

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

GABRIEL CHAVES AMORIM

**JËNKAMÛ RÉGRE - DINHEIRO PARENTE:
Economia Kanhgág.**

PORTO ALEGRE

2023

GABRIEL CHAVES AMORIM

JĔNKAMŪ RÉGRE - DINHEIRO PARENTE:

Economia Kanhgág.

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

PORTO ALEGRE

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Amorim, Gabriel Chaves
JÊNKAMŨ RÉGRE - DINHEIRO PARENTE: Economia
Kanhgág. / Gabriel Chaves Amorim. -- 2023.
147 f.
Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Kanhgág (Kaingang). 2. Dinheiro. 3. Animismo. 4.
Antropologia Econômica. I. da Silva, Sergio Baptista,
orient. II. Título.

A toda comunidade Por Fi Ga

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Maira pela parceria de trabalho e projeto-de-vida.

A todos os entes que cruzaram os caminhos do presente trabalho. Sobretudo, os que me levaram a chegar até aqui bem. A toda loucura que auxiliou na criação, revelação e desvelamento dos mundos, demonstrando que a sanidade e saúde são estados de construção contínuo, de percepção do bem viver e do convívio saudável com parentes, entes e entidades.

As entidades, sobretudo os *tãn* que me visitaram durante a escrita deste trabalho, cães, gatos, galinhas, cambacicas, pombas rôlas, sabiás, canarinhos, pardais, morcegos e beija-flores que estiveram transitando pela minha vida e, que, certamente transitam por aqui também.

Aos *kofá*, velhos e experientes conhecedores da cultura, esse trabalho é iluminado pelas perspectivas que o campo tem proporcionado. Por isso, obrigado a Por Fi Ga pelo acolhimento, fazendo caber mais um pesquisador e amigo dentro do círculo de convívio, especialmente para o casal Dorvalino e Adelar, que tão bem me recebem.

Ao professor Sergio Baptista da Silva que me acolheu no programa de pós graduação em antropologia da UFRGS, iluminando por onde deveria andar, me orientando, me incluindo no grupo de estudos para trocas entre outros de mim mesmo e me provocando a escrita desta monografia. Ao professores Ricardo Cide, Rogério Reus e Pablo Timbor com toques de aperfeiçoamento e sobretudo pelo respeito aos escritos.

*País dos marajás
Piratas, bandoleiros
Levaram todo ouro
Roubaram o tesouro
Cadê meu dinheiro?
Não sei ninguém viu, quem começou primeiro
Parece até normal, correr atrás do vil metal
Cadê meu dinheiro?
DINHEIRO!
Cadê meu dinheiro?*

Dinheiro – Jorge Dourado

RESUMO

O objetivo do trabalho foi o de analisar a concepção e significados da expressão dono do dinheiro ou espírito do dinheiro (*jěnkamũ tãn*). Para tanto a etnografia percorreu interlocutores de diversas colocações comunitárias e sociais para retratar a polissemia do termo. As incursões em campo aconteceram entre os anos de 2021 a 2023 na comunidade *kanhgág* Por Fi Ga, localizada em São Leopoldo, Rio Grande do Sul. A história auxiliou no entendimento de uma economia *kanhgág* formada no contato com a economia de mercado colonial, mas com problemas e objetivos próprios das populações *Kanhgág*. A teoria antropológica auxiliou no debate sobre animismo, totemismo, naturalismo e suas posições sobre os suportes existenciais de forma e conteúdo. As comparações etnológicas com outras etnias guiaram o estudo a uma comunicação com outras abordagens que privilegiem a análise da reciprocidade entre os seres. *Jěnkamũ Tãn*, aquele que habita o dinheiro, aparece na forma de uma entidade que pode tanto ser boa (*my rá*), quanto ruim (*koreg*) e que regula, através de padrões éticos e estéticos, a relação entre diferentes seres.

Palavras-chave Kanhgág (Kaingang), Dinheiro, Animismo, Antropologia Econômica

RESUMEN

El objetivo del trabajo es analizar la concepción y el significado de la expresión dueño del dinero o espíritu del dinero (*jěnkamũ tãn*). Para ello, la etnografía recorrió a interlocutores de diversos lugares comunitarios y sociales para retratar la polisemia del término. Las incursiones de campo tuvieron lugar entre los años 2021 y 2023 en la comunidad *kanhgág Por Fi Ga*, localizada en São Leopoldo, Rio Grande do Sul. La historia ayudó en la comprensión de una economía *kanhgág* formada en contacto con la economía de mercado colonial, pero con sus propios problemas y objetivos. La teoría antropológica ayudó en el debate sobre animismo, totemismo, naturalismo y sus posiciones sobre los soportes existenciales de forma y contenido. Las comparaciones etnológicas con otros grupos étnicos orientaron el estudio hacia una comunicación con otros enfoques que privilegian el análisis de la reciprocidad entre los seres., El que habita el dinero (*Jěnkamũ Tãn*), aparece bajo la forma de una entidad que puede ser tanto buena (*my rá*), como mala (*koreg*) y que regula a través de normas éticas y estéticas la interrelación entre los diferentes seres.

Palabras-clave Kanhgág (Kaingang), Dinero, Animismo, Antropología Económica

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Jênkamũ na forma de doação para Por Fi Ga – tã/zelador	28
Figura 2 Ajuda para as mulheres Kaingang- TI POR FI GA	29
Figura 3 <i>Jênkamũ kasir</i> – dinheiro de pouco a pouco	30
Figura 4 Jênkamũ e jên; dinheiro e comida	31
Figura 5 Entrega de diploma do Ensino médio I.....	32
Figura 6 Entrega de diploma do Ensino médio II.....	32
Figura 7 Produção de <i>Vafy</i> - cestaria, Páscoa de 2022	33
Figura 8 Venda	33
Figura 9 Mercadinho do Moisés - Por Fi-Ga.....	34
Figura 10 Boletim Informativo da FUNAI 1973	56
Figura 11 Casa de Efézio, carro do sogro Antonio.....	71
Figura 12 Casa de Sueli, a nora de Rosalina	78
Figura 15 Fogo de chão 11 de Agosto	127

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Levantamento da área de origem da população indígena Por Fi Ga, São Leopoldo, 2019.....	23
Tabela 2	Levantamento da área de origem da população indígena Por Fi Ga, São Leopoldo, 2022.....	24
Tabela 3	Valor do rendimento médio mensal de todos os trabalhos das pessoas de 10 ou mais de idade, por raça ou cor	25

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 Levantamento área de Origem	21
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
[2] <i>JYKRE ÊMÃ Por Fi Ga</i> CONHECIMENTOS DA COMUNIDADE.....	14
[2.1] Um mundo de bens	35
[2.2] História econômica dos <i>Kanhgág</i>	42
[2.3] Paralelo à etnografia <i>Mebêngôkre</i>	60
[2.4] Comparação etnográfica entre <i>Por Fi Ga</i> e <i>Nonoai</i>	66
[3] <i>JÊNKAMŨ TÃN</i>	80
[3.1] Espírito do Dinheiro	107
[3.2] Luta espiritual.....	117
Considerações Finais	129
Referencias orais.....	135
Referencias Bibliográficas	136

INTRODUÇÃO

Partiu-se de referenciais da cultura *Kanhgág* com o objetivo de conceituação do que é o *jēnkamũ*¹, seus usos e definições próprias de uma economia *kanhgág*. Sobre a grafia, quando estiver escrito *Kanhgág*, em letra maiúscula se quer referir a cultura e ao povo. Quando for utilizada como adjetivo estará em minúsculo, como por exemplo, a economia *kanhgág*. Mas ambas se encontram destacadas por apresentarem-se palavras estrangeiras ou indígenas. A palavra dono, *tān*, aparece ao longo do trabalho com diferentes traduções que remetem aos núcleos significativos e aos diferentes meios de percepção de um mesmo fenômeno. Por exemplo a nomenclatura aquele-que-habita advém de uma tradução teórica desenvolvida exclusivamente para o presente trabalho, chamar de espírito apresenta-se como uma tradução do idioma *kanhgág* para os não-indígenas (*fóg*) compreenderem. Por fim, dono se apresenta como significado êmico reconhecido pela bibliografia e que emergiu da etnografia em momentos distintos.

Em resumo, na seção [2.1] encontra-se uma reflexão sobre o consumo como incorporação, descritor de cultura e soberania. Os padrões de consumo que mantemos revelam nossos projetos-de-vida e as narrativas de consumo desvelam a cultura. Em conversa teórica com Mary Douglas e Isherwood (2009), abre-se uma teorização junto aos vocábulos consumir (*kajām*), preparo (*jānhkrig*), cuidado de si (*vē sÿ rÿr*), alimentar-me (*inh jēn*) como demonstrativos culturais de consumo. Eventos como churrasco ou um atendimento de saúde no posto de saúde são discutidos como rituais de consumo em que há uma reunião em busca de recursos. Teoriza-se o centro cultural como um estômago da comunidade, local onde se recebe os nutrientes e reparte entre diferentes corpos e seres. Conforme Douglas e Isherwood (2009), os bens guardam significado quando inseridos numa estrutura que aqui estamos vendo como a *kujanização* da realidade. O *kujá* apresenta-se como uma figura que consegue fazer a comunicação entre diversos seres de diferentes mundos, controlando, absorvendo e desativando potências. Seguindo Douglas (2009), bens e gastos são marcadores, logo perceberemos como marcam junto a esta estrutura do *kujá*, que prevê a existência e interferência de seres extra-humanos nas relações humanas.

A seção “[2.2] História econômica dos *Kanhgág*”, apresenta e retrata a subjetividade histórica e econômica *kanhgág*. Por meio da análise arqueológica para o

¹ A grafia de (*Jēnkamũ*), dinheiro, se trata da mesma utilizada por Márcia Nascimento (2013) em seu trabalho de dissertação em Linguística “Tempo, Modo, Aspecto e Evidencialidade em Kaingang”.

termo *jênkamũ*, se seguiu o indício de que a raiz etimológica pode apresentar-se advindo de *jankã*, que significa colar. Nos leva aos colares de épocas anteriores, análogas e posteriores aos períodos coloniais e seu poder de absorção de potências. Não obstante a análise das potências e seres contidos no dinheiro o estudo percebe e discute as noções de macro economia na história *Kanhgág*. Relaciona o cercamento dos campos, como descrito por Karl Polanyi, ao aldeamento e confinamento impostos pelo SPI e FUNAI até 1988. A superação desse tempo do confinamento veio na reconquista de territórios e conquista de novas possibilidades de habitar, viver e projetar. As famílias que viveram em luta nos acampamentos fora das Terras Indígenas demarcadas, logicamente transformaram suas formas de viver com a formação dos novos territórios. Pois, foi possível exercer as sociabilidades parentais e viver os projetos-de-vida em comunidade junto aos novos ambientes. Discute-se, assim, a raiz etimológica da palavra comunidade, como resultado da relação dos conceitos de múnus e imune. Por fim, através de Polanyi busca uma definição etimológica para economia, em que se percebe uma diferença primordial entre economia e crematística, arte de gastar dinheiro, em comparação a subjetividade meios-de-vida.

Na seção “[2.3] Paralelo à etnografia *Mebêngôkre*” encontra-se problematização sobre as analogias e aproximações possíveis entre os *Kanhgág* e os *Xikrin* vistos por César Gordon (2006). Tal etnografia, aparece-nos como uma base comparativa sólida, pois, centra em um povo do tronco linguístico macro jê, mesmo a qual pertence os *Kanhgág*. Da mesma forma, aqui, alarga-se o foco, para ver, além das relações de parentesco, também, as econômicas, inclusive, em interação com extra-humanos. Deste modo, atos de consumo estão inseridos dentro da filosofia, (*jykre há sîgvî*) (CARDOSO, 2017, p.7). Analisa-se a dinâmica de incorporação do dinheiro através do trabalho (*rânhrãj*) em analogia com os *Xikrin*, que, também, são enfáticos em mostrar domínio dos seres, mantendo-se firmes em suas filosofias mesmo relacionando-se com transações de variadas quantidades de dinheiro. Outro paralelo com a etnografia *Xikrin*, encontra-se na produção de pessoas, que Gordon (2006) enfatiza e teorizamos como seria a produção de pessoas dentro da comunidade (*emã*) *Por Fi Ga*.

Na seção “[2.4] Comparação etnográfica entre *Por Fi Ga* e *Nonoai*”, produz-se uma comparação com a etnografia de Nonoai e de São Leopoldo, focando a análise na significação social do dinheiro. A teoria inicial do dinheiro (*jênkamũ*), aponta que a sociabilidade com os parentes afugenta a coisa ruim. A diferença aparece nos arranjos materiais das famílias. Em Nonoai, contam com terras agricultáveis e na *Por Fi Ga* é o

artesanato a principal atividade de trabalho (*rānhrāj*). Em São Leopoldo, o capital em disputa apresenta-se nos empregos dentro da comunidade que financiam projetos-de-vida. A distribuição de cargos, está ligada a formação de grupos de lideranças. O dinheirão (*jēnkamũ mág*) e dinheirinho (*jēnkamũ si*), aparecem como vetor de relações socio parentais na *Por Fi Ga*. A manifestação do espírito (*tān*) e sua influência, em ambos casos, Nonoai e São Leopoldo, são representativos de uma sociabilidade parental. Bem como dinheiro pontual (*jēnkamũ ror*) e dinheiro contínuo (*jēnkamũ tej*) que se apresentam como categorias analisadas que emergiram do campo etnográfico. Por fim, abre-se a discussão sobre o espírito (*tān*) do dinheiro (*jēnkamũ*) ou dono do dinheiro, comparando as manifestações em Nonoai e São Leopoldo.

Na abertura do capítulo três “*Jēnkamũ Tān*” se faz uma discussão sobre o termo xamanismo em complementaridade com o *kujá kanhgág*. Os conhecimentos, ditos xamânicos, não se encontram disponíveis unicamente ao *kujá*, mas, são conhecimentos do povo *Kanhgág*. Os conhecimentos do mato passeiam por dentro das casas das comunidades, assim, como as histórias sobre os espíritos povoam seus imaginários e corpos. Deste modo, utilizando autores da etnologia indígena, pretendeu-se elaborar discussão sobre a existência da categoria “dono” em outros povos jê.

Na seção “[3.1] O espírito do dinheiro”, se busca fundamentar o significado existencial de dono-do-dinheiro (*jēnkamũ tān*). Conforme Kasú Kanheró, apresenta-se na forma de um espírito que persegue a pessoa que está em posse do dinheiro. Cria-se, aqui, paralelo entre a definição de *Kasú* e a de *Kagnāg*, coletada por Diego Severo (2020) e comparada na seção textual, ambos interlocutores, ressaltam o ficar quieto ou saber esconder. Discute-se que, na *Por Fi Ga*, a espiritualidade *kanhgág* que traz os espíritos e guias se apresenta como assunto evitado por algumas pessoas por serem crentes ou jovens demais, tendo como justificativa evitar tomar o local de fala dos velhos (*kofá*) ou entregar algum segredo. Na segunda parte da seção se apresenta a teorização de Dorvalino sobre o espírito do dinheiro (*jēnkamũ tān*) entre dívidas. Adelar, teoriza que há um dinheiro contínuo (*jēnkamũ rá tej*) e dinheiro pontual (*jēnkamũ rá ror*), mas que ambos se apresentam bons (*my rá*), contudo, o excesso é a morte. Por fim, uma descrição etnográfica de um caso da ação do *jēnkamũ tān koreg*. O padrão de gastos, com dinheiro pontual ou contínuo (*jēnkamũ rá ror* e *rá tej*), que os interlocutores trazem para a pesquisa são marcadores êmicos que, incorporados a pesquisa como fundamentação antropológica e econômica, explicam dinâmicas existenciais na busca por autonomia.

A seção “[3.2] Luta espiritual” apresenta-se como um estudo resultado do cruzamento entre a tradição *kujánica* e os evangélicos ou crentes, vistos como uma exacerbação do *kujá*. Na interação com um jovem evangelista *kanhgág*, teoriza-se os métodos de se conseguir as coisas e como espíritos, podem influenciar no gasto e também podem auxiliar no ganho. Espíritos podem fazer a pessoa gastar tudo na farra, mas, que a índole da pessoa também ajuda na possessão, conforme o interlocutor Thiago. Ainda, podem auxiliar a encontrar remédios para vender melhor, conforme *Kasú* e dona Lourdes *Nimpre*. Na segunda parte, se apresenta a interação com Antonio dos Santos, sobre a o mato e como os indígenas estão empenhados em preservá-lo. Pontua-se que há uma noção de dinheiro (*jěnkamũ*) que vem do mato, assim como o preço (*kajã*). Discute-se que a noção do dinheiro, como construto da modernidade, apresenta-se como metonímia europeia antropocêntrica e corresponde a parte da epistemologia econômica existente no mundo. Essa visão antropocêntrica gera ganância, guerras e pandemias, causado pelos poderosos e grandes corporações.

[2] *JYKRE ĒMÃ Por Fi Ga* CONHECIMENTOS DA COMUNIDADE

A presente seção apresenta o percurso teórico e empírico na busca pela delimitação dos objetivos do trabalho. O estudo analisou a reciprocidade operante entre seres humanos, extra-humanos e o dinheiro. Se baseia em incursões etnográficas ocorridas entre os anos de 2021 a 2023 na comunidade *Por Fi Ga*, localizada em São Leopoldo. Contudo, utiliza da bibliografia existente para traçar análises problematizadoras do campo etnográfico. Após um percurso nas fontes históricas para estabelecer a história e sociabilidades econômicas no primeiro capítulo. Perguntamo-nos posteriormente, o dinheiro possui um espírito?²

Segundo Adelar, responsável pela alimentação das crianças na escola da comunidade *Por Fi Ga*, o dinheiro possui um espírito, o *tãn* do *jěnkamũ*, apresenta-se ruim (*kórég*) ou bom (*my há*), dependendo da perspectiva. Conforme Moisés da Silva, interlocutor, dono de um mercadinho dentro da *Por Fi Ga* diz, que, para dominar essa parte ruim do dinheiro a pessoa deve “abrir a mão”, gastar. O gasto de dinheiro aparece

² Assim como perguntou o antropólogo Diego Severo ao *kujá* Jorge Garcia, “[...] sobre o *jankámo*, teria ele um dono? Quem faria a mediação com esse? De que modo ele influenciaria a relação com os *Kanhgág*?” (SEVERO, 2020, p. 282).

como um investir em si e em outros de si mesmo, evitando, assim, segurá-lo. Por consequência se observa um cotidiano econômico intenso, de novas aquisições de bens.

Na cosmovisão *kanhgág*, todos seres possuem um *tãn*. Entre as diversas definições para o termo percebe-se como dono, protetor, cuidador, o que ficou por cima, elevado, zelador ou habitante. Assim, o dinheiro possui um ser que se encontra para além do ter, aquém da sociedade de mercado da posse. O estudo, buscou analisar a incorporação desses seres do dinheiro na perspectiva sóciocosmológica *kanhgág*, problematizando o convívio humano com os *tãn* que habitam o dinheiro. Presentes de comer, cobranças, dívidas, posses, possessões, bens e créditos são vistos em sua ligação direta com o *jěnkamũ*.

A relação de reciprocidade entre humanos e como ela coloca outros seres na relação, extra-humanos. Para tanto, se valeu de entrevistas e estudos teórico bibliográficos para contextualizar o *tãn*. Ao mesmo tempo percebe-se em campo as manifestações da potência do ter, na forma de um outro ser: casa, móvel, colar, cesto, balaio, carne, arte, venda ou dinheiro, são coisas para si, ao mesmo tempo são tidos em uma cadeia de significados. São tidos, na forma de posses, mas que que podem vir a possuir os possuidores, assim, sendo para além do ter.

Uma percepção enfatizada é a de que o dinheiro pode possuir alguém, assim como alguém pode possuí-lo. Preferiu-se a perspectiva desde a cosmo-visão-de-tudo-*kanhgág*, a posse do dinheiro e de bens como uma incorporação de referências e potências externas. Isso acontece na forma de: um trazer para junto de si um outro, que se torna um outro de si mesmo. Nessa perspectiva os *tãn* exercem poder sobre o portador do dinheiro e aos outros de si mesmo (do grupo), tendo em vista que o grupo pode variar desde a graduação familiar até a comunitária. O grupo pode ainda ter imunidade aos problemas de um grupo próximo que os antropólogos podem considerar como do mesmo grupo, contudo as contendas próprias subdividem os “outros de si mesmo”. O campo contribuiu para o desvelamento da categoria possessão, para além da posse, quando o espírito (*tãn*) exerce sua agência por meio de um outro. Dessa maneiras alguns estudos podem vir a evidenciar que os *Kanhgág* vivem eternas rusgas faccionais. Contudo, assim mesmo, existem variados níveis de identificação grupal, dentre eles se observa o parentesco como central.

