

OBJETOS-SUJEITOS

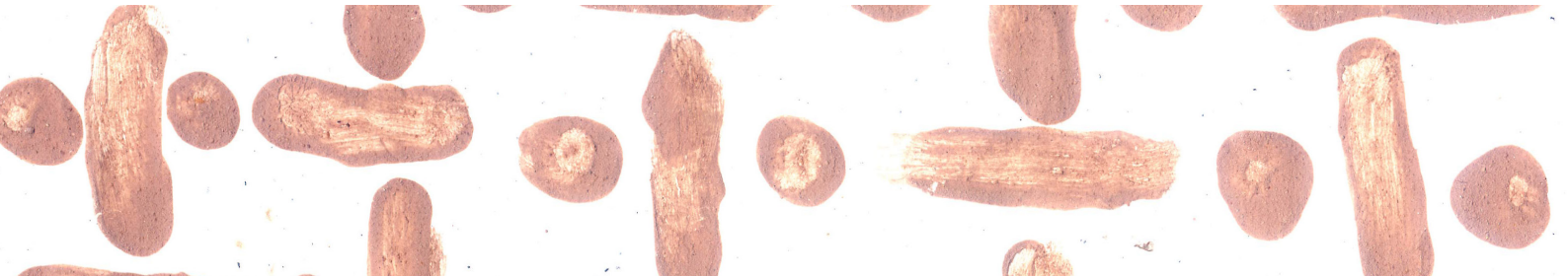
a arte kaingang como materialização de relações

organizadores

Luiz Fernando Caldas Fagundes

João Mauricio Farias

FUNAI - 2011



Presidência da República
Presidente **Dilma Rousseff**

Ministério da Justiça
Ministro **José Eduardo Cardoso**

Fundação Nacional do Índio – FUNAI
Presidente **Márcio Augusto Freitas de Meira**

Coordenação Regional de Passo Fundo
Adir Reginato

Coordenação Técnica Local de Porto Alegre
Jorge Carvalho

Créditos das Fotografias

Carlos Carvalho – páginas 10 e 48

Danilo Christidis – capa, contracapa e páginas 27, 28, 29, 30, 33, 35, 38 e 39

Luiz Fernando Caldas Fagundes – páginas 14, 15, 17, 19 e 40

Miriam Lemos – página 54

Grafismo dualismo kaingang

Francisco *Rókã*n dos Santos – capa e folha de rosto

Ficha Catalográfica

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (Orgs.).

Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações. Porto Alegre:

FUNAI/CR Passo Fundo/CTL Porto Alegre /Editora Deriva, 2011.

56 p.

ISBN: 978.856.262.833.7

1.Kaingang. 2.Arte. 3.Cosmologia. 4.Povos Indígenas.

Esta publicação faz parte de um projeto de apoio à comercialização da arte indígena em Porto Alegre/RS que contou com recursos orçamentários do exercício de 2009.



ABERTURA AO OUTRO: O FUNDAMENTO PARA O ENTENDIMENTO

Luiz Fernando Caldas Fagundes

João Maurício Farias

Para o universo de significados ocidental, noções como autenticidade e permanência instituíram o empreendimento de preservação do patrimônio cultural dos Estados nacionais modernos, direcionando a criação dos instrumentos de proteção, seleção e conservação de objetos artísticos, obras arquitetônicas e monumentos antigos (igrejas, palácios e casas-grandes), em sua plenitude e pelo tempo mais longo possível. Essa maneira particular e restrita de compreender como patrimônio cultural apenas os monumentos de “pedra e cal”, configurou-se predominante no Estado. No entanto, está distante de refletir a diversidade, as tensões e os conflitos que caracterizam a produção cultural no país. Somente a partir da segunda metade do século XX, os Estados nacionais reconheceram processos e práticas culturais como bens patrimoniais em si, atualmente denominados patrimônios imateriais ou intangíveis. Estes desobrigam uma materialidade em suas expressões,

pois visam os aspectos da vida como os conhecimentos e modos de fazer (saberes), as festas e rituais (celebrações), formas de expressão e os lugares onde concentram-se e reproduzem-se ideias, valores e experiências socioculturais coletivas. Como processos culturais dinâmicos, estas formas de expressão implicam uma concepção de preservação diversa daquela da prática ocidental, não cabendo, nesses casos, os conceitos de intervenção, restauração e conservação apenas de objetos e obras monumentais como testemunho de um período histórico e cultural pretérito. Nesses casos, cabe a valorização e apoio à integridade e continuidade das pessoas, os procedimentos, as técnicas, a organização sócio-cultural (Abreu, 2009; Fonseca, 2009; Gonçalves, 2009; Santa’anna, 2009)¹. Ainda quando do envolvimen-

1. Para aprofundamento no tema aqui sintetizado sugerimos a publicação “Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos”, Editora Lamparina (2009), organizada por Regina Abreu e Mário chagas.

to de povos indígenas, cabe também a proteção a sua base territorial enquanto “malha sociopolítica viva”: espaços ocupados em longa duração e vividos envoltos de sentido de pertença e constitutivo do ser.

A compreensão restritiva do termo preservação nas ações de acautelamento de patrimônio cultural – tombamento – consolidou o privilégio “àqueles grupos sociais que detêm o poder de produzir a representação hegemônica do ‘nacional’” (Fonseca, 2009, p. 76). Citamos um exemplo significativo:

Quando se olha [...] a Praça XV, no centro do Rio de Janeiro, um dos ícones do patrimônio histórico nacional, a evocação mais óbvia é a do poder real, suscitada pelo Paço Imperial, sede da Corte. Ao fundo, a antiga catedral, hoje igreja de Nossa Senhora do Carmo, atesta a importância, no Brasil colonial e imperial, do poder da Igreja. Esses são testemunhos materiais imponentes, tanto do ponto de vista da ocupação e da permanência no espaço na cidade, quando dos padrões estéticos hegemônicos, valorizados como expressões de cultura à época do tombamento desses bens pelo SPHAN. Essa leitura da Praça XV, no entanto, está longe de evocar plenamente o passado, a sociedade da época e a vida que se desenvolvia naquele espaço. Poucos foram os registros que, como os deixados por Debret, Hildebrandt [...],

captaram ainda a presença, nesses espaços, de mercados, escravos domésticos, os negros de serviço e alforriados, enfim, da sociedade complexa e multifacetada que por ali circulava. [...], o olhar distante dos viajantes estrangeiros, movidos menos pela necessidade de construir uma imagem ideal, em moldes europeus, do país, que pelo interesse em documentar o que lhes parecia peculiar, e próprio daquelas terras, que costumava ‘incluir’ na paisagem os ‘excluídos’, não apenas daqueles espaços, que também ocupavam, mas da memória coletiva

(Ibidem, p. 59-60).

Ora, o privilégio de uma visão de mundo conservadora e elitista no país produziu a exclusão das vozes, gestos, práticas terapêuticas, rituais, valores, enfim, os bens e o saber-fazer de diversos grupos sociais populares e indígenas. Trata-se do etnocentrismo e solipismo europeu que baseiam-se na premissa filosófica da identidade a si-mesmo enfatizando a continuidade. Dito de outro modo, o ideário iluminista das comunidades imaginadas homogêneas que tem na formação dos Estados nacionais a referência primeira e última; identidade que se sobrepõe a todas as outras: religiosas, étnicas, sexuais, locais, de classe etc. Os discursos nacionalistas ou etnicamente absolutistas constroem

identidades substanciais, puras, logo, a grande questão é a dificuldade em aceitar a diferença e a consequente tentativa de aniquilação do diverso: não se conseguindo suportar o diferente é preciso controlá-lo, enfim, modernizá-lo (Gilroy, 2001):

Ora, a nação, isto é, a população de um território unida pela cultura e pela tradição, foi em toda parte, pelo menos de início, uma ficção criada pelo próprio Estado. Os Estados modernos se constituíram todos sobre uma diversidade étnica preexistente, num processo de unificação territorial marcado pela violência. A comunidade nacional foi criada posteriormente pela opressão: a cultura comum foi imposta pela repressão às manifestações étnicas minoritárias, e a tradição coletiva foi gerada na história da dominação de um povo sobre outro

(Durham, 2004, p. 298).

É urgente, portanto, suplantar os padrões ultrapassados de uma história meramente nacional. Esta reorientação conceitual busca “a exploração de alguns problemas políticos específicos oriundos da junção fatal do conceito de nacionalidade com o conceito de cultura” (Gilroy, 2001, p. 34). O tema evidenciado aqui é o da diversidade cultural no interior das nações: índios *no* Brasil,

ao contrário de índios *do* Brasil. Trazemos à reflexão a base dos dispositivos chamados etnocêntricos: implementar como universal aquilo que é uma característica particular de uma cultura.² Ou seja, a nossa cultura como padrão, a base de comparação com as outras – diferentes – culturas.³ O fato de nós pertencermos a uma cultura não nos coloca acima de qualquer outra, portanto, a equivalência das culturas leva a uma proposição geral, a relatividade cultural:

Como sugere a raiz do termo relativo, a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de relação é importante, pois é apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vistas *equivalentes* (Wagner, 2010, p. 29 – grifo nosso).

2. Adotamos uma definição sintética de algo no gênero do que se costuma chamar de cultura: “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313).

3. Sabemos que as culturas não existem isoladas, com fronteiras de fácil identificação, incomunicáveis. Esta generalização se pretende enquanto dispositivo de alerta que evidencia a insistência de algumas pessoas ou grupos sociais em universalizar uma maneira particular de viver (perceber e agir) no mundo.

Portanto, não pode haver mais uma verdade somente no país, um ponto de vista, uma história sobre e do Brasil. A multiplicidade cultural é princípio constitucional vigente no país, exemplo disso são as garantias dos direitos socioculturais indígenas à diferença:

A Constituição de 1988 estabeleceu uma nova forma de pensar a relação com os povos indígenas em nosso território, reconhecendo serem eles coletividades culturalmente distintas, os habitantes originais desta terra chamada Brasil, por isso mesmo, detentores de direitos especiais. Ao afirmar o direito dos índios à diferença, calcado na existência de diferenças culturais, o diploma constitucional quebrou o paradigma da integração e da assimilação que até então dominava o nosso ordenamento jurídico, determinando-lhes um novo rumo que garanta aos povos indígenas permanecerem como tal, se assim o desejarem, devendo o Estado assegurar-lhes as condições para que isso ocorra. A verdade é que, ao reconhecer aos povos indígenas direitos coletivos e permanentes, *a Constituição abriu um novo horizonte para o país como um todo, criando as bases para o estabelecimento de direito de uma sociedade pluriétnica e multicultural*, em que povos continuem a existir como povos que são, independente do grau de contato ou de interação que exerçam com os demais setores da sociedade que os envolve (Araújo, 2006, p. 45 – grifos nossos).

Em contraposição à modernidade que reduz tudo a uma essência (origem, pureza) e coloca ênfase na essencialidade do ser (a identidade), o pressuposto ameríndio ressalta a importância do Outro (a diferença) – divindades, mortos, espíritos, animais, plantas, objetos, inimigos indígenas e os não indígenas – enquanto condição necessária para a continuidade da vida. Para o entendimento destas cosmologias devemos ter como referência a “abertura ao outro”, a relação aos outros não a coincidência consigo mesmo enquanto concepção central desse pensamento, estando em jogo a atualização de uma relação com o Outro⁴ (Viveiros de Castro, 2002).

O princípio filosófico e ético da diferença destes coletivos torna-se manifesto em suas mitologias: são diversas as narrativas míticas que discorrem sobre o tema da generalidade, e contrariamente ao que poderíamos esperar, reiteram o afastamento de identidades. Resumidamente, esses mitos versam sobre as aventuras de dois personagens “gêmeos”, associados ao sol e lua, que se opõem continuamente. Desunidos no tempo e no espaço, os mitos afirmam que é preciso a alternância entre o dia (sol/claridade/secura) e a noite (lua/escuridão/

4. Veja o artigo de Guilherme Orlandini Heurich, nesta publicação.

umidade), logo a relação entre os opostos é fundamental para a constituição do mundo: “A filosofia ameríndia postula, assim, que diferenças são imprescindíveis, mas não basta que diferenças existam, é preciso que se relacionem. Mas é também preciso que se mantenham diferentes” (Perrone-Moisés, 2008, p. 32).

