ver-se-á o encontro de duas lógicas, ou ainda, duas visões de mundo: a sociedade santamariense e a sociedade indígena.

O terceiro capítulo apresentado tratará de algumas questões sobre etnia, as teorias que nos auxiliam a pensar questões identitárias e como estas estão envolvidas diretamente nas elaborações econômicas de um grupo, bem como nas relações que serão estabelecidas em esferas sociais e políticas. Além disso, tratará da materialidade Kaingang.

Notas sobre a origem lendária da cidade de Santa Maria

Esta dissertação não estará centrada em um lugar geográfico apenas, visto que para compreender o fazer econômico dos Kaingang da Pedra Lisa, é necessário entender sua caminhada, e os fluxos de bens, culturas e pessoas, que se conforma neste contexto. Ocorre, no entanto, que a cidade de Santa Maria, local eleito por este coletivo para comercializar seu artesanato tornou-se o espaço de expressão máxima do encontro entre a cultura Kaingang e experiência na “sociedade do outro”.

Por se tratar da cidade de referência para esta pesquisa, resgato aqui a origem lendária de Santa Maria, a história contada em escolas primárias e lembrada em datas festivas. Tal narrativa faz menção da formação urbana ter surgido a partir de um grupo indígena, ocupante originário da região. A *Lenda de Imembuí* perpassa os discursos românticos, sobre uma

origem indígena que de forma alguma se vê refletida e atualizada. A versão original foi escrita por João Jacques Cezimbra, mas ao longo dos anos a mesma ganhou diversas versões e foi recontada por autores como Aristilda Rechia, escritora e professora local.

A lenda de Imembuí
(Aristilda Rechia)

Conta a lenda que na tribo dos Minuanos, um dos grupos indígenas habitantes nas margens do riacho Itaimbé, morava Imembuí, uma índia muito bonita, de tez clara, cabelos longos e olhos muito negros. Seu nome significa a salva das águas, pois ela nasceu quando sua mãe, a índia Yboquitã, banhava-se nas águas do arroio. Era uma jovem muito querida e admirada por todos de sua tribo e despertava interesse dos jovens índios das tribos vizinhas. Acangatu, um jovem índio da tribo dos Tapes, que habitavam a outra margem do arroio Itaimbé, apaixonou-se por Imembuí, e para testemunhar seu amor e sua coragem, todos os dias, trazia-lhe uma caça como presente. Porém, a jovem índia tinha por ele somente uma afeição de irmã. Certo dia, encheu-se de coragem e disse a Acangatu o que sentia por ele. O índio, decepcionado, ferido em seu amor próprio, embrenhou-se na floresta e ninguém mais o viu na aldeia. Nessa época, um grupo de bandeirantes que regressava da Colônia do Sacramento, provavelmente, na segunda metade do século XVII, onde haviam ido levar provisões para a Guarnição Portuguesa, avistou a aldeia dos Minuanos e julgaram eles presa fácil, pois só avistaram de longe, uma manada de cavalos, pacificamente pastando. Os bandeirantes costumavam apreender índios, escravizá-los e levá-los para São Paulo, a fim de trabalharem nas lavouras.

De longe, viram apenas uma cavalhada tranqüila. E atacaram a aldeia. Entretanto, surpreendente engano: em cada cavalo, um guerreiro escondia-se no flanco oculto da montaria. Os minuanos, avisados por seu vigia, do perigo que se avizinhava, em violenta carga dizimaram os atacantes. Os que não foram mortos, fugiram ou foram feitos prisioneiros. O bandeirante português, Rodrigo, que estava entre os prisioneiros, foi também condenado à morte. O prisioneiro tocava uma música dolente no seu violão e cantava a saudade de sua terra e o destino triste que o levava a um doloroso fim. Era um moço simpático e valente. Imembuí, ouvindo seu canto e admirando aquele rosto bonito, comoveu-se e sempre se aproximava dele para ouvi-lo cantar. Seu coração jovem e sensível apaixonou-se por Rodrigo, e sabendo do destino cruel que o aguardava, foi suplicar a seu pai, o Cacique Apacani, para que o poupasse da dura sorte.

Este, que não negava nem um pedido de sua filha, atendeu-a, tendo Rodrigo passado a viver com os índios. Foi realizado o casamento de Imembuí e Rodrigo, em grandes festas, de acordo com o ritual indígena. A partir daí, Rodrigo passou a chamar-se Morotin. Casaram-se mais tarde nas Missões, onde também foi batizado o filho deles José. O indiozinho José tornou-se um jovem forte e corajoso, e começou afastar-se de casa, exercitando-se como caçador. Sua mãe sempre o recomendava para que tomasse cuidado, pois, como ele ainda era um menino, poderia ser uma presa fácil a alguma fera faminta. Um dia, José embrenhou-se na mata para caçar e se perdeu. Não conseguiu encontrar o caminho de volta. Seus pais procuraram-no por toda a parte em vão. O menino

*havia desaparecido. Talvez um animal o tivesse ferido, ou uma cobra venenosa o tivesse picado. Imembuí muito chorou e desaparecimento do filho. José, perdendo o caminho de casa, foi andando, andando pela mata, até que anoiteceu. Aconchegou-se no oco de uma árvore, abrigando-se do frio e das feras e aí passou a noite. E no dia seguinte, continuou a andar. Muito andou, até que chegou às margens de um grande rio, encontrando uma choupana, habitada por um índio que o acolheu. Conversando com o índio, José contou-lhe sua história. O homem, comovido, dispôs-se a ajudá-lo, conduzindo José até a sua aldeia. José, considerado perdido, teve um retorno alegremente comemorado por toda a sua aldeia. Imembuí e Morotin, agradecidos ao homem que encontrara o seu filho, convidaram-no a participar da alegria de toda a tribo. Reconheceram nesse homem, o índio Acangatu que já havia se curado de sua paixão por Imembuí. De acordo com essa lenda, Santa Maria teve sua origem no amor que uniu uma índia com um branco, nas margens do Arroio Itaimbé, que hoje corre canalizado sob o calçamento do Parque Itaimbé nesta cidade.
(Fonte:<http://santamaria-rs-brasil.blogspot.com/2009/08/origem-lendaria-de-santa-maria.html>)*

A crítica inicial a respeito da relação entre a população santamariense e a Lenda se faz em decorrência das falas observadas na imprensa local (jornais impressos) e nas falas colhidas no trabalho de campo que realizei, quando em nenhum momento se resgata uma legitimidade do indígena em no município, ao contrário disso, o intruso não encontra sequer hospedagem e classificações positivadas. Ao etnografar o centro da cidade e a presença Kaingang, busquei ouvir também os transeuntes, os compradores, o comércio “vizinho” (comerciantes informais igualmente estabelecidos na vida urbana) e ideia que se repetia era de tolerância, por vezes até uma relativa aceitação, mas nunca uma ideia de espaço retomado, de presença originária, ou de retorno. Os índios Minuano, dos quais trata a lenda, nada são na representação social de constituição da população da cidade. Os Kaingang e mesmo os Guarani que vivem na cidade, nada tem a ver com os índios corajosos e guerreiros da tribo de Imembuí, nada se parecem com os índios das histórias.

Localizada na região central do Rio Grande do Sul, Santa Maria tem uma população formada por diversos grupos étnicos, marcadamente italianos e alemães. Como relata Zanini (2010):

A imigração italiana para a região central do estado do Rio Grande do Sul começou em 1877/78, quando as primeiras levas de imigrantes italianos se dirigiram para a posteriormente denominada Colônia Imperial Silveira Martins. Tratava-se, em sua maioria, de famílias provenientes do norte da Itália, pobres, camponesas, católicas e desejosas por melhorias nas suas condições de vida. (ZANINI, 2010, p. 5)

Os mesmo valores de trabalho e prosperidade que resultaram no povoamento da região são resgatados em ocasiões de manifestação de grupos culturais alemães, presença igualmente

forte na região central do estado, sobretudo pela existência da região denominada Quarta Colônia, composta por pequenas cidades, de população predominantemente de ascendência alemã e italiana e que preserva hábitos e costumes, levando-os para a cidade de Santa Maria, onde existem diversos grupos de dança e manifestações culturais de tais grupos étnicos.

Assim, prevê-se a grande disparidade e conflito ideológico desta cidade marcada pela imigração europeia, mas que se reconta a partir de uma tribo indígena. Enquanto o grupo de descendentes europeus se percebe como a marca do progresso da região e detentor de tradições que devem ser resgatadas, o indígena aparece neste cenário, à margem de um processo do qual faz parte, mas não da maneira “positiva” – ao menos na visão do senso comum da população citadina – e sobre o qual sempre recai a acusação de estar perdendo a cultura.

Por hora, remonto uma situação ilustrativa para pensar a oposição em que estes grupos se colocam. Narro o fato, sem citar nomes ou fornecer maiores detalhamentos para preservar identidades.

No mês de maio de 2007, fui procurada pela organizadora de eventos de um reconhecido clube recreativo da cidade que expôs a mim a realização futura de um “Jantar das Etnias”, em que grupos de tradições alemã, italiana, polonesa, árabe, etc, estariam presentes para celebrar as culturas que formaram a cidade de Santa Maria. A referida organizadora veio ao meu encontro, pois soube por terceiros que eu trabalhava com grupos indígenas e desejava oferecer a estes um espaço no jantar comemorativo e por saber-lhes como um grupo de carências materiais, gostariam de arrecadar donativos. Solicitou que eu entrasse em contato com os indígenas e elaborasse um pequeno texto para apresentá-los, já que o mesmo seria feito pelos outros grupos étnicos. Inteirando-me dos propósitos, aceitei o pedido.

Expliquei-lhe de antemão, as diferenças mais evidentes entre os Kaingang – que vinham à cidade periodicamente, e os Guarani – que residiam por períodos consideráveis no Município. Assim, compreendeu que só os Guarani poderiam estar presentes na ocasião da festividade. Houve compreensão e a renovação do convite para que os mesmo estivessem presentes e inclusive, fazendo algum tipo de apresentação cultural, poderiam também levar seu artesanato para vender no local.

Dias mais tarde, fui procurada pela organizadora, pedindo-me que entregasse o texto de apresentação por email, porém sugeri encontrá-la para poder explicar-lhe o conteúdo e dirimir quaisquer dúvidas. Além disso, como intermediadora eu precisa de informações sobre a presença indígena no jantar, horário e meio de transporte para a chegada dos mesmos. Ocorre que na ocasião do segundo encontro fui informada de alterações que a comissão de

organização do evento havia decidido: nas palavras da representante “seria um pouco chocante ver os índios sujos e malvestidos em uma festa onde todos estariam com as roupas típicas da etnia, as pessoas ficariam constrangidas”, por essa razão gostariam que eu apresentasse o texto, mas avisasse aos indígenas que eles não mais poderiam comparecer ao jantar e que no outro dia fariam a entrega de donativos, caso houvesse.

Diante da série de preconceitos que haviam transparecido naquela fala, recusei-me a entregar o texto, dizendo que ficassem a vontade para expor o ponto de vista e conhecimento da organização do jantar sobre os grupos indígenas, mas informei que não gostaria de ter meu nome envolvido em um evento do qual não compreendia exatamente os propósitos. Retaliação ou não, não houve a doação de qualquer tipo de material, ou contato posterior.

Questionei minha habilidade em manter um diálogo com pessoas de diferentes pontos de vista, para poder ser de fato uma mediadora em situações como esta. Porém, percebi que naquele contexto não havia um desejo de interlocução.

Os Kaingang em Santa Maria

A localização escolhida pelos Kaingang é estratégica: o coração do comércio da cidade de Santa Maria. O grande número de pessoas e a exposição do artesanato também é marcante: são cestos trançados de todos os tamanhos e cores, ainda mais evidentes pelo alvoroço incessante das crianças que correm em volta do grande grupo que se senta quase em fila indiana no espaço superior do viaduto. Tal apresentação faz com que esse espaço comece a ser visto como o “lugar dos índios”, já que os indígenas Kaingang sempre que chegam à cidade - para permanecer no período próximo da Páscoa, Natal e outras épocas, retomam um local que geralmente é usado por passantes ou pequenos grupos que ficam ali parados por algum tempo e depois seguem seus caminhos para alguma das direções.

Foi neste espaço que iniciei meu contato com o grupo em meados de 2005 e a partir daquele momento, a interlocução com o grupo foi a ferramenta para entender o momento presente e também para remontar uma história já existente da chegada destes à cidade. O percurso, as escolhas e os acontecimentos anteriores, foram narrados pelo grupo e por isso, além de minha análise, transparecerá aqui muito da visão dos Kaingang sobre as situações vividas.

A vinda de grupo indígena à cidade de Santa Maria motivou, no ano de 2000, a construção de uma Casa do Índio, uma espécie de casa de passagem, idealizada e estruturada pela Fraternidade Ecumênica de Igrejas Cristãs da cidade, localizada em um terreno pertencente à Basílica da Medianeira. A Casa foi idealizada para atender qualquer grupo indígena que se dirigisse à cidade, tanto Guarani, quanto Kaingang, mas pela questão de que os Mbyá-Guarani que se dirigem a este município permanecem preferencialmente em um acampamento às margens da BR 392, tal casa era de uso quase exclusivo dos Kaingang. Seguindo determinadas regras colocadas pela administração, qualquer indígena seria bem vindo ao local, ao menos esta era a promessa.

Como foi anteriormente citado, a motivação primeira para essa pesquisa, foi a curiosidade de aproximação a grupo indígenas que, passaram a ganhar foco, inclusive da imprensa da cidade em decorrência do fechamento da Casa do Índio. Curiosamente, a notícia foi trazida a público pelo Jornal “A Razão”, do dia 25 de novembro de 2005, mais de seis meses após o ocorrido e às vésperas da chegada dos Kaingang para as vendas de artesanato que precediam o Natal daquele ano.

Cinco anos após o início de suas atividades a Casa do Índio fechou suas portas alegando problemas estruturais e mau uso do espaço, mas além dessas notícias, almejava saber junto aos indígenas o que poderia ter motivado o fim daquilo que representava a segurança de um alojamento fixo.

Analiso o aparecimento de tal reportagem na imprensa local, não como uma forma de dar visibilidade à questão indígena - visto que sequer há um representante do grupo na reportagem – mas sim dar voz aos agentes políticos da cidade de Santa Maria e que por hora encerraram as atividades da Casa do Índio de Santa Maria. O espaço no jornal impresso revela estas pessoas justificando o ato de fechamento e usando a oportunidade como gancho de futuras promessas sociais. Desde já, cabe informar que a obra da “nova” Casa do Índio em Santa Maria até hoje não ocorreu.

Casa do Índio está fechada desde abril

Instituição que abrigava famílias indígenas não está mais funcionando, mas uma nova casa deverá ser construída

Criada em 2000 pela Fraternidade Eumênica de Igrejas Cristãs (FEIC), a Casa do Índio está desativada desde abril de 2005. Localizada junto à Paróquia da Medianeira, a instituição hospede-

dava as famílias indígenas pelo tempo máximo de 20 dias. "Nós oferecíamos um local para eles ficarem, mas tivemos que fechar por questões sanitárias. As fossas estavam superlotadas, nós teríamos que modificar toda a estrutura. Não tínhamos mais condições de manter as pessoas lá", conta o membro do Conselho da Casa do Índio, João Batista.

Mas uma nova casa será construída. De acordo com João Batista, o projeto está em andamento e já foi encaminhado, em outubro, para al-

gumas instituições de auxílio social do Brasil. "No final do ano, nós entramos em contato com essas instituições, como a Caritas do Brasil e o Centro Eumênico de Serviço, com sede na Bahia, e enviamos os projetos. Eles apreciam e nos dão um retorno no começo do ano seguinte. Assim nós pretendemos conseguir as verbas entre janeiro e março de 2006 para fazer a nova casa", explica João Batista. A Casa do Índio deverá funcionar em um terreno próximo à estação rodoviária. "Negocia-

mos esse local com a Basílica da Medianeira porque ficando próximo da rodoviária fica mais fácil para os índios, que geralmente chegam de ônibus na cidade", acrescenta João.

Secretaria - Enquanto isso, a Secretaria de Assistência Social do Município está em contato com essas famílias. "Nós conversamos com alguns que estavam atrás da Escola Dom Luiz Vitor Sartori, tiramos eles de lá e levamos para um alojamento no Arenal. Na semana que vem eu vou até lá conversar com eles. Nós

estamos tentando proporcionar a eles tudo aquilo a que eles têm direito, toda a infra-estrutura necessária, de acordo com o estatuto deles", garante a secretária de Assistência Social do Município, Eva Borba.

Na semana que vem, Eva Borba se encontrará com membros do Conselho do Índio. A reunião, que tem como objetivo discutir a legislação que protege os índios e a situação deles na cidade, acontece na terça-feira, na Secretaria de Assistência Social do Município.

Notícia 1: O fechamento da Casa do Índio de Santa Maria. (Jornal A Razão, 25/11/2005)

Nos meses seguintes, o tema do alojamento dos indígenas que chegariam à cidade foi novamente noticiado, trazendo a informação de uma solução provisória: eles permaneceriam na antiga Estação Férrea – a gare, em pavilhões sem uso. A primeira observação relevante é de que a solução era emergencial e temporária, o que despertou ainda maior interesse em saber qual era a opinião dos indígenas sobre essas questões.

**CASA DO ÍNDIO
SERÁ NA GARE**
Um pavilhão da gare da viação férrea será, a partir de segunda-feira, a sede provisória da Casa do Índio. Na sexta-feira, o espaço estava sendo adaptado. Até quinta-feira, a prefeitura pretendia fazer a sede em pavilhões da Emai. O local foi descartado porque abriga material inflamável.

Notícia 2: Os índios na gare. (Jornal Diário de Santa Maria, 25 e 26/03/06)

Para relatar brevemente que novo espaço estava sendo pensado aos indígenas, relato o que é a Gare. Este município é conhecido como cidade Ferroviária, por ter sido palco de inúmeras transformações sociais a partir da chegada da estrada de ferro em 1885. A Gare é justamente a estação ferroviária da cidade, onde ocorria embarque e desembarque de passageiros e cargas, local de intenso fluxo de pessoas e bens, que chegaram à Santa Maria, graças ao advento do transporte ferroviário. Zanini (2010) relata que:

A história da Ferrovia e a história da cidade de Santa Maria se cruzam nos fatos e nas versões dos mesmos. A Ferrovia deu início a suas atividades na cidade em 1885 e trouxe consigo novas populações, urbanização, organização operária e toda uma nova forma de relação entre homens, espaço e tempos na cidade (BELTRÃO, 1979, apud ZANINI, 2010). Pelo trem chegavam a Santa Maria novos hábitos, costumes, tecnologias, necessidades, falares, saberes (e sabores) e também uma nova relação entre homens e mundo do trabalho. (ZANINI, 2010, p.2)

Após o encerramento das atividades de transporte de passageiros, a Gare⁸, ficou praticamente abandonada, sendo uma bela e admirada construção histórica, utilizada esporadicamente para comercializações de produtos artesanais ou eventos artísticos, que em geral utilizavam somente a área externa da Estação, visto que o interior estava em péssimo estado de conservação, como pude constatar e relatarei a seguir.

Com a chegada dos Kaingang em dezembro de 2005, estabeleci o primeiro contato com grupo, o qual não defino exatamente como um trabalho de campo, visto que me aproximei como uma passante ou mesmo uma compradora do artesanato do grupo e estabeleci breves diálogos, sem me apresentar como pesquisadora (neófito ainda). Esse fato não torna as informações menos importantes, já que ao perguntar sobre o que teria ocasionado o fechamento da Casa do Índio, ouvi muitas vezes na fala dos próprios Kaingang, as afirmações de que os índios (Guarani e Kaingang) estariam sendo responsabilizados pelo fechamento, sob argumentos de que não estavam limpando e conservando o local, nem possuíam um comportamento adequado. A revolta do grupo era visível e todos tratavam de se defender das acusações, por vezes acusando a terceiros.

A surpresa está no fato de que as notícias jornalísticas falavam apenas de falta de estrutura da própria casa e de uma organização eficaz. Esses acontecimentos deixaram evidente que a condição para entender a situação dos indígenas em Santa Maria, era conhecer os agentes com os quais eles estavam envolvidos e as representações do grupo junto à população da cidade.

A partir abril do ano de 2006, quando iniciei de fato o trabalho etnográfico junto aos Kaingang, passei a acompanhá-los nas diversas situações em que se inseriam quando se encontravam na cidade de Santa Maria, bem como passei a dialogar com as pessoas que trabalhavam diretamente com a questão, como é o caso da Secretaria de Assistência Social na cidade e alguns representantes religiosos.

⁸ A palavra *gare* significa estação, em francês, porém, habitualmente ouve-se dos moradores de Santa Maria, a expressão “Estação da Gare”.

Macela, cestas e índios na Páscoa

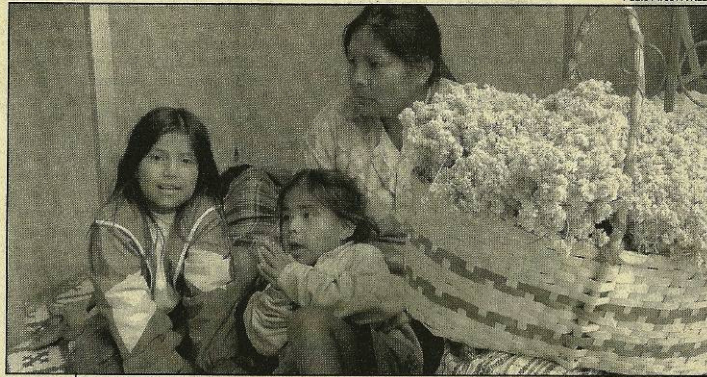
Famílias de indígenas aproveitam esta época do ano para vir para a cidade em busca de boas vendas

Carolina Carvalho

Cestas e macela têm tudo a ver com páscoa. E têm tudo a ver com os indígenas que, nessa época, migram para Santa Maria para vender os produtos de suas lavouras e de seu artesanato. Eles ficam pelas ruas da cidade vendendo os ramos da planta e os "ninhos" para os ovos de chocolate. Mas nesta sexta-feira, o tempo não colaborou com as vendas.

"Hoje (sexta) é o dia em que a gente normalmente vende mais, mas a chuva está atrapalhando. As pessoas querem comprar, mas acabam não saindo de casa por causa do tempo ruim", diz a descendente de índios, Serlei Sales, 32 anos.

Na cidade desde o dia 1º, ela veio, com a mãe e os três filhos, do município de Tenente Portela e diz que a macela e as cestas não dão



Doações | Serlei Sales veio com os três filhos e disse que ficou feliz com roupas e calçados que ganhou

mucho dinheiro, mas as doações que recebem da população fazem a viagem valer à pena. "Com as vendas a gente conseguiu tirar o dinheiro da passagem de ônibus para voltar para casa e não sobra muito. Mas nós vamos embora faceiros com as roupas e os calçados que a gente conseguiu ganhar para as crianças", conta.

Trazendo cerca de 150 maços de

macela e aproximadamente 100 cestas, Neiva Bento, de 55 anos, também vinda de Tenente Portela, diz que vai levar pouca coisa de volta. "Estamos vendendo bem. Um maço de macela custa R\$ 1,00 e as cestas variam entre R\$ 3,00 e R\$ 5,00. Eu já estou querendo ir embora porque já não tenho mais muita coisa para vender", garante ela, que chegou na cidade na última segunda-feira, acom-

panhada da cunhada e dos sobrinhos.

A maioria dos indígenas que vêm para Santa Maria têm casa própria em seus municípios de origem, mas deixam suas cidades para conseguir renda extra por aqui. E eles optam por vir pra cá porque se sentem bem recebidos. "Vale a pena vir pra cá. Sempre somos bem recebidos. Sempre tem um lugar pra gente ficar", diz Serlei.

Indígenas precisam de doações

Os índios receberam abrigo da Prefeitura na Gare da Estação Ferroviária, mas o local está lotado. "São 34 famílias cadastradas, o que dá aproximadamente 115 pessoas e a gente não dá conta de todo mundo. O nosso incentivo é de que eles fiquem aqui durante o tempo das vendas e depois voltem para as reservas", explica o coordenador de Equidade de Gênero da Secretaria de Assistência Social de Santa Maria, Marquita Quevedo.

Quem quiser ajudar com doações, é só entrar em contato com a secretária ou ir até a Gare. Duas mulheres grávidas que estão abrigadas lá, podem dar à luz a qualquer momento e precisam de roupinhas de bebê.

Notícia 3: Serlei e as filhas em reportagem sobre o grupo e a situação das vendas na cidade. (Jornal A Razão, 15 e 16/04/06)

A situação do índio continuou sendo relatada publicamente, com maior ou menor comprometimento dos veículos de informação, mas sempre e somente nos momentos em que o grupo chegava à Santa Maria e os "problemas começavam a aparecer". Na reportagem acima, há uma preocupação social de auxílio no que diz respeito à carência material do grupo, mas mais uma vez fica clara a ausência de soluções definitivas. Se pensarmos que a notícia se refere ao ano de 2006, temos mais de dez anos a contar do início do deslocamento dos indígenas da Guarita até o centro do estado. Na foto que ilustra a notícia está Serlei, uma das importantes interlocutoras desse trabalho, presença constante na cidade e filha de Dona Maria Kangru Carvalho, a matriarca que iniciou as viagens de seu núcleo familiar e relacional para as vendas de artesanato neste município.

O registro jornalístico chama ainda a atenção para o preço das cestas que eram vendidas na ocasião, o que faz lembrar que naquele momento o repertório e tamanho da cestaria comercializada era bem menor do que se encontra atualmente. Associo tal mudança ao preparo das mulheres Kaingang, ligada a um aprendizado sobre o trançado e uma maior segurança que foram adquirindo, com a experiência das viagens à cidade. Se anteriormente

acreditavam que precisam manter valores baixos, hoje é recorrente a fala sobre a qualidade e beleza de seus trabalhos e a valorização de todo o processo que dá origem a cada objeto.

Como mencionei, naquele momento de 2006, os Kaingang passaram a ser alojados (cerca de 120 pessoas) na antiga estação ferroviária da cidade, a qual havia sido anunciada como um espaço que estava sendo adaptado e preparado para recebê-los. Em uma das primeiras incursões de campo junto ao grupo, acompanhei-os até o local. O que observei, chegando ao local estava muito longe de ser um alojamento apropriado e digno de recebê-los: um grande pavilhão escuro e úmido, com chão de cimento, alojava dezenas de pessoas, sem qualquer divisão. No local se acumulavam também todos os objetos pessoais, muitos colchões levados pelos próprios índios ou fornecidos pelo Corpo de Bombeiros da cidade, além de vultosas pilhas de cestas e matéria prima para trançar. O espaço era visivelmente insuficiente para atender toda a demanda, além da escuridão externa e interna, que ia tornando o local ainda mais insalubre e mesmo perigoso, visto que não havia nenhum tipo de segurança.

Na parte estrutural, um fogão levado pela Secretaria de Assistência era disputado pelo grande número de mulheres, que buscavam preparar algum alimento para a noite. Dois banheiros em más condições e constantemente alagados, como me foi relatado posteriormente, atendiam a todas aquelas pessoas, de maneira muito precária. Fizem ainda queixa de ocasiões em que moradores de rua e outras pessoas estranhas aos indígenas, passaram a utilizar os banheiros fazendo surgir uma insegurança e um medo de deixar que as crianças fossem sozinhas utilizar o local.

Na ocasião seguinte em que os indígenas chegaram a cidade (junho de 2006) já não encontrariam ali a hospedagem, marcando assim o constante transtorno e instabilidade ligada a chegada dos mesmos. A cada viagem novos arranjos e novos transtornos.

No que diz respeito a fala no jornal relacionada ao bom tratamento dado pela cidade, ela apareceu também nos relatos etnográficos, mas não sem apresentar elementos de contradição e maior liberdade de expressar suas angústias e impressões pessoais.