A expressão outros de si mesmo, encontra-se empregada doravante para expressar a ideia de que as pessoas não se apresentam como indivíduos, mas que são em parceria. Não significa, contudo, deixar de lado a problemática *Kanhgág* da imunidade relacional a outros de si mesmo. Um cotidiano atravessa o outro e nesse entrelaçar de vidas tornam-

se continuidades identitárias dos outros de si mesmo. Outros de si mesmo marca a distinção entre fronteiras, externas e internas do corpo, grupo familiar e comunidade. Em aforismo, o instrumento de uso (posse) soa como um possuir em grupo, pois, se é, tendo junto, de outros de si-mesmo (parentes, aliados e grupos). Nesse sentido a palavra parente quer invocar, aqui, o que foi percebido em campo, que foi traduzido como outros de si mesmo. Destarte, se explica a presença desse termo no título do trabalho, o *jënkamũ*, bem como o seu *tãn*, tratam-se de outros de si mesmo. Outros de si mesmo é uma expressão ontológica utilizada para expressar a noção de parentesco como fronteira, identidade e conflitos intragrupos.

Se pontua que *regre*, par, apresenta-se como um par ente, que ao entrar em contato com outros de si mesmo justifica a continuidade entre uma pessoa e outra. Como afirma o antropólogo Sergio Baptista da Silva “A incorporação destas inúmeras essências/potências mágicas provenientes destes vários outros, compõe um corpo e uma pessoa kaingang que pode ser compreendido não como um ‘indivíduo’ ocidental, pensado como único e indivisível, mas como um ‘divíduo’” (SILVA, 2014, p. 72).

Quando incorporado, o *tãn* do dinheiro adere-se ao portador. Dessa maneira, percebe-se as subjetividades constituindo a imagem da pessoa em uma outra diferente: O rico, valente, proeminente, forte, capaz, potente, provedor, inteligente ou sovina ou como pontuam os *Kanhgág*. A expressão *kane mág*, quer dizer olho grande e exemplifica essa relação com o dinheiro e sua sociabilidade expressando a qualidade de um ser-sovina como contrário a ética *kanhgág*. Um pouco como narra Ricardo Cide Fernandes em sua tese de doutorado que. O faccionalismo, maneira de entender a rede econômica intragrupal de outros de si. Conforme o autor

[...] parece ser uma condição da forma como se organizam os casamentos, a residência e a descendência. Os primeiros conquistadores, quando encontraram os ‘Kamés’, os ‘Dorins’ e os ‘Votorões’ talvez tenham encontrado facções. Facções de Kamés, facções de Dorins e de Votorões. Esta hipótese não precisa ser provada ou rejeitada para caracterizar a natureza faccionalista da autoridade política Kaingang. (FERNANDES, 1998, p. 36)

As práticas empíricas de campo se misturaram com a concepção ontológica, política e econômica, formulando uma teoria do *jënkamũ* para a população *Kanhgág*. Optou-se pela mistura de referências êmicas com teoria antropológica. Conforme as hipóteses iniciais, sobre a problematização, o espírito (*tãn*) do dinheiro (*jënkamũ*), confronta constantemente outros seres, numa disputa de forças, poderes e potências. A

divisão de recursos incorporados com o bando, dentro da lógica familiar *kanhgág*, mostramos a dinâmica de exclusão “dos de fora”, da rede de parentesco e inclusão de outros-de-si-mesmo como maneira de controlar a ação ruim (*korég*) nessa disputa. Dessa maneira, divide-se a potência do dinheiro (*jënkamũ*) com outros de si, enquanto com os de fora não há relação moral de reciprocidade.

Analisando o produto final da presente monografia, os não-indígenas (*fóg*), poderão aprender sobre o uso do dinheiro e gestão da vida junto dos *Kanhgág*. Além de proporcionar às políticas públicas uma noção qualitativa de consumo e renda para as populações indígenas. Para os *Kanhgág* este trabalho servirá como fundamentador na luta por organização social, bem viver e formulação de indicadores sociais para acesso a políticas públicas especializadas e descolonizadas: por uma economia *kanhgág*, com *jënkamũ* forte.

Dentre as justificativas ontológicas, percebe-se a necessidade de afirmar outros projetos-de-vida e comunidade contrários ao desenvolvimentismo do capitalismo neoliberal. A alternativa integral e ecológica, como múltiplas epistemologias que se interseccionam, ao contrário da monocultura da sociedade *fóg*. O mundo econômico *kanhgág*, pode vir a servir de exemplo para outras comunidades ou ajuntamentos políticos que queiram aprender mais sobre a relação entre entidades e o comum.

Investigar a significação do dinheiro, para etnias e comunidades indígenas, aparece como oportunidade para pensar sobre a redistribuição de bens em escalas econômicas diversas. Desde uma rede de projetos-comunitário e suas ações até em parceria com o Estado Nacional junto de políticas públicas. Veremos, neste trabalho, que dentro da comunidade (*emã³*) *Por Fi Ga* há uma redistribuição daquilo que se arrecadou em incursões de arrecadação de bens e dinheiro, tais rituais dão-se em níveis familiares, contudo, também comunitários e outros espaços. O *tãn* aparece como uma entidade espiritual que se manifesta na forma de regras, causas e efeitos sobre a relação com determinado ente. Dessa maneira, aquele que gasta *jënkamũ* fora do círculo e quebra a regra estabelecida entre outros de si mesmo, aparece como olho grande, sovina, possuído pelo dinheiro ou aquele que não sabe dividir. Quando a prática é intragrupo de outros de si mesmo é percebida de tal maneira, quando se trata de outros de fora do círculo daí a imunidade entre uns e outros é justificada.

³ Forma de espacialidade convencionalmente designada para locais de moradas consolidadas, com territórios amplos e garantidos juridicamente. Diferente dos *Ware* que se apresentam como moradas provisórias, acampamentos ou locais juridicamente instáveis.

De antemão, a produção de dados registrou práticas em que o *jênkamũ* manifesta-se na forma de um bom (*my há*) ou ruim (*kórég*). Em contrapartida a análise da economia subjetiva apontou que maior parte do orçamento familiar dos interlocutores da pesquisa destina-se a alimentação, habitação e educação. Para efetuar a participação em campo, buscou-se fazer visitas as famílias, assumir demandas políticas e econômicas, ajudar na escola, em mutirões e serviços. A reflexividade, referencias-dos-*kanhgág*, permanece em potência após essas inserções em campo. Assim, as análises dos trabalhos anteriormente realizados e as idas em campo, desde o ano de 2010, quando ainda estudava licenciatura em história, forneceram-me uma sensibilidade própria da comunidade (*êmã*) *Por Fi Ga*, que se refletiram em uma série de trabalhos acadêmicos.

Os trabalhos realizados na *Por Fi Ga* que se relacionam com o objetivo de pesquisa aparecem listados a seguir. Diego Fernandes Dias Severo escreveu dois importantes a dissertação “Educar, viver, trabalhar: os significados do fazer os artesanatos entre os Kaingang da *êmã* *Por Fi Ga*” (2014), entregue à Universidade Federal de Santa Maria e a tese de doutorado “Chefia, parentesco e alteridade: um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político *Kanhgág*” (2020), defendida na Universidade Federal de Pelotas. Ambos os trabalhos apresentam processos etnológicos, econômicos e políticos do ser *Kanhgág*, fornecendo bases de comparações e para as análises coevas.

A metodologia do trabalho pretendeu trançar, como dizem os *Kanhgág*, fazer um artesanato trançado (*vãfy*), como nos termos de Onório Moura (2020), interligar relatos, histórias, trajetórias, mapas e desenhos que se apresentam como ramificações desse cruzamento de dados. Assim, ancoramos na teoria da etnografia, como trança, que se realiza junto dos participantes e da epistemologia do universo de pesquisa: “[...] um dos maiores desafios da etnografia – e não há receitas preestabelecidas de como fazê-lo” (PEIRANO, 2014, p. 386). Desde já, fica a ressalva que os momentos etnográficos se encontram cronologicamente embaralhados, não seguem uma ordem de análise diacrônica. Foram organizados para que a sequência dos discursos adquirissem coerência lógica. Contudo, cada discurso encontra-se categorizado e registrado nas referências bibliográficas como entrevistas que possuem um estatuto epistemológico em pé de igualdade com as perspectivas antropológicas, sociológicas e históricas.

Deste modo, os recursos técnicos da história oral auxiliaram na gravação e transcrição dos relatos. Adotou-se o recurso de indexação do discurso por sumulas: “[...] uma página com três colunas, contendo para cada entrevista ou observação, a data, a pessoa [...] e um resumo da entrevista ou observação [...]” (FOOTE-WHYTHE, 1979, p.

86). A entrevista, como técnica de pesquisa, produz um tipo de dado numeroso, delicado e de trato difícil. A análise do conteúdo percebe o discurso e as narrativas como forma de acessar a estrutura *kanhgág*. Sobre a questão ética: tem coisa que pode publicar, outras, mantem-se na oralidade.

[...] é compreensível que o antropólogo, tal como o historiador, forneça os subsídios para identificar pessoas específicas, devidamente fotografadas, nomeadas e descritas. E, afinal, qual a diferença entre um laudo – que, graças à pressão política de pesquisadores dessa área, torna-se cada vez mais sutil, cada vez menos sujeito à lógica positivista do campo jurídico – e uma tese ou dissertação acadêmica? (FONSECA, 2008, p.39)

O hábito de ter um diário de campo apresenta-se eficaz para coleta de anotações sobre as experiências e transcrições de falas que não se pretendeu constranger com o gravador, carregar anotações dos próprios interlocutores, coleta de demandas comunitárias e toda sorte de informações “usáveis”, ou não, para a análise.

Ressalta-se ainda estudos que são bases representativas sobre a Por Fi Ga, como os trabalhos de Damasceno (2018, 2022), outros que escrevi como a monografia em História, Amorim (2019), também outros trabalhos (Amorim, 2020a; 2020b; 2020c; 2020d; 2020e), (Damasceno, 2015; 2017; 2018) e destaque no resumo publicado pelo Josme Konhko (2018). Diego Severo Dias (2011;2014 e 2020), que analisa a *Por Fi Ga* e, em especial, interessa-nos a relação econômica dos interlocutores, muito bem expressa nestes trabalhos.

Importante para a execução do trabalho e seu entendimento como nivelador entre referências intelectuais antropológicas e outras nativas. Dessa maneira, utilizar trabalhos dos próprios indígenas apresenta-se como um recurso valioso para compreensão e qualificação dos objetivos de estudo. Dentre os trabalhos, destaca-se o do Historiador Bruno Ferreira (2020) com interlocução sobre as dinâmicas de comunidade. Sueli Krengre, educadora *kanhgág*, escreve “Histórias Kaingang” (2014). Também, Dorvalino Refej Cardoso (2014, 2017), possui trabalhos de conclusão que viram fontes de análise sobre a educação formal e fora da escola. Ainda, Rejane Pafej Carvalho (2020), Zaqueu Claudino (2013), Angélica Domingos (2016) e Onório Moura (2021) formam um conjunto de referências que ao serem utilizadas em pé de igualdade com a teoria antropológica promovem justiça epistemológica.

A conceituação para a projeção da vida e sua relação com os meios-de-vida no *rãnhraj*, encontra interlocução com a dissertação por mim defendida em fevereiro do ano

de 2022, no mestrado em Ciências Sociais, com o seguinte título “*Ĕmin ĕg mÿ há – Caminhos de bem viver Projetos-de-vida das Tÿtãg e Kyru Kanhgág na comunidade Por Fi Ga em São Leopoldo-RS*”. Apresenta-se como outro produto desta relação de pesquisador com uma comunidade. No estudo citado, presenciou-se a produção de subjetividades privilegiando a sociabilidade do trabalho (*rãnhraj*), certamente, contribui para o entendimento sobre a economia *kanhgág* e o dinheiro.

Roberto Cardoso de Oliveira escreve que o trabalho do Antropólogo pode resumir-se nas etapas de “olhar, ouvir, escrever”, nesse sentido corre meu estilo de escrita etnográfico, mostro fotos, comprovantes de pagamento, presentes, inventariando preços e transações, percebendo a reciprocidade entre seres, inevitavelmente também entre humanos. Olho, ouço e escrevo. A reflexividade, a explanação das intenções do projeto e assinatura do termo de consentimento de livre esclarecimento, apresentam-se aqui como instrumentos acadêmicos formais, porquanto a liderança e a própria comunidade indígena Por Fi Ga figuram como o maior conselho de ética substantivo para o grupo. A partir de reuniões com os *pa’i*, as lideranças, pretendeu-se acertar as formas de produção de dados e participação na construção da pesquisa, iniciando um processo de intervenção. Preferiu-se pela entrevista gravada.

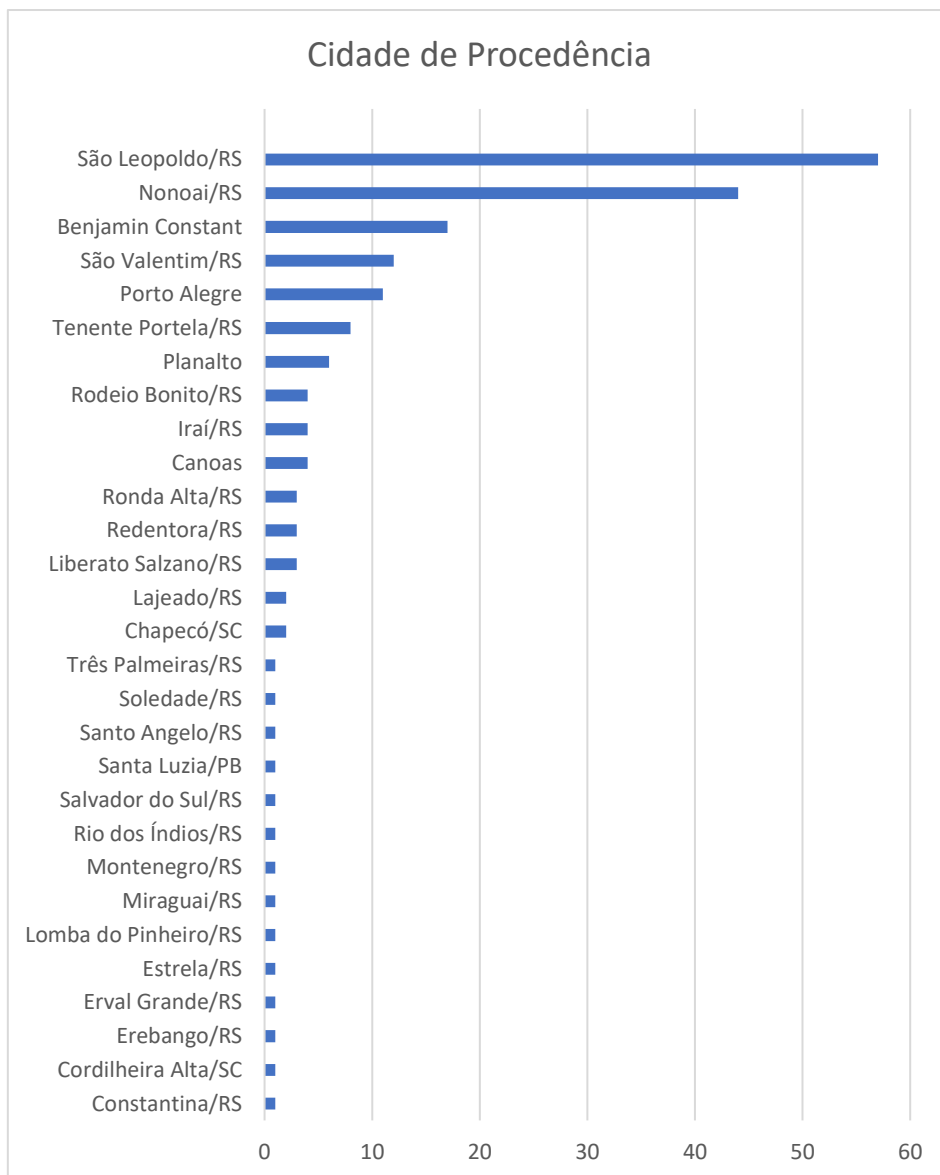
Por vezes, surgem demandas comunitárias, requisitadas em contrapartida à pesquisa. Ajudar a trocar um telhado, arrecadando grana, doando tempo, trabalho, material e dinheiro. Torna-se momento propício para observar participando. O pesquisar aconteceu na forma de um doar-se. A participação em demandas comunitárias auxilia no feliz entendimento das inserções de pesquisa acadêmica como oportunidade de troca com a universidade e formação de novos aliados. Nessa perspectiva, o acordo com as lideranças da comunidade consolida a permissão para entrada e realização da pesquisa. Esse processo pode incluir auxílio em demandas da comunidade como um requisito para realização da pesquisa. O grande problema ético reside no se fazer intelectual por meio da comunidade e a ela nada oferecer. Como pontua o *kofá* sr. Antônio “[...] 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” (NÿGRE, 2021).

Os dados demográficos contextualizam e apresentam o perfil sócio econômico da comunidade (*emã*) *Por Fi Ga*. A seguir o trabalho apresenta dados referentes às áreas de origem da comunidade de quem hoje reside na Por Fi Ga, mas que anteriormente esteve por outras terras indígenas. Para tanto se procedeu uma atualização das informações

retiradas de minha monografia do curso de licenciatura em história (AMORIM, 2019) e criar um quadro comparativo refazendo o mesmo caminho metodológico.

Os dados sobre a origem dos moradores da comunidade (*emã*) *Por Fi Ga*, apresentam-se como significativas oportunidades para entender a formação da pessoa, das experiências de trabalho e de ganho. Em Nonoai, por exemplo, de onde vem a maioria dos moradores, algumas famílias possuem grandes glebas arrendadas para colonos *fóg*, lá o dinheiro grande (*jënkamũ mág*) circula mais recorrentemente, dinâmica ausente nas parciaisidades sem posse de terra e nas pequenas comunidades pequenas (*emã si*) e urbanas, em que se vive mais comumente com um dinheirinho (*jënkamũ si*). Certa metade da comunidade, provém de áreas que concentram atividades agrícolas de alto impacto econômico do agronegócio nas aldeias grandes (*emã mág*). Porquanto, outra parte obtém a renda de inúmeras maneiras, dentre elas o trabalho para os colonos e o artesanato aparecem como principais projetos-de-vida, como vi em minha dissertação em Ciências Sociais sobre os projetos das juventudes (AMORIM, 2022). No seguinte gráfico, se percebe a mudança no perfil dos moradores da *Por Fi Ga*, antes majoritariamente formado por pessoas vindas de Nonoai agora tem São Leopoldo, ou seja, nativos da cidade como maioria.

Gráfico 1 Levantamento área de Origem 2022



Fonte Elaboração do autor 2022

A comunidade (*emã*) Por Fi Ga possui uma história relativamente recente, com fundação na década de 1990 e fixação em território no ano de 2007. Entre os anos de 2018 e 2019 realizei um trabalho de monografia com o objetivo de fazer um levantamento de memórias dos mais velhos (*kofá*) da comunidade, como resultado pôde-se aferir motivações para a vinda de outros territórios para o de São Leopoldo.

Dentre as motivações mais recorrentes percebidas nas representações apresentadas neste trabalho se percebe em primeiro lugar a expulsão das grandes áreas, motivada por disputas políticas em Nonoai e outras áreas. Outro grande ponto histórico que pode ter contribuído para a migração de muitos indígenas é a Reforma Agrária realizada no ano de 1960 e que distribuiu terras indígenas para os colonos fóg. Mesmo quando estes territórios foram reconquistados, nas décadas posteriores, houve uma morosidade judicial e demora na resolução. A possibilidade

constitucional de 1988 foi uma oportunidade para por em prática os deslocamentos tradicionais a muito tempo restringidos pela tutela e o aldeamento. Esses movimentos de migração para venda de artesanato provocou a busca de novas possibilidades como a criação de territórios em zonas urbanas sem perder de vista o reconhecimento cultural. Tendo em vista tais pontos, é possível enxergar nessas motivações um padrão para outros indivíduos da Por Fi Ga uma vez que compartilham trajetórias semelhantes (AMORIM, 2019, p. 205)

Se esperava que parte da sua população da Por Fi Ga em São Leopoldo fosse proveniente de outras áreas indígenas, como Nonoai e Votouro. Contudo, o quadro mudou desde o último levantamento, realizado no ano de 2019 que apontou um quadro majoritário de pessoas vindas de Nonoai, pois, atualmente, São Leopoldo figura como local de nascimento da maioria da população comunitária.

Tabela 1 Levantamento da área de origem 2019

Levantamento da área de origem da população da comunidade indígena Por Fi Ga, São Leopoldo, 2019.	
Area de Nascimento	Nº de indivíduos
Nonoai	41
São Leopoldo	31
Não Declarado	11
São Valentim	10
Tenente Portela	10
Benjamim Constant	9
Porto Alegre	8
Chapecó-SC	8
Rodeio Bonito	7
Planalto	6
Pinhalzinho Liberato	4
Salzano	
Votouro	3
Ronda Alta	3
Lajeado	2
Kondá	2
Constantina	2
Passo Fundo	2
Iraí	2
São Carlos-SC	1
Redentora	1
Lomba Kanhgág	1
Canoas	1
Miraguaí	1
Alto Recreito	1
Cordilheira Alta	1
Erval Grande	1

Fonte: AMORIM, 2019, p. 75

Elaborada em 2019, a tabela 1 demonstra um retrato da época em que se pode visualizar o número de pessoas provenientes de cada área. O grupo mais expressivo tinha 41 indivíduos, todos provenientes de Nonoai, contra 31 nascidos na *Por Fi Ga*. A tabela 2, atualiza a anterior e desta vez, se pode notar o aumento de pessoas de São Leopoldo, são 26 novos nascimentos que se somam aos 31 anteriores, um aumento na ordem de 83.8% no intervalo de 2019 a 2022. Agora, são 57 nascidos na *Por Fi Ga*, tornando o grupo de “nativos” majoritário. Atualmente, pôde-se evidenciar 228 pessoas, 109 Mulheres e 119 Homens que formam cerca de 70 grupos familiares compostos por casal e filhos. A faixa etária, média, é de 23 anos e o mais velho (*kofá*), encontra-se com 105 anos.

