

Diego Fernandes Dias Severo¹

Artigo livre
ESPACIALIDADES E SOCIABILIDADES
POLÍTICAS KANHGÁG²

KANHGÁG'S POLITICAL SPACIALITIES AND
SOCIABILITIES

¹ Universidade Federal de Pelotas/UFPEL

² Utilizo o termo "kanhgág" no idioma indígena, conforme a padronização realizada por Ursula Gojtéj Wiesemann (2002), assim como a referência atual com que tem trabalhado os professores bilíngues. Ao longo do texto utilizo o recurso itálico para os conceitos: *êmã mág*, *êmã sí*, *vãre*, *in*, *kofá*, *jamré* e outros, enquanto utilizo os nomes dos interlocutores sem itálico, como Pénry, Kag-nãg etc.

RESUMO

Este trabalho busca analisar as espacialidades políticas kanhgág no Rio Grande do Sul. A partir da pesquisa etnográfica e da etnologia ameríndia, enfatizaremos quatro espaços de constituição da política: a *in* (Casa), o *vãre* (acampamento), as *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas) e as *ẽmã mág* (aldeias grandes). Estes se consolidam a partir do deslocamento de grupos das *ẽmã mág* para locais onde comercializavam artesanatos e passam a reivindicar um território presente na memória dos *kofá* (velhos), e, para isso, articulam elementos diacríticos direcionados aos *fóg* (brancos), acionando elementos que diferenciem as *ẽmã sĩ* das *ẽmã mág*. Nesse sentido, o *vãre* organiza a coesão dos diferentes grupos diante do inimigo comum, os brancos, e se reelabora nas *ẽmã sĩ*, onde a “exterioridade” dos grupos familiares passa a alimentar a disputa “interna”, que passa a reproduzir, em um território restrito a organização das *ẽmã mág*. Desse modo, conclui-se que a política kanhgág reproduz a mesma espacialidade nas *ẽmã sĩ* e nas *ẽmã mág*, tendo as primeiras experimentado a coesão proporcionada pelo *vãre*, que exige uma etiqueta cotidiana diversa da presente nas *ẽmã mág*.

PALAVRAS-CHAVE: Espacialidades; Política Ameríndia; Kanhgág; Etnologia.

ABSTRACT

This study seeks to analyze the kanhgág's political spatialities in Rio Grande do Sul. According to the ethnographic research and the ameríndia ethnology, we focus in four spaces of political constitution: the *in* (House), the *vãre* (camping), the *ẽmã sĩ* (the small villages) and the *ẽmã mág* (large villages). These consolidate themselves according to the displacement of groups from *ẽmã mág* to places where handicrafts were sold and, for this, they articulate diacritic elements that were directed to *fóg* (whites). This articulation is responsible for elements that differentiate the *ẽmã sĩ* to the *ẽmã mág*. In this way, the *vãre* organizes the cohesion of different groups in the face of a common enemy: the whites. Besides it redraws in *ẽmã sĩ*, where the “exteriority” of familiar groups starts to feed the “internal” competition, which is characterized to reproduce, in a restrict territory, the organization of *ẽmã mág*. So, it can be concluded the kanhgág politics reproduces the same spaciality in *ẽmã mág* and in *ẽmã mág*. The former experimented the cohesion provided by the *vãre*. It requires a daily tag different from the ones that are present in the *ẽmã mág*.

KEYWORDS: Spacialities; Ameríndia's Politics; Kanhgág; Ethnology.

INTRODUÇÃO

A partir dos anos 1990, de forma mais intensa, grupos familiares kanhgág buscam nas cidades espaços para viver e comercializar seus trabalhos artesanais. No Rio Grande do Sul, a maioria dos kanhgág residentes no município de Porto Alegre e proximidades deixou a Terra Indígena Nonoai (TI Nonoai) por desavenças políticas¹, procura de oportunidades de renda² e o desejo de mapear territorialidades presentes na memória dos *kofá* (velhos). Com o passar dos anos as lideranças nas cidades conquistaram alguns territórios, denominadas *êmã sī* (aldeias pequenas), que abrigam diversos grupos domésticos que optam por viver junto aos parentes já residentes ou deslocados por conflitos ocorridos nas terras indígenas, denominadas *êmã mág* (aldeias grandes).

A constituição de aldeias nas cidades, *êmã sī*, se inicia com uma reivindicação e o estabelecimento de um *vāre*, acampamento. No *vāre* são realizados os primeiros embates com os *fóg* (brancos) e os grupos kanhgág se apresentam coesos e determinados a enfrentar os desafios e apresentar sinais diacríticos de sua cultura. No processo reivindicatório buscam afastar-se dos acontecimentos nas *êmã mág*, apontando novas práticas políticas e o ideal de vida em harmonia entre os grupos, com a natureza e com os brancos.

Esse artigo objetiva apresentar algumas espacialidades Kanhgág que correspondem ao domínio político Kanhgág. Enfatizarei, a partir da experiência etnográfica e dos dados etnológicos kanhgág, as relações no âmbito da *in* (Casa), a definição e a organização das *êmã mág* (aldeias grandes) e sua relação entre as *êmã* (aldeias), a importância e o caráter de mediação do *vāre* (acampamento), e, por fim, a definição e a organização de algumas *êmã sī* (aldeias pequenas). Ao fim do texto, se perceberá que a estabilidade aldeã – tanto nas *êmã mág*, quanto nas *êmã sī* – proporciona o exercício político dos diferentes grupos, centrada no domínio da *in* (Casa).

A *in* (Casa) é o espaço primordial de sociabilidade, nela o grupo doméstico corrige os comportamentos dos mais jovens, alicerça alianças, articula estratégias contra seus opositores e domestica a alteridade. A partir da *in* se constitui as demais espacialidades, uma *êmã mág* (aldeia grande) é composta por várias *êmã* (aldeias) com uma central (Posto ou Sede), que delimita para as demais seus rumos políticos.

O *vāre* (acampamento de conquista territorial) constitui um momento limiar entre os kanhgág, diferentemente das *êmã mág*, ali estão todos com os barracos próximos, vivendo com famílias que muitas vezes possuem experiências e comportamentos distintos e buscam unir todas as diferenças e apresentar coesão

¹ Por política se entende aqui a dimensão das relações sociais entre os grupos, a etiqueta nos relacionamentos, a tomada de decisões coletivas e todo o conjunto de elementos que afeta a dimensão da construção cotidiana.

² Em muitas terras indígenas o território foi devastado pelas políticas indigenistas oficiais (SPI e Funai), causando perda das florestas e profunda modificação da subsistência indígena, nesse contexto, grupos familiares produzem artesanatos com taquaras e cipós, predominantemente, e viajam para as cidades a fim de comercializar seus trabalhos.

diante do inimigo maior, os brancos, em busca da constituição de uma *ẽmã sĩ*. Nas *ẽmã sĩ* os brancos seguem como opositores (especialmente os do “governo”), contudo a condição estável do território permite que as oposições “internas” (entre grupos) aflorem sua “externalidade” (entre diferentes *in* (Casas)).

OS KANHGÁG, JÊ MERIDIONAIS

Os *Kanhgág* são a terceira maior população indígena do Brasil, com cerca de 40 mil pessoas que habitam terras indígenas, acampamentos e aldeias localizadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Linguística e culturalmente, estão ligados ao Tronco Jê, ao qual também são classificados os *Xavante*, os *Xokleng*, os *Apinajé*, os *Krahô*, os *Kayapó* entre outros.