Em uma das primeiras conversas, Reci e Serlei – filhas de Dona Maria Kangru, que a acompanham desde as primeiras viagens -, relataram que ao chegar a uma cidade do interior do Rio Grande do Sul, a prefeitura, descontente com a chegada dos indígenas forneceu passagens para que fossem embora, para qualquer outra cidade, mas que não permanecessem ali. Falaram ainda de indígenas da TI Guarita que desejaram vender seu em cidades da serra gaúcha retornaram relatando total desinteresse da população pela sua arte e intenções de venda, fazendo com que sentissem preconceito. Dentro desse contexto é que Santa Maria é

vista como uma cidade que os recebe bem, sem deixarem, no entanto, de perceber os descasos do poder público em tomar decisões definitivas a respeito da presença indígena.

Cabe também pensar que os diferentes discursos – aqueles que ouvi e aqueles que eram dirigidos ao jornal, por exemplo -, fazem parte de uma vivência política, de uma articulação que foram ao longo do tempo preparados a fazer, medindo palavras e conseqüências, e por esta razão, tendo uma posição mais confiante de manejo de caracteres sociais e políticos dentro da sociedade santamariense. Aprenderam a desempenhar um papel social e figurar como agentes de um campo, conforme conceito de Bourdieu (1989).

Outros importantes momentos de destaque do grupo reafirmam o crescimento da dimensão da questão indígena em Santa Maria. Embora os jornais locais tragam notícias relacionadas a problemas estruturais, isso despertou uma reflexão que até então não estava presente. É o caso de um episódio em que uma cidadã observou uma criança indígena ao lado de um cãozinho de rua, no centro da cidade. Enquanto o animal foi digno de olhares e benevolência, narrou-se na ocasião que a criança foi absolutamente ignorada, senão, propositalmente evitada. O caso foi trazido à imprensa, debatido pelas ruas, resultando inclusive em crônicas e despertando na consciência de alguns grupos de assistencialistas, ações de doações e atenção aos indígenas. Em um tipo de “onda passageira do bem”, voltaram-se os olhares a esses grupos e mesmo que por pouco tempo, foram beneficiados com o episódio.

MARCELO CANELLAS

O poodle e o curumim

Acena inacreditável foi descrita pela professora Adriana do Amaral, em carta publicada ontem pelo *Diário* sentada na escadaria de uma loja da Rua do Acampamento, ao lado de uma cesta contendo umas poucas moedas, um índiozinho de dois anos de idade, invisível, oculto, ignorado, pedia esmolas. Bem na frente do curumim, um grupo de cidadãos apreensivos decidia o que fazer com um filhotinho de poodle extraviado na calçada.

Um cãozinho perdido é mesmo de dar dó. Ele podia estar com fome. E com medo. Podia estar sentindo a falta da mãe. Ou dos donos. Um pecado. Não fosse a compaixão daquelas pessoas, o poodle poderia até mesmo ser atropelado, já que um filhote assim, tão pequeno, ainda não conhece os perigos do mundo, nada sabe sobre os automóveis nem sobre a velocidade alheia, não entende o egoísmo e nem a indiferença.

Por sorte, o cachorrinho pode contar com a proteção dos pastantes. Por sorte, existe a lei. Por sorte, existe a Sociedade Protetora dos Animais. Basta acioná-la para que o filhote ganhe apoio institucional. Se até os vira-latas famintos despertam a humanidade que há em cada um de nós, por que um poodle branquinho, tosquidinho e cheirando a xampu não despertaria?

A professora Adriana ficou chocada porque achou que o filhotinho de gente talvez merecesse o mesmo tipo de comisseração que o filhotinho de cão. Mas o filhote de gente, professora, é índio. Pior, é pobre. E encardido, ranhento, maltrapilho

Quando não sabe disso? Quando os fundadores chegaram aqui, não havia nada. Bem, não havia nada era modo de dizer. Havia índios. Mas isso não tem a menor importância.

JORNALISTA
marcelocanelas@uol.com.br

Ariz Chagas

Notícia 4: Crônica jornalística sobre o episódio da criança indígena e de um cão. (Jornal Diário de Santa Maria, 14/03/07)

Não resta dúvidas de que os Kaingang ganharam visibilidade por vias “tortas”: o fim da Casa do Índio. Esse fato fez com que a cada chegada a polêmica fosse retomada e trouxesse consigo perguntas do branco sobre o índio: são mesmo índios legítimos? Se eles não moram na cidade, o que fazem aqui? De quem é a responsabilidade das demandas indígenas? ... Enfim, havia uma série de representações e narrativas que se colocavam partindo do encontro destes mundos num espaço coletivo comum, a cidade.

Na ausência de uma segurança de que contariam com um abrigo seguro, alguns indígenas, como é o caso das interlocutoras desse trabalho, passaram a arcar com as despesas da estadia em cômodos alugados em casas particulares. O custo das viagens, que já era considerável – pois na maioria das vindas, cada indígena paga as passagens de ida e vinda (o que soma cerca de 120 reais), passou a ser ainda maior. Porém, quando questionadas se valeria a pena o dispêndio se comparado as vendas na cidade, a resposta sempre foi positiva.

Assim, o campo mostrou claramente, como o repertório de artesanato foi sendo diversificado ao longo dos anos, como resposta a experiência na cidade e ao conhecimento de qual era o desejo dos compradores, mas também pela necessidade de vendas que suprissem os gastos e trouxessem algum excedente. Essas demandas objetivas se somaram a outras observações, confirmando mais uma vez que o grupo se utiliza de renovações culturais como estratégias de formulação de uma economia diferenciada, instrumentalizando a diferença e a similaridade, inclusive esteticamente.

Índios chegam e preocupam

Prefeitura já estima mais de 24 famílias na cidade. Na falta de um local, a saída é prédio na Medianeira

Elisete Tonetto

A poucos dias da Páscoa, cresce na cidade a presença de grupos indígenas, vindo principalmente de reservas como Tenente Portela e Ronda Alta. Segundo a prefeitura, até a manhã desta sexta-feira já eram 24 as famílias na cidade, cerca de 80 pessoas, todas com um único objetivo: comercializar seus produtos (cestas, enfeites e balaios).

Mas não é a presença dos índios que têm preocupado os santamarienses e sim a falta de um local adequado para abrigá-los. Quem passou nesta sexta-feira pela Pedro Santini, rua próxima à Estação Rodoviária, percebeu a gravidade do problema. A todo instante chegavam mulheres carregando filhos menores no colo. A prefeitura calcula que são 40 as crianças morando de improviso no terreno, localizado em frente à rua de trânsito intenso e onde já falta espaço e lonas. Somente Cleusa Salles, 44 anos, de Ronda Alta, trouxe cinco dos oito filhos. “Uma equipe da secretaria já está providenciando a remoção das famílias para o antigo Centro Materno Infantil, na Medianeira, com capacidade para abrigar 300 pessoas”, tranquiliza o secretário de Assistência Social Cidadania e Direitos Humanos do Município, Pedro Maboni.

Para as vendas, na cidade, os grupos escolhem pontos estratégicos: o viaduto Evandro Behr e o Calçadão Salvador Isaia. Nesta sexta-feira era grande o número de mulheres índias nestes dois locais.



Notícia 5: A incerteza das chegadas a Santa Maria.

A notícia acima demonstra a constante modificação da parte logística para receber os indígenas. Enquanto o antigo alojamento – a Estação Ferroviária – ficava a cerca de 6 quadras de distância do local de comercialização, o calçadão da cidade, o Centro Materno citado na reportagem estava muito mais distante, trazendo complicações para o deslocamentos das indígenas que carregavam muitas cestas, além de conduzir crianças pequenas e provimentos para passar o dia no centro da cidade (alimentos, roupas, cobertas onde as crianças dormem, ...).

A maneira como a reportagem trata da mudança de local de permanência chama atenção: fala-se em “remoção” dos indígenas. Como se fossem uma espécie de carga ou ainda de conteúdo indesejada, a palavra transmite uma ideia de coisificação dessas pessoas, de inércia diante dos mandos e desmandos, ou ainda, da indecisão e falta de solução.

Isso faz com que pensemos na em uma disciplina de espaços, impositiva é claro, onde se define, quando, quantos, por quanto tempo e de que maneira os indígenas ocuparão um espaço, que será definido e cedido pela esfera de decisão política e no momento em que determinarem far-se-á a remoção. Essa ideia nos remete as teorias de Foucault (2004), quando este trata de espaços e estruturas disciplinadoras, para pensar as formas de sanção na sociedade, mas a qual pode ser pensada para outras situações como é o caso dos Kaingang e da imposição de uma hierarquia entre eles e o poder público.

Enquanto agentes de uma esfera social, os indígenas negociam seus papéis, mas somente depois de passar por uma situação onde tais papéis são atribuídos por aqueles atores já estabelecidos.

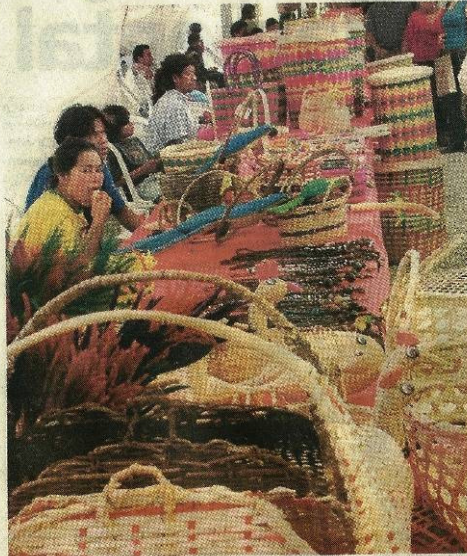
Índios também marcaram presença

Cerca de 150 participaram do evento. A maioria, vindos de aldeias de Viamão e Tenente Portella

Elisete Tonetto

Um total de 150 indígenas, entre Guaranis, Kaingangs e Tenentes vindos de aldeias de Viamão, Tenente Portella e Mato Grosso do Sul, expuseram seus produtos este final de semana na maior feira da economia solidária do Mercosul. Só o grupo de artesanato indígena *Guarani*, de Viamão, trouxe 28 pessoas.

Para o Guaraní Lucas da Silva, 31 anos, "um bom lugar para se vender os produtos". No estande do grupo eram comercializados arcos, flexas, balaios, flautas, cestos, além de outros artesanatos típicos. Madeira, porongo, taquara e bambu, estão entre os materiais utilizados por eles para confeccionar peças, que a cada edição, cativam mais compradores. Com três filhos para sustentar, ele conta que a renda da família não ultrapassa os R\$ 100,00 por mês. O espaço se destacava pelo colorido e beleza das peças.



Fotos Eduardo Barreto/A Razão

Colorido | Nos estandes dos grupos eram vendidos arcos, flexas, balaios, flautas, cestos, além de outros artesanatos típicos



"A feira é um excelente lugar para a gente vender os nossos produtos"
Lucas da Silva, 31 anos
Indígena de Viamão

Encantado



O garoto Rafael de Moraes Valler, 7 anos, (foto) foi um dos que visitou a parte da feira dedicada às comunidades indígenas. Ele até arriscou retirar som de flauta doce exposta em estande de grupo guarani.

Casa de passagem

A Feira de Economia Solidária foi marcada ainda pelo compromisso do Executivo Municipal em criar uma Casa de Passagem para os indígenas que por aqui passam, nos fundos do Parque da Medianeira.

A casa, que servirá como um alojamento temporário para abrigar as comunidades indígenas que frequentemente chegam à cidade, será viabilizada em parceria firmada entre Prefeitura Municipal de Santa Maria, a Diocese de Santa Maria (através do Projeto Esperança/Cooperança) e da ONG Tekohá, que em guarani significa "espaço de manifestação de cultura". A ideia nasceu no Fórum Mundial de Educação através de conversações entre as partes.

A previsão para a estada dos indígenas na Casa será de 15 dias. Ainda é estudada a criação de Conselho Gestor coordenado pela Mitra Diocesana.

Notícia 6: A participação na Feira de economia solidária Em Santa Maria e uma oportunidade de discutir a nova Casa do Índio. (Jornal A Razão, 14/07/08)

A notícia do *Jornal A Razão*, referente a presença indígena na Feira de Economia Solidária⁹, traz em si um grande número de informações sobre o grupo, que estão muito além das minhas ali descritas e da grande imagem colorida no centro da reportagem. Além disso, a fotografia em destaque apresenta o artesanato Kaingang, mas no corpo do texto, sequer há fala de um indígena dessa etnia.

Dizer que os indígenas "marcaram presença" é uma maneira no mínimo incoerente com a realidade dos fatos que observei em campo. A oportunidade de participar dessa Feira anual é uma ocasião muito esperada pelos Kaingang e Guaraní que comercializam em Santa Maria, em outras épocas do ano. O evento ocorre durante 3 dias, sempre no mês de julho e recebe grupos de artesanato, agricultura familiar e agroecologia, vindo de todo o Brasil e dos países da América Latina. A distribuição dos espaços se faz por stands, espalhados por vários pavilhões. Os expositores recebem os espaços e comprometem-se a pagar a organização da feira o equivalente à cerca de 20% do valor total das vendas, para custear a estrutura montada para o evento.

Ocorre que há todos os anos a montagem de uma grande lona sob a qual são distribuídos *stands* aos grupos indígenas e outros movimentos sociais como MST,

⁹ Feira anual que ocorre na cidade de Santa Maria, no mês de Julho. O evento envolve artesãos, agricultura familiar, negócios agroecológicos, todos baseados na ideia de Economia Solidária, onde o lucro é secundário e satisfação das necessidades, agredindo o mínimo possível o meio ambiente são a base dessa economia.

quilombolas e hippies. No ano de 2008, o espaço foi chamado “Lonão dos Excluídos”, o discurso recorrente nas falas dos idealizadores do evento é que este seria um espaço de inclusão das minorias, porém dá-se a essas pessoas o rótulo da exclusão. A diferença é que os expositores desse local não cumprem o pagamento à organização, ou seja, o espaço é cedido gratuitamente, assim como a alimentação dessas pessoas durante os dias da feira. Ocorre que as condições para exposição e alimentação são visivelmente inferiores aos demais expositores pagantes, o que causa inúmeros constrangimentos e a reafirma de diferenças que colocam os grupos em situação de inferioridade. Apesar das falas de alguns expositores pagantes que acreditam que os indígenas não podem reclamar por não estarem pagando, evidencia-se novamente que são vistos como intrusos em uma esfera social onde os demais agentes é que vão determinar o local e o papel daqueles que são convidados para o evento, como é o caso dos indígenas.



Imagem 1: A variedade do repertório de artesanato Kaingang na Feira da Economia Solidária em Santa Maria.

A imagem acima mostra o grande número de objetos que são comercializados no período da feira em razão de não ser uma data como o Natal e a Páscoa, quando objetos bem específicos são buscados pelos compradores, a feira é a oportunidade de mostrar tudo que pode ser criado, em diversos tipos de materiais. Como os indígenas costumam organizar excursões para essa ocasião, trazem um número maior de objetos de artesanato, pois o transporte dos mesmos é facilitado.

A feira é também o momento em que grupos distintos ficam lado a lado, expondo seu artesanato, na maioria das vezes, bem diversificado. Ali se encontram os Kaingang e os Guarani de diferentes TIs do estado, ou mesmo de acampamentos. Por esse fato, é muito recorrente a troca de objetos entre eles, no intuito de aprender a fazer peças que são do domínio de outro grupo.

Na Feira da Economia Solidária de 2008, outro fato marcante foi etnografado: as negociações para a construção da nova Casa de Passagem do Índio. Como os agentes envolvidos na Feira de Economia Solidária eram em sua maioria os agentes envolvidos no novo projeto da Casa do Índio fez-se um debate envolvendo prefeitura, FUNAI, e representantes indígenas Guarani, Kaingang e um representante Terena.

A figura do índio Terena, conhecido pelo mesmo nome, merece destaque e algumas informações pertinentes. Aproximadamente no final de 2007, apareceu no cenário indígena de Santa Maria um indígena que se apresentou como um Terena que viajava sozinho pelo Brasil e comercializava ervas artesanais. Bem articulado nas palavras e na política, tratou de manter contato com as pessoas da cidade que mantinham algum tipo de relação com a causa indígena (estudantes, Secretaria de Assistência Social, representantes de igrejas). Tendo vindo para a cidade em caráter permanente, ou ao menos prolongado, estando os Kaingang em suas TIs na maior parte do ano e não sendo interesse dos Guarani participar de discussões conduzidas por pessoas que não eram das suas relações e confiança, o Terena, acabou virando o “índio oficial de Santa Maria”. Passou a participar de debates, foi legitimado pelos agentes políticos da cidade, passou a ser chamado para representar os “povos indígenas” por decorrência de reuniões em instância políticas e mesmo acadêmicas.

Observando, percebi que os agentes da cidade e os Kaingang da TI Guarita, em sua maioria mulheres, aprovaram e legitimaram o lugar de Terena, pois este dizia que ia representá-los quando não estivessem na cidade e tinha capacidade de negociar bem frente ao branco, o que passava segurança às Kaingang. Já entre os Guarani, suas falas não tinham o mesmo sentido ou receptividade, não o legitimaram, portanto, como representante dos Guarani. Os discursos de Terena sempre traziam uma ideia de “todos nós irmãos indígenas”, “não há diferenças entre nós”, precisamos no unir”, resgatando uma ideia de que aquele índio, afastado de seu grupo de origem, que apresentava-se sozinho, estava formando uma coletividade homogênea junto aos índios do RS que iam à Santa Maria.

Por ocasião da feira não foi diferente: a organização de uma mesa para debate dos movimentos sociais contou com a presença de Terena, para falar em nome dos índios.

Devidamente caracterizado, usando um cocar e sempre cores fortes, falou dos interesses que segundo ele, eram compartilhados pelos demais indígenas.

A grande questão daquele momento era a construção da Casa de Passagem e para abordá-la, organizou-se uma roda para debate após a fala da mesa de representantes. Ali se iniciou um significativo momento em que o dito representante buscava uma posição central e conduzia as falas, colocava regras que deveriam ser seguidas na Casa, sugeria seu próprio nome para administrar e cuidar da Casa, bem como buscava a concordância de todos ao fim de Cada conclusão de frase. Ao perguntar se os Guarani concordavam com suas propostas, os mesmos simplesmente ignoravam a situação, pois constrangidos a concordar e chamados a falar em público sobre o assunto, recusavam-se e recolhiam-se entre si (eram apenas 3), conversando em guarani.

A desconfortável situação era potencializada pelos olhares de desconfiança lançados a mim, pois eu estava no local, fazendo fotografias e filmagem do áudio, conversando com as pessoas da roda, o que por alguma razão deixou aquele “líder situacional” incomodado, mesmo depois de ter-me apresentado como estudante e pesquisadora, já conhecida pelo restante do grupo.



Imagem 2: Discussão sobre a casa do Índio em Santa Maria,; ao centro, Terena.

O resultado da conversa foi uma carta assinada pelos presentes (exceto os Guarani – que manifestaram a vontade de conversar com o grupo todo antes de assinar qualquer documento) com as bases gerais sobre o funcionamento da Casa de Passagem e os critérios de uso do espaço. Embora o tenham ocorrido os dissensos, a palavra final acabou ficando com o Terena que se comprometeu a participar de outras reuniões de negociação, caso ocorressem.

Abaixo segue um texto publicado no site no *site* sobre economia solidária, relatando qual era a situação e os trâmites da casa de passagem, que nunca saiu do papel.

Nasce a Casa de Passagem do Índio

29 de julho de 2008

Fonte: Projeto Esperança Cooesperança*

O segundo dia da Feira de Economia Solidária foi marcado pelo compromisso do Executivo Municipal em criar uma Casa de Passagem para os indígenas que constantemente passam pela cidade de Santa Maria. O ato de assinatura contou com a presença do Prefeito Valdeci Oliveira, representante da Igreja e membros das tribos indígenas. A Casa de Passagem será viabilizada em parceria firmada entre Prefeitura Municipal de Santa Maria, a Diocese de Santa Maria (através do Projeto Esperança/Cooesperança) e da ONG Tekohá, que em guarani significa "espaço de manifestação de cultura".

A Casa ficará situada nos fundos do Parque da Medianeira e servirá como um alojamento temporário para abrigar as comunidades indígenas que freqüentemente chegam à cidade. "Dessa maneira se resolvem os problemas de pouso e de comercialização dos índios", avalia a coordenadora do Esperança/Cooesperança, irmã Lourdes Dill. A religiosa reitera que o local não será para moradia e sim para o abrigo temporário dos indígenas. "Em épocas como Páscoa e Natal é grande o fluxo de índios por nossa cidade, eles poderão ficar o tempo necessário para comercializar", avalia Lourdes.

O representante da ONG Tekohá, Luis Cláudio da Silva, com núcleo na cidade há pouco mais de um ano, avalia como necessário o compromisso firmado pela Prefeitura com a comunidade indígena. "Através de reuniões sistemáticas se deram os primeiros passos para que em conjunto com os indígenas se possa fazer a Casa dentro da cultura deles", salienta Silva. As incompatibilidades e as diferenças entre os indígenas das tribos guarani e kaingangues serão levadas em consideração para o convívio harmônico entre os povos.

Pretende-se ainda que a Casa de Passagem abrigue um espaço cultural para a exposição dos trabalhos feitos pelos próprios índios assim como a troca cultural entre indígenas e não-indígenas. A idéia da Casa de Passagem nasceu no Fórum Mundial de Educação através de conversações entre as partes. Luis Cláudio da Silva ressalta a importância do projeto para preservar a cultura indígena.

"Dos cerca de 255 povos indígenas existentes no país, há hoje apenas dois no RS – os guaranis e os kaingangues", alerta Silva. A previsão para a estada dos indígenas na Casa será de 15 dias. Ainda é estudada a criação de Conselho Gestor coordenado pela Mitra Diocesana.

Ao término da assinatura do ato de protocolo de intenção da Casa de Passagem foi feita uma "apropriação simbólica" por um índio que se prostrou diante da terra tocando-a, assim como outro indígena, que cravou no chão onde será construída a Casa seu arco e flecha. (Fórum Brasileiro de Economia Solidária - http://www.fbes.org.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=3390)

Capítulo 1:

Os contornos da pesquisa: contexto, metodologia e campo.

1.1. Contexto da pesquisa

A análise prática que propus aqui, diz respeito ao grupo indígena com o qual realizo pesquisa de campo na cidade de Santa Maria- RS desde o ano de 2006. Pertencente à etnia Kaingang, os indivíduos estudados residem em uma cidade a noroeste no estado do Rio Grande do Sul e se dirigem a Santa Maria em determinadas épocas do ano, em um movimento temporário e esporádico, com a finalidade de vender artesanato étnico produzido de maneira tradicional - assim o dizem. Além de fazerem parte de um grupo que mantém contato com a população nacional quase cotidianamente há muitas décadas, em decorrência da proximidade da Pedra Lisa à cidade de Tenente Portela, a decisão de vir à cidade comercializar o artesanato, deixou mais evidente a necessidade de dominar práticas econômicas e mesmo de criá-las (ou traduzi-las), dentro de um contexto próprio. Assim, analiso a chegada e permanência desses Kaingang na cidade, precisamente nas relações sociais que estabelecem com a população nacional no momento de uma interação econômica que gera a venda desses objetos.

Importante destacar a ideia de que estes indígenas não estão em uma economia pré-capitalista, ou ainda, em um tipo de economia que se opõe ao modelo capitalista vigente. O argumento dessa pesquisa se relaciona às de alternativas e ressignificações criadas pelos Kaingang, justamente por estarem à margem desse processo, mas não fora dele. Assim, eles protagonizam uma economia própria, que embora não os tire da condição de participantes periféricos e desfavorecidos, garante a sobrevivência física e cultural. Eles, de certa forma, instrumentalizam a condição de indígenas no mercado da artefaria que, na cidade de Santa Maria, disputa clientela com outros artesãos.

Para pensar o que seriam os modelos pré-capitalistas de economia, podemos trazer a explicação de Bourdieu (1989) em *A formação do habitus econômico*, quando são analisadas as transformações em um grupo de camponeses argelinos, no período pré-independência colonial. Ali o autor falará de uma economia baseada nas trocas locais, na honra e no respeito, até mesmo pelo fato de que essas trocas e dons circulam entre pessoas muito próximas e

aparentadas, com quem se tem outros compromissos morais além do objetivo de buscar alimentos ou utensílios necessários à vida cotidiana.

No entanto, a colonização no caso argelino e a colonização e posteriores aldeamentos no caso do Kaingang, trazem a imposição à participação em outro tipo de economia, feita entre estranhos, em que são atribuídas moedas e valores para as trocas e para a qual se incorpora o valor de troca àquilo que antes possuía “somente” um valor de uso. A fala do autor de que “o lugar por excelência da guerra econômica é o mercado” (BOURDIEU, 1989, p.12), deixa claro que esse contato inaugura uma esfera de contato e conseqüente embate entre distintas ideias de manutenção e sobrevivência de grupo. Não havendo alternativa que não a inserção nessa arena, as estratégias de participação vão sendo moldadas, um lugar de atuação é ocupado por esses “novos integrantes da economia”. Porém, o que se dá não é uma incorporação simples e completa de tudo que vem de fora, mas o desenvolvimento de um *habitus econômico*, gradativo e carregado de elementos culturais. Se o artesanato indígena é parte da sociedade Kaingang, pensá-lo como produto é um caminho longo, que envolve internalização de categorias capitalistas.

Tal internalização pode ser pensada a partir do ensaio de Sahlins (2004), sobre as *Cosmologias do Capitalismo*, quando o autor, partindo de estudos de caso com populações nativas da China, Ilhas Sandwich, entre outras, demonstra como o contato desses grupos com novas práticas econômicas passa pelas subjetividades, sendo transformada e ganhando sentido em um âmbito local. Falo em sentido como aquilo que é partilhado por uma coletividade, tendo um significado comum e um “uso”.

A grande preocupação de Sahlins (2004) é nos alertar para um excesso de conformismo de interpretação que repetidas vezes falam de uma economia do dominado, de imposições do colonizador e esquecem que existem ali pessoas atuantes, incorporando as suas ações e conseqüentemente as suas lógicas, fazendo escolhas que são histórica e culturalmente elaboradas. Essa reflexão se torna exemplar para respaldar os dados do trabalho de campo aqui trazidos, em que os indígenas Kaingang imprimem as suas características na economia de mercado na qual vieram a atuar. Não negando as características mercadológicas de suas vendas – e, sobretudo, não haveria razão para fazê-lo -, o grupo em questão tem motivações próprias que os levam a transformar seu artesanato em produto, para posteriormente vendê-lo. Seria ingênuo pensar uma incorporação pura e simples, sem objetivos próprios.

No estudo de Sahlins (2004), encontramos a afirmação de que se integra a um:

(...) coro antropológico de protestos contra a ideia de que a expansão global do colonialismo ocidental, ou do chamado sistema mundial, transformou povos colonizados e ‘periféricos’ em objetos passivos de sua própria história, e não em seus autores, e de que, por meio de relações econômicas tributárias, transformou da mesma maneira suas culturas em bens adulterados (SAHLINS, 2004, p.446)

Reiterando seu posicionamento em defesa de um sujeito histórico e construtor de sua própria história, que embora levado para dentro de um sistema maior ou mais poderoso, o indivíduo se torna agente desse sistema, exatamente como podemos perceber os Kaingang, no centro de Santa Maria, com suas estratégias próprias de negociação e com um produto que é seu por “direito” histórico e cultural. São atribuídos significados locais a processos globais, processos estes que vêm a ser culturais.

Um sistema de produção é a forma relativa de uma necessidade absoluta, um modo histórico particular de atender às exigências humanas. Por isso a apropriação cultural que as pessoas fazem de condições externas que elas não criam, e das quais na podem escapar, constitui o próprio princípio de sua ação histórica. (Sahlins, *idem*, p. 447)

Essas reflexões demarcam aquilo que podemos perceber como agências da constituição histórica. Pensemos ainda que nem sempre a interferência do sistema global no sistema local é uma força destruidora ou que descaracteriza o modo de viver local. Os próprios nativos, muitas vezes estão percebendo a entrada desse sistema global como um enriquecimento do local, como um acréscimo positivo, eles o desejam em certa medida e modelam de acordo com a sua visão de mundo, deixando de ser, assim, simples “vítimas” das forças externas.