Estamos atribuindo ao mito, portanto, o papel de mediação dos postulados que exprimem e explicam um mundo vivido no presente, nunca uma fábula. Não se trata de separar o passado do presente, o pensado do vivido, o mito do rito, pois, na verdade, uma coisa é constitutiva da outra. Ora, o presente é um tempo verbal especial, pois concentra passado, presente e futuro em um presente contínuo⁵:

Ele sintetiza, em um ponto no tempo, os eventos de muitos períodos, [...]. Supõe-se que o quer que seja importante no passado se fará saber e sentir no aqui e agora. Idéias correntes sobre o futuro da mesma forma levam os juízos presentes por certas vias e bloqueiam outras. Ele supõe uma perspectiva de mão dupla em que o indivíduo trata seu passado seletivamente como fonte de mitos validantes e o futuro como o lugar dos sonhos. O tempo verbal

5. Veja uma versão kaingang sobre mito e presente contínuo no artigo de Zaqueu Key Claudino, nesta publicação.

se refere a um filtro de duas vias sendo usado no presente para retirar dos mitos e sonhos certos conjuntos que se engatem plausivamente como guias para a ação

(Douglas & Isherwood, 2004, p. 61-2).

Este livro, então, pretende trazer à luz o presente concentrado dos Kaingang⁶, povo indígena com aproximadamente 33.800 pessoas⁷, que habita territórios sobrepostos aos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A publicação abordará conhecimentos, expressões, apropriações, inovações⁸ e práticas coletivas kaingang – patrimônio cultural (in)tangível –, afirmando a

6. Os etnônimos indígenas foram grafados segundo as normas da Associação Brasileira de Antropologia: em sua função substantiva, conservam a inicial maiúscula; como adjetivos, as iniciais são minúsculas.

7. Dados dos relatórios demográficos da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), referentes a 1º de julho de 2010: <http://www.funasa.gov.br/internet/desai/sistemaSiasiDemografialIndigena.asp>.

8. Assim como em diversos contextos de contatos entre povos indígenas e sociedade nacional, as possibilidades de apropriação de novos materiais e o desaparecimento de matérias-primas tradicionais ou ainda o surgimento de novas oportunidades de comercialização são abordadas como formas de incorporação conectadas às concepções simbólicas que fundamentam as ações indígenas (Velthem, 2002). Para aprofundamento no tema, sugerimos a publicação “Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico”, Editora UNESP (2002), organizada por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos.

indissociabilidade de ideias-objetos-sujeitos-significados-lugares-relações..., o mundo todo encadeado, enrolado, associado, misturado, sem hierarquizações, conectado infinitamente em devir (Latour, 1994).

Pretendemos tornar manifesto no cenário social e na memória coletiva, uma experiência humana insistentemente invisibilizada por uma hierarquia de valores impostos por poderes estabelecidos. É essencial a promoção das enunciações destes coletivos socioculturais diferenciados, pois promovê-los pressupõe o reconhecimento da diferença como fator positivo e potencializador da comunicação entre heterogêneos: ouvir (além da audição, todos os seus sentidos) a voz do Outro, o fundamento para o entendimento.

Referências bibliográficas

- ABREU, Regina. “‘Tesouros humanos vivos’ ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção do ‘Mestres da Arte’”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. Pp. 83-96.
- ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- DURHAM, Eunice R. **A dinâmica da cultura**: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. “Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. Pp. 59-79.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “O patrimônio como categoria de pensamento”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). **Memória e patrimônio**: ensaios contempo-

râneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. Pp. 25-33.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

OVERING, Joanna. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. **Mana** 1(1):107-140, 1995.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Lévi-Strauss: Aberturas”. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta; NOBRE, Renarde Freire (orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. Pp. 17-40.

SANT’ANNA, Marcia. “A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. Pp. 49-58.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. “‘Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Pp. 61-84.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002. Pp: 345-399.

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



II Encontro de Medicina Tradicional Kaingang na *ẽmã Topê Pên* (Aldeia do Morro do Osso), Porto Alegre, 2007. À frente os *Kujà/xamã* Pedrinho Rodrigues e Ernestina Vicentina 'curam' o *Pói màg/Cacique* Valdomiro Xe Vergueiro.



O PRIMADO DA RELAÇÃO: ALIANÇA, DIFERENÇA E MOVIMENTO NAS PERSPECTIVAS INDÍGENAS

Guilherme Orlandini Heurich

Quanto mais aumenta minha potência de vida, mais apto sou para perceber coisas... Aí vemos muito bem o que quer dizer o perspectivismo.

Gilles Deleuze

O objetivo desse artigo é apresentar um conjunto teórico que tem sido elaborado por alguns antropólogos, os quais estudam sociedades indígenas. Não pretendemos esgotar o assunto e, dessa forma, aqueles que desejarem um aprofundamento maior no tema poderão consultar a bibliografia de referência que está no final do artigo. A ideia central que gostaríamos de sugerir aqui é que as sociedades indígenas mantêm um amplo número de relações sociais. Tais relações sociais não envolvem somente os parentes, nem estão restritas às relações com outros grupos indígenas e tampouco às relações com os não-indígenas. As cosmologias ameríndias mobilizam uma multidão de outros mundos e relações, como, por exemplo, os mundos dos animais, das plantas e das divindades.

Inicialmente, apresentaremos um debate sobre as concepções ocidentais da relação entre humanidade e anima-

lidade. Tentaremos mostrar que as sociedades indígenas pensam de forma diferente essa relação entre humanidade e animalidade, na qual é ressaltada a intencionalidade de animais, plantas e outros. Isso implica numa forma bastante específica de pensar a pessoa ameríndia, na qual a relação com animais, plantas, divindades e mortos passa a ser central. O corpo aparece enquanto algo extremamente relevante e, com isso, o esforço do parentesco possui uma ênfase na corporalidade. Conjuntamente, a experiência de outras subjetividades do cosmos aparece como algo importante para garantir a perspectiva humana da pessoa ameríndia. Além disso, sugerimos que o perspectivismo ameríndio possui modulações, cujas investigações etnográficas procuram colorir. Por fim, discutimos as implicações que a noção de perspectivismo tem para o relativismo multiculturalista, bem como para um pensamento que procura livrar-se da forma-Estado do conceito.

Humanidade e animalidade

As cosmologias indígenas enfatizam que muitos animais, plantas e minerais possuem capacidade de expressar-se da mesma forma que os humanos. Animais e plantas, assim, são pessoas: sujeitos dotados de intencionalidade, sendo capazes de agir e comportar-se conscientemente. Podemos perceber como essa forma de conceitualizar a *humanidade* é bem diferente da maneira como costumamos pensá-la.

No pensamento de matriz ocidental, ocorre que a noção de humanidade é sempre definida em relação à de animalidade: diz-se que há uma diferença grande entre humanos e animais, pois humanos possuem cultura. Por outro lado, também falamos que os humanos são somente uma espécie pertencente ao reino animal: concebemos que há uma natureza biológica que nos aproxima dos animais. No fundo, no fundo, somos também animais. Convivemos, assim, com um certo paradoxo: somos seres imersos na dimensão física da animalidade e, ao mesmo tempo, partilhamos exclusivamente da condição moral da humanidade: indivíduos de uma espécie e pessoas humanas com faculdades morais. Não é o corpo que distingue humanos de animais, mas a capacidade intelectual, racional e linguística. Somos seres com espírito.

Essa condição humana, então, é distinta da existência enquanto membro da espécie humana. Tornar-se humano implica no desenvolvimento das faculdades do espírito, isto é, no aprendizado de práticas culturais. Contudo, isso ocorre de diferentes formas, visto que a condição humana possui a diversidade cultural como essência. Assim, há diferentes maneiras de existir como humano e isto chamamos de multiculturalismo. Uma natureza, e várias culturas.

As cosmologias ameríndias (indígenas), por sua vez, procedem a uma inversão desse esquema. O que é compartilhado por humanos, animais e plantas é justamente a capacidade cultural, isto é, uma capacidade de agir e pensar tal como os humanos o fazem. A condição de pessoa é uma capacidade que não é exclusiva dos humanos, sendo que a forma corporal não exclui alguns animais e plantas de tal condição. Assim, nas cosmologias indígenas, animais e plantas se veem como ‘gente’, isto é, como concebemos que humanos normalmente se veem. Vendo a si próprios como ‘gente’, tais plantas e animais percebem objetos e seres de forma distinta daquela percebida por outras perspectivas: o que para nós é plumagem, para o jacu é adorno cultural, enfeite; sangue derramado é cerveja para os urubus; lamaçais são casas cerimoniais para os porcos-do-mato.

Intencionalidade

Humanidade deve ser entendida como uma capacidade reflexiva e, nesse sentido, a humanidade não é uma essência que pertence a uma espécie. Humanidade é um modo de ser e agir – capacidade de atuar como humano – que está aberta a diversas espécies. Há uma relação entre humanos e não-humanos – nós e Outros – que é pensada como aquilo que não se questiona durante a vida. Isto é, a relação com a alteridade¹ é pensada como algo fundamental. Tal relação primordial com a alteridade gera diversas coisas, dentre elas, uma concepção de pessoa que é bastante distinta do individualismo: a pessoa ameríndia não está fechada sobre si mesma, possuindo relações com diversas subjetividades do cosmos. A singularidade do sujeito ameríndio não implica em um indivíduo, mas em uma singularidade permanentemente dividida em Eu e Outro: um *divíduo* polarizado entre corpo e intencionalidade. A pessoa é algo plural, sendo o lugar de composição dessas relações que a produziram.

Esse compartilhamento das capacidades de agir pode ser chamado de intencionalidade, ou seja, uma característica daqueles que agem com intenção própria, cons-

cientemente. Tal intencionalidade é como um fundo virtual universal, isto é, algo que está aberto para seres de diversas espécies². Como ressaltamos antes, há uma similaridade entre humanos, animais e plantas, pois todos partilham desse fundo virtual. Ao estabelecer a intencionalidade como fundo de conexão entre os seres do cosmos, estamos dizendo que há uma relação primordial entre humanos e não-humanos. Nesse sentido, não é possível estabelecer um corte rígido entre o domínio social e o que lhe é externo. Podemos dizer que a relação entre interior e exterior do *socius*³ é algo complexa: a alteridade é interna e instituinte do (no) *socius*.

Essa noção implica em afirmar que o Outro está contido no próprio sujeito, em uma dimensão que nós, ocidentais, costumamos chamar de alma. Por ora, talvez possamos usar a idéia de uma materialização desse fundo de intencionalidade na pessoa, ao invés da idéia de alma. Tal materialização, nas cosmologias ameríndias, não remete ao que entendemos por consciência ou mente individual, pois remete sempre a algum Outro: provém de uma divindade; é reencarnação de um

2. A amplitude dessa abertura varia de acordo com cada cosmologia indígena.

3. *Socius* é o plano sociocosmológico de desenvolvimento das relações entre parentes.

1. Alter = outro; alteridade = condição do Outro.



morto; advém de uma árvore. Assim, partilhar dessa condição é ser similar. Ocorre que essa intencionalidade é genérica demais: estando aberta a todos, pode ser apropriada por algumas dessas subjetividades similares que povoam o cosmos.

O corpo, por outro lado, é também parte constitutiva dessa pessoa: no entanto, o corpo não é dado pela alteridade. O corpo não estabelece essa linha de continuidade entre as espécies humanas e não-humanas, sendo o grande diferenciador das espécies. Não o corpo biológico tal como o concebemos, mas o corpo entendido enquanto série de afecções, isto é, modos corporais de ser e agir que diferenciam as onças dos humanos, estes dos espíritos, etc. Uma forma de pensar o corpo em que o ponto central não é possuir uma aparência física humana, pois a ênfase recai naqueles atributos que distinguem espécies: coisas que se come e formas de comê-las. Um caçador que retorna do mato sem um pedaço do animal caçado pode indicar que seu corpo físico humano é somente aparência: comer sozinho, no mato, um pedaço de carne crua é o modo de agir das onças.

