

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
NÍVEL MESTRADO

GABRIEL CHAVES AMORIM

Ēmin ěg mĩ há – Caminhos de bem viver
Projetos-de-vida das *Tytãg* e *Kyrũ Kanhgág* (Kaingang) na comunidade *Por Fi*
Ga em São Leopoldo-RS

SÃO LEOPOLDO

2022

GABRIEL CHAVES AMORIM

***Ĕmin ěg mĩ há – Caminhos de bem viver: Projetos-de-vida das Tȳtãg e Kȳrũ
Kanhgág (Kaingang) na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientadora: Profa. Dra. Marília Veríssimo Veronese

SÃO LEOPOLDO

2022

A524e Amorim, Gabriel Chaves.

Ëmin ãg mÿ há – Caminhos de bem viver : projetos-de-
vida das Tytãg e Kyrũ Kanhgág (Kaingang) na comunidade
Por Fi Ga em São Leopoldo-RS / Gabriel Chaves Amorim.
– 2022.

152 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, 2022.

“Orientadora: Profa. Dra. Marília Veríssimo veronese.”

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

GABRIEL CHAVES AMORIM

**Ĕmĩn Ĕg My Há – Caminhos de bem viver: Projetos-de-vida das Tytãg e Kyru
Kanhgág na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Aprovado em 21 de fevereiro de 2022

BANCA EXAMINADORA

Dra. Marília Veríssimo Veronese – Orientadora

Dra. Adevanir Aparecida Pinheiro – Unisinos

Dr. Diego Dias Severo – IFRS

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Que propiciou meios-de-vida para realização da pesquisa e também para o meu próprio projeto-de-vida.

Dedico à toda etnia Kanhgág, resistente e forte!

My há!

AGRADECIMENTOS

Um salve,

Nós,

Comunidade Por Fi Ga, pelas trocas e pelo acolhimento empírico

Especialmente à família de Dorvalino e Adelar

Orientadora Marília, pelo carinho e acolhimento

Maira, pela parceria contínua

Tatá, também

Mãe e pai

Eu

[...] aos bichinhos ~

*A muito tempo atrás os poderosos chegaram
Nos massacraram
demais
E tiraram a nossa paz*

*Quinhentos anos de resistência dos povos indígenas
Governo esqueceu o seu povo
Que lutam por liberdade!*

*Índios, Negros e Brancos, muitos foram escravizados
Em nome da Colonização sofreram.
Sofrerão*

*Quinhentos anos de resistência dos povos indígenas
Governo esqueceu o seu povo
Que lutam por liberdade!*

(Canto entoado por Rudimar Ferreira, 07 de Setembro de 2020)

RESUMO

Este trabalho apresenta-se na forma de um balaio sobre os projetos-de-vida das juventudes da comunidade indígena Por Fi Ga, em São Leopoldo-RS. Como resultados, teorizamos que os projetos individuais convergem em produção de subjetividades comuns. Esse grande projeto-de-comunidade refere-se a valores de organização da vida comunitária e econômica, através do rãhrãj/trabalho junto dos régre/parentes. Na roça e no artesanato, a juventude emancipa-se e constrói a si como sujeitos. Para chegar à tal definição, procedeu-se a vinte (20) momentos etnográficos, sistematizados, transcritos e trançados junto à teoria social. A (etno)metodologia “jykre tãn/dono do conhecimento”, analisa a acepção de categorias sociológicas, mas apoiando-se na cosmologia kanhgág. Esse vafy/trançado de teorias sul-epistemológicas pretende-se como justiça cognitiva, promoção da ecologia dos saberes e emergências emancipatórias.

Palavras-chave: Kaingang, Projetos de Vida, Economia Social Solidária, Emancipação, ecologia dos saberes.

ABSTRACT

This dissertation is presented in the form of a 'basket' on the life projects of the youths of the Por Fi Ga indigenous community, in the city of São Leopoldo, Brazil. As a result, we theorize that individual projects converge in the production of common subjectivities. This embracing project-of-community refers to values of organization of community and economic life, through the rãnhrãj/work with the régre/relatives. In the agriculture and crafts, indigenous youth emancipate themselves and build themselves as subjects. To reach such definition, twenty (20) ethnographic moments were carried out, systematized, transcribed and 'woven' together with social theory. The (ethno)methodology "jykre tãn/owner of knowledge" analyzes the meaning of sociological categories but based on kanhgág cosmology. This vafy/braiding of south-epistemological theories is intended to promote cognitive justice, ecology of knowledge and emancipatory emergences.

Keywords: Kaingang, Life Projects, Social and Solidarity Economy, Emancipation, Ecology of knowledge.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Tu vês? Vãfy/trançado.....	18
Figura 2 - Tu vês? Vãfy/trançado II.....	19
Figura 3 - Curso de Extensão de Diretório Acadêmico	25
Figura 4 – Serviço de Fortalecimento de Vínculos - Étnico Raciais (SFV-ER).....	28
Figura 5 - Matéria sobre o Coletivo Indígena - Balanço Social 2017 (Josme Fortes).....	30
Figura 6 - Sueli Khey Tomas lê carta para o Padre Jesuíta Idinei Zen.	35
Figura 7 - Faustino, ty rãhrãj vãfy: Faustino, trabalhando trançado.....	48
Figura 8 – Artesanato Vafy.....	108
Figura 9 - Juventudes <i>Kanhgág</i> no trabalho na Roça I.....	113
Figura 10 Juventudes <i>Kanhgág</i> no trabalho na roça III.....	117
Figura 11- Juventude <i>Kanhgág</i> no trabalho na Roça	118
Figura 12 – Colheita de Cebola – <i>kyru</i> e <i>tytag</i>	121
Figura 13 – <i>Kyru</i> na colheita da uva.....	122
Figura 14- Remédio para fortalecer a imunidade.....	124
Figura 15 – Ingredientes para feitura do remédio para fortalecer imunidade	125
Figura 16 – Socialização geracional.....	126
Figura 17 – Kujá, Dona Lourdes ensina a tomar o remédio	127

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - (Identificação do Interlocutor, data de produção).....	39
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
2 ËG MŨ RANHRAJ VĂFY / VAMOS TRABALHAR UM TRANÇADO?	18
2.2 MBRE HE JYKRE Ó: DESTALANDO CONHECIMENTOS HISTÓRICOS	23
2.3.1 Identificação de interlocutores	39
2.3.2 Súmula das entrevistas produzidas	40
2.4 JYKRE TĂN/ DONO DO CONHECIMENTO: REVISÃO EPISTEMOLÓGICA ...	49
2.4.1 Emancipação	55
2.4.2 Sociedade	66
2.4.3 Economia	79
2.4.5 Sociologia das Ausências: <i>ëmin Koreg</i> / Caminhos ruins	84
3 VĂFY ĘMIN EG MY HÁ: PROJETOS-DE-VIDA	90
3.2 RĂNHRĂJ VĂFY - TRABALHO NO ARTESANATO: “[...] EU NUNCA TRABALHEI, SEMPRE TRABALHEI COM ARTESANATO”	104
3.3 NA ROÇA: “[...] OS NOVOS, NÓS, QUE SOMOS HOJE”	109
3.4 ECOLOGIA DOS SABERES: PARA UM PROJETO-DE-COMUNIDADE	122
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	134
ANEXO A - ENCARTE COMUNITÁRIO: ĘMIN ĘG MŶ HÁ	145

INTRODUÇÃO

Resultado de pesquisa de mestrado em ciências sociais, o presente texto deve ser lido como aproximação entre um pesquisador de trajetória periférica com uma comunidade *Kanhgág*. Com o objetivo inicial de investigar o que é juventude para a comunidade indígena Por Fi Ga, localizada na cidade de São Leopoldo (RS), a pesquisa desenvolveu-se com leituras e diálogos teóricos. Como produto, chegamos em uma (etno)metodologia participativa para definir juventude na perspectiva do planejamento de vida, do trabalho, das relações sociais e da emancipação provinda destes.

O primeiro passo da pesquisa – neste ãmĩn/caminho – identificar, junto da comunidade e da universidade, conceitualmente, o significado de projetos-de-vida¹ e seus componentes (meios; justificativas; problemas; objetivos; justificações e referências). O suporte empírico caracterizou-se pelas narrativas das juventudes² *kanhgág*³ na comunidade *Por Fi Ga*⁴, São Leopoldo – RS. Como suporte teórico, utilizou-se as problematizações contidas nas entrevistas produzidas, junto das teorias Sul-epistemológicas, buscando a justiça cognitiva.

O distanciamento social causado pela pandemia do Coronavírus obrigou reestruturação da estratégia de trabalho. Para atender objetivos, parte da pesquisa foi realizada junto de juventudes que participaram do projeto em que nós estudávamos para realizar provas do Estado, como Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e o Exame Nacional de Certificação de Competências de Jovens e Adultos (ENCCEJA), nos anos de 2017 a 2019. As inserções de campo foram reduzidas, contudo mantendo contatos significativos e frequentes.

Por projeto-de-vida, entendemos⁵ que há uma instância projetiva da vida racional, afetiva, emocional e social que mobiliza aspectos novos e tradicionais, que

¹ Sobre a grafia de projetos-de-vida, o uso do hífen simboliza a relação do projeto com a vida, a ausência deste símbolo significa, portanto, a separação do projeto da vida da pessoa.

² “Tu perguntou né, rapaz, o jovem kanhgág é Kyru/Rapaz e a moça é Týtãg. Nós continuar nossas pesquisas aí, tu vai virar um verdadeiro kanhgág Gabriel” (Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020)

³ A grafia da etnia *Kanhgág* corresponde à forma étnica. O Nh tem som de i. O á no gág soa como ã, em algumas variações o G final é mudo = kaigã/*kanhgág*. Caingangue, Kaingangue e Kaingang são formas aportuguesadas.

⁴ Tradução: Por Fi Ga; Terra da passarinha (fêmea). O sufixo Fi designa o gênero fêmĩnino. Ga é terra. E a passarinha *tovaca* no idioma *Kanhgág* é Por.

⁵ A escolha do pronome Nós indica participação da comunidade na construção epistemológica da concepção das categorias.

utiliza os meios disponíveis, que se justifica pela situação de desigualdade social engendrada pelo colonialismo, que coloca como prioridade e objetivo central à manutenção desta idealização agonística⁶ e que – principalmente – utiliza referências étnicas e comunitárias *Kanhgág*.

Conhecimento emerge do campo. Enriquece o trabalho de pesquisa com a comunicação-de-vida, num diálogo capaz de tornar a vida do interlocutor comum ao pesquisador. Um episódio interessante aconteceu quando Valdir Loureiro, participante, consultou sua mãe, que é uma ótima conhecedora do idioma *Kanhgág* e alterou um importante conceito da pesquisa; antes chamado “Projeto-de-vida”, agora encontra uma categoria própria e cara para a comunidade. *Ēmĩn Ēg My Há*, significa, “ponhar num caminho bom”, “colocar num caminho bom”, “estar num bom caminho”.

Ēmĩn significa caminho, *Ēg My Há* significa nosso bem viver, tudo bom ou ‘estar de boa’. Quando pensei em projeto-de-vida intui que havia um meio-de-vida. Com meio, pensava em método, ou modo de produção da vida ileso aos problemas-de-vida, que vejo como a colonialidade. Quando expliquei isso para o Valdir ele me devolveu esta categoria, *Ēmĩn Ēg My Há*. O meio-de-vida pode ser interpretado como trabalho; contudo, mais do que isso, pois, muitas vezes os serviços da sociedade capitalista acabam por tirar a vida e não por produzir.

A presente dissertação apresenta-se como produto da linha de pesquisa “Sociedade, Economia e Emancipação”, apostando na perspectiva de que ensinamentos geracionais passados pela família aos filhos dos *Kanhgág* capacitam para a autonomia em relação à economia formal e ao mundo colonial do *fóg/não* indígena. Caracteriza o projeto-de-vida como processualidade prática, carregada com sentidos políticos e sociais, pois possui um caráter coletivo. Os projetos individuais conduzem à emancipação do indivíduo e da coletividade.

Na seção “Ēg mũ rãhrāj vāfy / vamos trabalhar um trançado?” encontra-se a apresentação do campo empírico da pesquisa, dedicando as primeiras linhas na apresentação da estrutura textual da dissertação: convida o leitor a trançar junto as narrativas e explica como o texto é composto, entrelaçando entrevista e análise sul-epistemológica. A subseção “Mbre he jykre ó: Destalando conhecimentos históricos” apresenta o percurso metodológico percorrido até a presente pesquisa, situando-a em

⁶ De luta: luta nos jogos, exercício em geral, combate, agitação da alma, angústia, aflição. (Oxford Languages)

seu contexto social, político e científico. “Ëg mbre he jykre: nossos conhecimentos destalados” apresenta o processo de produção do conhecimento. Destalar é o processo de transformar um pedaço de cipó/taquara, utilizando os talos na forma de tiras para fazer trançados. O texto mescla categorias teóricas das ciências sociais com as dos *Kanhgág*, num exercício de tradução intercultural e justiça cognitiva (SANTOS; MENESES, 2009). Nessa subseção, apresentamos duas subdivisões textuais: “Identificação de interlocutores” e “Súmula dos conteúdos das entrevistas”.

A seção “Jykre tã/ dono do conhecimento”, apresenta revisão epistemológica sobre os marcadores de Sociedade, Economia e Emancipação. Apresenta ainda a metodologia (etno)analítica, inspirada na sociologia das ausências de Boaventura Santos (2002); por fim, apresenta resultado da sociologia das ausências: Ëmĩn / Koreg, que se apresentam como caminhos ruins. Esta última seção refere-se ao “meio do balai”, onde começa a apresentar os resultados em si, sistematiza as qualificações acerca dos projetos-de-vida e sua conceituação para a Por Fi Ga: Ëmĩn eg my rá, um bom caminho para nós.

“Vãfy ěmin eg my há: trançando nossos projetos-de-vida”, apresenta a etnografia dos meios-de-vida: trabalho na roça e artesanato. “Rãhrãj Vãfy - Trabalho Artesanato : “[...] eu nunca trabalhei, sempre trabalhei com artesanato” apresenta discussões sobre as manifestações de lógica proléptica na sociedade, discursos e práticas que privilegiam o progresso, a civilização, avanço e futuro. Na seção: “Na roça: “[...] os novos, nós, que somos hoje””, apresenta a processualidade do trabalho na roça dos colonos. Por fim, “Ecologia dos Saberes”, trata-se de uma seção que apresenta diagnósticos voltados à perceber as emergências e potências que podem vir-a-ser.

2 ËG MŨ RANHRAJ VÃFY⁷ / VAMOS TRABALHAR UM TRANÇADO?

Olhando a banca kanhgág expondo balaio, cuidadosamente trançados. Balaio ou cesto, vês? Vais comprar? Vais só olhar? Quer saber como é feito?

Destalo, descasque e secagem de cipós e taquaras a utilizar, a matéria prima descansa, adquire maleabilidade, consistência, proteção contra a ação do tempo e parasitos. Enfeitadas e tramadas em um esquema lógico de alternância, podem então ser economicamente sociabilizadas:

Figura 1 - Tu vês? Vãfy/trançado



Fonte: Arquivo do autor 2019

⁷ Vãfy é trança, artesanato, balaio, trançado e arte. Essa trança, humilde, quer ser um apetrecho de uso para o trabalho, memória e luta. São dois tipos de taquaras centrais, as produzidas em campo e outras advindas da formação acadêmica e dos movimentos sociais.

Figura 2 - Tu vês? Vãfy/trançado II



Fonte: Arquivo do autor 2019

Mre he/dividir/destalar talos/narrativas que trançam o balaio etnográfico. A seção: “Mbre he jykre ó/Dividindo conhecimentos históricos” fala sobre o contexto social e político de produção do estudo. Os passos metodológicos do vãfy/balaio/trançado, apresentação dos interlocutores, as entrevistas e momentos etnográficos, encontram-se nessa seção.

Esse *vãfy*/trança/balaio/artesanato de pesquisa investiga: meios, justificativas, problemas, objetivos e referências que compõem os projetos-de-vida das juventudes *Kanhgág* na comunidade Por Fi Ga. O projeto-de-vida trata-se, portanto, de um processo psicossocial, induzido pela comunidade no sujeito, que, ao mesmo tempo em que cessa, constrói subjetividade. Segundo a psicóloga social Marília Veríssimo Veronese, em sua leitura de Boaventura de Sousa Santos, os processos psicológicos gerados no âmbito das subjetividades podem conduzir a um estado de projeção da libertação, ou de *desejo de liberdade*. *Vãfy*/Trança junto ao intelectual *Kanhgág* Onório Isaías de Moura, que apresenta em seu trabalho mesmo viés metodológico:

[...] em coautoria e a pesquisa em coautoria é um processo inovador no meio acadêmico, pois são pesquisas alternativas que emergem a partir de filosofias e pensamentos pouco conhecidos e que vão tomando espaço, por meio da pesquisa, e ganhando visibilidade nas universidades, como a metodologia *Vãfy*, que tem os seus próprios caminhos de pesquisa (MOURA, 2021, p. 68)

Ademais, dimensões da saúde mental, da autoestima, da vida familiar, da realização e da satisfação pessoal relacionam-se com o meio-de-vida, ou trabalho (VERONESE e GUARESCHI, 2005, p.61). *Vãfy*/artesanato e *Rãnhraj*/trabalho comportariam dimensões: a dimensão ética (solidariedade), a dimensão política (participação) e a dimensão estética (prazer/erotização, autoria individual, reconhecimento)” (VERONESE e GUARESCHI, 2005, p.67). Trabalhar na roça ou vender artesanato, trata-se de atividade de economia solidária, participação política e marcação etnicoracial ética e estética.

O artesanato, assim, apresenta-se como ato de solidariedade, tanto em relação à venda de objetos artísticos calcada na estética indígena, quanto na sustentabilidade de meios-de-vida; a dimensão política reside na resistência ao mercado por meio de referências-de-vida compartilhadas entre os parentes, das técnicas de produção e venda; Por fim, representa o senso estético da cultura *Kanhgág*, como também pontua Onório:

Metodologia *Vãfy*, que remete à trama do artesanato kaingang, e que também remete à cosmologia, à arte e à interpretação nossa, a partir do entendimento da oposição e complementariedade e de reciprocidade que existe e que compõe a trama do *Vãfy* (MOURA, 2021, p.71)

Metodologia *Vãfy*, remete à trama do artesanato *Kanhgág* e também, à cosmologia, à arte e à interpretação nossa, a partir do entendimento da oposição e complementariedade e de reciprocidade que existe e que compõe a trama do *Vãfy*

O trabalho temporário na roça emergiu da etnografia para às análises como outro meio-de-vida, teorizado pela pesquisa, que a luz da teorização de (VERONESE e GUARESCHI, 2005), revela-nos essa dimensão trinitária de relações sociais, éticas e estéticas. Através de uma rede de relacionamento subjetivo, parental e de amizade é que as demandas de trabalho acabam socializadas, apontando-nos a dimensão da solidariedade e da ética.

Portanto, as trajetórias *Kanhgág* caracterizam-se como meios-de-vida, mais do que a simples inserção no mercado, torna-se inoperante para o capital e opera a construção da vida própria: “[...] necessária para a desmercadorização e socialização da esfera econômica e da vida em geral” (VERONESE, 2005, p. 95). Nesse sentido, as formas de trabalhar e consumir, percebidas junto às juventudes da *Por Fi Ga*, conectam-se “[...] não apenas à produção e distribuição de produtos e serviços, mas à criação e re-criação da vida em sociedade” (VERONESE, 2008, p. 3).

Na agenda libertária *fóg/não* indígena, por vezes “[...] o desejo de construir outra economia, outras relações de trabalho e uma vida melhor demandam reestruturações subjetivas” (VERONESE, 2008, p. 165). Porquanto para a população *Kanhgág* o desejo de reestruturar-se subjetivamente de maneiras diferentes da do *fóg/branco*, apresenta-se na reconstrução da economia doméstica, das relações de trabalho e dos padrões de consumo e vida. Para se diferenciar dos *fóg*, mesmo nos centros urbanos, percebe-se a insistência dos *Kanhgág* no fabrico do artesanato, em trabalhos “informais”, ou seja, tangenciando o mercado formal de trabalho.

Descreve-se a seguir, metáfora que explica o processo de feitura do trabalho: finque os talos centrais arqueados entrecruzados no chão; cruzaremos aqui as teorias da comunidade *Kanhgág Por Fi Ga* e as teorias epistemológicas acadêmicas. O *paril/cambão/cesto* de peixes pareceu-me a única que teria capacidade de executar na primeira vez, entrelaçar argumentos, premissas e conclusões do campo de pesquisa com as epistemologias do Sul. Uma versão modesta de *vãfy*, fruto de amizade teórica e trocas de mundo. O mundo *kanhgág* do *ẽg/nós* abriu-se ao *inh/leu*, agora, divido contigo/*tỹ* – leitor. Por vezes narrando na pessoa do *ẽg/nós*.

Entrecruzar-se-á as narrativas e teorizações produzidas em campo com a sociologia das ausências, sociologia das emergências, ecologia dos saberes, tradução intercultural e o artesanato de práticas. Ambos procedimentos e orientações basilares das epistemologias do Sul, descritas por Boaventura de Sousa Santos (2018, p. 685), e que se fazem presentes na apresentação dos projetos-de-vida.

A sociologia das ausências vai auxiliar a perceber e evidenciar aquilo que as narrativas do progresso têm legado à uma zona abissal, escondida, não credível como é o caso da vida-artesã-*kanhgág*. A sociologia das emergências auxilia-nos a perceber as potencialidades que surgem e podem compor uma ecologia de saberes, alargando as possibilidades de existir no tempo presente. Alargar possibilidades de existir, quer dizer: poder ser quem se quer ser, poder trabalhar como se quer, poder alcançar o que se almeja, poder exercer suas referências de vida e de cultura.

Pablo Gentili apresenta-nos e descreve Boaventura de Sousa Santos como “[...] bom artesão [...] criador de potentes ferramentas conceituais [...] trabalho artesanal e singular [...] em um modelo sistêmico e abrangente de interpretar o mundo” (GENTILI, 2018, p. 14). Como pontua o antropólogo Diego Severo em sua descrição detalhada sobre o processo de artesanaria *kanhgág*, que o “[...] Produzir as lascas, destalar as taquaras é o processo mais demorado no conjunto de fabricação dos cestos” (SEVERO, 2014, p. 113). Também, Onório Moura relata-nos o processo de feitura do *vãfy*, levando em consideração a metáfora com a metodologia.

Para iniciar o *Vãfy*, antes de tudo, sempre há uma longa preparação espiritual para a coleta de materiais como cipó e taquara, pedindo licença para a natureza, e para que os seus *jámre guiem* os passos para fazer a coleta. Após a coleta do material, há um trabalho sensível de limpeza e de preparação da taquara, a qual é dividida em duas composições, uma vai servir como base, que nós chamamos de *tí kuká* que são as lasquinhas mais grossas e firmes, tratando-se de *Vãfy*; e a outra composição é o *ti fy já*, que podemos chamar de fio condutor, que é a parte mais fina e mais comprida, que não quebra, trabalhado minuciosamente, pois é ele que vai conduzir toda a trama até o acabamento. (MOURA, 2021, p. 69)

Portanto de longe vê-se o *vãfy* como um objeto só, como se olhássemos para um balaio que é inteiro, de uma vez só. Olhando de perto, percebe-se que é composto por uma trança que alterna taquaras. Aqui, as taquaras tratam-se de manifestações teóricas-*kanhgág* misturadas a outras, acadêmicas desde o Sul, que consideram, como pontua Maria Paula Meneses, aspectos primários do pensamento descolonial:

“[...] a dominação capitalista, colonial e patriarcal, o pensamento abissal, a sociologia das ausências e das emergências, a ecologia de saberes, a tradução intercultural e a artesanaria” (MENESES, 2018, p. 18).

Pablo Gentili apresenta-nos a ecologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos (2008) como prática de “[...] justiça cognitiva em que todas as vozes possam se expressar em um mesmo pé de igualdade, por meio do interconhecimento, da mediação e da celebração de alianças coletivas” (GENITLI in SANTOS, 2008, p. 13). As alianças com a Por Fi Ga, e com o povo *Kanhgág*, auxiliaram na construção de uma teoria social êmica à comunidade que se expressa nas categorias analisadas.

Neste mesmo sentido, afirma Nilma Lino Gomes, que “[...] não haverá justiça social global sem justiça cognitiva global [...] O ocultamento e o descrédito dessas práticas constituem um desperdício da experiência social” (GOMES in SANTOS, 2008, p. 523). Portanto, a produção de categorias sociais para analisar o planejamento de vida das juventudes indígenas, bem como os indicadores, devem passar pelo crivo comunitário.

2.2 MBRE HE JYKRE Ó: DESTALANDO CONHECIMENTOS HISTÓRICOS

Mbre he caracteriza-se como verbo *dividir*, significa fazer pares, ou ainda, criar outros de si mesmo. Assim como dividi a mim mesmo, tornei-me eu um tipo de “*ẽg/nós*”, comunico ao leitor a trajetória metodológica que possibilitou a produção da pesquisa. *Mbre he* divide conhecimentos históricos, que também remetem à produção da pesquisa, de movimentos sociais, da constituição de intelectuais indígenas e indigenistas.

As idas do Coletivo Indígena até a *Por Fi Ga* em partes problematizada em monografias de conclusão⁸, (DAMASCENO, 2015, 2018) e (AMORIM, 2019), caracterizara-me trançador de narrativas. Contudo, só no processo de escrita (2021) da presente dissertação, que o termo “*Balaio de Narrativas*” emergiu.

⁸ Pesquisa ação e possibilidades de interculturalidade crítica e descolonialidade acadêmica junto à comunidade *Kanhgág Por Fi Ga* em São Leopoldo/RS, apresentado por Maira Damasceno (2018) e também a monografia, *Narrativas e representações de trajetórias na formação da Terra Indígena Indígena Emã Por Fi Ga, São Leopoldo/RS* de Gabriel Chaves Amorim (2019). Outros trabalhos, não citados aqui, também fazem parte desse processo de formulação de caminhos de conhecimento, de trançar narrativas, a partir das vivências de campo, como (AMORIM, 2020a; 2020b; 2020c; 2020d; 2020e) e (DAMASCENO, 2015; 2017; 2018), além do resumo publicado pelo Josme Konhko (2018).

Pareceu-me o processo cartográfico demonstrado por Eduardo Passos (2015), o deixar vir do campo de pesquisa na produção de dados e teorias: “[...] uma reversão metodológica: transformar o metá-hódos em hódos-metá [...] numa aposta na experimentação do pensamento” (PASSOS, 2015, p.10).

Se resta dúvidas ao leitor, cabe afirmar que se pretende uma *coautoria epistemológica e teórica* com essa técnica da trança. Entrelaçamento de narrativas kanhgág e outras, gerando equidade na produção de dados e teorias entre os campos contrastados.

Como sugere Boaventura de Sousa Santos “Rumo a uma universidade polifônica comprometida: Pluriversidade e subversidade”, a metodologia também se faz ação social: “Os estudantes devem se engajar em projetos de pesquisa que incluem uma longa estadia em alguma comunidade onde se envolvem em trabalhos requisitados pela própria comunidade anfitriã” (SANTOS, 2008, p. 696).

Segue, aqui, apresentação do contexto de produção do estudo, desde uma sistematização que inclui os primeiros passos até a comunidade. No ano de 2012, cursava licenciatura em história quando conheci a comunidade indígena Por Fi Ga, em São Leopoldo. Através da atuação no Diretório Acadêmico de Estudantes de História, (DALCEH) e do interesse, junto de minha companheira, de organizamos um curso de extensão. O colega das Ciências Sociais, atualmente doutor em antropologia, Diego Severo, levou-nos aos palestrantes para o curso. Na ida, numa sexta-feira, Diego mediou as bases para compreender a visita em campo, deu dicas sobre como apresentar-se para a liderança da comunidade e com quem poderíamos conversar. Pegamos o ônibus Feitoria/Kilombo, desembarcamos pertinho da comunidade e chegamos lá andando.

Nesse mesmo ano, 2012, realizamos a parceria para a organização de um seminário de estudos quinzenal na Universidade, Unisinos, coordenado pela educadora indígena Rosalina, Alécio (cacique) e também o artesão Faustino, todos remunerados pelas palestras teóricas que realizaram:

a Por Fi Ga: i) O que é tradição?; ii) O que é ser Kaingang na cidade?; iii) Morar perto da cidade ajuda ou atrapalha?; iv) Em que mais ajuda? Em que mais atrapalha? Entre os resultados apresentados, ser *Kanhgág na cidade* remete a sofrer preconceito; ter mais visitantes e parceiros; outros dizem que muda pouco e outros ainda afirmam que há uma significativa diferença em relação às aldeias grandes do interior. A autora conclui que “[...] podemos constatar, [...] uma relação equilibrada dos *Kanhgág* com a cidade. [...] usufruem os benefícios [...] identificam o que não os faz bem e evitam” (DAMASCENO, 2015, p. 60).

Esse trabalho está inserido em um contexto em que fez-se necessário explicar e justificar a presença indígena nessa cidade “tradicional berço” da colonização alemã no Brasil, chamada São Leopoldo. As primeiras matérias jornalísticas sobre os *Kanhgág*, publicadas no jornal da cidade, retratam os *kanhgág* como forasteiros que deveriam retornar para suas áreas de origem.⁹ Tal justificativa auxilia a comunidade no atendimento das políticas públicas e em angariar meios-de-vida. Os centros urbanos, nesse sentido, caracterizam-se pela potencialidade para a venda do artesanato, formação em Escola/Universidade, oportunidades de trabalho e sobretudo e visibilidade cultural identitária.

Em 2016, Damasceno ingressou no Mestrado e um churrasco junto da comunidade comemorou o feito. De tarde até o anoitecer comemos, comemoramos e conversamos com diversas pessoas da comunidade. Estreitamos relacionamento com o Josme que enfrentava problemas de “inclusão” na Unisinos, assim, o acompanhamos para reclamar formalmente na coordenação do curso de Pedagogia. Oficializamos a relação com a comunidade em um Coletivo, demandado pelo professor comunitário Josme Konhko Fortes; buscávamos proporcionar conclusão do ensino fundamental e médio para a juventude da comunidade.

⁹ Para análise das matérias jornalísticas do Vale do Sinos sobre os *Kanhgág* ver (DAMASCENO, 2015) e (AMORIM, 2019).

Figura - Dia de prova simulada, final do percurso de 2017.



Fonte: Reprodução do autor

A educação popular logrou resultados positivos para a comunidade que certificou jovens como concluintes do ensino médio, uma *tytag* que se formou atualmente atua como professora comunitária. Para o Coletivo, as atividades oportunizaram relação solidificada. Em 2017, a discente de mestrado em Ciências Sociais, Damasceno coordenou essa pesquis(ação) junto ao Coletivo Indígena, angariou junto à reitoria da Universidade um espaço no Centro de Cidadania e Assistência Social da Unisinos (CCIAS).

Com esse espaço na Unisinos, consolidaram-se parcerias com a rede pública e privada, para formação de professores e estudantes do ensino básico. As atividades realizadas no período: Formação com estudantes de escolas privadas; Palestras na Universidade; Visitas de escolas públicas à comunidade e Visitas das crianças da comunidade às escolas públicas.

Nessa mesma época (2017) iniciamos um Serviço Convivência e de Fortalecimento de Vínculos Sociais, promovendo a inclusão de espaços, ideias e referências, proporcionando também entrosamento entre as crianças da comunidade Por Fi Ga. Visitamos o *Museu do Trem*, *Parque do Trabalhador*, *Parque Imperatriz*, *Museu Anchieta de Arqueologia*, *Museu de arte sacra da Unisinos*, *Museu de Geologia e o Zoológico*. Fizemos ainda uma gincana cultural em que as missões dadas às crianças eram relativas à cultura *Kanhgág*: Coletar *fuvá e kumin* (*Solanum* e *Maniva*), comidas tradicionais, falar frases e fazer pinturas *kanhgág*.

As manhãs das segundas-feiras de 2017, junto das crianças no laboratório de informática do Centro de Cidadania e Assistência Social (CCIAS), no centro de São Leopoldo. Através de uma parceria firmada entre o Coletivo Indígena e a Secretaria

de Transportes do município, conseguimos um ônibus que as buscava e levava até às oficinas.

Figura 4 – Serviço de Fortalecimento de Vínculos - Étnico Raciais (SFV-ER)



Fonte: Reprodução do autor

No ano de 2017, a publicação periódica *Balanço Social da Universidade do Vale do Rio dos Sinos* abordou o trabalho do Coletivo Indígena, apresentando-nos como grupo formado por sete integrantes, entre estudantes e egressos da Unisinos, com uma proposta de coordenação horizontalizada:

Maira Damasceno, mestranda em Ciências Sociais, e Gabriel Chaves, estudante de História, foram os porta vozes do grupo, composto ainda por: Josme Fortes, Marina da Rocha, Letícia Kayser, Jean Honorato e Jean Borba dos Reis. “A gente quer que o povo da comunidade indígena participe como criador, coordenador do projeto. Nós não estamos construindo programas de assistência social para os indígenas, eles estão construindo. As principais demandas nas quais auxiliamos são terminar os estudos, acompanhar os estudos das crianças e ajudar a comunidade na hora de entregar um ofício para os políticos”, explica Gabriel. Hoje, na aldeia, vivem cerca de 80 famílias, mais ou menos 500 pessoas, formando uma das 25 comunidades *Kanhgág* do Estado. Desde 1990, a comunidade foi reconhecida pelo governo e, há 12 anos, o grupo ocupa a área. É costume dos *Kanhgág*, apoiados por leis, a gestão autônoma dos processos educacionais de seus filhos. Devido a dificuldades de espaços físicos, a escola dentro das aldeias só oferece o Ensino Fundamental até o 5º ano, onde aprendem o idioma *Kanhgág* e o português. Só então os estudantes

passam a frequentar escolas não-indígenas. “A gente ministrou aulas preparatórias para as provas do Encceja e do Enem, e não só aulas preparatórias para as provas, mas também atividades que valorizam os índios, porque muitos se sentem desvalorizados e inferiorizados nas aulas das escolas não-indígenas, onde, muitas vezes, os professores não entendem as referências que eles têm”, conta Maira. Em 2017, foram 55 pessoas atendidas com aulas de educação popular pelo grupo Coletivo Indígena, sendo 39 no Ensino Fundamental, sete no Ensino Médio e nove no Pré-Vestibular. Além disso, por meio do Coletivo, dois jovens indígenas estão integrados ao projeto Jovem Aprendiz dentro da Unisinos, e um grupo está tendo a oportunidade de aprender informática junto ao projeto social da Universidade Eu-Cidadão. Josme Fortes é o primeiro estudante indígena da Unisinos que mora em aldeia e fala a língua nativa. A comunidade Por Fi Ga, onde o aluno do curso de Pedagogia vive, está situada no bairro Feitoria, em São Leopoldo. Josme, além de estudante, é o líder do Coletivo Indígena e a voz dos índios na Universidade. O estudante ingressou na Unisinos em 2016 e, desde lá, tem feito a diferença. “Ajudei a criar o projeto Coletivo Indígena para defender os direitos da minha comunidade. Acho importante ter um indígena falando pelos índios. Só quem vive na comunidade pode saber do que precisamos”, declara. Para Josme, ingressar na Universidade é muito importante para que os outros indígenas entendam que também podem entrar. “Eu quero poder abrir portas para minha comunidade”, afirma. O futuro pedagogo, que já trabalha como professor em sua aldeia desde 2006, sempre que possível, leva os alunos para visitarem escolas não-indígenas, assim como recebe estudantes externos para conhecerem a aldeia. Josme entende que a valorização das tradições vem por meio da integração cultural e da troca de experiências. “Eu sonho em terminar a graduação e fazer uma pós-graduação, para que eu possa defender as questões indígenas na Universidade. Hoje, meus colegas aprendem comigo e eu aprendo com eles, e a criação desse projeto é um sinal de que estamos no caminho certo”, finaliza. (Balanço Social Unisinos, 2017, p.44)

Na época da publicação, Josme Fortes Konhko relatou satisfação com o reconhecimento institucional do Coletivo Indígena. No início do ano de 2020, logo após formar-se em Pedagogia, Josme faleceu, deixando filhas, filhos e toda comunidade.

Em início de 2022, seu trabalho de conclusão de curso “Memórias de um professor indígena”¹⁰, foi publicado no dossiê “Espaços-tempos, saberes e vivências Kanhgág (Kaingang)” na Revista Latino-Americana de História. Seu trabalho é um importante relato auto biográfico que contribui de forma intelectual sobre perspectivas e vivências *Kanhgág* em diversas épocas e contextos, colaborando ainda com a

¹⁰ KONHKO FORTES, 2021

vontade do próprio Konhko: “O que eu quero é passar a minha história” (KONHKO FORTES, 2021, p.204)

Figura 5 - Matéria sobre o Coletivo Indígena - Balanço Social 2017 (Josme Fortes)



Fonte: Rodrigo W. Blum, 2017

“Faltou pra nós o homem, o Josme né, deixou nós” (Caderno de Campo, Outubro, 2020). *Sorég*, que significa pomba no idioma, Sr. Darci, faleceu em maio de 2021; fundador da Por Fi Ga, primeiro cacique e irmão do Josme. Darci e Josme faltaram para a família, comunidade, liderança e os colegas do Coletivo. Fazíamos planos para Josme entrar no Mestrado. Sr. Darci queria continuar palestrando para as escolas, junto aos estudantes.

A educação popular auxiliou seis deles a alcançarem certificação no ensino médio. Duas *tytags*/moças conseguiram inserir-se em empregos públicos dentro da comunidade, duas delas como professoras. Atualmente existem planos de inserção dessa juventude concluinte em universidades, com um programa de financiamento solidário e comunitário próprio e aumento de vagas no acesso afirmativo da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em 2021, conseguimos uma reunião com a reitoria da Unisinos para falar de ações afirmativas indígenas, enviaram-nos um representante para falar comigo e com o professor da escola indígena, Dorvalino, contudo, a reitoria reestruturou-se e não obtivemos respostas.

Porém, tal caminho evidenciou que a relação que os *Kanhgág* estabelecem com os pesquisadores é de aliança para conquistar objetivos-de-vida e comunidade. Nesse sentido, projetos que as lideranças organizam podem, e devem, ser tão importantes quanto o projeto de pesquisa e de pesquisador. O envolvimento¹¹ com as juventudes me direcionou ao atual projeto-de-vida e de pesquisa. Paradoxalmente meu projeto-de-vida é auxiliar a projeção da vida dos outros, conforme os núcleos comunitários que estão inseridos.

Abrir-nos à experiência, torna comum à Sociedade a vida com quem nós realizamos nossas pesquisas. Pesquisar *com*, não pesquisar *sobre*. Destarte tal premissa, o balaio de narrativas auxilia na construção de uma metodologia, ou caminho para o conhecimento, que inclua a participação da comunidade como fundamentação teórica.