Embora esteja sendo tratado aqui, um grupo Kaingang, sobre o qual relatos históricos indicam para um contato com a sociedade nacional que data aproximadamente de 1846 (NONNENMACHER, 2000), período em que foi aldeado no Toldo Guarita¹⁰, não se pode ignorar que a experiência do vender na cidade seja recente para os Kaingang que vêm a Santa Maria. Embora o comprar seja há muito tempo prática quase diária, compor um repertório de artesanato, pensado não para o uso interno, mas para consumo externo faz parte de um grande desafio desse novo *habitus* (BOUDIEU, 1983).

Para alcançar o objetivo de compreender os fazeres econômicos dos indígenas aqui pesquisados, esse estudo também tratará de outras questões que envolvem a vinda ao mundo urbano, tais como os problemas enfrentados para ser visto como índio, falta de estrutura em um lugar novo onde eles passam a significar problemas e responsabilidades ao poder público, sem falar de outras dificuldades que surgiram nesse percurso, como é o caso do conflito

¹⁰ A história do grupo será trazida no próximo capítulo.

gerado pela proibição do comércio informal nas ruas de Santa Maria, que trouxe represálias ao artesanato indígena feito nas calçadas do centro da cidade. Tais pontos estão diluídos ao longo do trabalho.

É importante destacar os dissensos vividos na relação de contato entre diferentes grupos, mas a presença Kaingang na cidade, traz principalmente preocupações e mudanças para o próprio grupo. A experiência vivida de maneira particular por cada uma das pessoas envolvidas, mas as relações estabelecidas entre estas pessoas formam a experiência do grupo como um todo, escrevendo história desta coletividade.

Para pensar apenas um destes pontos, trago a reflexão de Freitas (2006) sobre territorialidades Kaingang. Problematizando questões relacionadas ao índio no urbano, às formas de apropriação do espaço público, isso visto sobre o pano de fundo da “cultura do cipó” dos Kaingang e de como o urbano, mesmo não sendo seu território originário vem a ser uma extensão do mesmo, pois nele o grupo reproduz lógicas de troca, sociabilidade e reafirmam laços de afinidade, poderes e identidade étnica, inclusive. Estas ideias ficam ainda mais evidentes se pensarmos que o grupo que vem a Santa Maria é composto de uma rede familiar extensa e que em um primeiro momento, estes laços foram condição principal para que fosse oferecido abrigo e estrutura de estadia para o grupo. Essa afirmação será ratificada, quando a seguir vermos os relatos de Dona Maria Kangru de Carvalho, sobre a vinda de sua família, ainda na década de 90 e de como ela e seus filhos estabeleceram contatos e redes sociais que permitiram a chegada em Santa Maria.

Nesse contexto de apropriação do espaço urbano, resgato o texto clássico de Louis Wirth (1987) *O urbanismo como modo de vida*, publicado originalmente em 1938, mas que ainda nos é caro para perceber o urbano, não somente como espaço territorial, mas como um novo mundo percebido e explorado pelos Kaingang. Assim como a constituição de um cenário urbano se configura em um processo – podendo ocorrer em diferentes ritmos – a intensidade com que interfere as percepções de mundo e ordem social dos grupos que a compõe, também é gradual e relativa à experiência destes no cenário urbano. Nota-se que falar em composição do urbano, não é falar somente dos seus habitantes permanentes, visto que os grupos que transitam ou migram para a cidade também imprimem sua marca e suas características. Dirijo-me novamente a ideia de uma não passividade com relação à dinâmica urbana, pois se todo o *habitus* (BOURDIEU, 1989) fosse simplesmente incorporado, os indígenas não continuariam a destoar da coletividade e a se destacar adscritivamente depois de uma experiência de mais de 15 anos de viagens à Santa Maria.

Na década de 30 do século passado, Wirth (1987) refletia sobre um fenômeno relativamente novo do aparecimento de grandes cidades e se preocupava em salientar que “já que a cidade é produto do crescimento e não da criação instantânea, deve-se esperar que as influências que ela exerce sobre os modos de vida não sejam capazes de eliminar completamente os modos de associação humana que predominavam anteriormente” (p.91-2). Se atualizarmos essas palavras, vemos que já não surgem como uma preocupação, na medida em que percebemos os maiores centros urbanos como os locais mais diferenciados em termos de grupos sociais. Se a ordem social vista panoramicamente nos parece cada vez mais homogênea, lançando um olhar aproximado vê-se a pluralidade de ordenamentos e formar associativas, estas, ligadas as necessidades de cada grupo humano de fundar estratégias de sobrevivência e entrada nessa lógica de mundo citadino.

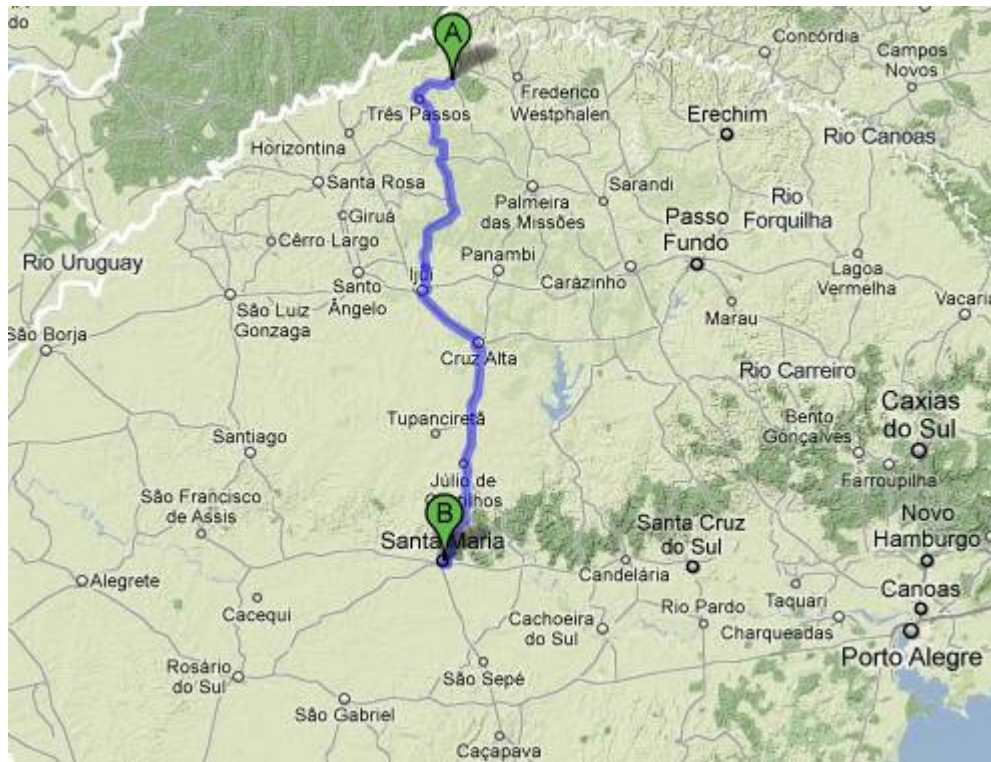
Essa distinção no funcionamento interno dos agrupamentos pode ser ilustrada com o que identifiquei anteriormente da formação de redes sociais e reprodução cultural em um espaço novo. Pela necessidade de colocar em prática o comércio na cidade, atendendo suas demandas (“trazidas” por eles da área indígena ou “criadas” após a chegada na cidade), relações familiares, que não se davam de maneira tão próxima quando essas pessoas estavam na Guarita, passam a ser essenciais no contexto urbano.

A urbanização já não denota meramente o processo pelo qual as pessoas são atraídas a uma localidade intitulada cidade e incorporadas em seu sistema de vida. Ela se refere também àquela acentuação cumulativa das características que distinguem o modo de vida associado com o crescimento das cidades e, finalmente, com as mudanças de sentido dos modos de vida reconhecidos como urbanos que são aparentes entre povos, sejam eles quais forem, que tenham ficado sob o encantamento das influências que a cidade exerce por meio do poder de suas instituições e personalidades, através dos meios de comunicação e transporte (WIRTH, p. 95-6)

Para os indígenas, podemos interpretar menos como um encantamento e mais como a execução de uma estratégia necessária a manutenção individual e principalmente coletiva, sem a necessidade de um distanciamento cultural ou de um afastamento familiar, consequência geralmente evitada pelos indivíduos que buscam ter uma renda.

Ao longo dos anos, as relações com o poder público municipal foram se modificando, a presença Kaingang não podia (ou deveria) mais ser questionada, afinal, embora não habitem a cidade, sabe-se que eles voltarão a cada Páscoa, a cada Natal e que haverá compradores para seus produtos. Se a lenda de formação de Santa Maria chama-se *Lenda de Imembuí* e afirma o seu surgimento a partir de um grupo indígena, a presença de pessoas de carne e osso, com suas demandas e sua busca por um lugar nessa sociedade do outro, trouxe confronto de

opiniões e principalmente questionamento de legitimidade identitária e sobre o direito de estar na cidade, vendendo.



Mapa 1: O percurso feito pelos Kaingang da Guarita – O ponto A, a noroeste do RS, indica a localização da cidade de Tenente Portela de onde o grupo parte. O ponto B, exatamente no centro do estado indica a cidade de Santa Maria, local de destino dos Kaingang, que viajam os cerca de 430km que separam essas duas cidades.

1.2. O campo fala: a inserção e a definição do objeto

Na trajetória de campo, a fala de uma informante foi significativa para confirmar a importância e riqueza do recorte temático acima exposto. Chegando ao Calçadão¹¹ para mais um dia de observação e trabalho de campo, a indígena me contou indignada que uma compradora que queria “pechinchar” uma árvore feita de tramado de madeira, reclamou o preço e rispidamente disse ser muito caro o que estavam ali vendendo. A Kaingang me contou com ar de satisfação que respondeu a tal senhora “se não quer, não compra”. Para justificar sua indignação e a resposta dada, a interlocutora dirigiu-me a seguinte fala¹²:

¹¹ O “Calçadão” de Santa Maria é o coração do comércio local e recebe esse nome por ser uma calçada inteiriça que liga dois lados de uma rua, sem ser cortada por via de tráfego de carros ou qualquer tipo de veículo. Ela é de trânsito exclusivo de pedestres.

¹² O trabalho etnográfico apresentado aqui, não é feito com uso de gravadores e cadernos de anotações não são levados e preenchidos no local. Por isso, as falas são reproduções, as mais fiéis possíveis daquilo que foi dito pelos informantes.

“(...) eu disse mesmo pra ela: se não quer não compra! Mas me dá um nojo quando dizem que a gente vende caro... Dá vontade de dizer “foi a senhora que foi no mato, limpou a madeira, fez a árvore machucando as mãos e viajou carregando tudo isso?”(Diário de Campo, dezembro de 2006)

Com essa breve frase, fica claro que são várias as etapas necessárias até que se chegue ao objetivo principal de vender, bem como a clareza que se tem de que há componentes étnicos nesse modo de fazer.

Aqui, abro um espaço, para apresentar importantes dados de campo, que delineiam essa pesquisa e deixam claro o que chamo aqui de economia. A busca pelas vendas na cidade serve para a maioria das pessoas do grupo, como uma oportunidade de complemento de renda. Sendo a grande maioria de mulheres, elas dizem não ter nenhum tipo de trabalho durante o ano, ou seja, não auxiliam nas despesas da casa, que fica por conta do marido ou dos pais, caso esta seja jovem. A ocupação diária está sempre ligada às tarefas domésticas, sendo que algumas ainda ajudam na “roça” ou “plantação”, como se referem ao plantio que dá subsistência e algum pouco excedente que é comercializado.

Informações complementares a essas foram reveladas por ocasião da etnografia realizada na Pedra Lisa. As conversas ocorridas nas rodas de chimarrão¹³, no pátio ou nas casas dessas mulheres e famílias, proporcionaram o reavivamento de memórias como o difícil trabalho na lavoura, que algumas mulheres realizavam, o afastamento dos filhos em decorrência das prolongadas jornadas nas plantações mais distantes, geralmente de propriedade dos não índios, ou os trabalhos que faziam “para fora” (fora da área indígena), como lavar e passar roupas. Após diversos relatos, todas foram enfáticas em dizer que largaram essas ocupações quando passaram ao fabrico e comercialização do artesanato. Ter algum dinheiro para bens de seu consumo e algum excedente para auxiliar nas despesas dos filhos e da casa satisfaz as necessidades dessas mulheres, possibilitando que os “trabalhos pesados” (talvez, não mais do que o artesanato) fossem deixados de lado. Quando por mim questionadas se as raras idas a Santa Maria compensavam abandonar uma remuneração contínua, a resposta também foi unânime e acompanhada de sorrisos e risos de satisfação.

¹³ Refiro-me a bebida típica do Rio Grande do Sul, feita na cuia de porongo, na qual são colocadas a erva-mate e a água quente. Importante lembrar que a erva-mate era largamente produzida na região da Guarita e o cultivo era em grande parte responsabilidade dos Kaingang, empregados pelos brancos.

Entretanto, essas mulheres só se ocupam das atividades ligadas ao artesanato no período anterior às viagens para cidade, que se dão na Páscoa, no mês de Julho e no Natal. Nestes momentos é que acontecem mais intensamente as reuniões dos grupos de artesanato aos quais quase todas estão ligadas. O grupo ao qual as mulheres que vêm a Santa Maria fazem parte é o Pãri. Os relatos de campo mostram também a importância de pertencer a esse grupo, para a sociabilidade e transmissão de caracteres culturais. Digo isto porque me foi relatado por algumas mulheres, que elas não sabiam fazer o artesanato até surgir a idéia dos grupos, que tem por objetivo explícito dar apoio e preparo para as vendas na cidade. O que se vê é junto ao objetivo declarado há muitos outros que são alcançados, em que, sem dúvida, a constituição e reconhecimento de uma cultura material Kaingang seria o mais importante. Outros elementos como constituição e organização do Grupo Pãri serão posteriormente tratados.

Cito um trecho de McCracken (2003, p.103) que vem ao encontro da idéia exposta acima:

As categorias culturais são a grade conceitual de um mundo culturalmente constituído. Elas determinam como este mundo será segmentado em parcelas discretas e inteligíveis, e como essas parcelas serão organizadas em um sistema coerente mais amplo. Apesar de toda a sua importância, contudo, essas categorias não têm presença substancial no mundo que organizam. Elas são o tablado sobre o qual o mundo está suspenso, mas permanecem invisíveis para todos que nele vivem. (...) Mas as categorias culturais são constantemente substanciadas nas práticas humanas. Agindo de acordo como “plano de ação” da cultura, os membros de uma comunidade estão o tempo todo realizando as categorias no mundo. Estão constantemente deteriorando essas distinções, de modo a tornar o mundo que criam consistente com o mundo que imaginam. Em certo sentido, os membros de uma cultura estão constantemente engajados na construção e na constituição do mundo em que vivem. (...) Num dos modos mais importante no qual as categorias culturais são substanciadas é através dos objetos materiais de uma cultura. (...) esses objetos são criados de acordo com o “plano de ação” da cultura e, desta maneira tornam relevantes as suas próprias categorias. Conferem-lhes substância. Os objetos contribuem, assim, para a construção do mundo culturalmente constituído, principalmente porque são um registro vital e visível do significado cultural que seria, de outro modo, intangível. (p.103)

Assim, deve-se pensar a produção desse artesanato como a produção e reprodução do mundo e cultura Kaingang, bem como a constituição de novos significados para “velhas” coisas. Exemplo disso são os balaios, historicamente produzidos para acondicionamento e transporte de alimentos ou até de crianças. Eles ficaram por algum tempo em “desuso” para os Kaingang, mas foi “resgatado” e ressignificado quando da entrada na sociedade nacional para venda, tendo o uso direcionado às conhecidas “cestas de Páscoa”, data esta, marcadamente ocidental, mas não excluindo dessas cestas suas significação e apropriação indígena.

Há outros diversos aspectos relevantes no que diz respeito ao trabalho de campo definindo o objeto de pesquisa, principalmente quanto às transformações ocorridas ao longo dos anos, no contexto de interação do Kaingang em Santa Maria.

Os primeiros contatos com o grupo no ano de 2006, mostraram-me a ausência da prática de “pedir esmola”, a qual era recorrente entre os indígenas Guarani da cidade. Tal comportamento despertava comentários por parte do Kaingang que repudiavam essa prática e falavam com elevado orgulho do fato de não pedirem dinheiro, ou não deixarem suas crianças “espalhadas” pelo centro da cidade, pedindo as doações. Na ocasião dessas falas, o montante de vendas do artesanato era considerado satisfatório, na opinião dos Kaingang.

Essa situação da esmola veio discretamente se modificando, até que no ano de 2008, as vésperas do Natal, já se podia perceber a maioria das crianças Kaingang posicionadas nas portas dos bancos comerciais e lojas, ao longo do calçadão da cidade, com as mãos pedindo “moedinha”. A mudança de conduta, motivada pela mudança do “mercado”, demonstra mais uma vez a necessidade de novas estratégias, mas que nem sempre são conscientes e organizadas, bem como possuem significados diferentes para os adultos e mesmo para as crianças.

Ainda se percebe que a cada vinda à Santa Maria, torna-se mais importante o “ganhar”, ou seja, as doações que recebem fazem com que algumas pessoas, não inseridas no grupo de artesanato, venham até a cidade, trazendo pouquíssimas peças e materiais, na expectativa principalmente de receber doações e buscar donativos. Trato aqui das roupas, calçados, brinquedos, materiais escolares e mesmo alimentos que são dados a esses indígenas pela população em geral ou mesmo pela Secretaria de Assistência Social da cidade. Sabendo da possibilidade de ganhar, muitas mulheres indígenas, vêm à cidade com pouquíssimo artesanato para a venda, mas motivadas pelo que podem receber e levar para a família. Por vezes, as doações são explicitamente solicitadas, por meio de cartazes que são expostos aos transeuntes. Porém, um problema aparece para essas pessoas: a falta de dinheiro para pagar a passagem de volta. Nesse caso, mais uma vez se intensifica “o pedir”, com tradicional cestinho à frente, esperando que seja depositado algum dinheiro.

Para pensar essa prática, o trabalho de Ouriques (2007) sobre a presença Mbyá-Guarani no centro de Porto Alegre é exemplar. A autora trabalha a questão das mulheres e crianças fazendo o *poraró*, nome dado a prática do “esperar troquinho” e de como isso é visto pela sociedade do branco, opondo-se ao significado de tal prática para o grupo indígena. As

peessoas que circulam no centro de Porto Alegre, vêm simplesmente os indígenas “virando mendigos”,

Entretanto, apesar dos não-índios considerarem essa prática como mendicância, os Mbyá- Guaraní a interpretam de forma diferente. Para eles, o que as mulheres fazem quando vão ao Centro é o *poraró*, que pode ser traduzido como “esperar troquinho” (*pó = mão; aró = esperar*). Aos olhos Mbyá o que diferencia a mendicância do *poraró* é o fato de que o mendigo pede dinheiro, enquanto as mulheres não pedem, apenas esperam que pessoas de “bom coração” lhes dêem algo: comida, roupas ou “troquinho” (...). O *poraró* é reconhecido pelos Mbyá como uma prática tradicional associada à partilha de alimentos e a circulação de bens pelas redes de parentesco indígena. Entretanto, nos novos contextos urbanos, o *poraró* é utilizado como uma alternativa econômica que visa incrementar a renda familiar, mais particularmente, atender as necessidades específicas das mulheres e das crianças. (OURIQUES, 2007, p. 2)

A mesma prática foi por mim observada, porém no contexto dos Kaingang em Santa Maria. A significação social é diversa daquela citada acima, vista que são sociedades com lógicas específicas, mas há pontos em comum, vistos que ambas vêm de uma tradição de vida em comunidade e compartilhamento de bens pela coletividade. O maior ou menor contato com a sociedade civil e a maneira como a experiência é internalizada.

Uma cena é significativa para ilustrar aquilo que os Mbyá denominam *poraró* e os Kaingang chamavam simplesmente de pedir é a ocasião ocorrida em campo, no mês de abril. Eu estava sentada junto de algumas indígenas e seus filhos, no local de vendas do calçadão de Santa Maria quando algumas dessas crianças dirigiram-se apressadamente para a porta de saída de um Banco, que ficava muito próximo de onde estavam as suas mães, tias, avós,... Todas elas abordavam a mesma pessoa, ao mesmo tempo, com a mão estendida, numa cena que s vezes surpreendia a pessoa abordada, mas divertia muito as crianças, que notadamente competiam entre si, quem chegaria primeiro até aquele que saía do banco.

Quando eram contempladas com alguma moeda animavam-se ainda mais e corriam para entregar o dinheiro às mães. Ocorre que eu observava que a quase totalidade do dinheiro, era gasto com as próprias crianças, depois de ganhar as moedas, os pequenos tinham adquirido a possibilidade de comprar seus doces, refrigerantes, sem ouvir não.

Algo ainda mais importante ocorreu nessa circunstância: uma criança muito pequena de pouco mais de um ano, chorava por não poder acompanhar as demais, naquilo que parecia mais uma brincadeira do que uma forma de sustento. O desejo de estar junto naquela atividade que tinha uma parcela de ludicidade e sociabilidade descontentava a menina que ainda não tinha autonomia para ir sozinha a porta do Banco ou parar as pessoas que passavam pelo grupo.

Para confiar ainda mais elementos a essa questão, convém narrar a atitude de um menino de cerca de 3 anos que alegremente desgarrou-se do colo da mãe, para ir com o grupo lançar a mão e aguardar algum ganho. Levada pelas crianças maiores, o pequeno Kaingang, tão logo recebia a moeda, retornava apressadamente e entregava as moedinhas a mim, repetindo essa ação por várias vezes, arrancando risos do grupo que o observava. Aquele gesto de compartilhar ou doar as moedas a mim tornava o dinheiro em um elemento de aproximação ao grupo, que o levava pela primeira vez para essa atividade e a mim, que recebia o fruto da atividade.

Percebe-se, portanto, que entre os Kaingang também não se trata de mendicância, uma vez que o grupo não depende exclusivamente daquele, nem estão todos envolvidos nessa ação, mas é uma forma de participação coletiva no processo de interação na esfera econômica, mesmo que os fins não seja meramente econômicos.

1.3. Aspectos metodológicos

O primeiro aprendizado que um neófito recebe quando busca respostas e certezas para, antes mesmo de entrar em campo, é de que se deve deixar “o campo falar”. A idéia que temos e fazemos do objeto antes da pesquisa concreta em muito se modifica a partir do momento que nos deparamos com indivíduos dotados de capacidade de agir, demandas próprias e maneiras suas de falar e expressar. Além do mais, por vezes, o pesquisador pretende adentrar em esferas que a experiência etnográfica mostra serem de acesso exclusivo dos componentes do grupo e alguns autorizados. Isso ocorre com frequência quando se trata de sociedades indígenas que possuem relações cotidianas com esferas do domínio cosmológico diferenciado, em que só mesmo os socializados naquela cultura terão compreensão do seu significado. Ademais, temos em contexto de relações interétnicas a constância de delicadas situações de jogos políticos e sociais nos quais os agentes negociam intenções que nem sempre serão explicitadas ao observador.

Partindo dessas observações iniciais, situo minha pesquisa, na qual, pela força dos fenômenos sociais observados, inseri-me junto a um grupo indígena pertencente à etnia Kaingang, que se dirige a cidade de Santa Maria em épocas determinadas do ano, em um movimento esporádico e temporário. Além de estar ligado a um objeto verdadeiramente antropológico, já que se refere a relações sociais em um contexto interétnico, o método de

pesquisa não poderia ser outro, já que uma mensuração quantitativa, ou realização de questionários fechados não daria conta das respostas a serem alcançadas.

A proposta de refletir a utilização de metodologias passa por um elemento que não se encontra em livros ou no treinamento e aprendizado acadêmicos: a subjetividade do pesquisador e dos pesquisados. A maior ou menor facilidade de estabelecer contato, a permissão daqueles que serão pesquisados e a escolha adequada de informantes farão parte do possível sucesso da empreitada. No caso relatado, tive grande facilidade de entrada pelo fato de o grupo falar e compreender perfeitamente o português e também por se tratar, quase em sua maioria, de mulheres e crianças, entre as quais a presença de uma pesquisadora jovem e mulher se deu com considerável facilidade e simpatia. Esses fatores que contribuíram enormemente para o desenvolvimento da pesquisa, pois, como diz Da Matta (1984, p.172), “só existe antropólogo quando existe um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado”. Além disso, e justamente o trabalho de campo que irá nos encaminhar aos métodos e abordagens adequadas a cada pesquisa, como nos fala Howard Becker:

Uma vez que tenhamos alguma compreensão sociológica da relação entre pesquisadores e sujeitos potenciais de estudo, talvez possamos elaborar métodos analiticamente apropriados de ganhar acesso aos grupos em estudo. (BECKER, 1999, p. 38)

Para melhor desenvolver a percepção do processo em questão, invoco o trabalho de Pierre Bourdieu (1989) quando este trata da elaboração de um objeto de pesquisa. O primeiro passo sem dúvida tem a ver com a delimitação de um objeto que seja científico. Por vezes, olhar para um grupo que se apresenta em precária situação (estrutural, logística, econômica, humana, entre outras) nos faz cair em um problema que é social, porém não científico. Além disso, deve haver atenção para um rigor, mas não uma rigidez metodológica e teórica, destaca que o método não pode ser uma amarra para o pesquisador e alerta enraizamento a determinado método acaba por prejudicar a pesquisa, limitando as possibilidades do trabalho e o olhar do pesquisador. Ainda destaco aqui o valoroso “pensar relacional”. O objeto que se pretende analisar nunca está isolado de outras relações e, portanto deve-se buscar analisar o contexto e ver as forças que exercem pressão sobre o ponto de análise, já que há uma rede de “relações sociais” de elementos em torno do objeto e que terão influência direta o trabalho.

Outra questão de atenção nos ensinamentos do autor diz respeito a se libertar- das ideias de senso comum, que rondam o universo da pesquisa. Romper com o que está

estabelecido para dar lugar a reflexão propriamente sociológica e construções científicas diz respeito à primeira missão do pesquisador. Nas palavras Bourdieu (1989):

Tratando-se de pensar o mundo social, nunca se corre o risco de exagerar a dificuldade ou as ameaças. A força do pré-construído está em que, achando-se inscrito ao mesmo tempo nas coisas e nos cérebros, ele se apresenta com as aparências da evidência, que passa despercebida porque é perfeitamente natural. A ruptura é, com efeito, uma *conversão do olhar* e pode-se dizer do ensino da pesquisa em sociologia que ele deve em primeiro lugar dar novos olhos como dizem por vezes os filósofos iniciáticos. (p. 49)

O estabelecimento de relações é o primeiro passo para que se realize qualquer pesquisa antropológica. Já a seleção de informantes, dá-se de modo distinto daqueles exemplos etnográficos nos quais Geertz (2003) pensou para expor a sistemática, já que não há uma população inteira ao dispor do pesquisador, nem um tempo tão prolongado de pesquisa de campo para que se conheça e selecione pessoas após detalhada observação. Sobre esse fato vou discorrer adiante. Outro ponto é a questão do diário de campo. Instrumento fundamental do etnógrafo, nele devem estar todos os detalhes, observações, reflexões, para que depois de passado, o fenômeno observado possa ser consultado e revisitado a qualquer tempo e contexto.

No que diz respeito à relação pesquisador-pesquisado, busco o referencial de Cardoso de Oliveira (1996), quando este nos expõe a importância da relação de dialogia. Mesmo que os dois pólos não estejam exatamente em situação de igualdade e imprescindível que isso seja buscado e que ocorra uma harmonia. A situação e constrangimento e perguntas e respostas automáticas é a menos desejada em campo, já que numa situação como essa, muitas das respostas são dadas de maneira automática e sem reflexão, ou mesmo, são respostas sugeridas pela condição de “espera” do pesquisador. Segundo o autor:

Essa relação dialógica, cujas conseqüências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver, guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisado e o do nativo – se abram um ao outro, de maneira a transformar um tal ‘confronto’ num verdadeiro ‘encontro etnográfico’ (Cardoso de Oliveira, 1996, p.20-21).