Parentes partilhando a comida no III Encontro de Medicina Tradicional Kaingang na *ê mã Topê Pên* (Aldeia do Morro do Osso), Porto Alegre, 2010.

Parentesco

Porém, este corpo ameríndio não vem pronto, precisa ser construído. Precisa ser construído pelo processo de parentesco que visa humanizá-lo ao máximo, integrá-lo ao 'corpo de parentes'. Essa intencionalidade compartilhada com outros seres do cosmos não garante que uma criança seja humana. Caso fosse criada por outros, poderia ter um corpo diferentemente construído e, com isso, o grupo de parentes precisa construir o corpo da pessoa, tendo como objetivo tornar esse corpo bastante específico e diferenciado. Assim, ao longo da vida, o corpo da pessoa é construído de forma a acostumar-se com o de seus parentes. Da perspectiva humana, é preciso remar contra esse fundo compartilhado de intencionalidade através de práticas sociais que visam incorporar esse novo sujeito: comer junto, participar dos rituais, realizar a guerra, caçar e ser tratado pelo xamã⁴.

Contudo, podemos perguntar: mas parentesco não é algo que envolve casamentos e descendentes? Porque tanta ênfase na relação com essas outras subjetividades do cosmos? Afinal, plantas não podem ser parentes...

4. Importante apontar que esse movimento de socialização não ocorre somente com a criança nascida, mas também com animais domesticados, cunhados aparentados e outros.



Não podem? A teia de relações afirmada por grupos indígenas não somente inclui grupos étnicos locais, pois também mobiliza uma variada multidão de Outros, humanos como não-humanos. É preciso seguir a linha que esse pensamento indígena está tentando traçar e imaginar novos mundos possíveis: onde esse fundo de intencionalidade conecta humanos, animais e plantas, ampliando essa noção de humanidade. As relações sociais não podem mais ser humanas, demasiadamente humanas. Assim, a questão do parentesco não envolve somente as relações entre o próprio grupo, pois inclui níveis de contexto supralocal (inter-aldeão, inter-regional, intertribal, interétnico, etc), níveis sociocosmológicos (animais, plantas, espíritos, divindades), sendo que o simbolismo que as envolve declina do idioma da diferença e aliança. Visto dessa maneira, o processo parece indicar um sentido que parte do interior e vai até os extremos do exterior, contudo, não se trata de uma projeção metafórica da humanidade para os confins da natureza.

A importância da idéia de fundo compartilhado de intencionalidade é o fato dela explicitar algumas dessas bases do pensamento das sociedades ameríndias: uma noção importante é a idéia de que a identidade é um caso particular da diferença, isto é, quando a diferença tende a zero. Essa

intencionalidade é como uma máquina geradora de diferença, contra a qual o grupo de parentes procura constituir sua identidade corporal. Esse processo de conformação do parentesco nunca tem fim, pois o Outro está sempre ali. Não somente porque está materializado na pessoa, mas também porque a relação com o Outro é que mantém tudo em movimento. De fato, a planta não é um parente, mas poderia ser, visto que a relação é primordial: plantas e animais são parentes potenciais.

A planta não *deve* ser parente, contudo, pelo menos não em circunstâncias normais. Perceber a planta como um parente significa que estamos assumindo o ponto de vista da planta e, conseqüentemente, perdendo a perspectiva humana. Tal como aquele caçador, que não conseguia mais compartilhar um assado de carne porque havia sido seduzido pelo ponto de vista da onça. Dizendo isso, porém, não estamos nos referindo àqueles que transitam pelas diferentes perspectivas e conseguem apreender diferentes pontos de vista. Os xamãs são aquelas figuras que conseguem lidar com perspectivas animais e vegetais sem perder sua condição humana de ponto de vista: através de rituais controlados, podem perceber os objetos e seres para os quais aponta a perspectiva da sucuri.



Xamanismo e conhecimento⁵

O sujeito ameríndio está, dessa forma, permanentemente dividido entre corpo e intencionalidade, humano e não-humano, eu e Outro. Essa divisão permanente resulta em dois processos distintos que têm, como horizonte nunca atingível, dar ao corpo estabilidade humana. Por um lado, isso implica em mostrar a esse corpo como agir e comportar-se de forma humana (parentesco). Por outro lado, alguns sujeitos precisam experimentar as múltiplas perspectivas alheias a fim de relatar aos seus parentes como são alguns dos mundos para os quais não devemos apontar. Ainda assim, alguma estabilidade é possível de ser atingida através da socialização com os parentes, mas também na maximização de experiências subjetivantes da alteridade. Isto é, estabilizar o corpo (e o sujeito) implica em garantir o mundo sobre o qual sua perspectiva aponta.

5. O xamanismo deve ser compreendido como uma instituição que abrange o ponto de vista coletivo, e tem na figura do xamã o ator principal, mas não o único. O xamã é o mestre do esquematismo cósmico, um mediador das relações entre os humanos e os não-humanos (divindades, mortos, espíritos, animais, vegetais). Desempenha papel globalizante fundamental nas atividades terapêuticas, econômicas, sociais, políticas, estéticas, incluindo sem distinções todos os domínios dos cosmos (Taussig, 1993; Langdon, 1996).

Experimentar múltiplas perspectivas é uma experiência fundamentada no xamanismo. O xamanismo é central no perspectivismo ameríndio, pois implica um ideal de conhecimento que não tem como horizonte cognitivo os objetos, mas sim outros sujeitos ou agentes, visto que as coisas do mundo não são propriamente ‘coisas’, mas sujeitos. Isto implica que minha perspectiva aponte para um mundo completamente distinto daquele vivenciado pelos porcos do mato, por exemplo; minha única maneira de conhecer esse mundo-Outro é assumindo o ponto de vista do porco-do-mato. Virtualmente, o xamanismo aponta para um potencial de subjetivação de todos os seres.

O processo de subjetivação não ocorre mediante uma viagem para ‘dentro’ de outros corpos: o processo envolve a capacidade de ativar esse corpo do porco-do-mato, ou seja, é preciso ativar esse corpo através dos modos de ser e agir – caçar, correr, banhar-se, p. ex. – correspondentes ao porco-do-mato (ou de outras perspectivas que se vise acessar). O processo de conhecimento envolve sempre uma relação ativa com o corpo. Subjetivar não é ‘adentrar espiritualmente’, mas personificar, pois tal processo visa conhecer o mundo para o qual uma determinada perspectiva aponta: como são as coisas e seres do



O Kujà/xamã Jorge Kagnãn Garcia 'cura' a comida no III Encontro de Medicina Tradicional Kaingang na *êmã Topê Pên* (Aldeia do Morro do Osso), Porto Alegre, 2010.

mundo que a perspectiva do porco-do-mato percebe. O conhecimento verdadeiro não busca a essência dos objetos e, assim, a visão do sujeito sobre determinada coisa não deve ser retirada. Muito antes pelo contrário, é necessário apropriar-se de uma das posições de sujeito que existem e, a partir dela, perceber o mundo com o qual tal posição se relaciona. Conhecimento é um processo de personificação e não de dessubstancialização.

Personificar, mas sempre retornar. Assumir a perspectiva do porco-do-mato é um processo de conhecimento que procura, enquanto horizonte, garantir a perspectiva humana. Dizer que as perspectivas devem ser mantidas enquanto diferentes e remetendo a mundos distintos significa dizer que tudo no cosmos ameríndio é relação e que relação, aqui, implica em diferença: diferença de corpos e de mundos.

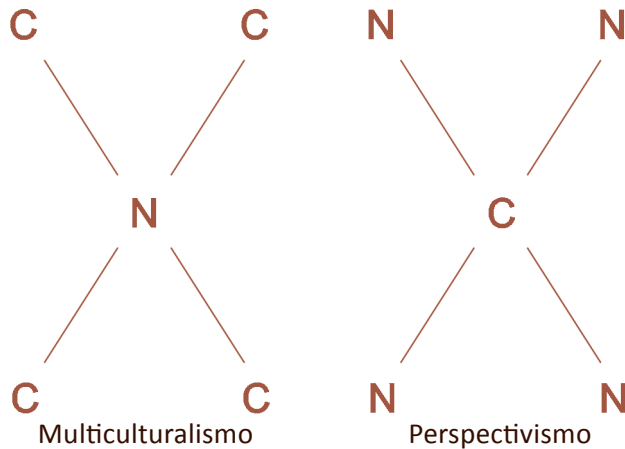
Isso significa dizer que tudo no cosmos está relacionado ao corpo e a uma posição de sujeito. No perspectivismo, os corpos não apontam para um mesmo mundo. A relação entre perspectivas enquanto fundamento do conhecimento no xamanismo ameríndio implica justamente isso: uma relação. O conhecimento é relacional no sentido de que há uma necessidade do Outro ser mantido enquanto Outro, ainda que o conhecimento

desse mundo-Outro seja fundamental. O conhecimento não implica em absorção do objeto conhecido. Não há um centro no cosmos, um ponto de convergência das perspectivas, pois há tantos centros quanto a quantidade de corpos capazes de um ponto de vista, isto é, não há posição de sujeito que consiga visualizar todas as outras.

Implicações do perspectivismo para a noção de relativismo

Dizer que animais (e outros) possuem capacidades reflexivas significa instituir uma semelhança entre humanos e não-humanos. Porém, se animais e plantas são pessoas (sujeitos), o que os distingue de nós? É necessário restituir a diferença de algum modo. Ao dizer que a condição de pessoa não é exclusividade dos humanos, os ameríndios sustentam que a diferença entre humanos, animais e plantas deve ser produzida nos corpos: diante desse fundo intencional compartilhado é preciso construir corpos específicos. Não há dúvida que as preocupações dos diferentes seres do cosmos são as mesmas: ter e cuidar dos filhos; conversar e dialogar; cuidar das roças e plantações; estabelecer alianças de casamento. O problema que é preciso enfrentar é com

quais objetos se está lidando. Como veremos, corpos construídos de forma diferente implicam em compartilhar mundos – e não culturas – diferentes. Reconhecer a cultura para mundos de subjetividades extra-humanas implica em afirmar que os mundos referidos por essas subjetividades são outros. Há aqui uma inversão na relação entre natureza e cultura, na qual o pensamento ameríndio mantém o pólo da cultura parado e faz a natureza variar: o perspectivismo não é um relativismo cultural, mas sim um multinaturalismo.



É necessário precisar o que constitui essa noção indígena de ponto de vista, diferenciando-a do conceito multiculturalista de ponto de vista. O multiculturalismo sugere que o ponto de vista é relativo a cada cultura, isto é, há uma interpretação peculiar de cada cultura sobre as coisas do mundo. Sendo a cultura algo relativo, o multiculturalismo é o que comumente chamamos de relativismo. Ocorre que a noção de relativismo pressupõe a existência – em algum lugar – de um ponto de vista que seja a soma de todos os pontos de vista. É justamente essa perspectiva do Todo que o perspectivismo nega. Um exemplo: uma maçã pode ser visualizada por diversos ângulos e, dessa forma, poderíamos visualizá-la desde todos esses ângulos para constituir uma visão total. Para isso, porém, seria necessário um ponto de vista que não estivesse submetido à passagem do tempo: as perspectivas possuem condições espaciais e temporais. Isso significa dizer que o próprio mundo é perspectivista, ou seja, não há um outro mundo que possui o sentido real das representações que fazemos (culturalmente). Se não é possível existir uma perspectiva do Todo, as coisas e seres do mundo não possuem uma essência: o mundo está em constante transformação e não existe a natu-

reza única dos objetos. Cada perspectiva possui à sua frente novos objetos, com os quais uma relação está estabelecida. A perspectiva do Todo seria uma visão descentrada e impessoal: uma visão que conseguiria dizer o que é certo e o que é errado, discernir o falso do verdadeiro, o bem do mal.