Tabela 2 Levantamento da área de origem, 2022

Levantamento da área de origem	Por Fi Ga, São Leopoldo, 2022
São Leopoldo/RS	57
Nonoai/RS	44
Benjamin Constant	17
São Valentim/RS	12
Porto Alegre	11
Tenente Portela/RS	8
Planalto	6
Canoas	4
Iraí/RS	4
Rodeio Bonito/RS	4
Liberato Salzano/RS	3
Redentora/RS	3
Ronda Alta/RS	3
Chapecó/SC	2
Lajeado/RS	2
Constantina/RS	1
Cordilheira Alta/SC	1
Erebango/RS	1
Ervál Grande/RS	1
Estrela/RS	1
Lomba do Pinheiro/RS	1
Miraguaí/RS	1
Montenegro/RS	1
Rio dos Índios/RS	1
Salvador do Sul/RS	1
Santa Luzia/PB	1
Santo Angelo/RS	1
Soledade/RS	1
Três Palmeiras/RS	1

Fonte: Elaboração do autor, 2022

Para as ciências econômicas, a renda compõe um dos principais indicadores para medir os níveis de qualidade de vida. Contudo, muitas críticas já foram direcionadas a abordagens metodológicas de indicadores externos para avaliar a significação de bem viver para populações indígenas. Percebe-se que os (in)divíduos tomam bons caminhos que são também bons para a comunidade. Faz-se necessário enxergar os indicadores de bem viver, como pontua (ACOSTA e BRAND, 2018). Arturo Escobar (2015) pontua que das comunidades periféricas emergem exemplos de experiência de outras economias. Pablo Quintero ressalva que precisamos adaptar de forma crítica, bem viver em essência trata-se de uma categoria estrangeira ao Brasil. Rejane Pafej Carvalho (2020) teoriza que o caminho bom traz cura e cuidado de males causados pelo fóg. Angelica Domingos pontua que o bem viver Kaingang é um movimento contra-hegemônico.

Não obstante a crítica feita ao recorte metodológico da renda, a próxima tabela mostra um cenário analítico econômico amplo, para todo Estado do Rio Grande do Sul. Pode-se perceber o indígena sem ensino médio completo com uma renda maior do que o branco com superior incompleto. Tal perspectiva apresenta-se interessante para pensar na perspicácia indígena para fazer dinheiro e a aplicação de marcadores sociais censitários:

Tabela 3 Valor do rendimento médio mensal de todos os trabalhos das pessoas de 10 ou mais de idade, por raça ou cor

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: SÃO LEOPOLDO, 2016, p. 59

Resumindo as informações sobre os locais de ocupação dos *Kanhgág* em São Leopoldo e respectivas datas, emerge que o primeiro local fixado foi na rua Caxias, centro de São Leopoldo, nas proximidades da BR 116. Conforme (SEVERO, 2014, p. 72) entre 1994 a 1996 ocuparam um “Terreno próximo dos diques do Rio dos Sinos”. Ainda em 1996 ocuparam atrás da rodoviária. Conforme o jornal Vale dos Sinos, em 1996 vão para um terreno à margem da rodovia BR 116. O local atualmente conhecido como Marco Zero foi terreno que os abrigou entre 1996-1997. Consecutivamente na rua Mauá (SEVERO, 2014, p.74) entre os anos 1997 a 2000. Depois se mudam para a já conhecida Vila dos Tocos (SEVERO, 2014, f.75), onde ficam entre os anos de 2000 a 2001 retornando para a Br 116 por conta da vizinhança hostil (SEVERO, 2014, f.76). Ficaram de maneira fixa na rua São Domingos entre os anos de 2001 a 2007, ano em que conquistaram o terreno da Emã Por Fi Ga, na estrada do Quilombo 1015.

Conforme os trabalhos (SEVERO, 2014), (DAMASCENO, 2017) e (AMORIM, 2019) o tempo de idas e vindas entre terrenos de São Leopoldo serviram para angariar capital, referências-de-vida que se os mais velhos ensinam aos novos. Tempo em que a transitoriedade se apresentava como principal característica do padrão de ocupação, por conta de políticas públicas de ocupação da terra ou por escolha de lugares melhores. Como relembra Maira Damasceno (2017) em artigo que remete a sua monografia, o tempo nesses acampamentos provisórios (*ware*) apresentava-se difícil pela falta de estrutura habitacional e convívio com a violência urbana.

Diego Severo (2014) recupera em sua dissertação a história dos primeiros tempos de ocupação lembrando a figura do cacique Darci *Sorég* Fortes e do sr. Francisco, primeiros a se instalarem e a utilizarem-se do título de cacique. Conforme percebe Amorim (2019) nas narrativas motivacionais para fundação da Por Fi encontra-se a vinda de Antonio dos Santos para São Leopoldo trouxe junto o *know-how* da oficialização do cacicado. Faz com que as autoridades da Funai e poder público emitam certificados da cacicância local, podendo assim ser reconhecido pelos órgãos competentes.

Foi nesse tempo entre 1990 a 2006 que se intensificou o trabalho com organizações públicas e entidades filantrópicas como o CIMI e COMIN. Tai relações também se apresentam como trocas econômicas e da formação de um capital de contatos, que são referências-de-comunidade, que passaram a fazer parte da estrutura da comunidade. Tempo de pressão por demandas que fez com que o próprio poder público fosse moldado pela presença da comunidade. Fez com que o Estado passasse a requisitar a presença e opinião da comunidade nas instancias gestoras como conselhos. A gestão

pública do partido dos trabalhadores articulou a compra de um terreno que serviria para abrigar a comunidade. Assim, após recusarem algumas propostas aceitaram e acertaram a ida para o terreno localizado na Estrada do Quilombo, 1015.

Com o novo território para a nova comunidade, veio a necessidade de colocar um nome, simbolizando a fixação de uma *emã* (comunidade). Nasceu assim a *Por Fi Ga*, terra da passarinha. Veio também a eleição para novo cacique, Alécio Garfej foi escolhido, conforme (AMORIM, 2019). A referência-de-vida que obteve junto a cacicância de seu pai em Ventarra foi decisiva para a forma como se deu o relacionamento da *Por Fi Ga* com o poder público. Os primeiros frutos que apresentou foi a construção de uma série de casas através dos programas habitacionais do governo, sendo a principal marca da gestão de Alécio. Consecutivamente vieram os cacicados de Zé Vergueiro, Antônio dos Santos, Dorvalino Cardoso *Refej* e o atual Jeremias. A comunidade foi incrementada com urbanização, alguma coleta de esgoto, distribuição de energia e água. conquista que se reflete em uma política comunitária que prevê a distribuição de bens custeados pelo Estado. Tal percurso é representativo não só para a *Por Fi Ga*, todavia também é possível evidenciar essa luta por recursos junto ao poder público em todas as comunidades *Kanhgág*.

A comunidade conta com os seguintes bens de uso coletivo, escola, centro comunitário com cozinha comunitária, unidade de saúde básica com consultório odontológico, campo de futebol, área de eventos coletiva, fonte de água e um pequeno pedaço de mata. Todos esses bens foram conquistas angariadas ante o projeto-de-comunidade firmado desde os tempos de *ware* (acampamento provisório), principalmente entre pessoas que hoje apresentam-se como os velhos (*kofá*) da comunidade (*emã*) *Por Fi Ga*. Repassa para as novas gerações o processo para angariar os bens públicos, tais referências-de-vida são referências-de-comunidade.



Quando a pesquisa iniciou, em 2021, houve uma palestra realizada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFRGS que auxiliou o então cacique Dorvalino Cardoso, *Refej*, a arrecadar um dinheirão (*jënkamũ mág*) que foi repassado para o padre Idinei Zen, responsável pelas doações do Banco de Alimentos de São Leopoldo. Portanto, nessa ocasião, houve a reciprocidade e o dinheiro (*jënkamũ*), foi entregue para aquele que sempre ajuda a comunidade (*emã*) com doações de alimentos. O padre Idinei sempre inclui os indígenas na lista de organizações para receber cestas básicas, contudo, nessa ocasião foi a comunidade (*emã*) que doou o dinheiro (*jënkamũ*).

Ajudei carregando alimentos, intermediando com o padre e conversando o cacique Dorvalino e dois jovens *kyru*, que organizaram num caminhão as doações do “Banco de Alimentos”. Portanto, afirma-se que há recursos políticos, arrecadados para serem distribuídos, nestes casos aquele que habita (*tãn*) o dinheiro (*jẽnkamũ*) vem na forma de cuidado. Foi dominado no estômago da comunidade: O centro cultural. Distribuído de forma justificada pela liderança (Diário de Campo, 2021)

Figura 1 *Jẽnkamũ* na forma de doação para *Por Fi Ga* – *tãn*/zelador



Fonte: Foto do autor, 2021

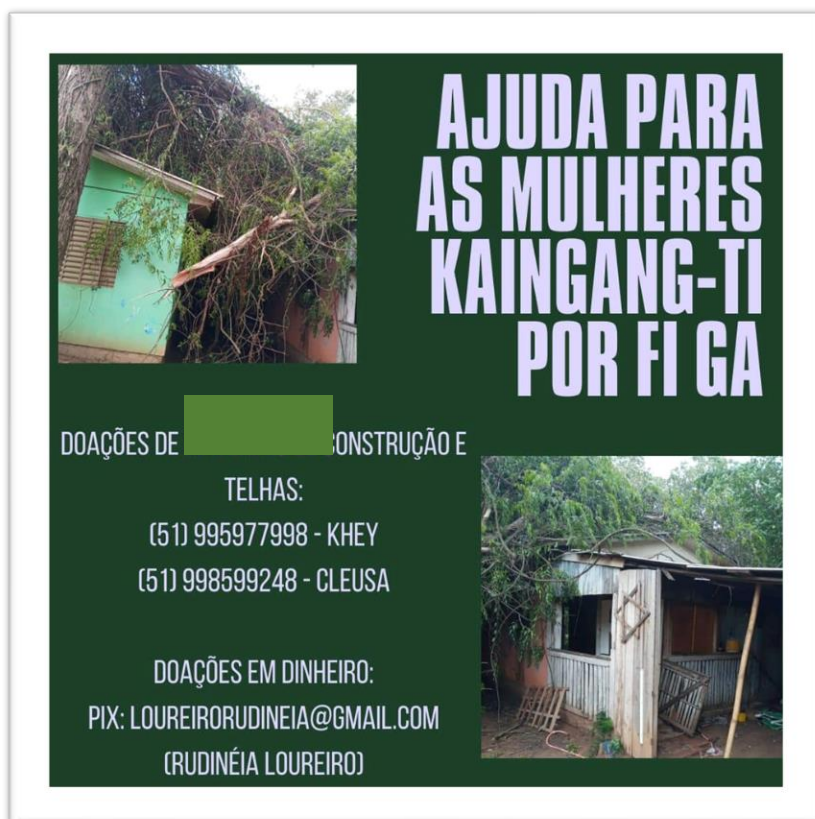
Na palestra, Dorvalino falava sobre alimentação indígena e suas especificidades, a organização do evento, então, aproveitou para fazer uma ação de segurança alimentar ao arrecadar dinheiro para compra de alimentos. Aquele-que-habita-o-dinheiro (*tãn do jẽnkamũ*), convencia as pessoas de que o Dorvalino, como representante da *Por Fi Ga*, deveria estar de posse do dinheiro, aí as pessoas doavam. Da perspectiva do dono do dinheiro, o *jẽnkamũ tãn*, poderia tanto se transformar em auxílio para a comunidade, mas, também se faz oportunidade para romper com o coletivo e se apossar das doações. O dinheiro (*jẽnkamũ*) arrecadado foi oferecido pelos organizadores do evento diretamente ao cacique Dorvalino, que recusou. Pedi-me então auxílio para intermediar a doação com uma organização.

A ação, de recusar estar em posse do dinheiro, se inscreve no sistema de ser liderança (*pa'í*) em comunidades pequenas (*emã si*). Temendo uma relação conflituosa, de posseção pelo *jẽnkamũ*, a liderança (*pa'í*) evita pôr a mão nos valores para não se contaminar com o dono-ruim (*tãn kórég*) da inveja, da desconfiança e da acusação de roubo. Por fim, a reciprocidade com o bom-do-dinheiro (*tãn my há jẽnkamũ*), vem na forma de distribuição de comida (*jẽn*). Os parentes (*regre*) agradecem.

Em outra data, acontece um infortúnio, um temporal, numa quinta-feira, as casas de duas famílias foram atingidas pela queda de uma árvore que causou danos no telhado, alguns móveis e paredes. O espírito de ajuda possuiu alguns não indígenas (*fóg*) que se dispuseram a ajudar. Rudinéia ligava e repassava uma imagem nas redes sociais em busca de alguém que sentisse as dores do acontecido, como ela sentiu, mas, que tivesse os meios para resolver o problema. Alguns sentem a dor, mas, não podem ajudar, não de uma forma como os que precisam gostariam de ser ajudados. Pode acontecer de alguns *fóg* criarem ou sugerirem novos meios alienígenas da realidade Kanhgág. Os não indígenas (*fóg*) que não deram dinheiro, ajudaram a fazer panfletos para compartilhar na internet, também podemos entender como incorporação de capital alheio:

As casas atingidas são de Maria Ivanilde Fortes, de 63 anos, e Inajara Rodrigues Fortes, de 32 anos, que reside com sua filha de 6 anos. Devido a isso, as mulheres da comunidade vêm pedir apoio, por meio de doações (materiais de construção, telhas, madeira, dinheiro ou qualquer ajuda possível), para que os reparos possam ser feitos com urgência e as famílias possam estar em segurança em suas casas (Rudinéia Loureiro, 30 de Novembro, 2021)

Figura 2 Ajuda para as mulheres Kaingang- TI POR FI GA



Fonte: Rudinéia Loureiro, 2021

Pediram-me auxílio. Certamente a parte de arrecadação de recursos interessa teoricamente à pesquisa, pois, apresenta-se como caso de posse e trânsito de dinheiro (*jēnkamũ*). Todavia, é uma oportunidade de ajudar, de participar observando. Uma frente de arrecadação junto a professores e conhecidos foi montada. Dividimo-nos, em corpos distintos, não físicos, mas, sociais, contudo, com o mesmo objetivo-comunitário. Quando se necessita angariar meios para atingir algum objetivo, aciona suas referências conhecidas para tanto faz da outra pessoa, outro de si. *Kanhgág* apresenta um objetivo derivado de um problema, porquanto *fóg* fica responsável pelos meios. Por vezes os brancos *metidos* (*fóg kórég*) querem colocar-se afrente da equação determinando problemas, enxergando objetivos à serem adotados, uma vez que na perspectiva dessa gente os *Kanhgág* ficam responsáveis pelo meio. Assim, criam-se demandas de vida que são alheias a realidade *Kanhgág*, além de não auxiliarem na demanda requisitada .

Pediram-me auxílio:

4 Doadores – Total de J\$970,00 ⁴

2 doaram dinheiro –J\$300 (200, 100,)

2 Compraram de Telhas no total de J\$335\$ cada.

(Diário de Campo, Novembro, 2021)

Figura 3 *Jēnkamũ kasir* – dinheiro de pouco a pouco



Fonte: Rudinéia Loureiro, 03/12/2021 18:26

⁴ *Jēnkamũ*; J\$ em sinal de dinheiro *kanhgág*

No dia 31 de Janeiro de 2022 encontrei com Dorvalino que tinha um presente para entregar-me, arroz, açúcar, carne, tabaco e outros gêneros de alimentação (*vějên*), mas, como pontuado na entrega, também, trata-se de um *jênkamũ*. Entregou-me, pois, sentiu que deveria retribuir os auxílios que recebia nos acompanhamentos educacionais que dei aos filhos e a ele mesmo. Fiquei bem contente, pois, trata-se de um ápice do teórico no empírico, um momento em que teoria se encontra com o vivido. Aproveitei a visita e os presentes para perguntar para professor Dorvalino, detalhes das sociabilidades e reciprocidades entre humanos que envolve o *jênkamũ*. Quando perguntado se emprestava dinheiro, o interlocutor disse que sim. Perguntado qual a garantia que recebe de que vão pagar? Disse que não espera nada em troca ou pagamento. (Diário de Campo, janeiro, 2021)

Figura 4 *Jênkamũ* e *jên*; dinheiro e comida

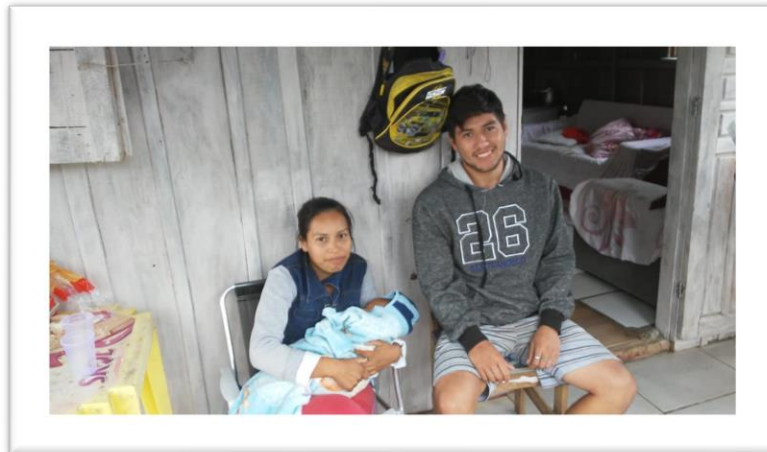


Fonte: Reprodução do autor, 2022

¥

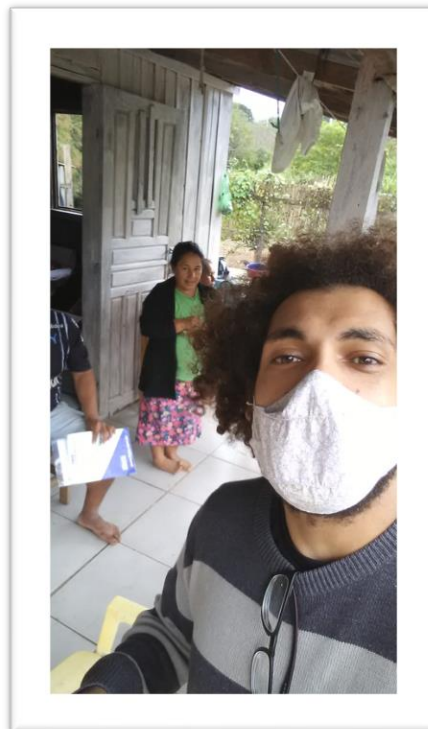
A seguinte descrição etnográfica, demonstra o dia em que fui levar o certificado de conclusão do ensino médio para Liliane, moça (*tytãg*) que participou das experiências de ensino popular que havia organizado anos antes. Num feriado de páscoa no dia 15 de Abril, mãe, pai, marido e pequenino no colo, acompanham essa conquista de Liliane.

Figura 5 Entrega de diploma do Ensino médio I



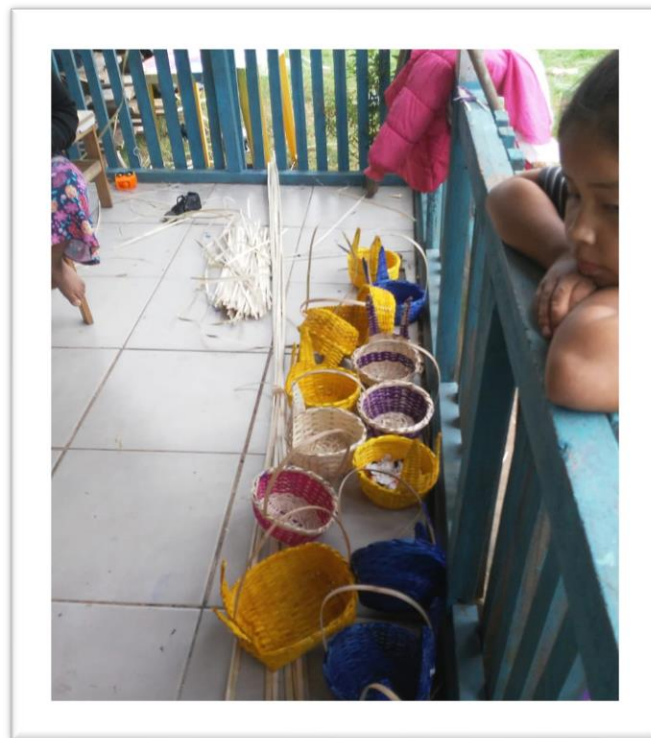
Fonte: Acervo pessoal, 2022

Figura 6 Entrega de diploma do Ensino médio II



Fonte: Acervo pessoal, 2022

Figura 7 Produção de *Vafy* - cestaria, Páscoa de 2022



Fonte: Acervo pessoal, 2022

Recompensa, ganhei um pequeno cesto que simula um coelho, como esses na foto, que mostra cestaria ao centro. Uma criança (*gir*) olha atentamente os meus passos e ouve a conversa. Do outro lado, encontra-se a mãe de Liliane observando meu interesse nos cestos que ela fez para vender no domingo da páscoa, segundo ela, todos vendidos por encomenda.