Junto de *Dorvalino*, publicamos trabalho completo no XXXI Congreso ALAS no Uruguay: “Aprendizaje y conocimiento del patrimonio imaterial. Organización de jerarquias y derecho consuetudinario en la colectividad amerindia Kanhgág”:

Este trabajo es el resultado de la unión entre dos colegas investigadores, Dorvalino Refej Cardoso y Gabriel Chaves Amorim. Refej es graduado en Pedagogía (2014), profesor indígena bilingüe de

¹¹ Houve um momento, daqueles em que nascem projetos, aconteceu na porta da casa de um interlocutor, amigo, acompanhado de um chimarrão. Conversávamos sobre seu filho, que havia feito o preparatório Educação Popular do Coletivo Indígena Unisinos, para realização das provas do Estado e finalizar os estudos, além de que, também pleiteava uma vaga de estágio junto à Unisinos (ele passou na entrevista e ficou os dois anos propostos pelo programa). Naquele dia não encontrei seu filho William, pois, estava colhendo pêssegos em Caxias do Sul, atividade que traz renda para a família. Assim como esse jovem, muitos *Kanhgág* prestam serviços temporários nas roças de colonos. Momento que disparou minha atenção, teórica, para este padrão de sociabilidade para o trabalho, os *Kyrus* da comunidade “estavam todos para fora”, prestando trabalho temporário nas roças dos colonos.

las series iniciales, en la Escuela Indígena Por Fi Ga, ubicada dentro de la Aldea Por Fi, en São Leopoldo, RS, tiene un maestría en educación y actualmente cursa el doctorado por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Líder educacional indígena Kanháng. Actualmente concentra sus estudios en el área de la Educación, luchando por una propuesta diferenciada dentro de las escuelas indígenas. Gabriel es estudiante de historia y sintetizador de las ideas trabajadas entre la oralidad, los conocimientos sociológicos e históricos. La opción de escritura en español nos ha caracterizado un desafío [...] Cuando decidimos hacer este trabajo, en una conversación entre un café y un cigarrillo, hablábamos sobre los derechos tradicionales *Kanhgág*. De ahí nació el objeto de nuestro trabajo, pero ya antes habíamos conversado sobre los investigadores que van hasta las comunidades y no dejan ninguna acción, ningún producto o retorno. Creo que más que la metodología que incluye la transcripción de las entrevistas y relatos están los conocimientos de toda comunidad de forma activa y participativa. [...] En algunos encuentros entre un cigarrillo, un pedazo de sandía, esos diálogos grabados fueron transcritos añadiendo algunos análisis sobre lo que se dijo. El principal es dejar en evidencia importancia de la oralidad. En la parte más dura e académica, a metodología que tiene sido utilizada es la Investigación bibliográfica. También, historia oral, la observación y registros fotográficos, investigación con los jóvenes y los chicos sobre la estructura organizacional, conversaciones entre vecinos, encuentros para beber y festejar, tomar un mate, protestas y participando en las actividades del proyecto Coletivo Indígena. (AMORIM e CARDOSO REFEJ, 2017, p.4)

Aqui, evidencia-se a tentativa da construção de uma metodologia participativa. Não obstante relações de campo, o processo de escrever, parte fundamental da comunicação e sociabilização dos resultados, se dá em um campo social, inerente às inúmeras disputas teóricas e metodológicas: A venda do balaio assemelha-se ao escrutínio do trabalho, da apresentação para apreciação, dentro desta lógica levamos nosso artesanato à Associação Latino-Americana de Sociologia.

Início de 2018, uma assembleia com o intuito de apresentar o plano de atividades anual. Presentes, estudantes da Unisinos que participando do curso elaborado pelo *Coletivo*: “*O que é Iniciação a Extensão Universitária? O que é Plano de Formação e Ação Pessoal?*”, integravam ainda, como representantes da comunidade, as lideranças, professores e agentes de saúde.

A seguinte fala foi dita pela agente do posto de saúde comunitário da Por Fi Ga, Sueli Tomas, a Khey, sinalizando o percurso dela como teórica, intelectual indígena crítica e descolonial:

Vou fazer um pequeno relato de 1500 anos atrás aproximadamente, até os dias atuais. Então habitavam no Brasil em 1500 aproximadamente de 3 a 4 milhões de indígenas espalhados pelos quatro cantos do país onde viviam basicamente de caça, pesca e de coleta de sementes, raízes e folhas. Viviam em tribos também rodeadas pelas florestas. Os indígenas viviam em tribo e tinham a figura dos mais velhos como chefes políticos e administrativos. Os pajés eram responsáveis pela transmissão da cultura e dos conhecimentos. Eram eles que cuidavam da vida religiosa. A religião indígena era baseada na crença em espíritos de antepassados, no espírito da natureza e na reencarnação dos seus antepassados. Os indígenas faziam objetos artesanais com elementos da natureza, cerâmica, palha, cipó, madeira, dentes de animais dentre outros. Os indígenas faziam festas e cerimônias religiosas. Nestas ocasiões realizavam danças, cantavam e pintavam os corpos em homenagem aos antepassados e aos espíritos da natureza, vale lembrar também que nós indígenas respeitamos muito a natureza e retiramos dela somente o necessário. E como todos vocês sabem para o fim de nossa paz chegam os portugueses invadindo nossas terras (22/Abril/1500) que é para a história o momento mais marcante do processo de expansão marítima e comercial portuguesa. No princípio a relação entre os índios e portugueses era pacífica porque os indígenas mostravam-se amistosos e se sentiam muito atraídos pelos objetos oferecidos pelos portugueses nas trocas de presentes mas logo tudo isso muda. A colonização portuguesa teve como principal característica a submissão e o extermínio de milhões de indígenas. Alguns historiadores chamavam esse primeiro contato de "encontro de culturas" (com intuito de amenizar e adocicar as péssimas relações que foram mantidas). Mas nós que não somos bobos nem nada sabemos que foi mais um "desencontro de culturas" que correspondeu ao processo de extermínio e submissão dos indígenas. Tanto por meio de conflitos com os portugueses quanto pelas doenças trazidas por estes e pela utilização de mão de obra escrava. Chegaram os Jesuítas, faziam parte de uma ordem religiosa católica chamada companhia de Jesus, criados com o objetivo de disseminar a fé católica pelo mundo. No Brasil chegaram em 1540 com o objetivo de cristianizar as populações indígenas no território colonial. Organizaram os indígenas em torno de um regime que combinava trabalho e religiosidade. Além disso submetiam os mesmos a uma rotina de trabalho que despertava a cobiça dos bandeirantes, que praticavam a venda de escravos indígenas. Ao mesmo tempo em que atuavam junto aos nativos, os jesuítas foram responsáveis pela formação das primeiras instituições de ensino do Brasil. Além de contar com apoio financeiro da Igreja os jesuítas também utilizavam da mão de obra indígena, acumulando, fazenda de gados, olarias entre outros bens. Em 1750 os portugueses entraram em guerra com os Jesuítas por conta de não cederem as terras e os indígenas para os portugueses, onde os espanhóis e portugueses venceram os jesuítas e indígenas, foram mortos milhares de indígenas. Com o passar dos anos atualmente no Brasil vivem aproximadamente 300 mil indígenas segundo dados da (FUNASA) 220 etnias indígenas cada uma com sua cultura, sua cosmologia, suas danças, suas músicas, suas linguagens, suas religiões e lutamos até hoje para defendermos nossos costumes em face do roubo e invasão

de nossas terras. Hoje o Brasil tem planos agressivos para desenvolver e industrializar a Amazônia, até os territórios mais remotos que estão agora em ameaça. O número de suicídio no Brasil aumenta a cada dia, o suicídio indígena está acontecendo diariamente por falta de termos oportunidades. A gente antigamente tinha liberdade hoje não temos mais. Paz, não temos mais. Não temos mais condições de viver de caça, de pesca e de coletas de frutas, acabaram com tudo, está na hora da Universidade nos amparar para podermos lutar pela nossa questão, precisamos de oportunidade. Está na hora da universidade mostrar a diversidade dos povos indígenas. E a Unisinos tem essa obrigação conosco, tem esse peso nas costas por levar esse nome (Instituição de Ensino Superior Privada Jesuíta). A Unisinos (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) localizada na cidade de São Leopoldo, construída em cima das terras indígenas, mantida pela Associação Antônio Vieira e vinculada a companhia de Jesus. A Unisinos integra uma rede de 200 instituições de ensino superior jesuíta, com 2,2 milhões de alunos no mundo todo. 1ª Universidade da América Latina a conquistar a certificação ambiental, também abriga o maior polo de informática do Rio Grande do Sul, com diversas empresas de ponta na área de tecnologia da informação, nacionais e globais. O empreendimento está em constante expansão. De acordo com a classificação do índice geral de cursos de 2015 pelo MEC, a Unisinos é a 2ª melhor Universidade privada do país. É nessa Universidade que vamos estudar é nessa universidade que vamos nos formar para podermos defender nossos direitos, queremos um processo seletivo que seja específico para nós indígenas e também não é justo concorrer com quem sempre esteve um passo à frente de nós." (TOMÁS, 2019)

Khey sistematiza um relato demonstrando o contexto indígena para leitura da relação entre indígenas e instituição eclesial, da responsabilidade histórica junto das comunidades indígenas. A carta teoriza e fundamenta sociologicamente a historicidade dos projeto-de-vida da comunidade Por Fi Ga.

Figura 6 - Sueli Khey Tomas lê carta para o Padre Jesuíta Idinei Zen.



Fonte: Do autor, 2019

A dissertação de Maira Damasceno (2018) sistematizou vivências do *Coletivo Indígena* através do Projeto de Educação Popular. Inicialmente buscava-se verificar, nos estabelecimentos educacionais, a temática étnico racial, em especial a indígena, no município de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, mas se encaminhou para algo maior. Não obstante a pesquisa bibliográfica, análise documental, coleta de dados em forma de observação, entrevistas, aplicação de questionários, Damasceno, articula a vivência do *Coletivo Indígena*. A pesquisa participativa, através da Educação Popular com crianças e adolescentes, atingiu uma dimensão social, política e educacional como exemplo de prática positiva e recíproca entre pesquisa acadêmica e comunidades.

Felizmente – as lideranças entendem como oportunidade de troca, caso contrário, a prática é muitas vezes inviabilizada pela liderança, como instrumento de segurança comunitária. Portanto, conclui-se, junto da comunidade, em um ‘enrosco’ teórico-metodológico, em que o processo de produção de dados inclui auxílio em demandas da comunidade como um requisito para realização da pesquisa.

Damasceno, nesse sentido, entrevistou o cacique Antônio dos Santos, sobre sua opinião em relação aos pesquisadores:

(...) têm muitos que são doutorados que têm tirado proveito dos índios, tirado várias pesquisas, vários trabalhos junto do indígena, usando o índio, eu sei disso. Aí, chega um certo tempo abandona o índio, não dá retorno. Isso é um crime, considerado como um crime!! Então, eu cuido muito esse lado. Aqui em Porto Alegre mesmo tem uns quantos doutorados que entraram como alunos, que eu sei, conheço e hoje são doutores!! Tirando informação dos índios, tirando informação dos velhinhos, indo nas aldeias e falando com os pajés e só sugado o que eles têm de história real, de lenda real. E hoje, os velhinhos estão lá perto das cinzas, perto do foguinho, passando fome, passando miséria, e o doutorado lá, num grau tão alto que hoje quebra a volta para passar perto de um índio, então isso me ofende muito. Por isso que hoje eu tô com uma certa idade e não quero falar do meu sagrado para uma pessoa que eu nem conheço, uma pessoa que amanhã eu possa me arrepender. Nem todas as coisas eu falo, tem as coisas sagradas que eu não posso falar, é difícil tirar de mim. (NÿGRË, 2018)

Essa crítica teórica elaborada pelo ex cacique, Nÿgrë, torna comum para pesquisadores algo que tem acontecido aos indígenas, o abandono epistemológico. Aponta-nos teoricamente que as relações caracterizam-se pela desigualdade, pois, os doutores alcançam um padrão de produção da vida confortável e se esquecem da base que possibilitou essa construção.

Portanto, imagine-se junto desses *kofá/velhinhos*: “[...] *lá perto das cinzas, perto do foguinho, passando fome, passando miséria*” (NÿGRË, 2018) A entrevista citada anteriormente quer chamar atenção dos pesquisadores para a postura ética sociológica e antropológica.

Escrevi “Narrativas e representações de trajetórias na formação da Terra Indígena *Kanhgág Emã*¹² Por Fi Ga, São Leopoldo/RS” (2019), monografia de conclusão em História. Como principais resultados o estudo pontuou o trajeto da vinda para São Leopoldo como conquistas de território, não obstante, possibilidade de novos projetos-de-vida e de comunidade.

O movimento feito na pesquisa da monografia repetiu-se no *Balaio de Narrativas*, as narrativas individualizadas caracterizam-se *amostras significativas* do coletivo e da comunidade. Contudo, se na monografia o desafio apresentava-se na individualização da apresentação dos dados – para entregar os capítulos de forma

¹² Emã: Terra, Aldeia, Morada, Comunidade.

isolada para os moradores da comunidade – a dissertação busca misturar tudo, com harmonia, em um vñfy para ser exibido para comunidade como instrumento de trabalho, guerra e memória.

O envolvimento¹³ com as juventudes me direcionou ao atual projeto-de-vida e de pesquisa. Paradoxalmente meu projeto-de-vida é auxiliar a projeção da vida dos outros, conforme os núcleos comunitários em que estão inseridos.

Atualmente (2021), o projeto de pesquisa que tenho desenvolvido: *Projeto-de-vida das juventudes Kanhgág: comunidade Por Fi Ga de São Leopoldo-RS*, que foi acolhido pelo PPGCS no início de 2020. Logo mais, em março, se deu a pandemia, que impôs o distanciamento social.

Em junho, houve um surto de coronavírus com comunitários contaminados. O fechamento da comunidade, nesse sentido, foi determinante no controle da contaminação. Quem apresentou sintomas da COVID recebeu repasses de alimentos e isolou-se em casa.

Acho necessário falar sobre a condição de trabalho dos pesquisadores e sintome privilegiado. Agraciado com bolsa integral de mestrado e com uma relação relativamente sólida com os sujeitos da pesquisa, pude fazer um *distanciamento social*¹⁴, não obstante uma aproximação comunitária.

Durante o primeiro instante de isolamento social, no ano de 2020 com a pandemia de Corona Vírus, entrei em contato com as juventudes que eu conheci através da Educação Popular, usando as redes sociais da internet. Os aplicativos virtuais possibilitaram uma comunicação com a juventude, destarte as vivências anteriormente ocorridas, pude confiar nesse processo de coleta através de bate papo virtual e troca de vídeos e fotos.

¹³ Houve um momento, daqueles em que nascem projetos, aconteceu na porta da casa de um interlocutor, amigo, acompanhado de um chimarrão. Conversávamos sobre seu filho, que havia feito o preparatório Educação Popular do Coletivo Indígena Unisinos, para realização das provas do Estado e finalizar os estudos, além de que, também pleiteava uma vaga de estágio junto à Unisinos (ele passou na entrevista e ficou os dois anos propostos pelo programa). Naquele dia não encontrei seu filho William, pois, estava colhendo pêssegos em Caxias do Sul, atividade que traz renda para a família. Assim como esse jovem, muitos Kanhgág prestam serviços temporários nas roças de colonos. Momento que disparou minha atenção, teórica, para este padrão de sociabilidade para o trabalho, os Kyrus da comunidade “estavam todos para fora”, prestando trabalho temporário nas roças dos colonos.

¹⁴ Em realidade venho praticando um distanciamento social há muito tempo, pois tenho me afastado da Sociedadade e me aproximado das comunidades de afeto e compreensão. Contudo, não foi sempre que tive esse meio-de-vida livre para pesquisar e ler.

O que é um método? Seguindo a cartografia em PASSOS (2015), é um caminho que leva ao conhecimento. Segundo Valdir Loureiro, interlocutor, com suas pesquisas e a psicóloga *Kanhgág* Rejane Nunes (CARVALHO, 2020), *eg my há* é o bem viver, enquanto, *Êmĩn eg my há* seria um caminho para o bem viver ou, como dizia no início da pesquisa, um projeto-de-vida.

2.3 Ëg Mbre he Jykre: Nossos conhecimentos destalados

2.3.1 Identificação de interlocutores

Tabela 1 - (Identificação do Interlocutor, data de produção)

Nome	Forma de Produção
<i>(Efézio da Silva, Junho de 2019)</i>	Entrevista gravada/transcrita
<i>(Liliane da Silva, 06 de Junho de 2019)</i>	Entrevista gravada/transcrita
<i>(Khey Tomas, a Sueli, 03 de Abril)</i>	Enviou áudio e fotos
<i>(Vanderson Kanheró, 4 de Agosto de 2020)</i>	Enviou textos e áudios
<i>(Darley Pedro, entrevista 06 de agosto de 2020)</i>	Troca de mensagens
<i>(Mayara Sales, 06 de Agosto, 2020)</i>	Troca de mensagens
<i>(Valdir Loureiro, 6 de Agosto de 2020)</i>	Enviou áudio e fotos
<i>(Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020)</i>	Enviou áudio e fotos
<i>(Eliseu Moreira, 23 de Agosto de 2020)</i>	Entrevistado por Valdir L.
<i>(Rudinéia Loureiro, 30 de Agosto de 2020)</i>	Enviou áudio
<i>(Valdir Loureiro, 03 de Setembro de 2020)</i>	Enviou áudio e fotos
<i>(Rudimar Ferreira, 07 de Setembro de 2020)</i>	Entrevistado por Valdir L.
<i>(Rudinéia Loureiro, 11 de Setembro de 2020)</i>	Enviou áudio
<i>(Valdir Loureiro, 11 de Setembro de 2020)</i>	Enviou áudio, vídeos e fotos
<i>(Valdir Loureiro, 12 de Setembro de 2020)</i>	Enviou áudio, vídeos e fotos
<i>(Rudinéia Loureiro, 12 de Setembro de 2020)</i>	Enviou áudio
<i>(Valdir Loureiro, 02 de Outubro de 2020)</i>	Enviou áudio, vídeos e fotos
<i>(Valdir Loureiro, 03 de Outubro de 2020)</i>	Enviou áudio, vídeos e fotos
<i>(Valdir Loureiro, dia 09 de Outubro)</i>	Enviou áudio, vídeos e fotos
<i>(Valdir Loureiro, dia 20 de Outubro)</i>	Enviou áudio, vídeos e fotos
<i>(Dorvalino, 14 de Dezembro de 2020)</i>	Visitou-me em casa

Fonte: Elaboração do autor

Nessa etapa, encontram-se as apresentações dos interlocutores na forma de súmulas. Aqui, figuram como taquaras/narrativas coletadas no período (2019-2021)

junto da teorização despertada por cada comunicação. Cerca de 20 momentos¹⁵ sistematizados e entrelaçados com teorias *kanhgág* e outras acadêmicas, caracterizam-se como justiça cognitiva. Portanto, a seguir apresentam-se os dados, bem como os interlocutores e as teorizações que suas intervenções provocaram, epistemologicamente.

As taquaras ou cipós centrais, a “alma” do vāfy, possui a robustez que concebe forma do pretendido cesto, geralmente duas que se entrecruzam. O trabalho do pesquisador, o serviço do trançado, Gabriel, ou como nomeou o Valdir Loureiro: *Fág/Araucária*, tratou de trançar o presente balaio.

2.3.2 Súmula das entrevistas produzidas

Entrevistei Efézio da Silva e Liliane da Silva no dia de assinatura de contrato da vaga para jovem aprendiz na Unisinos, no dia 06 de Junho de 2019. Contaram-me de suas experiências laborais nos rānhrāj/trabalhos, na escola e seus projetos. Entrevistas que fundamentaram a as hipóteses que me levaram a conceder atenção aos projetos-de-vida. Ambos têm idade inferior a trinta anos, cada qual com seus companheiros, constituíram núcleos familiares antes dos dezoito anos. Liliane na época da entrevista não tinha filhos, hoje tem um, continua vivendo na comunidade com o companheiro, fazem e vendem artesanato.

Efézio da Silva tem um filho e sua companheira concluiu o ensino médio na educação popular do Coletivo Indígena. Ambos acessam políticas de transferência de renda, utilizam-se do programa de apoio ao empreendedor da EMATER e continuaram fazendo e vendendo artesanato, mesmo quando em empregos formais/*de fóg* ou durante a pandemia.

Efézio e Liliane trançados às teorias de Boaventura de Sousa Santos, desvelaram produção de ausências que a escola e o ensino regular não-indígena provocam nos *Kanhgág*. O artesanato e a roça apresentam-se como um *ẽmin eg my rá*, “um caminho bāo pra nós”. Representa a ecologia dos saberes, um meio-de-vida e um conjunto de técnicas “[...] de inovadoras soluções [...] de meios para sobreviver (SANTOS, 2008, p. 333-334).

¹⁵ Material disponível na íntegra nos anexos da dissertação. Entrevistas transcritas e diários de campo das interações junto da comunidade.

Um *Ēmĩn eg my rá*, o caminho bom, faz emergir uma vida ecológica? O sociólogo teria de concordar que meios-de-vida atravessados no artesanato indígena e no uso de si na roça, encontram-se como alternativa às ausências produzidas e à monocultura capitalista. Na sociabilidade *kanhgág*, caminhos bons consolidam núcleos comunitários, na visão de Boaventura são alternativas das alternativas:

[...] cooperativas, economias camponesas, economias indígenas, economias feministas, artes e artesanato feito por mulheres de todo o mundo. Não são consideradas muito relevantes porque estes tipos de economia não formam parte de uma economia capitalista. Não é o tipo de economia para a qual treinamos os nossos povos nas escolas de negócios, porque estas economias estão baseadas na solidariedade e na reciprocidade, não na acumulação infinita do capital. (SANTOS, 2008, p. 334)

Khey Tomas, a Sueli, no dia 03 de Abril de 2020 mandou-me fotos. Ainda começo da Pandemia, mostrava a *Kujã/pajé Nimprẽ*, ou Dona Lourdes, distribuindo remédio preventivo para toda comunidade. Falei também com Dorvalino, sobre a temática do Coronavírus. Segundo a teoria *kanhgág*, narrada pelo professor, os remédios feitos pelos *kujás* são preparativos para que o corpo entre em contato com agentes estranhos.

Os *kanhgág* não relativizaram as medidas sanitárias sociais (do *fóg*); ao contrário, investiu-se em medidas de isolamento. Os remédios para prevenção do Corona vírus indicam “os contextos e as práticas em que cada uma opera e o modo como concebem saúde e doença, e como superam a ignorância [...] em saber aplicado [...]” (SANTOS, 2008, p. 722).

Doença de *fóg* trata-se com medicina *fóg*, vacina, remédios e hospital. O *Kujã* tem participação no conhecimento da medicina *kanhgág*, que por sua vez, trata das *kaga/doenças kanhgág*. A preparação para enfrentar o desconhecimento vem na forma de um conhecido, o chá fortalecedor, porquanto as medidas ensinadas pelas políticas do *fóg* também funcionam, uma emergente lição de ecologia de saberes.

A Khey Tomas potencializa projetos de economia solidária cooperativa, dentre eles o de vendas pela internet. Durante os meses de isolamento social, divulguei os produtos da Sueli através de aplicativos de mensagens.

No dia 20 de Outubro de 2020 pediram-me auxílio com a festa do dia das crianças; entramos em contato com uma funcionária da SAP-LatinAmerica, empresa

localizada no campus da universidade, para angariar doações entre os funcionários. No dia da festa fui até a comunidade depois de meses de isolamento social.

Khey não tem ligação direta com o atual cacique, mas exerce de forma intelectual e crítica referências-de-comunidade, articulando com os *fóg/não* indígenas como uma liderança. Outrora foi representante oficial das mulheres da comunidade indígena. As mulheres da comunidade têm lutado para criar políticas comunitárias que propiciem o “[...] convívio social, a vida associativa, com gestão democrática e participação popular, [...] hortas comunitárias [...] economia cooperativa e solidária” (SANTOS, 2018, p. 467). A inserção comunitária na política partidária tem como agenda política legislativa a potencialização de projetos-de-comunidade, como esses citados por Boaventura nas *cartas*. Necessária a organização das mulheres em coletivos de fêmñismos comunitários, para que construam, a partir de suas perspectivas, políticas públicas condizentes.

O contato com o Vanderson Kanheró começou na Educação Popular (2017-2018), no programa para preparo para a prova de certificação do Ensino Médio. Nossa proximidade foi facilitada por falarmos o mesmo *linguajar* “das ruas”, se assim pode se dizer, conversamos sobre gosto musical em comum, como no caso do rap dos Racionais e do Sabotage. Rizoma-se-aí: *Kanhgág*-funk-periferia (Feitoria)-correria-bailes-bondes. O interlocutor, também sem ligação com a atual liderança, pareceu-me representar as produções de subjetividades indígenas em contextos de periferia urbana. Vida misturada, tradições comunitárias *Kanhgág* atravessadas por sociabilidades dos bondes *fóg*. Vanderson curte os bailes, faz músicas de funk e posta em rede sociais na internet, neto da kujá/pajé dona Lourdes e do Kofá/ancião Kasú, transmite orgulho de ser índio.

Darley Pedro tem menos de trinta anos, foi entrevistado dia 06 de agosto de 2020, relatando a chegada em São Leopoldo vindo de outra comunidade. Compara as opções de vida, fala da falta de terra¹⁶, do envolvimento com igreja e enviou uma foto que ilustra o meio-de-vida em relação com a soberania alimentar: uma matança

¹⁶ Conforme também pode atestar Marília Veríssimo Veronese em relação à ocupação territorial *Kanhgág* em São Leopoldo: “Uma vez que não significam uma faixa privilegiada no mercado de consumo, os grupos indígenas urbanizados são relegados às áreas degradadas, que oferecem poucas possibilidades de inserção laboral qualificada ou comercialização de seu artesanato típico” (VERONESE, 2018, p. 5)

do porco. Darley é *Jambré*/Genro de ex liderança, não exerce cargo na comunidade, sua companheira, também jovem e trabalha na escola comunitária.

No mesmo dia (06/08/2020) conversei com Mayara Sales, *tytãg* que me relatou sobre problemas das juventudes, como o desinteresse por saberes dos *kofá*/velhos; também, de seus projetos para tornar-se professora. Leva-nos a consultar Boaventura sobre a produção de ausências, que para os *kanhgág* apresentam-se como inviabilização do ser.

Políticas públicas que valorizem projetos-de-vida ligados à comunidade promovem justiça cognitiva, como veremos com a sociologia das ausências. Justifica-se como urgente políticas que financiem a recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das “[...] organizações económicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogeridas, da economia solidária, etc., que a ortodoxia produtivista ocultou ou descredibilizou” (SANTOS, 2008, p. 725).

Ainda no mesmo dia (06/08/2020) falei com Valdir Loureiro¹⁷, pois avistei em sua “linha do tempo do perfil em rede social” uma foto de um campo semeado. Valdir confirmou que se tratava de uma temporada de trabalhos na roça de colonos. No dia 23 de Agosto Valdir enviou outro relato e também um do irmão, esmiuçando os detalhes da atividade profissional e dos projetos-de-vida. Tem mais de trinta anos.

No mesmo dia (23/08/2020) falei com o irmão de Valdir, Eliseu Moreira, o mais velho dos “jovens”, tem 40 anos, mas não possui núcleo familiar, portanto, solteiros igualmente pareceram-me vivenciar esta temporalidade de juventude de forma prolongada, no modo de vida da comunidade. As ideias de Eliseu trançam com as de Boaventura, principalmente no que diz respeito à exclusão de racionalidades.

Eliseu pontua que: ‘Tudo que a gente faz é um trabalho’. “A contração do presente esconde, assim, a maior parte da riqueza inesgotável das experiências sociais no mundo.” (SANTOS, 2002, p.239). Portanto, Eliseu e Boaventura parecem-me ambos alinhados em dizer que tudo que fazemos, *da* e *na* vida, caracteriza-se como uma atividade que emerge *no presente*. Não obstante, “[...] representa claramente uma ruptura com o passado de trabalhador explorado, tendo o novo modo de vida significado a emergência de um sujeito em busca da emancipação”

¹⁷ Valdir Loureiro tornou-se principal interlocutor do projeto, justificado pelo intenso envolvimento que tem com os *rãnrãj* dos colonos, pois, também fica responsável por levar os *kyrus* para trabalhar na roça. Sobrinho de Josme Fortes Konhko, exerce função de policial da comunidade, auxilia em demandas da liderança e ajuda aconselhando jovens.

(VERONESE, 2009, p. 159). Viver dá trabalho! Tudo que fazemos é trabalho. Não obstante o racismo agravado pelas desigualdades econômicas produz “[...] não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável [...] todas elas manifestações da mesma monocultura racional”. (SANTOS, 2002, p. 246)

Valdir também me enviou mensagem no dia 03 de Setembro de 2020, junto de um vídeo que mostra os *kanhgág* indo plantar cebola na cidade de Otávio Rocha-RS. Teorizamos junto sobre o racismo enfrentado por indígenas e negros, Valdir conserva a feliz experiência de ter participado de rodas de capoeira. Nesta data Valdir desvelou um trajeto dos *Kanhgág*, de trânsito por várias cidades entre trabalhos temporários em plantações de *colonos*.

Valdir e o irmão Eliseu levaram-me a reler a Sociologia das ausências, pensando no intercalar do artesanato com a prestação de serviço temporário nas roças, estes, apresentam-se para o *kyru/rapazes* e *tytag/moças* como um caminho bom para viver. Porquanto a produção de existência *kanhgág*, ancorada nessas atividades, faz desses *rãhrāj* emancipação e projeto-de-vida.

Cada dois, três dias, nós mandemos algumas coisas pra ti aí, alguma coisa de voz aí, umas fotos também e amanhã em diante eu vou começar a tirar também umas fotos. Vê se eu falo com os outros guris aqui também, pra nós continuar esse trabalho aí né, porque tu me ajuda e eu te ajudo também, nessa parte aí. Mais, quando terminar o serviço também nós se falemos mais né, mais próximo, aí né em São Leopoldo. Estamos quase terminando o serviço, mas o que eu puder te ajudar eu vou te ajudar, falou? (Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020)

O processo de metodologia transmitido ao interlocutor faz dele um pesquisador com potencial de criar outros pesquisadores. O caso narrado por Valdir exemplifica essa situação metodológica de justiça cognitiva e reconhecimento. O participante que era o “cabeça”, responsável por levar as juventudes pro trabalho na roça, colocou os companheiros de lida para atuar na pesquisa.

Nos dias 11 e 12 de Setembro de 2020 Valdir fez um movimento que (re)trançou a presente pesquisa: depois de voltar daquela última empreitada, Valdir consultou sua mãe, conhecedora do idioma *kanhgág*, um possível significado para projeto-de-vida. Alterando o conceito de “Projeto-de-vida”; *Ēmĩn eg my há*, significa, “ponhar num

caminho bom”; “colocar num caminho bom”; “estar num bom caminho”; *Ēmĩn* significa caminho; *eg my há* significa bem viver, tudo bom ou estar de boa.

Quando pensei em projeto-de-vida, inspirado pela forma-de-vida que não se deixa capturar pelos aparatos coloniais, governamentais, estatais da modernidade, intuí que havia um meio-de-vida. Com meio, pensava em método, ou modo de produção da vida ileso aos problemas-de-vida, que vejo como a colonialidade. Quando expliquei isso para o Valdir ele me devolveu esta categoria, *Ēmĩn eg my rá*¹⁸.

Portanto, os projetos-de-vida *Kanhgág, Ēmĩn eg my rá*, constroem uma subjetividade de insurreição contra a razão indolente, que aponta a escola e o trabalho formal para inserção na Sociedade de Mercado como forma única de vida. Tal produção de subjetividade privilegia o ser *kanhgág* que em sua historicidade “recusa-se a ser objeto”.

Como pontua Marília Veríssimo Veronese, as novas experiências de trabalho, experiências outras à economia na forma capitalista, envolvem “[...] aspectos comunitários, domésticos e familiares. O desejo de construir outra economia, outras relações de trabalho e uma vida melhor, demanda reestruturações subjetivas” (VERONESE, 2009, p.165)

No dia 03 de Outubro de 2020, Valdir enviou-me um áudio: “sempre os casais brigam, era um casal de jovens e daí nós estava aconselhando eles, né”. Interessante momento para perceber como as referências-de-comunidade atuam, “[...] elas se reúnem para criar outras formas de ordem social.” (SANTOS, 2008, p. 334).

Também, no mesmo dia, enviou-me o telefone do cacique, disse que eu poderia ir à comunidade (com medidas de proteção). Nesse dia também encomendei balaios com a mãe e irmã do Valdir, que iria retirar dia 20 de outubro, quando voltasse para ajudar na festa do dia das crianças.

Neste tempo, um colega de pós-graduação, nível doutorado, do Equador, enviou-me mensagem contando sua vontade de ir até uma comunidade indígena ou movimento social. Convidei para que me acompanhasse até a Por Fi Ga, no dia 20 de

¹⁸ Durante as primeiras semanas me ocupei em transcrever as entrevistas que o Valdir enviava, contudo, algo me inquietou, que era a ideia de que ele não estava sendo remunerado para realizar este trabalho. Passei a fazer repasses quinzenais de quantias simbólicas, porém significativas, cerca de cem até duzentos reais, para a conta bancária da irmã do Valdir. “[...] inh koreg ty. jéma jĕnkamũ si inh?”: Está feio pra eu, me arruma um dinheirinho? (Valdir Loureiro, 02 de Outubro de 2020).

Outubro. Ficou combinado que iríamos juntos e que o Cézar levaria uma amiga, antropóloga em formação, e que compraríamos artesanatos.

No dia 20 de Outubro levei o dinheiro para aluguel de brinquedos infláveis para as líderes comunitárias responsáveis pela festa. Compramos os artesanatos encomendados e outros que apareceram na hora. Fiquei com um balaio grande e colorido de guardar coisas, dois ninhos que venho usando como cesta de ovos e duas casas de passarinho penduradas no quintal.

Nesse dia (20/10/2020) falei com o cacique, que atualmente (2021) não se encontra mais no cacicado, José Vergueiro, também com o conselheiro Faustino, e ambos ouviram os avanços do projeto e cobraram-me quanto à existência de um produto final para retornar à comunidade, que seja fruto da pesquisa. Expus que o objetivo se tratava da pesquisa dos projetos-de-vida que fundamentar-se-iam propostas de políticas públicas e assistenciais para à comunidade, sobretudo para as juventudes e que continuaria um aliado da comunidade.

No dia 30 de Agosto de 2020, Rudinéia Loureiro, a Néia, enviou-me áudio através de aplicativo de mensagem, falou de uma perspectiva de disparidades de oportunidades, fundamentando o estudo e trabalho como uma fórmula de vida e artesanato outra diferente. A interlocutora, sobrinha de Josme Fortes, aproveitou a Pandemia para terminar o ensino médio, tendo em vista o contexto de isolamento social, que levou o ensino para a plataforma de educação à distância.

Outra intervenção, junto da Néia, foi no dia 11 de Setembro de 2020. Ela fundamentou a recepção do artesanato no mercado de vendas, pontuou teoricamente as diferenças entre um trabalho dentro da comunidade e os trabalhos realizados fora da aldeia. Enviou-me a matéria de Ivan Júnior publicada no site jornalístico “beta redação” com título: *São Leopoldo tem queda de 13,93% no número de alunos matriculados no EJA*¹⁹. Rudinéia enviou-me essa matéria pois concedeu uma entrevista ao jornalista, falando sobre projetos-de-vida, referências, problemas, objetivos e meios.

No dia 07 de Setembro de 2020, Valdir estava numa roça temporária “pagando tempo de serviço que havia ficado devendo”, e desvelou-nos a dinâmica econômica dos colonos para com os *Kanhgág*. Encontrou com um amigo sacou seu gravador do

¹⁹ JUNIOR, 2021

celular e me enviou áudios de Rudimar Ferreira cantando canções de resistência na língua *Kanhgág* com tradução para português.

No dia 14 de Dezembro de 2020, o professor bilíngue Dorvalino Cardoso, o Refej, apareceu no meu quintal chamando; me trouxe uma sacola de vegetais da horta. Chegou me contando que precisava de um favor meu, que ia fazer uma prova de proficiência na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Essa prova era o único requisito faltante para que ele concluísse o mestrado em Educação. Me dispus prontamente.

Nesta data Dorvalino concedeu relatos gravados conceituando teoricamente os problemas-de-vida e descolonização. Também, nesta data confirmamos a participação do Dorvalino como coordenador de um Simpósio Temático em um evento acadêmico, junto da Maira Damasceno (doutoranda em História).

No dia 23 de Dezembro de 2020 articulamos uma ação de segurança e soberania alimentar, Dorvalino e juventudes da comunidade compareceram à antiga sede da Unisinos para pegar cestas básicas adquiridas através do programa “Banco de Alimentos”, coordenado pelo padre Idinei Zen.

Destaca-se, ainda, duas outras intervenções de produção de dados utilizando plataforma das redes sociais. Paulo Cezar Izaias da Silva, 22 de Janeiro 2021 contribuiu com fotos dos *Kanhgág* na colheita da uva, Vindima.

O “empreiteiro” Argeu Pinto Silva, em 23 de Janeiro de 2021, foi outro desses contatos virtuais. Quando conheci Argeu ele trabalhava como autônomo, articulando o trabalho informal para os colonos. Contudo, foi contratado por uma empresa para fazer o mesmo trabalho de forma regular. Contou-me que convoca os *Kanhgág* do Rio Grande do Sul e de outros Estados, sendo que também os Guarani do Mato Grosso vêm trabalhar nas lavouras, agora com carteira assinada. Discutiremos se este movimento se apresenta como vantajoso, destarte o modelo cooperativo informal.

Observando este balaio, encontrar-se-á narrativas, entrevistas, fotos, anotações de diários, planejamentos de educação popular, atividades diversas e teorizações socioantropológicas dos *Kanhgág*. O trançado que segue, apresenta a proposta de abordagem de produção e análise de dados. Nesta seção, destalamos algumas narrativas e apontamos as análise que essas trazem consigo, dando uma prévia de como procederá a artesanaria de toda dissertação.

Figura 7 - Faustino, ty rãnrãj vãfy: Faustino, trabalhando trançado.



Fonte: Reprodução do autor (foto de antes da Pandemia)

2.4 JYKRE TÃN/ DONO DO CONHECIMENTO: REVISÃO EPISTEMOLÓGICA

Quem é o seu tãn/dono?

A presente seção, explora as fundamentações teóricas e epistemológicas que assentam às análises da dissertação. “Dono do conhecimento” quer remeter ao local no qual reside a ideia, à discussão sobre pragmatismo, utilitarismo e semântica das palavras. O dono do conhecimento trata-se do significado, dos símbolos e comunicações que residem em alguma “coisa” e o poder para fixar os significados. “Segundo o *kujá / pajé*, Jorge Garcia Kagnãg, em todos os espaços existem “[...] seres que os habitam e seus tãn, donos, dispostos a partir de uma hierarquia. O “dono maior”, primeiro do mundo é *Kanhkã tãn*, traduzido como “Deus” (SEVERO, 2020, p. 141).

Jykre: conhecimento, lei e organização. *Tãn*: Dono, aquele que habita em essência. “*Jykre tãn/ dono do conhecimento: revisão epistemológica*” busca caminhos conceituais que fundamentam a tríade Sociedade, Economia e Emancipação²⁰, como conceitos guias dos projetos-de-vida. Os projetos-de-vida e de-comunidade figuram também como tecnologias sociais emergentes desde perspectiva descolonial.

Dono do conhecimento ou aquele-que-habita-o-conhecimento, trata-se de traduções epistemológicas e teóricas *fóg sá* (de um pesquisador negro), de um termo *Kanhgág: Jykre Tãn*. Entendemos o termo como uma metodologia analítica de conceituação de fenômenos em relação ao contexto, numa ótica que privilegie a análise étnico racial, sobretudo *kanhgág*. Perspectiva esta, que considera a combinação de aspectos provenientes das mais variadas dimensões da realidade (econômica, social política, cultural e ambiental).