Enquanto isso, no perspectivismo, a realidade dos objetos modifica-se conforme a perspectiva: corpos em decomposição são carne assada para o urubu; se os porcos-do-mato são caça para nós, somos espíritos para eles. Isso significa dizer que tanto o meu ponto de vista quanto o ponto de vista da onça operam da mesma forma, pois ambos agenciam modos humanos de ser e agir. A diferença entre esses pontos de vista – perspectivas – está justamente no mundo ao qual eles se remetem. Ou seja, ainda que operem da mesma maneira, cada ponto de vista remete a um mundo completamente distinto.

A mudança da distinção entre natureza e cultura, tal como sugerimos acima, pode parecer simplesmente uma inversão dos termos. Além disso, muitos poderão argumentar que se trata de uma operação que somente o pensamento ocidental faz, não havendo sentido em

utilizar a distinção natureza/cultura para pensar cosmologias indígenas. A resposta para esses questionamentos é que a inversão não mantém os termos como eles são concebidos no relativismo. No perspectivismo, o mundo não é mais povoado por substâncias naturais, assim como as culturas não são desenvolvimentos do espírito. Tudo é relação e, dessa forma, a forma que as coisas do mundo tomam depende do ponto de vista que se acessa e em qual momento do tempo isso ocorre.

Abertura ao Outro: devir

Estudos que venham a preocupar-se com definições etnográficas do perspectivismo ameríndio, podem levar em consideração alguns dos apontamentos feitos nesse artigo. Dentre eles, a importância da diferença e da aliança enquanto fundamentos de uma idéia de relação social em que o Outro aparece como peça chave.

Os mitos ameríndios, por exemplo, ressaltam esse tema da ‘abertura ao outro’. Especificamente, os mitos sobre a ‘origem do mundo’ nos permitem analisar a questão da gemelaridade. Gêmeos carregam um

potencial para a identidade: nascidos de mesmo pai e mãe, podem vir a ser idênticos fisicamente. Diante disso, tais mitos costumam contar essa história de forma a impossibilitar que tal identidade ocorra: os pais dos gêmeos são diferentes; um nasce bastante tempo depois do outro; ou desenvolvem personalidades opostas durante a vida.

A questão a ressaltar aqui é que o pensamento ameríndio procura enfatizar que a diferença está dada desde o início. Diferença que movimenta as cosmologias, colocando o Outro sempre como uma relação importante no desenrolar das máquinas sociais: afastamento da identidade e da interrupção do movimento. Tal desenrolar envolve a busca de diversas coisas no Outro: nomes, objetos, formas de fazer rituais, esposas, crianças, instrumentos musicais, perguntas sobre o mundo, etc. O retorno dessa busca, digamos assim, ocorre sob os próprios termos das cosmologias em questão: uma flauta kamayurá obtida pelos Kayapó entrará em circulação de acordo com a lógica da máquina cosmológica kayapó; a domesticação de um animal é concebida como aliança importante; haverá um esforço para que o cunhado recém-casado procure participar dos rituais e compartilhar das refeições.

É fundamental, porém, pensar a relação com o Outro de forma a não essencializar nenhuma das posições. Não há uma cultura indígena fixa e outras culturas fixas, cujas essências poderiam ser congeladas em imagens de tradição. Há o movimento e a relação: a diferença não se esgota na incorporação de algo do Outro, pois absorver é ao mesmo tempo alterar-se e, assim, alterando novamente a relação. A incorporação não implica em transformação. A transformação pressupõe que há dois termos já existentes, numa relação pré-concebida: algo que é e passa a ser outra coisa. O conhecimento, entre os ameríndios, não é pensado na distinção entre essência e aparência, realidade e representação, visto que opera aquém dessa distinção. Ou seja, a mudança, nas sociedades indígenas, tem a relação com o Outro como algo central e que não se esgota. Adquirir objetos e utilizar artefatos tecnológicos é um movimento cuja forma é dada pelas próprias sociedades indígenas.

Diferença e Estado

Nós, de nossa parte, construímos Estados nacionais, formas de normatização e controle, estruturas que determinam quem cada pessoa é, de verdade, em sua essência. Nos questionamos sobre a identidade das coisas e dos seres. Nesse pensamento, as culturas precisam de essências, os sujeitos precisam ser indivíduos. Talvez um pouco do que esta reflexão sobre cosmologias indígenas sugere é que: os problemas enfatizados pelos indígenas apontam formas diferentes de lidar com a diferença.

Falávamos de xamanismo, um pouco antes. Parece-me que a atuação do xamã possibilita a experiência de múltiplas subjetividades, isto é, permite experimentar a outros pontos de vista através do movimento de corpos dentro do contexto controlado do ritual. A finalidade, digamos assim, da subjetivação é obter pistas sobre como Outros nos percebem. Ainda assim, os limites da experiência de subjetivação são justamente a relação estabelecida: a aliança momentânea permite visualizar o corpo que os parentes assumem em outro mundo, ou seja, (n)os vemos agindo enquanto outro sujeito. E nada além disso. Experien-

ciar um outro ponto de vista não é ver um mundo inteiro com outros olhos.

A abertura ao Outro ocorre segundo os próprios termos, porém, não há uma vontade de impor sua identidade sobre os Outros. Manutenção da relação: o Outro enquanto fundamental, mas enquanto fundamentalmente Outro. A continuidade do movimento.

Para continuar...

As reflexões desse artigo foram canibalizadas e fagocitadas de diversos lugares, que procuro relacionar abaixo. Optei por um texto sem referências e citações, desenvolvendo as idéias sobre o perspectivismo sem a preocupação de “dizer quem disse o quê”. As dívidas dessa postura aparecem ao lado e, com isso, é impossível dizer que este texto seja de minha autoria: meu intuito foi relacionar idéias e, talvez, possibilitar que as potências do viver de outras pessoas estejam levemente aumentadas. Se a alegria é a prova dos nove, digo que me sinto contente.

Os artigos seminais sobre perspectivismo ameríndio são Viveiros de Castro (1996), e Lima (1996); outros textos importantes sobre perspectivismo ameríndio são: Lima (1999 e 2005), Vilaça (2002 e 2005), Calávia-Saez (2002), Viveiros de Castro (2002b) e Descola (1998); a discussão sobre parentesco pode ser encontrada em Viveiros de Castro (2002c), Vilaça (2002) e no capítulo 2 de Lima (2005); uma correlação entre perspectivismo ameríndio e literatura está em Calávia-Saez (2004); a base da reflexão sobre animalidade e humanidade está em Ingold (1995); para a “abertura ao Outro”, ver Viveiros de Castro (2002a) e Levi-Strauss (1993); perspectivismo, estética e alteridade, ver Lagrou (2002); incorporação do Outro, seus objetos e mercadorias, ver Gordon (2005) e Viveiros de Castro (2002a); para uma introdução ao perspectivismo filosófico em sua acepção nietzscheana, ver Rocha (2003); pessoa e divíduo, ver Strathern (2007) e Viveiros de Castro (2002c); sobre corpos e transformação, ver Riviere (1995) e Vilaça (2000); coisas e formas de comer estão em Fausto (2002); sobre corpo e ponto de vista do Todo, ver Lima (2002 e 2005), Rocha (2003) e Deleuze (1983); para “alguma coisa” da filosofia da diferença, ver Deleuze & Guattari (1976 [1972]; 1997 [1980])

Referências Bibliográficas

CALÁVIA-SAEZ, Oscar. “Nawa, Inawa”. **Ilha: revista de antropologia**. Florianópolis, 2002.

_____. “Moinhos de vento, varas de queixada. O perspectivismo e a economia do pensamento”. **Mana: estudos de antropologia social** v.10 n.2. Rio de Janeiro, 2004.

DELEUZE, Gilles. “Kant, el tiempo, Nietzsche, Spinoza”. **Cours de Gilles Deleuze**. 1983. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1972].

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. 5 Volumes.

DESCOLA, Philippe. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro: 4(1), 1998.

FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: canibalismo e comensalidade na Amazônia”. **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro, 8 (2), 2002.

GORDON, César. **Economia selvagem**. São Paulo: EdUnesp/Nuti, 2005.

INGOLD, Tim. “*Humanidade e Animalidade*”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ANPOCS, n. 28, ano 10, 1995. Pp. 39-53.

LAGROU, Elsie. “O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?” **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro: 8(1), 2002.

LEVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Tânia Stolze. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivis-

mo numa cosmologia Tupi”. **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro, 2 (2), 1996.

_____. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, 1999.

_____. “O que é um corpo”. **Religião e Sociedade**, n. 22, 2002.

_____. **Um peixe olhou pra mim**. São Paulo: EdUNESP/Nuti, 2005.

RIVIERE, Peter. “AAE na Amazônia”. **Revista de Antropologia**. São Paulo, 1995.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso da. **Abismos da suspeita**: Nietzsche e o perspectivismo, 2003.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. São Paulo: Unicamp, 2007.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. São Paulo: Paz e terra, 1993.

VILAÇA, Aparecida. “O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, 2000.

_____. “Making kin out of others”. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 2002.

_____. “Chronically unstable bodies”. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro, 2(2), 1996.

_____. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

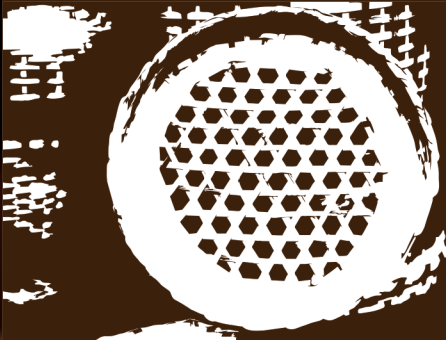




Tipiti (estrutura longilínea) com ti fy ror (entrelaçado circular).







AS NARRATIVAS KAINGANG NAS ALDEIAS

Zaqueu Key Claudino

“Arrancaram minhas folhas, cortaram meus galhos, derrubaram meu tronco, incineraram tudo, mas esqueceram de arrancar minha raiz, por isso estou aqui”

Provérbio *Kamë*

***Kamë* e *Kajru*: a dualidade fértil**

De tradição oral, as sociedades indígenas imprimem seus conhecimentos, histórias, valores e certezas mais profundas através, especialmente, das várias formas de narração mitológica. Ao falar do começo do mundo, ou de um tempo longínquo, a mitologia kaingang ensina e orienta às futuras gerações os valores que devem cultivar; são práticas tradicionais, que jamais devem ser abandonadas; são mitos que explicam o espaço geográfico da territorialidade kaingang, ou que dão sentido à existência das plantas e dos animais. Em síntese, são as narrativas poéticas dos mais velhos que dão sentido à vida do nosso povo.

A narrativa sobre a origem do povo kaingang nos ensina que, após uma grande inundação e submersão da terra habitada por nossos antepassados, poucos Kaingang conseguiram sobreviver, nadando para o cume

de uma imensa elevação montanhosa. Nessa grande inundação, os anciãos e líderes espirituais/cerimoniais – os *Kujà* – contam que a humanidade kaingang resistiu se alimentando de sementes do *fág* (pinheiro) graças à benevolência do Sol, que, com sua luz e calor, manteve a energia dessa planta, fornecendo pinhão para nossos antepassados. Desde então, a araucária se encontra sempre em posição de agradecimento ao Sol.

Nos mitos kaingang, dois irmãos são primordiais: *Kamë* e *Kajru*. Juntos, produziram não apenas divisões entre a humanidade, mas também divisões entre todos os seres do cosmos: o Sol é *Kamë* e a Lua é *Kajru*; o lagarto é *Kamë*, o macaco é *Kajru*; persistência é *Kamë*, inovação é *Kajru*; objetos compridos/altos são *Kamë*, objetos redondos/manchados são *Kajru*; pinheiro é *Kamë*, grápia é *Kajru*. Assim, todos os seres (animais, vegetais, celes-

tiais), objetos, relações, sentimentos e formas estão ligados à ancestralidade *Kamë* ou *Kajru*.