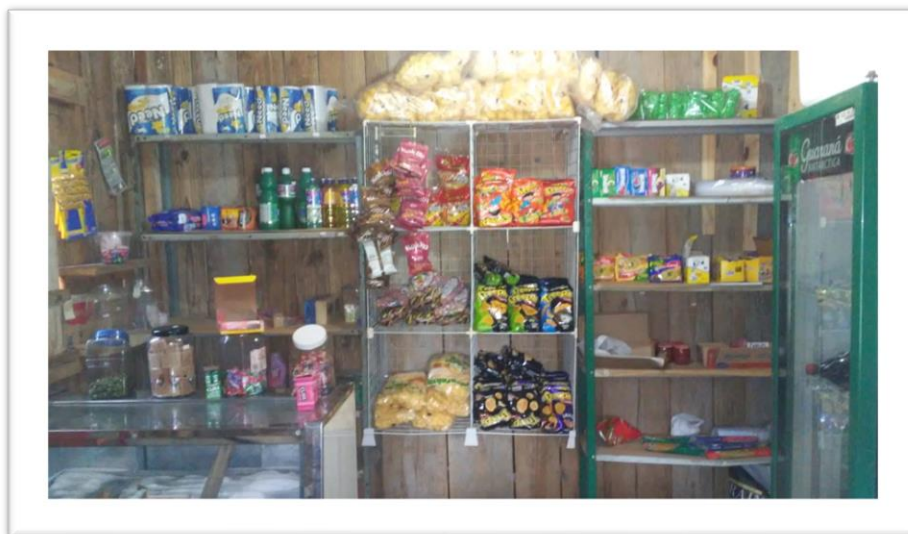
Figura 8 Venda



Fonte: Acervo pessoal, 2022

Salgadinhos, massas, molho de tomate, fermentos, suco em pó, mais salgadinhos para as crianças, papel higiênico, água sanitária, detergente, barbeador, sabonete, doces, balas e refrigerantes constituem o arsenal de mercadorias da venda da família de Liliane. Seu pai, Moisés, me contou sobre a coisa do dinheiro (*jěnkamũ tãñ*), falou que o dinheiro (*jěnkamũ*), tem um lado ruim (*kórég*) que, para dominar, se deve gastar. De alguma maneira, a sua fala justifica os seus custos no processo de construir uma venda, já que gasta com a compra de produtos e não segura o (*jěnkamũ*) mas que compra mais pra si e para os outros.

Figura 9 Mercadinho do Moisés - Por Fi-Ga



Fonte: Acervo pessoal, 2022

[2.1] Um mundo de bens

Mary Douglas junto de Baron Isherwood escreveram “O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo” (1979), em que abordam um arcabouço teórico antropológico que privilegia a economia. Para aos autores a escolha de consumo – o que; como; quando; porque; onde e com quem – é marcadora de relações sociais. Estamos entendendo consumo como o ato ritual de incorporação, no caso de uma compra (*kajá*) mediante empreendimento de uma quantidade de dinheiro (*jěnkamũ*) para determinado fim ligado a uma estrutura: “Sobre esse Aspecto, as decisões de consumo se tornam a fonte vital da cultura no momento” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p.102). Consumo que toma um outro, externo, com suas dinâmicas e potências, parte constitutiva de si, por isso um marcador de identidade.

O consumo evidencia a constituição dos limites entre o eu e o outro, mesmo que partilhada com outros seres que influenciam no momento de gastar, apresenta-se também como um ato de soberania que demarca escolhas. Aqui pensamos nos diversos *tãn* (donos), do dinheiro (*jěnkamũ*), nos parentes (*regre*) e aliados (*kanhkã*) influenciando as escolhas no momento de ganhar e gastar, o que corresponde a certa estrutura. Contudo, para pensar o ato de escolha como um tipo de soberania, perspectiva-se que a pessoa institui ao gastar consigo e pra si, ou outros de si mesmo. Mas, quem de qualquer influência? “A essência do conceito de consumidor individual do economista é que ele exerce uma escolha soberana” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p.101).

O padrão de gastos, com dinheiro pontual ou contínuo (*jěnkamũ ror e rá tej*), que os interlocutores trazem para a pesquisa são marcadores êmicos que, incorporados a pesquisa como fundamentação antropológica e econômica, explicam dinâmicas existenciais na busca por autonomia. As marcas cumpridas e redondas, contínua e pontual (*rá tej e rá ror*) fazem parte da estrutura mais importante para os *Kanhgág*, a subdivisão clânica entre *Kamé e Kanhrũ*⁵. Conforme o historiador *kanhgág* Danilo Braga “Estes dois

⁵ Vejamos a versão contada pelo velho Rufino, *kofá* de Nonoai “Tope, mandou os dois índios voltarem para a sua aldeia, porém eles não poderiam ir pelo mesmo caminho, ou seja, teriam que seguir rumos diferentes. *Kajrukre* mais apressado decidiu ir por um atalho, enfrentou dificuldades, feriu seus pés, mas chegou primeiro. Já o *Kamé* que não tinha muita pressa foi por um caminho mais longo não encontrando dificuldades no percurso e chega na aldeia tempo depois. Tope já os esperava na aldeia. Ele olha para os dois, observa que *Kajrukre* está com seus pés inchados, porém sabia que ele tinha vindo correndo por um atalho, já o *Kamé* não estava cansado, nem machucado. Tope, então, deu poderes para cada um deles: *Kamé* criou toda a fauna e a flora e *Kajrukre* criou o ser humano para habitar toda a terra novamente. Depois de toda a Terra estar habitada, *Kamé* e *Kajrukre* fizeram um combinado em que repartiriam a população meio a meio: de um lado *Kamé* e de outro *Kajrukre*” (EMILIANO, 2020, p. 45)

clãs formavam e ainda hoje em celebrações rituais é lembrado como principal elemento cultural formador do grupo Kaingang” (BRAGA, 2015, p. 35).

As marcas cumpridas e redondas, contínua e pontual (*rá tej e rá ror*) fazem parte da estrutura mais importante para os *Kanhgág*, a subdivisão clânica entre *Kamé e Kanhru*⁶. Conforme o historiador *kanhgág* Danilo Braga “Estes dois clãs formavam e ainda hoje em celebrações rituais é lembrado como principal elemento cultural formador do grupo Kaingang” (BRAGA, 2015, p. 35). O consumo em celebrações rituais, coletivas ou individuais, aparecem sob as categorias cumprido e redondo (*tej e ror*). Utilizando teoricamente as marcas como pontua o historiador Bruno Ferreira “Cada metade clânica possui uma marca/sinal, que usa em seus rituais: a dos Kamê é téj (comprido); a dos Kajru é ror (curto). As pessoas da mesma marca são consideradas irmãs e irmãos” (FERREIRA, 2014, p. 37). Essa separação é ilustrativa da forma de organizar a vida em complementariedade com os seres, dessa maneira um existe com o outro, para o outro e em função do outro. Como pontua Bruno em sua tese de doutorado. “A organização sociocultural kaingang é dada pelos princípios cosmológicos dualistas [...] Kamê e Kajru. Essa dualidade não impõe uma separação espacial entre os diferentes clãs, visto que é regida pelo princípio social de reciprocidade e complementariedade” (FERREIRA, 2020, p. 15).

As marcas se fazem presentes em celebrações rituais como o consumo, coletivo ou individual, nas categorias cumprido e redondo (*tej e ror*). “Cada metade clânica possui uma marca/sinal, que usa em seus rituais: a dos Kamê é téj (comprido); a dos Kajru é ror (curto). As pessoas da mesma marca são consideradas irmãs e irmãos” (FERREIRA, 2014, p. 37). Essa separação é ilustrativa da forma de organizar a vida em complementariedade com os seres, dessa maneira um a humanidade existe com outros, para o outro e em função do outro. Como pontua Bruno em sua tese de doutorado. “A organização sociocultural kaingang é dada pelos princípios cosmológicos dualistas [...] Kamê e Kajru. Essa dualidade não impõe uma separação espacial entre os diferentes clãs,

⁶ Vejamos a versão contada pelo velho Rufino, kofá de Nonoai “Tope, mandou os dois índios voltarem para a sua aldeia, porém eles não poderiam ir pelo mesmo caminho, ou seja, teriam que seguir rumos diferentes. Kajrukre mais apressado decidiu ir por um atalho, enfrentou dificuldades, feriu seus pés, mas chegou primeiro. Já o Kamé que não tinha muita pressa foi por um caminho mais longo não encontrando dificuldades no percurso e chega na aldeia tempo depois. Tope já os esperava na aldeia. Ele olha para os dois, observa que Kajrukre está com seus pés inchados, porém sabia que ele tinha vindo correndo por um atalho, já o Kamé não estava cansado, nem machucado. Tope, então, deu poderes para cada um deles: Kamé criou toda a fauna e a flora e Kajrukre criou o ser humano para habitar toda a terra novamente. Depois de toda a Terra estar habitada, Kamé e Kajrukre fizeram um combinado em que repartiriam a população meio a meio: de um lado Kamé e de outro Kajrukre” (EMILIANO, 2020, p. 45)

visto que é regida pelo princípio social de reciprocidade e complementariedade” (FERREIRA, 2020, p. 15). Os gastos vistos como inseridos nessa estrutura, *ror e tej*, pontual ou contínuo, aparecem melhor teorizados no capítulo três, que versa sobre o espírito do dinheiro e suas manifestações, contudo, ao longo do trabalho emergem das falas e análises que tangenciam a ação animista.

No sentido que pontua Mary Douglas, verificar-se-ão as aspirações que cada informante possui sobre a relação entre consumo e maternidade, paternidade, fraternidade, comunidade e espiritualidade: “Em última análise são juízos morais sobre o que é um homem: o que é uma mulher, como o homem deve tratar seus velhos pais; quanto devem dar para seus filhos e filhas para que comecem as vidas” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p. 103). O seguinte jovem coloca sobre si a responsabilidade de ser pai, bem como esposo e provedor, mas que conta com apoio e apoia a família mutuamente. O discurso provém de um momento etnográfico acontecido em agosto de 2022 junto de Efézio e sua esposa, Cleonice. Contam suas aspirações de consumo e os juízos morais que se mantêm enquanto homem e pai. Perguntado sobre os seus objetivos e sobre o espírito (*tãn*) do dinheiro (*jěnkamũ*), justifica que é bom (*mỹ rá*), pois, apresenta-se na forma de sustento cotidiano.

Tenho quatro que eu botei diante de mim e da minha fé, primeiro conseguir minha carteira, conseguir um carro, arrumar mais minha casinha. A família se ajuda com *jěnkamũ*, aqui tem famílias que são de lá de cá, mas nossa família se ajuda bastante, se falta alguma coisa lá, a gente junta nós e estamos lá. As vezes como a gente. Nesse tempo de quente e frio, a gente não está tendo muita saída com coisa de inverno, o pessoal tá com medo de comprar pra não gastar, daí as vezes falta um gás lá, eu pego e boto lá, a gente come tudo lá, as vezes falta aqui, a gente se reúne e come aqui do lado, até conseguir pras casas. Depende da consciência da pessoa pelo dinheiro, eu por mim particular, o dinheiro pra mim sustenta várias coisas, tudo na verdade, mas eu tendo o meu pão de cada dia, o alimento, a minha esposa tendo o que ela quer e precisa pro filho (SILVA, 2022)

Como percebe-se, para Efézio, esposa e filhos terem o que desejam apresenta-se como juízo moral cultivado pelos interlocutores e que nos demonstra padrões de reprodução do ser homem *ou* uma mulher *kanhgág*. Como o homem deve tratar filhos e filhas, levando em conta gastos monetários, lembrando de Mary Douglas e seu mundo de bens. Efézio, também, traz à baila a questão da ajuda mútua entre outros de si mesmo, significa que dentro de uma rede de cuidados encontra apoio para manutenção dos meios de vida. Portanto, podemos intuir que o consumo aparece como um marcador que

constitui as delimitações do grupo familiar, também da paternidade e maternidade. Ainda nessa direção, vai o discurso do Capitão da comunidade (*emã*). Quando perguntado sobre os gastos, relatou que em primeiro plano, encontram-se os filhos.

Gasta mais sobre alunos, comprar material, caderno, lápis. No dia a dia a gente não gasta muito, só o que falta em casa a gente vai e compra. Trabalho pra vender, porque a gente sai pra vender pra ganhar uns trocos, nós num trabalha assim com carteira assinada é só na venda *vafy*. O mais caro foi a geladeira e uma televisão pras crianças assistir, paguei R\$480,00 é o mais caro comprei R\$800,00 na tv e o sofá paguei 350,00, o mais cara é a tv. O dinheiro da venda a gente vai guardando na conta, por que muitas vezes nossos filhos estudam e quando precisar já tem. Meu filho tá estudando lá em baixo, sexta ele veio e disse, não pai eles estão falando sobre o uniforme. Eu disse que segunda feira nós damos um jeito, é isso aí que nós faz né. Nós se viremos eu e minha esposa, hoje ela foi vender também, Minha família, minha mãe estão morando em Planalto, eu morava lá em Planalto minha cunhada mora aqui a Cleusa, é minha cunhada né, dai nós viemos morar aqui, minha família tá lá em Planalto (CAPITÃO, 2022)

Na narrativa, o Capitão justifica os gastos de valor alto (*kajá mág*) com uma televisão como meios de dar conforto para os filhos, o que faz analogia com o que pontua Mary Douglas e Isherwood sobre a relação entre o gasto e a hierarquia ancorada nas distinções intra familiares. Entre familiares, a pessoa está entre outros de si mesmo. Assim, o investimento na família (*kanhkó*) é um auto investimento. Guarda-se dinheiro para as necessidades, habitação, conforto, filhos e alimentação. Contudo, gasta-se mais, o que se apresenta como inteiramente comum tendo em vista a economia brasileira que não propicia o hábito de poupar devido ao alto custo de vida em relação ao dinheiro conseguido mensalmente. Outro núcleo de significados que traz o discurso do interlocutor apresenta-se em sua indicação de que está fora de sua área de origem, o que acarretou exclusão dos núcleos familiares, ao menos no cotidiano de consumo, como é a alimentação por exemplo. Uma referência na comunidade, trata-se de parentes dos parentes, no caso cita a irmã de sua esposa, a cunhada que também, outrora, veio de “fora” para a *Por Fi Ga* e se estabeleceu criando um novo núcleo, da qual o casal capitão comunga.

Ainda, em relação com o que pontua Mary Douglas e Isherwood, as narrativas sobre gasto de dinheiro apresentam-se como pistas de regras socialmente instituídas, para assim pensar que o consumo se apresenta como padrões normativos para aquilo que se considera como pessoa. Assim, estruturas como roupas, espaço de viver, alimentação e locomoção marcam também os sentidos de percepção social do devir *kanhgág* para a

economia. No caso anterior, o interlocutor traz o exemplo da perseverança sua e da esposa em buscar, através do trabalho (*ranhraj*), bens que possam ser compartilhados pela família a fim de obter uma vida mais confortável e feliz.

A escolha dos bens cria continuamente certos padrões de discriminação, superando ou reforçando outros. Os bens são, portanto, a parte visível da cultura. São arranjados em perspectiva e hierarquias que podem dar espaço para a variedade total de discriminações de que a mente humana é capaz. As perspectivas não são fixas, nem são aleatoriamente arranjadas como um caleidoscópio. Em última análise, suas estruturas são ancoradas nos propósitos sociais humanos (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p. 114).

Ainda segundo os autores há modalidades de consumo, como as individuais, que ressaltam práticas de higiene, cuidado com o *self* e também egoísmo. O mais simples dos cuidados individuais reflete de maneira considerável no coletivo social, portanto atos individualistas e individuais podem ancorar-se nas estruturas coletivas. O ato de preparar-se, banhar-se ou limpar-se (*jānhkrig*), apresenta-se como um cuidado-de-si (*vẽ sÿ rîr*) que é, também, cuidado para as outras pessoas (*tÿ fi rîr*), uma vez que o bem viver depende do equilíbrio ambiental, pois, as sujidades no corpo podem atrair doenças para todos. Gastar dinheiro consigo pareceu-me remeter a essas práticas individuais de que fala Mary Douglas e Isherwood (2009, p. 115-116). Nesse sentido, o descuidado não é o que gasta demais ou desregradamente consigo ou em alguma prática, mas com outros de fora do círculo de parentesco, gastar com desconhecidos. Neste sentido, o gasto ético *kanhgág* consigo é também um gasto com outros de si mesmo. Dentro do tempo e dos espaços disponíveis, o indivíduo usa o consumo para dizer alguma coisa sobre si mesmo, sua família, sua localidade, seja na cidade ou no campo, nas férias ou em casa (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p.116).

Eventos ritualísticos como o churrasco no “dia do índio” que ocorrem todo ano na Por Fi Ga são momentos em que toda a comunidade se coloca como consumidora. Contudo, tais churrascos não aconteceram durante a pandemia, pois, ficaram restritos por conta das situações de isolamento. Não obstante, manteve-se a distribuição de cestas básicas como medida de segurança e soberania alimentar. O mesmo aconteceu com os embates com poder público por faturas de consumo de água e luz, dentre outros acontecimentos, aparecem como rituais comunitários de consumo, pois, não saem tão comumente do roteiro instituído, mas segue referenciais-de-vida, como vê Douglas & Isherwood (2009, p. 121). Ambos eventos, têm o Centro Cultural como uma sede física

para desenvolvimento dos trabalhos, local onde a comunidade se encontra para tais eventos ritualísticos.

Certos gastos de dinheiro e produtos são para o deleite coletivo ritualístico, como o churrasco, as cestas básicas arrecadadas, água, energia elétrica, educação escolar e atendimento da Unidade Básica de Saúde (UBS). Apesar de se apresentarem como gastos públicos, os atendimentos no posto de saúde ou na escola trazem certo capital para seus usuários, uma vez que seus projetos-de-vida são propiciados por esses meios de consumo coletivos. Há de se discutir se o uso de drogas e álcool se configuram com um tipo de higiene, prática coletiva ritual ou ainda ação de entidades como se evidenciou no terceiro capítulo da presente dissertação.

As datas alegóricas dos calendários, como o “dia do índio”, por vezes, apontam nos gastos de dinheiro específicos como é o caso da carne (*grãg*), cuja arrecadação de dinheiro nos não-indígenas (*fóg*) transforma o evento em churrasco coletivo. O consumo coletivo justifica o ato das lideranças pedirem auxílio para realização da festa em nome da comunidade. Em contrapartida a distribuição daquilo que foi arrecadado acontece com a exigência de que as famílias forneçam para as lideranças espetos de madeira, para que daí em troca, recebem pedaços de carne assada. Nesse dia se estrutura uma organização que parte da liderança, geralmente a que esteve mais envolvida com a arrecadação dos recursos. Para operar a distribuição dos nutrientes o corpo social se estabelece por meio de uma lista que contém os nomes de moradores, utilizada pelos sistemas de assistência social, quantos pedaços de carne vão para quantas famílias, tentando manter a justeza na divisão. Dessa maneira esse consumo coletivo conta com a justificação de que a divisão foi justa por isso ocorre de maneira aberta para todos verem e conferirem. Tal controle serve para que todos obtenham prazer de maneira igualitária, uma vez que os recursos adquiridos advém da narrativa de que se pede em nome de uma comunidade. Logo, apresenta-se como um capital coletivo que deve ser dividido.

O centro cultural da comunidade (*emã*) *Por Fi Ga* funciona como um espaço “estômago” ou “boca” da comunidade. Local em que vão parar as arrecadações de recursos alimentares, políticos e econômicos. Ali cestas básicas e doações são centralizadas em um depósito para serem redistribuídas aos diversos membros do corpo social comum. Os alimentos quando chegam podem ir para famílias que já se encontram mais necessitadas. Uma outra lógica é a estocagem para tempos desfavorecidos, o que só é possível se certo estoque já tenha sido formado. Os alimentos arrecadados chegam por meio de campanha contínua de arrecadação através de diversos meios, como a internet.

Aqui tais bens figuram como um tipo de capital (*jěnkamũ*), conseguido através de diversificadas fontes. Primeiro ponto da digestão da comunidade (*ěmã*) aparece, portanto, no centro comunitário. Processa-se e distribui-se nutrientes como em um sistema nutricional. Recursos educacionais formais escolares e não escolarizados são recebidos e repartidos, como se observa no funcionamento da escola, em que empregos, gestão e alimentação são disputados e divididos. No centro cultural reúnem-se as lideranças responsáveis por deliberar sobre as quantias que cabe à cada família. Essa coleta, armazenagem e distribuição seguem fatores coletivos, dos pequenos clãs que surgem nas comunidades e que são reflexo das famílias. Por fim, lideranças devem convergir as diversas forças na justificação (tornar-justo ou adequado) da partilha.