A reflexão de tais ensinamentos metodológicos guiou algumas das opções feitas nesse trabalho. A quase totalidade das informações e dados aqui trazidos são fruto de conversas informais, abertas e não estruturadas. Logicamente, eu ia a campo com certo número de questionamentos e os fazia de forma direta e indireta, porém o encaminhamento das conversas geralmente era dado pelos próprios interlocutores e pelas suas práticas, tanto nos momentos

de venda em Santa Maria, quanto na Guarita. O uso de gravadores foi feito eventualmente, na medida em que as condições de entrosamento, espontaneidade e mesmo de ruídos sonoros possibilitavam. Segundo Becker:

A declaração espontânea parece menos propensa a refletir as preocupações do observador e *possíveis biases*¹⁰ do que uma declaração feita em resposta a alguma ação do observador, pois a própria questão do observador pode levar o informante a dar uma resposta que poderia nunca lhe ocorrer de outra maneira. (BECKER, 1999, p. 53)

Nessa situação, o pesquisador deixará de apenas ouvir, mas será também ouvido e, como comprovei em minha experiência, a informalidade maior que é propiciada por essa relação enriquece a pesquisa, na medida em que são trazidas à tona informações que surgem naturalmente em uma conversa aberta, sendo o distanciamento entre esses dois “mundos” abrandado por essa interação igualitária.

Esse encontro faz emergir uma questão ainda mais importante de ser pensada: os instrumentos conceituais utilizados pelo pesquisador. Hannerz (1997) se propõe a pensar o lugar da globalização nas ideias antropológicas, analisando centralmente esses termos que possuem significados distintos no mundo do pesquisador e no mundo do pesquisado. O autor enfatiza a distância cultural existente entre pesquisador e pesquisado, preocupando-se em pensar o quando alguns conceitos recorrentes – os quais ele denomina palavras-chave – precisam ser atualizados e contextualizados para dar conta da realidade do universo observado. O debate de Hannerz leva para a reflexão de que os conceitos antropológicos são “testados” no momento em que surgem para categorizar o outro, ou definir o movimento que determinada população faz. A pesquisa acadêmica, nada mais é do que explicar aos próprios pares aquilo que o nativo vive sem a necessidade de explicações, conceitos.

Sinto-me desafiada a pensar os conceitos que pretendo trabalhar nessa dissertação e vejo no topo da lista justamente o fluxo dos indígenas, as fronteiras culturais e simbólicas atravessadas por essa população Kaingang, entre outros termos, tomados de empréstimo da antropologia transnacional, que acaba por ser aqui aplicada em um contexto transcultural. Nesse momento me pergunto? A fronteira a que me refiro está sendo vista e compartilhada como tal pelo grupo pesquisado? O que é permutado do fluxo de pessoas e relações? São questionamentos freqüentes em que almejo olhar para o mesmo foco, o mesmo ponto de meu interlocutor. E como nos diria Hannerz (1997) o que importa “são as interpretações locais, os esquemas locais de significação” (p. 19), mostrando que é preciso perceber onde está a

¹⁰ Segundo nota explicativa em Howard Becker (1999): “São várias as traduções com alguma aceitação do termo bias: tendência, preferência inclinação... etc”. (p. 20)

fronteira e o limite na percepção do Kaingang, em que momento os elementos culturais começam a se misturar, em sua visão. Provavelmente, alguns elementos culturais que poderiam ser vistos como incorporados no contato com o branco, o Kaingang há muito já chame de seus.

Nós mesmos precisamos dessas palavras, e de outras mais, muitas vezes novas palavras, mais precisas, para traçar o mapa das mudanças e devemos recordar as velhas palavras-chave, e como foram criticadas no passado, para saber de onde viemos e para avaliar até onde fomos. Mas essas palavras não são apenas nossas; palavras que só nós conhecemos. O mundo de hoje vem se tornando cada vez mais reflexivo, o que quer dizer que os leigos, os “nativos”, prestam atenção no que os especialistas dizem sobre eles, e muitas vezes os refutam (...) Precisamos perceber quais palavras, ideias e interesses são nossos e são deles. (HANNERZ, 1997, p. 29 – 30)

Questionamentos e autocríticas na pesquisa antropológica urbana são mais fortes, pois o grupo estudado está ao alcance dos olhos da análise de outras pessoas. Diferente dos precursores que faziam pesquisas com nativos de outros continentes, a preocupação com um discurso que comprove a *autoridade etnográfica*, tal como é tratada na obra de Clifford (1998), perpassa a questão de provar que se esteve lá, pois temos que mostrar que “realmente” estivemos lá e temos amparo teórico para comprovar a legitimidade e pertinência de nossas análises. Deve-se ressaltar que, como qualquer pesquisa, esta não pretende encontrar respostas mais verdadeiras e absolutas, mas refletir sobre o fato aqui analisado, dentro de determinado contexto e em determinada fase de maturidade teórica, o que significa dizer que as conclusões do estudo são situacionais e relativas ao tempo e material de que se dispôs para a investigação.

Um cuidado tão significativo quanto à fuga do senso comum e elaboração cuidadosa de um objeto é a fuga de pré-construções e tendências do autor. Tais formulações, além de estreitarem o horizonte da pesquisa contaminam “hipóteses” que, embora sejam importantes, devem ser peças “removíveis e reorganizáveis” no contexto da pesquisa.

Os cientistas em geral vêm o problema do bias como uma dificuldade técnica, a ser superada através de métodos mais estritos e rigorosos de pesquisa. Parece, porém, evidente que mesmo que sejamos cada vez mais cuidadosos em relação aos procedimentos de amostragem, à construção de questionários e aos métodos de observação e registro dos dados de campo, o problema do bias continuará a existir. Vamos então abordá-lo como um problema da organização social de pesquisadores e daqueles que eles estudam, ao invés de vê-lo como uma questão a ser resolvida através de uma técnica cada vez mais rigorosa disciplinada. (BECKER, 1999, p. 31)

O que vemos dito nas linhas acima é que a busca por uma neutralidade quando se faz um exercício científico é condição primordial, porém será sempre uma busca inatingível, mas que deixará o pesquisador alerta ao possível erro.

A pesquisa com grupos humanos constantemente passa por uma etapa de negociações. É o momento em que o pesquisador se pergunta “o que eu quero do nativo e que retorno minha pesquisa pode gerar”, e o nativo se questiona “que contribuição essa pesquisa pode trazer”. Principalmente quando se trabalha com grupos que possuem carências materiais, como é o caso dessa pesquisa, visualizar tais necessidades faz a preocupação com escritas e produto acadêmico ficar em segundo plano, já que as necessidades são sempre urgentes e afinal são seres humanos, o que acaba por “sentimentalizar” a pesquisa. Porém, se deve sempre atentar para o alerta que encontramos no texto de Howard Becker (1999):

O que existe na literatura trata, na maior parte, da questão da ética, de que promessas é lícito fazer para as pessoas que você se propõe a estudar, a fim de ter acesso a elas, e em que medida você está comprometido com estas promessas. (p. 37)

A relação estabelecida entre pesquisador e pesquisados não é um simples meio para gerar dados ou alcançar informações. Ela guiará desde o princípio os caminhos e possibilidades da pesquisa e seu resultado escrito. Isso porque, a escrita não estará somente “nas mãos” de um teórico, mas será feito por aquele que fez conversar a teoria bruta com a empiria viva do grupo. Tais características da prática etnográfica, são discutidas por Fabian (2006), quando este compartilha em uma entrevista, suas reflexões sobre a construção de uma objetividade etnográfica ou objetividade do pesquisador no momento da construção e desenvolvimento de seu trabalho. Segundo Fabian, a objetividade deve ser construída partindo de intersubjetividades, do etnógrafo e seus interlocutores, oriundo do contato, ou seja da interação. Essa intersubjetividade, criada no contato entre sujeitos ocorre justamente na comunicação e depende da capacidade de bem utilizar a linguagem.

Neste momento estão fundamentadas as bases do que o autor definiu como “tempo compartilhado”, sendo ele o que torna possível a comunicação. Essa ideia mostra a necessidade do pesquisador perceber e trazer para a sua escrita a experiência vivida do grupo e com o grupo, não como algo de um passado distante, mas como um presente, não como um relato lido em fontes terciárias e sim como aquilo que foi visto e realmente compartilhado com a coletividade

Não haveria uma prática etnográfica, se não houvesse tal compartilhamento de tempo. Nós vemos e escrevemos. Representamos. Construimos um discurso. (...) ao registrar por escrito grupo que estudamos, nós sistematicamente negamos a

coetaneidade¹⁵. Então, falamos sobre eles usando categorias que envolvem distanciamento temporal, colocando o autor do discurso num tempo diferente daqueles sobre os quais escreve. Isso é evidente em termos como ‘primitivo’, mas também está presente em termos como ‘camponês’, ‘tribo’, ‘subdesenvolvimento’ e assim por diante. (FABIAN, 2006, p. 510)

Para o autor, é imperioso que se desconstrua essa contradição, essa separação entre realização de investigação etnográfica e registro escrito, separação entre dados e teoria, ou então recairíamos em discursos coloniais, reafirmando níveis de subordinação, marcados pela escrita, que funcionaria, equivocadamente, como sinal de distinção daquele do pesquisador.

O essencial, para Fabian (2006) é a interação comunicativa e a inserção em uma comunidade de fala, que possui seus regramentos e sistema de funcionamento, com papéis estabelecidos (quem, fala, para quem se fala, o que se fala ou não se fala,...), na qual o investigador precisa colocar-se de maneira a interagir satisfatoriamente, para compreender que instrumentos de comunicação deverão ser usados em seu trabalho de campo (ex.: entrevistas, conversas, questionários).

Ideias como as de Fabian (2006), são um norte para minha pesquisa na qual busco, ainda que não de maneira exemplar, salientar o real amplo sentido do diálogo, da convivência com os indígenas, dos dados que são produtos não de releitura bibliográfica, mas de uma bibliografia lida à luz de um trabalho de campo onde a interação e compartilhamento de formas comunicativas trazem para a escrita o tempo compartilhado.

Necessário destacar que além de sugerir o melhor modelo para apreender os dados buscados, as ciências sociais sugerem ao pesquisador pensar o melhor método de apresentação de tais dados. A validade da pesquisa pode inclusive ser colocada em xeque quando a capacidade de organização dos dados alcançados não é feita de maneira satisfatória. Necessita-se sistematizar as informações a respeito do objeto e das situações sociais correlatas a ele. Uma visão abrangente do que se viu, possibilita que o leitor também alcance a amplitude do universo que se deseja apresentar e assim, deixam menos lacunas no ar, o que confere credibilidade ao estudo.

Enfatizo ainda a importância que a antropologia confere ao recorte feito pelo pesquisador. O número de possibilidades de pesquisa e objetos é sempre infinita, se comparada aqueles que foram eleitos pelo antropólogo. Por isso, cabe a ele deixar clara a sua escolha temática, bem como as suas tendências teóricas. Além do mais, compreender o

¹⁵ Coetaneidade [coevalness] é um termo cunhado pelo próprio, derivado do adjetivo coetâneo. Foi utilizado em dado momento de sua obra para substituir “intersubjetividades”. Coetaneidade, para Fabian (2006), traz uma ideia mais forte do que “contemporâneo” e menos restrita do que a palavra “sincronia” sugere.

contexto social e acadêmico onde esse pesquisador se insere traz outras pistas e explicações que interferem nas análises.

George Marcus (2006) propõe um novo paradigma no qual se privilegia a multivocalidade e que ela apareça na claramente na pesquisa. Fugindo de uma tradição que muitas vezes não dava espaço ao nativo de falar, ou, deixando-o falar não considerava suas palavras próprias para figurarem no corpo do texto acadêmico, Marcus fala da importância de se imprimir as diversas vozes que compuseram a pesquisa, não mais privilegiando o autor e seus pares que constituíram a teoria pré-existente, afinal, pouco significado tem a teoria se não estiver confrontada e ressignificada pela experiência do campo. Ademais, seria mais uma comprovação da dita autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1998).

Outra contribuição de Marcus (2006) é que se insere perfeitamente na pesquisa que realizo, diz respeito à percepção de uma “antropologia multissituada”, ou seja, um campo que se apresenta na pluralidade das esferas onde o grupo circula ou onde suas relações se estendem. Digo com isso, que essa deve ser lida como uma etnografia realizada em múltiplos lugares, que contemplam as esferas e espaços do ambiente urbano de Santa Maria e a Guarita, bem como algumas instituições e espaços onde fora relevante coletar dados e entrevistas, pela relação que estas possuem com os Kaingang da Pedra Lisa. Este é o caso do escritório da Unijuí em Tenente Portela, já que lá existe um núcleo direcionado a ações e projetos junto aos Kaingang (incluindo suporte material para as atividades dos grupos de artesanato, como tintas). Para Clifford (1998, p.10), a etnografia se configura na verdade como um “campo articulado pelas tensões, ambigüidades e indeterminações próprias do sistema de relações do qual faz parte” o que nos ajuda a pensar que o grupo estudo encontra-se em uma arena onde não são os únicos atores.

Muito utilizada para estudar movimentos de circulação e migração, penso este conceito na medida em que Santa Maria é apenas um local temporário para o grupo e ainda considerando que dentro da cidade os indígenas circulam em diversos lugares como o centro urbano (onde comercializam artesanato), os locais de política (onde reivindicam direitos e recursos materiais), as instalações na periferia da cidade (onde se alojam durante a permanência), além da necessidade de acompanhá-los junto à área indígena da Guarita, localizada a noroeste do estado e local onde essas pessoas residem. Acompanhando o grupo nesses múltiplos universos dos quais faz parte, é possível perceber de quais signos e significados culturais da sociedade indígena e da sociedade do branco, esses indígenas se

apropriam para pode reivindicar identidades ou simplesmente sobreviver, do ponto de vista deles.

Outros elementos que busquei para a reflexão também já foram verificados na prática, assim como é o caso da abordagem e hipóteses que se configuram a *anteriori* do campo e que a experiência mostra sua inadequação ou pertinência. Tendo lido a literatura referente a grupos indígenas do tronco lingüístico Jê (do qual fazem parte os Kaingang), a primeira pergunta que levei a campo dizia respeito a pertinência a uma das metades clânicas (kamé e kainhrú). Entre sorrisos amarelos e olhares desconfiados eu ouvi a pergunta “o que é isso?” vinda daqueles que eu julgava serem os grandes entendidos do assunto. A prática mostrou o quanto o tema era inadequado e distante da realidade dessas pessoas. Com isso, as “hipóteses” foram se reformulando e objeto que antes se tratava da análise geral de uma situação de relações de contato cultural, mostrou-se permeada de outras diversas situações como as negociações políticas internas e externas ao grupo, o acionamento de novos instrumentos e atualizações identitárias ao longo dos anos e a transformação da apropriação do espaço urbano, na medida em que se familiarizavam com o espaço.

Se a cultura é um texto, precisamos fazer uma leitura adequada, compreendendo as categorias êmicas, fugindo da armadilha das correspondências entre culturas distintas e compreendendo antes de tudo as categorias e universos simbólicos em questão. Antes de conceituar comportamentos, falas e relações, de acordo com nossa compreensão de mundo, é preciso estar atento às categorias e símbolos que os próprios nativos estão acionando. Compreender e ouvir os significados do outro, como nos ensina Cardoso Oliveira (1998) é a base para a interpretação do antropólogo.



Imagem 3: A “comitiva” acompanhando o trabalho de campo, na Guarita

A imagem reflete o clima de acolhimento e suporte, que recebi no campo realizado na Guarita. A caminhada mostra alguns indígenas, que sabendo da minha intenção de visitar algumas pessoas que moravam em locais distantes dentro da Pedra Lisa, resolveram me acompanhar. Embora esse campo “coletivo” tenha alterado o andamento e até mesmo os propósitos de algumas entrevistas que não puderam ser feitas da maneira programada, abriram-se portas ainda mais ricas, pois essas pessoas ao chegarem na casa de seus parentes, tratavam de variados assuntos da vida na área indígena, sem o menor constrangimento pela minha presença, trazendo-me informações talvez mais ricas do que aqueles que eu buscava inicialmente.

Uma importante questão metodológica diz respeito ao consentimento dado pelos interlocutores para que seus nomes sejam usados e suas histórias sejam contadas nas páginas dessa dissertação. Desde o primeiro momento em que dei início ao campo, no ano de 2006, fui cordialmente expondo meus interesses enquanto estudante e pesquisadora e trabalhando com a ideia de consentimento feito de maneira “informal e pessoalizada”, visto que a relação pesquisador-pesquisado ultrapassou essa barreira da formalidade logo nos primeiros tempos de pesquisa e assim, formou-se uma relação de diálogo e confiança mútua – ao menos assim percebo – onde a palavra e compromisso de seriedade estavam estabelecidos. Assim, fui negociando individualmente a possibilidade de apresentá-los nessa pesquisa, utilizando seus

nomes próprios, fato que não gerou objeção de nenhuma das pessoas envolvidas. Nesta situação julguei inconveniente e mesmo constrangedor trazer redigido às pessoas que já eram minhas conhecidas de longa data, um termo de consentimento livre e esclarecido, até mesmo pelo fato de algumas pessoas não serem alfabetizadas. O respeito e compromisso em não comprometé-los ou expô-los demasiadamente sempre foram uma preocupação pessoal declarada aos indivíduos envolvidos nessa pesquisa.

O presente projeto foi também submetido (com título provisório naquela data) e aprovado no Comitê de Ética da UFSM, que o encaminhou ao Comitê Nacional de Pesquisa (CONEP), tendo sido o mesmo aprovado (vide anexo)

Os momentos de interação com esses indígenas e suas famílias foram muitos, alguns beirando a intimidade, quando a pesquisa era realizada no interior das casas, da área indígena e eu os via almoçar, jantar, conversar sobre questões diárias com filhos e netos, ou mesmo quando estes eram repreendidos e educados na minha presença. Diante dessas situações, a ética pessoal está acima de tudo e qualquer fato que não traga acréscimos ao grupo indígena e ao trabalho não encontram razão para aqui estarem publicizados.

No que diz respeito às crianças, suas presenças eram constantes em todos os lugares e situações. Faço uma opção de não utilizá-las como fontes de informação ou relatos, visto que se trata de uma pesquisa ligada à economia e mercado, e olhares tendenciosos poderiam querer vê-las em situação de trabalho infantil, fato em nenhum momento corresponde com a realidade dos indígenas kaingang.

Quanto ao uso de imagens, elas foram aqui utilizadas, com prévia autorização dos “personagens” e possuem o intuito de materializar o universo trabalhado, dar cores e formas às pessoas e suas agências, apresentando-se por vezes como um texto complementar à escrita e em outros momentos como ilustração de narrativas e descrições.

Capítulo 2:

De onde vêm, para onde vão: Um breve histórico dos Kaingang, da Terra Indígena Guarita, caracterização da sociedade indígena e a trajetória em Santa Maria

Para compreender para onde um grupo vai é essencial compreender de onde ele veio. A presente pesquisa, sobre os grupos indígenas no urbano, conta com vasta contribuição teórica anterior, no entanto, mas não no que se refere a Santa Maria, caso ainda não analisado antropológicamente. Por essa razão é que apresento neste capítulo, uma breve apresentação histórica sobre os Kaingang no Sul do Brasil, a área indígena da Guarita e o encontro da história desse grupo com a história da presença indígena em Santa Maria.

2.1. Os Kaingang do Sul e a Terra Indígena da Guarita

A história do Kaingang no Sul do Brasil encontrada em livros, geralmente tem como ponto de partida o momento em que a colonização do Brasil começa a pressioná-los em seus territórios originários e eles começam a se dissipar, fugir e posteriormente, a ocuparem os chamados aldeamentos.

Ítala Becker (1995) nos mostra o percurso dessa história ao longo dos séculos. A primeira denominação conhecida é de Guaianá (Jê meridional), utilizada entre os séculos XVI e XVIII para se referir a vários grupos que se assemelhavam quanto à língua e a comportamento e diferiam dos Guarani. Encontravam-se nesse momento em grande número e espalhavam-se desde o Rio Paraná, até o Rio Uruguai. Destaco esse dado, pois os trânsitos indígenas se davam preferencialmente acompanhando o curso dos rios, por questões de localização e de recursos naturais. Os percursos desse grupo, bem como a eleição de territórios a serem ocupados, confundem-se com o curso dos rios. Por esse motivo é que se demonstra a localização e limites de territórios indígenas geralmente pela localização de bacias hidrográficas e rios da região, como demonstrarei adiante.

A presença dos Guaianá no Rio Grande do Sul é descrita como recente pelos viajantes e cronistas do período (BECKER, 1995) deixando subentendido que alguma pressão externa ocorrera e fora a causa de tal movimentação; procedentes de São Paulo e Santa Catarina, distribuíam-se em numerosas aldeias, igualmente localizadas às margens dos rios.

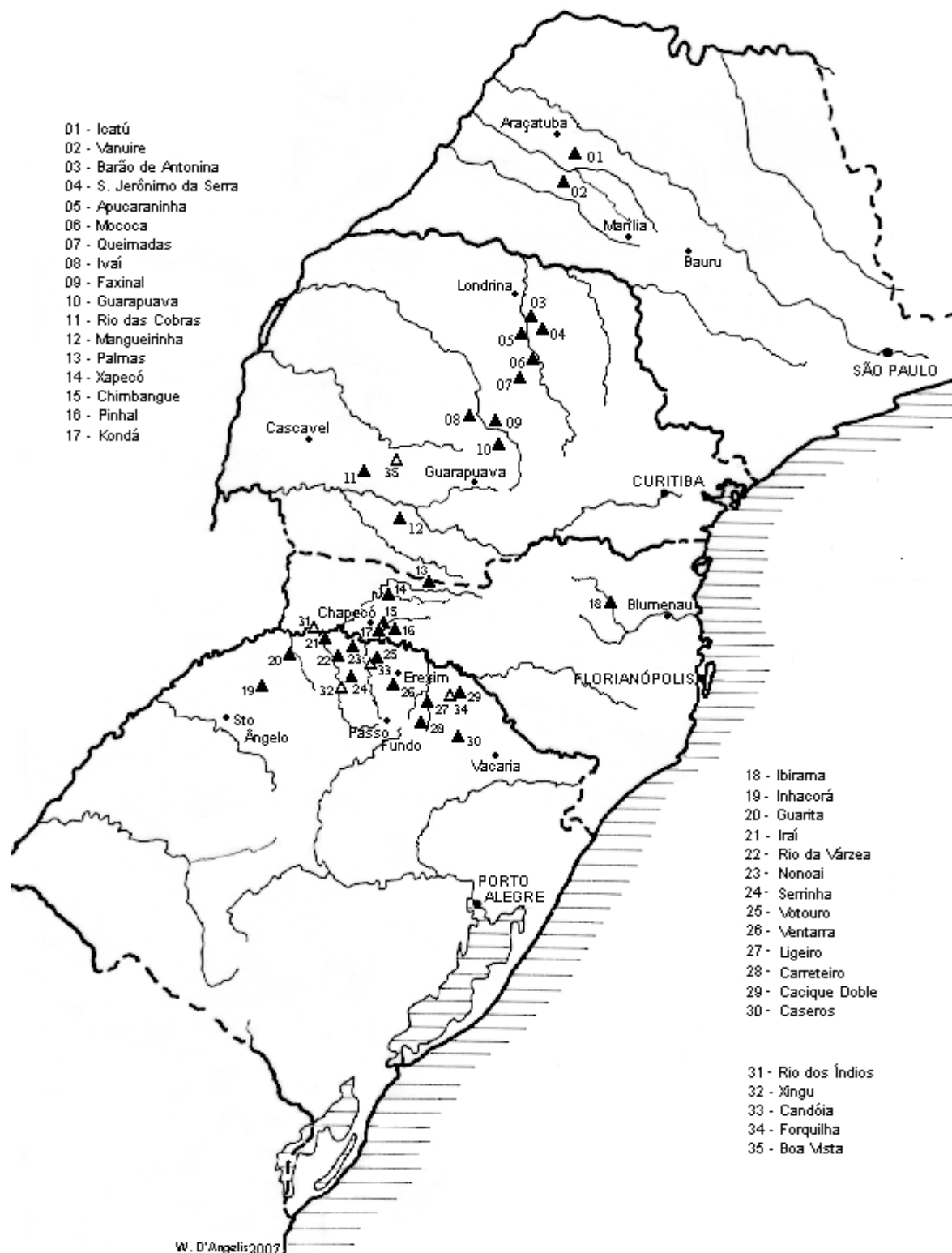
O século XIX marca mais modificações na localização e organização dos grupos que em seguida vieram a ser chamados Kaingang. Estas referem-se a colonização italiana e alemã e as conseqüentes acusações de que esses grupos indígenas, identificados então como Coroados ou Bugres, estavam atravancando o progresso, pois ocupavam territórios de interesse da Província do Rio Grande do Sul, que seria distribuído e explorado pelos colonos. Assim, no ano de 1846 é oficializada a política dos aldeamentos que tentou confinar grandes grupos heterogêneos em territórios limitados, administrados pelo estado, ficando nas mãos dos jesuítas e seus propósitos de catequese e outras subordinações. Esses aldeamentos eram denominados Toldos, sendo que muitos destes vieram a se tornar as terras indígenas hoje conhecidas, como é o caso do antigo Toldo Guarita.

Os mandos e subordinação ao branco, até então estranhas a esses indígenas, fizeram com que ocorressem numerosas fugas e cisões internas, mas a constante pressão externa sobre os territórios indígenas fizeram com que uma grande maioria optasse por permanecer nos aldeamentos, principalmente por questões de segurança.

Assim, o século XX é marcado pelas reduções ainda mais severas ao espaço dos indígenas, aqui reconhecidos definitivamente como Kaingang. Ademais, surge nesse período o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)¹⁶, que pretendendo fiscalizar e dar suporte a essas populações, em nível nacional, presta-se mais a “desserviços” a essa população. O antigo SPI, décadas mais tarde, deu lugar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mudança essa que não traz exatamente melhorias. Com sua população drasticamente reduzida, o Kaingang adentra esse período aprendendo a lidar com as pressões e ao contato inevitável com a sociedade envolvente, consolidam-se algumas relações de trocas e trabalho com os colonos e fazendeiros das áreas circundantes. No entanto, não podemos interpretar tal consolidação como estabilidade ou cordialidade entre as partes, visto que embora existam exemplos de relativo sucesso entre os ervateiros e a população da Guarita, muito desse contato acarretou em exploração não apenas física, mas também dos territórios indígenas. Contando, no ano de 1945 com cerca de 660 indígenas, hoje soma uma população de mais de 6 mil habitantes. (Fonte: Portal Kaingang).

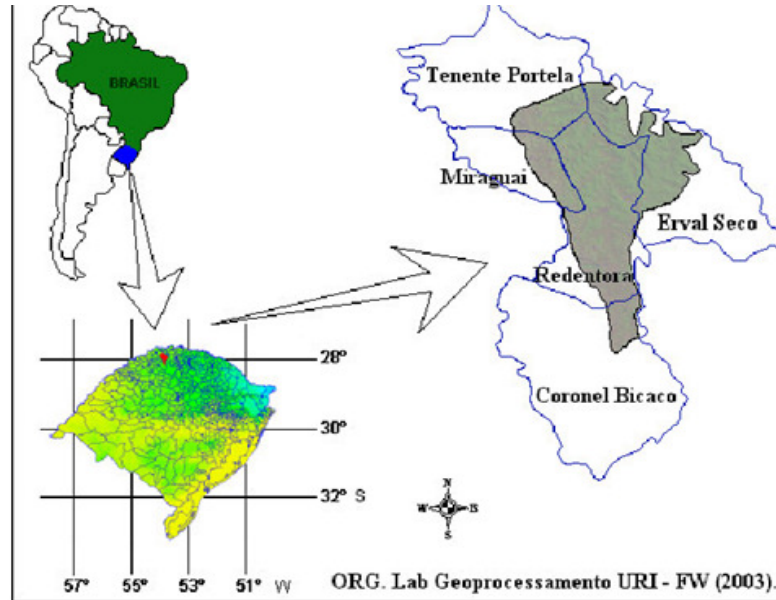
¹⁶ O Serviço Nacional de Proteção ao Índio (SPI), foi fundado no ano de 1910 e extinto no ano de 1967, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

ÁREAS KAINGANG



Mapa 2: Localização das áreas indígena Kaingang ao longo da região Sul.
 (Fonte: <http://www.portalkaingang.org>)

A localização da TI Guarita, faz com que a área se prolongue pelo território de vários municípios vizinhos, como fica claro no mapa abaixo.