Em tempos primevos, eram dois os sóis que existiam, o que implicava a ausência da noite, do orvalho, da água e, como consequência, a impossibilidade de multiplicação das plantas, das pessoas, dos rios... da vida como um todo. Mas, transcorrida uma briga entre os dois, um deles, o sol vencedor, vazou os olhos do outro, o sol perdedor. Este, enfraquecido, transformou-se em lua, dando início à noite e aos ventos para refrescar a Terra. Em sua origem, portanto, sol e lua (ex-sol) são o mesmo ser. O dia/sol e a lua/noite complementam o mundo, permitindo a existência da vida, pois a fertilidade vem da oposição e complementaridade de tudo que existe.

Após a luta entre os sóis, *Kajru* (Lua) não queria mais proteger e ajudar os humanos Kaingang, porém *Kamë* lhe solicitou que permanecesse cuidando de nossos antigos. *Kamë* nos protegia de dia, e *Kajru*, à noite. *Kajru*, no entanto, sentiu muita dor pelo ferimento em seu olho e pela solidão, pois estava sem seu parceiro para consolá-lo. É por esse motivo que, ao alvorecer, molhamos nossos pés nas gramas, no orvalho do amanhecer – nas lágrimas de *Kajru* – confortando-nos. O que o Sol seca durante o dia, a Lua revive à noite para os Kaingang.

A partir da separação do dia e da noite, o que era irmandade se transforma em cunhadio, e desde então, *Kamë* e *Kajru* tornam-se *Jamrés* (cunhados). Atualmente, conforme a posição de geração que um ocupa em relação ao outro, os *Jamrés* podem corresponder aos seguintes pares: cunhados; sogro e genro; e tio com o filho da sua irmã. Um sogro chama o seu genro de *Jamrés si* e é chamado por ele de *Kakrë*.

Em nossas relações sociais, pautadas pelo dualismo complementar, os casamentos devem ser realizados entre pessoas de metades opostas (exogamia); os *Kamë* devem se casar com os *Kajru* e vice-versa. Como nossos heróis mitológicos *Kamë* e *Kajru* criaram e nomearam os seres do cosmos, os nomes kaingang também pertencem às metades: as crianças, filhos desses casamentos, ao serem nomeadas, recebem seus nomes da metade paterna – a identidade social e marca distintiva.

Dessa mesma dualidade, nossa mitologia orienta, em função do percurso do Sol, o modo como sepultamos nossos mortos. Situados a leste das aldeias kaingang, os cemitérios são divididos em duas metades. A repartição é orientada pelo eixo leste-oeste (*Kamë-Kajru*, respectivamente), eixo divisor do lugar de sepultamento das pessoas pertencentes



Dualismo *Kamê-Kajru* nas formas da arte
kaingang, Brique da Redenção, Porto Alegre.

às metades. No ritual do *Kiki* os rezadores de uma metade dirigem suas rezas para os mortos da metade oposta, ou seja, uma metade é chamada para tratar dos espíritos dos mortos da outra metade, visando liberá-los e permitir que deixem finalmente o cemitério onde estavam confinados desde as suas mortes. Deste modo, o ritual permite o afastamento das almas dos mortos ainda próximas às aldeias, pois representam perigo para os vivos. Suas almas são levadas ao *Nünme* (aldeia dos mortos), impossibilitando o apego dos espíritos dos mortos aos parentes vivos. A morte, oposição da vida, impulsiona os Kaingang a refletirem constantemente sobre sua ação e transformação no/do mundo.

Outras transformações

Afora as narrativas orais, existem outras formas de expressão da nossa mitologia. A cultura material kaingang expressa os tempos primevos no qual buscamos orientações. Os trançados das cestarias, trazidos desde tempos imemoriais, estão intactos na vida cotidiana. O formato e as figuras geométricas dos bens artesanais identificam a família que os confeccionou, representam a cultura e a identidade kaingang e, por conseguinte, nossas metades complementares.

Kamë, vencedor da luta entre os dois sóis, tornou-se o guerreiro mais forte entre os Kaingang, expresso no *väfy kuka* (estrutura, armação da arte) que dá sustentação aos artefatos, tanto em sua base como em seu entorno: dipostas da forma vertical. Do mesmo modo, os *Kamë* são o suporte de famílias extensas em nossa organização social. Os indígenas que pertencem a esta metade são considerados *tar há* (fortes), e sua pintura corporal característica se dá grafada com traços (/) – motivos compridos – de uma tintura de cor preta extraída do *pránh* (carvão) e do *fykóg* (jenipapo).

Assim como os filhos são gerados dos casamentos entre metades opostas e complementares, frutos e sementes somente germinam a partir da existência de agentes polinizadores (vento, pássaros, abelhas), ou seja, de complementos que possibilitam a reprodução da vida. Para haver os *Kamë*, são fundamentais seus *Jamrés* (cunhados), os *Kajru*. Os indígenas que fazem parte desta metade, sua pintura corporal se dá em forma de círculo ou mancha (●) – motivos redondos – e sua tintura é de cor avermelhada, extraída do *pén'ó* (casca da batata-doce), do *go'or* (argila) ou ainda do urucum



Peneira no Brique da Redenção, Porto Alegre.

Os trançados nas cestas representam os *Kajru*, e sua estrutura, os *Kamë*, representando, ainda, a continuidade da vida e o status social de quem produziu os bens materiais. Existem entrelaçados e grafismos que não terminam no artefato; sempre ficam em aberto, sugerindo continuidade além do suporte em que se realizou a arte. São infinitos e imaginados na composição dos cosmos.

A forma *tipiti* (cilíndrica) de trançar pertence à metade *Kajru*, pois suas formas geométricas são circulares desde a confecção inicial até o acabamento. Este artefato

tem sua estrutura confeccionada em diagonais – os *ti kuka* – representando, em um segundo momento, a metade *Kamë*.

O *kre téj* (cesto comprido/alto com tampa), em sua confecção inicial, apresenta as características *rá ror* (marca redonda), a metade *Kajru*. Sua estrutura, porém, representa o *rá téj* (marca comprida) e, assim, mesmo carregando as duas metades tribais, pertence à metade *Kamë*, pois a estrutura prevalece sobre o trançado.

A *gren* (peneira) pertence à metade *Kajru*, mas o interessante é que os *ti kuka* (estrutura em diagonal) representam a metade oposta do *rá ror* (marca redonda), que



Cesto comprido com tampa no Brique da Redenção, Porto Alegre.

é o *Kamë* (esta arte é iniciada também com a representação *rá téj*, a marca comprida). Além da confecção da *gren*, há o *gren si* (peneira fina) que representa os de marca *rá téj*, e sua confecção, desde a fase inicial, apresenta somente os *Kamë*, pois este artefato é confeccionado apenas com a estrutura do trançado (*ti kuka*), mesmo tendo o formato redondo.

A *ragro pu* (lança) apresenta tão somente a marca *Kamë*. Em tempos remotos, a lança era usada nas guerras pelos Kaingang, e só os guerreiros mais fortes a utilizavam como instrumento de combate. Como os *Kamë* foram os primeiros a saírem da terra, trouxeram consigo a arma que defenderia seus filhos e, como deveria ser manejada em combate pelos guerreiros *Kamë*, sua confecção, em conformidade com a dualidade complementar, era realizada por um de seus *Jamrés* (cunhados) ou por seu *Kakrë* (sogro). As metades, nesse caso, estariam se complementando, assim como Sol e Lua.

Nossos grafismos são complexos, podendo ser manifestos, dentre outras formas, nos arcos-e-flecha, nos trançados de fibras vegetais (taquaras, cipós e urtigão), nos colares, nas lanças e em nossos corpos, representando a condição social com a indicação da metade a que se

pertence. A marca desenhada em um indígena *Kamë* somente pode ser realizada por um *Kajru*, um cunhado, e de modo recíproco quando o contrário. Assim, o grafismo sempre é escolhido pelo próprio desenhista, pois depende do dualismo complementar.

Ao indígena é vedado o uso dos instrumentos de caça e guerra de sua própria confecção (lanças e arco-e-flecha), sendo sempre recebidos de seu *Jamré* (cunhado). O arco-e-flecha representa as duas metades tribais: o *vjy* (arco), por possuir envergadura em curva, representa a metade *Kajru*; o *no* (flecha) e o *ti-ján* (corda) representam os *Kamë*, já que são objetos longilíneos. Existem também outras particularidades transmitidas pelos antigos, mas não estamos autorizados a revelar aos não indígenas.

As cestas são consideradas utensílios domésticos, existindo inúmeros modelos. Geralmente, são confeccionadas pelas mulheres kaingang para a coleta de frutas e sementes, e eram presenteadas pelos *Jamrés* da metade oposta. Atualmente, são comercializadas nas feiras das cidades visando o sustento de nossas famílias. As características desses artefatos continuam as mesmas, como, por exemplo, o *kre kämpó* (cesta retangular com alças) e o *kre ror* (cesta cilíndrica com alças).

É através dos bens artesanais que o povo kaingang assecura, principalmente no Rio Grande do Sul, a sustentabilidade econômica, a reprodução social e a valorização cultural. Os indígenas que vivem em nossas comunidades, não encontrando mais o *vën pë* (taquara mansa), a *vägvä as* (taquarusu), o *krë* (criciúma) – devido ao avanço da urbanização sobre as matas nativas – inovaram, a partir de seus conhecimentos ancestrais com o *mrür* (cipós/lianas), criando novos bens, sem esquecer as formas que expressam as metades exogâmicas nos trançados.

Com a adoção de novas técnicas, criamos modelos de arte belíssimos, possibilitando a confecção, por exemplo, de vasos para flores, bolinhas de cipó e balaio-bola, os quais apresentam geometricamente a metade *Kajru*. Os cestos longilíneos, os balaio quadrados e os suportes para tochas representam a metade *Kamë*. Além disso, para a decoração dos pátios das casas dos não indígenas, criamos as casinhas para os pássaros e os ninhos com os *kajej* (barba-de-pau ou barba-de-velho).

Quando se aproximam as festas de Natal e Páscoa, a pedido dos não indígenas, começamos a produzir pinheirinhos, estrelinhas, renas e cestinhas para os ovos de chocolate. Muitos, inclusive proprietários de estabe-

lecimentos comerciais, fazem encomendas em grande escala, revendendo os artigos indígenas em suas lojas (localizadas, muitas vezes, em regiões comerciais centrais de Porto Alegre).

Os Kaingang que vivem no interior do Rio Grande do sul, por sua vez, impressionaram-se com as novas técnicas e descobertas resultantes da falta das taquaras e com a beleza do tipo de arte criada pelos indígenas que vivem em Porto Alegre. Atualmente, essas técnicas se espalharam pelas terras indígenas Kaingang de todo o estado. É a nossa cultura viva, em processo.

Os nossos *jänka* (colares), confeccionados com diferentes espécies de sementes, são considerados sagrados. Eles expressam o tempo imemorial, parte dos ritos de nosso povo. Existem sementes apropriadas para confecção de colares que podem ser usados somente em ocasiões especiais: festas comemorativas; atos fúnebres; rituais de preparação da transição dos jovens à vida adulta; cerimônias de casamento; *kanhgág ag in* (casa de reuniões dos homens).

Cada colar marca a distinção indígena em nossas comunidades e somente poderá ser utilizado pelos correspondentes desta diferenciação. Há colares usados pelos

Tarhá (guerreiros); outros pelo *Kujá* (líder espiritual/cerimonial); alguns são permitidos aos *Pěj* (rezadores e especialistas no tratamento ritual dos mortos); outros são usados pelas crianças, visando à proteção das doenças espirituais; existem os específicos para as mulheres grávidas, protegendo a alma da criança em seu ventre contra os maus espíritos; e há, ainda, aqueles que o *Kujá* utiliza no ritual de nomeação, entregues aos recém-nascidos após o recebimento dos nomes. Este colar visa à proteção até sua transição à vida adulta. A confecção destes adereços somente estava permitida aos indígenas da metade *Kajru*, visto serem ornamentos circula-

res. Após sua elaboração, eram dados aos seus *Jamrés*, que são os *Kamě*, sendo atividade destes a coleta das sementes na floresta.