Uma das principais características que une as diversas populações Jê é sua complexa organização social, em metades clônicas, classes de idade e grupos masculinos. Em algumas dessas sociedades, a disposição das casas no plano aldeão reflete a organização social, onde a circularidade da aldeia permite que os grupos políticos sejam facilmente identificados. Entre os *Kanhgág* os núcleos residenciais não estão dispostos de forma circular, as “famílias” (grupamento de *kanhkó* (parentes)) vivem próximas, alinhando suas relações cotidianas e produzindo amabilidades enquanto se afastam de grupos considerados opostos.

Os *Kanhgág* vivem nos estados brasileiros com maior densidade populacional e de grande desenvolvimento agrícola e industrial. As terras indígenas *Kanhgág* atualmente representam um espaço muito inferior a sua territorialização tradicional. Outrora, os territórios:

articulavam várias aldeias [que] foram sendo gradativamente fragmentados e reduzidos às atuais terras indígenas. É notável, porém, que reproduzem um padrão de assimetria interaldeã. A unidade territorial interaldeã que outrora fora constituída pelas aldeias centrais se transformou, ao longo do processo de desterritorialização, nas terras indígenas delimitadas às quais são organizadas com uma aldeia central, denominada Sede. Menor abrangência das unidades territoriais, adensamento demográfico e redução das possibilidades de produção de novos territórios, porém continuidade dos padrões de assentamento interaldeãos. (GÓES, 2018, p. 167, inserções minhas)

O processo de aldeamento no Rio Grande do Sul teve seu início com a tentativa de reunir todos os grupos *kanhgág* dispersos pelo estado no aldeamento de Nonoai, em 1846 (SIMONIAN, 1981). A área delimitada não respeitava os limites territoriais entre os grupos, tal como suas divergências, que muitas vezes eram irreconciliáveis, como o conflito entre os caciques Braga e Doble (MABILDE, 1983). Percebendo a falta de sucesso no empreendimento, foram estabelecidos, naquele momento, três grandes aldeamentos: Nonoai, Guarita e Campo do Meio; que hoje já sofreram grande perda territorial, mas que os *kanhgág* conseguiram retomar delimitando áreas indígenas, em algumas parcelas desse território.

Atualmente a maioria da população kanhgág vive nas terras indígenas demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai), alguns grupos fundaram aldeias nos municípios de Porto Alegre, São Leopoldo, Pelotas, Santa Maria, Canela, Lajeado, Tabai, Estrela e Farroupilha (todas no Rio Grande do Sul), acionando signos diacríticos para construir sua diferença em relação com os brancos e retomar áreas habitadas e perdidas durante o processo colonial.

Apesar da destruição de seu território tradicional, através da delimitação e da derrubada das florestas, os kanhgág encontraram formas de criar sua vida sob uma perspectiva própria. A partir dos anos 1970, os kanhgág da TI Nonoai expulsaram mais de 30 mil posseiros de suas terras e, nos anos 1990 retomaram duas grandes áreas invadidas por agricultores brancos, e passaram a ter o controle de um Parque Florestal Estadual criado em território indígena. Nas cidades, as famílias articulam a vida na metrópole urbana com a coleta de materiais para a confecção de artesanatos e sua comercialização, lutam por atendimento de saúde e educação em suas aldeias, participam dos processos eleitorais tornando-se protagonistas nas interações municipais, ingressam nas universidades e buscam realizar atividades culturais em seus espaços, apresentando aos brancos os costumes kanhgág.

O processo de deslocamento de grupos kanhgág para as cidades mostra a continuidade dos processos conflituosos entre lideranças. A dificuldade da criação dos grandes aldeamentos no século XIX é a mesma encontrada atualmente, a reunião de lideranças prestigiosas em um determinado espaço, a impossibilidade ou limitação de recursos para a diversidade econômica, a imposição de restrições habitacionais e ainda a grande diversidade de posições encontradas entre os kanhgág sobre sua política, mobiliza grupos a lutarem pela posição de chefia, caso que impulsiona, em alguns casos, a saída do grupo derrotado. Esse, busca na criação de outra aldeia a reconstrução de sua vida.

ESPACIALIDADES JÊ

Uma *ēmã* (aldeia, na língua kanhgág) pertencente a um conjunto delimitado, uma terra indígena, é uma “aldeia” periférica do que os kanhgág denominam *ēmã mág* (aldeia grande, *ēmã*=lugar, habitação / *mág*=grande, alto). A organização de uma *ēmã mág* será apresentada em seguida, por ora, é necessário ressaltar que os Kanhgág, diferentemente de outras populações Jê-Bororo, não se dispõem no território a partir de seu sistema de metades ou clãs.

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

Em seu aspecto diametral, a aldeia Bororo se divide em “metades por um eixo leste-oeste que reparte os oito clãs em dois grupos de quatro” (LÉVI-STRAUSS, 2017 [1958], p. 144), esse eixo é atravessado por um perpendicular a ele, que “redistribui os oito clãs em dois outros grupos de quatro, chamados respectivamente ‘de cima’ e ‘de baixo’” (idem). Essa disposição, segundo o autor, também se reproduz nos acampamentos improvisados: “caso em que as mulheres e crianças se instalam em círculo na periferia, segundo a ordem de localização dos clãs, enquanto os rapazes limpam no centro uma área que faz as vezes de casa dos homens e pátio de dança” (p. 144).

Terence Turner (1992), aponta que o contato Kayapó com a “sociedade envolvente” fez com que cada aldeia perdesse sua autonomia política e econômica, perdendo sua “autossuficiência” após o estabelecimento de relações constantes. Sobre o plano da aldeia, Turner (1992, p. 317) descreve as aldeias kayapó organizadas em círculos ou “casas de famílias extensas em torno de uma praça central, onde havia uma casa dos homens”.

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

Entre os Kayapó e os Bororo se destacam, no plano da aldeia, sua circularidade, a existência da “casa dos homens” no centro e a organização das metades a partir das residências. O local de encontros políticos é o centro — como apontam os autores, assim como outros estudos sobre os Jê (MAYBURY-LEWIS, 1984) —, lugar em que os homens negociam e disputam os rumos do grupo.

Entre os Kanhgág, essa espacialidade circular não é encontrada. No entanto, é possível afirmar que um conjunto de residências representa uma unidade política, ou, ao menos uma célula de um complexo maior, essa *in* (Casa), estabelecida em uma *êmã* (aldeia) faz parte dos rumos políticos do grupo. Sendo ela periférica em uma *êmã mág* (aldeia grande), ficará submetida à sede e sob a liderança do cacique, apenas um para a *êmã mág* (aldeia grande).

No caso de uma *êmã sî* (aldeia pequena), o menor espaço territorial possibilita uma maior interação e, conseqüentemente, disputa política, e o “centro” se funda no espaço do “Centro Cultural”, local onde se realizam as festas, os rituais e as reuniões políticas, sempre com a participação de todos os residentes, mas com os homens na primeira parte do círculo e as mulheres a sua volta.

Entre uma e outra formação (a *êmã mág* e a *êmã sî*), os *vãre* (acampamentos) representam uma forma distintas das duas. Nesse sentido, ele parece possibilitar a coesão ao grupo após um rompimento de uma *êmã mág*, uma vez que as diferenças entre os grupos domésticos se anulam momentaneamente, para retornarem a seu ápice na nova *êmã sî*.