Mapa 3: Em cinza na representação à direita, a distribuição geográfica da Guarita.

Os Kaingang que foram interlocutores – e de certa maneira autores – dessa pesquisa, residem no local indicado pela cor cinza, dentro dos limites do município de Tenente Portela, ao qual “pertence” o setor Pedra Lisa. Dizer que a Pedra Lisa pertence a determinado município, retrata de certa maneira a relação constante dos habitantes da área com o cotidiano da cidade. Algumas conversas que mantive com os moradores da cidade, inclusive remetem a uma ideia de perda cultural que se dá por estarem tão próximos da área urbana. Como dizem os cidadãos, “a Pedra Lisa é quase uma vila de Tenente Portela”.



Imagem 4: A curta estrada de chão que marca o fim do perímetro urbano do município de Tenente Portela e o início da área indígena da Guarita, setor da Pedra Lisa.

As relações entre brancos e índios da Pedra Lisa é antiga e se dá primeiramente pelas relações de trabalho estabelecidas entre ambos em que os brancos se tornam empregadores. Sobre o trabalho indígena e o contato com a sociedade envolvente, Nonnenmacher (2000), traz o relato de 1848, do Padre Bernardo Pare, em ofício enviado ao Presidente da Província do Rio Grande do Sul, no ano de 1848 (lapso de tempo). Refere-se aos Kaingang do então aldeamento da Guarita, e ao trabalho que estes realizavam.

Observei na Guarita que os bugres têm bastante confiança na gente daquela vizinhança, que tem tido bastante prudência para os atrair, e não sei que até agora se lhes dado motivo de escândalo. Assim é que se acostumam para trabalhar nos ervais, e se estima o seu trabalho à causa da facilidade que eles têm de subir nas árvores para desgalhar a erva. Isso poderia ser bom para acostumá-los ao trabalho, e nos tratos com os cristãos; porém era preciso, que não se abusasse da sua simplicidade antes que a vista de recompensa de seu trabalho, fosse um estímulo que os tirasse da sua natural preguiça (Ofício, 6 de novembro de 1848, apud NONNENMACHER, 2000, p. 47)

Igualmente importante para essa pesquisa é pensar o fabrico do artesanato Kaingang, em que contexto e com que propósitos ocorriam em épocas anteriores. Cabe ressaltar que ainda hoje é vasta a extensão de mata disponível na Guarita, porém já não é suficiente para a subsistência de todas as famílias, um exemplo do que motivou o comércio dos trançados na cidade. No entanto, retratando a situação do início do século XX, Becker (1995) afirma que:

Dos hábitos artesanais se pode dizer que ficaram reduzidos a confecção de chapéus de palha e cestos de taquara, que constituem um elemento comerciável, trocando-o com o branco por bebidas, fumo, erva-mate, fazendas ou roupas. Esse comércio em alguns

todos, pela falta de condução, é realizado no próprio local, onde o civilizado o vai procurar. (BECKER, 1995, p.27)

As conversas realizadas durante o campo, trazem narrativas sobre a venda desse tipo de trançado útil e procurado pelos colonos da região, feitos em troca de bens ou mais recentemente de dinheiro, que vem a ser utilizado para as necessidades básicas e por aquelas que foram sendo incorporadas ao longo dos anos. Podemos pensar nessa circulação, como aquilo que Appadurai (2008) definiu como a vida social das coisas. O movimento de circulação, a comunicação que se estabelece entre sociedades diversas, por meio dos objetos, faz com que objetos de valor econômico sejam a ponte que autoriza trocas de significados. De um lado, um objeto que não pode ser visto como puramente comercial, do outro alguém que compra o artesanato indígena não adquire tão somente um utensílio mercantil, mas parte da cultura do outro.

2.2. Elementos para pensar a sociedade Kaingang

Para entender a superfície das relações sociais estabelecidas pelos Kaingang com as pessoas e com os objetos é necessário pensar seus elementos cosmológicos que nos explicitam a maneira mais ou menos semelhante que as sociedades Jê, tronco lingüístico do qual fazem parte, tendem a ver o mundo.

A mitologia Kaingang explica o surgimento da sociedade explicitando a existência de metades, e tal dualismo se faz presente em diversas das narrativas levando-nos a necessidade de tratar aqui, antes do dualismo do que a sociedade Kaingang propriamente dita.

Em texto que trata o tema da organização dualista, Levi-Strauss (2008) fala de sociedades primitivas e suas divisões em metades, que formam as regras de casamento e cooperação dentro das comunidades. Os grupos tratados são compostos de metades exogâmicas, base da ordem social, que cumprem papel essencial para a constituição do princípio de reciprocidades. Esse mecanismo, é mostrado por Lévi-Strauss, como essencial a sobrevivência do grupo, ao estabelecimento de relações de cooperação e mesmo a reprodução social e biológica das sociedades, que distribuem entre os indivíduos, atribuições como fornecer determinado alimento, ou praticar determinado ritual, fundamental para o coletivo.

A distribuição das organizações dualistas apresenta com efeito, caracteres que as tornam, entre todas notáveis. Não são aparentes em todos os povos, mas encontram-se em todas as partes do mundo, e geralmente associadas aos níveis de cultura mais

primitivos. Esta distribuição sugere pois, menos uma origem única do que um caráter funcional próprio das culturas arcaicas. Há naturalmente exceções, mas é possível aduzir em apoio da opinião anterior que, em casos ainda mais numerosos, descobre-se em forma de esboços ou de sobrevivências, a organização dualista nos vizinhos mais evoluídos dos grupos que as apresentam em forma mais acusada. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 109)

As palavras de Lévi-Strauss nos fazem pensar diretamente na situação dos Kaingang, que outrora se viam - e sabiam-se – todos pertencentes a metades clânicas, como ver-se-á a diante. Porém, o trabalho de campo com os indígenas da Pedra Lisa revelaram muito cedo que hoje a grande maioria sequer sabe a qual metade eram seus pais, muito embora perceba-se claramente que outros mecanismos e categorias os dividem, como será aborda adiante. Poderíamos pensar o Kaingang do passado sendo o “vizinho” do Kaingang contemporâneo, onde o dualismo foi ressignificado, as categorias de ordenamento e classificação são outras, mais ainda existem como forma de compreender o lugar de cada uma naquela sociedade.

A organização dualista acarreta com efeito um certo número de conseqüências em todos os lugares onde se realiza. A mais importante é que os indivíduos se definem uns com relação aos outros, essencialmente segundo pertençam ou não pertençam a outra metade. Este traço exprime-se da mesma maneira, qualquer que seja o modo de transmissão do nome da metade. (p. 110)

A obra de autores importantes nos estudos os Jê, mostram uma divisão entre duas correntes teóricas: os autores que pensam a sociedade Kaingang como composta de metades simétricas e os autores que a vêem como composta de metades que são assimétricas. Tal simetria e assimetria relacionam-se aos papéis sociais, cerimoniais e status.

Filiada a esta primeira corrente está Veiga (1994), que nos fala que:

A principal característica da sociedade Kaingang é o dualismo (...) A dicotomia fundamental está expressão no próprio mito de origem que por sua vez, justifica ou explica dicotomia na ordem natural, onde tudo pode ser reduzido às oposições riscos/ponto, alto/baixo, comprido/redondo, o u seja, nos termos Kaingang téi/or. O mito da criação dos animais como obra de Kamé e Kainru, sendo trabalho de um, o complemento do trabalho do outro (...) Essa relação básica de oposição e complementaridade está presente no cotidiano das relações sociais Kaingang, que ganham especial destaque nos momentos de cerimônias fúnebres e dos ritos relacionados aos mortos. (VEIGA, 1994, p.87)

A mitologia Kaingang explica o surgimento de sua sociedade a partir de dois irmãos ancestrais – Kamé e Kanhru – que dão origem às metades clânicas, pelas quais os jê classificam pessoas, elementos da natureza, inclusive no domínio do não-humano. Todas as pessoas e coisas do mundo (humano e não humano, ou sobre-humano) pertencem a uma ou

outra metade, inclusive os trançados, as formas e os materiais utilizados para a confecção destes.

A seguir, resgato o Mito de Criação dos Índios Kaingang, narrado por Borba (1908, p. 20, 1, 2):

Em tempo idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinijimbé emergia das águas.

Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam e direção a ela, levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés casados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume da Crinijimbé, onde ficaram uns no solo, e outros, por exigüidade do local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retirava lentamente.

Gritaram eles às saracuras que se apressassem e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos à auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra. Os que estavam seguros nos galhos das árvores transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinijimbé. Os Cayurucrés e os Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e pedras, daí vem eles terem conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por um terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés, até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água, e pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentiu que a bebessem quando necessitassem.

Quando saíram da terra, mandaram os Curutons trazer os cestos e as cabaças que tinham deixado embaixo, estes porém, por preguiça de voltar a subir, ficaram ali e nunca mais voltaram a se reunir aos Caingangues, por esta razão, nós quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que o são. Na noite posterior à saída da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, ming, e disseram a eles: vão comer caça – e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as antas, oyoro, e disseram: vão comer caça -, estas porém, não tinham saído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucré que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: vão comer folha e ramos de árvore -; desta vez elas, ouvindo se foram; eis a razão por que as antas só comem folhas, ramos de árvores e frutas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer e, como de dia não tinha poder para fazê-lo, pôs-lhe as pressas uma varinha fina na boca e disse: Você como não tem dente, viva comendo formiga -; eis motivo porque o tamanduá, toty, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e os fez muitos, entre eles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia esses animais, Camé fazia outros para os combater, fez os leões americanos (mingcoron), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues; (...) e deliberaram casar os moços e as moças. Casaram primeiro os Cayurucré com as filhas de Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, casaram-nos com as mulheres dos Caingangues. Daí vem o motivo porque os Cayurucrés, Camés e Cangangues são parentes (...)

Contou-me esta lenda o Cacique Araxó, que a ouviu da mãe da mãe de sua mãe, tendo ouvido-a de seus progenitores, bem como a história da formação de sua tribo.

O mito mostra 3 grupos interligados (Kaingang, Kamé e Kainhrú) que posteriormente irão compor a sociedade Kaingang, na qual as metades continuarão a ser caracterizadas pelas características dos animais e elementos da natureza a ela associadas. Cabe ressaltar que não são caracterizações idênticas ou equivalente. Compartilhando dessa ideia de uma assimetria entre as metades, Rosa (2008) nos fala que:

No caso dos Kaingang, fala-se de uma assimetria porque a metade *kamê* é considerada primeira tendo em vista que têm “mais força” que a metade *kanhru*. Desse modo, durante a realização do Ritual do Kiki, os *kamê* sempre caminhavam na frente dos *kanhru*. Isto é, são os rezadores e os auxiliares *kamê* que entram primeiro no cemitério, que dançam ao redor dos fogos, que tomam a bebida de nome “*kiki*”, porque são mais fortes que seus colegas *kanhru* para tratar com os seres do mundo dos mortos. (Crépeau, 1994; Almeida, 1998; Rosa, 1998, apud ROSA, 2008)

Embora haja reciprocidade entre as partes, assim como nos mostra Levi-Strauss (2008) há diferenças de “força” entre as partes e a ilustração disso através de um exemplo ritualístico demonstra que ao invés de uma neutralização dessas disparidades há uma reafirmação de papéis. Além disso, o autor ainda traz as questões da relação dos Kaingang com o não-humano, que certamente apresenta-se ente Kaingang.

Silva (2005), filiado a ideia de que há simetria entre as metades, assim como Veiga (1994) sintetiza essa cosmologia Kaingang na seguinte passagem:

Deste modo, manifestados desde uma matriz mitológica Kaingang que cria um campo semântico de oposições a partir de vinculações a um ou outro herói mítico, pares contrastantes marcam esse dualismo, cuja abrangência engloba todo o cosmo, incluindo, entre outros, os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, a organização social e ritual do espaço, a cultura material, as representações características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações dos papéis sociais e os padrões gráficos representados em vários suportes. Esses pares opostos caracterizam-se por uma polarização contrastante, opostora e complementar, modo como se apresenta o sistema de representações visuais Kaingang (SILVA, 2001, p.102)

Em seu trabalho, o autor busca compreender essas classificações duais para efetuar a análise dos grafismos Kaingang. Com isso, encontra padrões ou repetições que estão ligadas ao pertencimento a uma das metades de quem elabora o grafismo. Em meu trabalho de campo, grande parte dos interlocutores mostra pouca vivência dentro das divisões, o que não permite semelhante análise no que diz respeito ao repertório do artesanato produzido. No entanto, a representação de mundo dual persiste em suas falas e em várias demonstrações a respeito de quem está dentro ou fora, o que é do índio ou do *fög*, etc. Refletindo nessa forma de pensar, ouvi diversas vezes as Kaingang componentes do Pãri, falando de seu artesanato como bonito, bem feito ou “parelho”, enquanto o trançado da outra, de fora do grupo ou mesmo de outro grupo indígena é feio e mal feito. A visão de mundo reflete, portanto, nos julgamentos e elaboração de padrões estéticos para aqueles que querem mostrar a sua separação ou proximidade com o outro.

No entanto, precisa-se pensar a diferente visão das correntes, tendo em vista que o mito de Telêmaco Borba (1908), narra uma sociedade inicialmente tripartida e que mais tarde se une em uma só (e suas duas metades), ou seja, há uma maior força ou uma hierarquia que coloca essas partes da sociedade em uma relação desigual, ou seja assimétrica, assim como defende Rosa (2008). Já a visão compartilhada Veiga (1994) e Silva (2001) fala de uma simetria entre Kamé e Kainhru, embora possuam características diversas, são complementares.

Sob esses aspectos refletidos, trago novamente a informação de que entre os Kaingang que foram interlocutores nessa dissertação, falar em ser Kamé ou Kainhrú soa no mínimo estranho. Embora conversando com as pessoas mais velhas, como Dona Maria e Dona Neiva haja o conhecimento sobre as metades, estas afirmam que não há mais um trançado que diferente entre elas ou outras características atribuídas às metades mitológicas. Hoje, o que guia as diferenciações são as redes de relações formadas de acordo com as atividades – principalmente – como é o caso dos grupos de artesanato da Pedra Lisa e da TI Guarita como um todo.

As integrantes mais velhas do Pãri, vieram a informar que cada grupo recebe preferencialmente algumas cores de tinta, ou fazem determinadas peças, nem sempre dominadas pelo outro grupo. O saber vai-se transmitindo dentro das famílias e posteriormente dentro de tais grupos de artesanato. Mas, como é historicamente feito por esta coletividade, há constantes trocas internas e externas, exemplo disso são os “cursos de formação” organizados

pelo Pãri, quando alguém que domina o fabrico da formiga ou do pato trançados vai até a Associação ensinar a técnica às demais.

Nestes e em outros momentos é recorrente o assunto de “quem começou a fazer tal objeto”, pois sempre é motivo de orgulho que um tipo de artesanato tenha começado a ser feito dentro de seu núcleo familiar. Exemplo disso, são as árvores de natal, os anjos, nas renas, os quais mais de uma pessoa, informou ter sido “ideia minha”, ou “ideia de meu pai”. Ser o pioneiro é sempre motivo de orgulho no interior do grupo. Porém, nenhuma vez vi surgir qualquer tipo de polêmica ou disputa sobre a originalidade da ideia. O fato é que sempre se percebe quem faz determinada peça há mais tempo, devido a aparência melhor acabada, ou mais detalhes.

2.3. A trajetória do grupo em Santa Maria

Chegando pela primeira vez em Santa Maria há cerca de 15 anos, o grupo aqui pesquisado tem na figura de Dona Maria Kangru Carvalho, a matriarca, que estabeleceu contatos, constituiu redes e trouxe consigo, ao longo dos anos, seus filhos, filhas, netas, genros e toda uma parentela que constitui o grande grupo em análise.

Sua destreza com as taquaras é nítida a quem quiser ver, basta passar no centro de Santa Maria e vê-la com as mãos sempre em movimentos rápidos e ao mesmo tempo cuidadosos. Nas entrevistas, relatou que foi ela a responsável por passar a arte do trançado a seus filhos e filhas e a um grande número de Kaingang na Guarita, que desejaram aprender para também comercializar. Acompanhando Dona Maria, estão sempre as filhas Recí e Serlei, que também trazem filhos e netos, além de eventualmente virem com os maridos.



Imagem 5: Dona Reci, no centro de Santa Maria, no seu constante trançado.

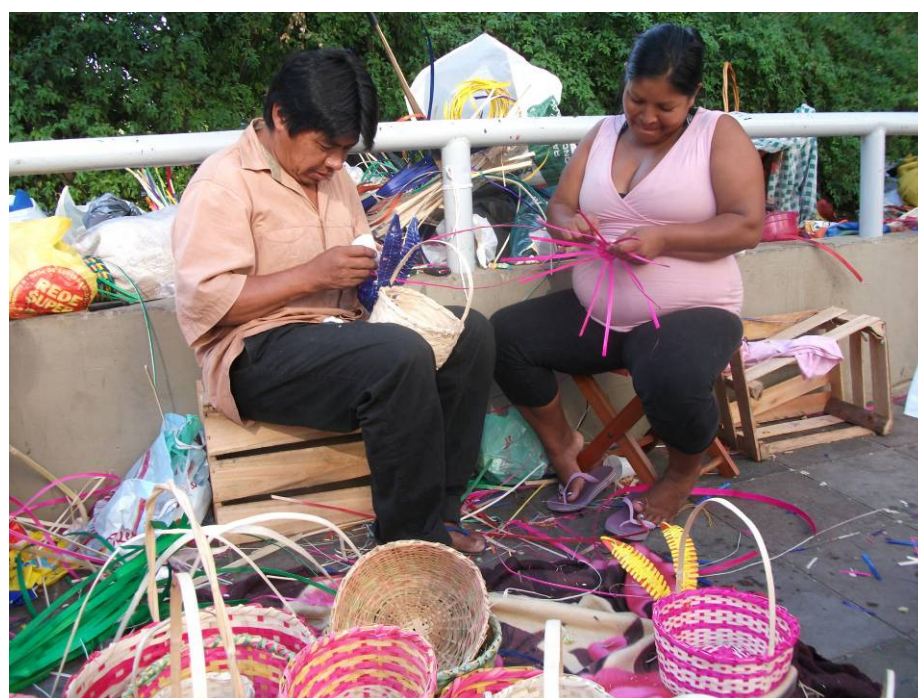


Imagem 6: Serlei e o marido Ezequiel, na confecção dos cestos de Páscoa, em Santa Maria.

Junto delas, outra Kaingang presente em todas as oportunidades é Dona Neiva, cunhada de Dona Maria. Ambas são as mulheres mais velhas do grupo e seus relatos de trajetória são sempre permeados pelas narrativas de “antigamente”. A exemplo disso, então

constantemente comparando o tempo que ainda não se vinha para a cidade, o tempo que se vendia artesanato na colônia¹⁷, o tempo que a gente não podia comprar nada na cidade, o tempo que a gente não sabia “se virar”. São muito significativas as falas sobre o aprendizado no comércio na cidade de Santa Maria, apontado frequentemente como um grande sinal de distinção em relação aquelas mulheres que não saem para vender seus trançados e também relacionado a independência. Dona Neiva, por exemplo, durante o trabalho que realizei na Guarita, contava orgulhosa na frente do marido, que quando eles casaram, ele a proibiu de trançar, pois sujava muito a casa. Depois disso, ela argumenta que tomou a iniciativa de participar do grupo de artesanato, voltou a fazer suas cestas e nunca mais parou.



Imagem 7: Dona Neiva e o esposo Francisco, na TI Guarita.

O trecho a seguir é o relato de Dona Maria Kangru de Carvalho, entrevistada enquanto estava sentada no calçadão, fazendo o seu tramado. A conversa inicial tinha como roteiro a chegada de suas filhas, parentes e dela própria a Santa Maria. No entanto, essa conversa ocorreu em momento posterior, já que na conversa apresentada a seguir, a interlocutora fez questão ressaltar a diferença que fazia em sua vida diária a renda alcançada com as vendas.

***Daiane** – Foi a senhora umas das primeiras a vir pra cá, não é? A senhora acha que mudou muita coisa desde aquela época, com relação a estrutura que vocês tem pra ficar aqui, ...*

¹⁷ Os indígenas referem-se como “colônia” aos moradores não-indígenas da zona rural, geralmente próximas ao território da área indígena.

Dona Maria - Mas melhorou ... Daiane, quando a gente chegou aqui, a gente não tinha nem coberta,

Daiane - Quando chegavam aqui não tinham nada?

Dona Maria- Em casa é que a gente não tinha ! Vou falar bem a verdade, quando nós não vinha praça, nós não tinha coberta em casa,... Agora depois que nós começamos a vir pra cá, nós temos, até pra alguma visita que chega!

(...)

Daiane- E o que faz mais diferença pra vida de vocês: o dinheiro que vocês conseguem vendendo as cestas, ou o que vocês acabam ganhando do pessoal da cidade?

Dona Maria- É tudo isso aí, porque a gente não pode trabalhar, não tem emprego pra nós e a gente não tem estudo, né ... como é que vamos pega um emprego? Não tem como pegar...

Daiane - E a senhora já fazia artesanato antes de vir pra cá?

Dona Maria- Fazia, fazia ... Desde os 14 anos eu fazia?

Daiane - Pro seu uso e pro uso da família ou pra vender?

Dona Maria- Pra vender.

Daiane- E onde a senhora vendia antes de vir pra cá?

Dona Maria- A gente vendia os cesto de vime nas colônia, as peneiras, os balainho pra carregar café. Mas sabe Daiane, eu tive 10 filhos e não sei como é que eu criei eles. Eu não tinha salário, o marido não tinha salário. Não sei como eu criei, não sei se passaram fome ou não.

(...)

Dona Maria - Se eu pudesse ficar aqui (em Santa Maria), que nem a Luci, aquela que vende os colares, sabe? Eu ficava, mas isso aí é difícil pra fazer. Então a gente tem que voltar (pra Guarita), pra fazer um mooonte de coisa e depois retornar de novo e depois voltar... Ela vai comprar sabe ... Ela faz um dinheiro e depois compra tudo de bijuteria; o nosso material é difícil de conseguir.

(...)

Daiane - Agora vocês vendem as cestas com os coelhinhos, as casinhas de cachorro, n Natal tem as renas, os anjos, as árvores, ... Quando vocês começaram a fazer essas coisas?

Dona Maria- Não, não fazia, mas daí foi indo foi indo... Não faz muito tempo ...Quando nós começamos a fazer os anjos mesmo? É, não faz muito tempo, acho que os anjos faz uns 5 anos. É, uns 5 anos.

Daiane - E aprenderam a fazer aonde?

Dona Maria- É que eu sou muito inventadeira, sabe... Eu não posso ver nada, que eu já vou lá e faço. E agora esses tempos eu vi umas bolas sabe, feitas de coqueiro, ...

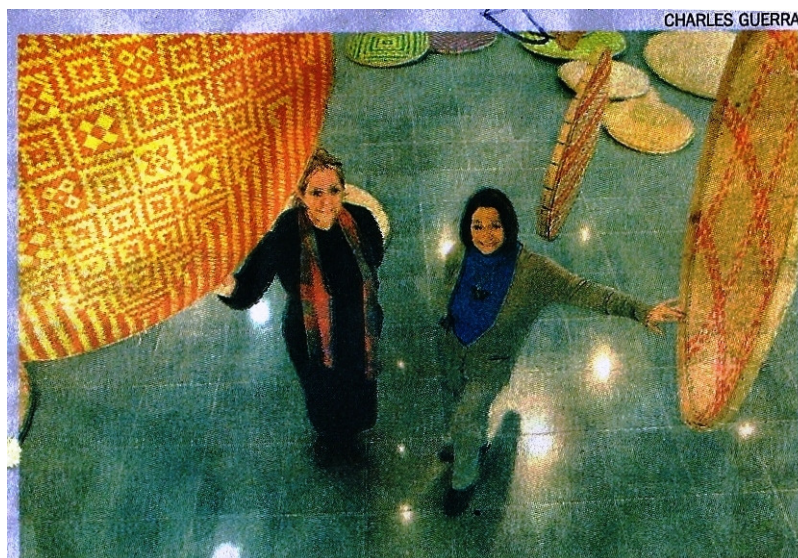
(...)



Imagem 8: Grupo de dança Pari, participando da passeata de abertura da Feeicoop de 2008. À frente, vestindo roupas típicas, Dona Maria.

A imagem mostra Dona Maria na posição que bem sabe ocupar: a de representante do grupo. Legitimada pela idade e pela primazia da vinda à Santa Maira, eventualmente ela própria delega funções ou pede que outra pessoa mais jovem vá em seu lugar falar em nome do grupo. Em algumas ocasiões essa posição destacada lhe confere vantagens, inclusive econômicas, uma vez que recebe encomendas de cestas a serem entregues a escolas ou associações de idosos, privilégios de uma liderança que não é unânime, mas acaba por ser respeitada.

Se a identidade indígena ainda é constantemente questionada, ao menos a presença dos Kaingang na cidade não deixa dúvidas, é sabido que o grupo se fará presente nas datas anuais que marcam as suas vendas. A cidade de Santa Maria foi mais uma vez reconhecida como lugar de passagem dos Kaingang quando duas artistas plásticas, idealizadoras de uma mostra de peneiras confeccionadas por diversas áreas indígenas – incluída a Guarita, representada pelo grupo da Pedra Lisa -, trouxe a exposição itinerante para a cidade, confirmando que ser este um território apropriado, de certa forma, pelo grupo.



A arte das tribos

Um dos principais objetos da cultura indígena virou obra de arte na exposição *Poética dos Trançados*. A perfeição e o cuidado com que as peneiras são feitas pelos caingangues mostram a beleza do costume indígena, além de resgatar um pouco da história e da simbologia de uma das tribos mais representativas do Estado. A mostra, de Ana Norogrande (na foto, à esquerda) e Ceres Zago, reúne cerca de 65 peneiras

e também conta com uma ambientação de som, luz e imagens. As responsáveis pela exposição visitaram 23 terras de caingangues para convidar os índios a fazerem o trabalho, que é totalmente manual. A instalação chegou a participar da mostra *Essa Poa É Boa*, que aconteceu paralelamente à Bienal do Mercosul, e ainda levou o prêmio Açorianos 2008 de artes plásticas. Mais informações no site www.unifra.br.

'Poéticas dos Trançados'

Sala de exposição do Campus 2 da Unifra (Silva Jardim, 1.175). De seg a sex, das 9h ao meio-dia e das 19h30min às 19h. Até 11 de julho. De graça. Fone (55) 3025-9029.

Notícia 7: Ana Norogrande e Ceres Zago, idealizadoras do projeto "Poética dos Trançados", trazido para ser exposto em Santa Maria. (Jornal Diário de Santa Maria, 09/06/08)

Outro importante reconhecimento ocorreu a convite de algumas pessoas (quem?) da cidade, que interessadas em aprender um pouco mais sobre os artesanatos Kaingang, perguntaram se as indígenas não lhes ensinariam a tramar. Esse pedido despertou grande interesse por parte de Serlei e Reci, que viram uma possibilidade de ganho extra, além de um visível orgulho pelo fato de a cultura Kaingang estar despertando a curiosidade e a valorização das pessoas da cidade.

CURSOS

CESTARIA INDÍGENA

Na segunda-feira, começa o Curso de Cestaria Indígena, que será ministrado por índios caingangues, na Casa de Cultura. O curso ensinará a arte da cestaria e da trama de palha. O material será fornecido pelos índios, e o aluno poderá levar para casa o que produzir nas aulas. O curso será dividido em duas aulas, uma na segunda-feira e outra na quarta, dia 6 de dezembro, das 18h às 21h. O custo é de R\$ 20 por pessoa. Informações pelo telefone (55) 3221-8700.