Quando pontua-se que os projetos-de-vida tem como objetivo expandir o presente, trata-se de uma síntese da discussão sobre a acepção de possibilidades e formas de viver. Junto da sociologia das ausências e a sociologia das emergências propõe-se uma análise das possibilidades legadas à uma zona abissal, não obstante, perceber o planejamento dos *kyru/rapazes* e *tytag/moças* para um bom caminho de

²⁰ Movimento de microanálise da emergência de conceitos inspirados no projeto de investigação dirigido por Boaventura de Sousa Santos (2002) com o título “A reinvenção da emancipação social”. Portanto, o estudo insere-se como um pequeno ponto do grande mapa de “alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidas pelos movimentos sociais e pelas ONGs, na sua luta contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países” (SANTOS, 2002, p. 237)

vidalēmĩn my rá. “Para expandir o presente, proponho uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências” (SANTOS, 2002, p. 239).

Para a juventude *Kanhgág*, a possibilidade de venda do artesanato e trabalho coletivo na roça apresenta-se para além da disponibilidade, de trabalhar ou não. Trata-se de uma potência de não depender da economia formal. A economia de que estamos falando, reivindica para si estado de única possibilidade de organizar a sustentabilidade da vida na forma de mercado de trabalho; trabalho com *carteira* e trabalho registrado.

Nesse sentido, busca-se em Boaventura Santos, explicações para tais manifestações da “razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima” (SANTOS, 2002, p. 240). Tal razão metonímica, da modernidade capitalista, age contraindo o presente, na forma de restrições de possibilidades de organização, legando os *rãnrãj*/trabalhos dos *Kanhgág* à ausência epistemológica de vida.

A negação do presente com vistas no futuro, ou o sacrifício, se assemelha mais ao coaching, que estabelece metas racionais para confecção de um futuro: “a razão proléptica, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente” (SANTOS, 2002, p. 240). Parece-nos, que a juventude *Kanhgág*, confere atenção maior aos processos ao alcance do planejar, na temporalidade coeva.

O presente apresenta-se como tempo da realização do projeto-modo-de-vida que junto ao vasy/passado, servindo-se de referências comunitárias, modos de fazer e falar, busca (des)colonizar o futuro. Ao vender artesanato, por exemplo, a juventude des(coloniza) o futuro, pois garante meios-de-vida para continuar preservando-se através de referências históricas. O presente, neste sentido, coloca em jogo o futuro com uma relação histórica.

Mas a razão metonímica continuou a presidir aos debates mesmo quando se introduziu neles o tema do multiculturalismo e a ciência passou a ver-se como multicultural. Os outros saberes, não científicos nem filosóficos, e, sobretudo, os saberes não ocidentais, continuaram até hoje em grande medida fora do debate. (SANTOS, 2002, p. 241)

Como se configura a *relação* da Sociedade e da Economia com os *Kanhgág*? Como pontuado no início da seção, qual o *tãn*, o dono do conteúdo das formas²¹ linguísticas de: *Sociedade, Economia e Emancipação*?

O preenchimento etimológico dos sentidos ou signos destas formas, remetem à *relação das populações indígenas* com a Sociedade colonial, que pode ser percebida através da noção dos colonizadores em relação aos grupos nativos²². Vejamos a opinião de um *kujá*/cientista kanhgág, transcrito por Diego Severo (2020):

Segundo o *kujá* Kagnãg, todos os espaços [...] seres que os habitam e seus *tãn*, donos, dispostos a partir de uma hierarquia. O “dono maior”, primeiro do mundo é Kanhkã *tãn*, traduzido como “Deus”, onde o “*tãn*” é “dono”. Em seguida vêm os donos do Ar: Rã *tãn*, Sol; Kysã *tãn*, Lua; e, Kríg *tãn*, Estrela. Abaixo desses estão os “donos” da Terra, que são: Ga *tãn*, da Terra; Nën *tãn*, da mata; Goj *tãn*, das águas; Misu *tãn*, dos bichos do mato; Sēsĩ *tãn*, dos passarinhos; e, Mÿg *tãn*, das abelhas. (SEVERO, 2020, p. 141)

E experiência do *kujá* remete diretamente às análises sobre as zonas de contato (SANTOS, 2003)²³, que resultam do encontro de dois ou mais sujeitos, neste caso o relacionamento entre colonizados (indígenas) e colonos. Nesse processo de lista, listagem e rol se estabelecem comparações que buscam nessas relações possíveis semelhanças e parecenças ou desigualdades. Semelhante às análises dos *kujá* quando miram o *tãn*, portanto, o dono pode tratar-se dos possíveis significados e existências dos seres.

Ao estabelecer uma relação da situação entre colonos e colonizados, pode-se então ver as vinculações econômicas e sociais entre pessoas, pois, em sua raiz etimológica a palavra – *relação* – está ligada à ação de dar em retorno. A *relação*

²¹ Na língua alemã existe a palavra: *Aufheben* ou *Aufhebung* que remete à significados aparentemente contraditórios: “negar”, “conservar” e “elevar”. A metodologia que proponho é justamente uma negação dos conteúdos linguísticos, colonialmente elaborados, para elevar ou fazer emergir novos signos diversificados.

²² As populações indígenas são percebidas como atrasadas, não civilizadas e não coevas. “A contracção do presente, ocasionada por uma peculiar concepção da totalidade, transformou o presente num instante fugido, entrincheirado entre o passado e o futuro. [...] razão proléptica (o domínio do futuro sob a forma do planejamento da história e do domínio da natureza) [...]” (SANTOS, 2002, p.239-241). Na leitura de *Boaventura* de Santos Souza, podemos constatar que ao contrair o presente, partindo do ideal de progresso futurista, os meios de vida que não correspondem ao ideal civilizatório relegar-se-ão ao passado, como formas de vidas atrasadas. A Sociedade em seu projeto de civilização dos índios operou por meio de uma razão proléptica.

²³ As zonas de contacto são campos sociais em que diferentes mundos da vida normativos se encontram e defrontam. [...] As zonas de contacto de que aqui me ocupo são aquelas em que diferentes culturas jurídicas se defrontam de modos altamente assimétricos, quer dizer, em embates que mobilizam trocas de poder muito desiguais (SANTOS, 2003, p.43)

colonial, portanto, é um vir a ser que produz situações de desigualdade, uma vez que o “dar em retorno” no caso dos indígenas não advém de acordos entre a comunidade e a Sociedade. Isto é, a *relação* colonial não produz retorno (dignidade, aceitação e potenciação das capacidades), apenas encargos, sobretudo, de forma violenta.

Boaventura (2002) produz uma crítica à razão metonímica, denunciando que a Modernidade se apresenta na representação das partes em função do todo²⁴. Outra percepção, trata-se da obsessão do homem ocidental com o progresso²⁵, a razão proléptica coloca a expectativa toda no futuro, desprezando o presente.

A razão proléptica atua em *relação* aos projetos-de-vida dos povos colonizados. Uma primeira diz respeito a projeção das expectativas, objetivos, meios e projetos-de-vida – por consequência toda melhoria de vida – todos voltados para o futuro, fazendo do presente um sacrifício eterno. Nessa visão de mundo, a escola prende o futuro da pessoa, para depois repassar ao mercado de trabalho. Outra leitura possível está na ideia de que o homem europeu, munido com a ‘verdadeira’ fé e ciência, é o representante do progresso, do futuro (associado ao ser branco).

Os *tãn*/donos, na visão do *fóg*/não indígena dos projetos de vida, pareceu-nos ser habitado pelo mercado de trabalho, a economia formal, a sociedade de consumo, o princípio da linearidade, da evolução, do progresso e da formação. A forma de vida única trata-se de: “uma política [...] desenvolvida no sentido de fazer com que os povos indígenas desaparecessem e ficassem apenas registrados no passado do país” (BRAGA, 2016, p. 106). Forma de vida única apresenta-se como *ẽmin koreg*.

O *tãn*/dono societal, temporal e econômico dos projetos de vida pensados sob a égide da metonímica, baseiam-se no futuro como ponto alto do processo civilizatório, ou ainda como situa Boaventura (2002) uma razão proléptica²⁶. Rejane Paféj pontua que os *Kanhgág* eram “[...] tutelados, significa que não podíamos falar por nós mesmos, éramos tratados como crianças” (CARVALHO, 2020, p. 18). A minoridade civil que pontua o indígena como incivil, incapaz e governado retira o cotidiano e a possibilidade de ser.

²⁴ Por exemplo, a categoria colonial indígena que por metonímia representa centenas de povos e comunidades pelo mundo.

²⁵ A necessidade de criar colônias dependentes como mercados consumidores pauta-se de uma concepção de desenvolvimento, baseada na crença do crescimento ilimitado e do progresso como avanço científico e tecnológico, privilegiando os países centrais (FERRARINI, 2008, p.20)

²⁶ *Trança* a nota de Boaventura: “[...] Uso o conceito de prolepse, uma técnica narrativa frequente, para significar o conhecimento do futuro no presente” (SANTOS, 2002, p. 240)

Podemos concluir que o tã/dono da tutela aparece como a relação colonial, que não produz retorno, apenas encargos, cobrados de forma violenta. A tutela prevê inserção na sociedade e na economia como um marcador de progressão moral e ética das populações indígenas, em comparação com o *branco*. Portanto, a tutela apresenta-se como metonímica, pois, pretende-se única em relação à diversos povos. Na visão da comunidade Por Fi Ga, planejar a vida junto à família, a comunidade e as referências-de-vida, incidem sobre as juventudes. Assim, poderíamos pensar em instrumentos tutelares, como o direito, a Funai, a escola e qual a potência que podem vir-a-ter, caso voltados à projetos comunitários.

Sobre os conceitos de emancipação, se percebe, como pontua Adriane Ferrarini, que foram *promessas vãs*, as tentativas de promover liberdade e bem viver através do capital ou pela proletarização junto dos socialismos e comunismos políticos. Na América, especialmente no Brasil, os discursos sobre tutela se confundem com emancipação. No imaginário social do *branco*, o indígena tornar-se-ia emancipado ao embranquecer-se.

A emancipação indígena, portanto, apresenta-se nas inúmeras diferentes maneiras, formas e hábitos para encarar e viver a cidadania social – como se não. Participar como se não, significa ocupar as instancias sociais de decisão para pacificar o branco, garantido autonomia e emancipação, econômica, territorial e cultural através de políticas públicas inscritas no Direito da Sociedade. Os caciques e lideranças comunitárias que se envolvem com a política buscando melhorias para as comunidades, apresentam-se exemplares para ilustrar tal teorização.

Assim como o aldeamento, as relações de trabalho e a educação para o apagamento cultural fazem parte desse programa “civilizatório” feito *pelo branco para o índio*. De tal modo, essa “civilização” programada para os índios, que os insere na Sociedade e na Economia do branco, corresponde também à inserção nessa estrutura de poder, conhecimento e etnocentrismo eurocêntrico.

A emancipação, para populações tradicionais, articulando referenciais que correspondem às percepções de bem viver para essas comunidades, como aponta QUINTERO (2021), estudando junto aos Guarani, traduz o Sumak Kawsay para o Teko Porã. Necessidade de deixar de pressupor que exista uma filiação única para as concepções de sociedades. Se ainda falta pontuar, aqui tenta-se algo semelhante, traduzir *ẽmĩn eg my rá* (nossos caminhos bons) como um marcador de viver bem.

Um exemplo etnológico dado pelo xamã Davi Kopenawa, representante do povo Yanomami, fala de projetos-de-comunidade usando a categoria política do “sonho contra o Estado”: “não o nosso "sonho" de uma sociedade contra o Estado, mas o sonho tal como ele é sonhado em uma sociedade contra o Estado” (KOPENAWA, 2015, p.38).

Sobre a economia, em vista dos argumentos apresentados, se concluiu que as verdadeiras riquezas são as da natureza e por isso, o duplo interesse exploração/preservação²⁷. Nesse sentido, a Sociedade tem muito o que aprender com as comunidades tradicionais sobre a preservação da natureza, dos remédios e dos seres que habitam o mundo.

O determinismo representa a adequação dos fenômenos em uma estrutura, *logo*, a (suposta) emancipação programada *pelo branco para o índio* é a adequação das diversas culturas à sociedade e à economia convencionais. Pelo determinismo, os indígenas deveriam se proletarizar ou se inserir no mercado de trabalho capitalista de arranjo social “normal”.

Destarte a discussão, em relação à objetificação ou sujeição do projeto da vida ao utilitarismo governamental e social, se conclui que a modernidade intenta objetificar o sujeito, ser *tãn*/dono da pessoa. Na outra esfera, encontra-se a dimensão subjetiva dos projetos de vida, os projetos-subjetivos, orgânicos, dos sujeitos, condicionados quanto às determinações da sociedade, contudo, se negam a ser objetificados.

Não obstante essa definição proléptica hegemônica, a teórica indígena Eliane Potiguara pontua que o resgate da ancestralidade como emancipação se trata de movimento constante na inovação e atualização identitária, “Ou seja, a tradição não prende a concepção de identidade indígena ao passado, mas serve como uma ferramenta [...] cultural desses povos diante das transformações engendradas na contemporaneidade” (POTIGUARA, 2018, p.10)

²⁷ Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2029, p.9)

2.4.1 Emancipação

Argumenta-se aqui, que o *tãn*, aquele-que-habita-a-emancipação apresenta-se nas múltiplas formas de independências em relação à economia e à sociedade *do fóg/branco*. Emancipação como afirmação, validação, valorização e promoção dos conhecimentos, organizações, economias e leis indígenas êmicas. A palavra que define a *relação* que a Sociedade e a Economia estabeleceram com estes povos é *Tutela*.

Por definição etimológica, *Tutela* apresenta-nos como a *relação* de dependência com o pátrio poder, ou poder de pai. Portanto, uma perspectiva de emancipação para as populações *Kanhgág*, trata-se da resistência à tutela e à pacificação. A emancipação apresenta-se na forma de um escapar, do *tãn fóg kupri* / daquilo que habita o branco, de um fazer-se o próprio dono. A luta evita a captura como incivilizado, como diz o Boaventura de Sousa Santos: lutando por reconhecimento, soberania e elevação da sociedade civil *incivil*, que é aquela que:

[...] corresponde ao círculo exterior habitado pelos totalmente excluídos. Socialmente, são quase por completo invisíveis. Este é o círculo do fascismo social e, em rigor, os que o habitam não pertencem à sociedade civil, uma vez que são atirados para o novo estado natural. Não possuem expectativas estabilizadas, já que, na prática, não têm quaisquer direitos. (SANTOS, 2003, p.25)

A prática de vida *Kanhgág* seria para os sociólogos do Sul epistemológicos práticas em que emerge a emancipação, à revelia da produção de ausências, pois, indígenas enfrentam a exclusão criando vida nova. Uma dessas faces da emancipação apresenta-se na forma de uso da cidadania social de forma quase utilitarista, utilizando os meios, mas sem se deixar ser objetificado. Não assumir o local programado pela determinação racialista europeia, de inclusão na sociedade do branco, mas prosseguir com o projeto-de-diferenciação próprio das *êmã/comunidades kanhgág*. Participar como se não, significa participar das instâncias sociais para pacificar²⁸ o branco, garantido autonomia e emancipação econômica, territorial e cultural. Significa participar da política para angariar meio, contudo, mantendo uma ética comunitária de representação.

²⁸ Ver os textos reunidos por Bruce Albert e pela Alcida Rita Ramos no livro **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

Não está pontuando a mesma emancipação que projetou o estado autoritário da década de sessenta, em que os funcionários do governo e a política trabalharam para desvincular o atendimento aos indígenas da burocracia de Estado. Dar a emancipação da tutela era o meio mais eficaz encontrado pelos agentes da ditadura para dismantelar a coletividade, o domínio da terra tradicional e o atendimento por órgãos especializados.

O Estado e a tutela oficial, historicamente, utilizam-se do dinheiro para amansarem os índios. A pacificação dos povos *bravios* têm sido uma violenta técnica utilizada pelo colonialismo capitalista para instalarsuas unidades produtivas às custas das vidas indígenas. Nesse sentido, as economias sustentadas pelas famílias e comunidades, no artesanato e agricultura, trata-se de estratégias para fugir desse *local* semântico que o capitalismo constrói para “enfiar” os indígenas

O dano causado por inúmeros megaempreendimentos coloniais, extrativistas, desenvolvimentistas dos sucessivos governos desde a passagem pelo Brasil colonial (1500-1822), Imperial (1823-1889) e inclusos nas Repúblicas que se instalaram à posteriori (1889-1989).

É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira [...] O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter no tempo, dando conta de si mesmas sem criar uma dependência excessiva do Estado (KRENAK, 2019, p.21)

Portanto, o neoliberalismo não se encerra apenas como uma teoria econômica, todavia, se manifesta como práticas e discursos hegemônicos, de um modelo civilizatório que atua mudando as formas de viver. Bem como, na escrita de Ailton Krenak, em sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019) fala de uma perspectiva histórica da colonização que constrói a Sociedade, o Estado e a Economia como seus instrumentos de expansão. A emancipação é a luta contra essas narrativas

hegemônicas e metonímicas que engendram as formas de viver em uma única: a europeia.

As temáticas do capitalismo e do colonialismo possuem uma relação intrínseca entre si. Sua ação sobre as formas-de-vida originárias do continente americano está relacionada com os diferentes modos de produção e organização econômica, cultural e social. Mesmo após o período caracterizado como Colonial, quando Brasil respondia à Portugal, o mercado econômico utilizou as técnicas de colonização de terras, culturas e política como forma de angariar maiores resultados.

As instituições²⁹ leigas, criadas pelo Estado, perpetraram em forma de políticas públicas, esse direito positivado de civilizar através da tutela, restringindo, doutrinando e adestrando as capacidades de viver na sociedade do branco, adotando seus costumes. Portanto ao escolher o artesanato ou trabalho temporário, as juventudes, escolhem um caminho emancipatório que potencializa o poder-fazer-por-si. Esse poder de fazer foi talhado até 1988, época em que ficaram confinados em grandes reservas e estavam sobre o instrumento da “tutela”.

A tutela, doutrina as capacidades ao mesmo tempo em que restringe o acesso à potencialidade indígena e incute os ideais de civilização, progresso e moral hegemônicos, *do branco*. As comunidades, ditas tradicionais, tiveram suas capacidades tuteladas pelo Estado brasileiro com a intenção de adequá-las às necessidades da economia de mercado e da sociedade. Segundo as teorizações de Dorvalino Refej, as propostas de escola bilíngue instaladas no século XX tratava-se de iniciativas de apagamento cultural e linguístico. Com o fim da tutela as escolas passaram a aplicar uma educação a partir da cultura.

Nesta perspectiva, em comparação ao *fóg*, os planos de vida, individuais ou coletivos, dos *Kanhgág* no Sul do país, historicamente foram esbulhados de capacidade de manutenção da saúde, integridade física, razão prática e liberdades. A tutela refere-se ao instrumento jurídico e prático que tem essa finalidade de estabelecer indicadores de produção da vida coesa e coeva com o presente colonial, de civilizar – ou como nos lembra o *Kujá/pajé* Jorge Garcia – amansar os índios.

‘ As autoras Rosa Maria Castilhos Fernandes, professora e Angélica Domingos, assistente social *kanhgág*, ressaltam o histórico, a sociabilidade e a implantação de

²⁹ Diretório Colonial dos Índios (1755), Sistema de Proteção ao Índio (SPI-1910), Fundação Nacional do Índio (FUNAI-1967)

políticas indigenistas. Perceptível predominância de certas temáticas nas políticas de atuação junto aos indígenas, tais como como: assistência social, educação, saúde, território e meio ambiente (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 30). Não obstante, as autoras pontuam que a conquista se apresentou como tarefa árdua ante destruição dos direitos sociais indigenistas e do cheiro das queimadas (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 40). As autoras enfatizam que os direitos indígenas não devem ser vistos como presentes, regalos ou dádivas da sociedade civil, mas, de uma conquista ou um tratado de paz:

Se existem os direitos indígenas, assim como as políticas indigenistas, elas são resultado de lutas sociais e, ainda assim, são contraditórias e não atendem às reivindicações históricas dos povos indígenas, ainda mais quando essas conquistas se corroem e se desestruturam em uma avalanche de ataques (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 47)

Os parceiros, aliados e amigos, tornam-se presenças importantes para garantir a conclusão de objetivos-de-comunidade, como construção de casas, assentamento de acampamentos, migrações e outras demandas. Conceituam o indigenismo como “[...] iniciativas formuladas pelas diferentes esferas do Estado brasileiro a respeito das populações indígenas” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 83).

Outra tendência teórica apontada pelas autoras, trata-se da dinâmica das políticas indigenistas atravessadas pelos interesses dos formuladores de políticas. Portanto, segundo as autoras, para as “políticas indigenistas, primeiramente, é necessária a aproximação despida do etnocentrismo em relação a esses povos, mediando a contradição capital e trabalho” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 86).

Segundo as autoras, junto às fontes analisadas, o indigenismo do SPI ou da FUNAI não configuram meios de concretizar objetivos de comunidades, mas do governo da situação: “As demandas indígenas são situações concretas e desafiadoras. Requerem a atuação de todas as esferas do governo para que possam formular programas específicos em diferentes” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 87). Para tanto, as populações valem-se de alianças com organizações sociais.

A reparação de danos históricos, um tipo de emancipação em relação à opressão histórica, segundo Fernandes e Domingos (2020), acontece quando o protagonismo passa aos atores indígenas: “[...] no campo das políticas indigenistas, é

fundamental que se reconheça [...] a dimensão subalternizada das relações coloniais como também a hegemônica” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 154). Essa justiça de reparação que “[...] fala de fazer ecoar vozes”³⁰, em minha análise, trata-se de uma maneira figurativa das autoras pontuarem que a política indigenista deve acontecer com a participação indígena e apresentar-se instrumento e meio de vida. As comunidades indígenas servir-se-ão de políticas públicas abertas, de projetos próprios de desenvolvimento comunitário e educacional quando a FUNAI for um órgão preparado para tanto.

Nesse sentido, o Serviço de Proteção ao Índio, bem como a FUNAI, trata-se de iniciativa paternalista, tutelar e integracionista; “ocasionaram inúmeras denúncias de maus tratos, corrupção e conivência com não índios responsáveis pela exploração das terras e pelo extermínio” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 218). Ainda segundo as autoras, o indigenismo “[...] estatal brasileiro [...] tratou mais de garantir políticas de cerceamento e cercamento aos modos de vida dos indígenas, apoiando, favorecendo e fomentando a colonização de suas Tis (Terras Indígenas)” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 219).

Ana Catarina Resende apresenta-nos a tese: “Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010)”, em que propõe uma “uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial”. A autora analisa as relações de poder entre o Estado brasileiro e os Povos Indígenas, também em relação à sociabilidade não governamental. Segundo a autora, embora a Constituição de 1988 tenha firmado uma legislação, as iniciativas apresentam “[...] reflexos de processos neoliberais [...] desmantelamento do Estado, concentração de renda e especulação financeira a nível internacional, e a conseqüente contenção de recursos para questões sociais, entre as quais se coloca a política indigenista” (RESENDE, 2014, p. 2). As políticas indigenistas acabam restritas as demandas do governo, não obstante, as comunidades possuem seus próprios projetos.

A autora sustenta a hipótese que o problema indígena e as tentativas de formulação de políticas de atendimento, indigenistas, trata-se de tendências globais que se manifestam em múltiplos países com históricos de colonização. Conforme (RESENDE, 2014, p. 89) “esse processo de mobilização foi o surgimento de um

³⁰ (FERNANDES e DOMINGOS, 2020)

discurso comum que, apesar das características específicas de cada organização indígena e de suas agendas diferentes, incluía a demanda do seu reconhecimento como povos, que implicava a declaração”. Mesmo discordando da autora quanto à valoração que faz (pior/melhor) das políticas coloniais em comparação às republicanas, ideia que tira de Manuela Carneiro da Cunha³¹, e que me parece precipitada. Pois desde os primeiros momentos da colonização, a política de tutela e classificação social/racial fizeram-se presentes junto às ocupações europeias.

A atenção às políticas públicas indigenistas possibilita-nos uma olhada para a contínua violação dos direitos indígenas, entendendo também as relações de sociabilidade e poder *tradicional*. Assim a autora (RESENDE, 2014, p. 212) pontua que SPI e FUNAI estiveram à serviço do que as instituições acreditavam tratar-se de inserção através do trabalho e emancipação político-social.

Sob a fachada do atendimento às populações indígenas, perpetrou-se negócios escusos como grilagem, extração indevida de recursos minerais e dilapidação dos meios de vida das comunidades. Portanto, a emancipação “da ditadura”, que queriam os milicos e a política, abria caminhos para o processo civilizatório. Essa emancipação tratava-se de um “deixar a cultura” e crescer.

Antes da ditadura, por exemplo, os trabalhos coletivos eram forçados, um período de escravidão indígena ainda latente na memória dos *kofá*/velhos. De 1910 a 1990 supostas “cooperativas” instaladas em terras indígenas geravam patrimônios para a União e usavam de meios de trabalho escusos. Portanto, a palavra cooperativa, trabalho coletivo e refeições coletivas remetem a essas experiências. Após a democratização do país, os *Kanhgág* puderam circular pelo território, antes restrito às aldeias, criando formas e projetos-de-vida e se desvencilhando desses projetos de morte.

Esses trabalhos coletivos compulsórios eram chamados de “panelão” entre os *Kanhgág*; um cooperativismo distorcido, conforme aponta-nos o historiador *Kanhgág* Danilo Braga, trata-se na verdade de exploração: “[...] houve uma escravidão camuflada por trás da ideia de trabalho coletivo para produzir milho, linho, trigo e feijão... A soja passa a ser produzida dentro dos Postos Indígenas em meados dos anos 1960” (BRAGA, 2015, p. 68).

³¹ “O século XIX, que tanto usou o índio como símbolo da nacionalidade brasileira, teve uma política indigenista francamente pior do que a colonial” (Cunha in Resende, 2014, p. 163)

Os órgãos tutelares indígenas (SPI e FUNAI) organizavam, coordenadas por fazendeiros que ocupavam terras indígenas, roças coletivas com trabalho compulsório³². Percebeu-se que a palavra cooperativa remete às experiências negativas com o trabalho forçado (“panelão”) e distribuição desigual de recursos. Pedro Kêgrá Cipriano, que reside na Terra Indígena Inhacorá, Município de São Valério do Sul, noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, caracteriza o “panelão” como “trabalho credenciado”:

“[...] Na minha adolescência e juventude o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) tinha como uma das ações o recrutamento dos indígenas para os trabalhos credenciados, de forma que era muito difícil, mas como a questão financeira era uma necessidade para os indígenas e não tinha outra saída até então, era um trabalho forçado. Como a geração do meu pai não tinha a formação escolar como temos hoje, acabavam se submetendo a esta situação, até porque eles não tinham outra saída a não ser passar a serem submissos a trabalhos forçados (KÊGRÃ CIPRIANO, 2014, p.17)

Amansar ou tutelar os índios, apresenta-se como ato social coletivo e econômico, na perspectiva de implantação de mercado e inserção dos povos nativos no arranjo social da divisão do trabalho capitalista. A economia formal tem sido creditada como geradora de maior felicidade para as sociedades, pois, supostamente traria soberania alimentar e de produção de vida.

Contudo, a economia colonial capitalista não compreende a relação que as populações chamadas de indígenas têm com a terra, com o trabalho e com o consumo de gêneros da natureza. Portanto, as populações que não correspondiam ao ideal europeu eram classificadas como bárbaras³³. Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o colonialismo que se formou na América possui três elementos centrais: “a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo [...] Por isso as instituições

³² Fontes históricas, como jornal indigenista Porantim revelam-nos os cotidianos de luta dos indígenas nos anos 1970-1980, auxiliará na arqueologia dos problemas observados. Como a menção de um Kanhgág em uma entrevista ao jornal Porantim sobre as cooperativas: “[...] uma Cooperativa da FUNAI, onde os índios entravam só por causa da comida. Era dirigida pelo professor índio, funcionário da Funai [...] e aconteceu de faltar dinheiro da Coperativa (Cantina)” (PORANTIM, 1981, p, 12).

³³ A vida sedentária em aldeias foi um dos primeiros critérios para determinar possíveis aliados, tanto nas empreitadas portuguesas, holandesas quanto francesas junto às populações nativas. Os “Brasilianos” eram pessoas que correspondiam a classificação utilizada pelos colonizadores holandeses para designar os habitantes sedentários. Com a diferenciação “brasilianos e Tapuia” se estabelecia a hierarquia entre inimigos e aliados. As aldeias tinham como projeto a civilização dos índios. Os aliados eram aqueles que “conduziam uma vida relativamente sedentária em aldeias” (HULSMAN, 2006, p.42)

hegemônicas [...] são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos” (QUIJANO, 2005, p.233).

Ao promover a tutela, instrumento amansador, o colonialismo capitalista positivou no direito das leis a dominação e impôs restrições quanto às possibilidades de ser; como a restrição de caça, pesca, de fabrico e venda de artesanato por crianças ou do trabalho na roça. Logo, nesta visão utilitarista herdada dos instrumentos coloniais de tutela a única via de emancipação possível para os indígenas seria sua integração e aceitação dos indicadores oficiais do Estado, da Sociedade e da Economia formal.

Portanto, comunicações-de-morte como: “Vamos integrá-los à sociedade. Como o Exército faz um trabalho maravilhoso tocante a isso, incorporando índios, tá certo, às Forças Armadas³⁴”; são comumente proferidas para indicar este duplo projeto de apagamento e integração como a emancipação programada para o índio.

Portanto, nesta visão jurídica liberal, para emancipar-se, o índio deve se inserir na sociedade, aculturar-se, mesmo que isso signifique renunciar às possibilidades de restituição histórica pelos danos causados pelo jugo tutelar do colonialismo capitalista:

a modernidade, baseada na ciência cartesiana e na hegemonia do capitalismo como modelo econômico, fez promessas de construção de um mundo civilizado, com igualdade e justiça social e não cumpriu [...] nem a modernidade nem o capitalismo se comprometeram historicamente com o combate à desigualdade (FERRARINI, 2008, p.20)

O aldeamento indígena apresentou-se como vã promessa civilizacional para os *Kanhgág*. Condição primária para a colonização das terras em diversos formatos, missões religiosas, colônias agrícolas e coronelato. Por vezes representada como forma tradicional de vida das comunidades indígenas, sem realmente ater-se à realidade histórica e se realmente o confinamento territorial corresponde aos meios-de-vida das respectivas populações.

A psicóloga Kanhgág, Rejane Nunes Carvalho, Paféj, pontua que o capitalismo gera morte, porquanto as organizações comunitárias trariam alívio e vida:

³⁴ Fala do então deputado e pré-candidato à presidência, Jair Bolsonaro in Globo News, 3 Agosto 2018 (1:25:33) disponível em: <https://survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>

A expansão do capitalismo trouxe para nós estas doenças espirituais como diz Maria kairu, 48 anos: “Antes na aldeia nós dividia tudo, *rêgre* [Irmão de sangue, irmão de marcas conforme o dualismo, kamê kairu.], *kenkê* [Irmão mais velho, conforme as marcas do dualismo, kamê kairu], se tinha respeito. Hoje tudo tem dono, tudo tem cerca”. Nosso ***Kanhgág Êg My Há*** pode ser exemplificado assim, na nossa relação com o mundo espiritual, os espíritos nos influenciam mais do que imaginamos. Eles nos guiam, estão por toda parte, na água, nas árvores, no ar, na Mãe Terra. A Mãe Terra e os seres que nela habitam, todos têm um espírito, todos respiram e esse mundo louco faz com que eles sejam esquecidos. O material para a realização do nosso artesanato tem espírito [...] O nosso ***Kanhgág Êg My Há*** é a nossos territórios demarcados e protegidos, é outra forma de produção de alimentos sem venenos, são nossas matas e o pedido de permissão para nelas entrar e abraçar uma árvore, é sentir o cheiro das matas. Em resumo, é nossa forma de conexão com a Mãe Terra. (CARVALHO, 2020, p. 22)

Esse paradigma de inserção na sociedade atua nas referências disponíveis para a vida se manifestar “baseadas na ciência moderna oposta aos conhecimentos ditos “[...] primitivos, tradicionais, mistificadores e perigosos” (FERRARINI, 2008, p. 21)

Ao contrário do que se propagava, em algumas sociedades ou comunidades colonizadas, a barbárie foi implantada (ou nunca se saiu dela pelo viés de padrões ocidentais); em outras, a barbárie retorna hoje e convive com formas ditas civilizadas de sociabilidade devido à desigualdade social e econômica (FERRARINI, 2008, p. 21)

O capitalismo viria a emancipar o ser humano através do trabalho livre mediado por um contrato social e isento das antigas estruturas de privilégios baseadas nas linhagens. Porém, as estruturas de colonialidade, recriam formas de trabalho servil, subjugado à relação salarial, pautada em novas estruturas de acesso privilegiado aos recursos (meios de produção), poder e conhecimento. Trança-se aí as teorizações da psicóloga Kanhgág, Rejane Paféj:

Outro problema é a colonização dos desejos. Nós temos vontade de ter coisas como os fóg, mas não podemos, porque não temos dinheiro, que não fazia parte da nossa cultura, pois a natureza nos dava tudo de graça. Historicamente, somos explorados. Tiraram nossa terra, que era nosso meio de sustento, nos obrigaram a vender nossa força de trabalho para os fóg em troca de mixarias. Então, nós, que antigamente não precisávamos dos fóg para viver, hoje, queremos ter as coisas que eles têm (CARVALHO, 2020, p. 24)

Portanto, metodologicamente falando, se faz necessário a inclusão de outras referências, sobretudo de perspectivas que *traz junto* os significados atribuídos pelos *periféricos* em relação aos problemas causados pelas *metrópoles*. Pois “[...] a forma pela qual se conhece e se concebe o mundo é definidora e dá sustentação à forma como se intervém no mundo para produzir e gerir a vida individual e social” (FERRARINI, 2008, p.2).

Ailton, liderança indígena nacional, sua comunidade fica localizada no Estado de Minas Gerais, é pertencente a etnia Krenak, recentemente escreveu a obra “A vida não é útil” (2020), fazendo uma crítica ao utilitarismo da Sociedade:

essa sociedade de mercado em que vivemos só considera o ser humano útil quando está produzindo. Com o avanço do capitalismo, foram criados os instrumentos de deixar viver e de fazer morrer: quando o indivíduo para de produzir, passa a ser uma despesa. Ou você produz as condições para se manter vivo ou produz as condições para morrer (KRENAK, 2020, p.39)

Nesse sentido, o Estado exerceu a conquista dessas populações exercendo poder de pai³⁵, de decisão sobre como viver, onde e de que maneira. *Nescisque potestas* é o direito que o pai tem sobre os filhos, poder de matar ou deixar viver. Para finalizar essa trançada sobre emancipação prepare-se para cruzar uma teoria/práxis da psicóloga indígena Rejane com outra do dicionário internacional da outra economia (2009). Quando as famílias kanhgág investem em atividades autônomas de produção buscam superar a economia dominante, permitindo um confronto com os padrões de produção de vida. Tudo que a pessoa faz na vida é trabalho, como pontua o interlocutor da pesquisa Eliseu Moreira, em 23 de Agosto de 2020: “_Tudo que a gente faz não é um trabalho? Me responde se puder!”. Assim, Paféj como teórica decolonial explica-nos a vida do artesanato, como fez com este grupo:

Um dia me perguntaram em uma palestra que fiz sobre saúde indígena para os integrantes do CRAS São Leopoldo “o que poderia ser feito quando as mães estão com seus filhos pequenos sentados vendendo artesanato”, **eu sorri e disse “nada”**. E a moça me falou: “como nada,

³⁵ No direito romano, vida não é um conceito jurídico, mas indica o simples fato de viver ou um modo particular de vida. Há um único caso no qual o termo vida adquire um significado jurídico que o transforma em um verdadeiro e peculiar terminus technicus: é na expressão vitae necisque potestas, a qual designa o poder de vida e de morte do pater sobre o filho homem [...] nessa fórmula, que não tem valor disjuntivo, vida não é senão um corolário de nex, do poder de matar. (AGAMBEN, 2015 p. 11)

se muitas vezes eles estão descalços, com pouca roupa sentadinhos”? Eu respondi: “- Elas estão melhores que muitos, pois estão juntos de sua mãe, de seus familiares, no calor de sua família. Andar descalço não é um problema, ter pouca roupa não é um problema. Estão ali grudadinhos em sua mãe, ao contrário do mundo dos não indígenas que terceirizam o cuidado e a criação dos filhos para poder se inserir neste mundo de produção, para fazer sobreviver no capitalismo, onde se considera que levar o filho para o trabalho faria baixar a produtividade.” (CARVALHO, 2020, p. 28)

Na palestra citada anteriormente, Paféj mostra-nos, através da teoria descolonial da Psicologia, a produção da vida e a preservação de referências de produção econômica de crianças junto dos mais velhos. Na fala da palestra ela sugere que as assistentes sociais do município não deveriam agir para coibir a venda ou permanência de crianças indígenas junto às bancas dos pais.

A emancipação para os *Kanhgág*, em sua definição, como sugere esta pesquisa e a de Paféj, residem no *ẽmin kanhgág êg my* há como forma de alternativa de projetar-se, apesar do capitalismo. Os *Kanhgág* elaboram suas estratégias como meio-de-vida nos mais diversos *rãhrãj*/trabalhos desvinculados do mercado formal. Essa desvinculação manifesta-se em uma maneira de viver, um projeto-de-vida. Vai exatamente ao encontro do dicionário internacional da outra economia, no verbete “Emancipação Social” escrito por Antonio David Cattani (2009):

A utopia a ser buscada não é a abolição do trabalho, mas a extinção de sua dimensão opressora e alienante. A sociedade emancipada é aquela produtora do presente e de um outro futuro. As dificuldades históricas e os novos desafios interpostos à emancipação social são imensos e complexos, entretanto, as energias utópicas são inesgotáveis. Novos “personagens entram continuamente em cena” (Sader, 1988) para impedir a domesticação da vida e para reativar o fluxo civilizador. (CATTANI, 2009, p. 180)

A categoria relacional entre Estado moderno e povos indígenas reside no paradigma da “Tutela”. Encerramos aqui essa incursão pelo *tãn*/dono do conceito *Emancipação*. “_Tudo que a gente faz não é um trabalho? Me responde se puder!”. (MOREIRA, Eliseu, 2020). A última trança da emancipação – resposta para os interlocutores (Eliseu), ao leitor, à banca, à teoria social – conclui que entre os *tãn*/donos/significados da emancipação, interessa-nos aquela que pontua o trabalho como meio e independência do projeto-de-vida: “ato de criação, de superação do

discurso e da representação dominante, permitindo aos indivíduos confrontarem-se com o mundo e transformá-lo³⁶, viver dá trabalho!

2.4.1 Emancipação

Argumenta-se aqui, que o *tãn*, aquele-que-habita-a-emancipação apresenta-se nas múltiplas formas de independências em relação à economia e à sociedade *do fóg/branco*. Emancipação como afirmação, validação, valorização e promoção dos conhecimentos, organizações, economias e leis indígenas êmicas. A palavra que define a *relação* que a Sociedade e a Economia estabeleceram com estes povos é *Tutela*.