/IN (CASA): NÚCLEO DA SOCIABILIDADE KANHGÁG

O espaço primordial de sociabilidade de um grupo doméstico *kanhgág* é o espaço da *in sī*, a casinha do fogo. Em geral ela está disposta nos fundos da residência do casal mais velho do grupo doméstico, que, na maioria das vezes é liderado pelo homem, *kofá* (velho), o *cabeça*. Atualmente, com as casas realizadas por projetos junto às prefeituras, elas não dispõem de estrutura para o fogo de chão, o que impõe a construção de uma pequena peça nos fundos da residência. No entanto, alguns *kanhgág* residentes nas *ēmã sī* (aldeias pequenas), que não dispõem de muito espaço entre as residências, fazem o fogo na “sala-cozinha”.

Na *in sī*, o *cabeça*, reúne seus filhos e filhas, noras e genros, netos e netas, aliados próximos, visitantes e, eventualmente, *fóg* para compartilhar alimentos, contar “histórias dos antigos”, narrativas sobre quando os “animais falavam”, entre outros. Nesse espaço também elaboram estratégias reivindicativas frente ao Estado, pensam sobre a distribuição dos empregos na *ēmã sī* e, também, comentam algumas ações de outras famílias, opostas politicamente à sua, tal como falam sobre as decisões do cacique e outras lideranças.

Esse lugar é o da intimidade do grupo doméstico. Espaço onde a domesticação das ações ocorre entre os *kanhkó* (parentes) e aliados. Em diversos momentos percebi os *kofá* (velhos, antigos) orientarem os mais jovens sobre seu comportamento cotidiano. Aproveitavam a proximidade junto ao fogo para realizar alguma mediação quanto a uma decisão, assim como apresentar sua versão de um acontecimento a algum *fóg* (branco), longe dos olhares dos demais grupos da *ēmã sī*. Foi na *in sī* do grupo de Refej, em 2013, que passei a identificar alguns elementos da política *kanhgág*, ali, junto ao fogo, sua esposa me apresentou a qualidade de “feiticeira” de uma *kujá* e me orientou a não conversar muito com ela, pois a mesma teria falado mentiras a respeito de Refej.

A *in sī*, segundo Paulo Roberto Homem de Góes (2018, p. 93), junto ao *in jy* (pátio) — que em oposição ao *in sī*, que incorpora as diferenças para “dentro”, os membros se relacionam para “fora” — são “elementos de uma unidade territorial elementar”, onde as diferentes gerações se relacionam.

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

É comum entre os *kanhgág* a recepção no *in jy*, local de domínio masculino, onde o *cabeça* recebe os visitantes. Em junho de 2018, na *ēmã sī Fosá* alguns *kanhgág*, residentes na Terra Indígena *Serrinha*, foram visitar o cacique e solicitar autorização para residirem na *ēmã sī*. Logo que eles chegaram eu conversava com

o cacique na entrada da residência, sua esposa e filhas ainda estavam no interior. Chegando, os homens pegaram algumas cadeiras e sentaram-se afastados de mim, em um local mais a frente da casa, enquanto as esposas dos visitantes foram para o interior da residência, com as demais mulheres. Em seguida começou a chover e, mesmo a contragosto, fizeram a reunião com minha presença, na área frontal da casa, pois não poderia ir ao interior, domínio feminino.

Patrícia Carvalho da Rosa (2011), identifica os mesmos padrões em sua etnografia. Aponta para a exterioridade da frente da casa e da intimidade do espaço interno, ou os fundos, da casa:

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

Percebe-se que os espaços são delimitados. A frente da habitação, domínio masculino, o interior e os fundos, feminino. Sempre que visitantes chegam, sua entrada se faz pela porta da frente, enquanto as mulheres mais íntimas da casa entram pela porta que acessa a cozinha, se houver (ROSA, 2011). Patrícia Carvalho da Rosa (2011), assim como Robert Crépeau (2002), percebeu na casa de suas interlocutoras, portas localizadas nas extremidades, leste e oeste, sendo a primeira masculina e a outra feminina.

Na *ẽmã mág Nonohay* (aldeia grande Nonoai, Terra Indígena Nonoai) e nas *ẽmã sĩ Por Fi Ga* e *Fosá*, as aberturas parecem corresponder a disposição da *ẽmã*, com a porta principal diante da “rua”. O que faz que vizinhos de frente, especialmente nas *ẽmã sĩ* fiquem cada um com a porta principal orientada para extremidades opostas, do mesmo modo, essa disposição parece orientar a construção, diferentemente da orientação religiosa, como apontaram Crépeau (2002) e Almeida (2004)³.

A residência do *kofá* (velho) constitui entre as habitações próximas, de seus filhos e filhas, um “território social e simbólico de famílias extensas”, onde em cada Casa: “a lealdade aos ‘Chefes das Casas’ cria as condições para o desenvolvimento de relações políticas intra e inter-grupais de caráter faccionalista” (FERNANDES; ALMEIDA; SACCHI, 1999, p. 10-11).

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

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

³ Entre os kanhgág “católicos” a abertura principal deve ficar à leste, entre os crentes está fica à oeste.

A descrição de Borba configura-se nos termos da *in kanhgág*, sem as atuais “residências” em torno do *cabeça*, onde os grupos familiares separam-se pela existência de diversos fogos. Hoje, as casas, parecem se organizar em torno de um conjunto de residências próximas.

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

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

Na *ẽmã Bananeiras*, da *ẽmã mág Nonohay*, vivem próximo a residência do cacique Pénry dois de seus filhos homens casados. Um deles, Almeida, é vice-cacique, o outro, Carlos, segundo afirmam, é político no município de Gramados dos Loureiros-RS. As filhas mulheres vivem em outras terras indígenas ou em cidades. Vizinho a Pénry, vive o *kanhgág* Adélio, muito próximo do cacique, em torno de sua residência vivem seus três filhos homens casados.

Essa formação virilocal também é encontrada em outros lugares. Na *ẽmã sĩ Por Fi Ga*, o casal Gãrfej e Kasỹ fej têm dois filhos homens e duas filhas mulheres, todos casados, das filhas mulheres, uma vive com o esposo na Terra Indígena *Votouro* e a outra na *ẽmã sĩ Topẽ pẽn*. Os filhos homens são vizinhos de sua residência, ficando a habitação dos pais entre a residência dos dois filhos. De outra forma, Gãrfej mudou-se para *Por Fi Ga* para acompanhar os parentes de sua esposa (uxorilocal). Nessa mesma *ẽmã sĩ* vive sua sogra, um irmão e uma irmã de Kasỹ fej.

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

A justificativa dada pelos *kanhgág* é que as terras foram distribuídas a determinadas famílias há muito tempo. Com as novas conquistas, como a retomada de espaços que não foram demarcados inicialmente, essas terras foram dadas a casais novos, contudo, o crescimento demográfico e o número de casamentos não é da mesma proporção que a quantidade de terras disponíveis. Dessa forma, cabe as famílias possibilitarem a aquisição de casa e terra para o novo grupo familiar⁴.

⁴ Esse fato ocorre na TI Nonoai pelo fato das terras mais próximas das aldeias e estradas – que são atendidas pela energia elétrica –, já estão ocupadas, estando disponíveis (não pertencem a nenhum grupo familiar) as mais distantes dos locais das aldeias.

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

O grupo doméstico ao qual o indivíduo “pertence” angaria a si um determinado prestígio, pois será “visto” pelos demais como filho “dê”, suas ações serão julgadas dependendo do *status* do grupo. Fato que pode ser revertido a partir do momento em que, se for homem, passar a ser o *cabeça* de uma *in*, ou seja, possuir filhos e participar do cotidiano com ações que o distanciem do grupo originário.