Nunca esquecer das histórias, do conhecimento dos antigos

Os Kaingang, povo de tradição oral, se reafirmam como originários, autóctones, surgidos desde tempos imemoriais. Embora ainda haja muito para se conhecer, não há dúvidas de que o povo Kaingang tem uma história, um passado e uma cultura tão grandiosa como de qualquer outro povo.





Conhecer, entender e levar nossa história aos mais jovens é a única maneira de ensinar e garantir a permanência de nosso povo. É através de nossa mitologia, transmitida oralmente pelos antigos, que valorizamos os conhecimentos tradicionais. Uma pedagogia de conhecimentos empíricos transmitidos dos pais para os filhos, sempre ao redor do fogo.

Gufä ag jykre tu Väme Käjatun ge tu (nunca esquecer das histórias, do conhecimento dos antigos). Os mitos são a nossa filosofia, e é por seu intermédio que os

postulados referentes ao cosmos se exprimem e se explicam. Nestas narrativas, os velhos nos mostram questões básicas sobre a história e o desenvolvimento dos tipos de coisas ou seres que há no mundo, bem como suas formas de ser e de se relacionarem. Logo, o presente que vivemos em Porto Alegre concentra passado, presente e futuro em um presente contínuo. Ele congrega eventos de muitos períodos e continuamente nos guiará em nossas ações futuras.



João Padilha, Iracema Rã Ga e familiares no Brique da Redenção, Porto Alegre.



OBJETOS-SUJEITOS: A ARTE KAINGANG COMO MATERIALIZAÇÃO DE RELAÇÕES¹

Damiana Bregalda Jaenisch

Abordagens da arte indígena

O estudo da arte produzida pelos grupos autóctones das Américas, África e Oceania perpassa a disciplina antropológica desde a sua formação, no início do século XX. Ao longo da sua história este estudo ganha contornos diversos na medida em que recebe influência de diferentes paradigmas teóricos.

As propostas do antropólogo americano Clifford Geertz e do francês Claude Lévi-Strauss para a abordagem da arte muito influenciaram os estudos sobre a arte indígena. Apesar de partirem de paradigmas distintos, os dois autores defendem

o carácter expressivo e simbólico da arte. Para o primeiro a arte pode ser compreendida enquanto um sistema cultural ou conjunto de significados que podem ser interpretados a partir do contexto específico onde são produzidos. Neste sentido, a arte para Geertz estaria comunicando as ideias e valores de determinado grupo. Para Lévi-Strauss a arte pode ser tomada como um sistema de signos que tanto expressam as lógicas a partir das quais o homem organiza sua vida, quanto contribui para reforçar e reproduzir estas lógicas.

A influência destes autores esteve evidente nos estudos brasileiros sobre arte indígena especialmente nas décadas de 80 e 90. Conforme Ribeiro (1987) a arte indígena pode ser compreendida como uma linguagem, porém gráfica, que tal como defendiam os autores acima é capaz de comunicar experiências culturalmente determinadas e organizar formas específicas de estar no mundo. Neste

1. Este texto foi construído a partir de minha dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/UFRGS. Esta foi realizada sob orientação do Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva e com imprescindível contribuição de diversas mulheres e homens kaingang, a quem sou muito grata: João Padilha, Iracema *Rã Ga*, Nilda *Kengrimu*, Zílio *Jagtyg*, Francisco *Rókãñ*, Janete *Xoaré*, Valdomiro *Xe*, Erondina *Véingré*, Dorvalino *Refej*.

contexto, os corpos indígenas, por exemplo, eram compreendidos enquanto telas onde as lógicas de organização das sociedades indígenas eram expressas. Pinturas e adornos corporais eram interpretados como formas de manifestar aspectos da organização social ou de ressaltar atributos valorizados socialmente, a exemplo das faculdades da audição e da fala no uso de adornos nas orelhas e nos lábios.

Ao final da década de 90 novas perspectivas são trazidas ao campo de estudo da antropologia da arte. A retomada de estudos clássicos como o de Marcel Mauss, cuja abordagem dos objetos não enquanto seres inertes, mas portadores de alma e poder de fazer os outros agirem, foi significativo neste movimento. A obra de Alfred Gell (1998) *“Art and Agency”*, exemplar desses novos estudos, propõe o conceito de *agência* para dar conta do atributo de intencionalidade dos objetos de arte nas suas redes de relações. Preocupado em alargar o conceito de arte de modo que este não se limitasse aos preceitos ocidentais do belo e da valoração estética, Gell passa a enfatizar as qualidades de agência e intencionalidade dos objetos sob uma abordagem que considera os objetos de arte como pessoas (Gell, 1998).

As contribuições deste autor ressoaram muito bem ao estudo da arte indígena, tendo em vista o caráter anímico das cosmologias ameríndias onde seres como plantas, animais

e objetos são portadores de subjetividade, de alma, espírito (Descola, 2005). A propósito das cosmologias ameríndias Viveiros de Castro (1996, p. 19) expõe que a “a condição comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”. Narrativas de diversos grupos indígenas descrevem os tempos em que existiam apenas seres humanos sobre a Terra e o momento em que parte destes ganha novos corpos ou roupagens, transformando-se em animais, plantas etc., mas conservando a interioridade humana. Os Kaingang, por exemplo, relatam um tempo em que os seres humanos podiam conversar com os animais como conversam entre eles, apontando para a partilha da capacidade de comunicação e de propriedades subjetivas dos seres humanos e animais.²

Por se tratarem de relações que envolvem seres providos de subjetividade, de humanidade (apesar dos corpos dife-

2. A capacidade de comunicação envolvendo seres humanos, animais e plantas, entre os Kaingang, passa a ser em determinado momento de sua história restrito aos *Kujás* – xamãs kaingang que têm o poder de se comunicar com o ‘espírito’ de determinados seres, especialmente aqueles que os auxiliam em processos de ‘cura’. Isto não anula, porém as características humanas que os Kaingang atribuem aos animais e plantas, pelo contrário, os Kaingang estão sempre a reforçar a sensibilidade e a presença de vida e ‘espírito’ nestes seres. Neste sentido, os Kaingang compartilham dos aspectos das cosmologias anímicas, que serão ressaltados ao longo deste texto.

renciados) as relações entre homens, plantas, animais etc. podem ser compreendidas no universo ameríndio enquanto eminentemente sociais. Ao longo deste texto serão consideradas, pois não apenas as relações de sociabilidade, como as estabelecidas entre os parentes, mas também as de socialidade, que envolvem a relação dos humanos com animais, plantas e objetos, ambas centrais à abordagem da arte kaingang.

Com estas recentes perspectivas teóricas, orientadas a uma concepção de arte que não se limita a representar ou comunicar aspectos de uma determinada cultura, mas que pode ser compreendida como a materialização de relações que se estabelecem entre pessoas e seres como plantas, animais etc., os estudos da arte indígena tomam novo fôlego. Conforme Demarchi (2009, p. 181), estas novas abordagens defendem que a “arte e suas imagens presentificam, ou seja, não representam uma realidade, uma natureza ou determinado aspecto da sociedade”, mas condensam relações e identidades complexas.

Entretanto, se por um lado há ruptura de paradigmas entre estudos mais recentes e os realizados nos anos de 80 e 90 no que diz respeito às formas de abordagem da arte, por outro estes novos estudos dão continuidade ao esforço que já vinha sendo empreendido de articular noções caras ao campo da etnologia indígena, como as de corporalidade e noção de pessoa ao estudo de

adornos, pinturas corporais, etc. Neste novo contexto, a importância da construção dos corpos e pessoas é revista e reforçada, assim como a contribuição da alteridade³ para estes processos.

A importância da fabricação dos corpos entre os ameríndios está vinculada aos processos de construção da pessoa ameríndia enquanto membro de uma coletividade específica. Conforme Viveiros de Castro (1979, p. 40) os processos de fabricação dos corpos compreendem um conjunto de intervenções que envolvem especialmente “substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais”.

Pinturas e adornos trazidos para junto dos corpos também constituem formas específicas de construir a pessoa ameríndia. Mais que decorar e embelezar os corpos, a arte trazida para junto dos corpos indígenas transfere a estes características e qualidades dos seres a partir dos quais foram produzidos. Ao abordar a pintura corporal Wajãpi⁴, Dominique Gallois ressalta a eficácia das plantas utilizadas nos corpos

3. Refere-se aqui à condição de ser Outro (animais, plantas, objetos, divinos, mortos, inimigos etc.), àqueles que, apesar de partilharem com os humanos aspectos subjetivos como a presença de um “espírito”, possuem corpos e pontos de vista diferentes sobre o mundo.

4. Povo indígena que vive na região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari, no Amapá.

dessas pessoas, alterando sua condição e viabilizando ou inibindo determinadas relações. Nas palavras da autora: “Tanto o jenipapo quanto a resina têm o poder de aproximar as entidades com as quais se relacionam: aproximam os vivos dos mortos, os homens dos animais, os Wajãpi de seus inimigos. Uma série de alterações que pode ser reencontrada em outros tipos de revestimento do corpo” (Gallois, 1992, p. 226).

Levando em conta estas abordagens teóricas, que concebem a arte enquanto materialização de relações entre seres humanos e outros seres também providos de qualidades subjetivas e intencionalidade, buscarei descrever que relações são estas que a arte produzida pelos Kaingang está materializando, que sujeitos são estes que estão em relação nos territórios⁵ habitados pelos Kaingang e quais sentidos estas relações podem adquirir no cotidiano destas pessoas.

5. O conceito de território kaingang, tal como proposto por Tommasino (2002) refere ao espaço onde são desenvolvidas as atividades econômicas, sociais e culturais, mas também, espaço cosmológico. Nas palavras da autora: “Território, para os kaingang, também é o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados os seus mortos e onde os vivos pretendem” ‘enterrar os seus umbigos` (...) território é onde vivem segundo regras estabelecidas socialmente e de acordo com o sistema de codificação simbólica dos elementos naturais e sobrenaturais constitutivos da sociedade kaingang.” (Tommasino, 2002, p. 83-4).

Espera-se com este texto contribuir para que seus leitores – que possivelmente já tenham estabelecido algum contato com os Kaingang em suas aldeias sobrepostas à grande Porto Alegre, junto às feiras na Praça da Alfândega, no Brique da Redenção ou na Loja de Arte Indígena no Mercado do Bom Fim – possam dimensionar em alguns aspectos a importância destes objetos-sujeitos na manutenção das lógicas kaingang de estar no mundo.

Objetos-sujeitos⁶: da arte kaingang

Referir à rede de relações envolvida nas práticas produtivas kaingang⁷ implica apontar para a centralidade da mata na cosmologia deste coletivo. A mata – *nên* para

6. O termo é sugerido na tentativa de superar as limitações impostas pelas categorias antropológicas ao se abordar a relação entre as pessoas e o que denominamos de arte, cultura material ou artesanato indígena. A referência a *objetos de arte, artefatos, adornos* recorrentemente utilizada mostra-se restritiva aos sentidos que estes adquirem nas cosmologias ameríndias. Tal como apontado acima e será explicitado ao longo do texto, mais que objetos inertes, a arte produzida por estes grupos traz consigo potência dos seres a partir dos quais foi produzida e que são providos de espírito, de qualidades subjetivas.

7. Com práticas produtivas quero referir às ações e relações voltadas tanto à produção dos objetos-sujeitos quanto à produção e construção de corpos e pessoas kaingang.

os Kaingang – é morada de um grande número de seres, que tal como as pessoas, possuem espírito e capacidade de agir e reagir às ações dos outros.

As relações estabelecidas entre os Kaingang e os seres que habitam a mata são muitas e de qualidade diversa. É da mata que provêm a maioria dos nomes das pessoas kaingang (e junto deles propriedades dos seres a que remetem e que passam a ser “encorporadas”⁸ pelas pessoas); da mata são retirados muitos dos *věnh kagta* – ‘remédios do mato’ – utilizados para curar doenças ou mesmo para construir os corpos kaingang; são da mata os *jāngre* – espíritos de animais ou plantas – que auxiliam e conferem poder de cura e premonição aos *Kujá*; é da mata ainda que os Kaingang retiram seu sustento, antigamente coletando e caçando o que esta lhes oferecia, hoje através da venda da arte produzida em cipós, taquaras e sementes coletadas nas florestas.