Esse convergir significa que a comunidade e moradores tendem a encontrar uma perspectiva em comum para tornar o gasto e consumo justos. Conforme pontua Mary Douglas “Todos os bens são portadores de significado, mas nenhum o é por si mesmo” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p. 121). Os gastos, mesmo individuais, são vistos dentro de uma estrutura social de significados, dessa maneira se observa que o dinheiro (*jěnkamũ*) veio na forma de bens coletivos, as carnes. De igual maneira podem vir a emergir como alimentação repartida ou mal repartida devido a fatores políticos, da liderança ou intempéries.

A proposta de análise de Mary Douglas e Isherwood é que nos foquemos na comunicação, símbolos e signos que compõe o consumo, por meio do dinheiro ou de aparelhos digestores. Há ainda dentro da perspectiva comunitária *kanhgág*, no cotidiano de viver junto das parcialidades, o consenso de que a liderança merece certa uma porção maior do que foi arrecadado tendo em vista seu trabalho não remunerado. Dessa maneira, a divisão e consumo de bens comunitários marcam certa perspectiva seletiva de quem merece mais, tendo em vista por que, as lideranças recebem uma parte maior pelo trabalho de arrecadação. Na distribuição de bens educacionais se faz necessário o auxílio do Estado para custear os salários dos profissionais que lá trabalham. As crianças que estudam na escola contam com a merenda, outros que não estão matriculados também aparecem na hora do lanche. Já nos atendimentos de saúde a questão da emergência e da ordem de chegada são consideradas.

Podemos bloquear nosso conhecimento de que os bens servem a necessidades corporais e focalizar, em vez disso, o projeto classificatório a cujo serviço são postos. Tratar porém os bens como marcadores, a ponta visível do *iceberg* que é o processo social como

um todo. Os bens são usados para marcar, no sentido das categorias de classificação (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p. 123)

Por fim, ainda, do universo destes autores, ressalta-se e sobressai a noção de que os “bens e gastos são usados para marcar sentido” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009, p. 123). Marcam valores, identidades, intenções e reconhecimento. As pessoas reconhecem a si-no-outro, comunitários reconhecem-se em outros comunitários. Nesse sentido, cuidar de si mesmo, nos casos etnográficos discutidos, de Efézio e do Capitão, aparecem como um cuidado com os filhos que, certamente, apresentam-se como outros de si mesmo. Dessa maneira, gastar é distinguir a preferência no cuidar.

[2.2] História econômica dos *Kanhgág*

A presente seção, apresenta uma breve história econômica dos *Kanhgág*. Adotam-se documentos históricos como fonte para corroborar as análises. A bibliografia abordada relaciona a economia com o meio-de-vida. Mostra-nos que a nuance macro econômica e sua manifestação metonímica contou com períodos de doutrinação para a economia. Conforme a bibliografia o Mercado se apresenta como uma instituição de regra única para formalizar a vida, apresenta-se como uma manifestação metonímica e violenta, que quer tomar lugar de única nas opções de formas de se gastar, ganhar e viver.

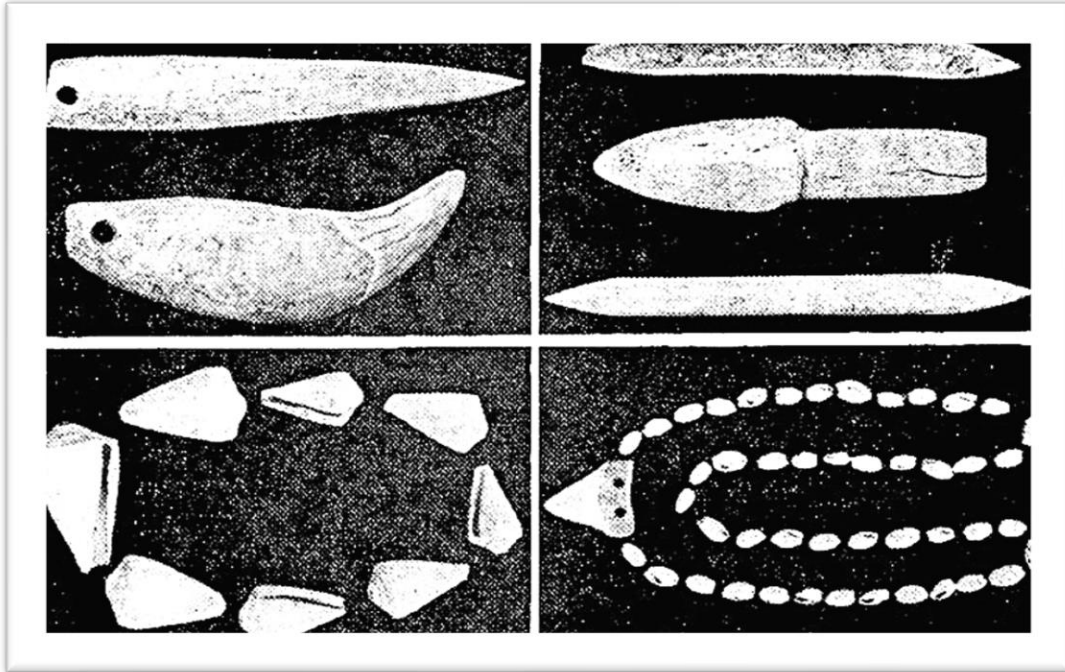
A reciprocidade entre humanos coloca outros seres na relação, extra-humanos, que acumulam a potência do ter na forma de um outro ser: colar, cesto, balaio, carne, arte ou dinheiro são para si, possuem certa agência e ao mesmo tempo são tidos⁷. Relatos históricos⁸ e arqueológicos atestam, colares de conchas, dentes, líticos e outros, como marcadores de potências e vivências incorporadas em si e que o tempo preservou. Tais colares possivelmente poderiam ser usados como créditos de consumo parental (*jënkamũ*

⁷ Marcel Mauss Mana; *jënkamũ* e dinheiro possuem significados e léxicos aproximados, contudo, o capital moderno objetificou a vida distorcendo a economia substantiva. Sobre as “[...] dádivas e desses consumos exagerados, dessas perdas e destruições loucas de riquezas, [...] Dar é manifestar superioridade, é ser mais, mais elevado, magister; aceitar sem retribuir, ou sem retribuir mais” (MAUSS, 2003, p. 305).

⁸ Podem ser historicamente vistos em etnografias de Telêmaco Borba (1882) que em uma, das muitas passagens exemplo, narra o costume entre os *Kanhgág*, de 1886, de “[...] jamais recusar algo que se pede deles, e uma das maiores ofensas que se podem direcionar a eles é quando se os chama de avarentos” (BORBA, 1886, p. 249). O padre Teschauer (1927) que conta que “entre os indivíduos da mesma tribo [...] nenhum comia ou bebia, sem repartir com os demais. Pelo contrário, quando alguém estava com fome, considerava tudo quanto poderia matá-la como propriedade” (TESCHAUER, 1927, p. 47). Ainda, o engenheiro Pierre F. A. Booth Mabilde, que escreveu supostos diários que evidenciam os *Kanhgág* no século XIX, que negociavam “[...] pedaços de ferro para fabricarem pontas de flechas, para sua defesa. Tais objetos, como pontas de ferro [...] depois que conheceram tal metal - é o melhor material para fazerem as pontas” (MABILDE, 1982 p.49).

regre), um pagarei-depois-quando-puder-parente. Ademais demonstra que *jênkamũ* pertence as dinâmicas mutualistas do mato com a cultura.

Figura - 10 Jãnka Jãnkafe – Colar de dentes I



Fonte: (ROHR, 1959, p. 252)

O *jãnka-mũ* (colar-que-vai), *mũ* isoladamente significa “ir, mandar ir, indo, foi” traz para dentro potências externas, incorporando possibilidades de ter/ser presentes e disponíveis. Assim um colar de dentes de onça, tubarão ou porco demonstram-nos a incorporação de possibilidades de caça e convívio existentes entre os seres. Tal dispositivo atua nas unidades temporais passadas, presentes e futuras (*vasy* → *uri*) potencializando as formas de existir, de defender-se, caçar, capturar e obter carne, como faz o “*bolo ou paco de dinheiro*” nos tempos coevos.

Figura - 11 Jãnka Jãnkafe – Colar de dentes II



Fonte: *Museu “O homem do Sambaqui-Santa Catarina”*

Karl Polanyi escreve sua obra, que será sua principal, com o título “A grande transformação” ([1944]2021). Discute-se as teorias da economia subjetiva pontuando como tese, que através das estruturas econômicas e sociais da modernidade as formas de viver são tidas em uma única chave existencial com sua maneira metonímica de pontuar a existência. Como se houvesse uma única fôrma de organização da vida e as demais fossem margens a ser trabalhadas e apropriadas.

A economia formal se apresenta como resultado de um intenso fluxo social regulador que pode contar com a ação do Estado ou de outras estruturas tecno-sociais para controlar os meios de projeção de vida. Conforme Polanyi, o homem não é tão propenso ao mercado, caso não haja tais grandes forças que transformem a sua vida para conservar a vida da economia (POLANYI, 2021, 99).

Desta maneira, a pesquisa se posiciona e pontua que a organização econômica atual das populações *Kanhgág* apresenta-se como resultado de um processo histórico de disputas, trocas e violências ante o processo colonial. Se apresenta como principal influenciador econômico vivenciado pela população, principalmente na forma do aldeamento. A seguir o museu Julio de Castilhos classifica e acolhe peças *kanhgág* como forma de demonstrar a absorção de elementos *fóg* em meio aos processos de colonização.

Os adereços dos povos indígenas, além de beleza estética, trazem significados que só podem ser compreendidos junto com a cultura de cada povo. Os colares muitas vezes continham ornamentos que representavam a força de um guerreiro ou de um xamã, na forma de um dente de porco do mato ou onça caçados pelo sujeito, por exemplo. Dessa forma, o ornamento significa a “absorção” da força do animal. Em nosso acervo, temos alguns colares com ornamentos diferentes, como esse apresentado aqui, atribuído ao povo Kaingang no século XIX, com pingentes como uma argola, seis discos de metal, um dedal, um fragmento de concha e o cartucho de uma bala. Tais objetos, segundo a antropóloga Ana Freitas de Castro, cumprem o papel das presas dos animais caçados no passado. Muitas vezes indígenas e colonizadores entraram em conflito, no norte e nordeste do Estado do Rio Grande do Sul, que duraram até o início do século XX. Esse colar, seja qual for o seu significado mais profundo, é uma testemunha desses conflitos (CASTILHOS, 2023, p.1)

O texto anterior, redigido pelo próprio museu que abriga as peças, exemplifica essa economia da incorporação que os *Kanhgág* do contato que tiveram com colonizadores europeus, também com milícias e guardas nacionais. A relação com o dinheiro, entendida como ponto de encontro entre economias, do branco e do indígena, aponta que desde o tempo do contato houveram trocas ancoradas colares ou em material monetário. Quando ainda na forma de colar demonstram uma potência que veio de fora e foi agregada ao cotidiano. Colares e dinheiro também parece aparecer como uma potência, de poder ter, fazer e comprar. A associação desses colares com o dinheiro se faz possível se entendermos que tais objetos exerciam poder sobre a coletividade de parentes (*regre*). Dessa forma aquele que está em posse de um colar passa a ser visto como valente incorporador de potências externas, como caças, encontros com colonos e outras situações. A seguinte imagem acompanha o texto do museu Júlio de Castilhos. Com a foto se torna possível perceber esse caráter de incorporação, tendo em vista que o colar de sementes é uma base que abriga os objetos de metal incorporados ao *jankã*.

Figura - 12 Jãnka – Colar de entes absorvidos



Fonte (CASTILHOS, 2023)

Os *jankã* (colares) como raiz etimológica de *jënkamũ* lembra-nos que trazer dinheiro para dentro se trata de uma forma de absorção do diferente na forma de um conhecido. Conforme atestado Marcel Mauss “A riqueza é suposta ser o efeito do mana; em certas ilhas, a palavra mana designa inclusive o dinheiro” (MAUSS, 2003, p. 143). Dessa maneira, as potências, o fascínio e o respeito que o *jankã* conseguia angariar nos tempos pré-coloniais e coloniais foi transferido para o termo *jënkamũ*.

Quando a modernidade econômica alcança essas populações, passam a criar códigos próprios para o advento da colonização da vida e da inserção de novos projetos e problemas ao cotidiano. Conforme também evidenciou a antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas (2014) em artigo que pontua que a incorporação através dos colares ocorre historicamente e possui um significado estrutural.

dentes e garras, assim incorporados, se tornam o veículo direto do poder ou força do jaguar dominado e apropriado pelo caçador/guerreiro *kaingang*. Este mesmo princípio vale para penas de aves, conchas, sementes: o portador do colar (ou cocar) que integra estes materiais de certo modo carrega consigo os atributos dos animais e plantas originários. Nesta perspectiva, ao integrar objetos dos *fòg kupri* – estrangeiros brancos – em seus *jãnka*, os *antigoskujà* e *pa’i mág*, os chefes *kaingang*, se apoderavam do poder destes estrangeiros (CASTRO FREITAS, 2014, p. 70)

Fato é, quando disponível, o dinheiro circulou incorporado como uma potência que vem do outro para agregar no cotidiano de lutas do grupo de aliados, da coletividade. O colar é um vetor da captura e absorção de seres, também o dinheiro com seu poder social de precificação e absorção. Dessa maneira, se faz possível estender a experiência dos *jankã* como assinatura histórica do termo *jênkamũ*.

A evidência historiográfica mais antiga encontrada por esta pesquisa data de 1852 com o “Vocabulário da língua bugre” em que se evidencia o uso da palavra comprar “*caien*”⁹, atualmente se escreve *kajãm* e remete a precificação daquilo que foi pago. Ainda, pôde ser encontrado dinheiro “*iencabane*”¹⁰, que atualmente se escreve *jênkamũ* ou *jenkamy*. A presença destes verbetes no dicionário aponta a presença da economia *kanhgág*, que incorpora e ressignifica as asserções do branco. Dessa maneira os colares que se encontram nos acervos do Museu Júlio de Castilhos são exemplos deste encontro entre diferentes, que geram a absorção entre mundos.

Na mesma época em que os colares foram datados, tempos da colonização, encontramos empreitadas propondo uma doutrinação dos grupos os *Kanhgág* para o mercado. Datam da época do império, período reconhecido como pós-colonial. Todavia continuaram as práticas de violência contra as populações indígenas. O Estado angariavam força e mão de obra junto as populações indígenas para conclusão de obras públicas. Como aponta o relatório do vice-presidente da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, na pessoa de Patrício Correa Câmara, relator.

Os Indios estão empregados nos trabalhos da picada que vai de Nonohay para a Palmeira, e na qual já tem concluído 4 legoas de uma boa estrada ; é vantajoso conserva-los ocupados nestes trabalhos, porque com a ambição da gratificação que se lhes paga, applicão-se com gosto ao serviço, e não pensão nos vícios, convindo por isso consignar quantia para pagamento de seu trabalho, por que depois da conclusão dessa estrada, podem occupar-se, segundo informa o respectivo director, nos reparos da estrada do: matto castelhano e portuguez, o que seria de transcendente vantagem, não só pela utilidade publica que resulta dessa estrada, como por se dar aos Indios occasião: de, com o producto de seu trabalho, sustentarem e satisfazerem as necessidades de suas familias (CÂMARA, 1857, p. 25)

Percebe-se no relatório do Império brasileiro, que o Estado se utilizou da mão de obra indígena vinda de Nonoai para construção de estradas. Conforme o relato esses caminhos são construídos pelos *Kanhgág* que utilizam o pagamento em dinheiro com

⁹ (ANONIMO, 1852, p. 65)

¹⁰ (ANONIMO, 1852, p. 67)

gastos familiares. Exatamente como aponta a teoria do *jēnkamũ* que pontua os gastos com os aliados (*kanhkã*) como marcador da economia *kanhgág*. Conforme o relatório podemos concluir que a relação do Estado para com as populações *Kanhgág* é de utilidade. Tendo em vista que o relator considera vantajoso o trabalho nessas empreitadas tanto pela relação com o trabalho, que abraça demandas externas, quanto pela inserção na economia que agia doutrinando as vidas.

Essas empreitadas que culminarão na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) são doutrinamentos da vida, fazem da economia *fóg* instrumento de inserção da população indígena na sociedade branca (*fóg*) como população controlada. Dessa maneira, o trabalho organizado pelos órgãos indigenistas nem sempre foi remunerado, sobretudo, quando visto como instrumento de civilização em que não há obrigação de se pagar pelo trabalho, pois origina-se sobre a fachada de comunitário.

Conforme decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, que “Crêa o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes” com a intenção de localizar trabalhadores nacionais e colocá-los para trabalhar. Conforme a lei em seu artigo vigésimo primeiro “Os índios trabalharão livremente e terão pleno direito ao producto integral do seu trabalho” (BRASIL, 1910). Se colocarmos as histórias do panelão lado a lado deste trecho do indigenismo do SPI poderemos sugerir que ou o regulamento não se cumpria ou o produto integral do trabalho *kanhgág* foi dilapidado. Como é sabido o sistema de trabalho do panelão apresentava-se como trabalho escravos sob o rótulo de serviço comunitário. Concomitante a presente pesquisa evidenciei em outra dissertação, entregue ao programa de pós graduação em História, da Universidade Federal do Paraná.

Uma prática da instituição indigenista, que articulava trabalhos compulsórios em lavouras de terceiros ou do posto e que contavam com refeições preparadas em um único recipiente coletivo, num panelão. Panelão trata-se de discursividade, pois, sujeitos do discurso se empoderam e transformam-se em autores textuais, contam suas versões. Importante ressaltar que o termo e seu conteúdo só foram utilizados pelos sobreviventes do sistema do panelão. O “Panelão”, trata-se da materialização do discurso de inserção na sociedade, através de um indigenismo informal cuja a principal característica é o trabalho análogo à escravidão e parceria com latifundiários. Também se tratam de práticas formais, pois o SPI previa a inserção social através de atividades como as roças do posto. Através dessas parcerias agrícolas promovia-se por vezes o aluguel da terra indígena ou o roçado coletivo para o posto. No caso do aluguel, envolvia contratos de arrendamentos articulados com fazendeiros. O discurso indigenista do trabalho indígena era utilizado como condição de produção e existência dos arrendamentos e das roças coletivas do posto. (AMORIM, 2023, p.39)

O Estado planejava um sistema de trabalho comunitário o que deveria capitalizar as populações, mas, conforme a historiografia e a etnografia *kanhgág*, o esquema do SPI era o de trabalho escravo. O produto do trabalho nos tempos do panelão foi a escravidão e os maus tratos, não houve um suposto período de desenvolvimento de aptidões, potência e comunicações com o mercado capitalista. Dessa perspectiva a incorporação de elementos externos para virem a se tornar chave cultural *kanhgág*, na forma do *jënkamũ*, aparece como um ato de soberania perante a presença do Estado organizando a economia cotidiana desmonetizada pelo panelão. Portanto a utilização, posse e possessão pelo dinheiro podem ser vistos como um ato de soberania frente ao trabalho que colocava todo o projeto de viver nas mãos do órgão indigenista e de suas atividades “comunitárias”.

Podemos perceber o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nas narrativas coetâneas dos *kofá kanhgág* de que o órgão atuou doutrinando as comunidades (*ëmã*), para a agricultura, para o cacicado e para o aldeamento, por meio do sistema chamado de panelão. Nas pesquisas, conforme Braga (2015), Cipriano (2014), Ferreira (2014), Fernandes e Domingo (2020), Simonian (1990), Fernandes (2015), Veiga (2010) e Bringmann (2015a, 2015b), o SPI aplicou o plano de colocar os *Kanhgág* para trabalhar em roças coletivas, num regime análogo à escravidão e sem contato com dinheiro ou remuneração.

A economia formal interferiu na produção e na formação da vida *kanhgág* com o cercamento dos campos coletivos e inserção forçada no mercado. A concentração de riquezas e distribuição acirrada entre os diversos grupos de consumo são marcas atuais deixadas pelo período. Também data do tempo do SPI a criação das reservas florestais e indígenas que são exemplos desse cercamento que tomaram dos indígenas boa parte de seus territórios.

Assim, se assina junto a teoria de POLANYI (2021, p. 99) de que o mercado fora implantado nas vidas através de duras políticas estatais, no caso *kanhgág*, na forma do aldeamento e cerceamento do ir e vir, mas também com a prática do panelão, através de uma política pública voltada a gestão da vida.

A teoria do antropólogo e economista polaco Karl Polanyi serve bem para explicar a situação fundiária que acometeu os *Kanhgág*, interceptados em suas áreas e aliciados à vida junto do mercado. O autor fala em cercamento dos campos comunais, observando a história fundiária de parte da Europa concluindo que a transição para o que convencionalmente tipifica-se como modernidade foi paulatinamente construída pelos sucessivos governos e pelos Estados. Podemos, portanto, concluir que o mesmo se

sucedeu para as populações *Kanhgág*, empurradas a um sistema de controle do trabalho e restrição de uso da terra, para que inevitavelmente venham a inserir essa economia formal dentro de suas vidas.