Por definição etimológica, *Tutela* apresenta-nos como a *relação* de dependência com o pátrio poder, ou poder de pai. Portanto, uma perspectiva de emancipação para as populações *Kanhgág*, trata-se da resistência à tutela e à pacificação. A emancipação apresenta-se na forma de um escapar, do *tãn fóg kupri* / daquilo que habita o branco, de um fazer-se o próprio dono. A luta evita a captura como incivilizado, como diz o Boaventura de Sousa Santos: lutando por reconhecimento, soberania e elevação da sociedade civil *incivil*, que é aquela que:

[...] corresponde ao círculo exterior habitado pelos totalmente excluídos. Socialmente, são quase por completo invisíveis. Este é o círculo do fascismo social e, em rigor, os que o habitam não pertencem à sociedade civil, uma vez que são atirados para o novo estado natural. Não possuem expectativas estabilizadas, já que, na prática, não têm quaisquer direitos. (SANTOS, 2003, p.25)

A prática de vida *Kanhgág* seria para os sociólogos do Sul epistemológicos práticas em que emerge a emancipação, à revelia da produção de ausências, pois, indígenas enfrentam a exclusão criando vida nova. Uma dessas faces da emancipação apresenta-se na forma de uso da cidadania social de forma quase utilitarista, utilizando os meios, mas sem se deixar ser objetificado. Não assumir o local programado pela determinação racalista europeia, de inclusão na sociedade do branco, mas prosseguir com o projeto-de-diferenciação próprio das *êmã/comunidades kanhgág*. Participar como se não, significa participar das instâncias sociais para

³⁶ (CATTANI, 2009, p. 180)

pacificar³⁷ o branco, garantido autonomia e emancipação econômica, territorial e cultural. Significa participar da política para angariar meio, contudo, mantendo uma ética comunitária de representação.

Não está pontuando a mesma emancipação que projetou o estado autoritário da década de sessenta, em que os funcionários do governo e a política trabalharam para desvincular o atendimento aos indígenas da burocracia de Estado. Dar a emancipação da tutela era o meio mais eficaz encontrado pelos agentes da ditadura para dismantelar a coletividade, o domínio da terra tradicional e o atendimento por órgãos especializados.

O Estado e a tutela oficial, historicamente, utilizam-se do dinheiro para amansarem os índios. A pacificação dos povos *bravios* têm sido uma violenta técnica utilizada pelo colonialismo capitalista para instalarsuas unidades produtivas às custas das vidas indígenas. Nesse sentido, as economias sustentadas pelas famílias e comunidades, no artesanato e agricultura, trata-se de estratégias para fugir desse *local* semântico que o capitalismo constrói para “enfiar” os indígenas

O dano causado por inúmeros megaempreendimentos coloniais, extrativistas, desenvolvimentistas dos sucessivos governos desde a passagem pelo Brasil colonial (1500-1822), Imperial (1823-1889) e inclusos nas Repúblicas que se instalaram à posteriori (1889-1989).

É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira [...] O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter no tempo, dando conta de si mesmas sem criar uma dependência excessiva do Estado (KRENAK, 2019, p.21)

³⁷ Ver os textos reunidos por Bruce Albert e pela Alcida Rita Ramos no livro **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

Portanto, o neoliberalismo não se encerra apenas como uma teoria econômica, todavia, se manifesta como práticas e discursos hegemônicos, de um modelo civilizatório que atua mudando as formas de viver. Bem como, na escrita de Ailton Krenak, em sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019) fala de uma perspectiva histórica da colonização que constrói a Sociedade, o Estado e a Economia como seus instrumentos de expansão. A emancipação é a luta contra essas narrativas hegemônicas e metonímicas que engendram as formas de viver em uma única: a europeia.

As temáticas do capitalismo e do colonialismo possuem uma relação intrínseca entre si. Sua ação sobre as formas-de-vida originárias do continente americano está relacionada com os diferentes modos de produção e organização econômica, cultural e social. Mesmo após o período caracterizado como Colonial, quando Brasil respondia à Portugal, o mercado econômico utilizou as técnicas de colonização de terras, culturas e política como forma de angariar maiores resultados.

As instituições³⁸ leigas, criadas pelo Estado, perpetraram em forma de políticas públicas, esse direito positivado de civilizar através da tutela, restringindo, doutrinando e adestrando as capacidades de viver na sociedade do branco, adotando seus costumes. Portanto ao escolher o artesanato ou trabalho temporário, as juventudes, escolhem um caminho emancipatório que potencializa o poder-fazer-por-si. Esse poder de fazer foi talhado até 1988, época em que ficaram confinados em grandes reservas e estavam sobre o instrumento da “tutela”.

A tutela, doutrina as capacidades ao mesmo tempo em que restringe o acesso à potencialidade indígena e incute os ideais de civilização, progresso e moral hegemônicos, *do branco*. As comunidades, ditas tradicionais, tiveram suas capacidades tuteladas pelo Estado brasileiro com a intenção de adequá-las às necessidades da economia de mercado e da sociedade. Segundo as teorizações de Dorvalino Refej, as propostas de escola bilíngue instaladas no século XX tratava-se de iniciativas de apagamento cultural e linguístico. Com o fim da tutela as escolas passaram a aplicar uma educação a partir da cultura.

Nesta perspectiva, em comparação ao *fóg*, os planos de vida, individuais ou coletivos, dos *Kanhgág* no Sul do país, historicamente foram esbulhados de

³⁸ Diretório Colonial dos Índios (1755), Sistema de Proteção ao Índio (SPI-1910), Fundação Nacional do Índio (FUNAI-1967)

capacidade de manutenção da saúde, integridade física, razão prática e liberdades. A tutela refere-se ao instrumento jurídico e prático que tem essa finalidade de estabelecer indicadores de produção da vida coesa e coeva com o presente colonial, de civilizar – ou como nos lembra o *Kujá/pajé* Jorge Garcia – amansar os índios.

As autoras Rosa Maria Castilhos Fernandes, professora e Angélica Domingos, assistente social *kanhgág*, ressaltam o histórico, a sociabilidade e a implantação de políticas indigenistas. Perceptível predominância de certas temáticas nas políticas de atuação junto aos indígenas, tais como: assistência social, educação, saúde, território e meio ambiente (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 30). Não obstante, as autoras pontuam que a conquista se apresentou como tarefa árdua ante destruição dos direitos sociais indigenistas e do cheiro das queimadas (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 40). As autoras enfatizam que os direitos indígenas não devem ser vistos como presentes, regalos ou dádivas da sociedade civil, mas, de uma conquista ou um tratado de paz:

Se existem os direitos indígenas, assim como as políticas indigenistas, elas são resultado de lutas sociais e, ainda assim, são contraditórias e não atendem às reivindicações históricas dos povos indígenas, ainda mais quando essas conquistas se corrompem e se desestruturam em uma avalanche de ataques (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 47)

Os parceiros, aliados e amigos, tornam-se presenças importantes para garantir a conclusão de objetivos-de-comunidade, como construção de casas, assentamento de acampamentos, migrações e outras demandas. Conceituam o indigenismo como “[...] iniciativas formuladas pelas diferentes esferas do Estado brasileiro a respeito das populações indígenas” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 83).

Outra tendência teórica apontada pelas autoras, trata-se da dinâmica das políticas indigenistas atravessadas pelos interesses dos formuladores de políticas. Portanto, segundo as autoras, para as “políticas indigenistas, primeiramente, é necessária a aproximação despida do etnocentrismo em relação a esses povos, mediando a contradição capital e trabalho” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 86).

Segundo as autoras, junto às fontes analisadas, o indigenismo do SPI ou da FUNAI não configuram meios de concretizar objetivos de comunidades, mas do governo da situação: “As demandas indígenas são situações concretas e

desafiadoras. Requerem a atuação de todas as esferas do governo para que possam formular programas específicos em diferentes” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 87). Para tanto, as populações valem-se de alianças com organizações sociais.

A reparação de danos históricos, um tipo de emancipação em relação à opressão histórica, segundo Fernandes e Domingos (2020), acontece quando o protagonismo passa aos atores indígenas: “[...] no campo das políticas indigenistas, é fundamental que se reconheça [...] a dimensão subalternizada das relações coloniais como também a hegemônica” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 154). Essa justiça de reparação que “[...] fala de fazer ecoar vozes”³⁹, em minha análise, trata-se de uma maneira figurativa das autoras pontuarem que a política indigenista deve acontecer com a participação indígena e apresentar-se instrumento e meio de vida. As comunidades indígenas servir-se-ão de políticas públicas abertas, de projetos próprios de desenvolvimento comunitário e educacional quando a FUNAI for um órgão preparado para tanto.

Nesse sentido, o Serviço de Proteção ao Índio, bem como a FUNAI, trata-se de iniciativa paternalista, tutelar e integracionista; “ocasionaram inúmeras denúncias de maus tratos, corrupção e conivência com não índios responsáveis pela exploração das terras e pelo extermínio” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 218). Ainda segundo as autoras, o indigenismo “[...] estatal brasileiro [...] tratou mais de garantir políticas de cerceamento e cercamento aos modos de vida dos indígenas, apoiando, favorecendo e fomentando a colonização de suas Tis (Terras Indígenas)” (FERNANDES e DOMINGOS, 2020, p. 219).

Ana Catarina Resende apresenta-nos a tese: “Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010)”, em que propõe uma “uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial”. A autora analisa as relações de poder entre o Estado brasileiro e os Povos Indígenas, também em relação à sociabilidade não governamental. Segundo a autora, embora a Constituição de 1988 tenha firmado uma legislação, as iniciativas apresentam “[...] reflexos de processos neoliberais [...] desmantelamento do Estado, concentração de renda e especulação financeira a nível internacional, e a consequente contenção de recursos para questões sociais, entre as quais se coloca a política indigenista” (RESENDE, 2014, p. 2). As políticas indigenistas

³⁹ (FERNANDES e DOMINGOS, 2020)

acabam restritas as demandas do governo, não obstante, as comunidades possuem seus próprios projetos.

A autora sustenta a hipótese que o problema indígena e as tentativas de formulação de políticas de atendimento, indigenistas, trata-se de tendências globais que se manifestam em múltiplos países com históricos de colonização. Conforme (RESENDE, 2014, p. 89) “esse processo de mobilização foi o surgimento de um discurso comum que, apesar das características específicas de cada organização indígena e de suas agendas diferentes, incluía a demanda do seu reconhecimento como povos, que implicava a declaração”. Mesmo discordando da autora quanto à valoração que faz (pior/melhor) das políticas coloniais em comparação às republicanas, ideia que tira de Manuela Carneiro da Cunha⁴⁰, e que me parece precipitada. Pois desde os primeiros momentos da colonização, a política de tutela e classificação social/racial fizeram-se presentes junto às ocupações europeias.

A atenção às políticas públicas indigenistas possibilita-nos uma olhada para a contínua violação dos direitos indígenas, entendendo também as relações de sociabilidade e poder *tradicional*. Assim a autora (RESENDE, 2014, p. 212) pontua que SPI e FUNAI estiveram à serviço do que as instituições acreditavam tratar-se de inserção através do trabalho e emancipação político-social.

Sob a fachada do atendimento às populações indígenas, perpetrou-se negócios escusos como grilagem, extração indevida de recursos minerais e dilapidação dos meios de vida das comunidades. Portanto, a emancipação “da ditadura”, que queriam os milicos e a política, abria caminhos para o processo civilizatório. Essa emancipação tratava-se de um “deixar a cultura” e crescer.

Antes da ditadura, por exemplo, os trabalhos coletivos eram forçados, um período de escravidão indígena ainda latente na memória dos *kofá*/velhos. De 1910 a 1990 supostas “cooperativas” instaladas em terras indígenas geravam patrimônios para a União e usavam de meios de trabalho escusos. Portanto, a palavra cooperativa, trabalho coletivo e refeições coletivas remetem a essas experiências. Após a democratização do país, os *Kanhgág* puderam circular pelo território, antes restrito às aldeias, criando formas e projetos-de-vida e se desvincilhando desses projetos de morte.

⁴⁰ “O século XIX, que tanto usou o índio como símbolo da nacionalidade brasileira, teve uma política indigenista francamente pior do que a colonial” (Cunha in Resende, 2014, p. 163)

Esses trabalhos coletivos compulsórios eram chamados de “panelão” entre os *Kanhgág*; um cooperativismo distorcido, conforme aponta-nos o historiador *Kanhgág* Danilo Braga, trata-se na verdade de exploração: “[...] houve uma escravidão camuflada por trás da ideia de trabalho coletivo para produzir milho, linho, trigo e feijão... A soja passa a ser produzida dentro dos Postos Indígenas em meados dos anos 1960” (BRAGA, 2015, p. 68).

Os órgãos tutelares indígenas (SPI e FUNAI) organizavam, coordenadas por fazendeiros que ocupavam terras indígenas, roças coletivas com trabalho compulsório⁴¹. Percebeu-se que a palavra cooperativa remete às experiências negativas com o trabalho forçado (“panelão”) e distribuição desigual de recursos. Pedro Kêgrá Cipriano, que reside na Terra Indígena Inhacorá, Município de São Valério do Sul, noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, caracteriza o “panelão” como “trabalho credenciado”:

“[...] Na minha adolescência e juventude o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) tinha como uma das ações o recrutamento dos indígenas para os trabalhos credenciados, de forma que era muito difícil, mas como a questão financeira era uma necessidade para os indígenas e não tinha outra saída até então, era um trabalho forçado. Como a geração do meu pai não tinha a formação escolar como temos hoje, acabavam se submetendo a esta situação, até porque eles não tinham outra saída a não ser passar a serem submissos a trabalhos forçados (KÊGRÁ CIPRIANO, 2014, p.17)

Amansar ou tutelar os índios, apresenta-se como ato social coletivo e econômico, na perspectiva de implantação de mercado e inserção dos povos nativos no arranjo social da divisão do trabalho capitalista. A economia formal tem sido creditada como geradora de maior felicidade para as sociedades, pois, supostamente traria soberania alimentar e de produção de vida.

Contudo, a economia colonial capitalista não compreende a relação que as populações chamadas de indígenas têm com a terra, com o trabalho e com o consumo de gêneros da natureza. Portanto, as populações que não correspondiam ao ideal

⁴¹ Fontes históricas, como jornal indigenista *Porantim* revelam-nos os cotidianos de luta dos indígenas nos anos 1970-1980, auxiliará na arqueologia dos problemas observados. Como a menção de um *Kanhgág* em uma entrevista ao jornal *Porantim* sobre as cooperativas: “[...] uma Cooperativa da FUNAI, onde os índios entravam só por causa da comida. Era dirigida pelo professor índio, funcionário da Funai [...] e aconteceu de faltar dinheiro da Cooperativa (Cantina)” (PORANTIM, 1981, p. 12).

européu eram classificadas como bárbaras⁴². Segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o colonialismo que se formou na América possui três elementos centrais: “a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo [...] Por isso as instituições hegemônicas [...] são universais para a população do mundo como modelos intersubjetivos” (QUIJANO, 2005, p.233).

Ao promover a tutela, instrumento amansador, o colonialismo capitalista positivou no direito das leis a dominação e impôs restrições quanto às possibilidades de ser; como a restrição de caça, pesca, de fabrico e venda de artesanato por crianças ou do trabalho na roça. Logo, nesta visão utilitarista herdada dos instrumentos coloniais de tutela a única via de emancipação possível para os indígenas seria sua integração e aceitação dos indicadores oficiais do Estado, da Sociedade e da Economia formal.

Portanto, comunicações-de-morte como: “Vamos integrá-los à sociedade. Como o Exército faz um trabalho maravilhoso tocante a isso, incorporando índios, tá certo, às Forças Armadas⁴³”; são comumente proferidas para indicar este duplo projeto de apagamento e integração como a emancipação programada para o índio.

Portanto, nesta visão jurídica liberal, para emancipar-se, o índio deve se inserir na sociedade, aculturar-se, mesmo que isso signifique renunciar às possibilidades de restituição histórica pelos danos causados pelo jugo tutelar do colonialismo capitalista:

a modernidade, baseada na ciência cartesiana e na hegemonia do capitalismo como modelo econômico, fez promessas de construção de um mundo civilizado, com igualdade e justiça social e não cumpriu [...] nem a modernidade nem o capitalismo se comprometeram historicamente com o combate à desigualdade (FERRARINI, 2008, p.20)

O aldeamento indígena apresentou-se como vã promessa civilizacional para os *Kanhgág*. Condição primária para a colonização das terras em diversos formatos, missões religiosas, colônias agrícolas e coronelato. Por vezes representada como

⁴² A vida sedentária em aldeias foi um dos primeiros critérios para determinar possíveis aliados, tanto nas empreitadas portuguesas, holandesas quanto francesas junto às populações nativas. Os “Brasileiros” eram pessoas que correspondiam a classificação utilizada pelos colonizadores holandeses para designar os habitantes sedentários. Com a diferenciação “brasileiros e Tapuia” se estabelecia a hierarquia entre inimigos e aliados. As aldeias tinham como projeto a civilização dos índios. Os aliados eram aqueles que “conduziam uma vida relativamente sedentária em aldeias” (HULSMAN, 2006, p.42)

⁴³ Fala do então deputado e pré-candidato à presidência, Jair Bolsonaro in Globo News, 3 Agosto 2018 (1:25:33) disponível em: <https://survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>

forma tradicional de vida das comunidades indígenas, sem realmente ater-se à realidade histórica e se realmente o confinamento territorial corresponde aos meios-de-vida das respectivas populações.

A psicóloga Kanhgág, Rejane Nunes Carvalho, Paféj, pontua que o capitalismo gera morte, porquanto as organizações comunitárias trariam alívio e vida:

A expansão do capitalismo trouxe para nós estas doenças espirituais como diz Maria kairu, 48 anos: “Antes na aldeia nós dividia tudo, *rêgre* [Irmão de sangue, irmão de marcas conforme o dualismo, kamê kairu.], *kenkê* [Irmão mais velho, conforme as marcas do dualismo, kamê kairu], se tinha respeito. Hoje tudo tem dono, tudo tem cerca”. Nosso ***Kanhgang Êg My Há*** pode ser exemplificado assim, na nossa relação com o mundo espiritual, os espíritos nos influenciam mais do que imaginamos. Eles nos guiam, estão por toda parte, na água, nas árvores, no ar, na Mãe Terra. A Mãe Terra e os seres que nela habitam, todos têm um espírito, todos respiram e esse mundo louco faz com que eles sejam esquecidos. O material para a realização do nosso artesanato tem espírito [...] O nosso ***Kanhgang Êg My Há*** é a nossos territórios demarcados e protegidos, é outra forma de produção de alimentos sem venenos, são nossas matas e o pedido de permissão para nelas entrar e abraçar uma árvore, é sentir o cheiro das matas. Em resumo, é nossa forma de conexão com a Mãe Terra. (CARVALHO, 2020, p. 22)

Esse paradigma de inserção na sociedade atua nas referências disponíveis para a vida se manifestar “baseadas na ciência moderna oposta aos conhecimentos ditos “[...] primitivos, tradicionais, mistificadores e perigosos” (FERRARINI, 2008, p. 21)

Ao contrário do que se propagava, em algumas sociedades ou comunidades colonizadas, a barbárie foi implantada (ou nunca se saiu dela pelo viés de padrões ocidentais); em outras, a barbárie retorna hoje e convive com formas ditas civilizadas de sociabilidade devido à desigualdade social e econômica (FERRARINI, 2008, p. 21)

O capitalismo viria a emancipar o ser humano através do trabalho livre mediado por um contrato social e isento das antigas estruturas de privilégios baseadas nas linhagens. Porém, as estruturas de colonialidade, recriam formas de trabalho servil, subjugado à relação salarial, pautada em novas estruturas de acesso privilegiado aos recursos (meios de produção), poder e conhecimento. Trança-se aí as teorizações da psicóloga Kanhgág, Rejane Paféj:

Outro problema é a colonização dos desejos. Nós temos vontade de ter coisas como os fóg, mas não podemos, porque não temos dinheiro, que não fazia parte da nossa cultura, pois a natureza nos dava tudo de graça. Historicamente, somos explorados. Tiraram nossa terra, que era nosso meio de sustento, nos obrigaram a vender nossa força de trabalho para os fóg em troca de mixarias. Então, nós, que antigamente não precisávamos dos fóg para viver, hoje, queremos ter as coisas que eles têm (CARVALHO, 2020, p. 24)

Portanto, metodologicamente falando, se faz necessário a inclusão de outras referências, sobretudo de perspectivas que *traz junto* os significados atribuídos pelos *periféricos* em relação aos problemas causados pelas *metrópoles*. Pois “[...] a forma pela qual se conhece e se concebe o mundo é definidora e dá sustentação à forma como se intervém no mundo para produzir e gerir a vida individual e social” (FERRARINI, 2008, p.2).

Ailton, liderança indígena nacional, sua comunidade fica localizada no Estado de Minas Gerais, é pertencente a etnia Krenak, recentemente escreveu a obra “A vida não é útil” (2020), fazendo uma crítica ao utilitarismo da Sociedade:

essa sociedade de mercado em que vivemos só considera o ser humano útil quando está produzindo. Com o avanço do capitalismo, foram criados os instrumentos de deixar viver e de fazer morrer: quando o indivíduo para de produzir, passa a ser uma despesa. Ou você produz as condições para se manter vivo ou produz as condições para morrer (KRENAK, 2020, p.39)

Nesse sentido, o Estado exerceu a conquista dessas populações exercendo poder de pai⁴⁴, de decisão sobre como viver, onde e de que maneira. *Nescisque potestas* é o direito que o pai tem sobre os filhos, poder de matar ou deixar viver. Para finalizar essa trançada sobre emancipação prepare-se para cruzar uma teoria/práxis da psicóloga indígena Rejane com outra do dicionário internacional da outra economia (2009). Quando as famílias kanhgág investem em atividades autônomas de produção buscam superar a economia dominante, permitindo um confronto com os padrões de produção de vida. Tudo que a pessoa faz na vida é trabalho, como pontua o interlocutor da pesquisa Eliseu Moreira, em 23 de Agosto de 2020: “_ Tudo que a gente

⁴⁴ No direito romano, vida não é um conceito jurídico, mas indica o simples fato de viver ou um modo particular de vida. Há um único caso no qual o termo vida adquire um significado jurídico que o transforma em um verdadeiro e peculiar terminus technicus: é na expressão *vitae necisque potestas*, a qual designa o poder de vida e de morte do pater sobre o filho homem [...] nessa fórmula, que não tem valor disjuntivo, vida não é senão um corolário de *nex*, do poder de matar. (AGAMBEN, 2015 p. 11)

faz não é um trabalho? Me responde se puder!”. Assim, Paféj como teórica decolonial explica-nos a vida do artesão, como fez com este grupo:

Um dia me perguntaram em uma palestra que fiz sobre saúde indígena para os integrantes do CRAS São Leopoldo “o que poderia ser feito quando as mães estão com seus filhos pequenos sentados vendendo artesanato”, **eu sorri e disse “nada”**. E a moça me falou: “como nada, se muitas vezes eles estão descalços, com pouca roupa sentadinhos”? Eu respondi: “- Elas estão melhores que muitos, pois estão juntos de sua mãe, de seus familiares, no calor de sua família. Andar descalço não é um problema, ter pouca roupa não é um problema. Estão ali grudadinhos em sua mãe, ao contrário do mundo dos não indígenas que terceirizam o cuidado e a criação dos filhos para poder se inserir neste mundo de produção, para fazer sobreviver no capitalismo, onde se considera que levar o filho para o trabalho faria baixar a produtividade.” (CARVALHO, 2020, p. 28)

Na palestra citada anteriormente, Paféj mostra-nos, através da teoria decolonial da Psicologia, a produção da vida e a preservação de referências de produção econômica de crianças junto dos mais velhos. Na fala da palestra ela sugere que as assistentes sociais do município não deveriam agir para coibir a venda ou permanência de crianças indígenas junto às bancas dos pais.

A emancipação para os *Kanhgág*, em sua definição, como sugere esta pesquisa e a de Paféj, residem no *ẽmin kanhgág êg my* há como forma de alternativa de projetar-se, apesar do capitalismo. Os *Kanhgág* elaboram suas estratégias como meio-de-vida nos mais diversos *rãnhraj*/trabalhos desvinculados do mercado formal. Essa desvinculação manifesta-se em uma maneira de viver, um projeto-de-vida. Vai exatamente ao encontro do dicionário internacional da outra economia, no verbete “Emancipação Social” escrito por Antonio David Cattani (2009):

A utopia a ser buscada não é a abolição do trabalho, mas a extinção de sua dimensão opressora e alienante. A sociedade emancipada é aquela produtora do presente e de um outro futuro. As dificuldades históricas e os novos desafios interpostos à emancipação social são imensos e complexos, entretanto, as energias utópicas são inesgotáveis. Novos “personagens entram continuamente em cena” (Sader, 1988) para impedir a domesticação da vida e para reativar o fluxo civilizador. (CATTANI, 2009, p. 180)

A categoria relacional entre Estado moderno e povos indígenas reside no paradigma da “Tutela”. Encerramos aqui essa incursão pelo *tãn/dono* do conceito *Emancipação*. “_Tudo que a gente faz não é um trabalho? Me responde se puder!”.

(MOREIRA, Eliseu, 2020). A última trança da emancipação – resposta para os interlocutores (Eliseu), ao leitor, à banca, à teoria social – conclui que entre os *tãn/donos/significados* da emancipação, interessa-nos aquela que pontua o trabalho como meio e independência do projeto-de-vida: “ato de criação, de superação do discurso e da representação dominante, permitindo aos indivíduos confrontarem-se com o mundo e transformá-lo⁴⁵”, viver dá trabalho!

2.4.2 Sociedade

A tutela, instrumento jurídico usado para intermediar indígenas e **Sociedade envolvente**, revogada pela Constituição Cidadã, não livrou as políticas públicas de noções paternalistas e civilizatórias. Não obstante, parte da Sociedade brasileira atuou como defensora do Indigenato, direito de posse da terra mediante traços culturais, também dos direitos indígenas. Um exemplo de associativismo da Sociedade do branco aconteceu na Assembleia Nacional Constituinte (ANC), que construiu a constituição de 1988. Conforme o historiador *Kanhgág* Danilo Braga a nova política democrática garantiu alguns direitos, “[...] pautados pela constituição os Kaingang iniciaram a reconquista/ampliação das terras [...] retomada de áreas antigas totalmente expropriadas e ampliação de outras parcialmente reduzidas para a colonização (BRAGA, 2015, p.21).

A presença indígena nas dependências do Congresso Nacional, como visto em (AMORIM, 2021)⁴⁶, foi determinante para que se consolidasse uma nova visão em relação às populações. Como confirma Danilo Braga, trata-se de um marco histórico indígena, “[...] grande passo dado [...] participação na Assembleia Constituinte, mostrou que os indígenas estavam dispostos a tudo para, de fato, garantir os seus direitos, reconhecimento e o respeito para que tanto lutaram” (BRAGA, 2015, p. 106).

Trança-se-aí-no-balaio: a perspectiva de Braga (2015) junto das falas de Ailton Krenak na Constituinte, ler-se-á conteúdos contundentes, no que diz respeito aos direitos territoriais. Traz para nós uma imagem da Constituinte como um processo de

⁴⁵ (CATTANI, 2009, p. 180)

⁴⁶ AMORIM, Gabriel Chaves. Associativismo indígena e sua presença na Assembleia Nacional Constituinte (1985-1988): um tratado de paz com o Estado Nacional. In: FERRARINI, Adriane Vieira et al.. (Org.). Temas emergentes das Ciências Sociais. 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2021, v. 1, p. 1-279.

construção de um “Tratado de paz” entre a sociedade envolvente e as populações indígenas:

Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte: assinem um tratado de paz com o povo indígena, porque as gerações futuras não terão que ouvir uma acusação de terem sujado as mãos no sangue do povo indígena. Reconheçam os nossos direitos, respeitem os nossos direitos e o nosso povo. Queremos assinar um tratado de paz com o Estado nacional e boa vontade para isso nós temos, o que falta é um pouco de clareza de sentimento, um pouco de clareza política do Estado nacional, de boa vontade (BRASIL, 1987, p.151).

Por vezes, o Estado nacional propôs uma Sociedade sem consulta às populações indígenas, que não necessariamente previam sua participação na construção da relação. Ainda, trançando com as teorias históricas de Danilo, percebemos que o “acordo forçado” com os *Kanhgág* deu-se quando as aldeias foram “[...] demarcadas em 1911 no Rio Grande do Sul e que somavam juntas 98 mil hectares começam a ser reduzidas por ações sucessivas de governos deste Estado “[...] o trabalho do SPI era o de integrar os indígenas a sociedade nacional” (BRAGA, 2015, p. 65).

Segundo o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, a comunidade apresenta-se “compreendida como uma vida real e orgânica” a sociedade, por sua vez, trata-se de contrapartida, “como uma representação virtual e mecânica” (TÖNNIES, 1973, p.96). Nesse sentido – trança-se-aí-no-balaio – Braga (2015) e Tönnies (1973), convergem na afirmação de que a ação no público tende a suprimir o íntimo, logo à sociedade (como relação) sobrepõe as relações da comunidade⁴⁷.

Tudo que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em comunidade [...] A sociedade é o que é público, é o mundo. Ao contrário, o homem se encontra em comunidade com o seus desde o nascimento [...] Entra na sociedade como em terra estrangeira” (TONNIES, 1973, p.97)

Portanto, Comunidade remete a um marcador de diferenciação de vida para os *Kanhgág*, como união entre os que possuem projeto em comum, já a sociedade dos brancos é a coexistência conflituosa entre tais projetos. *Emã Ëg my há/comunidade*

⁴⁷ Os estudantes indígenas buscam os cursos de graduação que irão cursar pela demanda das suas comunidades, a escolha é coletiva. Meus tios me diziam muito para estudar para ser advogada, para ajudar a comunidade a defender seus direitos (CARVALHO, 2020, p. 10)

de boa, como pontua a psicóloga kanhgág Paféj: “[...] temos nossos umbigos enterrados em nossas terras, nossa comunidade, muitas vezes embaixo da escada da casa de nossas famílias [...] voltemos sempre para o seio” (CARVALHO, 2020, p. 29).

A oposição, sociedade e comunidade influi na separação ou junção⁴⁸ dos aspectos de vontade humana, como atesta Tönnies (1973). em sua concepção de comunidade, a vida apresenta-se comum, verdadeira e durável. Em contrapartida, a sociedade apresenta uma ilusão de vida, “um agregado mecânico e artificial” (TONNIES, 1973, p.98).

As referências-comunitárias, velinhos, pajés e pretos velhos, alertam para que as futuras gerações não confiem seus projetos-de-vida em contratos firmados com o branco, isto é, em sociedades. Destarte, os projetos-de-vida indígena são êmicos, feitos para e pela noção de comunidade e família como geradora de dignidade e bem viver, acolhedora e potenciadora das capacidades.

Não obstante este lado perigoso, hoje, a Sociedade fornece meios-de-vida, uma vez que as florestas, matos e áreas naturais se encontram devastados pela ação do homem branco, a caça e coleta ocorre nos centros urbanos, por vezes, em empregos formais. Assim as comunidades indígenas relacionam-se criticamente, como situa a geógrafa Márcia Kambeba: “O governo diz que quer nos integrar à sociedade [...] acho que é o inverso. É a sociedade não indígena que tem que se integrar à sociedade indígena e aprender” (KAMBEBA, 2020).

2.4.3 Economia

Noelle Lechat no Dicionário Internacional da Outra Economia define que a moral se apresenta como os padrões, valores e normas; na língua *Kanhgág* encontra a palavra *Jykre*/organização. Trançando ambas as teorias sociais, se percebe que o *Jykre*/conhecimento/regras de *Ēmã*/comunidade tornam comuns normas e valores que deveriam ser respeitados no que tange às atividades econômicas. “No quadro da economia solidária, trata-se de uma economia cuja base são certos valores como a justiça social, a solidariedade e o respeito à natureza” (LECHAT, 2009, p. 135)

⁴⁸ Por isso projetos-de-vida que remetem à junção do projeto com a vida.

O principal objetivo do projeto-de-vida aparece como contrariedade à forma de vida⁴⁹ síntese, dos pressupostos e valores bases da sociedade liberal moderna, modelo único formado entorno do *ser* humano, padrões de acumulação de riqueza, da exploração da natureza, da história calcada no progresso, do conhecimento e da boa vida. “É importante lembrar que nós *Kanhgág* somos vários grupos que pulsamos nosso *Kanhgág Êg My Há*, como bem viver coletivo e a maioria de nós não quer, nem está disposta a se adequar ao capitalismo” (CARVALHO, 2020, p. 21).

Segundo o sociólogo Edgardo Lander a modernidade produz um “modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida” (LANDER, 2005, p.21). Essa alternativa única, de (LANDER, 2005) trançada no conceito de servilismo social desde o filósofo Kwame Anthony Appiah em “A ética da identidade”:

“a servidão não é simplesmente ganhar a vida trabalhando para outro sem objeção, mas agir como uma pessoa sem liberdade, uma pessoa cuja vontade está de alguma forma sujeita à de outra: uma pessoa que nega seus próprios direitos morais” (APPIAH, 2007, p.42).

Ainda no verbete de economia moral de Lechat (2009), percebe-se sociologicamente sistematizadas as dinâmicas narradas pelos *kofá/velhos*. Quando a autora pontua que a “[...] submissão [...] à necessidade (a fome) é, conforme Karl Polanyi, um fenômeno moderno. Foi somente com a desarticulação da economia (no sentido de *oikonomia*) que o homem passou a ter sua sobrevivência ameaçada” (LECHAT, 2009, p. 135). O historiador Danilo Braga corrobora a teoria social da implantação do capitalismo, aldeamento, trabalho e lideranças como processo de colonização. Nesse sentido o trabalho coletivo passa pela percepção de coerção:

‘não recebíamos nada. Trabalhávamos para comer uma farofa e um tocinho de porco ao meio-dia. E se não trabalhasse a gente ia para o chicote, ia para o tronco’. No século XX foi repressão. E como eles falam: ‘foi escravidão para nós. [...] o pouco que nós recebíamos de comida tínhamos de dar para eles e as roupas terminavam no nosso corpo. Inverno ou verão, nós trabalhávamos direto. E quando nós

⁴⁹ Sempre que me referir à uma forma de vida, sem uso do recurso linguístico do hífen, estou me referindo à projetos de vida ligados à Sociedade e a Economia. Quando a redação usada é forma ou projeto-de-vida, quer dizer que a projeções e experimentação cotidiana são positivadas nas vivências, isto é, tem coesão. Neste sentido a sociedade produz encargos que anulam a projeção-de-vida. Uma forma ou projeto-de-vida que está ligado aos contextos de vida, problema, objetivos, meios, justificações e referências-de-vida.

buscávamos dinheiro fora, trabalhar fora, para conseguir dinheiro e comprar alguma coisa, eles (os caciques, algumas lideranças e o Chefe de Posto) vinham nos buscar e nos traziam acorrentados pelo pescoço (BRAGA, 2016, p. 136)

Karl Polanyi, economista, contribui no debate tanto com saídas metodológicas quanto na problematização da história política e econômica; o autor teorizou o embate entre formalismo e substantivismo. A definição de Polanyi intuiu que a economia trata dos padrões de interação do homem/mulher com a natureza, para produzir as condições de vida.

A economia e mercado distinguem-se; contudo, a modernidade formatou o “mundo global”, unido e único, em torno do mercado capitalista, numa operação reducionista. Apresentou-se como “A Economia”, *tãn*/dona do *jykre*/conhecimento, alterou e formatou padrões de precificação, especificação, hierarquização e por conseguinte as formas de viver fora de tal paradigma. Parece que o mercado é aquele ser que habita a economia *fóg*, o *tãn*.

Paféj, psicóloga *kanhgág*, traz-nos a história de sua mãe para meditarmos sobre as formas de vida frente a inserção do capitalismo: “Os *fóg*[branco] estão vindo cada vez mais dentro das aldeias [...] trouxeram a cultura do mercado, hoje compramos quase tudo no mercado para nos sobreviver [...] nossa comida morre e nós junto vamos morrendo” (CARVALHO, 2020, p. 23).

Uma outra definição, que encontramos junto aos indígenas e aos teóricos do sul epistêmico, não aceita a ideia de mercado como a forma geradora da economia, mas como criação moderna sustentada pelo Estado social de direito (MACHADO, 2012, p.167). A visão substantiva, também chamada de institucional, enxerga a artificialidade da economia e do mercado como construtos culturais que não possuem regras universais. Assim existem muitas formas de viver, conceber e manter-se vivo, em contato com outras sociedades e fortalecido de laços comunitários.

A visão substantiva *Kanhgág* pode auxiliar a sociedade à conferir direitos à natureza, pois entende a economia como construto cultural e relacional com a natureza: “A Mãe Terra para nós não é mercadoria, ela é produção de vida, é um espírito que nos abraça” (CARVALHO, 2020, p. 29). Na visão da economia substantiva *kanhgág*, a terra não constitui mercadoria, mas, meio de viver. Como ser da natureza poderíamos entender que *Gá*/Terra possui o próprio *tãn*/dono que produz a vida. Esse

espírito, interpretar-se-á como uma maneira de dizer e tratar “significado”, daquilo que mora no suporte “coisal”.

A visão formalista que identifica-se com a forma (mercado), terra é mercadoria, pois, acredita-se em padrões universais para a economia para todas as sociedades, incluindo as do passado (MACHADO, 2012, p.167). Visão questionada nas críticas teóricas e nas vivências *Kanhgág* de que o mercado junto ao “agronegócio simplesmente mata o espírito da Mãe Terra [...] até que ela não produz mais, sem serventia [...] Pisar junto da Mãe Terra é estar em seus ombros, ela nos fortalece, nos dá imunidade a doenças” (CARVALHO, 2020, p. 30). A economia *kanhgág my rá*, conforme Carvalho (2020), apresenta importantes alternativas às formas hegemônicas de compreensão econômica, como através do mercado capitalista.

Tal promessa de progresso, segundo Paféj, apresentou-se como “[...] invasão capitalista [...] o desmatamento, a poluição dos rios, [...] as brigas entre nossas famílias, o desinteresse de muitos jovens pelos *kofá*, [...] aqueles que nos guiam [...] para alertar dos perigos dessa estrada chamada vida” (CARVALHO, 2020, p. 25).

A assistente social *Kanhgág* Angélica, teoriza que se faz urgente a compreensão das formas outras de organizar à vida, em contrapartida ao violento processo de espoliação econômica: “[...] para que assim não venhamos reproduzir a lógica capitalista que muitas vezes faz o julgamento das famílias, usuárias do SUAS, culpabilizando-as das situações de vulnerabilidade e/ou risco social que vivenciam” (DOMINGUES, 2016, p. 44).

Partindo desta perspectiva, podemos pensar na análise das atividades econômicas exercidas por pequenos grupos sociais, as comunidades, como interações com o ambiente físico em busca de sustentação, em uma concepção de economia própria *Kanhgág*.

“Nesse sentido, estudar a sobrevivência (livelihood) humana é, para Polanyi, estudar a economia no sentido substantivo do termo. Apenas tal significado é capaz de providenciar os conceitos solicitados pelas Ciências Sociais para uma investigação de todas as economias do passado e do presente.” (MACHADO, 2012, 173).

A centralidade da economia é firmada num processo de ruptura com as formas organizativas anteriores. O modo de governar baseado nos anseios do mercado, a

estatística, economia e a filosofia utilitarista, passaram a ser oposição às crenças indígenas, quilombolas, negras e periféricas.

Assim, as mudanças macroeconômicas provocaram alterações nos projetos-de-vida, levando à uma única forma de viver. Conforme a Socióloga Adriane Ferrarini, essas discontinuidades ou rupturas alteram os modos de produção da vida (FERRARINI, 2008, p.1). A noção de valor não se relaciona necessariamente com o mercado, mas com a dupla coincidência dos desejos, por isso existem formas de troca não monetárias.