Um caso ocorrido em janeiro de 2019 exemplifica essa questão. O jovem Che, filho do cacique Pénry, da *êmã mág Nonohay*, em uma festa em uma “bodega” bebia e acompanhava um jogo de cartas. Ele, que apenas realiza apostas em outros jogos, falou para os jogadores que não valia a pena jogar por R\$ 100,00 a partida, afirmando que jogaria caso o valor fosse R\$ 1.000,00 a rodada, e tirou do bolso a quantia de R\$ 12.000,00. Um homem que jogava cartas, falou que a quantia era muito alta e que para ganhar R\$ 1.000,00 trabalhava muito no plantio e colheita de alho. O rapaz, Che, respondeu que possuía terras e por isso não precisava trabalhar e que tinha “nojo” do cheiro do alho.

Os ânimos se exaltaram e os presentes passaram a história para outras pessoas por mensagens no *whatsapp*. A “briga” continuou por mensagens, onde Che teria ameaçado o outro homem, inclusive de queimar sua casa. O homem ofendido é residente na *êmã Pinhalzinho*, *êmã* mais populosa da *êmã mág Nonohay* e que é decisiva quanto à estabilidade do cacique⁵.

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

Desejando ou não, o jovem levou consigo o grupo ao qual pertence, e seu pai, *cabeça* do grupo teve de retratar-se com os grupos ofendidos, buscando não desestabilizar sua posição de chefia. A herança da *in* foi determinante para a estranheza quanto a ação do jovem, o esforço de retratação por parte do *cabeça* é a prova de que as ações podem determinar mudanças e que a função de cacique não é estável ou desvinculada do corpo social.

Um ponto desse conflito também é recorrente em outras disputas kanhgág: a ameaça ou a queima da casa. Emiliano (2015), relata que um grupo politi-

⁵ Durante o século XX, que consolidou a denominação “cacique”, todos que ocuparam a função (que se distingue da figura do “capitão”, criada pelo Serviço de Proteção aos Índios) viviam na *êmã Pinhalzinho*, mais populosa da Terra Indígena Nonoi.

camente oposto ao cacique, da Terra Indígena *Ligeiro*, queimou a casa das lideranças, fato que os levou a acampar fora dos limites da área. Sendo a *in* a “unidade territorial elementar kanhgág”, o ato de queimar a residência de um opositor político simboliza a liquidação daquele. Apresenta para o corpo social a destruição do *lócus* agregador do grupo, não apenas a extinção do espaço de abrigo, mas do conjunto de ideias, da posição e, principalmente, da oposição que faziam aos que compõem o grupo de lideranças ou dos que disputam com eles.

Nên tânh, ex- cacique da *êmã sī Por Fi Ga*, relatou que o grupo que o apoiava, percebendo os movimentos para sua destituição, pediu para ele “segurar” a liderança. Em um primeiro momento ele concordou, posteriormente voltou atrás e resolveu entregar o cargo para a “comunidade”. Revelou que um dos principais motivos foi seu filho solteiro, ele temia que os opositores cometessem alguma “maldade” com o rapaz. Solteiro, o jovem fica mais vulnerável a “fofocas” e ações dos opositores. Quando casado o homem raras vezes é acusado de “mexer com alguma mulher”, os kanhgág, na maioria das vezes, atribuem a essa ação um “roubo” que a mulher solteira cometeria, literalmente “roubando o homem casado”⁶. O homem solteiro, diferentemente, pode ser acusado de abusar uma jovem, justa ou injustamente, sofrerá a condena. Temendo uma represaria ao jovem, Nên tânh não “segurou” a posição.

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

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

O bem transmitido kanhgág, diferente dos kayapó estudados por Lea (2012), situa-se na ordem simbólica dos comportamentos. Os exemplos acima apresentam uma herança atribuída aos membros de determinado conjunto, comumente chamado de “família”, por pertencer a *in* (Casa), espera-se um “modo” de agir, pode-se ser alvo de injúrias e armadilhas ou ser salvo em momentos críticos. A *in* transmite aos seus membros uma herança e por isso, os novos grupos familiares irão “calcular” a qual das *in* de seus antecedentes é mais proeminente “filiar-se”, pois, como vimos, por mais que a uxorilocalidade seja o padrão tradicional, muitas vezes impera a virilocalidade e, numa como outra, o casal passa a ser visto como pertencente a ela.

Dessa forma, tanto nas *êmã mág*, como nas *êmã sī*, o que constitui uma *in* com várias habitações em sua proximidade é a capacidade relacional, do ponto de vista econômico, das relações sociais e de prestígio do *cabeça* do grupo

⁶ Nos relacionamentos conjugais, aquele que comete a traição, em especial o homem, é visto como passivo caso sua relação extraconjugal for com uma *kanhgág* solteira. É comum, as solteiras serem acusadas de tentarem “roubar” o marido das outras. Na inversão, quando ocorre da mulher casada trair, ela é vista como traidora pelo grupo doméstico, o que legitima, em alguns casos, a agressão.

doméstico. A proeminência, nesse sentido, é a capacidade do sogro possibilitar “fartura” de relações e de “coisas” (objetos e alimentos), que ensejem uma independência relativa do grupo familiar. Os indivíduos que congregam nesse espaço “carregam” a herança das ações e posições do *cabeça*, fato que constitui o “modo” como os demais grupos perceberão e aguardarão atitudes desses, qualquer posicionamento muito distinto daquele pode desencadear em desagravo grave.

ÊMÃ MÁG (ALDEIA GRANDE), UMA PEQUENA PARCELA DOS ANTIGOS TERRITÓRIOS

Uma *êmã mág* (“aldeia grande”) é definida como uma terra indígena, que possui várias *êmã* (aldeias), sendo uma delas a “principal”, nomeada como Sede ou Posto. A Sede é o centro político. No período de administração do SPI, todas as reuniões e festas ocorriam nessa *êmã*, é também onde viviam os chefes de posto e foram construídos os grandes armazéns de produtos agrícolas (RETÁNH, novembro de 2018).

Como vimos no início desse artigo, as terras indígenas estão localizadas dentro do território tradicional de habitação kanhgág, contudo, as demarcações representaram o cerceamento do deslocamento dos diversos coletivos pelo antigo território, concentrando grupos inimigos próximos, chefias distintas em uma mesma área e disponibilizando as demais terras para a colonização.

A partir dessa perspectiva, podemos entender uma *êmã mág*, traduzida pelos kanhgág como uma terra indígena, no processo de territorialização imposto pela colonização. Nessa estrutura, a Sede, representaria o centro, que conectaria as demais *êmã* a ela. No entanto, o surgimento de *êmã sã* em áreas distantes da *êmã mág* parecem reconstruir a territorialidade, fundando uma nova *êmã*. No mesmo sentido, as *êmã sã* reorganizam sua espacialidade de um modo muito próximo das *êmã mág*, em território muito pequeno, mas com uma repetição que abordaremos adiante.

As *êmã mág*, como vimos acima é composta por uma *êmã* principal, Sede ou Posto, e por *êmã* periféricas. Possui um cacique que designa capitães para todas as *êmã*. Robert Crépeau (2002), a partir dos dados da Terra Indígena *Xapecó*, constata que o cacique vive na Sede, que representaria o “centro” da *êmã mág*. Na TI Nonoai, o cacique não vive na Sede, mas na *êmã Bananeiras*, que curiosamente, se localiza entre as duas *êmã* mais populosas, o *Posto* e *Pinhalzinho*, ao lado da aldeia *Guarani*. Desse modo, não residindo no “centro” político, o cacique vive entre locais de grande atividade política. De uma forma ou outra, ele centraliza decisões para as demais *êmã* (aldeias).