Segundo o artigo primeiro da lei de criação do SPI, o órgão tem o objetivo de prestar assistência aos índios. Conforme os anciãos (*kofá*) a referência desse assistencialismo ou indigenismo é o trabalho escravo. Os tipos de assistência não passavam pela autodeterminação dessas populações. Dessa maneira, o auxílio veio na forma de um indigenismo de adestramento e militarização. O SPI que veio com a missão de resguardar a integridade indígena ante o processo civilizatório apresenta-se também como primazia do confinamento, da reserva de porções de terra, do aldeamento e da alienação quanto a própria sociedade de mercado.

Conforme os textos que regulamentavam o órgão, suas iniciativas deveriam ser instaladas em locais calculados para extrair a melhor produtividade “[...] em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento” (BRASIL, 1910). Os *Kanhgág* se viram alvo de políticas públicas que visavam a implantação de um sistema de trabalho espúrio sob justificativas de desenvolvimento.

A memória coetânea representa o resultado desse processo histórico de contatos forçados. Podemos encontrá-los nas pesquisas que evocam a memória dos tempos de trabalho no SPI. Em levantamento realizado em Nonoai sobre as histórias fundiárias, Diana do Nascimento capta o relato de uma *kofá fi* (velha) sobre o tempo do SPI.

D. Tereza me relatou que: Uma vez aqui no Kógunh sî [nome do local, em português [Ervalzinho], eles [lideranças e SPI] pegaram um pedaço enorme de capoeira pra roçar pros fóg. Eles acertavam com o fóg, pegavam todo o dinheiro pra eles e faziam os índio roçar de graça (NASCIMENTO, 2017, p.50)

No tempo do SPI os funcionários “pegavam todo dinheiro” e os *Kanhgág* tinham que realizar atividades econômicas clandestinas para se sustentar ou para adquirir novas potências, através da venda de chapéus, cestos ou trabalhando para particulares. O que contraria o testemunho, analisado a seguir, de Dr. Simões da Silva em 1930 ao julgar encontrar-se com os *Kanhgág* de Santa Catarina, que conforme o autor, desdenhavam a importância ao dinheiro. Ora, as roças coletivas desmonetizadas ocupavam o cotidiano daquelas populações indígenas no período. O chefe do posto, funcionário *fóg* do SPI,

concentrava as tarefas de cobrar arrendatários, compradores de madeira e de vender os gêneros plantados pelas roças.

A seguinte passagem mostra-nos mais do que a falta de importância com o dinheiro, que é um dos equívocos do autor. Ilustra o alijamento econômico implantado pelo cerco aos campos e a tutela econômica imposta pelo órgão. Talvez, a falta de hábito de lidar com pecúnia que supostamente o seguinte pesquisador encontrou, deva-se ao fato de haver uma tutela que afastava a população *Kanhgág* da economia substantiva, da própria organização cosmológica. Com o SPI se buscou manter os indígenas alijados da economia formal de mercado por meio desses trabalhos sob o rótulo de comunitários.

Vejamos no conteúdo da passagem a seguir que a atitude tomada pelos que receberam algum dinheiro é a de dividir com os companheiros, parentes, os (*kanhkã*), que poderia vir se transformar como um pingente em colar. Além do mais, sobre a falta de interesse desse grupo *jê meridional* para com os presentes se explique no fato de que era um dinheiro pequeno, (*jênkamũ si*), talvez por isso o desprezo, deu uma moedinha, o que esperava?

Não dão a menor importância a dinheiro, d'isso sabendo e podendo eu afirmar, porque dei a diversos d'elles, tanto a homens como a mulheres, moedas de prata dourada dos valores de 500 réis e 1\$000 réis e de nickel, de 200 réis e 400 réis, que foram recebidas sem o menor agrado e conservadas nas mãos, com certo espanto ou desconfiança, sem saberem o que fazer das mesmas; passando-as, em seguida, a outros companheiros de tribu. Essa falta de hábito de lidar com pecunia, dos Índios Botocudos "Caingangos" do Sul do Brasil, do Estado de Santa Catharina, da região do Rio Plate, é um perfeito contraste do que se verifica com outros Botocudos do norte do paiz, com os Índios "Crenaks", dos Estados de Minas Geraes e do Espírito Santo, da região: do Rio Doce; que muito apreciam o meio monetario circulante (SILVA, 1930, p. 15)

Outra testemunha contemporânea ao autor do texto anterior, Rosário Farani Mansur Guérios (1942) publicou “Estudos sobre a língua caingangue: Notas histórico-comparativas”, em que analisa os dialetos de duas comunidades do Paraná. Se percebe a ocorrência da palavra dinheiro (*jênkamũ*), na forma linguística de *nhãtkambü*. “**Tostao**¹¹ (UM), *nhatkambü xin pir*”¹², **Duzentos Réis**, *nhatkambü xin lengré*: "dinheiro pequeno dois"¹³. **Dinheiro**, *i(n)ékambüb*, *i (n)e (n)tkâmbüh*, *i(n)ãtkã.mbügh*, *ie(n)tkambü (gb)*,

¹¹ Ênfase do original

¹² (GUERIOS, 1942, p. 176)

¹³ (GUERIOS, 1942, p. 162)

*nhantkambü, nhã tkambâ h. - T. nhatikambú, nhinhero, jéro; nhatikambút: "rico"*¹⁴. Interessantíssimo como o autor vai perceber e testemunhar entre a população *Kanhgág* o uso da palavra *jênkamũ*. A presença do termo em publicações nos indica, além de uma continuidade histórica, a existência do uso da palavra como forma de designar o encontro da economia *kanhgág* com a *fóg*, dinheiro.

Nessa mesma época vigorava o regime do panelão, política indigenista que tinha entre seus preceitos a inserção do índio na economia e sociedade nacional. Dessa maneira a relação com o dinheiro pode ter sido forçosamente evitada, com inúmeras justificativas por parte do órgão oficial, como por exemplo civilizar. Manter os indígenas culturalmente intactos a ação da sociedade de mercado, o que se mostrou falho no decorrer da história, tendo em vista a relação imbricada entre economia e vida nos projetos indigenistas do SPI. Dessa maneira, os relatos da existência do uso do dinheiro desde os tempos mais passados na história do contato com o (*fóg*) não indígena, contrastam com as narrativas de alijamento da economia. Ademais aquelas moedinhas podem muito bem ter ido parar em colares dos *kujá* (xamã, pajé ou cientista). A evidência aponta que os *Kanhgág* tinham um histórico envolvimento econômico com as instituições do branco, apesar do cercamento e confinamento em campos impostos pelo não indígena (*fóg*)

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 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, 2015, p. 136)

O pesquisador Danilo Braga evidencia um arranjo econômico, através de seus relatos junto aos *kofá*, que demonstra alijamento da economia. O etnólogo Herbert Baldus (1947) encontra em Ivaí um arranjo econômico atravessado pelo SPI, que nos demonstra essa dinâmica de alijamento econômico que afastava os *Kanhgág* do dinheiro. Descreve que, apesar do sistema de roças coletiva, os *Kanhgág* buscavam trabalhar também em projetos próprios, como agregados para os colonos, a vender suas criações e animais, vender artesanato e a vender produção caseira da roça para as cercanias. Como pontua o antropólogo Karl Polanyi a economia subjetiva é empurrada ao alijamento pela sociedade de mercado.

¹⁴ (GUERIOS, 1942, p. 161)

As roças do posto se tornaram o oposto das empreitadas individuais familiares eram coletivas e todo resultado era gerido pelo SPI. Conforme Baldus, as roças e trabalhos coletivos eram incentivadas pelo órgão indigenista o que a luz do material etnográfico *kanhgág* poderíamos interpretar como um modo de descrever o panelão, um incentivo constante. O autor evidencia a impertinência dos projetos intrometidos do SPI, de intromissão na vida econômica subjetiva de cada um.

O seu meio mais importante de adquirir o sustento é, hoje, a lavoura, trabalho para o qual são incentivados, constantemente, pelo Serviço de Proteção aos Índios. Plantam diversas variedades de milho, feijão, arroz, abóbora, batata doce e cana. Além disso, recolhem mel e vários frutos silvestres dos quais se destacam os pinhões [...] A caça e a pesca são para os modernos Kaingang do alto Ivaí apenas meios acessórios na aquisição do sustento. Devido ao estímulo dado pelo Serviço de Proteção aos Índios, a criação de porcos tornou-se considerável fonte de renda. Vendem aos brancos, além disso, chapéus de palha, pinhão e arroz. Até há poucos anos amanhavam a terra para os caboclos vizinhos. Hoje fazem o mesmo para o Serviço de Proteção aos Índios, sendo muito melhor remunerado que antes, de modo que este trabalho para os brancos é, para muitos índios, quase tão importante como a lavoura feita para eles mesmos (BALDUS, 1947, p.78)

Até 1967, quando a FUNAI assume o SPI, os trabalhos para as roças do posto eram um “incentivo” constante, pois conforme o material etnográfico *kanhgág*, composto de historiografia, trabalho de antropólogos e também de pesquisadores indígenas, as pessoas mais velhas (*kofá*) narram que a prática de trabalho forçado continuou. Relativiza-se a informação de que os *Kanhgág* da passagem anterior, de Baldus, tinham remuneração, o pagamento segundo as fontes orais era restrito a grupos de poder enquanto a maioria devia prestar trabalhos. Com o Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) o Estado continuou na transformação do órgão em Fundação Nacional do Índio, no começo FNI e depois FUNAI. Algumas narrativas permaneceram inalteradas como é possível atestar em bibliografias, mas também amplamente no campo etnográfico. Braga (2015), Kêgrã Cipriano (2014), Ferreira (2014), Simonian (1990) e Bringmann (2015a, 2015b), apontam as dinâmicas de confinamentos e de trabalhos análogos à escravidão denominados de “panelão”, “mutirão” ou “puxirões”.

Com essa transição de SPI para FUNAI houve uma série de continuidades na organização política e econômica. Como o cerco que mantinha os *Kanhgág* presos as suas terras. Apenas poderiam sair das terras demarcadas com autorização do órgão tutelar na forma de um documento chamado portaria. Mostra-nos como o cercamento dos campos

adentrou o período posterior ao Serviço de Proteção do Índios. Como visto no seguinte discurso de Dorvalino Refej Cardoso, pesquisador *kanhgág*, diz que para conseguirem sair das áreas demarcadas, tinham que retirar uma “porta”, portaria. A falta de acesso às cidades não impediu a entrada do mercado capitalista. Os cercamentos do aldeamento eram rompidos com a autorização para trabalhar em roças de terceiros ou para vender o artesanato.

Refej: Eu via muito meus pais e quando vivenciei isso...Tu saia da aldeia eles tinham que te dar uma portaria. Eu também cheguei a ter uma “porta”, portaria, aí tu tinha, se tu vai ficar oito dias, não podia passar desses oito dias, se passou tinha que dar satisfação. Aí quando meus pais ia vender artesanato em alguma cidade eles tiravam a portaria praquela cidade lá, se eles iam na outra faziam pra ir pra duas cidade se eles iam numa outra que eles eram talvez a segurança da cidade, as liderança da cidade te prendiam por que via aquela portaria e iam te dizer que tu tinha que estar lá naquela cidade e não aqui, era um dos cuidado que tinha que ter, daí se tirava pra, portaria pra vinte dia, que se tu passasse cinco dia tu tinha que chegar levar a portaria de volta e explicar porque que tu ficou mais cinco, tinha que, tinha que dar satisfação. Daí nessas época a gente perdeu muita oportunidade né, (AMORIM, 2019, p. 165)

A agenda política do Estado durante a época da ditadura e da implantação da FUNAI era baseada no discurso de desenvolvimentismo que acreditava na emancipação dos índios, como pontuei em recente produção sobre os indigenismos e seus discursos (AMORIM, 2023). Contudo, esse emancipar significava adentrar, assumir e se aceitar na identidade existencial do *fóg* (não indígena). Essa emancipação era um programa que os índios podiam acionar, e que significava para o Estado a saída da tutela para assumir uma cidadania. Contudo, essa cidadania era em verdade o abandono dos indígenas a própria sorte do mercado.

Em 1973, no auge desse pensamento desenvolvimentista é sancionado o Estatuto do Índio. A classificação de índios integrados, em vias de integração e isolados, pode ser observado como instrumento de inserção do índio na Sociedade Nacional. Dessa maneira, estabelece níveis classificatórios existenciais conforme a relação dos indivíduos com o dinheiro, economia ou tecnologias, que poderiam indicar a proximidade da emancipação. O estatuto do índio, no artigo décimo primeiro, indica a possibilidade mediante decreto do Presidente da República, de ser declarada a emancipação da comunidade indígena, desde que fosse requerida pela maioria dos membros do grupo. Era uma cilada!

Outra perspectiva deste período de implantação do indigenismo desenvolvimentista da FUNAI apresenta-se na inclusão dos povos indígenas na narrativa

desenvolvida pelo governo autoritário. A seguinte passagem traz exemplos e analogias a respeito da relação econômica, de subsistência e outra de desenvolvimento. Iniciativas que aproximam o mercado, o dinheiro e o trabalho das categorias fundamentais *kanhgág* de maneira acrítica. Dessa maneira, a adaptação para a economia aconteceu por meio da ingestão e digestão para absorção dos nutrientes que melhor lhes fossem úteis, como a mecanização da agricultura que se aproveitou de uma prática geracional, a lida na terra. Vejamos a imagem econômica e demográfica que o Estado à época fazia dos *Kanhgág* nesse período.

Os índios da região sul do Brasil são por excelência agricultores. Quase todos possuem roças onde plantam desde o arroz até o trigo e soja. Para sua subsistência, os índios cultivam mandioca, milho, feijão, amendoim, além de frutas [...] Índios do Sul competem com população envolvente sem esquecer suas tradições. Os índios que habitam os Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul somam um total de 8.707 indivíduos, em sua maioria pertencentes à tribo Kaingang distribuídos por 24 postos indígenas. Além dos kaingang, vivem nesses Postos da Fundação Nacional do Índio – FUNAI – índios das tribos Guarani do sul, que estão subordinados à 4ª Delegacia Regional da FUNAI sediada em Curitiba, possuem escolas para os índios, onde o ensino é bilingue (FUNAI, 1973, p. 61)

A foto que segue encontra-se anexada à reportagem acima, se percebe uma criança (*gĩr*), abraçando um feixe de trigo. A mesma matéria fala em escola para todos. Contudo o campo etnográfico faz emergir narrativas que nos dizem que só estudava filho de liderança. O discurso do boletim interno da FUNAI reconhece a inserção dos *Kanhgág* no trabalho (*ranhraj*) nas roças (*ẽpyĩ*), como exemplo. A criança se abraça ao trabalho (*ranhraj*) junto dos pais nos campos organizados pelo DGPI, ou ainda, para colonos em fazendas ao redor das áreas indígenas. Dentro destas dinâmicas certamente o dinheiro se movimenta, se não em mãos *kanhgág*, nas mãos dos agentes da exploração de seu trabalho.

Figura 13 Boletim Informativo da FUNAI 1973



Fonte: BRASIL, 1973, p. 61

Danilo Braga fala sobre a trajetória histórica dos *Kanhgág* durante o processo de redemocratização do país e a possibilidade de ocupação de *novos* territórios atrelados ao vivenciar *novos* arranjos econômicos cotidianos. Novos territórios e a retomada de antigos perdidos, acontecem sob a justificativa de reorganizar a economia do cotidiano. Antes mesmo da democracia os *Kanhgág* lograram reconquista de vários territórios que ressaltaram a necessidade de retirada dos colonos assentados em terras indígenas. Essas

reconquistas foram importantes para que a população *Kanhgág* se organizasse e se adaptasse aos novos arranjos econômicos vindos com o fim da ditadura.

A análise da trajetória dos Kaingang nos mostrou que este povo desde sua origem tem enfrentado adversidades e a reação do grupo os leva a ocupar e avançar para fora das fronteiras de seus territórios antigos, fazendo assim a ampliação de seu espaço de domínio. O avanço para dentro dos novos espaços conquistados é feito através do crescimento natural do grupo, o que permite o surgimento de novas lideranças que na maioria das vezes partem a procura de um local apropriado para a instalação e formação de uma nova aldeia (BRAGA, 2015, p.104)

O cercamento dos campos, perpetrado há séculos pelo aldeamento imposto, foi rompido com a expansão das antigas áreas e criação de novos espaços para reprodução da vida, possível por conta da democratização do país em 1988. Esses novos espaços aparecem como chance de novas relações de parentesco e comunidade (*êmã*) “A manutenção dos vínculos sociais, por outro lado [...] desperta o código de honra aceito ou generosidade ou o indivíduo se isola da comunidade” (POLANYI, 2021, p. 103).

Percebe-se em campo, junto aos interlocutores da *Por Fi Ga*, uma educação que valoriza a capacidade de captação, reunião e distribuição de seres entre os parentes e aliados (*regré/kanhkó*). A captação de seres, bens e dinheiro auxilia nas lutas por demarcação, por atendimento no poder público, feitura de projetos educacionais, buscas por alimentação coletivas, cestas básicas e projetos de segurança alimentar. São atividades comunitárias ou solidárias que tiram a qualidade de indivíduo e do isolamento e coloca a pessoa em contato com outros de si, pois, são “[...] resultados de sua atividade, compartilhado com as outras pessoas que vivem com eles” (POLANYI, 2021, p. 108).

Para os novos territórios conquistados, as comunidades (*êmã*) passam a significar mais do que o território, ou as características que se tem em comum entre outros de si mesmo para, sobretudo, apresentar-se como um identitário doar-se e receber. Como pontua o linguista Émile Benveniste (1983), em seu vocabulário das Instituições Indo-Europeias, *Munus*¹⁵ de comunidade, na concepção do autor parece se ligar a concepção

¹⁵ Aunque el verbo *muto* no haya tomado este valor técnico, la relación con *mutus* es cierta. Evocaremos además *munus*, y por ahí llegaremos a una gran familia de lenguas indoeuropeas que, con sufijos diversos, marca la noción de «reciprocidad» (cfr. más atrás, pp. 63 y ss.). El adjetivo *mutuus* indica a la vez *prêt* o *emprunt*, según la forma en que esté determinada la expresión. Se trata siempre de dinero (*pecunia*) restituido exactamente como ha sido recibido [...] *Muto* es cambiar alguna cosa (un vestido, por ejemplo) por alguna cosa equivalente. Es una sustitución: en el lugar de la cosa dada o quitada, se encuentra una cosa idéntica. El objeto que sirve de determinación sigue siendo el mismo: *muta re uestem, patriam*,

aqui utilizada para palavra (*ẽmã*) comunidade. A terminologia *múnus*, assim, relaciona-se com imune e mútuo. Enquanto *munus* e imune se relacionam como opostos, mútuo relaciona-se com o que é pecuniário. A comunidade (*ẽmã*), apresenta-se nos vínculos que cada um possui com o outro de si mesmo, *regre*, parentes, não-parentes ou parentes dos parentes.

Citando o historiador *Kanhgág* Bruno Ferreira (2014), sobre o arranjo econômico do núcleo familiar *fóg* que considera o modelo considera pai, mãe e filhos que moram em uma determinada casa. A família *kanhgág* é formada por vários núcleos familiares que se ajudam em termos de convívio, educação e alimentação, vivem juntos economicamente e formam assim a casa. Esses arranjos familiares são organizações cotidianas e projetos para se viver, são uma economia que sustenta e que age como meio-de-vida, como pontuado em (AMORIM, 2022).

Como se vê, os princípios sócio-cosmológicos tradicionais Kaingang articulam uma estrutura social baseada em unidades sociais, territorialmente localizadas, formadas por famílias entrelaçadas que dividem suas responsabilidades sociais, econômicas, políticas e educacionais (FERREIRA, 2014, p. 42)

Outra interessante leitura, para aplicarmos ao estudo da história econômica junto de Polanyi (2021, p. 112), que podemos cruzar com o trajeto aqui proposto de revisão da memória *kanhgág*, com a leitura que o autor polaco propõe para crematística em Aristóteles, que em *A política* fundamenta uma diferença entre ganhar dinheiro e ganhar-a-vida. Em Aristóteles, crematística ou arte de produzir riqueza, ou ainda, a aquisição artificial pelo dinheiro, difere-se da Economia que está relacionada a domesticidade, a *oikos* e *nomos*, casa e lei. O que nos leva a organização “oiko nômica” de grupos e intragrupos dentro das comunidades. Um grupo pode oferecer imunidade a outros grupos intragrupo. O uso da expressão outros de si mesmo também compreende que uns são mais próximos do núcleo existencial e por tal motivo merecem mais atenção.

Nas incursões em campo e na etnografia disponível, fica perceptível que existe um tipo de crematística, maneira de desejar e adquirir ligada a absorção e incorporação de elementos do branco (*fóg*), como aquisição de carros, televisores e celulares, mas, que podem ser lidos como manifestação da cultura *Kanhgág*. Contudo, os mesmos itens

regionem es reemplazar un vestido, una patria, un país por otro. Asimismo, mutuus cualifica lo que hay que reemplazar por un equivalente. Es visible la relación con munus, que, aunque comprometido en nociones diferentes, se une a la misma representación [...] Pero el sentido de munus, particularmente complejo, se desarrolla en dos grupos de términos que hemos tenido ocasión de estudiar más arriba y que indican, por un lado, «gratificación», por otro, «cargo oficial» (BENVENISTE, 1983, p. 121).

podem aparecer como meios-de-vida, auxiliam na estabilização e captação de recursos importantes para manutenção da vida e do projeto-de-comunidade.