8. O conceito de “encorporação” é a tradução proposta em Lagrou (2007) para o conceito de *embody*. A autora remete ao conceito para refletir os processos de conhecimento entre os ameríndios, apontando para “uma forma corporal-subjetiva de acumulação, ao invés de uma acumulação de relações através de artefatos. Este ‘saber do corpo’ estabelece relações ancoradas numa subjetividade que se constrói a partir do estar e se saber relacionado” (Lagrou, 2007, p. 81).

Mas além de ser fonte de poder, de sustento e de atributos importantes à construção das pessoas kaingang, a mata também é habitada por uma quantidade de seres hostis que causam temor aos Kaingang. Estes constituem ameaça especialmente às crianças, que têm ‘*espírito fraco*’. Neste contexto, alguns objetos-sujeitos produzidos pelos Kaingang têm o importante papel de proteger ou mesmo reaver a saúde às pessoas na medida em que agem sobre os seres hostis. Exemplo disso é a peneira – *gren* –, que além de ser utilizada no preparo dos alimentos kaingang, imprescindíveis à construção de corpos fortes, também exerce eficácia em outras circunstâncias da vida kaingang. Conforme relato de interlocutores kaingang, a peneira é utilizada especialmente pelos *Kujá*⁹ para resgatar o espírito das pessoas quando estes são capturados pelo espírito da água, que é forte

9. Conforme definição de Rosa (2005, p. 174), o *Kujá* é o “único representante kaingang que tem poderes para atravessar os três mundos, isto é, os domínios e as fronteiras dos níveis subterrâneo, terra e mundo do alto. Da mesma forma, somente o *kujá* tem acesso aos humanos e animais, ao *kumbã* (espírito dos vivos) e *kunvê* (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e seus respectivos donos, ao *Venh-kuprig-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins) e *Venh-kuprig-kòrèg-hà* (espíritos bons) — enfim, a todos seres visíveis e invisíveis que habitam e se deslocam pelo território xamânico kaingang”.

e perigoso. Quando alguém cai em um rio os Kaingang costumam passar a peneira sob a água, no local onde a pessoa caiu, de modo que seu espírito não fique preso ao rio e a pessoa venha adoecer. O mesmo procedimento é feito quando uma pessoa morre afogada. Segundo os Kaingang, é preciso que o *Kujá* retire a alma da pessoa com a peneira, para que esta não permaneça presa à água. Desta forma o espírito da pessoa poderá seguir seu caminho até o mundo dos mortos – o *nünme*. À peneira também é atribuído o poder de agir sobre a tempestade. Explica-me uma kaingang que é ‘*costume dos antigos*’ colocarem a peneira para fora de casa quando chega a tempestade. Quando a chuva é de granizo ela é peneirada por este objeto-sujeito de modo que apenas as pequenas pedrinhas de gelo possam cair.

Além da capacidade de agência sobre seres responsáveis pela tempestade ou os que habitam as águas, os objetos-sujeitos produzidos pelos Kaingang também exercem eficácia sobre os corpos destas pessoas. Colares confeccionados com determinadas sementes, dentes e garras de animais, por exemplo, trazem consigo características dos seres a quem estiveram ligadas, possibilitando a “incorporação” daquelas aos corpos dos Kaingang.

Conta uma kaingang que antigamente se faziam colares com pedras semi-preciosas – *pó-tonh* –, que além de os deixarem bonitos também protegiam a pessoa que os usava do ‘*mau olhado*’ e inveja. A kaingang destaca o uso das *pó-tonh* especialmente por adultos já casados. As mulheres usavam estas pedras em colares, já os homens as mantinham nos bolsos das roupas.

Atualmente na *ẽmã mág* – ‘*aldeia grande*’ –, como os Kaingang definem os espaços que ocupam na Bacia do Lago Guaíba, os colares de pedras descritos pela kaingang raramente são usados. Atualmente os colares dos Kaingang que protegem do ‘*mau olhado*’ são fabricados com sementes olho-de-boi – *monh kanẽ fy*. Além disso, estas sementes também são utilizadas em chás como remédio para diversos males.

Há também colares que foram referidos pelos Kaingang como de uso quase exclusivamente masculino. Tratam-se dos *jänka-tar* – ‘*colares da força*’ – que se diferenciam por conter dentes de animais ferozes, como a onça. Conta *Rókãñ* que os homens usavam, se enfeitavam com os *jänka-tar* ‘*para dizer que são fortes, que podem matar a onça. Matar bicho brabo*’. Além de manifestarem sua força e capacidade de ter vencido o animal feroz, os homens que utilizam

estes colares agregam a seu corpo o poder oriundo daquele animal que está materializado nos dentes do colar.

Outro objeto-sujeito apontado pelos Kaingang como sendo de uso masculino são as braçadeiras. Estas eram confeccionadas com o cipó imbé ou *kó mrür*. Os Kaingang fazem o manejo deste cipó na bacia do Lago Guaíba utilizando-o para a produção de cestos e para uso em chás. Sobre o uso das braçadeiras *Rókãñ* descreve que *‘antigamente as crianças pequenas usavam até os 18 anos. Tirava e trocava. Pra criar músculo e ser sempre forte nos ataques’*.

Colares, instrumentos musicais, braçadeiras, arcos, flechas e lanças são objetos-sujeitos que condensam subjetividades e também agregam potencialidades às pessoas que os utilizam. Instrumentos de percussão como os chocalhos têm sido destacados em etnografias como objetos que completam ações dos corpos dos xamãs em rituais de coletivos diversos. Por exemplo, o *aofu* – chocalho de cabaça – utilizado pelos xamã asurini¹⁰ nos rituais terapêuticos e propiciatórios tem a função de através do som atrair os espíritos (Muller, 1990, p. 116). Entre os Kaingang, Baptista da Silva (2002,

10. O povo indígena Asurini vive à margem direita do Rio Xingu, Terra Indígena Koatinemo, Pará.

p. 199) traz relatos que contextualizam o uso do *sygsyg* – chocalho kaingang – em ritual ligado à morte. O som do instrumento, segundo interlocutores kaingang, tem a função de auxiliar na condução da alma do morto até seu destino póstumo. Ao *Kujá* cabe a tarefa de dançar sobre o corpo do morto acompanhado pelo *sygsyg*, de modo que o som deste instrumento escutado pelo espírito da pessoa morta torna-se via de comunicação com o xamã kaingang, que o auxilia a acessar o *nünme*.

Ao pensarmos em arte entre os ameríndios é preciso considerar que esta tanto é feita para completar a ação dos corpos, quanto para aderir aos corpos das pessoas, tal como a pintura corporal (Lagrou, 2007, p. 50). A pintura corporal utilizada pelos Kaingang, que evidencia o pertencimento das pessoas a uma das metades cosmológicas – *kamë* ou *kajru*, metades que definem o lugar no mundo de todos os seres que habitam o cosmos kaingang (animais, plantas, objetos-sujeitos etc.) – também auxilia nos processos de construção dos corpos kaingang. Conta um kaingang que o carvão resultante da queima do nó de pinho – *kãsé* – era muito apreciado para a realização das pinturas corporais. Segundo ele, *‘esta planta é remédio¹¹, é bem forte, um tronco bem forte. Não*

11. Os termos ‘remédio’ e ‘cura’ são apropriações linguísticas feitas



Pintura corporal no II Encontro de Medicina Tradicional, Kaingang
ẽmã Topẽ Pẽn (Aldeia do Morro do Osso), Porto Alegre, 2007.

é qualquer machado que a corte. Muitos dizem pra tomar o chá também’. Desta forma, a pintura corporal feita com a queima de planta caracterizada por sua força contribui para tornar os corpos kaingang fortes, resistentes.

Os objetos-sujeitos compreendidos como extensões dos corpos das pessoas e potencializadores das suas ações passam também por formas específicas de produção. Assim, ao processo de construção das pessoas kaingang está associado também o de produção de objetos-sujeitos como se fossem pessoas. As lanças kaingang – *ragro* – feitas para serem arremessadas em grandes animais, por exemplo, precisam ser confeccionadas com determinadas penas de aves que transferem características específicas a estes objetos-sujeitos. Explica um kaingang que as penas de urubu, de gavião e da araponga são ideais

pelos Kaingang cujas definições não se limitam às nossas. A noção de remédio é empregada pelos Kaingang para referir às plantas e outros recursos utilizados não apenas para sanar doenças ou enfermidades, mas que auxiliam também a prevenir e manter a saúde. Para referir aos processos de construção dos corpos através de recursos diversos os Kaingang utilizam-se do termo ‘cura’. Este aponta para intervenções sobre os corpos e pessoas que independem da condição de doente. Exemplo disso são os relatos dos Kaingang sobre as ‘curas’ feitas pelos *Kujá* para os jovens tornarem-se grandes guerreiros, bons caçadores, etc. A própria pintura corporal, conforme relata o Kaingang acima também se constitui em forma de ‘curar’ os corpos kaingang.

para a produção destas lanças, visto que trazem consigo as qualidades do vôo destas aves, como as de velocidade e retidão. Além disso, as lanças confeccionadas com tais penas emitem sons peculiares quando lançadas. Esta sonoridade é muito apreciada pelos Kaingang especialmente por estar associada à potência deste objeto-sujeito.

A produção de objetos-sujeitos como se fossem pessoas e das pessoas a partir da contribuição daqueles quando “encorporados” ou como extensões de seus corpos revelam a centralidade das relações de socialidade (dadas entre pessoas, plantas, animais etc.) para os Kaingang. A construção das pessoas kaingang enquanto artistas está diretamente implicada nestas relações.

Engajamento no mundo: do artista kaingang

Assim como as categorias *arte* e *objetos de arte*, empregadas para abordar formas específicas de estabelecer relações no mundo entre os coletivos indígenas, o conceito de *artista* também traz consigo as limitações inerentes às categorias externas ao universo a que se está tratando. O uso do termo é conveniente, porém se o compreendermos no contexto das formas específicas de estar no mundo kaingang.

Diferentemente do que ocorre entre nós, ser artista entre os Kaingang é condição que envolve praticamente todas as pessoas. Não apenas por considerarmos que quase todos os Kaingang que habitam a Bacia do Lago Guaíba sustentam-se da produção e comercialização de sua arte, mas especialmente pelo fato de que arte, tal como propomos conceber aqui, diz respeito às relações que condensam intencionalidades e subjetividades em objetos-sujeitos, e destes nos corpos kaingang. Neste sentido, ser artista entre os Kaingang equivale a estar no mundo, a conhecer seus habitantes, estabelecer relações adequadas com cada um deles e a partir destas construir corpos, objetos-sujeitos e pessoas.

O engajamento criativo dos homens no espaço demanda aprendizado. Este se dá por um lado através das relações de sociabilidade, tendo em vista que para os Kaingang as famílias¹² são o lócus da produção tanto de pessoas quanto dos objetos-sujeitos. Os pais, avós e outros parentes

12. A família, compreendida enquanto uma família extensa é o modelo ideológico da sociabilidade kaingang. Ela está centrada no poder paterno, cujo pertencimento do homem às marcas *kamë* ou *kajru* é herdado por seus filhos e filhas. Este pai é o chefe em uma casa onde vivem idealmente sua mulher, filhos e filhas. Na proximidade desta casa vivem as filhas casadas, genros e netos. Conforme Fernandes (2003) esta família extensa é o modelo pelo qual os Kaingang pensam e articulam sua comunidade política.

conduzem as crianças pelo mundo orientando formas adequadas de estabelecer relações com os Outros na medida em que estas relações vão sendo oportunizadas. Por outro lado, destacam-se as experiências vivenciadas pelas pessoas, o engajamento destas no mundo e as relações estabelecidas com outros seres que habitam o ambiente em que estão inseridas, sendo estas também importantes formas de aprender a estar e se relacionar no mundo.