Imagem 9: As irmãs Reci e Serlei ministrando curso de artesanato Kaingang, em Santa Maria (ao lado a Notícia 8 no jornal da cidade). (Jornal: Diário de Santa Maria, 02 e 03/12/06)

O trabalho de Freitas (2006) trata centralmente a questão da cultura Kaingang a partir do manejo de determinadas espécies vegetais essenciais não só ao fabrico de artesanato, mas a reprodução social e cultural do grupo, que compartilha saberes tradicionais e novos saberes, provenientes das experiências da circulação por territórios. Assim, a autora fala do Mrur Jykre associada não apenas ao manejo mas as relações que se estabelecem ao redor disso.

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

Resgato tais elementos para pensar a realização do curso de artesanato na cidade de Santa Maria, onde fez-se uma demonstração não apenas de cultura Kaingang material, mas da

habilidade e destreza em deter e transmitir o ensinamento da lida com os vegetais que compõe o repertório do artesanato Kaingang. Além disso, o contato com as pessoas que fizeram o curso, fez aparecer uma série de narrativas sobre a obtenção do material para tal prática. Naquele momento e em outros momentos do campo, falou-se da atividade ser dividida entre os homens e as mulheres, já que anteriormente tudo que se ligava ao artesanato era trabalho das mulheres e hoje elas contam com o apoio de maridos, pais e irmãos, que excursionam pela mata da TI Guarita a fim de obter o material que será repassado às mulheres, cabendo a elas o dever de limpar, acondicionar e posteriormente trançar.

2.4. Os vários campos dentro da etnografia

Para pensar nas circunstâncias vividas dentro do trabalho de campo e que compõe essa dissertação, faz-se necessário trazer momentos diversos junto ao grupo. Para tanto trago algumas descrições da *Festa do dia do Índio* na TI Guarita e o momento da retirada do comércio popular do centro da cidade de Santa Maria. Na primeira, vemos as diversas interações em uma situação inversa a maior parte do trabalho de campo: os Kaingang eram a maioria, estavam em seu lugar e recebiam os brancos em sua terra. Já na segunda situação trago a experiência em um momento crítico, que gerou insegurança interna do grupo e iminente conflito.

Dia do Índio na Guarita - A Festa

O início da festa estava marcado para as 9h da manhã do domingo, dia 18 de abril de 2010. O Dia do Índio é oficialmente “comemorado” no dia 19 de abril, porém, decidiu-se por realizar o evento no domingo, até mesmo pelo fato de que muitos indígenas trabalham na cidade e sendo assim, não poderiam dispor da segunda-feira para participar da festa.

Tendo a informação de que cada setor providenciaria o transporte para seus moradores até o local da festa, fiz com contato com minhas interlocutoras da Pedra Lisa e “ofereci-me” para encontrá-las bem cedo na Pedra Lisa, para poder me deslocar juntamente com o grupo até o setor do Km10.

Evidentemente a primeira inquietação surgida em decorrência desse evento, deve-se ao fato de que o Dia do Índio é uma data politicamente criada pela sociedade nacional e que naquele momento os indígenas Kaingang da Guarita, estariam “comprando” essa idéia do branco para comemorar a sua cultura e o seu modo de vida. O fato se torna ainda mais

carregado de conflitos quando, chegando à Pedra Lisa, observo cerca de 250 indígenas, homens, mulheres e muitas crianças, vestindo suas melhores roupas, a grande maioria das mulheres usando salto alto e maquiagem, nitidamente preocupadas com a aparência para o dia de festa (como qualquer um de nós faria). A estranheza se deu por perceber-se ali reproduzido, um padrão estético da sociedade do branco, exaltado ao extremo justamente no Dia do Índio.

Devidamente organizados, os indígenas e eu, embarcamos nos ônibus e cerca de 20 depois estávamos desembarcando no local da festa, o setor Km10. Lá chegando, uma grande concentração de indígenas já se encontrava ocupando espaço na sombra de árvores que ficavam perto de uma espécie de galpão, onde concentravam-se pessoas que ouviam uma banda de músicos que tocava em um palco improvisado, além do comércio de cucas, pães, saladas e doces, que ocorria no interior do espaço. Do lado de fora, distribuía-se fogos de chão onde estava sendo preparado o churrasco, cada setor contava com uma churrasqueira separada. O almoço foi distribuído gratuitamente, mas tudo o mais era vendido: refrigerantes, cervejas, sorvetes, etc. Além disso, pela parte da tarde e da noite ocorreriam bailes, com entrada paga e a preços nada simbólicos (15 reais por pessoa).

Procurando circular pelo local de concentração de indígenas e perceber que atividades seriam desenvolvidas naquele dia, a não visualização de elementos que a sociedade branca chamaria de “tradicional” parecia uma lacuna para aquele dia. Não havia roupas, danças, cantos, mas no lugar disso, um intenso movimento por comprar tudo que ali era oferecido, olhares atentos as roupas daqueles que chegavam, dos carros ou motos nos quais vinham alguns indígenas. Uns grandes números de mães chamavam-me para apresentar os filhos que ali chegavam, e orgulhosas acrescentavam ao nome, a ocupação ou emprego, bem como a informação de trabalharem na cidade, como era o caso de muitos. Trabalhar na cidade mostrava-se ali como um sinal de distinção, de prosperidade, principalmente financeira. Aos poucos se ia desvelando aos meus olhos toda uma rede de valores advindos do contato e que eram ainda mais evidenciados nesse dia de encontro, onde todos se reencontravam.

Naquela festa do índio, criada pelo branco, os caracteres culturais incorporados da sociedade nacional eram os sinais de distinção e estar mais ou menos a vontade com tais novidade, portando mais ou menos elementos ao seu redor (roupas sofisticadas, carros, motos e dinheiro para gastar na festa) faziam com que se reproduzisse naquele dia uma estrutura social que se percebe de forma mais diluída no cotidiano dessas pessoas. Havia ali uma enorme preocupação de que as representações sociais parecem o mais natural possível.

Enquanto o grande número de crianças corria em torno dos vendedores de guloseimas, ouviam-se os comentários dos preços dos itens, a curiosidade de ver alguém gastando “muito” (“olha quantas cervejas o fulano comprou? Quanto deve ter gastado?”).

As mulheres constantemente retocavam o batom, algumas carregavam consigo, calçados confortáveis, para serem usados depois que o salto alto as cansasse demais. Não se viam ali posições rituais sendo defendidas: o cacique circulava entre todos, conversando e rindo da mesma forma como os demais. Não havia a disposição matéria de símbolos indígenas. Com todos esses elementos, aquela festa não era menos indígena, e as manifestações não eram menos autênticas. As performances ali reunidas, davam conta de demonstrar o que é a identidade Kaingang atual, do índio que vive no contato, e que por fim “leva a fronteira” étnica para dentro da sua cultura, apropria-se dessa e a faz indígena.

Estes elementos descritivos dessa situação social, vão ao encontro da ideia de Langdon (1996), de como a cultura é elemento emergente, através da agência dos atores, na interação social, na “vida social como processo dinâmico (p.25), onde o contato entre sociedades vai guiar e criar atuações e performances, como na festa do Dia do Índio.

Essa visão de cultura não nega que as pessoas dentro do mesmo grupo compartilham certos valores, símbolos e preocupações que podem ser caracterizadas como “tradição”, mas o enfoque está na práxis, na interpretação dos atores sociais que estão produzindo cultura a todo o momento. Experiências passadas e tradição fornecem possíveis recursos para indivíduos interpretarem, entenderem e agirem no presente, mas é por meio da interação social que a cultura emerge (...) Criatividade, expressão estética, e possibilidades de transformação tomam importância nesse novo estudo da cultura (LANGDON, 1996, P.24)

As experiências vividas dentro e fora da sociedade indígena refletem de maneiras diferentes para cada uma das pessoas. No entanto, a coletividade compartilha de fenômenos sociais comuns que se refletem no momento da interação, e que ganham maior ou menor valor, dependendo do papel que possuem para a sobrevivência biológica e cultural dessas pessoas, como é o caso da relação destes com a cultura e visão de mundo do branco. Embora a visão de mundo e lógica indígena coexista com o a cultura do “outro”, ela é modificada de sobremaneira, afim de que os atores se adaptem às situações de contato. Sendo assim, destaco os dramas sociais que se desenvolvem no interior de uma sociedade como a Kaingang, a partir das palavras de Langdon (1996):

(...) este processo, segundo Turner, é melhor visto como um drama social, ou seja, como composto de seqüências de dramas sociais que são resultado de uma contínua tensão entre conflito e harmonia. A vida é como um drama, cheia de situações desarmônicas, ou de crises cujas resoluções desafiam os atores (...) A vida social

está em jogo, há desejos, esperanças e poderes diferentes; o resultado não é determinado. Há possibilidade de mudança. (LANGDON, 1996p. 25)

Assim, concordando com as ideias de Victor Turner, Langdon vê nessas expressões, a chamada performance cultural, que se evidencia nas representações dos atores observados e que fica ainda mais nítida em um dia de intensa interação, defesa e manutenção de posições sociais, no caso da festa observada. Em tais performances os atores asseguram suas responsabilidades, defendem seus papéis e demonstram a sua habilidade em negociar status e adequação cultural. Como diz Langdon “a performance é a experiência humana contextualizada”, concentrada num tempo e espaço específico, numa arena de atuação pronto ao “espetáculo” de indivíduos autônomos, ao mesmo tempo que reproduzem o estabelecido.

Buscando diretamente em nossa fonte teórica, encontramos o texto de Turner (2008), em que ele nos fala dos dramas sociais como unidades separáveis do todo, ou seja, unidades processuais para entendermos o todo. Além disso, Turner nos alerta para a pouca valia de estudos que pretendam a compreensão da estrutura social, olhando-a como base estável e estática. Com isso, não estaríamos observando adequadamente a tão falada dinâmica social, vista adequadamente no drama social. Essa busca incessante por um lugar adequado, vê-se constantemente em sociedade indígenas. O conflito e estabilidade entre o qual vivem diz respeito as freqüentes contestações sobre serem verdadeiramente indígenas, mesmo que vistam-se e portem-se de maneira semelhante à sociedade nacional. Nesse sentido é que destaco a relevância da etnografia da festa do Dia do Índio, já que ela é realizada pelos indígenas, para indígenas e brancos e ali se mostra toda a capacidade de ação e desejos. Quando estão na cidade vendendo o seu artesanato, o indígena é um hospede não muito bem vindo que precisa passar quase despercebido ao mesmo tempo em que precisa reivindicar uma identidade étnica que é garantia da sua venda. Nem tudo o que fazem é opção do grupo, muito do que vemos no contexto urbano é demanda exterior, eles estão impelidos por uma ordem social exterior e quase estranha a eles, ao contrário do momento da festa, onde suas performances dão conta de suas opções, sempre apropriadas e ressignificadas quando passam a fazer parte do mundo Kaingang.



Imagem 10: Deslocamento dos Kaingang da Pedra Lisa para o local da Festa do Dia do Índio.



Imagem 11: Chegada dos Kaingang do setor Estância Velha ao local da Festa, no Km10.



Imagem 12: Fogo de chão e os “assadores” do churrasco da Pedra Lisa



Imagem 13: Indígenas e “estrangeiros” na Festa do Dia do Índio da área indígena da TI Guarita.

A retirada do comércio informal das ruas de Santa Maria

A mudança do comércio informal para dentro de um “Shopping Popular”, em junho de 2010, causou grande alteração na sensação de “estabilidade” dos indígenas, que acreditavam ter um lugar fixo para realizar seu comércio

Segue abaixo, a transcrição dos diálogos de uma filmagem feita naquela ocasião:

(Maria) Parece que eles querem tirar nós da rua, mas nós não vamos sair. Faz 14 anos que a gente vem aqui. Os outros pessoal apoiara mas agora não tão apoiando. Parece que não querem apoiar Foi o nosso padre lá que conseguiu pra nós vir pra cá, o nosso Padre de Tenente Portela. Falo com o Padre Hélio, agora ele Dom, mas aquela vez ele era Padre. E aí começamos vir. Gostamos de vir e não paramos mais. Um tempo eles não deixaram, mas desde que a gente começou vir nós ficamos aqui (em cima do viaduto). Um tempo o prefeito apurrinhou nós, daí ele entregou aqui pra nós, os dois lados. Era um Prefeito lá, depois dele entrou o Valdeci. mas acho que era o Valdeci já, era sim. Todo mundo respeito aqui o nosso lugar, nem os “os dos brincos” (os hippies) entram aqui.

Agora eles querem que a gente saia, mas a gente não vai sair, sabe por que? Porque o índio é da Federal (referindo-se à Polícia Federal) e nós não vamos sair.

[o que a senhora acha de tirar o comércio daqui, por que pra vocês é melhor ficar na rua?]: Porque eles não arruma lugar pra gente... por que eles não arrumaram um lugar no Shopping pra nós? (do Shopping Popular)

[Se eles tivessem arrumado um lugar lá dentro vocês iriam?]:

(Maria) Garanto que pedir um voto eles vinham...agora, arrumar um lugar eles não vem...

(Reci) E vem com a maior cara de pau

(Maria) é, e vem com a maior cara de pau pedir voto.

Essa é a verdade, e nós não vamos perder a nossa cultura, nós somos índios!

(Reci): ninguém vai tirar nossos costumes

(Simone): quantas pessoas além da senhora vem pra cá?

(Maria): Agora (junho) só nós, mas em dezembro vem 100 e poucas pessoas e na páscoa, vem mais de 100 e poucas pessoas. Se não vende aqui vende em outros lugares.. quem pode caminhar, quem pode caminhar... Agora, eu não posso mais andar.

E (reci) e não é só nessa cidade, em toda a parte tem índio!

(Maria) Não é só nessa cidade, em toda parte tem índio. Não tem por que dizer “por que tem tanto índio?”, em toda parte tem índio

(Maria) Eles (fiscais da prefeitura) vieram avisar que nós temos que nos cuidar. Mas se cuidar por que? Nós não matamos ninguém?

(Reci) mandaram avisar por outras pessoas, por telefone

(Maria) Mandaram avisar por telefone!

(Daiane) Ligaram pra quem?

(reci) Que nós temos que sair amanhã

(Maria) que é pra sair todo mundo

(Reci) Mas olha , foi um funcionário da prefeitura

(Daiane) mas eles ligaram pra quem?

(Pâmela) ligaram pra umas pessoas que tão ajudando nós

(Maria) perguntaram se nós íamos vir pra cá .. Nós vamos, não estamos fazendo nada, não estamos roubando, não estamos vendendo, vamos dizer, “porcaria”. Esse é nosso trabalho. E se vai entrar polícia aí, não estamos com medo, não roubamos. Por que que eles não lembraram de ligar pra nós para dizer que iam arrumar ali no Shopping pra nós? Isso aí eles não lembraram. Mas agora, mandar sair... Nem para cachorro não se faz isso aí (..) Eles não sabem com quem estão falando, o índio é Federal, eles podem vir, mas eles não vão ter dinheiro pra pagar tudo que eles vão fazer. Se eles se esbanjarem em nós.. Agora, vindo com calma a gente se entende, a gente conversando a gente se entende, sabe? Mas mandar por telefone? Como é que a gente vai se entender? Eu disse, daqui eu não saio!

A gente conversou, os Guarani estavam junto

(Maria): eu quero que passe no jornal, que nós somos Federal

(Reci) tem um artigo lá na constituição protege nós

Maria) Pra que eles fazerem isso pra nós? Eu não sei... Acho que vocês entendem bem melhor, vocês são estudados, e eles também são estudados, esses que vem falar pra gente. Agora, a gente não tem estudo né...

(Reci) só que tem os representantes lá que fizeram nossas leis e agora eles vão proteger, lá com o artigo que tem na constituição, não sei qual é...

O desfecho desse conflito foi o acordo que ocorreu entre os indígenas e os agentes da Prefeitura que constantemente ameaçavam sua retirada. Com reiteradas conversas e abordagens, a administração admitiu que os indígenas não estavam na mesma situação dos comerciantes locais e afim de não gerar maiores embates políticos, em um momento onde a o Prefeito tomava uma decisão parcialmente impopular – grande parte da população de Santa Maria questionava a criação de um shopping popular – admitiu-se a situação particular dos indígenas. Tanto os Kaingang quanto os Guarani, receberam a “permissão” de continuar vendendo no centro da cidade.

Capítulo 3:

Questões étnicas e a constituição da lógica econômica

3.1 – Processos étnicos, constituição e rompimento de fronteiras

Como marco inicial da caminhada teórica dessa pesquisa, busco a contribuição de Weber (1994) para os estudos sobre etnicidade. Em seu texto intitulado "Relações comunitárias étnicas" (1994) ainda sob a utilização do termo raça como segregador das minorias, o autor trata desses grupos como formados por indivíduos que se percebem diferentes em meio ao todo e portadores da crença numa origem em comum, que comumente os levaria a uma mesma situação econômico-social atual e sendo essa, desfavorável justamente em decorrência da diversidade. Partindo desse reconhecimento, os membros de um grupo, compartilhando de uma origem étnica semelhante, uniam-se em torno de uma consciência étnica e só então, observariam e fariam a negociação de quais elementos (cultura, hábitos, língua, fenótipo) seriam aqueles marcadamente "seus", que os diferenciariam da população majoritária. Assim, iniciariam um jogo de negociações em nome de um sentimento de pertença, que os coloca em defesa de uma honra. Tal afinidade racial – ou étnica – deixa subsumido a questão da consangüinidade, que deixa de ser primordial no contexto da associação de indivíduos em torno de uma mesma origem. Esse fato fica claro se pensarmos no exemplo dos contextos de migrações, quando populações compartilham de uma mesma origem geográfica e histórica, por vezes imaginada, por vezes histórica.

As observações no interior da área indígena demonstram uma realidade bem diferente. Enquanto na cidade aceitam, por questões práticas e urgentes uma identificação generalizadora que contemple a todos, no local em que vivem, diferencia-se internamente por várias categorias ou adjetivações. Exemplo disso é a referência que fazem aos evangélicos, aos moradores do setor Estância Velha - chamados de mais "tradicionais" -, aos Kaingang "do interior (aqueles que moram nos lugares mais distantes do "centro" da área). Assim, o que se pode observar é que a categoria genérica de índio ou mesmo de Kaingang é um instrumento de interação e não algo, de fato, fechado em si mesmo.

Esse breve relato tem por objetivo demonstrar o quanto há de validade na teoria para pensar a prática e o quanto se reelabora e relê dessa teoria quando a concretude mostra os seus imponderáveis dados. Nesse momento, penso a aproximação das constituídas e que

emergiram principalmente nas obras de Barth (2000) e posteriormente no contexto brasileiro nos escritos de autores como Cardoso de Oliveira (1967, 1976) e Manuela Carneiro da Cunha (1987).

Destaco a ideia de Barth (2000) de que os grupos étnicos se constituem enquanto grupos organizacionais, por isso funcionam como categorias identificadoras acionadas pelos próprios atores, são elas que vão “organizar” a interação de seus membros com o mundo. As palavras organização e interação nos remetem diretamente a pensar articulações realizadas pelo próprio grupo étnico que vem à cidade acionando caracteres de sua identidade, os quais são considerados convenientes nesse contexto, visando reconhecimento, já que este irá conferir ganhos e visibilidade.

Um importante conceito a ser analisado para a compreensão dessas negociações é trazido por Barth (2000) para definir os grupos étnicos como conjuntos de pessoas que diferem da sociedade que os cerca mediante diferenças culturais e do compartilhamento entre si de critérios de avaliação, julgamentos e regras de interação. O pertencimento a tais grupos depende da autoreivindicação dessa identidade diferenciadora e do reconhecimento do próprio grupo e daquele que olha de fora, de que o indivíduo está associado à determinada etnia. Sem dúvida, a escolha de elementos marcadamente diferenciadores enaltece a condição de índio e de legitimidade de produção do artesanato. A condição de tradicionalidade também faz com que esses indivíduos “resgatem”, eles próprios, hábitos ou artesanatos há muito esquecidos ou inexistentes no dia a dia.

Outro ponto importante a ser analisado sobre o sistema interétnico é a formação daquilo que Barth (2000) chamou de “fronteiras étnicas”. Este seria o ponto de encontro e interação das sociedades, justamente assinalado pelos sinais adscritivos e, segundo ele, tais fronteiras definem o grupo e não o conteúdo cultural delimitado de cada lado. Funciona como uma fronteira social, que só existe quando há o contato.

Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar de mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar a relações sociais estáveis persistentes e freqüentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também, muitas vezes, baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados (Barth, 2000, p.26).

Barth (2000) aponta para a necessidade de uma estrutura que opere no sentido da manutenção de tais fronteiras, ou seja, a existência de prescrições que regulem as situações de

interação e proscricções que ajam de modo a evitar interações interétnicas que poderiam ocasionar redução das diferenças. Deseja assim, “uma estrutura de interação que permita a persistência de diferenças culturais” (ibidem, p.35) e logo, dos grupos étnicos.

A manutenção de fronteiras étnicas implica também existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. (p. 34-5)

Falar em manutenção de diferenças étnicas, não significa dizer que não haja troca entre as partes, pois o processo de sociabilidade e interação implica justamente nisso. O que ocorre é uma conjunção de elementos partindo do compartilhamento de símbolos que, provenientes de um dos grupos, toma lugar ou ganha significado na cultura do outro, sem destruir, porém, a identidade, mas transformando-a.

Isso remete a outra situação observada em Santa Maria, quando elementos não tradicionais são utilizados na confecção do artesanato, como é o caso dos corantes artificiais ou das miçangas de plástico nos colares. Quando questionados da legitimidade do uso de tais elementos, devido à procedência “branca”, sem constrangimento algum os índios falam que são materiais comprados, geralmente argumentando a atual dificuldade de encontrar tais recursos naturais nas áreas atualmente reduzidas ou devastadas. O que interessa aqui é que um material “não étnico” tem uma utilização “étnica”, já que objeto é feito pelo índio, da maneira como ele aprendeu dentro da sua cultura e toda essa experiência do fabrico até a aquisição pelo comprador na cidade é intermediada por alguém inserido e sujeitado a uma situação de contato interétnico, que foi justamente a situação que proporcionou a chegada desse artesanato no seio da sociedade nacional urbana.

Enquanto Barth (2000) trata de uma situação de contato e das fronteiras como “lugar” de troca e intercâmbio, surge a teoria do autor brasileiro Cardoso de Oliveira (1976), que fala de identidades étnicas e encontro étnico de maneira muito semelhante a Barth, porém dando maior destaque para o caráter político e ideológico das identidades que só irão surgir quando se confrontarem as diferenças. Além disso, cunha o termo *fricção interétnica*, já que acredita que os termos fronteira ou contato não dão conta do dinamismo e tensão que estão presentes quando do encontro de um grupo étnico com a população nacional.

Cardoso de Oliveira (1976) vai ainda mais longe falando da elaboração de identidades como ideologias e a dimensão da fricção interétnica como algo equivalente à luta de classes. Sendo as identidades étnicas acionadas e manipuladas pelo grupo e pelos outros devemos vê-

la como o domínio ideológico. A formulação de um grupo social de interação entre pessoas dará conta de uma organização étnica que vai gerir a maneira como seus pertencentes irão interagir entre si e com o mundo externo.

No que diz respeito ao conceito de grupos étnicos, o autor vem a concordar com o posicionamento de Barth que os chama de unidades organizacionais e logo, classificatórias e salienta a questão de tal grupo não poder ser resumido pelo compartilhamento de uma cultura, pois é esta apenas uma das esferas na qual se configuram. Cardoso de Oliveira (1996) fala ainda da situação da fricção como momento em que indivíduo toma consciência dos contrastes entre ele e o outro e as semelhanças entre ele e seus iguais, fazendo assim do sistema interétnico um sistema inclusivo. Como no interior desse sistema as relações se dão na posição de dominação-sujeição ocorre também o confronto com outras identidades, apreendendo-as em um sistema de representações de conteúdo ideológico e o surgimento de novas identidades contrastivas atualiza as identidades étnicas. Importante salientar que, por vezes, as dicotomizações e contrastitividades se tornam mais marcantes nos discursos do que nas práticas.

Podemos pensar assim, que o branco que vê o índio reivindicar uma identidade étnica, automaticamente o obriga a abrir mão do lugar de membro de um Estado-nação. Vendo pela perspectiva da fronteira, estarão entrando em contato e negociando novos elementos para dentro de sua cultura e a para a elaboração daquilo que Manuela Carneiro da Cunha (1987, p.99) refere-se como uma cultura de contraste, designando aquilo que se fará evidente, no encontro entre duas sociedades e nas transformações que vêm a ocorrer nesta situação:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornado-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.

E ainda:

Em suma, a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados (...) Pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de estrutura. A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essência de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito, na

medida em que os elementos culturais que se tornaram outros, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos (Carneiro da Cunha, 1987, p.101-102).

A etnicidade, que é a relação de tensão entre partes, não é a divisão em si, mas um conceito que pode vir a ser critério para diferenciação de indivíduos ou grupos dentro de uma esfera mais ampla em que disputam espaços diversos. Em meados dos anos 60, o conceito etnia emergiu e ganhou *status*, apresentado como oposição valorativa ao conceito de raça. Sendo o conceito raça já utilizado, mas em contexto de discriminação, diferenciação exclusiva e constantemente evocada por autores evolucionistas e pelas teorias racialistas, que vinculavam a este uma carga negativa, quando mencionavam raças superiores e inferiores, o termo etnia surge como idéia positiva de identidade, ligada a valores, costumes e compreensão de mundo diferenciadas por elementos étnicos. Liga-se a uma idéia de grupo, pertencimento, inclusão.

A identidade étnica se refere a um grupo de pessoas que partilham de crenças, traços, costumes, hábitos que foram transmitidos a elas por seus ascendentes, pela sociabilidade e convívio, ou mesmo em um contexto de resgate de elementos étnicos. Deve-se salientar que a reivindicação por uma identidade étnica não significa que há nesse grupo (pequeno ou grande) uma homogeneidade, pois em grande número de situações há mais distinções do que se pode supor. O que está em jogo é uma coletividade que se destaca/distingue do grande grupo reivindicando uma origem distinta, que é a sociedade nacional (da qual ele pode fazer parte, mas não estar adequadamente integrado). Trata-se de um idioma comum de pertencimento em que elementos socializadores possibilitam a partilha.

Ao falar de etnicidade não podemos nos furtar de tratar a relação com o termo cultura. A cultura enquanto aparato constituído de instrumentos e códigos sociais, melhor ou pior manejados pelos indivíduos; atores dotados de agência e que nos permite compreender a cultura como algo dinâmico, processual e, portanto, em constante transformação. Sendo assim, diferentes grupos étnicos possuem diferentes “aparatos culturais”, e logo, possuem códigos sociais diversos. Em um contexto de busca por um lugar, o ator que melhor se “encaixa” na sociedade é aquele que melhor sabe operar e negociar com o maior número de códigos possíveis. Isto nos leva a ver que, embora as minorias étnicas postas na periferia do sistema econômico vigente E, por vezes, oprimida, devem utilizar como “arma”, não o isolamento, mas sim o contato, de modo que esse possa ser vantajoso, principalmente no que diz respeito à visibilidade e representatividade. Assim, podemos lembrar Cohen (ano) que menciona ser o movimento étnico, não um sentimento que une a todos harmoniosamente, mas

uma alternativa de autorreconhecimento e conseqüente cooperação. São esses grupos de interesses comuns, ligados por sistemas de valores, que possibilitam a ação comum, e segundo compreendo, de Weber (1994), é isto que dará as bases de uma convivência comunitária. Estes grupos podem, ainda, sem entrar em confronto aberto com os governos e interesses do estado, reivindicar direitos, o que poderia lhes facilitar as negociações políticas.

O sentimento de origem comum e o compartilhamento de uma mesma condição social – principalmente estamental – criam uma identificação e uma aliança entre as pessoas. Nasce assim, uma ideia de coletividade étnica ou de consciência étnica que leva os indivíduos a fortalecerem os caracteres culturais comuns entre eles, ou até mesmo de criar tais diferenciações.