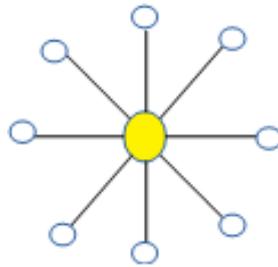


Figura 1 - Plano político de uma ãmã mág

Na figura acima tem-se em um plano abstrato a configuração de uma *ãmã mág*. No centro a *ãmã* principal, dela existem caminhos que levam cada uma das *ãmã* periféricas até ela. O centro aqui é o local de decisões, onde são realizadas festas e rituais. Nas *ãmã* periféricas é comum a existência de locais amplos para as reuniões e festas, geralmente um Centro Cultural ou uma Escola, contudo esses momentos são diretivos e não discutidos, pois o capitão expressará o acordado com o cacique, não possuindo autonomia em decisões políticas⁷.

O espaço territorial de uma *ãmã* (aldeia) é composto por uma ou várias “vilas”, que concentram a maioria das residências, a Escola, o Posto de Saúde e os pequenos comércios. Na TI Nonoai, a *ãmã Posto* é composta por várias pequenas vilas, como a do ‘Posto’, a ‘Vila Alegre’, o ‘Capão Alto’ e outras, o que se reproduz nas demais *ãmã*. Os locais para o cultivo agrícola situam-se geralmente longe desses, onde os *kanhgág* realizam seus ‘acampamentos’, pequenas peças de madeira, sem divisórias e assoalho, onde permanecem durante o período de plantio e colheita, tal como fixam-se para realizar incursões de caça e pescaria nas matas próximas.

Cada uma das *ãmã* possuem um capitão subordinado ao cacique, essa formação também é relatada por agentes do governo e missionários no século XVIII, denominados chefe principal e chefes subordinados (BECKER, 1995). As diversas tentativas de reunir todos os grupos *kanhgág* em um único território causaram problemas para os administradores, uma vez que cada um desses grupos possuía um cacique e a aglomeração de todos em um pequeno espaço territorial, na época muito superior do que as atuais *ãmã mág* (aldeias grandes, terras indígenas), causava conflitos entre eles e entre seus grupos.

O mesmo movimento é identificado atualmente. Muitos grupos domésticos insatisfeitos ou contrários as políticas encabeçadas pelos caciques buscam, ou são expulsos, outros territórios para viver. Alguns optam por juntar-se a parentes distantes em outras *ãmã mág*, outros decidem viver permanentemente nos acampamentos que faziam nos períodos de festividades *fóg* (especialmente a Páscoa e o Natal), que são os mesmos onde seus antepassados faziam em períodos anteriores, seja para realizar pequenas plantações, descansar da viagem realizada a pé das *ãmã mág* para a cidade de Porto Alegre-RS, onde realizavam reuniões com as autoridades e mesmo para comercializar seus artesanatos.

⁷ Segundo o cacique Pénry, da TI Nonoai, os capitães são indicações suas. Em 2017 havia falecido o capitão da *ãmã* Pinhalzinho, a população sugeriu a indicação de um parente do falecido, ele relatou que indicou, mas avisou que ele cumpriria ordens dele (cacique) e que a comunidade não poderia ficar ameaçando ele, falando que eles indicaram o mesmo e que, por isso, não deveria aplicar uma condena (punição).

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

A formação das *ẽmã sĩ* (aldeias pequenas) nas cidades de Lajeado, São Leopoldo e Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, e da aldeia *Água Branca*, descrita por Cimbaluk (2013), apresentam o mesmo padrão, mas a segunda na mesma terra indígena, reivindicando autonomia política, apresenta elementos diferentes daqueles da população que deixou a TI Nonoai. O prestígio e o poder do cacique desta *ẽmã mág*, ajudam a entender esse processo. Vamos agora explorar mais detalhadamente os *vãre*, acampamentos provisórios, que no Rio Grande do Sul, antecedem a criação de uma *ẽmã sĩ*.

VÃRE, ACAMPAMENTO EM BUSCA DE UMA ẼMÃ SĨ (ALDEIA PEQUENA)

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

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

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

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

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

No Rio Grande do Sul, os deslocamentos de grupos domésticos da TI Nonoai para a região metropolitana da capital Porto Alegre-RS iniciaram-se, predominantemente, na década de 1990. A saída da *êmã mág* (aldeia grande) ocorreu por divergências quanto às ações do cacique, acusações de desvio de recursos financeiros, a continuidade de madeiras no interior da terra indígena, assim como perseguições e castigos contra os opositores por parte das lideranças (AQUINO, 2008).

Essas ações fizeram com que Penĩ, que foi cacique por alguns anos e participou do processo de retomada territorial na Terra Indígena Mangueirinha (no Paraná) junto a Ângelo Kretã, fizesse uma denúncia no MPF, em Porto Alegre-RS, sobre a venda de madeiras e os arrendamentos. A primeira ida a capital foi em 1991, onde ficou na casa de João Padilha. Em 1994, Bento, genro de Penĩ passa a viver na casa de passagem do bairro Jari, essa casa, nesse momento passa a ter 6 famílias, encabeçadas pelos genros de Penĩ (AQUINO, 2008, p. 46). Essa formação constitui um *vãre*.

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

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

No mesmo período surgiram *vãre* nas cidades de Lajeado-RS e Estrela-RS. O grupo de Lajeado-RS também era "originário" de TI Nonoai, enquanto a formação do grupo de Estrela-RS possui uma particularidade em relação aos demais *vãre*, pois nasce de um processo iniciado na cidade de Santa Cruz do Sul.

Todos esses *vãre*, iniciam com a constituição de um grupo doméstico, uma

in (Casa) e aos poucos outras vão somando-se a ela. A partir dos dados de Góes (2018), esse espaço já poderia ser considerado uma *êmã* (aldeia). Aquino (2008), a partir de seus interlocutores, já o nomeia uma *vãre mág* (tendo o mesmo sentido de *êmã*, uma “aldeia”). Contudo, meus interlocutores, em especial os kanhgág da *êmã sī Por Fi Ga* e *Fosá* não consideram esses espaços como “aldeias”, mas “acampamentos”, pois eles são marcados pela instabilidade política, populacional e territorial, uma vez que ocorrem sucessivos deslocamentos, tornado-se *êmã* após uma estabilidade jurídica.

O *vãre* estabelece a mediação entre a saída de uma *êmã* e a conquista de um novo território. Esse local é marcado pelas disputas com os *fóg* e pela demonstração de sinais diacríticos de sua “cultura”, pois nesse momento o que interessa é capturar e amansar os *fóg*. A falta de estabilidade de um *vãre* faz com que os distintos grupos domésticos que o formam evitem divergências, que qualificam como “internas”, pois elas contradizem a imagem que sabem que a maioria dos *fóg* fazem dos “índios”.