Para Ingold (2000) a aprendizagem diz respeito à educação da atenção que se dá no engajamento do organismo-pessoa no mundo, na paisagem, com outros seres humanos, mas também com seres não-humanos, providos de agência, intencionalidade. Tomando como exemplo o aprendizado de um jovem caçador, o autor argumenta que habilidades práticas não são apreendidas a partir de códigos formais de conduta, mas a aprendizagem se dá observando os caçadores mais experientes na floresta, no envolvimento com os não-humanos e engajamento daquele na floresta (Ingold, 2000, p. 37).

O mesmo sucede com relação à aquisição de habilidades por parte dos Kaingang no manejo dos campos e florestas, na produção dos objetos-sujeitos. Ao acompanhar os Kaingang nas jornadas pelas matas, fica evi-

dente que o aprendizado da coleta e posteriormente do trançar o cipó ou taquara envolve a aquisição de uma série de outras habilidades e conhecimentos. Na relação estabelecida com os seres que habitam as florestas, os Kaingang passam a reconhecer os tempos necessários de crescimento e corte de cada planta, a localização destas nas florestas, entre outras características que envolvem a manutenção desta relação.

Acompanhando os pais pelas matas, as crianças kaingang são inseridas no rol das relações de socialidade e apresentadas, através de brincadeiras, a uma série de seres com quem passarão a estabelecer relações, mais ou menos recorrentes. Por meio de brincadeiras as crianças passam a experienciar a mata, a relação com cada planta, aprendem a identificar os sons de cada animal, as formas de agir e reagir com cada um destes seres, os locais que devem ou não acessar.

Esta relação cotidiana que os Kaingang estabeleceram com as matas próximas às *ẽmã* – ‘aldeias’ – constituídas na bacia do Lago Guaíba, lhes permitiu contatar uma série de seres (plantas, animais etc.) com os quais não tinham relação nas Terras Indígenas¹³ do Planalto (Região Hidro-

gráfica do Uruguai), bem como com velhos atuantes que há tempos não interagem. Com a vinda das famílias kaingang às bacias do Lago Guaíba, Rio dos Sinos e Rio Taquari a relação com diferentes espécies de cipós, por exemplo, se intensificou. Os balaies e cestos, entre outros objetos-sujeitos que antes eram confeccionados em taquara, passam a ser produzidos com os cipós abundantes nestes territórios habitados pelos Kaingang.

Conforme mencionado anteriormente, a semente olho-de-boi foi outro destes seres com quem os Kaingang passaram a estabelecer relação. Além da eficácia sobre os corpos kaingang, esta semente também tem sido usada no acabamento da produção das panelas de barro – *gohor ta kukrũ*. Depois de dar forma às panelas, as mulheres kaingang friccionam sobre elas a semente redonda e lisa que remove as saliências e asperezas do barro. Busca-se deixar a superfície das panelas tão lisas quanto a semente olho-de-boi.

A retomada da produção de cerâmica e da própria relação com o barro é recente entre os Kaingang que habitam

brasileiro para referir às terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas. Estas são bens da União, cuja posse permanente e usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes são reconhecidos aos índios (CFB/1988).

13. “Terra Indígena” é uma categoria jurídica estabelecida pelo Estado

a bacia do Lago Guaíba. Esta foi viabilizada a partir da demanda kaingang junto à Prefeitura Municipal de Porto Alegre, que coordena o projeto “Fazendo cerâmica hoje como nossos avós”¹⁴. Hoje, ao lado dos cestos de cipó e taquara e dos colares, é possível encontrar no Brique da Redenção as painéis de barro produzidas pelas mulheres kaingang da *Êmã Topê Pên – ‘Aldeia do Morro do Osso’*.

A retomada da relação dos Kaingang com o barro no território da bacia do Lago Guaíba surpreendeu positivamente os Kaingang envolvidos no projeto. Contam as mulheres que quando eram pequenas seus pais lhes mostravam como é que se faziam as painéis, mas que nunca tinham pensado que poderiam retomar tal prática nas aldeias próximas à cidade grande. Manuseando o barro elas puderam lembrar seus tempos de criança, quando brincavam observando seus pais produzirem as painéis. Além destas memórias e dos ensinamentos dos não-indígenas, a interação com o barro foi central à aquisição das habilidades de modelá-lo. Afinal de con-

14. Este projeto, por sua vez foi iniciado a partir de outro maior, de Sustentabilidade Kaingang, apoiado pela ONG *basca Paz y Solidariedad*. O projeto de cerâmica vem sendo desenvolvido pelo Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana em parceria com a Escola Porto Alegre/SMED.

tas, aprendizado como este implica a aquisição de aptidões para um engajamento perceptual e direto com os constituintes deste mundo (Ingold, 1991).

Observar, seguir os movimentos das pessoas mais experientes e ensaiar através do contato direto com o barro, cipós, sementes ou ervas os primeiros passos de um engajamento perceptual no mundo são as formas através das quais se dá o processo de construção do artista kaingang. Pessoa apta a desenvolver relações específicas e a produzir a partir destas, corpos, pessoas e objetos-sujeitos.

Além de as crianças acompanharem seus pais nas incursões pelo território kaingang onde coletam sementes, plantas e retiram barro; de observarem as mãos experientes trançando o cipó ou modelando o barro e a partir disso ensaiarem as primeiras formas – bolinhas e estrelas feitas com cipó ou bichinhos e pequenas painéis em barro – os Kaingang mais velhos também estimulam práticas de cura que buscam potencializar nos artistas iniciantes as qualidades de um bom artista.

Observando e interagindo com outros seres – hábeis construtores de ninhos, como o beija-flor ou excelentes tecelãs, como a aranha – os Kaingang desenvol-

veram técnicas para “curarem”, ou seja, construírem seus corpos como bons artistas. Trata-se novamente da possibilidade de “encorporar” habilidades daqueles seres, auxiliando a produção dos corpos dos artistas kaingang. Segundo *Rókãñ*, passar as mãos sobre teias de aranha ou sobre o ninho queimado do beija-flor contribui para um *‘aprendizado mais leve dos dedos e das mãos. (...) Para ter destreza para trabalhar com essas coisas [para trançar, para modelar argila]. Deixa a mão bem leve para trabalhar’*.

O território como condição da arte e vida kaingang

Mais importante que as coisas em si é o conhecimento de como fazer as coisas. (...) Artefatos não são tanto coisas para serem possuídas, acumuladas e passadas adiante, quanto interessantes por causa do conhecimento que foi preciso para fazê-los. (...) Este ‘saber do corpo’ estabelece relações ancoradas numa subjetividade que se constrói a partir do estar e se saber relacionado .

(Lagrou, 2007, p. 81-3).

Como se buscou mostrar ao longo deste texto, as relações – entre pessoas e destas com múltiplos seres que habitam o cosmos kaingang – são centrais à compreensão da arte produzida pelos coletivos ameríndios. É a

partir destas relações que os corpos e pessoas kaingang são construídos e que eles constroem objetos-sujeitos que, como se fossem pessoas, têm a capacidade de agir sobre o mundo e sobre os corpos kaingang quando “encorporados” ou como extensão destes.

O artista kaingang é, pois, esta pessoa que, além de habilidosa nos ofícios de tramar cipós ou modelar argila, está cotidianamente tecendo relações com outros seres humanos e com os seres não-humanos que co-habitam seus territórios. Na medida em que coletam cipós, sementes e ervas nas matas distribuídas pelo território da Bacia do Lago Guaíba, que fabricam e vendem sua arte, os Kaingang se constroem enquanto tais e consolidam vínculos de pertencimento com este território.

O acesso a estes territórios, compreendidos enquanto espaços físicos, mas também cosmológicos e políticos, onde as relações se desenrolam se apresenta como pré-condição à continuidade destes saberes-fazeres específicos. Entre os Kaingang que habitam a Bacia do Lago Guaíba é possível observar que o acesso às florestas ainda existentes no território, especialmente nos morros e suas encostas, é fundamental à continuidade da produção de objetos-sujeitos, mas também de corpos e pessoas.

Na potencialidade da arte de presentificar relações sociais, cosmológicas e políticas reside a importância que esta assume para os Kaingang. Estas relações, estabelecidas com seres específicos e de formas também particulares atualizam cotidianamente as formas kaingang de estar no mundo.



Erondina Véingré no Brique da Redenção, Porto Alegre.

Referências Bibliográficas

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. “Dualismo e cosmologia Kaingang: O xamã e o domínio da floresta.” In: **Horizontes Antropológicos**, ano 8, número 18. Porto Alegre, 2002.

BREGALDA-JAENISCH, Damiana. **A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas**: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

DEMARCHI, André. “Armadilhas, Quimeras e Caminhos: três abordagens da Arte na Antropologia Contemporânea”. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 177-199, jul./dez. 2009.

DESCOLA, Philippe. “Más allá de la naturaleza y la cultura”. In: **Etnografías Contemporáneas**. 1(1) p. 93-114, 2005.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**. Uma análise etnológica. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2003.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Mrur Jykre: a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na bacia do Guaíba. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

GALLOIS, Dominique T. “Arte iconográfica Waiãpi”. In: **Grafismo Indígena**. Organização: Lux Vidal. São Paulo: Studio Nobel/Edusp/Fapesp, 1992.

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

INGOLD, Tim. “Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution.” In: **Cultural Dynamics**. Número 1, volume 4, p.355-378, 1991.

_____. **The perception of the environment**: essays in livelihood. London: Routledge, 2000.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma**: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

MILLER, Joana. **As coisas**: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS Museu Nacional, UFRJ, 2007.

MULLER, Regina P. **Os Assurini do Xingu**: história e arte. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

RIBEIRO, Berta G. “A Linguagem Simbólica da Cultura Material”. In: **Suma Etnológica Brasileira**. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Volume 3. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

ROSA, Rogério R. G. da. **Os Kujá são diferentes**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de doutorado. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 2005.

TOMMASINO, Kimiye “A ecologia Kaingang da bacia do rio Tibagi”. In: MEDRI, Moacir et al. **A bacia do rio Tibagi**. Londrina: M.E.Medri, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “A fabricação do corpo na sociedade xingua-na”. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, Rio de Janeiro, 2(2), p. 115-144, 1996.

Damiana Bregalda Jaenisch: Bacharel em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia Social pela UFRGS, onde apresentou a dissertação intitulada “A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos”. Atuou como estagiária em antropologia no Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas/SMDHSU e Ministério Público Federal. De 2006 até 2010 realizou pesquisas etnográficas junto aos Kaingang e em 2010 participou enquanto consultora UNESCO/IPHAN da avaliação da política de patrimônio imaterial de dois bens indígenas registrados junto ao IPHAN: “Arte Kusiwa: Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi/AP”; e “Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri/AM”.

Guilherme Orlandini Heurich: Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ e atualmente é doutorando na mesma instituição. Publicou “Corpo, conhecimento e perspectiva: fenomenologia de Maurice Merleau-ponty e o perspectivismo ameríndio” na Revista Espaço Ameríndio e “Por um tranqüilo segundo consenso: direitos humanos no atendimento à saúde de um grupo Mbyá-guarani, em Porto Alegre” no livro Antropólogos em ação: experimentos de pesquisas em direitos humanos, publicado pela Editora da UFRGS. Realizou pesquisas etnográficas entre os Mbyá-Guarani de 2006 até 2010.

João Mauricio Farias: Licenciado em Ciências Sociais pela UFRGS. Atualmente é Assistente Técnico da Coordenação Regional da FUNAI do Litoral Sul.

Luiz Fernando Caldas Fagundes: Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. Atualmente coordena o Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana da Prefeitura de Porto Alegre.

Zaqueu Key Claudino: Licenciado em Pedagogia Plena pelo Centro Universitário Metodista de Educação do Sul (IPA); especialista em Educação Profissional, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos e atualmente é mestrando em Políticas Educacionais para os Povos Indígenas no Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pelo PPGEDU/UFRGS; bolsista do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, sob Coordenação no Brasil da Fundação Carlos Chagas/SP.