Como podemos perceber, o interlocutor de Bruno Ferreira (2014) relaciona sua fala seguinte mais com a economia, organização de formas-de-vida, do que com a crematística, arte de ganhar e gastar o dinheiro. Antigos territórios demarcados como Nonoai, Guarita e Votouro foram reorganizados pela democracia que propiciou novos caminhos e com fim da ação da FUNAI atuante na exploração econômica. Levantamento realizado por Ferreira, mostra-nos o bem viver *kanhgág*, que considera uma vida econômica para além do mercado. Viver bem é manter-se, a si e aos outros de si mesmo, para tanto, não precisa de muito dinheiro. Ao mesmo tempo as comunidades grandes (*emã mág*) possuem conflitos, que corresponde aos inumeráveis grupos, de outros de si mesmo, que tem na liderança os meios de ganhar dinheiro para suas parcialidades.

Como relata um *Kaingang* da terra indígena de Guarita: Nós vivemos bem, sempre temos o que comer, aqui ninguém passa fome como os *fóg* (brancos) dizem por aí, que estamos na miséria. Nós somos felizes, quando um não tem outro ajuda, nós somos diferentes, plantamos pra viver bem e não pra fazer bastante dinheiro. Somos muito diferentes e nossos filhos precisam continuar assim (FERREIRA, 2014, p. 43).

Os seres, que adentram o cotidiano na forma de novidades tecnológicas do *fóg*, no contexto da *Por Fi Ga*, não desregula a vida já existente: a tradição permanece na nova domesticidade de seres, teres e coisas. A forma como se relaciona com pessoas e coisas, com incrementação das casas, compra de carros, móveis e tecnologias figuram como bens ou meios-de-vida. Bens que são marcadores culturais, como a maneira de usar a língua que perpassada por inúmeros novos significados serve para explicar neologismos existenciais, cria algo novo a partir de referências pregressas, logo, absorve as potências do externo na monção interna do ser. Os seres entrelaçam-se suas vidas mudando uns aos outros mutuamente ou de maneira desigual através de sua influência com essas referências-de-vida que trazem para o encontro. Quando o corpo absorve para dentro certa *idéia, tã*n ou “*objeto*” há uma resistência no significado do que possa vir a ser tal *coisa*. Dessa maneira, observou-se em campo que o significado das coisas em si não estão dadas, mas imersa em violentas disputas para dizer o que é, para definir e reificar.

Por exemplo, as rodas de chimarrão que são referências-de-vidas pregressas, são locais em que se faz artesanato e se comunica. As rodas foram incrementadas por rádio, televisor, computador ou celular. O mesmo acontece com a utilização de celulares para

incrementar a gama de técnicas utilizadas nos trabalhos de trançar (*ranhraj vafy*). As redes sociais dos celulares apresentam-se no vender ou para acionar um parente agenciador de trabalhos temporários nas lavouras dos colonos. Na hora de comer, consumir e trabalhar, faz-se junto de outros de si mesmo, do núcleo. A arte de contar uma boa prosa (*ó*), continua *sendo* instrumento de lazer, cuidados (*rîr*) com a vida dos outros e informação, mesmo que a televisão fique ligada. Destarte, quer se concluir que a incorporação do dinheiro segue lógica parecida de absorção da potências e da dinâmica de uso. É incorporada com atravessamentos e intersecções de novos significados formados por referências já consolidadas e outros novas advindas como elemento externo.

Rānhrāj: 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 fóg” 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 *rānhrāj* na roça, o cabeça exerce o contato com o colono/fóg com o objetivo de angariar recursos, *jānkamũ*, para distribuir entre os aliados: as vagas para trabalhar de maneira temporária (AMORIM, 2022, p. 130).

As sociabilidades podem ser perspectivadas como momentos de trocas, negociações e compra de ideias. A comunidade (*ẽmã*), encontra-se como um mercado subjetivo, da construção de si. Um local cosmológico onde negocia-se aquilo que é próprio do ser e o que é de um outro, com seus respectivos padrões e valores (*kajá*). O trabalho (*rānhrāj*) tem como fim o dinheiro (*jēnkamũ*), apresenta-se, portanto, como meios para obtenção dessa organização da vida, tendo em vista que a sociedade do branco (*fóg*) encontra-se estruturada no mercado de trabalho. A incorporação destes dispositivos, trabalho e dinheiro, acontecem por meio de uma lógica econômica *kanhgág*, que mantém os outros de si mesmo mais próximos, seja humano ou extra-humano.

[2.3] Paralelo à etnografia *Mebêngôkre*

Cesar Gordon¹⁶ em “Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre” (2006), analisa manifestações de incorporação do dinheiro.

¹⁶ A presente pesquisa analisa o vai e vem de presentes, bens e dinheiro, para inquirir sobre a realidade relacional *kanhgág*, entre os parentes (*regre*), donos (*tān*) e também com os (*fóg*). Para assim, de alguma maneira, perceber a economia *kanhgág* através dos atos de consumo. A leitura de Gordon (2006), também,

Conforme o autor “[...] o processo xikrin de incorporação das mercadorias deu-se inicialmente de forma tradicional” (GORDON, 2006, p. 24), traz para dentro o de fora apresentando-se como esteticamente belo e eticamente aprovável. As coisas do *kube*, do branco, são tidas como tipos de *nêkrêjx* (adorno plumário, relíquia e o belo) na *mebêngôkre kukràdjà*, cultura *xikrin* ou *kayapó*. Interessante pensarmos na associação estabelecida pelos próprios *Kayapó* entre a relíquia tradicional – *nêkrêjx* – e as mercadorias, tendo em vista a dimensão significativa do belo. Podemos então pensar nas formas subjetivas impressa à economia *Kanhgág*, como por exemplo a valoração de certa quantia como *koreg* ou *my rá*.

Conforme os interlocutores, o uso do dinheiro (*jênkamũ*) não é um indicador de perda cultural. O pensamento de que o índio não usa dinheiro configura-se como uma piada racista. O dinheiro (*jênkamũ*) incluindo sua fonte relacional com o não-índigena (*fóg*), a economia do trabalho formal, foi incorporado à realidade indígena através da instituição do trabalho (*rãhrāj*). Desde o começo do período colonial com o contato e a desaguar nas frentes de expansão civilizacional.

Como, também, pude verificar em dissertação que tratou do trabalho (*ranhrāj*) “O dinheiro trata-se contrapartidas do *rãhrāj*, contudo, Valdir fala em realizar atividades que ‘faz bem’ / *mỹ rá*. Nessa perspectiva qualquer *rãhrāj* remunerado que resolva os problemas e traga meios de viver com dignidade apresentar-se-á tradicional” (AMORIM, 2022, p. 111). Aquilo que traz o bem para si e aos outros de si mesmo, seja produto, serviço ou pessoa e que agrega valor ao coletivo, apresenta-se como potencial marcador de cultura. Novamente se faz necessário pontuar que o grupo que compõe esses “outros de si” possuem vários níveis de comunicação dos meios-de-vida, desde as mais próximas, como parentes, até as imunitárias como outras famílias. Da mesma forma é possível perceber, junto a etnografia de César Gordon, que o processo de contato e troca entre diferentes etnias, como os *Xikrin* e os *Kube*, brancos, funciona num modelo de incorporação crítica.

Os *Xikrin* e os *Kayapó* são explícitos em observar que, do seu ponto de vista, não há nenhuma razão aceitável para que os brancos detenham o privilégio de acesso a esses objetos, agora que os índios já conhecem

influenciou na maneira como a atual pesquisa maneja os conceitos ênicos em direção aos questionamentos teóricos da pesquisa. Asserções em campo, como as que trouxeram os palavreados *kanhgág* dinheiro (*jênkamũ*), preço e pagar (*kajã*, *kajãm*) são primorosas para tornar o trabalho substancial junto à etnografia, exemplo que o estudo seguiu a partir da leitura do autor.

sua existência – e acrescentam que, nesse particular, há perfeita simetria com o que fazem os brancos: ‘Quando o *kube*, descobriu que tinha madeira que ele queria na nossa mata, ele não veio buscar? Pois é a mesma coisa’ (GORDON, 2006, p.68).

Assim como afirma Gordon, podemos intuir que no caso dos *Kanhgág*, também, mantem-se firmes em assumir uma postura de recepção da cultura material do branco (*fóg*) sem que isso venha significar apagamento. A população *Kayapó* se posiciona de modo a absorver a cultura material do *kube* sem que isso signifique a desestruturação de um sistema próprio em que as mercadorias e o valor monetário sejam atribuídos e incorporados na forma de *nêkrêjx*. Por isso, afirma-se que o dinheiro, na forma *jênkamũ*, pertence a estrutura cultural. Assim como os “brancos” *fóg* ou *kube*, fazem suas vidas na economia global capitalista, que incide a todos, os *Kanhgág* e os *Kayapó* se acham como potenciais produtores de renda, na forma de *jênkamũ* ou *nêkrêjx*.

A psicóloga *Kanhgág* Rejane Nunes de Carvalho, em sua monografia de conclusão de curso “Kanhgang Êg My Há : para uma psicologia Kaingang” (2020), faz definições interessantes sobre o desejo das mercadorias dos brancos, que inevitavelmente passa pela busca do *jênkamũ*. A produção e incorporação de renda aparece, tanto na forma de compras impulsivas para satisfazer a vontade de potência, em adquirir as coisas que existem, quanto ao marcar as identidades *kanhgág*, fazendo aquilo que se espera que seja feito.

Outro problema é a colonização dos desejos. Nós temos vontade de ter coisas como os *fóg*, mas não podemos, por que 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, somos iludidos pela ideia de que são os bens de consumo que vão nos trazer felicidade.

E completa:

Mas, isso gera frustração entre pessoas do meu povo, porque não podemos, mesmo que queiramos, comprar as mesmas coisas que os *fóg* têm, por causa da desigualdade social. Então, isso reforça ainda mais o complexo de inferioridade, porque não sabemos que, se não podemos comprar essas coisas, é porque foram os *fóg* que nos roubaram tudo e às vezes não nos damos conta que eles é que fazem muito dinheiro em cima do nosso território, dos nossos antepassados queridos e dos nossos *jagrês*. Então, alguns de nós começam a sentir vergonha de ser indígenas, não queremos mais ser, queremos ser como os *fóg*. A

vergonha também é uma doença espiritual provocada pelo mau contato (CARVALHO, 2020, p. 25)

Rejane *Pafej* teoriza que o Estado econômico de cultura com o mato que fornece tudo de graça, diferente da sociedade de mercado em que tudo se paga. Aponta para um momento essencialmente pensado, que é aquele pré-colonial de suas sociabilidades, agora também pensando no sentido decolonial. Conforme o discurso, o sistema econômico da modernidade capitalista alija os *Kanhgág* desse esquema que faz a junção natureza-cultura, parte causada pelo desaparecimento dos matos e por ataques à forma de viver. Dentro dessa perspectiva o consumismo torna-se um problema. Zaqueu Key Claudino (2013), teoriza que as coisas do branco são duplas, boas e perigosas (*rá* e *kórég*). Conforme o autor, este mal pode ser tratado junto dos *kofá* na escola, em conselhos das lideranças e em rodas de conversa¹⁷.

O material etnográfico e etnológico dos *Kanhgág* me a conduziu pensar em uma economia política, isto é, deliberações sobre a questão do controle de recursos, como vê Gordon (2006). Porém, com a peculiaridade de que não estamos falando dos mesmos bens, no caso *kanhgág* fica notável a divisão de terra, de poder e dos cargos dentro da comunidade, como professora, enfermeira ou outro. Diferente das listas de *nêkrêjx*, comparando com o caso pensemos nos bens solicitados no processo de restituição de grandes empreendimentos nas áreas *kayapó* e nomes que os *Xikrin* consomem, tornando-se um outro. Diferentemente do caso *Kanhgág* o dinheiro desses grandes empreendimentos é voluptuoso beirando a percepção de que é infinito. A psicóloga *Kanhgág*, *Rejane*, designou a vontade desregulada de tornar-se o outro como uma enfermidade, por conta da leitura interseccionada de classe, raça e gênero que a autora faz. Assim, considera que esse processo de troca traz alguns malefícios. Mecanismos de produção de desigualdade acabam, também, visíveis pela oposição entre as lideranças (*pa'i*) e aqueles que não fazem parte dos círculos de decisões, como pontua Gordon sobre os *Xikrin*

O material *xikrin* levou-me, também, a pensar em termos de uma economia política, isto é, sobre a questão do controle de recursos, da alocação do ‘valor’ social e sobre os mecanismos de produção de desigualdade, expressos, entre outras coisas, pela oposição entre chefes e não-chefes. Mas aqui, parece, não estamos mais no reino em que as pessoas (e o trabalho) são o ‘bem escasso’, o recurso a ser controlado.

¹⁷ Então, digo que a escola, o estudo é bom, mas é perigoso. Ela ensina as pessoas a defender nossa gente, mas também ensina a gostar de dinheiro e isso é ruim por que se você depender dos teus estudos você poderá ir para muito longe e não ver a morte de teus pais. Devemos, junto com os caciques, com velhos construir uma escola que nos faça ser cada vez mais índio. (CLAUDINO, 2013, p. 86)

Afinal, o que os *Xikrin* demonstram querer controlar são o dinheiro e as mercadorias. Para que finalidade: ‘produzir pessoas’? E que – ou o que são – pessoas? Convém perguntar, então, o que acontece com essa suposta “economia política de pessoas” em uma situação de intenso fluxo de objetos, e onde a alocação desigual de valor social e prestígio parece vincular-se às formas pelas quais as mercadorias e o dinheiro são apropriados (GORDON, 2006, p. 88).

Assim, parte do que os *Kanhgág* como liderança (*pa’i*) demonstram querer controlar apresenta-se na distribuição de recursos coletivos. Terra, poder e cargos produzem pessoas, com dinheiro contínuo (*jënkamũ rá tej*), tornam-se um potencial repartidor de salário. A pessoa *kanhgág* com salário exerce um nível de vida e estabilidade diferenciado, uma vez que todos outros recorrem ao artesanato ou trabalhos temporários pelo dinheiro. Como pontua o autor “Hoje, o próprio dinheiro vem sendo comunizado, de certa maneira. Não são apenas as lideranças que recebem salário, mas todas as famílias. A diferença está na quantidade: existe uma hierarquia nos vencimentos” (GORDON, 2008, p. 405). Também se evidencia na *Por Fi Ga* que assalariados dividem com parentes próximos quantidades de *jënkamũ*. Repartem, também, outros bens não classificados diretamente como monetários, mas que podem equivaler a instrumentos de troca, como alimentação mútua ou empréstimo de recursos cotidianos, são exemplos.

Acolho a intuição fundamental do primeiro de que a questão do controle, da hierarquia e da distribuição desigual de valor é central na socialidade mebêngôkre. Como ele, penso que a sociologia mebêngôkre é atravessada pela motivação da distinção, da absorção diferencial do valor social, e o prestígio é algo que está permanentemente em jogo. (GORDON, 2006, p.102)

Perspectivando através da teoria de Gordon, *jënkamũ* apresenta-se como um mecanismo para lidar com a alteridade, lida tanto com a *Kanhgág* quanto com a *fóg* (não-indígenas ou os brancos), assim como no processo *xikrin* de incorporação das mercadorias (GORDON, 2006, p. 24) que percebe o belo e digno de prestígio como locais de disputa. Por certo, não é indiferente o fato de que o sistema *kanhgág* opera hoje, assim como os *xikrin*, em interação com alteridades, que incluem extra-humanos.

Verificou-se a existência dos dois vetores contraditórios evidenciados por Gordon, que segundo o autor “[...] atuam no processo de incorporação desses bens: por um lado, uma tendência para a coletivização, baseada no idioma do parentesco; por outro, uma tendência para a concentração e exclusividade, baseada no idioma da grandeza e do prestígio” (GORDON, 2006, p. 42). Da mesma maneira ocorre com o *jënkamũ*, é

incorporado de forma boa (*my rá*) ou ruim (*koreg*), ambos os casos se reconhece a agência, a potência e a dinâmica do dinheiro.

Os Xikrin descobriram que o dinheiro é o grande poder transformativo do atual momento histórico. O dinheiro é a grande capacidade de ação e de estabelecer-se na posição de sujeito. O dinheiro é àkrê. (GORDON, 2006, p.410)

O dinheiro advindo do trabalho (*rānhrāj*) alimenta (*jěn*) o parentesco (*regre kanhkā*). O *rānhrāj* para os colonos, ou o trançado (*vafj*), artesanato, são elementos internos que em contato com o externo, o branco (*fóg*), faz gerar o dinheiro (*jěnkamũ*). O *jěnkamũ* é responsável por custear a compra (*kajam*) de outros bens. Comprar é uma forma de incorporação ritualística. Não obstante a agência soberana de se consumir, há também, a incorporação dos donos (*tān*).

Além disso, vimos que o processo de incorporação do dinheiro constitui um ponto de tensão interna entre os Xikrin, uma vez que existe uma apropriação (ou circulação) diferencial no interior da comunidade. Determinado grupo de pessoas relacionadas por certos laços de parentesco, que forma o núcleo político mais importante, assumindo as posições de chefia, é capaz de assegurar um acesso diferencial ao dinheiro. Assim, os chefes são tidos como “ricos” pelo restante da comunidade. Mais do que isso, uma hierarquia do prestígio entre as próprias lideranças é quantificada pelo valor monetário (GORDON, 2006, p. 294)

O *Jěnkamũ* é uma potência capaz de dinamizar projetos, asserção essa que cria um paralelo com o que Gordon (2006) aponta sobre incorporação, descrita utilizando como exemplo a capacidade que certo grupo político dominante tem de apresentar-se constituídos como bons incorporadores de potências, naturais, espirituais e também financeiras, fazendo dessa habilidade um capital de troca e de estabelecimento de poder político. “A hipótese é que aquilo que podemos chamar de ‘poder’ na sociedade *mebēngiôkre* tem relação com essa capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas” (GORDON, 2006, p. 295). Dessa maneira, as potências geradas pelo mercado capitalista podem ser incorporadas por meio de códigos culturais próprios, caso do dinheiro (*jěnkamũ*) ao mesmo tempo em que carrega as inevitáveis marcas coloniais da pecúnia.

Portanto, uma análise do sistema de nomes, *nêkrêjx* e *kukràdjà* em geral, permite demonstrar que o modo de relação com a alteridade e o modo de ‘processar’ sociologicamente os signos dessa alteridade operam da mesma maneira quando se trata da relação com os brancos e com seus objetos. Presenciamos ocorrer, hoje, com as mercadorias e o dinheiro dos *Xikrin* um

movimento que sempre ocorreu com as coisas que os *Mebêngôkre* descobrem e capturam de outros tipos de seres e que está ligado ao modo como eles concebem e vivenciam a relação com a alteridade. A relação com o Outro é mediada por ‘objetos’: nomes, cantos, cerimônias, adornos, mercadorias etc. Repetindo mais uma vez a fórmula do informante de Vidal: trata-se de fazer das coisas dos *kube*, as nossas próprias coisas (GORDON, 2006, p. 386)

Em paralelo à etnografia *mebêngôkre*, constata-se que a potência que têm no dinheiro aparece para os *Kanhgág* na forma do *jënkamũ*, que pode se dinamizar e transformar-se em cuidado, alimento, conforto, diversão e tudo mais que se encontra disponível-aí-nos-mundos. A potência do *jënkamũ* apresenta-se como padrões éticos que apontam o modo de lidar com o outro, com alteridades, como acontece no caso da população *Xikrin* junto a suas *nêkrêjx*.

[2.4] Comparação etnográfica entre *Por Fi Ga* e *Nonoai*

Diego Severo escreveu “Chefia, parentesco e alteridade: um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político *Kanhgág*” (2020), dedica uma seção textual sobre o dinheiro (*jënkamũ*), além, de inúmeras asserções ao longo do texto da tese. Interessante a definição, ponto de partida, de que o dinheiro (*jënkamũ*) apresenta-se como uma potência de aproximação entre parentes. Conforme Severo (2020), os *Kanhgág* verdadeiros (*pé*) utilizam o dinheiro na sociabilidade com os parentes (*kanhkã*), visando o fortalecimento dos vínculos. Na comunidade *Por Fi Ga* essa sociabilidade entre os parentes se observa na alimentação compartilhada entre núcleos familiares da mesma parcialidade e no empréstimo de dinheiro. Também, atua na compra de confortos para si e outros de si mesmo, como casas, móveis e carro.