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

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

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

Percebo que as formulações de Turner (1992) fazem sentido para a interpretação de um *vãre* kanhgág. No *vãre*, o grupo está exposto ao questionamento dos *fóg* e de outros kanhgág (principalmente aqueles que criticam a formação de territórios nas cidades), nesse cenário as divergências são anuladas, ou parcialmente “maquiadas”, para apresentar coesão ao inimigo comum, os *fóg*. Nas *êmã mág* (aldeias grandes), os kanhgág possuem outros adversários, que convivem cotidianamente em um espaço territorial, nelas o território é estável, o que possi-

bilita o desenvolvimento pleno de suas ações políticas, diferente dos *vãre*, quando essas ações se aglomeram para um único objetivo, voltando a sua plenitude nas *êmã sî* (aldeias pequenas).

ÊMÃ SÎ (ALDEIAS PEQUENAS): OS TERRITÓRIOS NAS “CIDADES”

As *êmã sî* (“aldeias pequenas”), termo utilizados pelos kanhgág residentes nesses espaços, se constitui por um pequeno espaço territorial⁸, pela existência de duas ou mais *in* (Casa), com um cacique e sem a existência de *êmã* (aldeias) subordinadas. No entanto, mesmo nas *êmã sî* é possível visualizar um local de agregação entre as diferentes *in* que a formam. Geralmente em uma *êmã sî*, assim como em qualquer *êmã*, as *in* estão visualmente separadas uma das outras; o local que reúne todas elas para reuniões, rituais e festas é chamado de Centro Cultural, Casa de Fala entre outros.

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

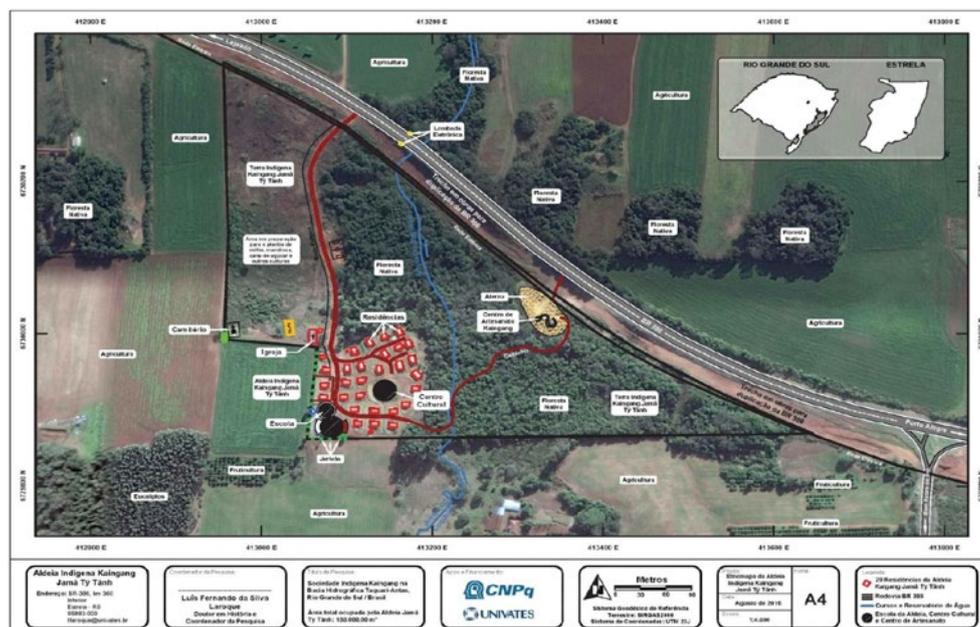


Figura 2 - Mapa da *êmã sî* Tÿ Tãnh. Fonte: Silva (2016, p. 125) e Acervo do Projeto de Pesquisa Sociedade Indígena Kaingang na Bacia Hidrográfica Taquari-Antas, Rio Grande do Sul/Brasil.

Na figura acima percebemos que as residências estão aglomeradas em torno do Centro Cultural, segundo Silva (2016) os residentes têm origem da união de Manoel Soares com duas mulheres, Eva Rosalina de Melo e Lídia Soares, onde os filhos do “patriarca com Eva Rosalina de Melo, ocupam a parte superior da área

⁸ Esses espaços são denominados, especialmente pelos kanhgág residentes na Por Fi Ga de “aldeias pequenas”, *êmã sî*, enquanto classificam as áreas no Planalto de “aldeias grandes”, *êmã mág*. Os kanhgág residentes na TI Nonoi, se referem às “aldeias pequenas” como “acampamentos” (visando, sobretudo, as deslegitimar, ainda que tenham parentes próximos, kanhkó, nelas residindo).

(oeste), enquanto os filhos de Manoel com Lídia Soares, por sua vez, ocupam a parte inferior (leste)" (SILVA, 2016, p. 127).

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

Interessante perceber que a Escola encontra-se fora do círculo, na porção sudoeste, tal como o cemitério a oeste, ambos ficando restritos à sociabilidade *kanhgág*. Crépeau (2002) — estudando o xamanismo *kanhgág* —, identifica os espaços citados acima (casa, espaço limpo e mata) e constata que o "mato", floresta virgem, é onde o *kujá* aspirante entrará em contato com seu *jamgré* (espírito auxiliar), quando esse retorna para sua residência deve deixar os materiais utilizados na floresta. As plantas utilizadas nas curas devem ser obtidas na "floresta fria", pois ela é "muito sombria, quer dizer inabitada e inexplorada do ponto de vista agrícola pelos humanos" (p. 120). De certa forma, pode-se afirmar que o especialista espiritual deixa momentaneamente o espaço central de sociabilidade para buscar no exterior — a "floresta fria", inabitada e inexplorada pelo homem — plantas medicinais para suas curas. Com outros termos, mas no mesmo sentido, é compreensível a Escola em algumas *êmã* (aldeias) situarem-se "fora" do espaço de sociabilidade, pois alguns especialistas devem enfrentar o processo formativo, domesticá-lo e retornar para o "centro" da *êmã*.

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

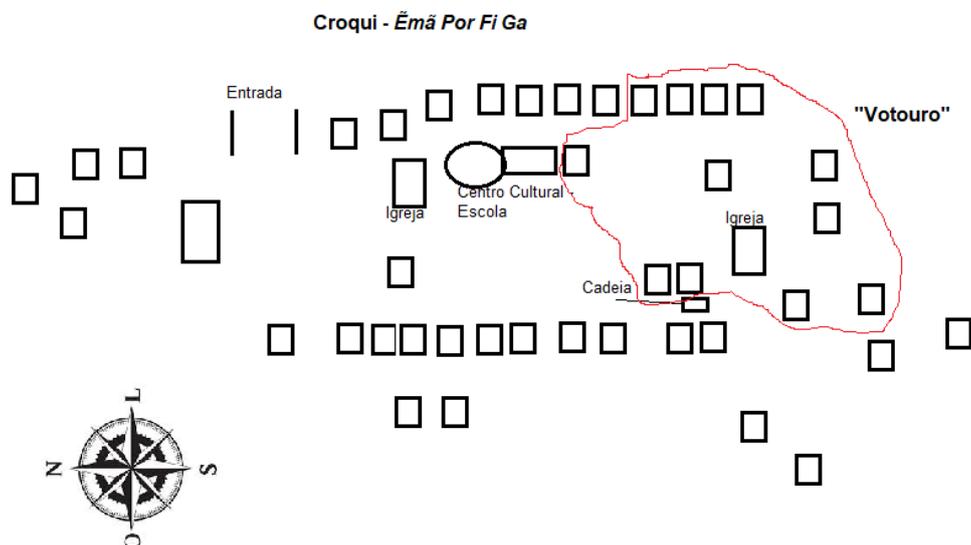


Figura 3: Croqui da *êmã sî Por Fi Ga*, realizado pelo autor

Como descreve Góes (2018), o pátio é o local onde se recebe os membros externos a *in* (Casa). Durante meu trabalho de campo na *Por Fi Ga*, percebi que os kanhgág identificados com o grupo de Nonoai se anunciavam a uma considerável distância da residência de um membro de Votouro ou mesmo falavam de longe o que desejavam, de outra forma, os membros de Votouro entravam nas habitações uns dos outros, compartilhavam alimentos e mesmo dividiam o banheiro de uma habitação, quando alguma delas não possuía.