É algo muito diferente do útil que circula nessas sociedades, a maioria delas já bastante esclarecidas. Os clãs, as gerações e geralmente os sexos - por causa das múltiplas relações que os contratos ensejam — estão num estado de perpétua efervescência econômica, e essa excitação é ela própria muito pouco material; ela é muito menos prosaica que nossas compras e vendas, que nossas contratações de serviço ou nossas aplicações na Bolsa. (MAUSS, 2003, p.303)

A guisa de concluir esse ponto etimológico, o *tãn* de economia em relação aos projetos-de-vida e de-comunidade, afirma-se que não se trata de excluir-se do Estado, mas, de utilizar o direito soberano para a própria recusa do contrato econômico social. Para tanto, os meios-de-comunidade conferem à vida um aspecto de generosidade a circulação dos bens, na forma de um dividir-com-os-parentes. Esse aspecto de generosidade remete à “efervescência econômica comunitária” ou meios-de-vida coletivizados vivenciados no cotidiano. Como lembra a *kofá*/anciã Maria há um projeto de economia moral que essencializa a identidade indígena para a luta contra a colonialidade capitalista:

Nós indígenas não somos capitalistas, dinheiristas, eu sei que tudo vai se ajeitar, não vou ficar me matando para adquirir bens materiais. Eu sei que uma hora vai vir, um branco vai trabalhar enlouquecidamente, até comprar aquilo, vai ficar aborrecido enraivado até não conseguir comprar o que quer, se endividar para poder ter (CARVALHO, 2020, p. 26)

O antropólogo Bruce Albert (2015) recupera e analisa os relatos do xamã Davi Kopenawa, que constrói a categoria povo da mercadoria para designar o *branco*:

O vão desejo de ignorar a morte está ligado, segundo Kopenawa, à fixação dos Brancos na relação de propriedade e na forma-mercadoria. Eles são "apaixonados" pelas mercadorias, às quais seu

pensamento permanece completamente "aprisionado". Recordemos que os Yanomami não só valorizam ao extremo a liberalidade e a troca não mercantil de bens como destroem todas as posses dos mortos. (KOPENAWA, 2015, p.37)

Que melhor nome se poderia cunhar para a civilização capitalista? O capital inteiro em um simples etnónimo: *povo-da-mercadoria* (KOPENAWA, 2015, p.27). A economia hegemônica captura as vidas, às torna disponíveis e *úteis*, como pessoas consumidoras, compram e consomem sem atribuir um sentido ou significado.

Portanto, em conclusão, uma economia *Kanhgág* traz consigo outras forma de conceber e estar aí no mundo: "*Kanhgág êg my há* para que o "povo da mercadoria" entenda nossas práticas originárias [...] não somente no contexto das aldeias, mas também na universidade, território onde resistimos e existimos" (CARVALHO, 2020, p. 7).

2.4.5 Sociologia das Ausências: *ëmin Koreg* / Caminhos ruins

Ëmin Koreg, Caminho feio (ruim) fecha certa parte deste balaio com uma revisão: no começo convidamos-lhe para trabalhar um trançado de narrativas. Explicada a metodologia, mostramos as "varetas" que compõe o *vãfy*, apresentando os interlocutores, que poderia assemelhar-se com a alça do balaio. Passamos pelos *jykre tãn*/donos do conhecimento, que se trata de uma teoria social *kanhgág* incorporada ao trabalho, assemelhando-se ao método de genealogia e apresenta-se como grafismo artístico do balaio, pontuando Sociedade, Economia e Emancipação.

Ëmin Koreg / Caminhos ruins, que fecha o grafismo teórico e entra nas narrativas das juventudes, sintetiza-se as conclusões dos *Jykre Tãn*/donos do conhecimento em relação às ausências que a modernidade produz. Caminhos ruins apresentam-se como problemas-de-vida, como o racismo, a mentalidade proléptica e metonímica da conceituação das coisas da vida.

Há uma imagem que circula pelo imaginário social do não-indígena de aculturação, ou seja, índio perde a cultura em contato com tecnologias do branco, como celular, crediário em lojas e cartões de crédito. Valdir pontua que apesar das diferenças culturais como o idioma, deseja utilizar dos meios existentes para gerar conforto. Portanto contas em banco e seus fundos de crédito, crediários em lojas e

mercados e outras tecnologias podem ser utilizadas para potencializar projetos-de-comunidade e vida:

Não só o branco que tem, que pode fazer conta, nós também fazemos conta, fazemos conta no mercado, fazemos contas para pagar, então isso aí é normal. Essas nossas culturas, nosso idioma que tem diferença, e muitas vezes nós somos criticados, o índio no meio de brancos, eles não vê a verdadeira, a real, quem é o dono do chão aqui né (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Como bem pontuado por Valdir, não só o branco está inerente às influências, ações e consequências do mercado econômico. Contudo, as populações indígenas carregam uma cultura que os diferencia. Carregam também um passado de exclusão, populações que sofrem as penúrias da formação do mercado capitalista. Essas referências históricas desenvolveram uma ética de revide, que aguça a consciência política do mais jovens que crescem ouvindo as histórias de violências do passado, das conquistas difíceis:

O índio não está no chão de qualquer um, o índio onde é que ele tá, ele vai estar sempre na sua área, no seu chão, onde é que os nossos velhos deixaram pra nós, nossos antepassados. Pensando bem, buscando indo atrás disso daí, não vou querer ofender o branco, mas, o branco depende de nós, o chão é nosso, dos nossos antepassados, dos nossos filhos, isso que eu quero dizer (LOUREIRO, Valdir, 2020a).

Portanto não há demarcações de espaço, geográfico e epistêmico, para que as populações indígenas circulem, seja territorialmente, educacionalmente, politicamente ou profissionalmente.

Muitas vezes nós somos criticados, mas, teremos que, teremos que...aguentar isso aí, um dia eles vão ver a real, por que a lei de tupé, a lei de Deus. Deus pode mostrar pra eles, tem muitos que não se entende com o branco, ai vem criticando a relação, por que o racismo é muito né. É isso aí que eu tenho pra propor, mas, vamos mais além disso aí. Muito obrigado. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

A narrativa de Valdir exemplifica o que ocorre com a juventude kanhgág na formulação de um projeto-de-vida em que o artesanato aparece como meio. Quando se dirigem aos centros urbanos, acabam sendo tratados como contrabandistas, ambulantes e indesejáveis. “Às vezes tu vendendo um, abrindo um espacinho pra tu

vender teu artesanato, o índio ali, ali *Eles* têm que tocar *eles* dali né, porquê? Aí já é racismo, né!?” (LOUREIRO, Valdir, 2020b)

Por vezes as prefeituras criam políticas, baseadas em códigos de postura e condutas prosaicas, que restringem a circulação de artesãos, tratando-se de iniciativas prolépticas, que acabam por gerar problemas de vida, como os que Mayara Sales narra: “O grande problema na vida da juventude é se adaptar direito na sociedade. Viver bem é viver com respeito com dignidade ser respeitado e ser aceito do jeito que você é” (SALES, Mayara, 2020).

Muitos jovens de hoje trabalham na roça com seus pais ou no artesanato No momento atual os jovens não querem aprender a fazer artesanatos eles tão querendo coisa nova, tipo trabalhar com mesmos direito dos brancos. Uns se perdem no mundo fazendo coisas erradas, os jovens de hoje não tão ligando para a cultura dos nossos antepassados. (SALES, Mayara, 2020)

Conforme teoriza Mayara, e relacionando com a teoria de Boaventura (2002), a Sociedade incute planos de vida prolépticos, centrados exclusivamente no futuro (obcecados com a ideia de futuro), motivo que leva a juventude a planejar com vistas em empregos de “fora da aldeia”, em grupos sociais distantes com realidades étnicas distintas:

Meu nome é Rudinéia e eu vou dar uma entrevista sobre os jovens indígenas. Eu penso que pro futuro, pros meus planos, eu penso em terminar meus estudos e alcançar algumas coisas, meus objetivos é alcançar alguma coisa pro meu futuro, pra mim poder atuar em alguma área de trabalho, nem que seja na aldeia ou por fora da aldeia, porque hoje em dia o mercado de trabalho precisa dos estudos, ensino médio completo. Hoje toda empresa, toda fábrica, precisa de estudo, seja negro ou índio, branco, não importa, o importante é ter estudo e terminar os estudos e ter um plano pro futuro. (LOUREIRO, Rudinéia, 2020a)

A participante Rudinéia, que se apresenta como *tytãg*, pontua que estudos e o emprego formal residem nos seus objetivos, dentro ou fora do seu mundo. O trânsito de mundos, desde cedo, apresenta-se como habilidade a se trabalhar, pois, os indivíduos indígenas transitam entre um mundo *de dentro* e outro *de fora* da comunidade. Como confirma dissertação de mestrado da Educação, entregue pelo educador kanhgág Onório: “[...] mundos distintos, destaco a forma de estar no mundo, ou de estar sendo no mundo. [...] mundo dos indígenas e a forma de vida deles; o

outro é a partir da forma de vida como a sociedade envolvente vê o mundo e como ela vive” (MOURA, 2021, p. 8).

Sobre os empregos fora e dentro da aldeia. Pra mim, Gabriel, seria bom dentro da aldeia, porque pelo menos pra eles trabalhar em conjunto, em coletivo, pra que eles possam ocupar a mente deles, porque eles não têm nada pra fazer. Como eles não tem nada pra fazer, tem uns que saí pra beber, saí só pra fara [farra] só pensa em fazer festa. Pelo menos com emprego eles iam ocupar a mente (LOUREIRO, Rudinéia, 2020b)

Já outra participante, questionada sobre empregos de “dentro ou de fora”, pontuou que melhor seria manter-se em seu mundo do que sair dele. O fora apresenta-se como um sair de si mesmo: trabalhar fora, neste sentido, é “fora de si”. Trabalhar em conjunto e no coletivo, ocupa a mente consigo na forma de “nós”. O individualismo é contraposto com a ascense proporcionada pelo cuidado coletivo, que ocupa a mente daqueles que passam por tribulações de um *ẽmĩn koreg* / caminho ruim:

[...] e sobre aquela pergunta, que tu perguntou esses dias, o que afeta mais o jovem indígena dentro da aldeia, pra mim Gabriel, pra mim é o alcoolismo. É o alcoolismo e as droga, porque com emprego dentro da aldeia ele ocupava a mende dele e não sairia pra usar essas porcaria e o alcoolismo evitava. Mas, só que como eles não tem emprego dentro da aldeia, eles não têm o que fazer e vão beber. (LOUREIRO, Rudinéia, 2020b)

Alcoolismo, drogas e a falta de meios-de-vida apresentam-se como principais *ẽmĩn koreg*. Ocupar a mente remete a ter um projeto, cultivá-lo em conjunto e concretizar meios-de-vida longe da política de morte do branco. Nesse sentido, as atividades *rãnrhāj* executadas fortalecem os projetos em relação com a economia comunitária, como o artesanato ou empregos públicos dentro da comunidade. O projeto de exclusão colonial intercepta a população *kanhgág*:

[...] numa firma, numa fábrica, num escritório, hoje em dia eles querem muita coisa né, no teu currículo pra te contratar, é muita coisa, tem que ter muita qualificação pra te contratar, teu currículo tem que estar cheio de qualificação assim (LOUREIRO, Rudinéia, 2020b)

Se o meio-de-vida se apresenta na forma de um emprego numa firma, numa fábrica ou num escritório, apresentam-se também problemas como os que a Rudinéia citou. O mercado de trabalho, com suas elevadas taxas de desemprego, incute nas pessoas que a responsabilidade de qualificação é um problema individual; assim todo “fracasso” acaba internalizado como culpa.

Ainda sobre trabalhar “fora” de si, apresenta-se na forma de um emprego moderno, melhor desejável para a sociedade proléptica, como pontua Boaventura de Sousa Santos (2002). Confirma Rudinéia que “sob o olhar do branco dentro de uma firma assim, olha Gabriel, o índio sofre muito preconceito eim! Porque sob o olhar deles o lugar do índio é no mato, é fazendo balaio, essas coisas né, eles não vê um espaço pro índio, pro indígena, pra ele sair e aprender coisas novas [...]” (Rudinéia, 2020b)

O lugar “dele”, do indígena, segundo as conclusões de Rudinéia e muitos outros *kanhgág*, situa-se demarcado dentro do espaço chamado de aldeia, criando um afastamento de espaços da economia que poderiam vir a ser meios de gerar vida. Rudinéia aponta para necessidade de criação de um espaço para a juventude exercer suas curiosidades, aprender, formar-se e preparar-se: fazer um *ẽmĩn* / caminho. “Eles” corresponde aos *fóg* da política pública, aprender “coisas novas” remete a esse ato de capacitação e conquista de equidade.

Um potencial projeto-de-vida, segundo Valdir, trata-se do trabalho pedagógico realizado com as escolas e indivíduos que se dirigem à comunidade procurando a “aldeia indígena ou a tribo de índios”. O contexto de Pandemia fez com que essas visitas à comunidade cessassem, contudo, concluímos junto ao Valdir que essa atividade se apresenta meio-de-vida, na recepção aos *fóg*, palestrando, vendendo artesanato, vendendo alimento e apresentando através do grupo de dança, trata-se de potencialidades econômicas.

As incursões pedagógicas por escolas para vender, palestrar e trocar experiências, destarte os *caminhos/ẽmĩn*, apresentam-se como alternativas das alternativas (SANTOS, 2002). Nessas idas à estabelecimentos de ensino os *Kanhgág* há uma intensa troca de saber. As idas às escolas *fóg* também pararam, devido ao estado sanitário de distanciamento:

Só que muitos brancos não enxergam isso, mesmo que nós, o que nós temos, só as vezes que eles veem, quando tá o mês do índio, o dia

dezenove de Abril que é o dia do índio. Não conseguimos fazer esse dezenove de Abril, nossa festa do dia do índio, todos índios comemoram, todas as etnias, todo índio, toda etnia, é o mês de todos, de todas etnias que forem índios né. Muitos estão tristes também, não só o índio, também o branco tá triste né, por causa destas doenças aí. Mas nós estamos aí pra desviar dessas doenças aí e vim ganhar o nosso, pra nós se manter até essa pandemia passar aí, pra ter o nosso alimento né. Por que do dia 19 nós trabalhamos muito com nossos...nós mostremos muito nossa cultura que é a...nós temos nossos grupos de dança ainda também que é o Por Fi Gá, nós fazemos muitas palestras nos colégios também e esse ano não deu, tá ruim pra todos. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

O trabalho não é apenas de um meio de conseguir dinheiro, mas um meio-de-vida, um *ẽmĩn* / caminho: “[...] nessas épocas nós estamos trabalhando pra cá [na roça], pra mostrar pro jovem o caminho melhor também, né” (LOUREIRO, Valdir, 2020a). Nessa época, os *kyru* mais experientes iniciam os mais novos no trabalho, pois, não basta querer ir trabalhar há uma sociabilidade envolvida. Para ir para o trabalho temporário “o *kri/cabeça*” escolhe os trabalhadores, faz uma ponte entre o *rãnhraj mag*/trabalho grande com o colono e a divisão em *rãnhraj sil*/trabalhos menores para os peões, que em geral são parentes.

O verbo “ser”, no seguinte relato, aparece como indicativo de formação em cursos técnicos e de graduação seguidos da inserção em algum posto de trabalho da função. O interlocutor fala, usando discurso indireto, em nome da juventude, querer ser aparece como a vontade de alcançar dessa juventude hipotética, alguém na vida apresenta-se como reconhecimento social e comunitário. Alcançar de “ser” trata-se, pois, da conquista de sonhos, do trilhar *ẽmĩn eg my rá*, caminhos bons pra viver:

o jovem *kanhgág* quer **ser** alguma coisa, alguém na vida. Não só o branco, que quer **alcançar, de ser** algum médico, algum técnico de enfermagem, um de direito assim, professor, todos nós, todo **ser humano** tem um sonho, né (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Portanto, os projetos-de-vida emergem para beneficiar o cotidiano de quem planeja. Ser alguma coisa, alguém na vida trata-se de uma idealização genérica do projeto, o “ser” apresenta-se como um “ter” e “estar”.

Nós índios temos sonhos assim também que é dar o melhor de bem para os nossos filhos, não, não [ênfase], não esquecendo da nossa cultura né, sempre usando a cultura na frente, em primeiro lugar a cultura. Seja onde ele for, seja ele sozinho dentro do branco, mas nós

temos sempre que mostrar nossa cultura, mostrar que ele é um índio de verdade. Para que ele seja respeitado pelos brancos, pra branco vê que nós somos os reais, os verdadeiros habitantes dessa terra aqui. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Todo ser humano tem um sonho, não seria diferente para as populações *kanhgág*. Contudo como bem lembrou o participante Valdir, a cultura *Kanhgág* apresenta-se como bases das referências de articulação de estratégias para resolver os problemas e lograr sucesso no projeto-de-vida. Um *ẽmĩn/caminho* realmente *my há!* bom reflete para a sociedade os marcadores de diferença, como teoria Valdir mostra que o projetante é um índio de verdade.

3 VĀFY ẼMIN EG MY HÁ: PROJETOS-DE-VIDA

Vāfy ẽmin ẽg mĩ há, quer dizer trançar caminhos bons, mas também, quer significar a vida cartográfica como vida-artesã: Projetos-de-vida. Trança-se aí a tradução do significado de *Tytãg* e *Kyrũ Kanhgág*, especialmente para a comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS: “Tu perguntou né, rapaz, o jovem *kanhgág* é *Kyrũ* e a moça é *Tytãg*. Nós continuar nossas pesquisas aí, tu vai virar um verdadeiro *kanhgág* Gabriel” (LOUREIRO, Valdir, 2020a).

As análises das entrevistas com *Kyru* e *Tytãg* da Por Fi Ga permitem-nos conceituar os “projetos-de-vida”: “O meu projeto de vida é um dia fazer os jovens de hoje ou do futuro gostar de estudar, abraçar nossa cultura nossas raízes têm muitos jovens que tão se perdendo, é sim, resgatar eles” (SALES, Mayara, 2020). Perceba que “resgatar a cultura da juventude” faz parte das justificativas do projetos-de-vida de Mayara Sales, A interlocutora ressalta a dimensão ética da projeção. Também possível a percepção de que apesar de defender a cultura em sua vida, ainda não obteve essa colocação formal, como em um emprego de professora.

Valdir Loureiro, o participante mais ativo na pesquisa, entrevistou jovens no trabalho, consultou os *kanhko*/parentes, alterando conceitos da pesquisa. A justiça cognitiva encontra-se na valorização da epistemologia de campo, interlocutores alterando metodologias e conceitos. “Projeto-de-vida”, como atestado em Amorim (2020a,b,c,d) encontra uma categoria própria para a comunidade. *Ẽmĩn mĩ há*, significa, “caminho bom”, “ser num caminho bom” e “estar num bom caminho”. *Ẽmĩn* significa caminho, *eg mĩ há* significa nosso bem viver, tudo bom ou estar de boa.

Pensando em projeto-de-vida intui-se que um meio-de-vida, método ou modo de produção da vida ileza aos problemas-de-vida, a colonialidade. Quando expliquei isso para o Valdir ele me devolveu esta categoria, *Ēmĩn eg mỹhá/Caminho nosso para bom/Nosso caminho para o bem viver*. “Sabe de quem que eu tirei essa palavra do *Kanhgág?* Da minha mãe. Ēmĩn rá eg my ty, o projeto-da-vida” (LOUREIRO, Valdir, 2020d):

Perceba outra possibilidade de interpretação dos projetos-de-vida através de uma perspectiva *Kanhgág*. *Jãnhkrig*⁵⁰ *inh/preparar-se para Kafy/vida* conforme referências culturais trata-se de apresentar-se como *tãn/dono* emancipado do *inh/eu*, não obstante aos encargos econômicos da vida doméstica cotidiana.

Valdir: Caminho da vida no *Kanhgág* é: ~Ēmĩn rá eg my ty. Sabe de quem que eu tirei essa palavra do *Kanhgág? Da minha mãe.*, Ēmĩn rá eg my ty, o projeto-da-vida. O caminho de vida tem duas versão: Ēmĩn rá eg my *ti* e *Jãnhkrig inh Kafy*.

Nesse sentido, o que Foucault descobriu, maravilhado, na cultura antiga grega, na obra *Hermenêutica do Sujeito*, pareceu-me um *kofá Jykre kanhgág/antigo pensamento kanhgág*. Portanto – dá pra trançar – relacionando análises de Foucault e teoria *kanhgág*, considerando os contextos de leitura sociológica diferentes podemos afirmar que: “O exercício é ao mesmo tempo redução à natureza, vitória sobre si e economia natural de uma vida de verdadeiras satisfações” (FOUCAULT, 1984, p.91).

O *Jãnhkrig/preparo* assemelha-se aos exercícios de corpo e alma que auxiliam a enfrentar as privações quando se apresentam: [...] exposição à prática daquilo que se deseja estar preparado e é “[...] através da preparação cria-se o hábito da conduta que será preciso manter daí em diante” (FOUCAULT, 1984, p.93).

Valdir: Fág, Gabriel, inh ěmĩn rá kri feg sór ty.

Valdir: Fág[araucária], Gabriel, inh[Eu] ěmin[caminho] rá[bom] kri fĕg [colocar] sór[quer] ty[ele].

Valdir: Gabriel quer me ponhár num caminho bão, quer dizer né. *Kanhgág ěmĩn rá ěg my rá ti, Eg mỹ rá tỹ vi. Kanhgág no caminho bão, tá tudo bão, tudo bom, tudo bem pra mim!*
[tentei escrever o que o Valdir disse]

Valdir: Tu sabe escrever em *Kanhgág*, nem eu sei, tu escreveu aqui né, ein Gabriel, Fág. Tu escreveu em *Kanhgág* aqui né ô Fág, tĕ di um

⁵⁰ Geralmente traduzido como Banho, preparar-se, arrumar-se, banhar-se ou embelezar-se.

nome agora⁵¹, Pinheiro. *Fág*, O pinhão alimenta, no tempo de pinhão ele alimenta os pássaros, os bichinhos que é da reserva indígena né, ele alimenta vários tipos de passados, muitos bichinhos assim que dependem desses tipos, que comem pinhão, essas coisas ai. Ela é um significado grande, esse Pinheiro, esse *Fág* aí.

Pesquisador: É verdade Valdir! (Loureiro, Valdir, 2020d)

Ëg jykrê/nosso conhecimento etnográfico sobre *Jãnhkrig*/Preparo ou Projeção, define a ação de lançar-se para frente ou de estender-se sobre as futuras gerações, tendo em vista a continuidade da luta por terra, como preparação e reconhecimento identitário.

No tempo presente, no cotidiano, opera-se a hifenização da vida dos moradores com a comunidade, movimento de juntar contexto de vida e projeção individual. Os mais velhos *kofá* através da comunicação-da-vida que torna comum os trabalhos/*rãnhraj* que fornecem um *ëmĩn mĩ rá*/um caminho pra ficar de boa. Nesse sentido as rodas de artesanato presenciadas apresentam-se como educação. Crianças aprendem na prática as lições, *Janhkrig inh*/preparando-se.

Portanto quando crianças coletam material, fazem e vendem artesanato não trata-se de vulnerabilidade, exploração infantil, mas, educação geracional para a economia kanhgág. Como pontua a Assistente Social Kanhgág, Angélica Domingues Ninhpryg (2016) que fala como transformou sua formação no Serviço Social em emergência e ecologia de saber provocada uma ausência produzida pela Sociedade, foi atracada pelo conselho tutelar quando criança. Ao transformar em teoria as lições advindas das experiências *koreg/ruins* de interpelação por políticas públicas para com as crianças, coloca-nos a rever a educação para a vida:

Nestas andanças quando saímos viajando para venda do artesanato, só lembro de um momento que me senti mal, e acho relevante relatar aqui. Em uma dessas viagens em que estávamos quase no final das vendas, uma assistente social nos abordou, porque estávamos embaixo da ponte. Ela imediatamente mandou que meus pais se retirassem daquele espaço, pois senão eu e minhas irmãs iríamos parar no abrigo. Como não tínhamos um lugar de imediato, fomos para o abrigo mesmo. Até hoje lembro que foi um momento muito difícil separar de minha mãe e pai, mas como estávamos no final de venda

⁵¹ Interessante a questão de o interlocutor nomear-me *Fág*, araucária, por que sou grande? Meu cabelo parece *fág fejj*/folha de araucária? O que ressalta-se do pinhão, pois, trata-se de sua essência para os Kanhgág: "O pinhão alimenta". Quero concluir que contribuo com os meios-de-vida da comunidade Por Fi Ga, de maneira humilde. Segundo Valdir os pesquisadores podem também colocar os interlocutores em caminhos êmicos, bons. Pois, o pesquisador dispõe de tempo para pesquisar sobre as essencialidades das práticas e narrativas da comunidade e repassar para as juventudes.

meus pais resolveram deixar o resto dos artesanatos com minha tia, e irmos embora pra casa no Votouro, pois como minha tia tinha ainda bem mais artesanatos, ela iria ficar e procurar algum lugar para alugar temporariamente. Estas memórias me são fortes até hoje, pois lembro de minha mãe - já falecida - e as nossas vivências quando crianças no aprendizado de vida e resistência kaingang. Nossa resistência nas formas como o capitalismo explora, e nas nossas reinvenções para seguirmos adiante. Para mim, tudo estava bem, mesmo diante de uma certa vulnerabilidade social à qual os fóg/não indígenas dizem estarmos expostos. (DOMINGUES, 2016, p. 25)

A vulnerabilidade social na qual o fóg/não indígena imputa o Kanhgág, pareceu-nos um tipo de razão proléptica centrada no futuro. Angélica descreve uma memória de sua infância, em que aprende junto dos pais a fazer e vender artesanato. Ao mesmo tempo percebe-se que a política pública não enxergou a atividade de economia popular, mas abuso infantil e recolheu a família.

Portanto o projeto-de-vida, *ẽmin rá/caminho bom*, trata-se de um fazer-se junto do nós, construir-se junto do coletivo, *regrê/par-ente*, mesmo que por vezes signifique adentrar zonas de inexistências social, como pontua Boaventura (2002) escolher um estilo de vida marginal para a sociedade. Faz-se extremamente urgente, criação de políticas públicas para promoção da educação comunitária e financiamento da economia solidária, não obstante, a Sociedade precisa reconhecer essas múltiplas identidades educacionais.

As pesquisas sobre projeto de vida, sem hífen, se concentram em analisar o viver como um processo organizado, lógico e sistemático de intervenção, instrução e investigação. Não obstante à definição *Kanhgág* de projeto-de-vida encontramos evidências de atividades lúdicas ou clínicas de orientação de projetos de vida, caso do *coaching* que orienta para um desenvolvimentismo de microescala: “vencer na vida”.

A temporalidade dos projetos de vida em geral, percebidas com ênfase no futuro, apresentam o presente como preparação para usufruir o que virá, perceptível em: Wagner (1997) como planos de futuro; domínio del futuro em Hernandez (2003); projeto vital para o futuro em Klein (2011); planos e projetos de futuro de Pizzinato (2016); planos futuros Venturini (2014); preparo para o futuro em Meyer (2014); projetos de futuro Melsert (2015) projetos e transição para o futuro Braga (2016).

Como atividade escolar⁵² os projetos de vida aparecem na forma de aulas ou “[...] orientações para que cada aluno se conheça melhor, descubra seus potenciais e os caminhos mais promissores [...] e construir um futuro mais livre” (MORAN, 2013, p.3). O enfoque de projeto de vida como prática educacional traz problemas, como a formação voltada para a economia, resumindo vida como trajeto de formação profissionalizante, associando o conhecer-se à inserção no mercado de trabalho.

A organização cosmológica e epistemológica social Kanhgág e da vida em comunidade repercutem na subjetividade das juventudes, kyru e tytãg, desde à língua falada até a organização. Portanto a ida para a escola⁵³-não-indígena apresenta-se como um trânsito de mundos culturais, como criação de novas subjetividades e múltiplos “eu”. Damasceno (2018) evidenciou a escassez de políticas públicas para o atendimento indígenas. Portanto em conclusão, a escola *fóg/não* indígena, apesar de apresentar uma potencialidade de sociabilidade kanhgág/fóg tendo em vista os diferentes marcadores sociais que compõe o público escolar, também produz choques culturais junto à kyru e tytãg, juventude:

Eu estudei em escola fóg, o jovem fóg é totalmente diferente do jovem Kanhgag por vários motivos, uma delas é que o fóg nas escolas dessa época eles são mais bagunceiros sabe, são mais arteiros, num quero dizer que o índio é melhor mas nós indígenas se sente separado sabe? (SILVA, Efézio da, 2019)

A interpretação que se trança aqui, junto da teoria de Efézio, percebe a zona do Eu separado do “outro”, do *fóg/não* indígena. Assume como representante de um *nós*, que neste caso pode tanto remeter à comunidade quanto ao conjunto de origem, demonstrando pertencimento. Conclui-se que o eu, do projeto-de-vida de Efézio difere-se daqueles “outros” – dos outros – dos fóg. Segundo Efézio, a juventude não-indígena possui outros interesses e objetivos, em comparação à kyru e tytãg, tanto em relação aos estudos, quanto trabalho e formação de núcleo familiar. Nesta época

⁵² A escola tem incluído a atividade através da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que estabelece como competência obrigatória a atividade projeto de vida, para construir planos e objetivos de vida “cotidiana” e “vida pessoal”. Segundo o texto da base “o campo da vida pessoal funciona como espaço de articulações e sínteses das aprendizagens de outros campos postas a serviço dos projetos de vida dos estudantes” (BRASIL, 2018, p.502).

⁵³Houve um episódio em que uma professora chamou o cacique na escola para reclamar do cheiro de fumaça do estudante. Muitos têm fogão à lenha dentro de casa. O episódio é relatado em inúmeras conversas, os kanhgág caracterizam a situação como um exemplo do racismo vivenciado pelos jovens.

o interlocutor com dezenove anos, casado com Cleonice, pai de um filho, relatou-me experiências em múltiplos *rānhrāj*/trabalhos e frequenta a igreja. Interessante ressaltar da fala de Efézio, o método de relacionar-se com o outro, trazendo para si de forma *Kanhgáguizada* o que lhe interessa da relação. Portanto podemos concluir, junto de Efézio, que o modo *kanhgág* de processar a vida privilegia as perspectivas êmicas, transformando em um “outro de si mesmo” aquilo que vem de fora.

Angélica escreve sobre a educação *kanhgág* e como ela ocorre junto à vida em momentos e nas: “[...] sociabilidades dos espaços, e do princípio da oralidade, nas histórias, mitos, cosmologias contadas pelos *kofá/velhos*” (DOMINGUES, 2016, p. 40). Ainda segundo Angélica, a escola pode acabar representando um *ēmīn koreg*/caminho feio: “[...] pode servir de instrumento de imposição de normativas sociais dominantes e na negação de identidades e culturas diferenciadas” (DOMINGUES, 2016, p. 41).

Estudo em escola *fog*, como eu sou índia quando eu estou estudando no meio dos brancos eu me sinto sozinha porque como eu falo em *kanhgág* não tem ninguém pra falar comigo daí eu me sinto sozinha as vezes e os brancos as vezes não querem fazer amizade com os índio, falando que os índio são relaxado, quando estou no meio dos brancos me sinto sozinha. Eu vejo que os brancos têm mais oportunidade que os índios, por que falam que os índios são burros [silêncio] (SILVA, Liliane da, 2019)

Os saberes da mata ocorrem longe da escolarização formal da escola não-indígena. Como pontua o antropólogo Diego Fernandes Dias Severo em sua dissertação: “Educar, Viver, Trabalhar: Os significados do fazer os artesanatos entre os Kaingang da Ëmã Por Fi Ga” (2014) o artesanato caracteriza-se por um meio-de-vida contudo, os conhecimentos para sua confecção não encontram-se na escola:

[...] na forma de proporcionar a vida mediante os artesanatos emerge a importância educativa [...] os kaingang concebem que os artesanatos irão manter sua eficácia. Assim, entre os jovens a tarefa é aconselhada desde o convívio da infância até a formação do adulto (SEVERO, 2016, p. 132)

Se na *ēmã/comunidade* o sujeito pertencente à uma *tradição*, deve-se ao fato desses conhecimentos comuns compartilhados que produzem vida. O artesanato, *vāfy* de taquara ou cipó, possui uma relação direta com a natureza e seus recursos. Pareceu-nos uma *rānhrāj*/trabalho centrado, um *ēmīn my rá/caminho bom*, do ser

humano em sua integralidade, como pontua Ailton Krenak (2020), liderança indígena, professor Honoris Causa na Universidade Federal de Juiz de Fora e que recentemente lançou um livro muito pertinente em relação ao tema da *vida*:

Desde muito tempo, a minha comunhão com tudo o que chamam de natureza é uma experiência que não vejo ser valorizada por muita gente que vive na cidade. Já vi pessoas ridicularizando: “Ele conversa com árvore, abraça árvore, conversa com o rio, contempla a montanha”, como se isso fosse uma espécie de alienação. Essa é a minha **experiência de vida**. Se é alienação, sou alienado. Há muito tempo não programo atividades para “depois”. Temos de parar de ser convencidos. Não sabemos se estaremos **vivos** amanhã. Temos de parar de vender o amanhã. (KRENAK, 2020, p.39)

A projeção-da-vida não se confunde com o a narrativa de progresso comumente utilizada pela Sociedade, como já pontuado anteriormente junto da teoria social elaborada por Angélica Domingues (2016), por isso não se trata de objetivismo meticuloso do planejar para “vencer na vida”. O objetivo-de-vida, perceptível à todos comunitários, comunica problemas que afligem a comunidade desde uma perspectiva histórica.

Nesse sentido trança-se aí, Kwame Anthony Appiah (2007) analisando projetos-de-vida e seu desenvolvimento no binômio individualidade/identidade-social como dinâmicos. Pareceu-nos essa uma referência que merece trançar-se com essa experiência eg/nossa. *A ética da identidade (2007)*, escreve uma seção textual dedicada aos planos de vida, situando que, não obstante ao foco na formação da noção de individualidade, por consequência, existem as determinações estruturais que afetam a formação de subjetividade. Aqui entendemos que a ãmã/comunidade atravessa as subjetividades kyru e tytãg requisitando laços de solidariedade, como propõe a teoria.

Com a leitura de Appiah (2007), podemos concluir que os planos de vida se desenvolvem em coordenação com o desenvolvimento da individualidade e da identidade⁵⁴. Outra características dos projetos-de-vida⁵⁵, segundo Appiah (2007), apresentam-se como dinâmicos e respondem aos cotidianos da vida. Como bem pontua o autor, os *planos* podem resultar “[...] enganosos se imaginarmos que as

⁵⁴ [...] la individualidad es algo que se desarrolla en coordinación con un “plan de vida (APPIAH, 2007, p.32)

⁵⁵ Apesar de Anthony Appiah utilizar planes de vida, tomei a liberdade de utilizar a noção de projetos-de-vida própria do presente estudo.

peças vão andar por aí com uma rota de suas vidas dobrada no bolso: se nós imaginamos que os planos de vida não são múltiplos e dinâmicos, mas fixos e singulares” (APPIAH, 2007, p.35)⁵⁶.

A extensão do projeto comunitário, os acordos coletivos de vida em reciprocidade entrando dentro das individualidades, acontece com a tomada de consciência das próprias escolhas em relação aos problemas-de-vida⁵⁷. Em conclusão, sob o prisma de Appiah (2007, p.250), ter um projeto-de-vida e de comunidade trata-se de estabelecer uma hierarquia quanto aos desejos potencialmente desejáveis na determinação social, comunitária, tradicional e cultural.

Ao estabelecer essa hierarquia de desejos para suas vidas e comunidades, quilombolas, indígenas, ciganos, hippies e outros *outsiders* estabelecem objetivos-de-vida consonantes e coevos com suas vidas, fora-dentro da Sociedade. A resolução dos conflitos em conjunto gera o sentimento de pertença a um coletivo que é externo à sociedade do fóg. Exemplo invocável, as leis comunitárias que contribuem para uma harmonia do uso dos desejos e de si em relação aos pares que casam-se:

Valdir: nós tava aconselhando um caszinho aí que tava... sabe como que acontece nas aldeia né, que sempre os casal brigam, era um casal de jovens e daí nós estava aconselhando eles né. Tipo, ele ficou cinco dias na cadeia, é que ele foi trabalhar pra banda de Caxias aí não, eles eram um casal né, ficou três meses trabalhando pra lá e nem se quer ligava e nada e nem mandava dinheiro né, [...] Daí semana passada ele chegou, mas chegou com nada, acho que gastou tudo na farra, sabe como é né, ele é jovem então gastou todo os três meses de serviço lá. Então ela não queria aceitar casar mais ele de novo, queria viver separado dele. A equipe de liderança se reunimo daí e aconselhamos eles, que é difícil de ter uma separação. Por uma coisa. Só por coisa grave mesmo! Daí o casal separa, daí separamos eles, as lideranças separam eles daí, separa o casal que não querem mais se acertar, mas, como ali foi pouquinha coisa só, fácil de resolver. Então acabou, acabaram se acertando e deu tudo certo, agora eles estão juntos da casinha deles vão fazer um novo recomeço de novo. Mas não queria de jeito nenhum, aceitar ele. Mas, daí como a liderança apertou né, tem que ser coisa grave pra separar o casal. (LOUREIRO, Valdir Loureiro, 2020f)

⁵⁶ No hay duda de que el discurso sobre los planes puede resultar engañoso si nos imaginamos que la gente va a andar por ahí con una hoja de ruta de sus vidas cuidadosamente doblada y guardada en el bolsillo: si nos imaginamos que los planes de vida, lejos de ser múltiples y cambiantes, son fijos y singulares (APPIAH, 2007, p.35)

⁵⁷ conciencia de las propias opciones y que se sepa que las propias acciones equivalen a trazar un rumbo que podría haber sido diferente (APPIAH, 2007, p.79)

Reconhecer a mulher, não como coadjuvante ou casal, mas como capaz e potente em relação a resistência da dominação de imposição de racionalidade sobre o outro. Ao exercer o domínio de si e discutindo as maneiras de ser homem, projeto-de-vida da mulher tem como diferencial o problema-de-vida-fêmīnino: de se desvencilhar do lugar de submissão ao homem. A diversidade de manifestações de gênero apresenta-se como marcador de respeito e aceitação quanto às formas que os diversos projetos-de-vida vivenciam a produção do prazer e como as leis comunitárias asseguram essa felicidade.

No caso amostrado o *kyru* recebeu uma punição de passar alguns dias na cadeia comunitária por não ter mandado dinheiro para a *tytāg*, afinal não se tratava de uma única vida “eles eram um casal né”. *Kyru* e *Tytag* pareceram-nos ter locais bem definidos de vida e organização: “[...] a mulher índia, se for um casal, ela fica esperando o homem quando ele sai pra trabalhar. Daí quando ele vem, põe alguma coisa pra dentro da casa né, tipo uma comida assim. Alguma coisa, um dinheiro, dá um dinheiro. Ela fica esperando ele, né” (LOUREIRO, Valdir, 2020f).

O processo de construção de vida comum passa por momentos que as *ēmā/comunidades kanhgāg* chamam de “aconselhamentos”, momentos e instâncias de resolução de problemas. O aconselhamento de casais, famílias, irmãos, usuários de drogas e líderes religiosos apresentam-se como momentos importantes de construção dos laços de sociabilidades comunitárias, em que a reciprocidade é realinhada.