A crença de que compartilham uma origem comum e que está os levou a uma situação atual semelhante, faz com que esses grupos ganhem um caráter político. Esta é também uma das grandes contribuições do autor que nos mostra como um grupo, que se une por uma origem étnica se articula politicamente em meio à sociedade já que são geralmente formados por indivíduos que por estarem fora ou a margem da sociedade nacional, vêm nesse grupo uma possibilidade de ganhar visibilidade e voz.

É importante que fique claro que aqui estão sendo chamados “grupos étnicos” aqueles grupos que compartilham de um *habitus* e de costumes, ou ainda que compartilham da lembrança de uma migração ou colonização, crêem em uma procedência comum, reafirmando por tanto, que é indiferente a existência de laços consangüíneos. A formação de uma comunidade política, portanto, pode criar limites artificiais entre esse grupo e a sociedade nacional, mas fortalecem sentimentos como honra étnica, muito semelhante à honra estamental o que faz com que seus membros reivindiquem demandas associadas e distingam essas daquelas que une a “comunidade nacional”.

Outra argumentação tem destaque nesse texto de Weber, a qual veio a se verificar como influência em autores como Cardoso Oliveira e Manuela Cardoso da Cunha. Este se relaciona a ideia das comunidades étnicas como comunidades políticas, mas mais do que isso, mostra uma estrutura de dominação-submissão entre as comunidades étnicas e a sociedade nacional, reforçando que essa separação de grupos reforça a hierarquização social, que coloca nas esferas mais baixas aqueles que manifestam diferenças culturais.

Os preceitos chaves para pensar a etnicidade, estão presentes a obra de Barth (2000), que compila características como: o pertencimento étnico (ligado a um autorreconhecimento e também a um reconhecimento externo), presença de sinais diacríticos ou diferenciadores, bem

como destaca a escolha dos caracteres culturais étnicos a serem utilizados como marca de diferenciação (esses dependerão dos interesses do grupo, tensões nas quais estão envolvidos, etc.).

A preocupação principal de Barth (2000) está em salientar que o contato e interação ao invés de destruírem tais grupos étnicos ou os colocarem em um processo de “aculturação”, criam fronteiras onde as culturas se encontram e ao contrário de perda ocorre a transformação e criação de novos caracteres culturais, próprios dessa situação de contato. Para as reflexões conceituais propostas no capítulo, Barth preocupa-se também em definir o que são grupos étnicos, trazendo as quatro premissas básicas, quais sejam: um grupo que se autoperpetua biologicamente, seus membros compartilham valores culturais, constitui um campo de interação em comunicação e seus membros se identificam e são identificados pelos outros como pertencentes a tal grupo. Esta apesar de ser considerada uma definição do tipo ideal, aproxima-se muito da realidade vivida.

Podemos localizar a atuação Kaingang, justamente nessa fronteira, em que se criam alternativas de atuação, pois é preciso firmar um espaço de agente social que antes não existia. Nessa fronteira, elementos e códigos culturais se encontram e ganham sentidos atualizados, que possam ser interpretados por ambas as sociedades, num constante movimento nas duas direções, colocando a cultura indígena, antes inexistente ou invisibilizada dentro do fluxo cultural local.

Para Hannerz (1997) falar em fluxo, é falar de culturas em processo. Nesses espaços de fronteira (cultural) se estabelecem redes de atores, conformando, refletindo e transmitindo cultura. Quando falo dos Kaingang que se dirigem a Santa Maria, comumente é acionado um discurso de coletividade, totalidade, como se os fenômenos sociais nos quais eles estão envolvidos, tivessem reflexos iguais a todos eles. Porém, agrego aqui a posição de Hannerz, quando nos relembra que a vivência dentro dessa situação de contato é uma experiência particular, ou seja, cada pessoa vive o fluxo, a cultura, a interação, o contato de uma forma diferenciada dos demais, visto que há sempre uma subjetividade inerente ao ser. O autor destaca ainda a existência de tais fronteiras, quando observa uma situação hierárquica de dominação-sujeição, mas que esta não resulta no desaparecimento daquela cultura minoritária. Acontecerá nesse momento, uma renegociação e por vezes ressignificação ou reinvenção de formar culturais próprias de sobrevivência étnica. O grupo étnico pode vir a compartilhar de valores, normas ou adquirir costumes que virão a ser comuns entre os dois grupos, porém esse

compartilhamento de elementos não significa a o desaparecimento de um deles, mas justamente a criação da chamada cultural de fronteira.

Interessado no movimento, que representa o processo, o ir e vir dos fluxos culturais, Löfgren (1989) trata do tema das fronteiras em um sentido metafórico e também geográfico. O autor define o que seriam as fronteiras culturais e nos alerta de que por algumas vezes estas acabam por serem naturalizadas, por estarem enraizadas no sujeito. Por esse fato não é necessário nenhum tipo de alerta ou aviso, ou nos termos de Barth (2000), não é preciso marcar com um sinal diacrítico evidente e visível, já que essa fronteira e seus elementos vêm a ser parte desse sujeito, ou no caso estudado, desse grupo indígena como um todo.

Outra importante contribuição para pensar a situação do contato entre indígenas e agentes do urbano é a condição dos chamados “índios misturados”, no nordeste brasileiro, retratada no texto de João Pacheco de Oliveira (1998). No trabalho, o autor relata a situação de grupos indígenas que tiveram suas identidades étnicas questionadas ou mesmo negadas, por estarem vivendo situações de fluxo entre fronteiras geográficas e culturais. Assim, passaram a ser chamados “índios misturados”, contrapondo-se à ideia de índios puros ou autênticos, por conta do que foi chamado de processo de mestiçagem e perda cultural. Segundo Oliveira (1998), a denominação gerou estigmas, associados a atributos negativos e geraram – de forma muitas vezes intencional – constrangimentos e problemas políticos para os grupos indígenas da região, a ponto do órgão indigenista repensar a sua atuação junto a eles, justamente pelo grau de “integração” dos indivíduos a vida social e econômica da região.

Esse questionamento identitário, associado a um questionamento de direitos relacionados à identidade étnica, está presentes não somente no caso acima, mas também na situação dos Kaingang em Santa Maria, e justamente por esse motivo, foi aqui retomado. Em Março de 2010 uma situação bastante marcante deixou claro os conflitos de visões e reconhecimento. Por um projeto da Prefeitura de Santa Maria, um Shopping Popular¹⁸ foi construído na cidade e foi determinado que estaria proibido o comércio de rua, em qualquer ponto do centro da cidade. Os chamados comerciantes informais (camelôs, ambulantes e artesãos) foram sumariamente proibidos de trabalhar na rua, o que subentendia que não existiria nenhum tipo de comércio nas calçadas, praças ou qualquer lugar público e de circulação. Surgiu então a dúvida do que seria decidido sobre os indígenas do centro da cidade: se podiam ou não permanecer ali, quais critérios utilizar, como classificá-los em

¹⁸ Shopping Popular foi o nome dado ao empreendimento que reuniria o chamado comércio informal, ou seja, todos os vendedores de rua, ambulantes, camelôs e artesãos foram reunidos nesse lugar e proibidos de voltarem á rua.

alguma das categorias de vendedores informais, etc. os primeiros dias após a delicada retirada do comércio informal das ruas, foi de apreensão e medo por conta de ameaças constantes dos fiscais da prefeitura em retirá-los. Argumentos claros para essa decisão não existiam, assim como não existe até hoje a clareza do que seja identidade étnica, reprodução cultural ou direitos indígenas para os funcionários da Prefeitura. O que veio a acontecer nos dias seguintes, foi uma “liberação” para a venda do artesanato indígena no centro da cidade, por conta de apelos dos próprios indivíduos, populares e pessoas ligadas ao grupo (universitários, ONGs, por exemplo).

No entanto, a “liberação” da Prefeitura fazia ressalvas: só é permitida a venda de “produtos tradicionais” Isso gerou problemas à Luci, uma Kaingang que realiza venda de bijuterias, compradas em atacados de Porto Alegre, além de colares e anéis de sementes e madeira, alguns cestos pequenos e outras peças de artesanato. Sendo filha de Dona Maria Carvalho, a matriarca do grupo, Luci não faz parte do Pari, e a cerca de um ano, decidiu-se por morar em Santa Maria e montar uma espécie de banca, que é levada por ela todos os dias para cima do Viaduto Evandro Behr, local de permanência dos Kaingang, nas épocas em que vem à cidade. A natureza de seus produtos foi questionada pelos fiscais que chegaram a confiscar tudo que não era indígena (aos olhos deles). O argumento era de que aquelas peças “não eram de índio”, caso ela insistisse em vendê-los, seria proibida de ficar no calçadão e nada poderiam fazer por ela, ficando subentendido que aquilo a faria perder um direito garantido pela identidade étnica Kaingang.

Mais uma vez emerge o fator da ilegitimidade da relação dos indígenas com o comércio, ou nessa circunstância, o tipo de material que pode ser comercializado ou não. Com isso, retomo o argumento de Oliveira (1998), na defesa de um processo de etnogênese, no qual emergem ou são reinventadas as identidades, e no caso em estudo, há reinvenção e de práticas culturais para reafirmação identitária. No caso de Luci, ela atendeu a urgência da situação e sua banca no centro passou a ter tudo aquilo que pode ser chamado autêntico ou tradicional. Porém, a medida que os dias passam, percebe-se no meio dos tramados, um anel de prata, um brinco de miçangas, deixando visível a sua agência e suas estratégias enquanto comerciante.

3.2. A materialidade e a Economia Kaingang

Para compreender a economia Kaingang é preciso pensá-la a partir de estudos relacionados a essa esfera da organização social como um todo.

É necessário pensar que nem sempre o artesanato Kaingang foi produto comercializável, mas no momento que passou a sê-lo, passou a ser reconhecido não apenas pelos membros da sociedade Kaingang, mas também pela sociedade externa, como parte da cultura material do grupo. Cabe ressaltar ainda, que os objetos da cultura material foram recriados e mesmo criados (e traduzidos) a partir do contato com o mundo branco. Vendo o outro como consumidor de sua “cultura”, e cabendo ao “produtor” agradar o “consumidor”, muitos elementos foram incorporados, como é caso das renas, árvores de natal, presépios, casinhas para cachorros, tudo isso feito com tramado de madeira, ou seja, aos moldes “tradicionais”. Assim, vemos a questão da cultura material ligada a consumo.

Para Miller (2007), o consumo pode ser compreendido como uma maneira para compreender a humanidade. Ele envolve troca, porém essa face fica subsumida na lógica da sociedade. O exemplo de troca que percebo no trabalho realizado, diz menos respeito à troca material e mais a troca cultural, no sentido de que os objetos e necessidades do branco são introduzidos no repertório material Kaingang.

Através da teoria contemporânea da cultura material o Miller (2007) propõe uma abordagem inovadora sobre o consumo, rompendo com a máxima até então vigente nas ciências sociais de que quando se fala em consumo de massa, associado a atributos malignos, anti-sociais, de destruição. Na direção oposta a estas noções, Miller (2007) propõe uma análise do potencial produtivo do consumo, que nos leva a repensar a materialidade no contexto e contemporâneo ocidental.

Segundo o autor, as ideias antimaterialistas são sustentadas historicamente por valores morais e espirituais que vêem no consumo um perigo ameaçador para a sociedade e para o ambiente. Enquanto a produção sempre esteve ligada à criatividade, manufatura de um valor de uso – para Marx (1983) – o consumo é colocado em contraste a esta, ou seja, vinculado a gastos dos recursos naturais e sua eliminação do mundo. Assim também o consumo tem sido abordado nas ciências sociais: dentro de uma moldura essencialmente moral de antimaterialismo. Além de atentar a estes valores que prejudicam uma compreensão da humanidade através da materialidade, o autor ressalta que a associação recorrente feita

entre consumo e capitalismo sob os paradigmas da economia também é problemática, uma vez que o consumo não emerge com o capitalismo, mas muito antes dele.



Imagem 14: Artesanato comercializado no período da Páscoa, em Santa Maria.

No final dos anos 80, consolida-se uma abordagem antropológica do consumo, sobre a contribuição da antropologia para estudos comerciais, localizando tais estudos nos interesses centrais da cultura material. Dando continuidade a seu artigo, o autor propõe uma análise do consumo como cultura material, defendendo que “estudos de cultura material trabalham através da especificidade de objetos materiais, para, em última instância, criar uma compreensão mais profunda de especificidade de uma humanidade inseparável de sua materialidade” (p. 47)

Exemplificando através de casos em que o consumo de determinados bens acaba gerando reações específicas por parte dos indivíduos ou grupos que o adquirem, Miller demonstra o caráter produtivo e criativo dos bens: “*o consumo não era apenas comprar bens, mas muitas vezes envolvia uma apropriação altamente produtiva e criativa desses bens, que os transformava com o passar do tempo.*” (p.47) – revelar a lógica Kaingang eu comprova a execução dessa produção.

A partir de então, rompe-se com a idéia de que o consumo é o ponto final do capitalismo, pois há a possibilidade de o consumo ser visto como a negação da produção

capitalista. “*O consumo retornava os bens para criação da especificidade e das relações depois de extraí-los das condições anônimas e alienadas de sua produção*” (p.47)

Sobre a contribuição da teoria da cultura material, Miller expõe que sua utilização substantiva sugeria que havia muitas maneiras diferentes pelas quais o consumo poderia se manifestar enquanto produção de grupos sociais, sendo cada um deles examinado dentro de sua lógica própria. Assim, o autor expõe a importância que uma abordagem da cultura material sobre o consumo, pode ter para a compreensão das relações intrínsecas entre pessoas e objetos materiais e por isso, ele recorre ao trabalho de Mauss (ano) sobre a dádiva, no qual o papel do objeto na formação das relações sociais é dominante.

Com essa obra, estamos desafiados a pensar aspectos do consumo nas sociedades como possibilidade de rearticular a ligação do consumo com a produção e a troca, além de podermos repensar a materialidade em seu caráter “humano” (jê) dentro da sociedade, reconhecendo, portanto, que há humanidade na materialidade, além da centralidade das relações que percebo como pertencentes à esfera do econômico.

É justamente o fato da busca pela compreensão das relações de interação – internas ao grupo e do domínio do contato entre indígenas e o mundo urbano - como base para a compreensão das práticas econômicas que faz dessa pesquisa genuinamente antropológica.

El problema de la antropología económica no es una cuestión de hecho, sino de derecho. Y esta cuestión de derecho consiste en el verdadero papel, en la importancia relativa de las relaciones económicas en la lógica profunda del funcionamiento y la evolución de las sociedades humanas; se trata, pues, de la cuestión de la relación entre economía, sociedad e historia. Esta cuestión teórica implica otra, epistemológica esta vez: la cuestión de las condiciones y modalidades de la práctica teórica que permite el conocimiento científico de las estructuras económicas de las sociedades estudiadas por los antropólogos. (GODELIER, 1976, p. 280)

Perceber a maneira como as atitudes do grupo foram se moldado, com relação ao consumo e produção, perpassadas pela cultura Kaingang, faz-nos compreender em certa medida o caminho de transformação percorrido pelo grupo. Transformação essa que precisa ser vista no contexto dos fluxos e na história do contato. Alcançar as tais “estruturas econômicas” citadas por Godelier (1976), pode ser demasiado audacioso para esse momento, por isso busco nessa oportunidade, visualizar os contornos do que denomino de práticas e táticas de uma lógica econômica Kaingang, penetrando em seu conteúdo, não de forma completa, mas de maneira esclarecedora para os objetivos momentâneos.

Falar da materialidade é também tratar dos significados do artesanato indígena. Silva (2000) trata do artesanato indígena a partir do termo etnoarte, ressaltando a que não trata-se apenas de materialidade, mas de uma teia de elementos engendrados que vão da transmissão

de saberes (entre humanos e entre humanos e não-humanos) até a formação de valores estéticos, senso crítico, etc. Nos fala ainda da arte de um povo como parte da cultura e entendimento de esferas mais amplas onde este está inserido. Daí vem a necessidade de um entendimento da cultura Kaingang para pensar arte (chamado aqui de artesanato) Kaingang. Ressaltando a importância do contato e troca culturais o autor fala que "neste sentido Vidal (1992, apud SILVA, 2000) lembra que o contato interétnico intenso pode resultar em estímulo ao desenvolvimento de manifestações gráficas por parte de sociedades indígenas, uma vez que estes povos necessitam mais do que nunca da afirmação de sua identidade cultural"(SILVA, p.34).

Assim no processo de contato entre sociedades, a cultura, enquanto capital simbólico, permite resistir à dominação e as imposições da sociedade dominante. A partir dela, os elementos impostos são continuamente reinterpretados. Ao colocar o foco de entendimento na esfera do cultural, pode-se entender que as diferenças entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente não são suprimidas mas continuamente reformuladas (NOVAES, 1993, apud SILVA p. 34)

Outro questão observada pelo autor e que vem ao encontro do que observei em meu trabalho de campo, diz respeito à variação e inovação da cultura material Kaingang, que se dão também no plano da cultura e não se resumem a processos de criatividade. Isto significa que as transformações não estão apenas na base da criação material, mas da ressignificação cultural. Associo isso ao fato de que a criação de tal materialidade vem acompanhada das experiências dos Kaingang na cidade, com o comércio.

Sobre a arte indígena Van Velthem (1992) trata como o fenômeno universal que afeta todas as pessoas, sociedades e culturas e ressalta o fato de não ser homogeneamente compreendida pelos diversos grupos humanos. Tratando especificamente da arte indígena, a autora nos desafia a pensar que "nas sociedades indígenas a arte não é compreendida sob uma perspectiva completamente intraestética, pois pertence ao mesmo contexto de outras expressões" (p. 83) e ainda fala da arte indígena como "poderoso veículo de expressão de identidade e afirmação étnica" (p. 84). Essa ideia remete a fatores marcante deste campo na vida das sociedades tradicionais visto que "engloba os processos sócio culturais que moldam a produção, o uso, o significado e a categorização das produções artísticas" p.84).

A autora nos faz pensar que tal arte tem usos e significados diversos. Se olhada do grupo para dentro terá o papel de compartilhamento de redes de significados, herança cultural e cosmológica. Já se for olhada do grupo para fora, tal arte ganha um papel social e central na

intereção entre sociedades, é esteticamente avaliado pelo nativos e pelo outro, recebendo um status decorativo, sem perder a significação original. Assim resgato as falar da etnografia, onde ao falar da “história das peças” as mulheres indígenas falavam da questão interativa, mencionando que começaram a fazer tal peça para vender a tal grupo de interessados.

3.3. As práticas tradicionais e as táticas econômicas

Para dirigir-se à cidade, preparar-se para a situação de contato e venda e realizar o fabrico de tais objetos, muitas famílias que pouco ou nenhum contato tinham, no interior da área indígena em que moram, decidiram organizar formalmente um “Grupo de artesanato”, chamado Pãri. O trabalho de campo me revelou, inclusive, que foi somente nessa oportunidade que alguns indígenas (na maioria mulheres) aprenderam a fazer o trançado dos cestos, a pintura de madeiras ou a identificar chás e ervas também comercializados quando estão na cidade. Além disso, por ocasião das reuniões realizadas pelo Pãri, surgiu também a ideia de organizar um grupo de jovens ¹⁹ que fizesse realizasse apresentações artísticas com músicas, danças e roupas típicas do grupo Kaingang para representarem e apresentarem os elementos da cultura em eventos “para o branco”. Segundo as próprias organizadoras, os jovens, em um primeiro momento, não demonstraram interesse em participar, até mesmo pelo fato de desconhecerem tais “tradições” étnicas, porém a possibilidade de uma convivência diária e uma sociabilidade entre os jovens foi o que os atraiu a mais tarde, disputarem os lugares.

¹⁹ Neste momento quando falo em “jovens”, refiro-se aos adolescentes, filhos de famílias que já participavam do Pãri, todos solteiros, sem filhos, ainda em idade escolar. Não eram estes requisitos para a participação do grupo, mas acabou-se criando um perfil dos integrantes, já que para dedicar-se aos ensaios e viagens, era necessário disponibilidade.



Imagem 15: Grupo de danças Pãri, antes da apresentação na Feecoop de 2008.

As falas ouvidas no trabalho de campo em Santa Maria a respeito do Pãri indicavam a existência de um grupo formalmente constituído, do qual faziam parte famílias (sendo a atuação de fato, papel essencialmente das mulheres). Os questionamentos colocados nesse momento eram no sentido de descobrir como e por quê o grupo foi fundado, a busca por documentos que comprovassem a existência formal do grupo, bem como a ligação dos associados a este. Meu intuito era compreender como se articulava e organizava aquele que era o grande instrumentalizador da vinda dos Kaingang à cidade para vender.

O pesquisador deve sempre partir para o campo com algumas questões e as devidas suposições a respeito, no entanto, deve também estar aberto às descobertas de uma realidade muito distinta daquela imaginada. Foi de fato isso que aconteceu quando cheguei à Pedra Lisa buscando informações a respeito do grupo de artesanato.

Primeiramente entrei em contato com a pessoa apontada como a atual responsável do grupo e busquei uma conversa aberta envolvendo essa líder, juntamente com outros interlocutores que são membros do grupo. Assim, revelou-se que a criação do grupo, foi iniciativa de um projeto da EMATER que visava elaborar projetos combinados dentro dos setores da Guarita e outras áreas indígenas. Com isso, o surgimento do Pãri, estava vinculado a uma série de cursos de artesanato, padaria, entre outros. Depois de preparar tecnicamente os indígenas interessados, foram construídas instalações para alojar o grupo e uma padaria. O

fato é que há muito esse projeto foi desativado e os documentos de existência do grupo sequer existem na posse desses indígenas, talvez em lugar nenhum.

Com isso, percebi o equívoco de partir do pressuposto de um pensar o Grupo de Artesanato (como sempre foi designado pelos componentes) que era, em certos momentos, chamado de associação pelos indígenas, da maneira ocidental como compreendemos associação. Por alguns momentos senti um esvaziamento do objeto, acentuado pela visita à “sede” do Pãri: uma pequena construção de alvenaria, que conta apenas com um fogão de pedra e latões onde a tinta para pintar os tramados é aquecida para diluir-se. A saber, que esse dilema é recorrente em pesquisas etnográficas, relembro o que Fabian (2006) denominou de pânico, quando da sua chegada para realizar uma pesquisa com um grupo religioso africano:

Lembro-me de passar por uma espécie de pânico na primeira ida a campo. Acho que há uma frase em que, de repente, você se pergunta: ‘O que estou fazendo aqui? O que levarei comigo de volta?’ (...) Não havia funções e papéis associados à afiliação. Não havia registro de quem era ou não era membro”. (FABIAN, 2006, p. 511)

Ao chegar na área indígena da Guarita em abril de 2010, passei imediatamente a “perseguir”, provas palpáveis e documentos concretos que materializassem a existência da associação. Busquei primeiramente como os membros fundadores do grupo, depois com a atual responsável, Serlei. Não obtendo, procurei o escritório da Unijuí (Universidade de Ijuí), em Tenente Portela, já que este funciona como um núcleo de extensão que apóia e desenvolve projetos na comunidade. Posteriormente, cheguei até a Secretaria de Assuntos Indígenas, recentemente criada no município, na qual trabalham indígenas Kaingang. A cada negativa da existência de uma documentação surpreendia-me com uma série de informações essenciais à pesquisa, ricas em conteúdo e pelos agentes que estavam envolvidos e ficou claro que um alvará de funcionamento ou um registro de existência não seriam primordiais ao desenvolvimento do trabalho.

Deparei-me com a necessidade de dar atenção às categorias e a visão de mundo nativas e que de nenhuma maneira o objeto estaria esvaziado, mas muito mais definido na medida em que a realidade era absolutamente construída pelas práticas culturais indígenas e não pelos mandos e configurações que foram outrora estipulados por um órgão da sociedade nacional. Percebe-se com isso que o sentido de associação como é “praticado” pelos Kaingang, está relacionado a uma articulação e reunião internas e principalmente a propiciar um sentimento de coletividade e cooperação, de preparação e trocas.

As oportunidades de reunião do grupo são também o momento das “criações”, em que todos observam os trabalhos que estão sendo feitos, as novas idéias surgem e são

disseminadas. Assim, é bastante visível que o repertório de artesanato do grupo coloca a disposição do coletivo a inovação pensada por um deles. As renas de Natal, as casinhas para cachorro, os anjos, são pensados e aprimorados no contexto das reuniões, lembrando que tais novidades são tradicionalmente produzidas, com uma carga de sentido muito grande, já que são atualizações da cultura Kaingang surgidas a partir do contato com o outro.



Imagem 16: Dona Maria e Serlei – atual presidente do Pãri, no espaço que serve de sede para o grupo.



Imagem 17: Forno de pedra, utilizado pelo grupo de artesanato Pãri.



Imagem 18: A macela, sendo preparada, na cada de Dona Neiva, na Guarita.

3.4. Aprender a ser índio na cidade

Outro relevante fato percebido nas inserções em campo é a maneira como a população local percebe a relação entre os indígenas Kaingang e o mercado. Gordon (2006) nos fala de uma ilegitimidade entre indígenas e consumo, em seu estudo sobre os Xikrin-Mebêngôkre. Embora sejam eles e os Kaingang, dois grupos muito distintos, podemos notar o mesmo preconceito no caso de Santa Maria. O fato de venderem e comprarem desperta um discurso sobre uma perda de identidade, um ser “menos índios” por estar vendendo o que lhe é tradicional e principalmente, por isso ser feito em troca de dinheiro. O que passa despercebida é a percepção dos próprios grupos sobre tal acumulação e venda. O desejo dessas pessoas que vendem é poder comprar itens básicos como roupa e alimentação e quando possível (e nem sempre o é), levar algum dinheiro para casa, para ajudar na alimentação e vestuário da família. Em nenhum momento se menciona acumulação, economia, poupança, esse dinheiro conseguido com as vendas de artesanato não representa um excedente, mas sim um complemento mais do que necessário a totalidade das famílias.

Há outra destacada polêmica com relação a esses indígenas e suas identidades. Muito se ouve sobre tradição: o que é e o que não é tradicional, o que faz ou não parte das memórias históricas daquelas pessoas. Assim, tudo que visto como novo, é tido como menos valoroso, ou menos autêntico. No entanto, o grande debate sobre essas sociedades dá conta de responder o que é tradicional e o que é inovação, visto que é dito que a inovação é justamente a ressignificação e atualização do tradicional; o tradicional só vai se manter e se perpetuar, na medida em que se agregar a ele elementos do tempo presente, que darão sentido a existência das coisas.

As colocações de Lenclud (1994) a esse respeito servem para elucidar o que devemos compreender de tradição. O autor problematiza o uso desse termo, defendendo que devemos estranhá-lo e deixar de vê-lo como algo estático e afastado no tempo. Com isso, defende as tradições são mutáveis e sempre produtos culturais, permanecendo viva enquanto fizer sentido. Comumente vemos o tradicional como aquilo que é velho, antigo e esteve presente na origem de um grupo, porém essa é uma visão essencialista e que em nada representa a relação significação do termo. Em primeiro lugar, o momento da origem é algo criado e eleito pelo grupo nas circunstâncias que melhor atenderam suas demandas. Lenclud (1994) fala ainda de um passado interpretado e um presente interpretante, portanto, a tradição é algo resgatado no passado, mas selecionado no presente.

Considerações Finais:

Estratégias de negociação entre múltiplos agentes: Somando saberes e experiências

Exponho ainda a maneira como as pessoas do grupo étnico em questão fazem reivindicações em Santa Maria. Quando da necessidade de solicitação de elementos estruturais e amparo para que fiquem alojados em algum lugar da cidade, ou quando fazem um apelo por auxílio financeiro ou de alimentação, sempre o fazem acionando algum elemento característico da identidade, nem que seja esmolar estendendo o cesto tramado. Ainda assim, demonstram a insegurança que possuem perante a sociedade dominante, na medida em que sempre preferem estar em companhia de outras pessoas do grupo, para melhor articular os símbolos e signos da sociedade dominante da qual ainda são a parcela subjugada, ainda tolerados, e não aceitos de fato.