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

Essa disposição, com uma centralidade do Centro Cultural, não é encontrada em outras *êmã sī*. Na *êmã sī Fág Nhin* e na *Fosá*, o espaço de reuniões não fica geograficamente no centro, mas a mesma divisão entre as *in* (Casas) é encontrada.

Vejamos o croqui da *êmã sī Fág Nhin*:

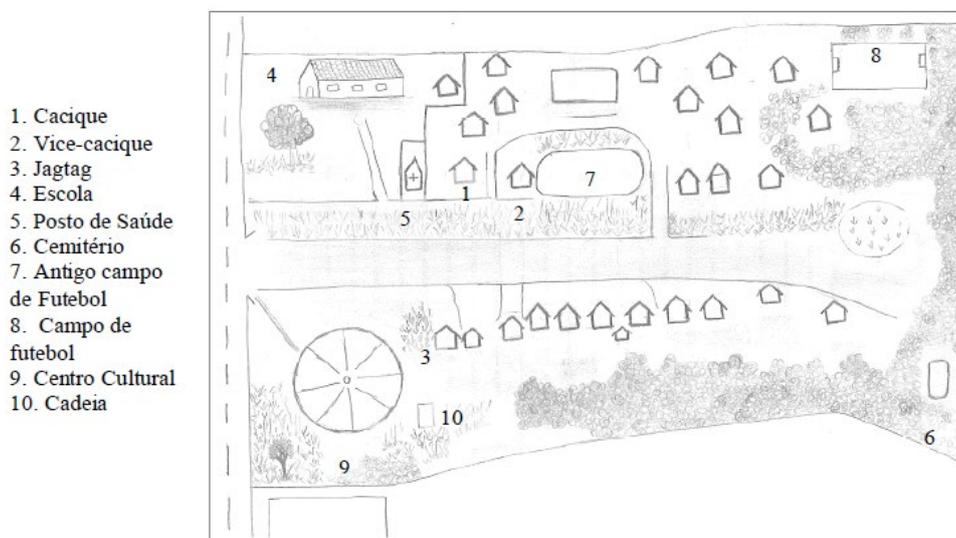


Figura 4: Croqui da *êmã sī Fág Nhin*. Fonte Aquino (2008, p. 55).

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

O núcleo residencial, por outro lado, é semelhante as demais *êmã sī*. Se-

gundo Aquino (2008), em uma das fileiras de habitações vive o grupo doméstico do falecido Penĩ, as filhas vivendo com seus esposos e filhos solteiros em cada residência, enquanto os casados são vizinhos, constituindo uma *in*, então liderado por Jagtag. Em outra fileira de residências está localizada os Fidélis, próximo ao campo de futebol. Próximo a esta, vivem os *indianos* — denominação que classifica os indivíduos cujo um dos progenitores é *fóg* (branco), que também está associado a comportamentos distintos dos *kanhgág pé* (índio verdadeiro) —, de sobrenome Sales. Ainda do “mesmo lado”, vivia o professor bilíngue, próximo à Escola, Zaqueu Kei Claudino (AQUINO, 2008, p. 55-56).

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

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

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

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

O croqui abaixo foi realizado em novembro de 2018, quando o então cacique Nonohay me pediu para realizar um documento sustentando antropologicamente a necessidade da manutenção do território, uma vez que a prefeitura lhes propunha retirar uma parte e lhe doar, oficialmente, o restante.

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

Vejamos o croqui abaixo:

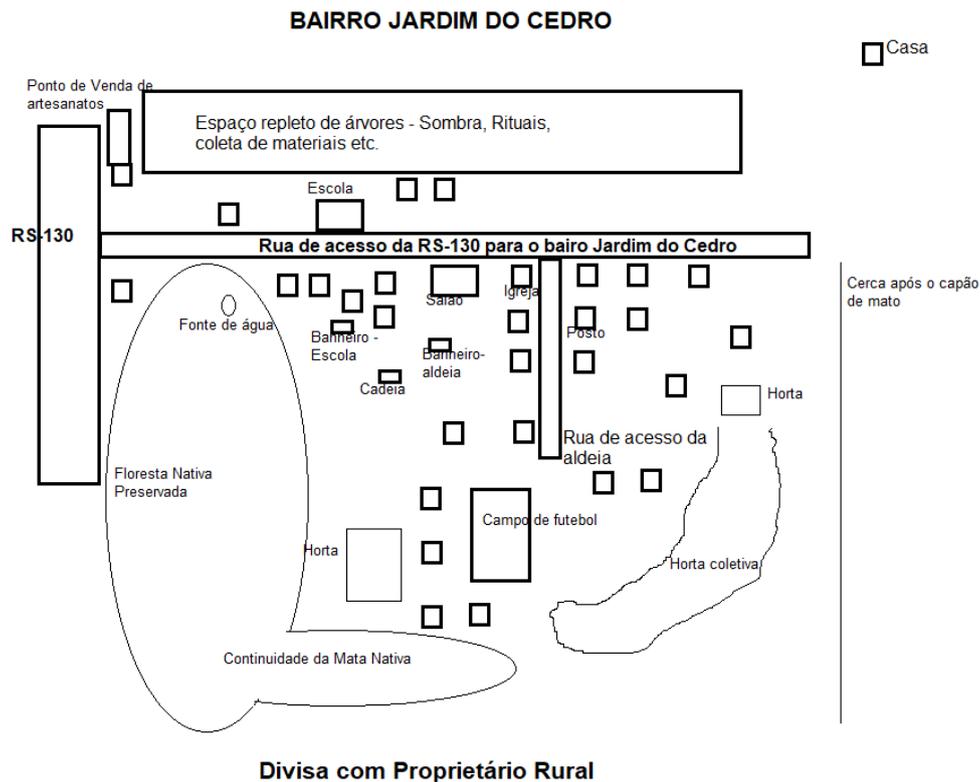


Figura 5: Croqui da *êmã sã Fosá*, realizado pelo autor em novembro de 2018.

As seis habitações que cercam o campo de futebol (duas ao norte, duas ao oeste e duas ao sul) formam a *in* do falecido cacique Nonohay. Ele vivia na habitação a frente da horta e ao lado do campo de futebol. Um de seus genros, Joel, o atual cacique, vive na última habitação da “rua” antes do campo, a oeste.

Na outra “ponta”, em frente a igreja evangélica vive o vice-cacique, Sũ. O conselheiro Rétãnh, também evangélico, é tio paterno de Joel e vive próximo ao “Posto de Saúde”. Diferente das demais *êmã sã*, a “origem” ou o posicionamento quanto a tradição não movimentam o cenário político da *Fosá*, uma vez que todos são advindos da TI Nonoai, possuem proximidade de parentesco e costumam exortar aqueles, em especial as lideranças, que destoam do pensamento ou das “ideias”, como dizem.