O controle dos prazeres pareceu-nos uma das esferas do projeto-de-vida, tendo em vista que estes podem desfocar a atenção dos objetivos, problemas, justificativas, referências. Portanto há uma reverberação do ato individual do *Kyru*, que gasta tudo na farra. A liberdade na ligação entre o indivíduo e *continuum* comum, *ēmā/comunidade*, através de leis consuetudinárias, educação familiar, chefatura tradicional, aconselhamentos, emergem como importantes meios-de-comunidade para consolidar a ligação entre o indivíduo e a coletividade:

A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito aos seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem (FOUCAULT, 1984, p.99)

O polo contrário do projeto-de-vida é o projeto de vida: a terceirização da vida opera a escravidão de si para consigo, uma vez que a pessoa vive num plano e em desejos externos. Pareceu-nos, em conclusão, que a liberdade comunitária controlada proporciona equidade quanto aos meios-de-vida. Não há espaço para outra tirania que não seja a do comum, o chefe positivo deve exercer o poder em si, deve ser uma referência-de-comunidade para outros, controlando a si mesmo para evidenciar o projeto dando certo.

Comunicação de leis internas, do uso da língua, das organizações familiares e tradicionais demonstram a ligação entre projetos-de-vida e de-comunidade, dado o carácter comunicacional que adquire a vida cotidiana. Portanto, quando se ouve que *os conhecimentos atravessam gerações*, entende-se como um encadeamento de atos de resistência à razão metonímica.

Ademais, há uma discussão em curso, que reverbera nas políticas públicas, os produtos e produções culturais indígenas que apresentam-se como “novos” também são indígenas? Conforme o seguinte trecho, percebe-se que tudo aquilo que “nasce, o que vem da gente [indígena], ‘nós sempre tem’ que estar preservando”, portanto, cultura indígena:

Isso aí que nós vamos aprendendo, nós vamos passando para eles, pra nossas crianças. A nossa língua que não podemos perder também, nosso idioma, esse é o principal, nós temos que manter ele pro resto de nossas vidas. Como quem já foram, os velhos nossos, os kofá nossos, que já não estão mais com a gente né, que deixaram pra nós, que nunca era pra nós deixar de falar a nossa língua e de deixar de falar da nossa língua. Que sempre o que nasce, o que vem da gente, ‘nós sempre tem’ que estar preservando pra eles, pra eles nunca perder a nossa, nossa linguagem kanhgág né. Tudo que eu quero é, o que os velhos deixaram pra mim eu quero deixar pros meus filhos e os meus filhos deixem para os deles, e aí vamos deixando de geração para geração e nunca perder a cultura. Se nós não ter, nós nunca vamos ser vistos como índios kanhgág. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

A língua *Kanhgág*, como pontua Valdir, trata-se também das práticas de preservação dos meios-de-vida caros às comunidades. Ao assumirem as referências-comunitárias (aprender com os mais velhos; com a comunidade e nas sociabilidades), os projetos-de-vida produzem a identidade coletiva. As compensações, advindas da resolução dos problemas e do bem viver, perpetua as justificações da existência deste

projeto, pois em comunidade consegue-se viver melhor: Luz coletiva, alimentação assegurada, sociabilidade comunitária e economia substantiva.

O projeto-de-vida como caminho/*ēmĩn* e preparação/*Jãnhkrig* para embates, a juventude, Kyru e Tytãg, expostas à vida se preparam. Esse exercício constante e permanente de controle sobre as intempéries, desejos, dores e afetos “exercita o corpo e alma” e auxilia a enfrentar os problemas-de-vida. Portanto um dos objetivos do projeto é a vitória sobre si, isso implica em reconhecer a futilidade do capital e se recolher à uma economia natural “de uma vida de verdadeiras satisfações” (FOUCAULT, 1984, p.91).

Ao estender o cuidado das vidas à comunidade, não só junto da família, há um alívio das cargas históricas do passado e da incerteza do futuro, uma vez que, as dificuldades são comunicadas coletivamente. Não obstante a recusa ou alienação, quanto ao reconhecimento dos problemas-de-vida, acarreta negação da própria realidade, identidade ou vida em comum, o que acarreta sofrimento: “Então, alguns de nós começam a sentir vergonha de ser indígenas, não queremos mais ser, queremos ser como os fóg [...] uma doença espiritual provocada pelo racismo que estrutura a sociedade envolvente e continuidade de lógicas coloniais” (CARVALHO, 2020, p. 25).

Os projetos-de-vida, são constituídos por ações sociais que buscam na vida comunitária a resolução de um objetivo, meta ou problema que engendre o bem viver. Viver a vida, através de acordos comunitários, gera a identidade de pessoa pertencente à uma *comunidade tradicional*, essas diversas *sociedades* existentes são as produtoras de subjetividades. O projeto-de-vida só recebe o hífen se evidencia uma relação da projeção de individualidade com à da comunidade. Através dessa luta, por um interesse em comum, a *sociedade* é fortalecida, bem como os projetos-de-vida.

O seguinte depoimento ilustra de maneira exemplar: Valdir leva consigo alguns *kyru* da Por Fi Ga para o trabalho temporário para os colonos; contudo, as referências-de-vida alimentam objetivos-de-vida que permanecem em potência (em ação).

Valdir: Quando essa pandemia acabar, vai voltar tudo ao normal, quando nós voltar a vender nossos artesanatos né. Nós temos esperança que ainda, eu vou dar ainda, quero palestrar ainda, quero falar um pouco da cultura, tipo assim palestrando no colégio né, como nós vivia do passado, falar do passado e do presente agora né. Pra nós fica público assim palestrando com as crianças, crianças brancas assim, tamos palestrando, porque eles são curioso também. Eu ia

bastante com meu tio quando ele ia palestrar, o sr. Darci, ia bastante com ele, aí eu via as crianças curioso sentado debaixo dele e ele palestrando né. Dali um pouco ele fazia as pergunta dele, pra mim não vai ser difícil, porque eu via ele palestrar, então eu tenho noção disso daí, tipo fazer uma palestra. Pra mim não vai ser muito, eu não vou me aperta muito, porque você abriu minha mente, bah, não sei como te agradecer mas eu tô muito. Inh mÿ rá. Eu to feliz.
(LOUREIRO, Valdir, 2020d)

Nas referências de Edgar Morin (2006) o tema da vida é visto através da intersecção da identidade por características sociais, fenotípicas, egocêntricas, ecológicas e reorganizadoras da vida. A vida trata-se da participação em um continuum, de gerações, raças, classes (e outras intersecções possíveis). Pareceu-nos que os interlocutores se identificam com as classes, raças e etnias marginalizadas pelo racismo da sociedade.

[..] o racismo [...] ele existe mesmo, o *Kanhgág* o índio sofre muito, não só o índio, mas ele vê muita cor né o branco. Racismo é algo que tem demais né, não só pelo *Kanhgág*, mas tem o negro, tem aqueles de etnias né. Até mesmo a gente passa isso daí de racismo nos trabalho, onde é que a gente vem trabalhar pra cá pra esses lados, aí também na cidade grande também existe muito né (LOUREIRO, Valdir, 2020b)

“Método 2 A vida da vida” (2006), constata que a identidade da pessoa se apresenta formada em diferentes níveis: “Assim, o paradigma permite a mudança de ângulo da vida, ao mesmo tempo que proporciona a cada um destes ângulos de vida sua plena⁵⁸” (MORIN, 2006, p.409).

Para Morin (2006) “[...] viver é o conjunto das qualidades fundamentais próprias da existência dos seres auto-geno-feno-ego-eco-reorganizadores” (2006, p. 382). Autos, vem do grego, significa “o mesmo”, “irmão” ou idêntico que em *Kanhgág* traduz-se como *Inh/eu/auto*. Como teoriza o interlocutor Efézio da Silva:

Nós se sente estranho no meio dos fog, só que através disso acabamos fazendo amizade com um com outro, acaba expressando mais nossa intimidade com o fóg, que a gente tem um método de fazer amizade só que nunca puxando as coisas do fóg pra gente fazer mas convidando ele pra conhecer nossa cultura. (SILVA, Efézio da, 2019)

⁵⁸ Así, el paradigma permite el cambio de ángulo de vida, al mismo tiempo que proporciona a cada uno de estos ángulos de vida su plena complejidad (Original; Tradução nossa)

Portanto trançando Morin (2006) e teorias comunitárias, percebe-se que uma das ligações culturais de sociabilidade Kanhgág trata-se da *emã/comunidade*, que liga o *inh/leu* ao *eg/nós*. para expressar a ideia de dependência entre iguais como constituinte do si-mesmo.

O *geno-feno* correspondem à natureza biológica do ser, que durante a modernidade foi encoberta com o racismo e as práticas assimilacionista como casamentos interraciais⁵⁹, proibição de batismos com *jiji koreg/nomes feios* e proibição de falar a língua Kanhgág.

Pesquisador: E os nomes dos Kanhgág?

Valdir: Isso que eu cobro meus pais, minha mãe né, que eles não ponharam o nome indígena em cima de mim, mas isso é fácil né. Isso daí eu mesmo ponho as vezes quando me peixo com um branco e ele me especula dessa forma aí, se eu tenho nome Kanhgág, daí eu ponho, eu mesmo já ponho. Lá de baixo quando eu nasci eles não ponharam, deu nome de indiano, entendeu? (LOUREIRO, Valdir, 2020f)

As novas gerações das comunidades tradicionais têm o duplo desafio da preservação/ inovação para não se diluírem no processo de construção de uma identidade tradicional. A Sociedade já é um núcleo produtor de falta de compreensão e discórdia, a Comunidade assume o local de compreensão nos projetos-de-vida, valorizando as formas peculiares, diferentes e novas de se conservar as tradições.

Como dito anteriormente por Valdir, a diferenciação entre *Kanhgág pe* e indianos faz-se presente em muitas comunidades, como um marcador de diferenciação comunitária. Contudo, em certo momento da colonização já no século XX percebe-se intenso movimento de agressão aos modos de fazer e falar dos Kanhgág; as terminações indígenas tidas como “nomes feios⁶⁰” eram evitadas. Atualmente percebe-se que o registro civil comumente carrega a marca cultural do Jiji Koreg, tornando-o motivo de orgulho: *Sĩnvĩ/bonito* a presença no nome cultural no documento.

⁵⁹ “Indiano ele é branco que tem cruza com índio [...] nome indiano que deram primeiro é Joaquim, que é um índio e uma mulher se misturaram [...] índio muito velho que durou cento e poucos anos” (Valdir Loureiro, 03 de Outubro de 2020).

⁶⁰ Segundo informação coletada em campo com interlocutor muitos referem-se ao nome Kanhgág como *Jiji/nome Koreg/feio*, porquanto o nome colonial *fóg/não* indígena designar-se-ia como *Sĩnvĩ/bonito Jiji/nome*. (Diário de Campo, Setembro de 2020)

A forma de vida, ditada pelo soberano, ordenamento espiritual, social, econômico e jurídico, retira possibilidades de ação subjetiva. Retira o direito de construção de sua própria forma de viver. O poder político soberano do Estado impõe um regramento como meio de estabelecer o bem comum e como consequência, anulam as formas-de-vida que coexistem.

O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive isso como se fosse uma experiência total. As informações que ela recebe de como se constituir como pessoa e atuar na sociedade já seguem um roteiro predefinido: vai ser engenheira, arquiteta, médica, um sujeito habilitado para operar no mundo, para fazer guerra; tudo já está configurado. Nesse mundo pronto e triste eu não tenho nenhum interesse, por mim ele já podia ter acabado há muito tempo, não faço questão de adiar seu fim. (KRENAK, 2020, p47)

O tema da vida, visto sob a perspectiva da complexidade, aborda não apenas sua dimensão biológica. A transmissão do *ẽmĩn my rá* apareceu-nos na metáfora da abertura de caminhos pelos *kofá/velhos*, picadas, que posteriormente os novos trilham. Esses caminhos entendem o contexto cosmopolita e global, pontuando a violência e as drogas como problema-de-comunidade. Portanto, com projetos-de-vida se quer significar um devir ligado à resolução dos problemas geracionais e comunitários das populações tradicionais, conectados à vida cotidiana, como teoriza o interlocutor Valdir Loureiro:

Valdir: Os que estão vindo atrás de nós, essas crianças que venham ter mente boa, para não fazer coisas erradas que muitas vezes dá na cidade grande. Então nós abrimos caminhos pra eles. Nunca *ponhá* coisa ruim na cabeça, muita coisa ruim acontece, tipo assalto, drogas, se envolver em tráfico. Então nós estamos abrindo o caminho pros mais jovens que nós, os nossos filhos, nossos primos. Isso aqui é uma... também é lição para eles, é um exemplo grande que a gente trás para eles né, por que, quando nós estamos na cidade grande nós também ensinamos para eles, nossos trabalhos de artesanato, nossos *vãfy*, nossos trabalhos de cipó, com taquara, balaios nossos. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Essa separação do *continuum comunitário*, (MORIN, 2006), separação entre vida e projeto, também pensada pelo sociólogo José Ivo Follman, que pontua que a pessoa “quando se percebe apenas como sujeitado a projetos de outrem, não suporta,

ou seja, não se realiza e não desenvolve a sua autoestima enquanto sujeito” (FOLLMAN, 2012, p.84).

Portanto conclui-se que os projetos-de-vida se apresentam como vínculos de solidariedade para resolver os problemas cotidianos. Na dimensão política, engendra o coletivo para participação em meios para atingir objetivos comunitários. E a dimensão estética ligada ao prazer percebe-se na afirmação do marcador da diferença, socialmente instituído: índio/*Kanhgág*.

3.2 RÃNHRÃJVÃFY - TRABALHO NO ARTESANATO: “[...] EU NUNCA TRABALHEI, SEMPRE TRABALHEI COM ARTESANATO”

“Eu nunca trabalhei, sempre trabalhei com artesanato, por enquanto. Eu vendo e faço o artesanato, a maioria dos índio trabalha só com o artesanato porque não tem ninguém que trabalha com alguma coisa assim de emprego, essas coisas a maioria trabalha só com artesanato pra sobreviver. (Liliane da Silva, 2019)

O título da seção e a fala de Liliane não redundam, apresenta dois “eu” marcadores de individualidade, o instalado pelo e para o mundo dos *fóg*, *que* não experienciou emprego formal, porquanto o “eu *kanhgág*” tem o artesanato como meio-de-vida.

Exemplar para perceber como a Sociedade gera uma ausência em relação aos meios-de-vida que se tornam independentes do mercado de trabalho, como a economia popular junto ao artesanato. “São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir.” (SANTOS, 2002, p.249).

Como pontua Liliane: é “bom que os *fóg* estão ajudando a gente que as vezes vende na rua e eu acho bom deles ajudar os índio por que é só com artesanato que a gente trabalha, a gente faz, vende e daí eu acho bom” (SILVA, Liliane da, 2019). Não se trata de declarar independência econômica, nessas alturas do desenvolvimento do capital internacional, com a comunidade inserida num meio urbano, com a desigualdade e o nível de renda cada vez menor. Pareceu-me que os *Kanhgág* se utilizam do mercado, dos transeuntes com dinheiro no bolso e daqueles que vivem

com intensidade o mercado para angariarem o que precisam para seus projetos cotidianos.

Por vezes problemas-de-vida interceptam o cotidiano do *rãhrāj* junto do artesanato “[...] as vezes tem uns *fóg* que passam e falam que a gente tá pedindo, que a gente tá sofrendo na rua, que a gente tem que trabalhar” (SILVA, Liliane da, 2019). Por vezes tal admoestação advém do poder público na forma de intervenções da Polícia, fiscalização municipal de mercadorias, racismo e vendas insuficientes: “[...] mas é um trabalho o que a gente tá fazendo, por que a gente faz e vende e a pessoa ainda fala que a gente tá pedindo esmola e que não consegue um emprego melhor pra poder trabalhar, mas isso pra nós é um trabalho, isso” (SILVA, Liliane da, 2019). Essas atitudes do poder público advindas dos códigos de postura são exemplares para ilustrar as problematizações sobre a razão metonímica descrita por Boaventura de Sousa Santos, como aquela que não admite outras manifestações de entendimento sobre a mesma categoria. Conforme os *kanhgág* os *fóg* não consideram os *rãhrāj vafy*/trabalho de artesão como trabalho. Muitos jovens produzem narrativas como: “Eu nunca trabalhei, só trabalhei com artesanato”. Ao afirmarem que nunca trabalharam, se referem ao trabalho formal no sistema capitalista; contudo, representa o artesanato como possibilidade da categoria trabalho e ressalta que a diferenciação⁶¹ é feita pelo *fog*. A razão colonial não admite outras manifestações da categoria trabalho.

“Dizem assim: *‘Não, aquilo lá não é trabalho, fazendo artesanato lá, não é trabalho’*. Mas, como que não? Claro que é um trabalho, uma coisa assim eu fico triste né, mas fazer o que, a gente tem que colocar a tristeza de lado [...]” (MOREIRA, Eliseu, 2020). Colocar a tristeza, de sofrer racismo, de lado para não imobilizar-se. A visão da realidade apresenta-se assim, ser triste, para Eliseu, e muitos outros *kanhgág*, ao falar da história e do trabalho.

Dentro da atividade de venda do artesanato encontra-se a problemática da precificação e demanda do artesanato. A interlocutora quando perguntada analisa que artesanato e meio-de-vida-*kanhgág* se interligam. Na seguinte perspectiva o artesanato possui um valor que se relaciona com a cultura indígena, logo, os *fóg*

⁶¹ (SANTOS, 2002, p.248) a lógica produtivista se assenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Segundo esta lógica, a não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional.

compram porque trata-se de “coisa dos índios”. As “coisas de branco” desqualificam o vender indígena. Segundo Rudinéia, a precificação do artesanato e sua venda tem sofrido um decréscimo pela dupla ação: Os *kanhgág* param de fazer, os *fóg* param de comprar.

Oi Gabriel. Sobre a pergunta dos artesanatos que estão perdendo seu valor. Eu acho que pra mim o artesanato está perdendo seu valor por que tem muito índios que estão vendendo coisas que não são mais da cultura, que são feito por eles, artesanatos indígenas, eles estão vendendo coisas dos brancos. Aí o branco vai olhar na banca dele e vai dizer: _A mais esse índio, ele tá vendendo coisa dos branco, ele não está vendendo artesanato que são feitos por eles. Porque eles querem ver coisas, artesanatos, que são feitos pelos índios mesmo e não coisa dos brancos. Eu acho que pra mim o artesanato está perdendo o valor por causa disso, por que os índios estão vendendo coisas que não são feito por eles que não são artesanato. São coisa dos branco dos não indígena né, e eu acho que pra mim é por causa disso que ele perde o valor. (LOUREIRO, Rudinéia, 2020b)

A análise de Rudinéia apoia-se na avaliação que o *fóg* tem do artesanato e sua associação como uma atividade “tradicional”. A precificação do artesanato aparece relacionada a sociabilidade entre *fóg* e *kanhgág*, valoriza-se, portanto, não apenas a venda, mas o modo de vida do artesanato. Com a fabricação do artesanato, a pessoa organiza-se a si e aos seus familiares numa produção que inclui coleta de matéria prima, confecção de materiais, fabrico, socialização familiar e venda. Portanto o artesanato reduzido à comercialização exclui estas outras etapas do processo de “ser artesão *kanhgág*”. Ademais esta reflexão mostra-nos a dinâmica de constante transformação dos projetos. O seguinte depoimento relaciona a desvalorização do artesanato com a exploração de novas formas de sustentar-se na venda:

Artesanato não vende tanto mais como antigamente. Já trabalhei em colheitas e plantações, Sim, mas, só vou nos final de ano [silêncio] curto “a fu” música e vendendo as minhas coisas que dá dinheiro na banca. Não to falando de artesanatos, tô falando de coisa de inverno, essas coisa que dá dinheiro. Tendo mais coisa pra vender, mais tem dinheiro, se não tiver o que sai na venda, aí nós morre de fome [risos] Sim desde criança sei fazer vários artesanatos ninguém mais compra como antigamente. Em “Porto” [Alegre] tu não vê muito artesanato tem só os guarani que ainda tão firme. (KANHERÓ, Vanderson, 2020)

Começa-se a criar comunitariamente uma narrativa de que o motivo para migrar para a venda de outras “coisas” reside na falta de valorização e vendas, portanto aqui

diagnostica-se um potencial trabalho de inserção dos artesanatos na economia por meio de iniciativas de Economia Social Solidária. Talvez, o valor seja diminuto quando o artesanato se encontra exposto na rua, onde os transeuntes trabalhadores tornam-se potenciais clientes. Portanto diagnosticou-se a necessidade de criação de uma plataforma social que conecte produtor de artesanato com consumidor solidário.

Valdir: Eu sei fazer tudo também de artesanato, pulseira, anel, cocar, faço tudo isso aí, problema é material, tem que buscar na reserva indígena de Nonoai, lá que tem a casca do cipó *guaimbê*, banana de mico, *Kó*. Mas como não tem, mas se eu pegar essas penas aí da arara, eu vou dar um tempo e daí vou dar um jeito de buscar material natural na reserva indígena de Nonoai, aqui ninguém tem. A maioria eles fazem o cocar, mas não é natural, é com linha a trança deles. A coisa melhor é tudo natural, ainda mais com essas penas, as penas há tem que ser natural, a casa do cipó *Guaimbê*. Mas essas penas se tu me dar elas, ficam comigo até eu pegar material para fazer um cocar natural mesmo, de verdade. Ali o trabalho do branco não dá, nós temos a nossa mesmo verdadeira. (LOUREIRO, Valdir, 2020f)

Os interlocutores da pesquisa apontam de maneira significativa problemas quanto à manutenção do meio-de-vida do artesanato. Valdir teoriza que o cipó e a taquara, fontes de matéria prima para os *vafy*/trançados não se encontram facilmente nos centros urbanos. Tal teorização responde ao fato social da migração para produtos industrializados ou confeccionados por terceiros, tendo em vista a falta de matéria prima⁶². O relato anterior, de Valdir, teoriza que as “coisas” indígenas apresentam-se como uma junção de produtos naturais e técnicas kanhgág. O participante, justifica que um cocar verdadeiramente kanhgág carrega as marcas, as técnicas e as matérias primas que as referências de sua vida apresentam. Referências essas que se apresentam comuns à outras comunidades.

Em um trabalho de conclusão da Licenciatura Indígena Adelio Pinto, Kanhgág, artesão e formado na Universidade Federal de Santa Catarina, relata sobre o uso e a falta das matérias primas: “Segundo a dona Maria da Silva, para utilizar apenas o miolo do cipó *guaimbê* deve-se coletar quando este material estiver bem maduro, no entanto, com esse material confecciona-se chapéus, sacolas e leques” (PINTO, 2020, p. 32). Como a ecologia de saberes e seus receptáculos empíricos (as plantas e animais) não se encontram disponíveis, como nos tempos memoriais, há uma

⁶² Nos atacadões de Porto Alegre encontra-se o depósito de matéria prima dos artesanatos. Contudo, a cestaria ainda depende da coleta de taquara ou cipó.

constante de inovação das matérias-primas. O trabalho de Adelio (2020) trata-se de um bom exemplo de teorização sobre os *vafy* e sua articulação como meio de proporcionar vida:

Normalmente, quando o artesão sai à procura de matéria-prima, a família dele o acompanha, inclusive as crianças, não que isso seja uma obrigação para uma criança Kaingang, mas isso é um dos costumes das crianças Kaingang, sempre acompanham seus pais nessas práticas, inclusive nos períodos da comercialização de seus artesanatos (PINTO, 2020, p. 30)

Figura 8 – Artesanato Vafy



Fonte: Do autor

Não obstante ao processo de venda e a discussão sobre a precificação, encontramos-nos com a discussão sobre os significados do *vãfy* como meio-de-vida, como Valdir teoriza e explica, a organização das marcas/*kré* que complementam os *Kanhgág* em metades encontram-se nessas coisas:

Pesquisador: E os artesanatos?

Valdir: Sim, mas é isso a maioria do artesanato ai dessas tranças, ela faz parte da marca, quer dizer tem a marca *Retej* que é a marca cumprida, daí a marca bolinha aquela é a marca redonda, *Ror*. Daí a maioria desse a gente põe no artesanato. Cada artesanato, cada balaio, cada flecha, cada anel, cada pulseira, cada artesanato, até uma caneta tem um significado, ela já marca com significados do *Kanhru* e do *Kamé*. Eu sou o Kamé, eu sou da marca cumprida. Então a minha esposa vai ser a Ror que é marca bolinha entendeu? Então isso a gente põe em todo artesanato (LOUREIRO, Valdir, 2020f)

Assim como as marcas, os modos de vender e fazer, nessa lógica, apresenta-se retej/contínuo ou ror/pontual. A antropologia já concluiu em inúmeros trabalhos que a organização cosmológica kanhgág centra-se nessas duas marcas, o redondo e o cumprido. A confecção em ambiente de sociabilidade, a sustentabilidade das matérias primas, as parcerias de produção e a venda conjunta permitem aproximar o artesanato Kanhgág das Economias Populares, como um meio de gerar vida.

3.3 NA ROÇA: “[...] OS NOVOS, NÓS, QUE SOMOS HOJE⁶³”

Aonde que existe os índios ainda tem a mata
Os brancos que chegaram já destruindo
A madeira e a caça já estão se terminando
Os peixes já estão morrendo no rio poluído
Somos índios, que somos donos dessa mata
Nós queremos coisas naturais para ver nossos filhos aprender
Somos índios, que somos donos dessa mata
Nós queremos coisas naturais para ver nossos filhos aprender
[...]
Os índios que ainda existem vivem sofrendo
Eles lutam pra poder sobreviver
Mas a exclusão que é tanta que é tão difícil
viver em união com nossos irmãos
Por isso se você luta em defesa da vida
Vem conosco participar da nossa caminhada
Por isso se você luta em defesa da vida
Vem conosco participar da nossa caminhada
Conto, conto com você meu irmão
Deixa a tristeza de lado e abrace seu irmão
Conto, conto com você meu irmão

⁶³ A presente seção tem como subtítulo uma fala do participante de pesquisa Valdir, explica a projeção identitária geracional. Seguindo uma análise do discurso, percebe-se que os novos, de que fala Valdir, trata-se dos kyru e tytag kanhgág. Ser no tempo coevo e existir no presente, seguindo a lógica proposta por Boaventura (2002) trata-se de uma emergência. A juventude “é” no hoje, exercendo atividades de referências familiares, culturais e étnicas. Nós, indígenas, que apresentam-se (indígenas) no tempo presente, não em passado.

Deixa a tristeza de lado e abraça seu irmão⁶⁴

[...]

Versão Kanhgág

(Rudimar Ferreira, 07 de Setembro de 2020)

Sobre problemas-de-vida como a fome, desigualdade social e ficar sem dinheiro, o objetivo-de-vida dirige-se a atenuar essa situação, tendo como meios-de-vida o artesanato, o trabalho na roça ou outra atividade. Uma dessas atividades, o trabalho temporário nas roças dos colonos do interior do Rio Grande do Sul, trata-se de meio para produzir vida. Não obstante as definições que podem surgir em relação à atividade, como colonizadora, espúria e de preocupante situação trabalhista, há uma margem para ganhar a vida. A juventude Kanhgág alimenta uma consciência de que o mercado capitalista não deixará de existir, *logo*, o agenciamento coletivo apresenta-se como uma oportunidade de negociar os termos. Trata-se de um *rãnrãj*/trabalho em que se extrai *jãnkamũ si*/dinheirinho:

“[...] Nessas épocas nós estamos trabalhando pra cá [na roça], pra mostrar pro jovem o caminho melhor também né. [...] Isso aí que nos passemos pros nossos filhos, que nós trabalhamos pra cá, também tem que ser sempre da nossa vontade né, pra que nós poder ajudar na casa, ter um dinheirinho. Pois não sr. Gabriel, eu acho que o trabalho que a gente vem para o campo, que a gente vem trabalhando na roça, porque eu acho que é da própria vontade da gente. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Nas épocas de colheitas e plantações de diversos gêneros alimentícios cultivados no Rio Grande do Sul, colonos utilizam-se da mão de obra temporária indígena, nordestina e local para o serviço. As populações *Kanhgág* possuem uma relação histórica com a agricultura, muitos *kofá*/velhos viveram e ensinaram esse *ẽmĩn*/caminho. Nos tempos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) havia o “panelão”, um tipo de empreitada de exploração do trabalho indígena de forma análoga à escravidão e realizado pelo Ministério da Agricultura Federal. Atualmente, o trabalho temporário nas roças, apesar das críticas, não se assemelha ao panelão, mas, apresenta-se como um meio de conseguir *jẽnkamũ*/dinheiro. Conforme teoriza Valdir, o “somos hoje”, existencial e ontológico dos *rãnrãj* / trabalho.

⁶⁴ Oi Sr. Gabriel, achei mais um, um irmão aqui da serrinha, ele não conseguiu dar uma entrevista, mas ele cantou um pouco e dentro das música dele tu já vê o que significa né. É isso aí. (LOUREIRO, Valdir Loureiro, 2020c)

Porque, como que eu vou dizer, os novos, nós, que somos hoje, querem mais aprender outras coisas né, sobreviver né, que não deixar a cultura nossa de fora. Acho que o que se faz na terra o que se planta na terra, eu acho que é uma coisa que a gente preserva mesmo, que faz parte, é um alimento que sai da terra. A nossa geração nova hoje em dia é diferente do que os mais velhos. Meu pensar é que é da própria vontade da gente, que a gente também quer ganhar um pouco a mais né. As nossas vendas tá tão pouco nas cidades grandes, dos nossos artesanatos, dos nossos trabalho e mais essas ainda pandemia da covid-19, então tá difícil pra nós, e então a gente tem que se largar pra esses lados, onde que nós tira o alimento pra nós comer, pra nós se manter, acho que isso é da própria vontade da gente, da geração nova né. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Conforme o relato anterior teoriza, a juventude *kanhgág* processa a realidade cotidiana a partir de uma matriz comportamental, “a cultura “. Os *rãnrãj* / trabalhos na terra, como preparar, plantar, colher e entregar, remetem à uma trama de ações que a juventude busca dominar, assim como acontece no artesanato. Contudo Valdir ressalta que os conhecimentos agrícolas já não se restringem às roças coletivas ou familiares, mas como um capital intelectual, meio-de-vida. Tendo em vista que não há⁶⁵ espaço para que todos articulem produções e roças agrícolas dentro das comunidades e também a situação de diminuição nas vendas dos artesanatos, as juventudes “largam para aqueles lados”, sempre por vontade própria e com planos para gastar o *jēnkamũ*.

[...] a gente faz parte do trabalho do branco aqui, a um tempo né. Temos dois tempo, tempo de trabalhar, tempo das plantação, como nós tamos agora plantando cebola, que também faz parte da nossa, faz parte do trabalho, tudo que faz bem pra cabeça, a gente tem que estar fazendo. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

O dinheiro trata-se contrapartidas do *rãnrãj*, contudo Valdir fala em realizar atividades que “faz bem” / *myrá*. Nessa perspectiva qualquer *rãnrãj* remunerado que resolva os problemas e traga meios de viver com dignidade apresentar-se-á tradicional. Outro participante da pesquisa, relatando sua experiência, teoriza que já realizou vários tipos de *rãnrãj* / trabalhos. Como empresário de si mesmo, luta contra

⁶⁵ “[...] momento tô sem trabalho. Eu fui criado na roça. Minha família tinha roça era em Erechim, em Votouro. Trabalho nas roça temporária é em Caxias do Sul, uva. Meu projeto de vida é trabalhar com roça ou em outras coisas, por que ali na roça eu planto e não preciso comprar, tô morando aqui em São Leopoldo é muito pequeno o lugar” (PEDRO, Darley 2020)

a política de morte econômica, criando meios de vida para si e para os seus (filho e companheira).

Efézio da Silva: Já trabalhei em safras, pêssego, uva, safra de alho, cebola já trabalhei em obras, trabalhei como artesão e continuo trabalhando [silêncio]A maioria dos jovens da comunidade trabalham na mesma caminhada que eu caminhei, nas safras, quando chegas essas épocas de safras aí. [Silêncio] no meu futuro quero ter minha casa melhor, minha família bem colocada, meu filho, tá no mesmo caminho que eu to em busca do meu sonho que é ter alguma coisa, micro empresa. Começar com algo pra poder ter o sustento da minha família. No trabalho na lavoura não existe muito jovem fog, mais é os de idade sabe, os senhores que trabalham nas lavouras, tem alguns jovens, mas a gente acaba não conversando, eles trabalham lá e nós no nosso canto, no nosso compromisso, nas lavouras funciona assim. Quando está só os índio a gente acaba se entendendo, a gente não conversa muito na linguagem português acaba falando só na nossa idioma, se tu fala inglês aqui no Brasil a pessoa não vai te entender tem que se expressar como o brasileiro, fica mais a vontade falando seu próprio idioma. (SILVA, Efézio da, 2019)

Conforme Efézio o jovem *fog* é diferente, percebe a vida de maneira distinta à juventude *kanhgág*. Para o *fóg/branco*, na perspectiva de projetos de vida, ou coaching, o trabalho na roça é indesejável sob o argumento de que não possui uma alta perspectiva de projeção da vida. Para o *kanhgág* o trabalho na roça dos colonos refere a aproximação com o campo, com o meio rural e com o mato, que lembra as grandes comunidades de origem. O trabalho temporário é um *rãhrãj*, pois, apresenta-se na forma de um meio-de-vida para sustentação de objetivos-de-vida próprios. Neste sentido, não está se negando a relação de usurpação que os colonos mantêm em relação à mão de obra indígena, mas provocando a emergência dos saberes *kanhgág* em relação a processualidade do trabalho na roça e suas sociabilidades.

Figura 9 - Juventudes *Kanhgág* no trabalho na Roça I



C

Fonte: Enviada por Valdir Loureiro, 2020a

Nesse sentido, a juventude da comunidade convive com os mais velhos nestes *rãnrãj*/trabalhos. Outro ponto do relato anterior, de Efézio, teoriza que a sociabilidade da turma *kanhgág* torna-se necessária, portanto, o índio não vai sozinho para as roças temporárias. A ação organizada de ir para o trabalho em uma turma apresenta-se como uma garantia de manutenção dos vínculos étnicos e comunitários durante a realização do trabalho para os colonos.

Valdir: Faz cinco, seis anos que eu já trabalho, corte de alho, trabalho pra ele, de uva pra ele, planto, arranco, faço carga. Arranque é a máquina, trator de arranque, hoje é tudo modificado, daí nós fazemos carga né [...] Nós tinha um cabeça, mas como ele num levou muito bem os peão, nós trabalhamos direto pra eles agora. Isso faz parte do nosso projeto, todos os guri são mais novo, eu sou mais velho. (LOUREIRO, Valdir, 2020g)

O *Kanhgág* e a máquina colhem o que o Rio Grande do Sul e o Brasil consomem. Valdir explica alguns passos do processo, ressaltando as diferenças que vivenciou na aplicação de tecnologias agrícolas do passado, nas áreas de origem, para os tempos atuais.

Em tese, recentemente produzida no programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pela antropóloga francesa Clementine Marechal (2021), percebe-se o termo “cabeça” empregado para designar agenciador da mão de obra indígena. Ele é a ponte entre o colono e os *Kanhgág* e o responsável pelo esquema de subsunção/*uberização* indivíduos, como o presente interlocutor, o Valdir. Na tese citada, o “cabeça” é representado como um mediador⁶⁶, zelador do dinheiro⁶⁷, zelador da infraestrutura⁶⁸, explorador através da venda de itens de primeira necessidade e álcool, incentivador de dívidas⁶⁹, cuidador da vida dos outros, controlador das produções de cada trabalhador⁷⁰, de *status* privilegiado⁷¹, representante do patrão⁷², cacique do trabalho⁷³, iludido com os *fóg*⁷⁴, *tutelador*⁷⁵, vítima das ilusões vendidas pelo empreiteiro⁷⁶ e mal pagador⁷⁷.

Neste trabalho nós, participantes e autor, não concordamos com as essencializações e objetificações realizadas pela antropóloga. Não concordamos, apesar de compreender a existência de um mundo que possibilita que a pesquisadora, ainda que em imersão etnográfica, afirme que o “cabeça indígena representa e reproduz o exemplo do Chefes do Posto e do fiscal dos índios que historicamente exploraram e roubaram seus antepassados” (MARECHAL, 2021, p. 368). Tal enfoque, privilegia a crítica apressada e tangencia a perspectiva êmica. Explico a nossa crítica.

A pesquisadora afirma que o “cabeça” tem maior responsabilidade nessa empreitada; pareceu-nos que a autora vê os *rãnhraj* como uma atividade *colonialista*

⁶⁶ (MARECHAL, 2021, p.331)

⁶⁷ (MARECHAL, 2021, p.333)

⁶⁸ (MARECHAL, 2021, p.333)

⁶⁹ (MARECHAL, 2021, p.334)

⁷⁰ (MARECHAL, 2021, p.338)

⁷¹ (MARECHAL, 2021, p.352)

⁷² (MARECHAL, 2021, p.354)

⁷³ (MARECHAL, 2021, p.355)

⁷⁴ (MARECHAL, 2021, p.358-359) “Narra um episódio em que o “cabeça” fora enganado por colonos devido sua “suposta ganância”.

⁷⁵ (MARECHAL, 2021, p. 360)

⁷⁶ (MARECHAL, 2021, p.361)

⁷⁷ (MARECHAL, 2021, p. (361-363)

capitalista, exploradora e nefasta. O Valdir atua como “cabeça” de tais trabalhos; na hora de convocar mão de obra, dá preferência para os conhecidos e parentes, pois esse é o capital gerado por ser líder dos trabalhos. As juventudes gostam da oportunidade, pois, trata-se de um trabalho, que em períodos de alta produtividade, torna possível o ganho de dois salários-mínimos em um só mês. Dizer que um índio explora o outro é tangenciar a crítica ao colonialismo, ao esbulho das terras e à injusta divisão social do trabalho utilizando-se de um suposto local de “intelectual denunciante”, talvez, pegando o caminho “mais fácil”. Ademais, a pessoa que vai para o *rãnhraj* estava sem ele, não o tinha, como, quem ganha um *jãnkamũ/dádiva* recebe o convite para trabalhar, por isso dizem “é da própria vontade da gente” (LOUREIRO, Valdir Loureiro, 2020a)

Conforme nosso *vafy/trançado* de narrativas, há entre os trabalhadores (ao menos os da *Por Fi Ga*) a percepção de que, se o responsável por levar os peões para o *rãnhraj* não responder às expectativas, troca-se, busca-se outras empreitadas com outros colonos, reinventa-se a lida, pois o tempo do ‘panelão’ acabou.

[...] O líder aqui é eu né, sou eu que arrumo as turmas pra vir fazer as plantação aqui, então, como te disse, o líder o chefe, sou eu mesmo. Porque tem que ter um, digamos tem que ter um, digamos, mais português né. Tipo um **cabeça** assim, pra que a família não fique preocupada né, saíram para lá, pelo menos tem um encarregado né. Por exemplo, quem vem comigo, volta comigo, é assim a vinda aqui nos nossos trabalhos aqui. Tu perguntou né, rapaz, o jovem *kanhgág* é *Kyru* e a moça é *Tytãg*. Nós continuar nossas pesquisas aí, tu vai virar um verdadeiro *kanhgág* Gabriel. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

Marechal (2021), não recorreu a nenhum trabalho antropológico anteriormente escrito para problematizar o “cabeça” como *kri*. Porém, outra antropóloga, que há mais de vinte e cinco anos trabalha junto dos *Kanhgág*, Kimiye Tommasino, no texto que explica a importância de *ga/terra* e da *kri/cabeça*, conta-nos que “a cabeça ocupa um lugar específico na simbologia kaingang [...] pode estar relacionada ao ethos guerreiro kaingang e/ou à noção de honra masculina” (TOMMASINO, 2005, p. 10-11).