No momento em que se pretende desenvolver uma pesquisa social de cunho etnográfico, o primeiro exercício necessário é a aproximação do campo com a teoria, que dará embasamento para que a pesquisa se torne de fato científica. Quando vamos eleger teorias e conceitos, é necessário pensar em como eles realmente dizem respeito ao grupo que se vai trabalhar, nesse caso, um grupo indígena Kaingang. No entanto, grande parte das teorias, por querer dar conta de muitas realidades distintas, acaba por negar as particularidades e não representar fielmente nenhuma delas.

Em um de seus artigos, Clifford Geertz (2001) nos chama para uma reflexão no campo da política, as quais pretendem se generalizantes e muito abrangentes, desconsiderando as diversidades culturais, identitárias que existem no interior das sociedades. O autor trata do contexto de um mundo contemporâneo que ele chama “em pedaços”, em que há particularismos que mesmo em um contexto de globalização, reafirmam-se e ganham destaque justamente pelo contraste. Sendo a teoria política aquela que dá embasamento para a compreensão e amparo desses grupos, o argumento de Geertz (idem) é de que tal teoria precisa incluir nas suas formulações aquilo que há de singular em casa grupo, ou em cada cultura. No texto podemos melhor compreender:

Precisamos é de modos de pensar que sejam receptivos às particularidades, às individualidades, às estranhezas, descontinuidades, contrastes e singularidades (...), uma pluralidade de maneiras de fazer parte e de ser, e que possam extrair deles – dela – um sentimento de vinculação, de uma vinculação que não é abrangente nem uniforme, primordial nem imutável, mas que apesar disso é real” (GEERTZ, 2001, p.196)

Tal abordagem pode ser pensada no contexto da pesquisa com indígenas e na elaboração de políticas que os contemplem. Sendo o Brasil um país culturalmente plural, seria insensato pensar em categorias e teorias que não dessem conta dos particularismos das suas regiões, grupos étnicos, etc. Isto significa dizer que seria um grande perigo ignorar as identidades indígenas com sua cultura, seus traços, seus rituais, suas formas de se relacionar consigo e com o mundo. Sem dúvida, esse cuidado se reflete em nossa constituição e vem constantemente sendo reivindicada por aqueles que pensam em políticas para essas populações (qual é então a humanidade e particularidade trazida por esse grupo). O primeiro passo decisivo para efetivação de tal projeto passa por um exercício que a antropologia faz desde o seu nascimento: respeito e aceitação do outro, do diferente.

Analisando por essa perspectiva, mais uma vez ilustro com o campo realizado junto aos indígenas Kaingang em Santa Maria, quando a população local, estranhando a presença de tal grupo, divide-se entre aqueles que toleram, aqueles que respeitam, aqueles que questionam a identidade frente aos novos hábitos adotados pelo grupo, entre outros diversas opiniões. Enquanto essas “opiniões” permeiam o discurso popular urbano, elas não chegam a causar prejuízos ao grupo. Porém, no momento em que tais ideias de uma rejeição ao diferente, intolerância ao novo ou neutralização particularidades povoa a mentalidade daqueles que planejam as políticas e fazem a assistência de tais indígenas, eles vêem suas identidades negadas e principalmente a intenção de fazer comércio, passa a ser vista com enorme preconceito, por ser “ilegítima”.

Para compreender tais grupos, precisamos antes de tudo, nos livrar da ideia hierarquizante que construímos colocando os hábitos culturais estranhos aos nossos em uma escala inferior. Aquilo que é chamado “tradicional”, ao mesmo tempo em que legitima uma identidade cultural reivindicada, liga-se a uma ideia de atraso, ultrapassado, não desenvolvido. Como nos fala Geertz (2001):

Parecemos necessitar de uma nova fórmula política, uma política que não encare a afirmação étnica, religiosa, racial, linguística ou regional, como uma irracionalidade arcaica e ingênita, a ser suprimida ou ultrapassada, como uma loucura censurada ou uma escuridão desconhecida, mas que a veja, como qualquer outro problema social - a desigualdade, digamos, ou o abuso de poder -, como uma realidade a ser enfrentada e modulada, com a qual de algum modo é preciso lidar e chegar a um acordo. (idem, p.215)

A afirmação acima é complementada com uma significativa fala do autor:

É difícil encontrar um compartilhamento de visões, de formas de vida, estilos, comportamentos, expressões materiais ou seja lá o que for que, por sua vez, não torne a se dividir em outros menores (...) Pelo menos na maioria dos casos, e desconfio que em todos, não há nenhum ponto em que se possa dizer que é ali que o consenso termina ou

começa. Tudo depende do quadro de comparação, do pano de fundo com que se coteja a identidade, e do jogo de interesses que a envolve e a anima. (ibidem, p. 221)

“O que está em pauta é menos o consenso do que a maneira como prescindir dele” (ibidem, p.223), assim temos a noção de que o importante é como se dará a negociação e a interação dentro das culturas, bem como a formulação de identidades, sem precisar que entre essa coletividade exista uma concordância absoluta.

Ao tratar de negociação, retomo a ideia corrente desse trabalho, que é da formulação de uma economia permeada por caracteres étnicos. A primeira consideração que deve ser feita diz respeito a uma não oposição entre tal economia e uma economia capitalista, visto que os indígenas justamente adentram a sociedade por meio desse modelo econômico, que é reorganizado e relido dentro do universo simbólico Kaingang.

Em meio a essas relações estabelecidas é que se percebe o esforço feito pelo grupo para se adequar a uma forma econômica e mais do que isso a elaborar algo que podemos denominar de economia étnica na medida em que combina elementos de uma economia mercadológica capitalista. O Kaingang, acostumado a vir aos centros urbanos e a lidar o seu “cliente”, aprende a distinguir qual o produto mais procurado, o que deve ser fabricado, de que com, em que tamanho visando alcançar seu objetivo que é a venda. Além disso, fala-se das sociedades jê (ao qual a etnia Kaingang faz parte) como sociedades sem exterior, ou em outras palavras, sociedades que trazem para dentro da sua cultura aquilo que é de fora.

Assim, o Kaingang vêm há muitos anos fabricando peças que aos olhos desavisados podem chamar de “não tradicionais” como é o caso dos coelhos de páscoa feitos de trançados, renas, anjos e árvores de Natal. Se em um momento anterior esses elementos não eram culturalmente seus, hoje eles foram englobados e são inovações de uma cultura que emprega o seu modo de fazer, o seu material, a sua prática indígena e assim, faz dessas peças, artesanato Kaingang autêntico.

Grünwald (2001) também nos traz uma importante discussão que caberá muito bem para pensar o objeto aqui investigado. O autor aborda a temática da “tradição e inovação” dentro da cultura indígena, mostrando que a renovação como a vimos, é mais um inovação – processo esse inerente à ressignificação e manutenção de culturas e que a tradição como a buscamos (por meio de manifestações chamadas “tradicionais”) não prova legitimidade de culturas, ao contrário disso, pode demonstrar um engessamento, que poderá de fato ser prejudicial na medida em que a sobrevivência cultural é necessariamente ligada a uma dinâmica de negociações de caracteres étnicos. Isso ajuda a pensar não só na relação dos

Kaingang com as mercadorias e formas de consumo ocidentais, mas também com as inovações no campo da cultura material.

Há outra destacada polêmica com relação a esses indígenas e suas identidades. Muito se ouve sobre tradição: o que é e o que não é tradicional, o que faz ou não parte da histórica daquelas pessoas. Assim, tudo que visto como novo, é tido como menos valoroso, ou menos autêntico. No entanto, o grande debate sobre essas sociedades dá conta de responder o que é tradicional e o que é inovação, visto que é dito que a inovação é justamente a ressignificação e atualização do tradicional; o tradicional só vai se manter e se perpetuar, na medida em que se agregar a ele elementos do tempo presente, que darão sentido a existência das coisas.

Destaco as considerações feitas por Giddens (1991) sobre diferenças que mesmo em meio a globalização se reafirmam e renovam. Retomo este autor, para ilustrar como a diferença e identidade cultural fazem sentido e estão presentes, mesmo nos debates que dão conta da pós-modernidade.

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados por que contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa. (GIDDENS, 1991, p.44)

Segundo De Certeau (1994), há uma clara diferenciação entre espaço e lugar. Trazendo esta diferenciação, justifico o fato de ter colocado entre aspas o termo espaço. Para De Certeau o lugar é uma marcação existente, algo concreto e visualizável que assim se torna por meio da identificação dos indivíduos para com ele. Por esse fato é que se pode falar de lugar próprio, o lugar é aquele onde um sujeito, um grupo, ou até mesmo um objeto, um monumento se estabelece, localiza-se. Em contrapartida, o termo espaço, que comumente é tipo como um sinônimo de lugar, na verdade depende de ação de atores, de convergência de forças sociais, de usos, bem como o autor nos coloca no texto:

Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído pelo sistema de signos – um escrito (p.202).

Tais conceituações foram aqui evocadas pela proximidade com o trabalho de campo de minha pesquisa, já que um dos locais de “permanência” e “estabelecimento” do grupo Kaingang em questão é o Calçadão de Santa Maria. Ele é de trânsito exclusivo de pedestres.

Neste Calçadão, mais especificamente em cima do viaduto Evandro Behr, as pessoas passam, transitam, para atravessar entre duas áreas do centro ou para acessar lojas, bancos, bares, cafeterias, para as quais o calçadão é a vida de acesso. Seria um lugar público, que não é “apropriado” por aqueles que apenas passam ali.

No momento em que o grupo indígena chega à cidade e se estabelece nesse local público (não apropriado por quem somente transita), há uma permanência prolongada, ali as famílias se apropriam de um espaço, reproduzem as relações de parentesco afeto e inclusive regras sociais.

A necessidade de entrar na sociedade “do branco” erguendo a bandeira do “ser índio”, foi apenas um dos artifícios utilizados por esse grupo para interagir com o outro de maneira satisfatória, de acordo os seus objetivos de interação econômica. Mais do que aprender a negociar com os consumidores de seus produtos foi necessário aprender a ocupar uma posição no cenário social, e mais do que ocupar uma posição, o sucesso dependeu do desempenho de um papel, da reivindicação do poder que lhe coube, entre os agentes que o cercavam. Em meio a uma sociedade “capitalista por natureza”, os índios precisaram negociar poder, espaço, mas, especialmente, as regras que já regiam um lugar, no qual eles eram os estrangeiros.

Assim, destaco aqui o papel das táticas e estratégias, que partiram justamente da reivindicação étnica e que garantiram uma situação de contato, o menos opressora possível. Não podemos falar aqui de uma opressão cultural, pois justamente o que está sendo valorizado é o artesanato, sinal diacrítico da sociedade indígena em questão. Tampouco podemos dizer que foi a população de Santa Maria, responsável pela transformação ideológica ocorrida entre os Kaingang, pois estes procuram a cidade para vender e comprar. Eles negociam artesanatos, mas também “formas de ser”. Ali se estabelecem trocas em que não somente os índios refletem sobre sua condição, mas os “brancos” também. Nestes trânsitos, fluxos e hibridizações (vide Hannerz, 1997), brancos e índios podem se transformar, trocar, comprar, vender e negociar subjetividades e objetividades.

Trata-se aqui de reconhecer que a crítica corrente de que “os índios estão perdendo a identidade”, nada mais é do que uma transformação e ressignificação identitária, pela qual, invariavelmente todas as sociedades passaram e passam. Se observarmos o Estatuto do Índio, veremos que não só nas entrelinhas, mas explicitamente, fala-se do desenvolvimento do índio como sinônimo da integração a sociedade nacional e esta passa pela possibilidade de integração, não somente econômica, mas social e política.

Justamente para alcançar tal intento é que os indígenas lançam mão de formas de ocupação do espaço urbano, subversão a uma ordem do público e do privado, sem subverter, no entanto, a legalidade social, a qual é usada como meio para busca de subterfúgios, fazendo uma analogia ao que De Certeau (1994) chamou de artes de fazer. Compreendo que, ao seu modo, estes indivíduos estão lutando pela sua sobrevivência específica, articulando-se e negociando lugares, simbólica e territorialmente.

Muito já se falou da negociação de uma identidade, como recurso válido para buscar benefícios, aceitação ou respeito, mas precisamos voltar a enfatizar que isso se dá no contato entre indivíduos postos em uma esfera social que, no caso em análise, é a rua, o urbano, onde o índio entrou e tomou lugar na rede de sociabilidade já existente. Ele, em verdade, como agente, ocupou um espaço que, para ele, hoje é lugar.

Podemos interpretar o local de realização desta pesquisa – o Calçadão de Santa Maria, mais especificamente o reduto de comerciantes informais que se instalam sobre o viaduto Evandro Behr – como um campo, nos termos que expõe Bourdieu (1983). Segundo o autor, um campo pode ser definido como o local de ocorrência de jogos sociais, manifestados mediante as relações objetivas de interação entre os agentes sociais que circulam nesse meio e que têm o papel de agir de maneira previamente estabelecida e autorizada, de acordo com o lugar que ocupam nessa hierarquia de posições. Com isso, situamos nesta pesquisa, o grupo de indígenas, os demais comerciantes informais, os transeuntes, os policiais locais, como agentes de um mesmo campo, disputando um “poder social”, conferido pelo desempenho adequado do papel que lhe é atribuído e esperado.

Como acima descrito, podemos ver a rua como um campo, da maneira como teoriza Bourdieu (1983, p.19):

Bourdieu denomina o campo, esse espaço onde as posições dos agentes se encontram a priori fixadas. O campo se define como o lócus onde se trava uma luta concorrencial entre atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão.

Com isso, compreende-se o campo como um local em que há disputas de poder por meio das relações de interação, sendo estas socialmente estruturadas, ou seja, o campo e os papéis são anteriores aos indivíduos que nele agirão. A complexidade da questão está em pensar quem são os atores e quais são os interesses em jogo.

Cada um desses agentes está inserido em uma sociedade de classes possui seu estilo de vida, seus gostos e sua visão de mundo, fatores que são somados e dão a caracterização do local. Bourdieu (1983) afirma que o jogo de forças que existe no interior do campo visa à

defesa das posições desempenhadas, para que se mantenha o poder atribuído a cada um. É importante ressaltar o fato de que há uma distribuição desigual de poder no campo, o que pressupõe a existência de dominantes e dominados.

A divisão do campo social em dominantes e dominados implica uma distinção entre ortodoxia e heterodoxia (...) Ao pólo dominante correspondem as práticas de uma ortodoxia que pretende conservar intacto o capital social acumulado; ao pólo dominado, as práticas heterodoxas que tendem a desacreditar os detentores reais do poder legítimo (Bourdieu, *ibidem*, p. 22).

E ainda,

Os que se encontram no pólo dominado procuram manifestar seu inconformismo através de estratégias de “subversão”, o que implica um confronto permanente com a ortodoxia (*ibidem*, p.23).

Desse modo, as referidas “estratégias de subversão” correspondem ao jogo social. Eles o fazem sem contestar as leis ou a estrutura do campo, mas buscando aumentar seu potencial de atuação. A subversão de que falamos remete a um conceito mais exato trazido por De Certeau (1994, p.50), a antidisdisciplina, mostrando que os indivíduos não estão passivamente entregues à disciplina, mas sim que eles vêem as imposições como “estimuladoras da invenção”, defendendo a idéia das “artes de fazer”, criando táticas. Admite-se a antidisdisciplina dos índios existe, mas, no cenário de interação, tudo concorre para que posições e poderes se mantenham inalterados. Nas palavras do autor:

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como código da promoção sócio-econômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização. (p. 40)

A presença ainda de um “comércio em torno do comércio” baliza outro ponto de destaque. Os “comércios” que menciono aqui são os índios vendendo artesanato e alguns comerciantes de lanches, guloseimas e brinquedos que permanecem ou transitam insistentemente pela frente dos índios. Os vendedores tratam os índios como mercado consumidor. Oferecem constantemente seus produtos a eles que, tendo necessidade de se alimentarem na rua durante o dia e atendendo aos apelos das muitas crianças, fascinadas pela “grande oferta”, compram produtos com uma constância surpreendente. Grande parte do dinheiro ganho com o comércio do artesanato acaba ficando ali mesmo.



Imagem 19: O comércio de Páscoa, e ao fundo a “banca” de Luci.

Desta ainda, uma relevante questão para a compreensão de grupos indígenas, que diz respeito à noção de coletividade que norteia a maioria de suas ações, decisões e mesmo interesses. Estudos que remontam à história indígena, como no caso da obra de Melatti (1993), mostram-nos uma sociedade que, no princípio, era voltada prioritariamente – se não exclusivamente - para a satisfação das necessidades da coletividade. Mesmo que a tribo se organizasse pela separação de núcleos familiares ou clãs, que desempenhavam as atividades individualmente para a sua sobrevivência, entre eles se estabeleciam alianças, regras de troca e solidariedade, que norteavam a vida e garantiam a sobrevivência dos grupos. Não se veria, por exemplo, faltar alimento a uma família enquanto as demais estivessem bem providas.

O número de membros de uma sociedade e a maneira como estão organizados dependem dos recursos naturais de que se utilizam para sua sobrevivência e dos instrumentos e conhecimentos de que se valem para explorá-los e transformá-los em objetos prontos para o consumo. Os índios do Brasil não fogem a essa regra: as limitações impostas pelo meio geográfico e as técnicas usadas para tirar dele aquilo de que necessitam para viver se ligam intimamente com a forma que toma a organização de suas sociedades (Melatti, 1993).

A lógica encontrada nessa descrição remete àquela observada nas sociedades chamadas holistas, em que o interesse do todo (grupo) se sobrepõe aos anseios individuais, ao contrário do que ocorre nas sociedades individualistas, em que, inclusive, os laços se enfraquecem, o que diminui a cooperação entre os membros. Nas palavras de Dumont (2000, p. 27), encontramos a síntese e a confirmação da idéia: “Quando o indivíduo constitui o valor

supremo, falo de individualismo, no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo”. A sociedade ocidental fez do indivíduo um valor, enquanto o holismo é o valor dominante nas sociedades tradicionais, nelas o indivíduo não possui valor moral, já que o interesse e vontade da coletividade sobrepõe qualquer interesse individual e assim, o valor está na sociedade.

Trago aqui uma ilustrativa colocação de Geertz (2001) a respeito da convivência com a diferença e a inserção dessa diferença na compreensão de um mundo atual, que chama “em pedaços”, por apresentar diversidades e pluralismo, mas que de modo algum se apresenta “fragmentado”, posto que não cabe aqui negar a globalização e a interligação que há entre os múltiplos universos.

Não importa o que desejemos ou o que encaremos como esclarecimento, a diversidade das culturas persiste e prolifera, mesmo em meio e até em resposta às poderosas forças de vinculação da indústria, das finanças, das viagens e do comércio modernos. Quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas: o mundo uniforme não está muito mais próximo do que a sociedade sem classes. (GEERTZ, p.217)

∞

Ao pensar em falar de uma economia dos Kaingang da Pedra Lisa, preocupou-me o elenco de autores que iriam respaldar os elementos do campo e ajudar a pensar antropológicamente o campo das relações econômicas Kaingang. A preocupação inicial foi de não causar um “branqueamento teórico”, mas sim privilegiar estudos sobre essas práticas em outros grupos. Logo percebi que esta não deveria ser uma preocupação central visto que as especificidades do campo estariam aqui presentes.

Assim expus a temática não de maneira conclusiva, visto que o campo mostrou que as transformações nunca cessam e a sociedade Kaingang, com seu poder de trazer para dentro de sua cultura aquilo que era estrangeiro mostra as possibilidades de alterar o conteúdo – não diria a estrutura – e “indigenizá-lo”. Assim o fez com grande parte do repertório de artesanato e o fez também com a experiência do vender e comprar.

As idas e vindas dos Kaingang de Santa Maria continuam e por isso a cada chegada e partida, deixam um pouco de si e levam um pouco da sociedade capitalista urbana. Ao realizar

campo na TI Guarita, um diálogo com o esposo de Dona Reci²⁰, fez pensar o quanto a visão do outro é internalizada pelo Kaingang, ao mesmo tempo que este pensar sobre si, faz o “agir sobre si e sobre as transformações do grupo”.

Ele relatava que por ser mais velho, possuía maior conhecimento sobre a língua, em relação aos mais jovens e falou comparativamente dos setores da TI Guarita, dizendo que os índios da Pedra Lisa eram “mais civilizados” que os índios de outros setores, justamente pela proximidade com a cidade. Disse ainda que se eu queria saber como viviam “os Kaingang de verdade” deveria visitar os setores do interior, onde as pessoas praticamente não entravam em contato com a cidade, falavam só na língua, mesmo os jovens e as crianças. Falamos ainda das metades clônicas, pois ele dizia saber se Kainhrú, mas que a maioria das pessoas não sabia mais e por esse motivo perguntavam aos mais velhos tal informação. Ele mencionou que os jovens tem procurado essa informação para poder “casar certo”, já que deveriam casar com alguém do outro lado, mas por afastamento a essa tradição estavam casando “até com parente”.

A fala deste interlocutor chegou a mim permeada de elementos que eu havia buscado durante toda a pesquisa, ao mesmo tempo que estava carregada de juízos de valor externos aos seus. Rótulos, preconceitos, falar sobre tradição e legitimidade, tudo interligado ao conhecimento de uma organização social que parecia esquecida. Ficou claro ali o quanto toda a ação que não falava não falava abertamente de elementos históricos Kaingang, falava ao mesmo tempo de caminha cultural, a qual sempre parte de uma origem, mais cedo ou mais tarde acionada. Esse é o caso das tantas mulheres que aprenderam a trançar quando já estavam maduras, tinham filhos e netos. Se as encontra-se a 20 anos atrás, eu estaria hoje relando um grupo de mulheres que não tinha nenhum contato com o artesanato Kaingang. O que poderei então dizer, daqui 20 anos? Certamente que as transformações não param, mas que a cultura se renova, mas sempre nos mesmos alicerces de origem.

²⁰ Não cito o seu nome para preservar sua identidade. Diante de uma enorme timidez, conversamos longamente; uma das mais reflexivas falas ouvidas nessa pesquisa, feita com tranquilidade em uma das duas conversas que tivemos. Reiteradas vezes ele repetia “eu sou só um índio véio”, desconhecendo a importância de sua fala para pensar todo este trabalho.

Referências Bibliográficas

APPADURAI, Arjun. **“Introdução: Mercadorias e a política de valor”**. In: APPADURAI, Arjun (org). A Vida Social das Coisas. Niterói, Editora da UFF, 2008.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. 4ª edição. São Paulo: HUCITEC, 1999.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang no Rio grande do Sul**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1995.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ e Lytog a vapor Impressora Paranaense., 1908.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Difel, 1989.

_____. **Pierre Bourdieu: Sociologia**. Renato Ortiz (org.). São Paulo: Ática, 1983.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

_____. **“O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”**. In: Revista de Antropologia. São Paulo, v.39, n.1, p.13-37, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **“Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”**. In: Antropologia do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COHEN, Abner. **"Introduction: The Lesson of ethnicity"**. In: Urban Ethnicity. London, Routledge Library Editions, 1974.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis, Vozes, 1984.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURKHEIM, Emile. Durkheim – Coleção Grandes Cientista Sociais. Organizador José Albertino Rodrigues. São Paulo: Editora Ática, 1999.

FABIAN, Johannes. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana* 12(2): 503 – 520, 2006.

FERREIRA, Luciana Ouriques. A prática Mbyá de ‘esperar troquinho’ e a indigenização do Centro de Porto Alegre: a emergência de novos locais de cultura e a questão da cidadania indígena. Reunião de Antropologia do MERCOSUL, Porto Alegre, 2007.

FIRTH, Raymond. **Elementos de Organização Social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur Jykre: A Cultura do Cipó –Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil**. In: KUBO, Rumi Regina et al. (org.). **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. Vol.3, capítulo 17, pp. 225-244, Recife: NUPEEA/SBEEE, 2006.

GEERTZ, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Rio de janeiro: Jorge Zahar editor, 2001.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GODELIER, Maurice. *Antropología y Economía*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1976.

GORDON, Cezar. *Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokrê*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

GRÜNEWALD, Rodrigo Azevedo. *As tradições Pataxó*. In: *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2001.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras – chave da antropologia transnacional. In: *Mana*, Rio de Janeiro, 1997, vol. 3 (1).

LANGDON, E. Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia. *Performáticos, Performance e Sociedade*. Brasília, Ed. da UnB, 1996, pp. 23-28.

LENCLUD, Gerard. Qu'est ce la tradicion? In.: Marcel Detienne. *Transcrire les mythologies, tradition, écriture, historicité*, Paris: Albin Michel, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Cláude. “As organizações dualistas existem?”. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 2008.

_____. “A organização dualista”. In: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Editora Vozes, 2008. 4ª edição.

LÖFGREN, Orvar. The nationalization of culture. In: **Ethnologia Europea**. Journal of European Ethnology. Vol. 14, nº 7, 1989.

MARCUS, George. What is a stake – and is not – in the idea and practice of Multi-sited Ethnography. In: **Anthropology in theory** (org) Henrietta Moore and Tood Sanders. Oxford: Blackwell publishing, 2006.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura e Consumo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

MELATTI, Julio Cezar. **Índio do Brasil**. 7ª edição. São Paulo: HUCITEC, 1993.

MILLER, Daniel. **Consumo como cultura material**. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, nº 28, p. 33-64, 2007.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (século XIX)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1): 47 – 77, 1998.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Uma ponte pênsil sobre o oceano: a contribuição do pensamento mitológico Kaingang no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora Mediação, 2008, p. 45-59.

SAHLINS, Marshall. A primeira sociedade de afluência. In: CARVALHO, E. de Assis. *Antropologia Econômica*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

_____. **Cosmologias do Capitalismo: o setor transpácífico do “sistema mundial”**. In: **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SILVA, Sergio Baptista da. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: Um modelo para a compreensão das Sociedades Proto-Jê Meridionais*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH - USP, 2001.

TURNER, V. W. Dramas sociais e metáforas rituais In *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff, 2008, pp. 19-54.

VAN VELTHEN, Lucia Hussak. Arte indígena: Referentes sociais e cosmológicos. In: Índios no Brasil. MEC – Ministério da Educação e do Desporto.

VEIGA, Juracilda. Organização Social e Cosmovisão Kaingang – Uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, 1994.



WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1971.

_____. Relações comunitárias étnicas. In: Economia e Sociedade. Vol1. 3ª Ed. Brasília: Edunb, 1994.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Editora Guanabara S.A., 1987.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. A questão étnica no mundo ferroviário do trabalho em Santa Maria – RS. “X Encontro Estadual de História. O Brasil no Sul – Cruzando Fronteiras entre o Nacional e o Regional”. 26 a 30 de junho de 2010. Santa Maria – RS.

Anexo 1

 <p>MINISTÉRIO DA SAÚDE Conselho Nacional de Saúde Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)</p>	<p>UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa Comitê de Ética em Pesquisa - CEP- UFSM REGISTRO CONEP: 243</p> 
--	---

CARTA DE APROVAÇÃO

O Comitê de Ética em Pesquisa – UFSM, reconhecido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – (CONEP/MS) analisou o protocolo de pesquisa:

Título: Fazer, vender, trocar: uma análise da produção e comércio do artesanato de um grupo Kaingang no contexto urbano

Número do processo: 23081.017091/2009-10

CAAE (Certificado de Apresentação para Apreciação Ética): 0337.0.243.000-09

Pesquisador Responsável: Maria Catarina Chitolina Zanini

Este projeto foi APROVADO pelo CEP em seus aspectos éticos e metodológicos de acordo com as Diretrizes estabelecidas na Resolução 196/96 e complementares do Conselho Nacional de Saúde. Por tratar-se de um projeto da área temática especial com cooperação estrangeira, faz-se necessária a aprovação da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) antes do início da sua execução.


Toda e qualquer alteração do projeto, assim como os eventos adversos graves, deverão ser comunicados imediatamente a este Comitê.

Fevereiro/ 2011- **Relatório final**

Os membros do CEP-UFSM não participaram do processo de avaliação dos projetos onde constam como pesquisadores.

DATA DA REUNIÃO DE APROVAÇÃO: 17/03/2010

Santa Maria, 17 de março de 2010.



Elisete Medianeira Tomazetti
Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa-UFSM
Registro CONEP N. 243.