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

Um destaque é dado para a fonte de água, localizada em meio a uma pequena porção de floresta nativa. As lideranças, com apoio da Pastoral da Terra (ligada à Igreja Católica) e do Comin (ligado à Igreja Luterana), construíram uma estrutura com caixas da água, de modo que abasteça a *êmã sã*. Nesse local foi

realizado o segundo ritual do *Kikikoi*, em abril de 2018, com a presença dos *kujá* Kagnãg e Pó Mág, respectivamente, pai e irmão do falecido e então cacique Nohay.

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

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

Essa organização se distingue de uma *êmã* (aldeia) periférica em uma *êmã mág* (aldeia grande), pois nelas o “centro político” se irradia a partir do cacique da terra indígena e não do capitão da *êmã*, que é indicado pela liderança maior. A partir disso, percebemos que uma *êmã*, pertencente a uma *êmã mág*, e uma *êmã sĩ* (aldeia pequena) possuem formas de organização e espacialidades distintas, pois uma *êmã sĩ* reproduz, em uma pequena parcela territorial, a dinâmica de uma *êmã mág*.

O conjunto formado por *êmã sĩ* nas “cidades”⁹ ou na “região litorânea” (AQUINO, 2008), não arbitra de forma impositiva umas nas outras. Apesar, das *êmã sĩ* constituírem um “aglomerado político-cerimonial”, como interpreta Aquino, esse “complexo” reúne parentelas das *êmã sĩ* para troca de conselhos para conflitos políticos e reivindicações territoriais, conflitos que envolvam os *fóg* na venda de artesanatos etc., assim como realizam rituais, festas e competições esportivas, onde trocam visitas e hospedagem. Caracteriza-se como um conselho coeso entre si, sem interferência na resolução de disputas políticas.

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

⁹ Em Porto Alegre: Topê pên, Fág Nhin e Rhátéj; em Estrela-RS: Tý Tân; em Lajeado-RS: Fosá; em São Leopoldo-RS: Por Fi Ga; em Farroupilha-RS: Pã Nónh Mág e Ka Mág; e, em Tabai-RS: Pó Mág. Em Porto Alegre existem outros acampamentos e sítios ocupados por kanhgág, assim como em Cruzeiro do Sul-RS, próximo à Lajeado-RS.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As quatro categorias analisadas acima representam formas nucleares da sociabilidade kanhgág e apresentam similitudes e afastamentos. Partindo da unidade da *in* (Casa), conjunto formado pelo grupo doméstico, percebe-se que esse espaço aglutina moradores em torno do *kofá*, *cabeça*, que orienta os demais homens do grupo. Diferente de outrora, atualmente a proeminência do *kofá* é o que parece decisivo para a localidade residencial de um novo grupo familiar.

Essa modificação pode ser explicada pela escassez territorial. Pelo fato do acesso as terras estar cada vez mais difícil nas terras indígenas (*êmã mág*), que tiveram seu espaço diminuído pelas frentes de colonização, fazendo com que os recém-casados vivam nas proximidades daqueles onde possam ascender economicamente mais rapidamente. O que em outro contexto concentrava-se entre os pais das mulheres, em consonância com a lógica da tradição cultural. Contudo, esse mesmo padrão se reproduz nas *êmã sî*, o que indica que a capacidade de reprodução doméstica seja um fator preponderante.

As *êmã mág* e as *êmã sî*, formadas por conjuntos de *in*, representam organizações espaciais similares. Em ambas existe, abstratamente, um centro político e as localidades periféricas, nas *êmã mág* outras *êmã* e nas *êmã sî* as *in*, com proporções territoriais muito diferentes, mas com uma estabilidade que permite o exercício de disputas entre os grupos domésticos que a formam. Apresentando, dessa forma, uma continuidade com o “modo” das *êmã mág*, com algumas sutilezas que o contexto lhes exige.

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

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

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

Trocas da mesma natureza ocorrem nas espacialidades kanhgág. É comum parentes se visitarem, os residentes nas *êmã sî* são visitados por residentes nas *êmã mág*, assim como os visitam. Quando ocorre um corte de relacionamento, quando visitas não acontecem mais, os laços de aliança se rompem.

Dessa forma, se constata que a *in* constitui um articulador importante na

coesão dos membros do grupo doméstico, que reunidos em torno daquele que poderá lhe proporcionar mais autonomia (sempre relativa) econômica, lhe devem obediência e apoio. Esse apoio se elabora, com maior evidência, nas disputas políticas, onde o *cabeça* passa a disputar com outros o prestígio em torno da maioria das *in*, e seu prestígio, depende da atuação de seus filhos e filhas, genros e noras que vivem próximos.

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, A. M. **Ën ga uy gën tóg (“Nós conquistamos a nossa terra”):** os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. 213 f. 2008. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UNB, Brasília, DF, 2008.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul.** São Leopoldo: Editora da Unisinos, 1995.

BORBA, T. M. **Atualidade indígena.** Curitiba: Typ. e Lytog. Imprensa Paranaense, 1908.

CIMBALUK, L. **A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Apucaraniha: “política interna”, moralidade e cultura.** 2013. 250 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFPR, Curitiba, PR, 2013.

CRÉPEAU, R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, vol. 1, nº 18, p. 113-129, jun. 2002.

EMILIANO, Darci. **Revitalização dos saberes e práticas Kaingang sobre as plantas tradicionais como proposta de educação ambiental na Terra Indígena Ligeiro.** 2015. 163f. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – PPGEA, FURG, Rio Grande, RS, 2015.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Os Nuer do Sul do Sudão. In M. Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, Edward (Org.). **Sistemas Políticos Africanos.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [1940] 1980. p. 469-509.

FERNANDES, R.C.; ALMEIDA, L.K. ; SACCHI, A.C. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. In: NAYA Ciudad Virtual de Arqueologia e Antropologia. Argentina: 2000. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/KGD00110.pdf>.

FERNANDES, R. C. **Política e parentesco entre os kaingang:** uma análise etnológica. 2003. 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, USP, São Paulo, SP, 2003.

GÓES, P. R. H. **Morfológicas:** um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (Dialeto Paraná) e os Mbyá (Litoral Sul). 2018. 500 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFPR, Curitiba, PR, 2018.

LEA, Vanessa R. **Riquezas intangíveis de Pessoas Partíveis:** Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de casa. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas palavras.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 185-187.

LÉVI-STRAUSS, C. As organizações dualistas existem?. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 135-164.

MABILDE, P. F. A. B. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul.** São Paulo: IBRASA, 1983.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade xavante.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora s/a.1984.

ROSA, Patricia C. Viver em “comunidade”: notas sobre a casa como espaço de produção de corpos (d)e parentes kaingang. **Temáticas: revista dos pós-graduandos em ciências sociais**, Campinas, v. 1, n. 42, p. 115-149, 2013.

ROSA, Patricia C. **“Para deixar crescer e existir”**: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. 2011. 187 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UNB, Brasília, DF, 2011.

SEVERO, Diego Fernandes Dias. “Dentro e fora”: os significados do fazer artesanatos entre os kaingang nas cidades . **Amazônica: Revista de Antropologia**, Belém, v. 1, n. 7, p. 50-72, 2015.

SILVA, JUCIANE B. S. **O protagonismo Kaingang da Terra Indígena *Jamã t̃y t̃anh*/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira**. 2016. 257 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – PPGAD, UNIVATES, Lajeado, RS, 2016.

SIMONIAN, L. **Terra de Possesiros**: um estudo das políticas sobre terras indígenas. 1981. 214 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 1981.

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

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992. p. 311-338.

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. **Kaingang – Português | Português – Kaingang Dicionário**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.