Na imersão etnográfica junto do Valdir e também lendo a própria Marechal, percebe-se essa manifestação do chefe viril que detém em si todas as dádivas, para distribuí-las em tempo oportuno, na forma de *jãnkamũ/dinheiro/dádiva*. Nesse sentido, o cabeça assemelha-se ao *pa’i si/liderança* menor, que organiza a turma com objetivos em comum, justificado pelas dádivas que distribui.

Ademais, conforme a psicóloga social Marília Veronese, que teoriza sobre o trabalho em relação à formação das subjetividades, ao analisarmos os modos de produção de poder percebe-se “[...] a problemática do trabalho e da subjetividade na economia solidária, com os espaços laborais que engendra e as lutas de poder que ali se dão [...] explica a dificuldade que os sujeitos na economia solidária encontram para apropriar-se de novos modos de trabalhar” (VERONESE, 2009, p. 159).

Nesse sentido, o *krĩ* concentra sim poder em si mesmo; contudo, cada trabalhador é o outro dele mesmo (do cabeça), nesse sentido: como roubar, explorar e oprimir a si mesmo? Aqueles que viajam para os trabalhos junto dos *krĩ/cabeça*, em geral, trata-se de parentes, amigos e aliados. Portanto, uma turma é formada por um *pa’i sili* líder menor e seus aliados, na busca por meios-de-vida. Em relação ao repasse dos ganhos, por vezes os trabalhadores encontram-se dispostos a contribuir com quantias percentuais para o trabalho de agenciamento que exerce o *krĩ*. Ou seja, fizemos uma outra leitura dessa relação.

O *rãhrãj* na plantação faz emergir, no tempo presente, referências apreendidas na vida, “lembra muitas coisas pra nós”; aqueles conhecimentos adquiridos com os pais e avós. Não se nasce sabendo plantar cebola, mandioca ou colher uva. Repassados de forma geracional, essa substância de conhecimento encontrava as hortas de casa e pequenos campos semeados como forma para existir. O *rãhrãj* mantém conhecimentos geracionais de lida na roça atuantes e valorizados, como um capital cultural, não obstante abre um *ẽmĩn my rá* / caminho bom, seja nos trabalhos temporários na roça ou no artesanato. O que nós temos agora pra cá, que viemos trabalhar pra cá em Caxias do Sul, nesses tempos de plantação aí, lembra muitas coisas pra nós, porque é pra cultivar né (LOUREIRO, Valdir Loureiro, 2020a).

Figura 10 Juventudes *Kanhgág* no trabalho na roça III



Fonte: Enviada por Valdir Loureiro [captura de vídeo], 2020a.

Na imagem anterior, retirada de um vídeo, na análise da superfície, jovens caminham um *ẽmĩn*, mostra-nos uma estrada de chão batido no meio de uma propriedade rural; os *Kanhgág* da *Por Fi Ga* caminham para mais um dia de trabalho. Por conta dos trabalhos temporários em várias localidades as juventudes acabam conhecendo o território do Estado do Rio Grande do Sul, auxiliando numa perspectiva de vida ampla.

[...] estamos indo planta cebola de manhã, só que estamos em Otávio Rocha agora, tem uma semana só de serviço depois eu vou volta pra casa e ficar uns dias parado. Depois vamos esperar por que temos um serviço ali em Bento [Gonçalves], raleio do pêsego ai eu vou tirar umas filmagens fotos pra ti, mas daí na hora que terminar aqui nós conversa mais, mais próximo aí vamos se falando né. Não sei se te mandei, não me lembro, é a *finaleira* do trabalho de Nova Pádua, onde nós tava ali com a turma do Por Fi Ga. (LOUREIRO, Valdir, 2020b)

Tudo que a gente faz é um trabalho. Pareceu-nos essa a definição mais sociologicamente, politicamente e humanamente aceitável sobre as atividades da vida. Se qualquer coisa que a pessoa faz para reproduzir condições de vida é trabalho, a remuneração por viver ainda não se apresentou na forma de políticas de distribuição de renda. Como pontua Veronese (2009, p. 157) sobre o olhar reflexivo das pessoas para suas atividades, para o trabalho trata-se de perspectivar a si mesmo e “como convivemos e como nos (re)produzimos de forma continuada. [...] podemos construir

alternativas solidárias de vida, sempre atravessadas pelas maneiras como trabalhamos e produzimos o que necessitamos para viver”.

E o é o que eu falei, é temporada de cebola, nós *temo* ai plantando, *temo aí trabalhando*. Diz que os índio só vive de balaio e artesanato, não existe mais isso aí, mesmo que fosse, igual é um trabalho. Tudo que a gente faz não é um trabalho? Me responde se puder...Qualquer coisa que você faz é trabalho. **Então para quê falar muito de uma coisa que nem sabe o que é?** É temporada de cebola a gente tá aqui, temporada de pêssego a gente tá aqui, temporada de arrancação de alho a gente tá aqui e temporada de safra da uva a gente tá aqui, nós não ficamos parado não, a gente tem que trabalhar igual para igual é onde que a gente tira o pão nosso de cada dia. (MOREIRA, Eliseu Moreira, 2020)

Figura 11- Juventude Kanhgág no trabalho na Roça



Fonte: Enviada por Valdir Loureiro, 2020a.

Como pontua Boaventura: “[...] Fundada na razão metonímica, a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequação ao mundo. Essa inadequação significou violência” (SANTOS, 2002, p. 238). O que é um trabalho bom

para os *Kanhgág*?⁷⁸ Cada projetante de vida em comunidade provavelmente tem sua receita, portanto, a análise de um “bom trabalho” ou *rānhrāj má há*, passa pela discussão do que se considera um bom trabalho para se exercer:

Então, Eliseu indaga sobre a justificativa para o fenômeno social de se falar muito de uma coisa que nem sabe o que é. Podemos pensar em pesquisadores que envolvem-se com comunidades, com pretexto de realizar pesquisas, ao mesmo tempo em que mantêm distância das informações êmicas e internas. Ademais como pontua Boaventura (2002, p.254) “[...] A crítica da razão metonímica é, pois, uma condição necessária para recuperar a experiência desperdiçada. O que está em causa é a ampliação do mundo através da ampliação do presente”.

Eliseu Moreira questiona, a seu modo, a racionalidade proléptica, de que trata Boaventura de Sousa Santos (2002), a mentalidade que relega o artesanato à uma atividade de menor importância, ou até associando-o à miséria. Esse tipo de discriminação acaba construindo referências de vida prolépticas, abalam as justificativas que a juventude tem de projetar-se para o trabalho de forma alternativa junto do artesanato.

Conforme pontua o teórico português, essa manifestação de razão proléptica, que torna o artesanato e agricultura ‘ultrapassados’, signos de exploração e pertencente ao passado, trata-se da concepção de “futuro a partir da monocultura do tempo linear. Esta monocultura do tempo linear, ao mesmo tempo que contraiu o presente, como vimos atrás ao analisar a razão metonímica, dilatou enormemente o futuro.

Ontologia *kanhgág*: *Temo aí trabalhando* remete a ação de ser-no-meio-de-vida, trata-se da construção de subjetividade no trabalho e de existência através da atividade em que se “[...] tira o pão nosso de cada dia.” (Eliseu Moreira, 23 de Agosto de 2020). Levantamentos estatísticos mostram-nos que a renda de um indígena com ensino fundamental completo apresenta-se, por vezes, maior que de um branco com superior incompleto.

⁷⁸ Portanto, um tipo ideal convém, pois, trata-se de uma base comparativa. Uma essencialização fixada do que significa trabalho, talvez não, por esgotar as possibilidades em uma conceituação fixa. O *rānhrāj* apresenta-se com um tã/protetor das referências, contudo, transmuta práticas e absorve outras para adequar-se aos problemas cotidianos: Como naquele exemplo em que o conhecimento da agricultura de extensão agora serve aos projetos-de-vida e de comunidade.

Os próximos dados apresentados expõem, com representatividade apesar da defasagem no tempo, o trabalho e renda indígena. Realizado pelo IBGE em 2010, o levantamento mostra a renda compõe um dos principais indicadores para medir os níveis de qualidade de vida, ali recortada por raça e cor.

Tabela 2 Renda no Rio Grande do Sul por Cor e Raça

Tabela 23. Valor do rendimento nominal médio mensal de todos os trabalhos das pessoas de 10 anos ou mais de idade, por raça ou cor, ocupadas na semana de referência, com rendimento de trabalho (R\$) em 2010

Cor ou raça	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena
Sem instrução e fundamental incompleto	865,03	666,23	650,00	700,22	280,18
Fundamental completo e médio incompleto	981,04	799,97	952,2	814,74	1482,63
Médio completo e superior incompleto	1438,29	1275,83	974,14	1179,98	715,94
Superior completo	3533,18	2286,03	8569,26	2898,62	-
Não determinado	994,43	-	-	900,00	-
Média	1562,39	1257,02	2786,40	1298,71	826,25

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010

Modos autônomos de trabalhar e organizar-se frente à economia são desqualificadas à categoria de ocupação informal ou como um “não trabalho”, epistemologicamente inexistente, indesejável, submisso, exploratório ou vexatório.

Figura 12 – Colheita de Cebola – *kyru* e *tytag*



Fonte: Reproduzida pelo autor do acervo de Argeu, 2020.

Encerrando o *vafy/trançado* deste subcapítulo encontra-se uma descrição antropológica etnográfica. Valdir descreve o roteiro seguido nos *rãhrāj* como um *ẽmin eg my hál* um bom caminho para nós.

Nesse tempo agora é de plantação de cebola, a plantação de alho já também [...] logo também vem os meses das frutas, [...] começa a colheita do pêssego, ali por fevereiro a colheita da uva. Sempre estamos aí né, abrindo sempre num caminho bão, trabalhando sempre, pra não estar parado. Mesmo quando estamos em casa, no São Leopoldo, no Por Fi Ga nós ficamos trabalhando com nossos artesanatos também, que nós seja visto né, como sérios kanhgág que ainda olhemo nossas culturas né, ainda nós temos nossas culturas de pé. (LOUREIRO, Valdir, 2020a)

A foto que segue, mostra-nos cinco dos trabalhadores, interlocutores da pesquisa, na colheita da uva no Sul do Brasil.

Figura 13 – *Kyru* na colheita da uva



Fonte: Reprodução do autor, enviado por Efézio

Tudo que a gente faz é trabalho!

3.4 ECOLOGIA DOS SABERES: PARA UM PROJETO-DE-COMUNIDADE

Pareceu-nos que as referências que compõem o projeto-de-vida das juventudes *kanhgág*, apresentam-se como ato de resistência à homogeneização, diferenciação e exclusão cultural e econômica. A escolha por um estilo de vida que priorize os *rānhrāj* como meio de vida parece manifestar tal resistência.

Esses projetos, compreendidos como *ēmin eg my rālos* ou caminhos bons, trançam com a sociologia das emergências um paralelo teórico, pois, trata-se de formas de *ser-aí-no-mundo* relegadas às ausências pela modernidade. Boaventura

conceitua o Ainda-Não como a maneira como o futuro manifesta-se no presente e dilata-o: Projeto-de-vida. Contrapondo à vivência do mercado que monetiza o futuro tratando-o como infinito, em que cuidar-se tem um ritmo cadente à vida-humana.

O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. É uma possibilidade e uma capacidade concretas que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas. De facto, elas redeterminam activamente tudo aquilo em que tocam e por isso questionam as determinações que existem num dado momento. Subjetivamente, o Ainda-Não é a consciência antecipatória (SANTOS, 2002, p 255)

O Ainda-Não, em relação aos projetos-de-vida, olha para o futuro sem a carga proléptica da modernidade, pois conserva e fortalece os objetivos, referências e justificativas comunitárias e culturais ao passo em que as planeja. Nesse sentido, as políticas públicas de construção de escolas em comunidades indígenas, acesso às universidades, linhas de crédito para economia popular e extensionismo comunitário apresentam-se como potenciadores dos devires do Ainda-não. No relato que segue, percebe-se o interlocutor planejando-sonho, na seguinte dinâmica: adquirir conhecimento através de um parceiro, ter acompanhamento e colocar em ação o projeto-de-comunidade.

A minha ideia era essa também, mas como eu não tenho conhecimento, né, com os empresários, com esses grandes aí que tem empresa grande, então eu tinha que ficar quieto né, e que achasse algum parceiro assim, pra fazer uma parceria boa, que buscasse isso comigo, esses recursos aí, pro caminho bão que nós estamos falando né. A melhoria dos jovens e a melhoria dos velhos, das crianças, que eles vêm se criando com aquilo, aqueles que estão estudando, aqueles que vão estudar ainda, que um dia vão se formar, ser alguém, ser um técnico de enfermagem, de direito, meu pensamento é assim, só que eu não tinha conhecimento com ninguém só tinha pensamento. (LOUREIRO, Valdir, 2020d)

A melhoria dos jovens e a melhoria dos velhos, das crianças, para Valdir, apresenta-se na oportunidade de estudar e constituir um plano de desenvolvimento pessoal voltado para à comunidade. Quando, na fala anterior, Valdir diz que não tem o conhecimento parece remeter a ideia de que o pensamento se concretiza com a sociabilidade, diferente de ter a ideia individualizada. Portanto, prescreve-se políticas

públicas de incentivo financeiro individualizado com controles de indicadores comunitários.

Apesar de haver um posto de saúde na comunidade, a medicina kanhgág circula fora dele. Faziam poucos dias que o mundo havia sido alertado sobre o advento da Pandemia. Khey Tomas me enviou essas fotos de um evento que a rede de mulheres da comunidade realizaram. Dona Lourdes *Ninpre*, confeccionou os remédios para a prevenção contra o Corona vírus.

Figura 14- Remédio para fortalecer a imunidade



Fonte: Enviada por Sueli Tomas, 2020.

Na análise da imagem anterior, desde o plano superficial, percebe-se garrafas numa mesa, um cesto com um cocar. Nas garrafinhas está um preparado de agrião, mel, trapoeiraba e outras plantas, preparadas pela Kujá / xamã / pajé, dona Lourdes Ninprê. O *Vafy/Cesto* ao fundo, trançado em cipó, até pouco antes abrigava os insumos utilizados, agora guarda o Cocar que quer fazer o *fóg/não* indígena, na elaboração do composto medicamentoso. No fundo deste primeiro plano, há uma construção com bancos do lado de fora, trata-se do posto de saúde.

O estudo identificou junto à comunidade a demanda de construção de um novo posto de saúde para tratar e prevenir doenças *kanhgág*, em que o Kujá seja valorizado. Conforme o professor, cacique e teórico Dorvalino Refej Cardoso, doenças do branco se trata no posto de saúde, contudo, a constituição garante o direito à um atendimento diferenciado ante as políticas públicas. Neste sentido, a interlocução da comunidade com os poderes públicos viabilizará a conclusão deste projeto-de-comunidade, com o Estado ou *apesar dele*, como lembra Oliveira (2021). *In ki na tig nil* fique em casa, diz o cartaz.

Figura 15 – Ingredientes para feitura do remédio para fortalecer imunidade



Fonte: Reprodução do autor, enviado por Sueli Tomas, 2020.

Figura 16 – Socialização geracional



Fonte: Reprodução do autor, enviado por Sueli Tomas, 2020.

A medicina *kanhgág* carrega junto as referências geracionais; na foto do Sr. Darci Sorég, crianças observam a feitura do remédio e a explicação dada pelos *Kofá*. Diagnostica-se, pois, a necessidade de integração entre políticas públicas da educação e da saúde, potenciando os projetos da comunidade. Tais atividades, como feitura de remédios, receitas gastronômicas e economia pode adquirir potência com financiamento público ou privado. De maneira privada e familiar, tais remédios apresentam-se como prática comum de reciprocidade.

Aqui não, aqui parece que ninguém tem nada [sobre a pandemia] minha Avó [Dona Lourdes] fez um remédio aqui, aí acho que fez efeito. To esperto sempre quando saio pro centro é de máscara e um álcool gel na mochila. Pode crer irmão, é nós. (KANHERÓ, Vanderson, 2020)

A demanda por um novo posto de saúde, em que o kujá faça-se presente, entra dentro do escopo de políticas públicas como ação afirmativa da cultura. Portanto, apesar da modernidade legar à ausência tais práticas de cuidado e saúde, observa-

se a emergência insurgente de uma vida com diversidade, com ecologia, integralidade e diversidade nos saberes sobre saúde.

A comunidade Por Fi Ga exemplifica-nos nessas praticas um sentido que vai além de ter algo em comum com o outro, trata-se de ações de mútua reciprocidade. A educação cultural, como informa os professores, encontra o reforço no núcleo familiar, portanto os comunitários comumente respondem à tal demanda. Por fim, um projeto-de-vida só é em comunidade, em constante formação de vínculos de reciprocidade ativa. As estruturas organizacionais de liderança formadas por um conjunto de projetos-de-vida apresentam-se como um Serviço de potencialização de demandas comunitárias. Não obstante, os projetos-de-comunidade relacionam-se com a luta comum para resolver problemas, angariar meios, projetar objetivos, reconhecer justificativas e preservar/criar referências.

Figura 17 – Kujá, Dona Lourdes ensina a tomar o remédio



Fonte: Reprodução do autor, enviado por Sueli Tomas, 2020.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trançamos? O primeiro destaque a concluir trata-se do aporte metodológico. O Vãfy quer assemelhar-se à palavra texto, que vem de têxtil: ambos se apresentam como tramas, entrelaces entre mundos teóricos. O Balaio trata-se de um artesanato comumente confeccionado por mãos *kanhgág*; pareceu que a analogia texto/vãfy exemplifica magistralmente uma tradução metodológica, que permitiu criar momentos textuais separados, trançados, no intuito de promover a justiça cognitiva/epistemológica.

A relação já existente, descrita na seção “*Mbre he jykre ó*”, possibilitou uma pesquisa representativa em um contexto de difícil acesso, tendo em vista a Pandemia do Corona Vírus. A etnografia, cartografia, observação participante, entrevista e outros métodos qualitativos que necessitam de imersão para aplicação, capturou frações da imensidão do real-real. A seguir apresentam-se as principais categorias *kanhgág* sintetizadas a partir dos discursos.

O anexo único “Encarte Comunitário: *Ēmin ěg mÿ há*” quer ser um instrumento de memória a que pode recorrer os *Kanhgág* e outros pesquisadores. Trata-se de uma versão unicamente composta de discursos das juventudes da comunidade. Por ter tamanho reduzido pode circular entre os comunitários e ser lido de maneira menos desgastante, do que junto às teorias sociológicas. O processo de ver-se na produção de dados também faz parte do viés de justiça cognitiva.

Vãfy: A experiência de “estar junto” apresenta-se na forma de uma amizade entre pesquisador de comunidade e pessoas comunitárias. Eles deixam apresentar-se como desconhecimento, para numa mistura de tranças *vãfy*, criar um local existencial pesquisador-pesquisado, em que cabe um “nós”. Como no trecho em que o participante Eliseu teoriza sobre o *rãnhraj*: ‘Tudo que a gente faz é um trabalho’ relacionando (SANTOS, 2002, p.239) sobre a contração ou dilatação do presente. A participação ativa criou um autor que se trata de muitos, os interlocutores transformaram-se em pesquisadores-pesquisados e colaboraram na elaboração dos marcadores comunitários próprios. Importante ressaltar que a relação com os participantes da pesquisa, apesar da distância por conta da pandemia, transcorreu com respeito às demandas de tempo e financeira dos interlocutores.

Outro desafio metodológico apresentou-se na forma da tarefa de sintetizar os discursos produzidos. As súmulas apresentam o panorama da produção, os capítulos entrelaçam diversos momentos de maneira síncrona, sem se ater à diacronia dos fatos. Tal postura possibilitou relacionar os discursos privilegiando os conteúdos. A reunião com a liderança, incluso cacique, proporcionou legitimidade para atuação dentro da comunidade com permissão.

O mais incrível de fazer este artesanato-de-ideias/*vafy-jykre* foi descobrir o trabalho de Onório (2021) no final da confecção e perceber outro autor usando essa metodologia. A ligação entre texto e *vãfy*, portanto, trata-se de uma epistemologia a fundamentar, aprofundar e compartilhar: cultivar o saber.

Jykre tãñ: Dono do conhecimento é o nome estilizado para o movimento de conceituar a partir da realidade *kanhgág*, etno-etmologia, faz-se necessário, pois, “cada sociedade tem um princípio central e suas instituições influem sobre todos os aspectos da formação, tanto materiais quanto simbólicas e socioculturais” (FERRARINI, 2008, p.2). Para entender as hipóteses e premissas do trabalho, fez-se necessário fundamentar a diferença na acepção das categorias sociologicamente inferidas. A metodologia de análise teórica utilizou-se de termos *kanhgág* para forjar um tipo de etimologia sociológica descolonial e um procedimento de tradução (SANTOS, 2006) visando à justiça cognitiva. Na metodologia de análise, tratou-se de perceber quais os significados prevaleciam, na perspectiva social recíprota entre as concepções e conceitos. Se, por vezes a comunidade conceitua trabalho como *rãñhrãj*, não obstante, a sociedade apresenta opções metonímicas (ditas únicas) e prolépticas (centradas num futuro pré-determinado) das mesmas atividades como: trabalho inferior, mendicância ou subalternidade.

Conforme os *kujá kanhgág*, tudo que é espaço possui um dono, não seria diferente com as palavras. Sociedade, Economia e emancipação e seus significados específicos, são caros aos contextos dos *Kanhgág* da *Por Fi Ga*. O dono da emancipação trata-se da Tutela, instrumento estatal e societário para incluir indígenas no mercado de trabalho promovendo assim uma inclusão na sociedade do branco. O lugar semântico de *Sociedade* por vezes rivaliza com o significado da *Comunidade* e essa dualidade agônica pode vir-a-fortalecer os vínculos e referências-de-vida: Quando crianças preferem ser como outras de si mesmas. A Sociedade apresenta-se

na forma de um acordo injusto, que para imunizar-se deve gerar vínculos comunitários de reciprocidade, justiça social, solidariedade e respeito à natureza.

Nesse sentido, projetos-de-vida que confluem em projetos-de-comunidade apresentam-se como forma de produção de vida articulada coletivamente por uma economia moral. Perceptível o tãñ da economia agindo quando o *kanhgág* vê-se obrigado a abandonar seus próprios arranjos de manutenção da vida, economia subjetiva (artesanato, roça), assumindo modelos do *fóg/não-indígena*, empregos. A luta, portanto, apresenta-se na forma de uma agonia contra o povo-da-mercadoria e suas imagens sedutoras, pois tais promessas trata-se de vãs esperanças.

Kyru/Tytag/Juventude: Moços e moças vivem a vida, que ensina; a pessoa aprende na prática. Forma o próprio núcleo familiar. Não há diferenças, fronteiras ou linhas nos cortes geracionais. A juventude pode ocupar lugares, exercer poderes e constituir-se com liberdade, tal como os mais velhos/*kofá*. A processualidade geracional *Kyru/Tytag* pareceu-nos designar aquela pessoa, que em comunidade, encontra-se com os meios-de-vida em consolidação: Solteiros casando-se e formando núcleo familiar, aquelas que encontram-se iniciando os *rãñhrāj* e no senso geral: A pessoa com menos de sessenta anos é jovem, após é *Kofá/velho*.

Rãñhrāj: Tudo que a gente faz é trabalho. Meio-de-vida e sustento como artesanato, trabalho na roça, extensões rurais e cooperativas de crédito apresentam-se como alternativas. A venda do artesanato agora incorpora em suas bancas “objetos *fòg*” assim como faziam os antigos *kujà e pa’í mág*, os chefes kaingang, dominavam e ‘kanhganguizavam’ o poder desses estrangeiros através da captura. Portanto vendendo artesanato ou chapéu, a língua, a organização social, as danças, as comidas e os remédios permanecem. No caso do *rãñhrāj* na roça, o cabeça exerce o contato com o colono/*fóg* com o objetivo de angariar recursos, *jãñkamũ*, para distribuir entre os aliados: As vagas para trabalhar de maneira temporária. Como pontua Veronese, as experiências outras à economia formal, relacionam comunidade, casa e família, na busca por formas de vida singulares, ou “reestruturações subjetivas” (VERONESE, 2009, p.165).

Ēmĩn eg my rá: Projeto-de-vida trata-se da fôrma sociológica, apontando para uma experiência de poder-ser que tenta escapar dos aparatos coloniais, governamentais, estatais da modernidade. Modo de produção da vida ileso aos problemas-de-vida, como a colonialidade, a opção única de vida e trabalho. Uma

tradução de *ēmĩn eg my rá* é “Nossa vida boa”, a Vida ecológica, a ecologia dos saberes, em diálogo com Boaventura de Sousa Santos (2002).

Se o corpo é um receptáculo e a vida trata-se da programação aplicada, uma vida ecológica apresenta-se como improvisos, cartografia da vida e nova forma de programar-se, a própria vida. O projeto-de-vida compreende esse rompimento com a metonímia-vida, que quer ser a única via existencial. Busca fundamentar esse projeto junto aos outros de si mesmo, a comunidade, para tanto utiliza de parceiros, referências e meios para concretizar, caso do posto de saúde e da escola comunitária.

O projeto-de-vida trata-se de um conceito teórico e metodológico para dar conta da análise dos múltiplos fatores que envolvem a projeção dos acontecimentos que podem-vir-a-ser: Inicialmente conceituou-se o projeto-de-vida de maneira filosófica, buscando lançar marcadores típicos que não devem fixar-se por aqui, deve ser texto-aberto. Contudo, para fins de conclusão, o *ēmĩn eg my rá* / projeto-de-vida.

Ēmĩn Koreg: Escola proléptica que centra os planos dos estudantes em metas desenvolvimentistas e não desenvolvem as potencialidades subjetivas. Perspectiva de falta de espaço agravada por uma inerente necessidade de expansão dos meios-de-comunidade, incluindo espaço físico. A necessidade de dispositivos de manutenção das referências-comunitárias, como a língua, memória e organização política. Alcoolismo. Drogadição. Caminhos ruins apresentam-se a todas as pessoas da periferia; a falta de meios-de-vida leva-nos a concluir que existe vulnerabilidade em relação a marcadores raciais específicos. Durante a execução da pesquisa, faleceu um kofá muito querido da comunidade, deixando para os *kyru* e *tytag* o exemplo do problema-de-vida-alcoólico. Os relatos de racismo no trabalho e na escola mostram-nos o grande desafio social que se apresenta na forma de “formações étnico raciais” para superação da diferença.

A ação dessa determinação econômica e social tem por objetivo apagar os projetos-de-vida e projetos-de-comunidade. Portanto, aqui temos uma aporia lógica problemática afirmando que: O projeto único de viver ou forma de vida hegemônica não se trata de um projeto planejado, mas é efeito do apagamento dos projetos-de-vida (plurais).

Projeto-de-comunidade: Se *tãn*, no idioma *Kanhgág*, apresenta-se como “aquele que habita; elevação; posse; dono e essência”, poderíamos definir projetos-

de-vidalēmĩn my rá ou jānhkrig kafy como possuidor dos seguintes tãn: instância projetiva da vida, racional, afetiva, emocional e social, que mobiliza aspectos novos e tradicionais, utiliza meios disponíveis, se justifica na tentativa de atenuar *problemas*. Coloca como prioridade e objetivo central a manutenção desta idealização agonística que – principalmente – faz uso de referências étnicas e comunitárias *Kanhgág*.

Articula referências-de-vida como *kofás*, professores, *kujás* e outras pessoas para articular a transmissão da organização social, da língua e da memória coletiva. Os meios-de-vida socializados, como artesanato, empreitada na roça e universidade geram laços comuns entre os comunitários. Não se trata de “ter algo em comum”, mas caracteriza-se pelos laços de reciprocidade na inclusão de tais meios, no ensinar a fazer artesanato, quando repassa chamados de trabalho na roça ou auxiliando o outro (de si mesmo) a angariar postos de formação e trabalho. Projeto-de-comunidade intervém junto aos problemas-de-vida e em conjunto assume as demandas uns dos outros, “mete-se” ou cuida da vida do outro (de si mesmo), da segurança alimentar, do cumprimento das regras organizacionais comunitárias e o bom andamento dos relacionamentos entre casais.

Assim, chegamos às acepções acima construídas, categorias sociais êmicas, trabalhada junto às teorias.

Os projetos-de-vida da juventude indígena **apresentam-se** potencialmente emancipadores. Potenciais, pois, apresentam-se na forma de um caminho contínuo “em busca da emancipação” (VERONESE, 2009, p. 159).

A escola, o mercado de trabalho formal e a Universidade não são os únicos meios de vida. Importante, para a vida é ter meios para existir. Nesse sentido a juventude *kanhgág* vive o cotidiano comunitário e faz a comunidade participar de projetos individuais. Faz e vende artesanato, trabalha em roças temporárias, faz bicos, trabalha em “obra”, contudo, todas manifestações de *rãhrāj* aparecem em conjunto dos *regré*/parentes.

Nesses termos, não há trabalho individualizado, o *rãhrāj*/trabalho é a divisão de um *rãhrāj mág*/trabalho maior com os parentes. Seja em empregos no interior da comunidade, trabalhando o artesanato ou como temporário na roça, os *rãhrāj* apresentam-se na forma de *kanhgág ěmin my rá*/ bons caminhos *kanhgág*.

A ecologia de saberes, nesse sentido, está representada a partir do reconhecimento das diversas possibilidades, interpretadas pelos jovens *kanhgág* na

busca contemporânea do *kanhgág* *ẽmin my rá*. Esses *ẽmin*/caminhos, trilhados, justificados junto dos *regré*/parentes, nos meios-de-vida *rãnrãj*/trabalhos, tornam-se um *jãnhkrig*⁷⁹-*kafy*/preparo-de-vida, capacitando as subjetividades com (p)referências-de-vida *kanhgág*, lógica que representa alternativas de vida nos termos das teorias sul-epistemológicas discutidas. O caminho bom para se viver passa pela emancipação que os sujeitos mesmos produzem para si.

⁷⁹ Geralmente traduzido como Banho, preparar-se, arrumar-se, banhar-se ou embelezar-se.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine: note sulla política**. Torino :Bollati Boringhieri, 1996. (Tradução: Meios sem fim, notas sobre a política. São Paulo: Autêntica, 2015)

ALVES, Maria Zenaide; DAYRELL, Juarez. Ser alguém na vida: um estudo sobre jovens do meio rural e seus projetos de vida. **Educ. Pesqui.**, São Paulo , v. 41, n. 2, p. 375-390, June 2015 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022015000200375&lng=en&nrm=iso>. access on 29 July 2020. <https://doi.org/10.1590/s1517-97022015021851>.

AMORIM, Gabriel Chaves A. "**Narrativas e representações de trajetórias na formação da Terra Indígena Kanhgág Emã Por Fi Ga, São Leopoldo/RS**". Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História, avaliado com distinção. Unisinos. São Leopoldo-Rio Grande do Sul. Brasil. 2019.

AMORIM, Gabriel Chaves A. REFEJ. Dorvalino Cardoso Refej. Aprendizaje y Conocimiento del patrimonio imaterial: Organización de Jerarquias y derecho consuetudinario en la colectividad ameríndia kanhgág. **Anales del congreso XXXII ALAS**. Uruguay. 2017 ISBN. 978-9974-8434-7-9

AMORIM, Gabriel Chaves Amorim. Associativismo indígena e sua presença na Assembleia Nacional Constituinte (1985-1988): um tratado de paz com o Estado Nacional. Capítulo In: Adriane Vieira Ferrarini et al.. (Org.). **Temas emergentes das Ciências Sociais**. 1ed.São Leopoldo: Oikos, 2021

AMORIM, Gabriel Chaves. "[...] Ela tá falando, será que é verdade? Mas tá no jornal": Trajetórias e projetos-de-vida de Rosalina Aires de Paula e Alécio Gãrféj Oliveira sobre a retomada de Ventarra (Erebango-RS) e formação da Por Fi Ga (São Leopoldo-RS). Resumo expandido publicado no portal do **XV Encontro Estadual de História do Rio Grande do Sul**. Passo Fundo. 2020 Disponível em:< <https://www.eeh2020.anpuh-rs.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZPIjtzOjQ6IjE5MTAiO30iO3M6MToiaCI7czozMjoiOWI4ZDRhYWJkMjFhNzg0ZDdmNjIhMmFjMjczYTQ2NWQiO30%3D> > Acessado em 06 de agosto de 2020.

AMORIM. Gabriel. "O que as juventudes indígenas trazem consigo? : Referências que compõem os projetos-de-vida emancipadores. **Anais do XIII Encontro Estadual de História de Pernambuco Anais Eletrônico do XIII Encontro Estadual de História: "História e mídias: narrativas em disputas"**. ISBN: 978-65-00-11544-4. CBL - Câmara Brasileira do Livro. Pernambuco. 2020. Disponível em : https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/resources/anais/22/anpuh-pe-eeh2020/1602060100_ARQUIVO_c578955cd0da41b006f3bec495e54901.pdf Visitado no dia 30 de Outubro de 2020

AMORIM. Gabriel. Projetos-de-vida para populações indígenas, quilombolas e ribeirinhas: Ausências em práticas pedagógicas para juventudes de contextos étnico-

raciais e de gêneros. **Encontro Estadual de História (5. : 2020 : Manaus) Trabalho, Direitos Sociais e Democracia no Brasil e na Amazônia** [Anais 2020 – Livro digital] / César Augusto Bubolz Queirós; Francisca Deusa Sena da Costa; e Leandro Coelho de Aguiar (Orgs.). - 1. ed. - Manaus: ANPUH-AM; Universidade Federal do Amazonas, 2020. 248-257pp. ISBN: 978-65-5839-004-6. Disponível em: https://www.am.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=85751. Visitado em: 23 de Novembro de 2020

APPIAH, Kwame Anthony. **La ética de la identidad**. Buenos Aires: Katz, 2007

BANIWA, G. L. ; LUCIANO, Gersem José dos Santos . Antropologia Colonial no Caminho da Antropologia Indígena. **Revista do PPGCS - UFRB - Novos Olhares Sociais**, v. 2, p. 22-40, 2019.

BARTH, Fredrick. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. IN: Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p.26-68.

BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Tradução de Pedrinho Guareschi. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

BLUM, Rodrigo W. Em busca de uma integração horizontalizada. In: **Balanco Social Unisinos 2017**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2018, p.44. Disponível em: <http://www.unisinos.br/images/extensao/acao-social/balanco-social-2017.pdf> Acesso em março de 2022

BRAGA, Danilo. **A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul**. Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2015

BRAGA, Maria José; XAVIER, Flavia Pereira. Transição para o ensino superior: aspiração dos alunos do ensino médio de uma escola pública. **Educ. rev., Curitiba** , n. 62, p. 245-259, Dec. 2016 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602016000400245&lng=en&nrm=iso>. access on 29 July 2020. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.46817>.

BRASIL, **Diário da Assembleia Nacional Constituinte**. quarta-feira, 20/05/1987e (Suplemento). Brasília. 1987. Disponível em: < <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/sup62anc20mai1987.pdf#page=147> > Acessado em: 04 de Julho de 2020.

BRASIL, Ministério da Saúde. Setembro Amarelo. **Agenda estratégica para a prevenção do suicídio**. 2017 Disponível em : <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/Coletiva-suicidio-21-09.pdf> acesso em 02 nov.2017

BRASIL. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. Parecer nº 5, de 4 de maio de 2011. **Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio**. **Diário Oficial da União**, Brasília, 24 de janeiro de 2012, Seção 1, p. 10. Disponível

em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=8016-pceb005-11&Itemid=30192>

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular (BNCC). Educação é a Base**. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_sit e.pdf.

BRASIL. **Tribunal Regional Federal**. Ação penal nº 2009.71.08.004943-2/rs autor : Ministério Público Federal réu : Ivar Paulo Hartmann. 2011

BRINGMANN, Sandor Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. **Revista Latino-Americana de História**- UNISINOS, Vol. 1, Nº4, (7-23), 2012

BUENO, Samira; CERQUEIRA, HANASHIRO, Olaya; LIMA, Sergio de; LIMA, Adriana dos Santos; MACHADO, Pedro Henrique G.; Luis Iván VALÊNCIA. ATLAS VIOLÊNCIA 2017. **Relatório institucional Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada e Fórum de Brasileiro de Segurança Pública**. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf acesso em 02 nov.2017

CARDOSO, Ruth Correa Leite. **Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método**. Durham, Eunice et al. In: A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 95 - 105.

CARDOSO. Dorvalino Refef. **Aprendendo com todas as formas de vida do Planeta educação oral e educação escolar Kanhgág**. Trabalho de Conclusão do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

CARVALHO, Rejane Nunes de. **Kanhgang Êg My Há : para uma psicologia Kaingang. Trabalho de conclusão de graduação em Psicologia**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. UFRGS. 2020. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/212727> Visitado em: 14 de Agosto de 2020

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes, revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CONJUVE, Conselho Nacional de Juventude. **Política nacional de juventude: diretrizes e perspectivas**. Brasília, 2006

DAMASCENO, Maira. **O ir e vir Kanhgág. Resignificações e resistências na cidade de São Leopoldo (1996 – 2015)**. Trabalho de Conclusão do Curso de História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2015

DAMASCENO, Maira. Processos de resignificação cultural na emã Por Fi Ga em São Leopoldo. IN: VIANNA, Marcelo et al (orgs). **O Historiador e as novas tecnologias - reunião de artigos do II Encontro de Pesquisas Históricas/EPHIS - PUCRS**. Porto Alegre: Memorial do Ministério Público do Rio Grande do Sul, 2015

DAMASCENO, Maira. Pesquisa ação e possibilidades de interculturalidade crítica e decolonização da prática acadêmica: comunidade Kanhgág (Kaingang) Por Fi Ga /RS/Brasil. *PerCursos*, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 284 - 318, 2021. DOI: 10.5965/1984724622482021284. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19178>. Acesso em: 13 abr. 2022.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 40-52, Dec. 2003

DOMINGUES, Angélica Ninhpryg. **O bem viver Kaingang: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas** / Trabalho de conclusão de curso de (Graduação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Curso de Serviço Social, Porto Alegre, 2016.

DUSSEL, Enrico. Europa, **Modernidade e Eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp.55-77.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro**: como a antropologia estabeleceu seu objeto / Johannes Fabian ; com prefácio de Matti Bunzl ; tradução de Denise Jardim Duarte. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952. (Pele negra, máscaras brancas / Frantz Fanon ; tradução de Renato da Silveira. - Salvador : EDUFBA, 2008.)

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos Fernandes [e] DOMINGOS, Angélica Domingos **Políticas Indigenistas: contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas** [recurso eletrônico] /. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2020
FERRARINI, Adriane V. **Pobreza: Possibilidades de construção de políticas emancipatórias**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

FOLLMAN, José Ivo. Processos de identidade versus processos de alienação: algumas interrogações. *Identidade!*, São Leopoldo, RS, v. 17, n. 1, jan.-jun. 2012

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Aula do dia 14 de março 1979, São Paulo: Martin Fontes, 2008b, p. 297-328

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Aula do dia 18 de janeiro 1978, São Paulo: Martin Fontes, 2008a, P. 39-72

GIDDENS, Anthony, 1938-G385m **Modernidade e identidade** / Anthony Giddens; tradução, Plínio Dentzien. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,2002

GONCALVES, Rita de Cássia; LISBOA, Teresa Kleba. Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida. *Rev. katálysis*, Florianópolis, v. 10, n. spe, p. 83-92, 2007. Available from . access on 09 July 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-49802007000300009>.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016

GUBER, Rosana. **La etnografía, método, campo y reflexividad**, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

HERNÁNDEZ, Ovidio D'Angelo. **PROYECTO DE VIDA Y DESARROLLO INTEGRAL HUMANO**. En CD del Evento Hóminis'02-La Habana, Cuba Y en **Revista Internacional Crecemos**.- Año 6 No. 1 y 2-Puerto Rico. 2003

HOWARD. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

JUNIOR, Ivan. São Leopoldo tem queda de 13,93% no número de alunos matriculados no EJA. “Enfrentando a estatística, conheça as histórias de quatro mulheres que tentam se manter estudando na pandemia”. In: **Beta Redação**, 23 de Abril de 2021. Disponível em: <https://medium.com/betaredacao/entre-2019-e-2020-s%C3%A3o-leopoldo-rs-teve-queda-de-13-93-no-n%C3%BAmero-de-alunos-matriculados-no-eja-57710a1672ef> Acesso em março de 2022

KANHERÓ, Vanderson. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 4 de Agosto de 2020

KAMBEBA, Márcia. **É a sociedade que tem que se integrar aos indígenas: diz Márcia Kambeba**. Matéria jornalística publicada no portal de notícias Universo Online (UOL). 2020. Disponível em: < <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/08/11/e-a-sociedade-que-tem-que-se-integrar-aos-indigenas-diz-marcia-kambeba.htm?cmpid=copiaecola> > Acesso em março de 2022

KLEIN, Ana Maria. **Projetos de vida e escola** : a percepção de estudantes do ensino médio sobre a contribuição das experiências escolares aos seus projetos de vida / Ana Maria Klein ; orientação Valéria Amorim Arantes. São Paulo : s.n., 2011

KONHKO FORTES, Josme. **Relatos de Experiências e vivências**: realidades da educação indígena diferenciada na comunidade Kanhgág por Fi Ga em São Leopoldo. Anais do Colóquio Discente de Estudos Históricos Latino-Americanos (3: 2018: São Leopoldo, RS). In: FLORES, Andressa et al. Caderno de resumos do III CEHLA 2018. – São Leopoldo-RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, 2018.

KONHKO FORTES, Josme. **Memórias de um professor indígena**. Revista Latino-Americana de História. São Leopoldo, v.10 n. 26, 2021, p.171-204.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu** : Palavras de um xamã yanomami: Davi Kopenawa e Bruce Albert : tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. 2015

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Companhia das letras. Brasil. 2020

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das letras. Brasil. 2019

KUHN, Thomas S. K. **A Estrutura das revoluções científicas**. The Structure of Scientific Revolutions. 1970. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª Edição. Editor Perspectivas. 1998

LACERDA, Luís Felipe B. **Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas**. Tese de doutorado – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos**. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.21-53.

LAZZARATO, Mauricio. **O governo do homem endividado**. São Paulo: Ed. N-1, 2017

LIMA, Antônio Carlos de Souza L. O governo dos índios sob a gestão do SPI. **História dos índios no Brasil** / organização Manuela Carneiro da Cunha. — São Paulo : Companhia das letras Secretaria Municipal de Cultura : 1992

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 23 de agosto 2020a.

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 03 de Setembro de 2020b.

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 07 de Setembro de 2020c.

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 12 de Setembro de 2020d

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 02 de Outubro de 2020e

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 03 de Outubro de 2020f

LOUREIRO, Valdir. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 09 de Outubro de 2020g

LOUREIRO, Rudinéia. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos 30 de Agosto de 2020a

LOUREIRO, Rudinéia. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos 11 de Setembro de 2020b

MACHADO, Nuno Miguel. Karl Polanyi e o “Grande Debate” entre substantivistas e formalistas na antropologia econômica. **Revista Economia e Sociedade**, Campinas, vol. 21, 2012, p. 165-195. Disponível em:
<https://www.scielo.br/pdf/ecos/v21n1/07.pdf>

MAUSS, Marcel. **Sociologie et Anthropologie**. Tradução: Sociologia e antropologia. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003

MELSERT, Ana Luísa de Marsillac and Bock, Ana Mercedes Bahia Dimensão subjetiva da desigualdade social: estudo de projetos de futuro de jovens ricos e pobres. **Educ. Pesqui.**, Set 2015, vol.41, no.3, p.773-789. ISSN 1517-9702

MEYER, Dagmar; Felix, Jeane. "Entre o ser e o querer ser ...": jovens soropositivos (as), projetos de vida e educação. **Educ. rev.** , Belo Horizonte, v. 30, n. 2, p. 181-206, junho de 2014. Disponível em Educ. rev. ,
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982014000200009&lng=en&nrm=iso>. acesso em 29 de julho de 2020.
<https://doi.org/10.1590/S0102-46982014000200009> .

MORAN, José. **A importância de construir Projetos de Vida na Educação. Educação Transformadora**. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2017
Disponível em: < <http://www2.eca.usp.br/moran/wp-content/uploads/2017/10/vida.pdf>> Acessado em: 4 de Agosto de 2020.

MORAN, José. **Aprendendo a desenvolver e orientar projetos de vida. Educação Transformadora**. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013.
Disponível em: < <http://www2.eca.usp.br/moran/wp-content/uploads/2017/10/vida.pdf>> Acessado em: 4 de Agosto de 2020.

MORAN, José. Construindo novas narrativas significativas na vida e na educação. In: PORTO, Ana Paula Teixeira; SILVA, Denise Almeida; PORTO, Luana Teixeira. **Narrativas e mídias na escola. Frederico Westphalen: URI**, 2014. p. 43-58. (Série novos Olhares, v. 7)

MOREIRA, Eliseu. [Entrevista cedida a]: Valdir Loureiro. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos 23 de Agosto de 2020.

MOURA, Onório Isaias. **A mitologia kaingang: A oposição e a complementaridade como um processo de educação intercultural e humanização**. Dissertação de mestrado entregue como requisito para conclusão do mestrado em Educação. Na Universidade de Santa Cruz do Sul. 2021

NÿGRE, Antônio dos Santos. Como o senhor analisa a postura dos pesquisadores que já teve contato? In: DAMASCENO, Maira. Pesquisa ação e possibilidades de interculturalidade crítica e descolonialidade acadêmica junto à comunidade Kanhgág

(Kaingang) Por Fi Ga em São Leopoldo/RS. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2018. p. 20

NUSSBAUM, Martha C. **Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano. [Creating Capabilities]**. Tradução de :Albino Santos Mosquera. Espanha: Paidós de Espasa Libros, S. L. U. 2012

PACHECO, João Pacheco. **Pacificação e tutela militar na gestão de Populações e territórios in O nascimento do Brasil e outros ensaios** : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Ed. Contra Capa. Rio de Janeiro. 2016. 384 pp.

PAREDES CARVAJAL, Julieta. **Hilando fino desde el fêminismo comunitario**, Comunidad Mujeres Creando. Deutscher Entwicklungsdienst, La Paz, 2010. Disponível em: <https://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-elFem-Comunitario.pdf>

PASSOS. Eduardo Passos. KASTRUP, Virgínia. ESCÓSSIA, Liliana. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. – Porto Alegre: Sulina, 2015

PEDRO, Darley Pedro. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 06 de Agosto, 2020

PERALVA, Angelina. O jovem como modelo cultural. **Revista Brasileira de Educação**. Mai/Jun/Jul/Ago 1997 n.º 5 Set/Out/Nov/Dez

PINTO, Adélio. **Manejo Sustentável da Matéria-prima para Artesanato Kaingang** /. Monografia de conclusão de curso em Interculturalidade indígena. Adelio Pinto ; orientador, Natália Hanazak. 2020

PIZZINATO, Adolfo et al. JOVENS MULHERES DO ÂMBITO RURAL: GÊNERO, PROJETOS DE VIDA E TERRITÓRIO EM FOTOCOMPOSIÇÕES. **Psicol. Soc.** , Belo Horizonte, v. 28, n. 3, p. 473-483, dezembro de 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822016000300473&lng=en&nrm=iso>. acesso em 29 de julho de 2020. <https://doi.org/10.1590/1807-03102016v28n3p473> .

POLANYI, Karl Polanyi. **A grande transformação**: As origens de nossa época; tradução de Fanny Wrabel. - 2. ed.- Rio de Janeiro: Compus, 2000

POTIGUARA, O que eu faço com a minha cara de índia? Literatura e resistência em Eliane Potiguara. **Revista Eletrônica Darandina**. Programa de pós graduação em Letras Estudos Literários. UFJF Vol. II- N.2. 2018

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad” em **Perú indígena** (Lima) vol. 13, nº 29. 1992

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RANGEL, Lúcia Helena (coord.). **Relatório – Violência contra os povos indígenas no Brasil** – Dados de 2015. Conselho Indigenista Missionário – CIMI. ISSN 1984-7645. Disponível em: http://cimi.org.br/relatorioviolencia2015/wp-content/uploads/2016/11/relatorio-viol%C3%Aancia-povos-indigenas_2015-Cimi.pdf acesso em 02 nov.2017

RANGEL, Lúcia Helena (coord.). **Relatório – Violência contra os povos indígenas no Brasil** – Dados de 2016. Conselho Indigenista Missionário – CIMI. ISSN 1984-7645. Disponível em <http://www.cimi.org.br/pub/Relatorio2016/relatorio2016.pdf> acesso em 02 nov.2017

REGUILLO, Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión Rossana. **Revista Brasileira de educação**. Maio/Jun/Jul/Ago. 2003

SALES, Mayara. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos, 06 de Agosto, 2020

SANTOS, Boaventura de Sousa (2003), "Poderá o direito ser emancipatório?", **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 65, 2003, 3-76

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 63. 2002. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/1285>

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. 532 p.

SEN, Amartya. **Identidade e violência : a ilusão do destino** / Amartya Sen ; tradução José Antonio Arantes. - 1. ed. - São Paulo : Iluminuras : Itáu Cultural, 2015. 208 p.

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Educação indígena em São Leopoldo**: processos educativos formais e não formais entre os kaingang. Trabalho de conclusão de curso Ciências Sociais, Unisinos, 2011

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Chefia, parentesco e alteridade** : um estudo etnológico do sistema dualista e de poder político Kanhgág. Tese de doutorado Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, 2020

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Educar, viver, trabalhar**: os significados do fazer os artesanatos entre os kaingang da Ëmã Por Fi Ga. Dissertação – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria, 2014

SILVA, Efézio da. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos 10 de Junho de 2019

SILVA, Liliane da. [Entrevista cedida a]: Gabriel Chaves Amorim. Entrevistas abertas, cedidas à esse trabalho. São Leopoldo: Unisinos 10 de Junho de 2019

TOMÁS, Sueli de Oliveira. **Relato da Khey**. Comunidade Kanhgág Por Fi Ga em 31 de janeiro de 2019.

TOMMASINO, K. Considerações Etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: ga e krĩ. In: **VI REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR**, Montevideo, 16, 17 e 18 de novembro de 2005, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la República, Uruguay. 2005

TONNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais Determinação Geral dos conceitos principais. In **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodologia e de aplicação. Org. Florestan Fernandes. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, 1973. pp.96-116

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos », **Ponto Urbe [Online]**, 11 | 2012, posto online no dia 14 março 2014, consultado o 09 julho 2020. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/300>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.300>

VALE, Cláudia Netto do; RANGEL, Lucia Helena. Jovens indígenas na metrópole. Ponto-e-Vírgula : **Revista de Ciências Sociais, [S.l.]**, n. 4, mar. 2013. ISSN 1982-4807. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/14190/10416> Acesso em 02 nov. 2017.

VENTURINI, Ana Paula Cargnelutti; PICCININI, Cesar Augusto. Percepção de adolescentes não-pais sobre projetos de vida e sobre a paternidade adolescente. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte , v. 26, n. spe, p. 172-182, 2014 . . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000500018&lng=en&nrm=iso>. acesso em 29 Julho 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000500018>.

VERONESE, Marília Veríssimo. Subjetividade, trabalho e economia solidária. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 84, 2009, p. 153-167.

VERONESE, Marília Veríssimo. Subjetividade, trabalho e solidariedade. **Aletheia**, Canoas , n. 24, p. 105-113, dez. 2006 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942006000300010&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 15 nov. 2021.

VERONESE, Marília Veríssimo; GUARESCHI, Pedrinho. Possibilidades solidárias e emancipatórias do trabalho: campo fértil para a prática da psicologia social crítica. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre , v. 17, n. 2, p. 58-69, Aug. 2005 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822005000200009&lng=en&nrm=iso>. Visitado em 13 Aug. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822005000200009>.

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. Ensaio introdutório de Sheila Grillo. São Paulo: Editora 34, 2017, 373p.

WAGNER, Adriana; FALCKE, Denise; MEZA, Eliane Böttcher Duarte. Crenças e valores dos adolescentes acerca de família, casamento, separação e projetos de vida. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre , v. 10, n. 1, p. 155-167, 1997 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79721997000100011&lng=en&nrm=iso>. access on 29 July 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-79721997000100011>.

ANEXO A - ENCARTE COMUNITÁRIO: ĘMIN ĘG MỸ HÁ

Ęmin Ęg mỸ há – Caminhos de bem viver Projetos-de-vida das Tytåg e Kyrũ Kanhgág na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS

Encarte Comunitário: Anexo pertencente a dissertação de mestrado de
Gabriel Chaves Amorim.

Autores:

Darley Pedro
Efézio da Silva
Eliseu Moreira
Gabriel Chaves Amorim
Khey Tomas
Liliane de Paula
Mayara Sales
Rudimar Ferreira
Rudinéia Loureiro
Valdir Loureiro
Vanderson Kanheró

Orientação comunitária: Dorvalino Cardoso Refej

Orientação Unisinos: Marília Veríssimo Veronese

Bom dia mano

Você enviou 6 de agosto de 2020

Quando der da um toque pra nós troca ruma ideia

06/08/2020 11:34

Você enviou 6 de agosto de 2020

queria usar essa foto num trabalho, estou pesquisando os jovens kanhgág e o trabalho na roça:



Você enviou 6 de agosto de 2020: pode me ajudar? Ceis ainda tão ai pelas roça? Lembra de mim do professor Gabriel ia na Por Fi Ga, amigo do Wolmir, Acho que o Ronei deve tar por ai tbm, ele me conhece.

Valdir enviou 6 de agosto de 2020: Depois nós conversamos que agora vou almoçar se tu quiser eu te mando mais fotos dos trabalhos dos serviços, da lida.



(Efézio da Silva, Junho de 2019)

Os índio do passado... Naquela época, nós não tinha, como posso dizer, não conseguiam se expressar com as autoridades, ai nós morava debaixo de lona, debaixo da ponte, aí chegou os índio de fora e tinha uns que tinham inteligência pra se expressar com os direitos, com as pessoas que tem autoridade. E acabemos conquistando a outra aldeia. **Efezio da Silva:** Eu estudei em escola fóg, o jovem fóg é totalmente diferente do jovem Kanhgag por vários motivos, uma delas é que o fóg nas escolas dessa época eles são mais bagunceiros sabe, são mais arteiros, num quero dizer que o índio é melhor mas nós indígenas se sente separado sabe? Se sente estranho no meio dos fog, só que através disso acabamos fazendo amizade com um com outro, acaba expressando mais nossa intimidade com o fóg, que a gente tem um método de fazer amizade só que nunca puxando as coisas do fóg pra gente fazer mas convidando ele pra conhecer nossa cultura. Em épocas diferentes a gente acabava se desentendendo nós não conseguia se expressar através da linguagem, mas a quando a gente aprendeu o português acabou se expressando melhor com o fóg. A amizade se torna uma relação pra se ajudar para que ele venha conhecer a minha cultura e eu venha conhecer a cultura dele. **Efézio da Silva:** Já trabalhei em safras, pêssego, uva, safra de alho, cebola já trabalhei em obras, trabalhei como artesão e continuo trabalhando [silencio]A maioria dos jovens da comunidade trabalham na mesma caminhada que eu caminhei, nas safras, quando chegas essas épocas de safras aí. [silencio] no meu futuro quero ter minha casa melhor, minha família bem colocada, meu filho, tá no mesmo caminho que eu to em busca do meu sonho que é ter alguma coisa, micro empresa. Começar com algo pra poder ter o sustento da minha família. No trabalho na lavoura não existe muito jovem fog, mais é os de idade sabe, os senhores que trabalham nas lavouras, tem alguns jovens, mas a gente acaba não conversando, eles trabalham lá e nós no nosso canto, no nosso compromisso, nas lavouras funciona assim. Quando está só os índio a gente acaba se entendendo, a gente não conversa muito na linguagem português acaba falando só na nossa idioma, se tu fala inglês aqui no Brasil a pessoa não vai te entender tem que se expressar como o brasileiro, fica mais a vontade falando seu próprio idioma¹.

¹Houve um episódio em que uma professora chamou o cacique na escola para reclamar do cheiro de fumaça do estudante. Muitos têm fogão à lenha dentro de casa. O episódio é relatado em inúmeras conversas, os kanhgág caracterizam a situação como um exemplo do racismo vivenciado pelos jovens.

(Liliane de Paula, 06 de Junho de 2019)

Liliane de Paula: Estudo em escola *fóg*, como eu sou índia quando eu estou estudando no meio dos brancos eu me sinto sozinha porque como eu falo em kanhgág não tem ninguém pra falar comigo daí eu me sinto sozinha as vezes e os brancos as vezes não querem fazer amizade com os índio, falando que os índio são relaxado, quando estou no meio dos brancos me sinto sozinha. Eu vejo que os brancos têm mais oportunidade que os índios, por que falam que os índios são burros [silêncio]. (LILIANE DE PAULA, junho de 2019)

Liliane de Paula: Eu vim em 2014 pra São Leopoldo, eu tinha uns 14 na época, sou casada, mas ainda não tenho filhos. Eu nunca trabalhei, sempre trabalhei com artesanato, por enquanto. Eu vendo e faço o artesanato, a maioria dos índio trabalham só com o artesanato porque não tem ninguém que trabalha com alguma coisa assim de emprego, essas coisas a maioria trabalha só com artesanato pra sobreviver. [...] acho bom os *fóg* está ajudando a gente que as vezes vende na rua e eu acho bom deles ajudar os índio por que é só com artesanato que a gente trabalha, a gente faz, vende e daí eu acho bom, mas as vezes tem uns *fóg* que passam e falam que a gente tá pedindo, que a gente tá sofrendo na rua, que a gente tem que trabalhar, mas é um trabalho o que a gente tá fazendo, por que a gente faz e vende e a pessoa ainda fala que a gente tá pedindo esmola e que não consegue um emprego melhor pra poder trabalhar, mas isso pra nós é um trabalho isso. A minha mãe me ensinou a fazer o artesanato, também minhas tias e as minhas amigas também me ensinaram algumas coisas que eu também não sabia, agora eu sei várias coisas de artesanato. O meu plano é um dia terminar meus estudos e fazer faculdade pra arrumar um emprego melhor, é importante por que tu pode terminar e conseguir um emprego melhor, se tu fazer tu não consegue um trabalho melhor. E bem melhor fazer faculdade do que só terminar os estudos e ficar trabalhando.

(Khey Tomas, a Sueli, 03 de Abril)

Faziam poucos dias que o mundo havia sido alertado sobre o advento da Pandemia. Khey Tomas me enviou essas fotos de um evento que a rede de mulheres da comunidade realizaram. Dona Lourdes *Ninpre*, confeccionou os remédios para a prevenção contra o Corona vírus.





(Vanderson Kanheró, 4 de Agosto de 2020)

Artesanato não vende tanto mais como antigamente. Já trabalhei em colheitas e plantações, Sim, mas, só vou nos final de ano [silêncio] curto “a fu” música e vendendo as minhas coisas que dá dinheiro na banca. Não to falando de artesanatos, tô falando de coisa de inverno, essas coisa que dá dinheiro. Tendo mais coisa pra vender, mais tem dinheiro, se não tiver o que sai na venda, aí nós morre de fome [risos] Sim desde criança sei fazer vários artesanatos ninguém mais compra como antigamente. Em “Porto” [Alegre] tu não vê muito artesanato tem só os guarani que ainda tão firme. Aqui não Aqui parece que ninguém tem nada [sobre a pandemia] minha Avó [Dona Lourdes] fez um remédio aqui, aí acho que fez efeito. To esperto sempre quando saio pro centro é de máscara e um álcool gel na mochila. Pode crer irmão, é nós.

(Darley Pedro, entrevista 06 de agosto de 2020)

Sou obreiro, mas a igreja não ajuda com dinheiro, no momento tô sem trabalho. Eu fui criado na roça. Minha família tinha roça era em Erechim, em Votouro. Trabalho nas roça temporária é em Caxias do Sul, uva. Meu projeto de vida é trabalhar com roça ou em outras coisas, por que ali na roça eu planto e não preciso comprar, tô morando aqui em São Leopoldo é muito pequeno o lugar.



(Mayara Sales, 06 de Agosto, 2020)

O grande problema na vida da juventude é se adaptar direito na sociedade. Viver bem é viver com respeito com dignidade ser respeitado e ser aceito do jeito que você é. Muitos jovens de hoje trabalham na roça com seus pais ou no artesanato No momento atual os jovens não querem aprender a fazer artesanatos eles tão querendo coisa nova, tipo trabalhar com mesmos direito dos brancos. Uns se perdem no mundo fazendo coisas erradas, os jovens de hoje não tão ligando para a cultura dos nossos antepassados. O meu **projeto de vida** é um dia fazer os jovens de hoje ou do futuro gostar de estudar, abraçar nossa cultura nossas raízes têm muitos jovens que tão se perdendo, é sim, resgatar eles.

(Valdir Loureiro, 6 de Agosto de 2020)

Pois não sr. Gabriel, eu acho que o trabalho que a gente vem para o campo, que a gente vem trabalhando na roça, por que eu acho, que é da própria vontade da gente. Porque, como que eu vou dizer, os novos, nós, que somos hoje, querem mais aprender outras coisas né, sobreviver né, que não deixar a cultura nossa de fora. Acho que o que se faz na terra o que se planta na terra, eu acho que é uma coisa que a gente preserva mesmo, que faz parte, é um alimento que sai da terra. A nossa geração nova hoje em dia é diferente do que os mais velhos. Meu pensar é que é da própria vontade da gente, que a gente também quer ganhar um pouco a mais né. As nossas vendas tá tão pouco nas cidades grandes, dos nossos artesanatos, dos nossos trabalho e mais essas ainda pandemia da covid-19, então tá difícil pra nós, e então a gente tem que se largar pra esses lados, onde que nós tira o alimento pra nós comer, pra nós se manter, acho que isso é da própria vontade da gente, da geração nova né.

(Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020)

Natural de Nonoai Rio Grande do Sul, Reserva Indígena de Nonoai, estou aqui para falar um pouco da história né. Como a gente faz parte do trabalho do branco aqui, a um tempo né. Temos dois tempo, tempo de trabalhar, tempo das plantaçaõ, como nós temos agora plantando cebola, que também faz parte da nossa, faz parte do trabalho, tudo que faz bem pra cabeça, a gente tem que estar fazendo. Os que estão vindo atrás de nós, essas crianças que venham ter mente boa, para não fazer coisas erradas que muitas vezes da cidade grande. Então nós abrimos caminhos pra eles, Nunca ponha coisa ruim na cabeça, muita coisa ruim acontece, tipo assalto, drogas, se envolver em tráfico. Então nós estamos abrindo o caminho pros mais jovens que nós, os nossos filhos, nossos primos. Isso aqui é uma também é lição para eles, é um exemplo grande que a gente trás para eles né, por que, quando nós estamos na cidade grande nós também ensinamos para eles, nossos trabalhos de artesanato, nossos vasy, nossos trabalhos de cipó, com taquara, balaios nossos. Isso aí que nós vamos aprendendo, nós vamos passando para eles, pra nossas crianças. A nossa língua que não podemos perder também, nosso idioma, esse é o principal, nós temos que manter ele pro resto de nossas vidas. Como quem já foram, os velhos nossos, os kofá nossos, que já não estão mais com a gente né, que deixaram pra nós, que nunca era pra nós deixar de falar a nossa língua, de deixar de falar da nossa língua. Que sempre o que nasce, o que vem da gente, nós sempre tem que estar preservando pra eles, pra eles nunca perdera nossa, nossa linguagem kanhgág né. Tudo que eu quero é, o que os velhos deixaram pra mim eu quero deixar pros meus filhos e os meus filhos deixem para os deles, e aí vamos deixando de geração para geração e nunca perder a cultura. Se nós não ter, nós nunca vamos ser vistos como índios kanhgág. O que nós temos agora pra cá, que viemos trabalhar pra cá em Caxias do Sul, nesses tempos de plantaçaõ aí, lembra muitas coisas pra nós, por que é pra cultivar né. Nesse tempo agora é de plantaçaõ de cebola, a plantaçaõ de alho já também, passamos, foi mês passado e logo também vem os meses das frutas, no começo de começa a colheita do pêssego, ali por fevereiro a colheita da uva. Sempre estamos aí né, abrindo sempre num caminho bõo, trabalhando sempre, pra não estar parado. Mesmo quando estamos em casa, no São Leopoldo, no Por Fi Ga nós ficamos trabalhando com nossos artesanatos também, que nós seja visto né, como sérios kanhgág que ainda olhemo nossas culturas né, ainda nós temos nossas culturas de pé. Só que muitos

brancos não enxergam isso, mesmo que nós, o que nós temos, só as vezes que eles veem, quando tá o mês do índio, o dia dezoito de Abril que é o dia do índio. Não conseguimos fazer esse dezoito de Abril, nossa festa do dia do índio, todos índios comemoram, todas as etnias, todo índio, toda etnia, é o mês de todos, de todas etnias que forem índios né. Muitos estão tristes também, não só o índio, também o branco tá triste né, por causa destas doenças aí. Mas nós estamos aí pra desviar dessas doenças aí e vim ganhar o nosso, pra nós se manter até essa pandemia passar aí, pra ter o nosso alimento né. Por que do dia 19 nós trabalhamos muito com nossos...nós mostremos muito nossa cultura que é a...nós temos nossos grupos de dança ainda também que é o Por Fi Gá, nós fazemos muitas palestras nos colégios também e esse ano não deu, tá ruim pra todos. Quando terminar nós vamos começar de novo com nossas palestras, com nossas vendas, mas, mesmo assim nós vamos, nessas épocas nós estamos trabalhando pra cá [na roça], pra mostrar pro jovem o caminho melhor também né. Aquele, o jovem que também estuda, o jovem que faz o seu faculdade também tá triste, o jovem kanhgág que ser alguma coisa, alguém na vida. Não só o branco, que quer alcançar, de ser algum médico, algum técnico de enfermagem, um de direito assim, professor, todos nós, todo ser humano tem um sonho né. Nós índios temos sonhos assim também que é dar o melhor de bem para os nossos filhos, não, não [ênfase], não esquecendo da nossa cultura né, sempre usando a cultura na frente, em primeiro lugar a cultura. Seja onde ele for, seja ele sozinho dentro do branco, mas nós temos sempre que mostramos nossa cultura, mostrar que ele é um índio de verdade. Para que ele seja respeitado pelos brancos, pra branco vê que nós somos os reais, os verdadeiros habitantes dessa terra aqui. Isso aí que nos passemos pro nossos filhos, que nós trabalhamos pra cá, também tem que ser sempre da nossa vontade né, pra que nós poder ajudar na casa, ter um dinheirinho. Não só o branco que tem, que pode fazer conta, nós também fazemos conta, fazemos conta no mercado, fazemos contas para pagar, então isso aí é normal. Essas nossa cultura, nosso idioma que tem diferença, e muitas vezes nós somos criticados, o índio no meio de brancos, eles não vê a verdadeira, a real, quem é o dono do chão aqui né. O índio não está no chão de qualquer um, o índio onde é que ele tá, ele vai estar sempre na sua área, no seu chão, onde é que os nossos velhos deixaram pra nós, nossos antepassados. Pensando bem, buscando indo atrás disso daí, não vou querer ofender o branco, mas, o branco depende de nós, o chão é nosso, dos nossos antepassados,

dos nossos filhos, isso que eu quero dizer. Muitas vezes nós somos criticados, mas, teremos que, teremos que...aguentar isso aí, um dia eles vão ver a real, por que a lei de tupé, a lei de Deus. Deus pode mostrar pra eles, tem muitos que não se entende com o branco, ai vem criticando a relação, por que o racismo é muito né. É isso aí que eu tenho pra proponhar, mas, vamos mais além disso aí. Muito obrigado.

Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020 Cada dois, três dias, nós mandemos algumas coisas pra ti aí, alguma coisa de voz aí, umas fotos também e amanhã em diante eu vou começar a tirar também umas fotos. Vê se eu falo com os outros guris aqui também, pra nós continuar esse trabalho aí né, por que tu me ajuda e eu te ajudo também, nessa parte aí. Mais, quando terminar o serviço também nós se falemos mais né, mais próximo, aí né em São Leopoldo. Estamos quase terminando o serviço, mas o que eu puder te ajudar eu vou te ajudar, falou?

Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020: O líder aqui é eu né, sou eu que arrumo as turmas pra vir fazer as plantaçoão aqui, então, como te disse, o líder o chefe, sou eu mesmo. Por que tem que ter um, digamos tem que ter um, digamos, mais português né. Tipo um cabeça assim, pra que a família não fique preocupada né, saíram para lá, pelo menos tem um encarregado né. Por exemplo, quem vem comigo, volta comigo, é assim a vinda aqui nos nossos trabalhos aqui. Tu perguntou né, rapaz, o jovem kanhgág é Kyru e a moça é Tytãg. Nós continuar nossas pesquisas aí, tu vai virar um verdadeiro kanhgág Gabriel.

(Eliseu Moreira, 23 de Agosto de 2020)

Oi Meu nome é Eliseu Moreira, eu tenho 40 anos estou aqui para falar um pouco da minha vida. Eu sou de Nonoai, falar um pouco da minha história como eu vim parar aqui na cidade grande, São Leopoldo. Como é que eu vim parara aqui mesmo, eu sou do campo, eu sou do mato! Então eu tenho todo este prestígio, sabe, essa história guardada na minha mente. Eu preciso falar dessa minha história que eu passei, etnão eu moro em São Leopoldo, volta e meia nas temporada de trabalho e serviço no campo, entende, eu subo pra cá, pra serra gaúcha sabe, onde ganha, que a gente tira o pão nosso de cada dia. Por que como meu irmão falou, por causa dessa pandemia aí, a gente tem que se virar de uma maneira, de qualquer jeito, mas, a gente tá pra

isso aí mesmo, pra lutar pelo que der e vier. Então a gente sobre pra cá, seguinte, agora é temporada de plantar cebola e a gente tá aqui, trabalhando, de boa, é...que que eu vou dizer, faz parte também da nossa cultura. Muitas pessoas que não são índio, falam que não, o índio só quer saber de fazer balaio, quer ficar de boa sentado. Não existe isso! Sabe o que acontece, os índio estão mais espertos, estão mais civilizados, estão se comparando com as pessoas não índias sabe. É assim a vida, a gente vai descobrindo mais coisas sobre o que é dos índio e do não-índio entende? E o é o que eu falei, é temporada de cebola, nós *temo* ai plantando, *temo aí trabalhando*. Diz que os índio só vive de balaio e artesanato, não existe mais isso aí, mesmo que fosse, igual é um trabalho. Tudo que a gente faz não é um trabalho? Me responde se puder...Qualquer coisa que você faz é trabalho. Então para quê falar muito de uma coisa que nem sabe o que é. É temporada de cebola a gente tá aqui, temporada de pêssego a gente tá aqui, temporada de arrancação de alho a gente tá aqui e temporada de safra da uva a gente tá aqui, nós não ficamos parado não, a gente tem que trabalhar igual para igual é onde que a gente tira o pão nosso de cada dia. É assim que eu vejo pelo menos, que acabou, é uma coisa assim que a gente fica sentido quando certas pessoas falam: _Não aquilo lá não é trabalho, fazendo artesanato lá, não é trabalho. Mas, como que não? Claro que é um trabalho, uma coisa assim eu fico triste né, mas fazer o que, a gente tem que colocar a tristeza de lado e bola pra frente, se a gente dá bola pra isso a gente não consegue fazer nada, mas é isso aí. O que eu vejo o que eu penso é isso aí. Isso eu to falando o correto, não estou julgando ninguém, eu tô falando de trabalho, de história. Valeu pela oportunidade, muito obrigado e espero que você curte aí amigo

Valdir: Cocar de Arara, *Valdir Sinvi ty vy*, Valdir vai ficar muito bonito com cocar de arara, eu disse assim no *Kanhgág*. **Pesquisador:** E os artesanatos?



Valdir: Sim, mas é isso a maioria do artesanato aí dessas tranças, ela faz parte da marca, quer dizer tem a marca *Retej* que é a marca cumprida, daí a marca bolinha aquela é a marca redonda, *Ror*. Daí a maioria desse a gente põe no artesanato. Cada artesanato, cada balaio, cada flecha, cada anel, cada pulseira, cada artesanato, até uma caneta tem um significado, ela já marca com significados do *Kanhru* e do *Kamé*. Eu sou o *Kamé*, eu sou da marca cumprida. Então a minha esposa vai ser a *Ror* que é marca bolinha entendeu? Então isso a gente põe em todo artesanato.

Valdir: Eu sei fazer tudo também de artesanato, pulseira, anel, cocar, faço tudo isso aí, problema é material, tem que buscar na reserva indígena de Nonoai, lá que tem a casca do cipó *guaibê*, banana de mico, *Kó*. Mas como não tem, mas se eu pegar essas penas aí da arara, eu vou dar um tempo e daí vou dar um jeito de buscar material natural na reserva indígena de Nonoai, aqui ninguém tem. A maioria eles fazem o cocar, mas não é natura, é com linha a trança deles. A coisa melhor é tudo natural, ainda mais com essas penas, as penas há tem que ser natura, a casa do cipó *Guaibê*.

Mas essas penas se tu me dar elas, ficam comigo até eu pegar material para fazer um cocar natural mesmo, de verdade. Ali o trabalho do branco não dá, nós temos a nossa mesmo verdadeira.

Pesquisador: E os nomes dos Kanhgág?

Valdir: Isso que eu cobro meus pais, minha mãe né, que eles não ponharam o nome indígena em cima de mim, mas isso é fácil né. Isso daí eu mesmo ponho as vezes quando me peixo com um branco e ele me especula dessa forma aí, se eu tenho nome Kanhgág, daí eu ponho, eu mesmo já ponho. Lá de baixo quando eu nasci eles não ponharam, deu nome de indiano, entendeu? Indiano ele é branco que tem cruza com índio, velho índio, bem velho, um índio que durou muitos anos, esse meu pai fala pra mim. Esse nome botaram em cima de mim, mas não é bem o nome *Kanhgág* é indiano. O nome indiano que deram primeiro é Joaquim, que é um índio e uma mulher se misturaram, o índio e o branco, um índio muito velho que durou cento e poucos anos.

Pesquisador: Perguntei sobre trabalho e dinheiro na visão Kanhgág.

Valdir Loureiro: O dinheiro é *jēnkamũ*. Trabalho ou trabalhar e *rānhrāj*.

Valdir Loureiro: Pra mim trabalhar, cada um tem suas escolhas né, se pra ele estar bom trabalhar ou ruim, ou se ele gosta de trabalhar, se não gosta. Mas, tem daí, cada pessoa é uma pessoa. Tem pessoa que tem que se decidir se pra ele está bom trabalhar, se tá ruim. Eu da minha parte eu gosto de trabalhar, qualquer serviço. Qualquer tipo de serviço porque se a gente, a gente trabalhando a gente tende a ser melhor. A gente parado assim, muito parado, a gente fica ponhando muita bobeira na cabeça né, eu da minha parte quando eu to trabalhando eu penso muitas coisas boas né. Eu penso muitas coisas boas no futuro, eu não sei daí as outras pessoas. Eu penso assim, meu pensamento. Sem o trabalho da gente, a gente pensa tudo errado né, trabalhando a gente já pensa certinho, pensa coisas boas, não coisas ruim, pra mim é assim.

(Valdir Loureiro, dia 09 de Outubro)

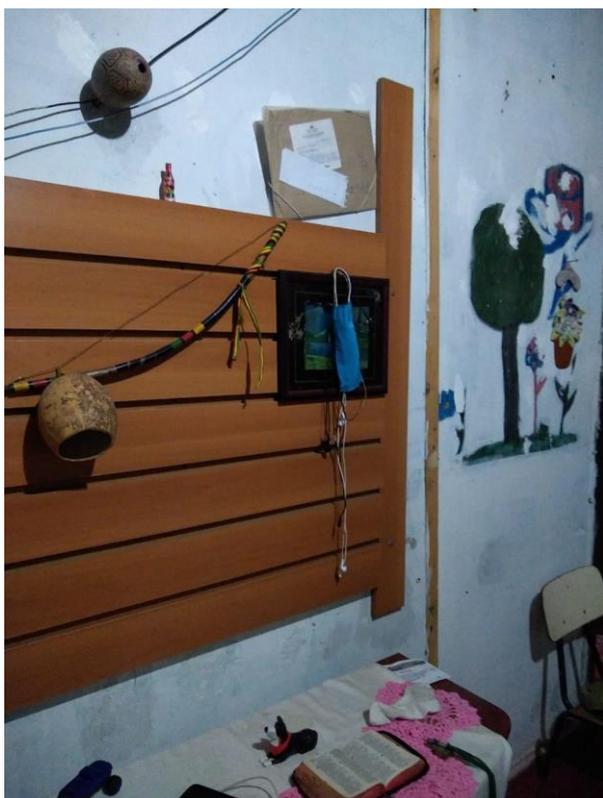
Valdir: Ai se tu marca com eles de conversar ali com a liderança, aí tu tenta achar um ali por meio dia, por que eu to fazendo um biquinho ali numa obra, daí meio dia seria bom eu estar junto daí. É ali pertinho de casa, da até pra almoçar em casa, pra arrumar uns troquinhos.

O que que tu achou do vídeo ali do índio Luiz Carlos, tava trabalhando com cipó. E o outro vídeo era o filho do Sorég, que tava fazendo o, socando o pilão o *Kumi*, bah boa demais aquela comida lá. Ta no teu Messenger, o Kumi, tem uns filme que eu filmo mas não consigo baixar. Dia 26 vamos subir pra serra de novo colheita do alho, tá ligado que eu te mandei, fazendo carga em cima da rampa, tá no teu Messenger.

Pesquisador: E os projeto?

Valdir: Faz cinco seis anos que eu já trabalho, corte de alho, trabalho pra ele, de uva pra ele, planto, arranco, faço carga. Arranque é a máquina, trator de arranque, hoje é tudo modificado, daí nós fazemos carga né, eu to em cima da rampa, em cima do caminhão ali, no meio n[e, todo de azul lá. Nós tinha um cabeça, mas como ele num levou muito bem os peão, nós trabalhamos direto pra eles agora. Isso faz parte do nosso projeto, todo os guri são mais novo, eu sou mais velho.

Casa do Valdir:



Pesquisador: E esse berimbau aí mano?

Valdir: Essa lembrança eu tenho ainda do tempo que eu fazia capoeira, ganhei do mestre. Eu ia ensinar meu sobrinho, mas quase não tenho tempo mais.

(Valdir Loureiro, dia 20 de Outubro)

Sabendo que Valdir só ia trabalhar na roça dos colonos e que o artesanato está ruim, encomendei um balaio com as marcas Kanhgág, casinhas e ninhos de passarinhos. Eu fui buscar no dia em que havia uma festa do Dia das Crianças, levei dinheiro arrecadado com funcionários da empresa SAP para os brinquedos infláveis. Convidei um colega equatoriano, estudante de doutorado, para acompanhar a visita à comunidade, daí ele já poderia conhecer. Nesse dia eu encomendei os artesanatos e Valdir me enviou fotografias. *