A relação com o *jankámo* (dinheiro) e as mercadorias do “mundo dos brancos” exemplifica bem essa distinção. Para os *Kanhgág pé*, o *jankámo* deve proporcionar a aproximação dos parentes e demonstrar a proeminência e o poder de determinado grupo. Isso é apresentado nos seguintes exemplos: nos encontros, que reúnem *kakré* (sogros) e *jamré* (cunhados) para almoços; nas viagens realizadas para outras terras indígenas; na compra de carros confortáveis para o deslocamento; no uso de roupas da moda urbana; na farta alimentação; e o mais importante, não ficar *jankámo tũ* (sem dinheiro) (SEVERO, 2020, p.79)

Para os *Kanhgág* da *Por Fi Ga*, não obstante a potência boa (*my rá*), utilizada na compra de alimentos, construção das casas, compra de móveis e carros, predomina a noção de que o dinheiro (*jënkamũ*) possui uma cara *kórég*, malvada, que se deve manejar com cuidado para não se deixar levar, ou ser possuído. Assim, diferente da situação

etnográfica das aldeias grandes, (*ẽmã mág*), como Nonoai, as famílias abordadas no presente estudo junto da *Por Fi Ga*, demonstram que há de se coibir a ação do dinheiro quando está ligado à formação de núcleos de poder. Os discursos das atuais (2022-2023) lideranças, Jeremias e Antônio, reforçam que o dinheiro possui uma raiz no mal e que *Tupé*, Deus, é o senhor da prata e do ouro. Ambos líderes se apresentam como chefes que possuem seus próprios trabalhos (*rãnhraj*) nas vendas, concomitante ao cargo.

Assim como não há arrendamentos, diferentemente de Nonoai, também não há aluguel ou terra cultivável em São Leopoldo, o *rãnhraj vafy e ẽpy*, o trabalho no artesanato e na roça temporária dos colonos fora do município apresentam-se como fontes de rendas principais.

Se fossemos pensar em uma distinção, em um grupo de favorecidos, poderíamos apontar para aqueles que tem empregos dentro da comunidade, são pessoas que se apresentam privilegiadas em relação aos que não possuem emprego no interior da comunidade. A preferência de trabalhar dentro da comunidade vem na oportunidade de não precisar se deslocar e por vezes para enfrentar situações incertas. Vejamos a descrição etnográfica que Diego faz dos grupos de Nonoai em paralelo com a *Por Fi Ga*.

No discurso de alguns *Kanhgág* existe uma grande crítica em relação a utilização do *jankámo* (dinheiro). Aqueles que defendem mais expressamente os arrendamentos acusam aqueles que não possuem terras de “vadios”, pessoas que teriam vendido os seus sítios (com autorização da liderança) a outros [...] Em contrapartida, as famílias que possuem pouca, ou nenhuma parcela de terra, acusam e defendem-se em torno da acumulação de outros pela aliança política com as lideranças, de sua pouca experiência com o *jankámo*, de sua forma de consumo abundante, que deseja “tudo aquilo que o olho vê” [...] (SEVERO, 2020, p. 266)

Quem tem terra para arrendar, acaba por dividir com suas parcialidades, com outros de si, o *jẽnkamũ*, arrecadado com a venda temporária da terra. Essa potência aparece na dinâmica daqueles que possuem emprego dentro da organização comunitária, como, professores e agentes de saúde. De maneira alguma se deve compreender que todos *Kanhgág* tratam outros *Kanhgág* como parentes. Quem tem um cargo dentro da comunidade, na escola ou no posto de saúde, além de dividir o provento com outros de si mesmo, não se detém nessa atividade e continua a confecção e comercialização de artesanato, ou, outra atividade como venda de alimentos ou abrir um comércio. Aquele que se encontra trabalhando em posto de trabalho dentro da

comunidade procura dividir com os parentes mais próximos os recursos que consegue no serviço (*rānhrāj*).

Em relação a Nonoai, a *Por Fi Ga* apresenta maior entrosamento com (*jēnkamũ si*) dinheiro pequeno e (*jēnkamũ ror*) dinheiro pontual do que as quantias certas vindas de aluguel de terra, de quem vivencia modelos de acesso à (*jēnkamu mág*) através das parcerias agrícolas. Sobre Nonoai e as parcerias agrícolas, quem aluga a terra para terceiros ou arrenda, mantém para si e para os seus, os próprios projetos-de-vida mediante a captação de recursos com tal atividade. Tem acesso a compra de bens materiais, mas, também informacionais como educação, tal qual, pontua a *Kanhgág* Diana do Nascimento, pesquisadora ligada a liderança da comunidade.

[...] em sua maioria afirma e até defende que a soja produzida através das parcerias agrícolas. Contam que depois que se iniciaram as parcerias, a qualidade de vida tem melhorado significativamente. Ouvi diferentes relatos relacionados a essa melhora. Por exemplo, puderam reformar suas casa, comprar seus móveis ou carro, e puderam ajudar seus filhos nos estudos (muitos jovens estudam em universidades da região). Antes das parcerias, a necessidade de sair da terra indígena para vender seus artesanatos era muito grande pois o artesanato também é parte da economia da maior parte deste grupo (NASCIMENTO, 2017, p.80).

O dinheirão (*jēnkamũ mág*) aparece como vetor de relações econômicas de autonomia e que por sua vez articulam-se numa estrutura de parentesco, tendo como alto custo o descontentamento de parcelas da população comunitária. Em Nonoai, o dinheiro das parcerias agrícolas, ou arrendamentos, serve para manter a vida longe do não indígena, (*fóg*), para estar em comunhão com os familiares e para custear os estudos dos filhos. Da mesma maneira que na *Por Fi Ga*, em que atividades de confecção e venda do artesanato aparecem como principais atividade dinamizadora de projetos-de-vida. Contudo para tanto precisa estabelecer encontros e proximidades com os não indígenas. O dinheirinho (*jēnkamũ si*), da mesma maneira, aparece como vetor de relações socio parentais na *Por Fi Ga*, compra de habitação, alimentação e conforto. Da mesma maneira, também, apresenta-se como um meio-de-vida, capaz de render a emancipação frente ao sistema formal de trabalho. O *rānhrāj* fornece dinheiro através da venda de artesanato ou trabalho na roça, com o fim de não precisar se sujeitar aos demandas de patrões *fóg*. Não obstante, apresenta-se também como uma manifestação com grande influência dos espíritos do dinheiro (*jēnkamũ tãn*), que utilizam o dinheirão para gerar e despertar desejos nos outros.

Entre os universos contrastantes o que se acumula com *jankámo mág* (bastante dinheiro) são relações. Relações que organizam o sistema de trocas entre famílias, a ascensão social e econômica de indivíduos a posições privilegiadas e possui uma disposição estética (SEVERO, 2020, p. 274)

O dinheiro grande (*jěnkamũ mág*), na concepção dos interlocutores da Por Fi Ga, aparece como eticamente reprovável se não for proveniente do trabalho (*rānhrāj*) ou não for dividido de alguma maneira, se vier da exploração das referências e recursos da comunidade é considerado ruim (*koreg*). Nessa lógica, muitos, da população *Kanhgág*, podem reprovar a atividade de arrendamento como meio-de-vida sob o argumento de que são terras comunitárias, o que é justo, contudo, também se apresenta justíssimo que os moradores da comunidade em que há possibilidade de fazer tal atividade, que façam. Nas aldeias grandes pode circular o argumento de que a agricultura cooperativada ou comunitária é um sonho ainda distante e que a atividade de arrendamento apresenta meios para viver, renda ou dinheiro no proléptico presente imediato.

No horizonte das comunidades pequenas (*emã si*), bolsa família, benefícios sociais de distribuição de renda e o trabalho apresentam um teto máximo de expectativa “salarial”, logo, estabelece um padrão nos tipos de gastos. Em visita ao vice-cacique, Sr. Antonio, em roda do fogo e com cheiro de fumaça acolhedor, me resume o trajeto de muitos que tem como meio-de-vida a confecção e venda de artesanato, também, significativamente extensivo a população *Kanhgág*. O interlocutor conta-me, então, que o cotidiano de quem corre atrás do dinheiro pontual (*jěnkamũ ror*), apresenta-se como uma dinâmica de ganho em que o *jěnkamũ* entra aos poucos com o agravante do final de mês, não vender nada. O auxílio da bolsa família, e Benefícios de Prestação Continuada se apresentam como dinheiro contínuo (*jěnkamũ tej*) que sustenta, contudo, a atividade (*ranhraj*) de vendas é que se apresenta como principal geradora de (*jěnkamũ*) e meios-de-vida.

Eu não fui mais vender no centro, por que não vende mais, ninguém está mais comprando, a crise bateu geral. Já fiquei o dia todo lá sem comer, consegui passagem e fui embora, não fui mais. A mulher [Ana, esposa] saiu pra Novo Hamburgo com as crianças pra vender, oferecer, isso que estamos fazendo agora, se eu ir fazer banca, assim, ninguém quer mais comprar, tá demais o financeiro [...] Tu vê, a Ana, eu e ela. Ela ganha só R\$250,00 da bolsa, agora assim vai pegar esse outro auxílio e a minhas vendinha é a nossa sobrevivência. Nem eu nem ela não somos assalariados. A venda está fraca de novo, mas vai melhorar o tempo, vai vir o verão né. [...] A bolsa mais as bancas, é temporada, na temporada a gente vende, na páscoa e verão só, aí dá pra tirar

R\$100,00 pilas, R\$80,00. Mas tem limite, do dia primeiro até dia dez, daí depois começa a cair, daí depois começa tudo de novo [...] O artesanato, vender, tem as marcas também. A gente trabalha com esse tipo de trabalho já sempre representando nossas marcas tribais, o filtro dos sonhos é marca redonda, colar é marca comprida, as tranças do balaio, ela significa (SANTOS, 2022)

O trabalho (*rānhrāj*) nas vendas possui suas dinâmicas que os *Kanhgág* já estudaram e dominam criando para si narrativas pedagógicas sobre como, quando e onde é melhor vender. As vendas acontecem até certa altura do mês, depois disso é facultativo ir vender, pois, o custo de deslocamento da comunidade até o centro da cidade é maior que o ganho com poucas vendas. Nessa fala sobre as atividades de exposição e venda dos artesanatos se percebe a manifestação das marcas (*ráror e tej*), a venda também tem uma marca, redonda, inspirada na pontualidade do vender. Contudo, expor a arte é uma atividade contínua, assim observa-se complementaridade da marca cumprida. Expor é o ato de mostrar as artes confeccionadas para que os não-indígenas (*fóg*) se encantem e venham deixar o *jēnkamũ* na banca. Quando o vice-cacique expõe, arruma a banca e estende o pano como se diz, dispõe os artesanatos em uma ordem específica e aguarda por clientes, poderíamos descrever como atividade contínua (*rānhrāj tej*). Contudo a atividade contínua de expor é contrastada pela pontualidade com que as vendas acontecem, dessa maneira a manifestação da complementaridade está na evidência de pontualidade/continuidade no mesmo trabalho (*rānhrāj*).

Os que possuem oportunidade de obter mais dinheiro (*jēnkamũ*) são os que possuem uma fonte de ganho contínuo, salário ou bolsa, também, quando nas (*ēpỹ*) roças se faz o acerto e voltam para São Leopoldo com um dinheiro grande (*jēnkamũ mág*). O investimento, gasto e incorporações através do dinheiro, aparecem na forma de conforto, para si e para outros de si. Análogo da abordagem de Severo (2020), em que o dinheiro *jēnkamũ* é força motriz das sociabilidades parentais (*kanhkā*), fica perceptível a distinção entre aqueles que pertencem ao grupo de consumo e os que encontram-se fora dele.

Os indivíduos que possuem maior meio de obtenção de jankámo (dinheiro), algumas vezes, compram casas para aluguel, visando posteriormente doar a algum familiar, o mesmo funciona com as terras, que via parceria possibilitam acúmulo posterior de dinheiro (SEVERO, 2020, p. 275)

Pensando as casas dentro de um sistema de bens diferente de Nonoai, na *Por Fi Ga* ainda não se implantou o aluguel de casas ou espaços de terra. A narrativa construída

pela lideranças e comunitários é de que há espaço para todos que querem instalar-se e colocar sua casa, desde que aprovados pela comunidade em conformidade com a liderança. A comunidade apresenta-se aberta a todas famílias da população *Kanhgág*. Na *emã Por Fi Ga*. Existem casas de programas sociais que foram construídas de alvenaria e outras de madeira ou material de realização dos moradores. Nas casas construídas através da justificativa de que seriam para a aldeia, utilizou-se de políticas públicas de habitação. Logo, chegou-se ao consenso que essas moradias pertencem ao projeto de comunidade e não são propriedade privada, evitando, assim, a monetização dos bens comuns. O direito sobre propriedade sobre as casas, encontra-se unicamente naquilo que foi adicionado na casa do projeto, o que foi construído em volta ou “por conta”. Caso a pessoa inicie um projeto de construção por conta, comprando materiais de construção, levantando alicerce e subindo a casa de pouco em pouco, também assim terá direito sobre o que foi construído. Na *Por Fi Ga* é usual que se construa em volta dessa casa do projeto. Contudo, também se evidencia o investimento em material de alvenaria e mão de obra custeados por conta própria. Tais combinações comunitárias se justificam no discurso de propriedade privada para assegurar que as casas construídas por si e para si mesmos sejam de direito de seus construtores, inclusive direito de venda.

O seguinte momento etnográfico possibilitou uma entrevista onde percebemos um discurso que, junto de outros, formam uma narrativa de que os *Kanhgág* se utilizam das vendas do artesanato para manutenção da vida, desde compra de alimentação até mobília para a casa, como conta Efézio da Silva.

Na comunidade não tem casa pra alugar. Na verdade, a gente acolhe todo mundo que vem né. Só que quando a liderança ela tem condições ou tem uma casa vaga, tipo por exemplo se eu saio da minha casa, a minha casa vai ficar aqui, sem alugar, ninguém vai comprar ou fica pra um membro da minha família, ou a liderança fica com a casa, quem sabe vai chegar outros visitantes eles já têm uma casa pra morar. Se a pessoa fez, a pessoa construiu desde o começo, ela é dona da casa. Por exemplo aquelas lá não pode vender, essa daqui minha madeirinha já vem do projeto só eu emendei pra lá, daí só consigo vender o que eu gastei pro outro lado, mas essa casinha aqui não posso vender. Mais gasto é na comida. Na verdade trabalho só com venda, cresci só vendendo, tentemo se aprofunda nos estudo, mas não conseguimos alcançar. Na verdade a gente não conseguiu juntar pra comprar nosso objetivo né, aquilo que a gente quer, depois dessa pandemia ficou pouco mais difícil das nossas vendas saírem, ficou mais difícil daí a gente não consegue juntar muitos fundos, consegue mais pro sustento da casa. (SILVA, 2022)

Figura 14 Casa de Efézio, carro do sogro Antonio



Acervo pessoal

Em contraste com o caso de Nonoai, demonstrado por Severo (2020) em que os indivíduos que possuem maior meio de obtenção de dinheiro incorporam em si casas para adquirirem a soberania, visando posteriormente fazer algum negócio como venda, aluguel ou doar a algum familiar. Em São Leopoldo o mesmo acontece, negociam as casas, contudo, não há aluguel e em contrapartida também não se pode vender as “casas do projeto”, que como dito, são aquelas construídas através de políticas públicas de habitação e que tem esquema próprio, para habitá-las se faz necessário a consulta ao conselho e a liderança.

Também se movimentam outros recursos que podemos considerar como orbitando na esfera do mundo de bens descrito por Mary Douglas. Como atualmente se observa na dinâmica por obtenção de diplomas e certificados através dos estudos, diretamente ligados a uma melhora na condição de vida. Principalmente, por que a juventude da *Por Fi Ga* percebe a certificação no ensino médio como oportunidade de acessar empregos dentro da comunidade, como fez a esposa de Efézio que atualmente trabalha na escola e se formou através do prova ENCCEJA . Portanto a questão de aprofundar nos estudos se apresenta como uma determinante na composição da renda e atualmente é pensada tendo em vista das oportunidades êmicas, que ocorrem na própria comunidade. O *jënkamũ retej ou mág* se apresentam como dinheiro contínuo ou grande, a obtenção geralmente vem de atividades acertadas mensais ou quinzenais em lavouras e também dos empregos dentro da comunidade. No caso anterior, percebe-se que Efézio lida com o dinheiro (*jënkamũ*) do trabalho (*rãnhraj*) das vendas de maneira pontual (*ror*), em contrapartida, sua esposa recebe como funcionária da escola um dinheiro contínuo (*jënkamũ tej*).

Não há atividades que façam circular um fluxo intenso de dinheiro grande (*jënkamũ mág*), logo a posse e a posse do dinheiro são diferenciadas do caso

comparativo, Nonoai. Então, se fossemos comparar ao quadro Xikrin de incorporação, certamente os montantes incorporados são maiores. Contudo, como observado no núcleo familiar de Efézio pode se contar com um dinheiro contínuo (*jënkamũ tej*) do trabalho da esposa na escola como meio-de-vida, consolidado na percepção de que trabalhar na comunidade apresenta-se como uma atividade privilegiada e que se deve então responder com um proceder ético de humildade perante as pessoas.

Conforme a teoria do espírito do dinheiro (*jënkamũ tãn*) por *Kagnãg*, torna-se possível controlar a possessão. Contudo “se a pessoa não sabe usar, fica perseguido”. Assim, o “ficar quieto” também aparece na *Por Fi Ga*, num discurso de austeridade moral e de comunitarismo. Durante a época da baixa em vendas, faz-se necessário que os parentes do núcleo mais próximo se ajudem. Guardar para si, não compartilhar, em geral, está associado ao *kanẽ mág* (olho grande) e a imunidade de não precisar contribuir com ninguém. O contrário da imunidade é o sentimento de comunidade, tornar comum a vida, inclusive gastos de dinheiro. Sobre o comportamento de imunidade podemos observar em alguns argumentos que Severo (2020) sintetiza.

Aqueles que configuram esses comportamentos são denominados pelos *Kanhgág* como ‘dominados pelo *jankámo*’. Ser ‘dominado pelo *jankámo*’ é sovinar, se acanhar, não oferecer, em outras palavras ‘prender o dinheiro’ ou o utilizar para pisar nos demais (SEVERO, 2020, p. 283)

O que os interlocutores de Severo (2020) chamaram de dominados, na *Por Fi Ga* apareceu no termo possuídos. Assim, quem encontra-se possuído pelo *jënkamũ* – como veremos na seção textual que segue – apresenta-se com o comportamento imunitário e exatamente seletivo de quanto, com quem e com o que se gasta. Aquele que se encontra possuído tem o desejo de possuir ou de manter quantidades de *jënkamũ*. Manter-se possuindo, por vezes manifesta como comportamento fruto do encontro entre diferentes entidades, como o *tãn jënkamũ*, que segundo o *Kasú Kanhero* o espírito do dinheiro é a forma mais fácil dos *fóg* entenderem sobre o que se fala. Conforme a história quando o *tãn* vai de encontro a alguém pode influenciar no comportamento das pessoas, o que implica no reconhecimento da agência das coisas. Ao utilizar esse instrumento epistemológico da possessão, pode-se então estabelecer um padrão em que as pessoas *kanhgág* seguem e postulam como deveres éticos dentro da relação entre diferentes entidades.

A posse de jankámo produz o desejo de itens que representam grandeza. Apontei acima que caminhonetes e carros identificados como de ‘médico’ (com banco de couro, ar-condicionado e grande), a ida em festas nas ãmã (aldeia) e entre os fóg (branco) e a conquista de outras mulheres (e por vezes o sustento de amantes, no caso dos homens) configuram alguns itens que tornam um homem distinto dos demais. A investida nesses itens sem controle configura o domínio do dinheiro sobre as ações, ou seja, o jankámo tã (SEVERO, 2020, p. 283)

Não obstante possíveis casos de possessão, em Nonoai e na *Por Fi Ga*, a posse de *jënkamũ* parece produzir o bem viver, que se manifesta na benfeitoria de si e de outros de si mesmo. Como acontece na incrementação das casas, que começam de madeira e vão ganhando peças e cômodos anexos, algumas distintas são de alvenaria. Aplica-se o dinheiro (*jënkamũ*) na compra de eletrodomésticos que também reverberam na qualidade do cotidiano, como máquinas de lavar, refrigeradores, ar condicionado, televisores e ventiladores.

Em momento oportuno, conversei com Dorvalino Cardoso, *Refej*, que me contou quais os gastos que tem e qual bem custou caro. O interlocutor contribui para a teoria ontológica do *jënkamũ* quando pontua que o acúmulo é um incômodo para a vida.

Que eu paguei *jënkamũ mag* é o carro e os moveis de dentro de casa, a construção das casas também, gasto de material de construção né, além da casa do projeto a gente faz uma outra casa daquele jeito, tudo do trabalho né. Eu por enquanto não estou sonhando, por que, os gastos vai ser nos meus estudos né, mais, colocar o dinheiro, nos estudos que eu estou fazendo, os gastos hoje estão planejado pra isso. Em torno de dois salários da bolsa de dois salário. Quando tem parente com dificuldade não ajuda com dinheiro, só com alimentação, remédio. Muito dinheiro complica a vida da pessoa, acúmulo do dinheiro. Todas as coisas que é ultrapassado os limites é um incômodo pra vida da pessoa, se preocupa só com aquilo. O dinheiro a gente tem que ter pra se manter na alimentação e não pensar de acumular dinheiro né, porque acumular dinheiro dá um desequilíbrio emocional né, daí tem que estar só pensando naquilo, tu tem que cuidar, sonhar nos negócios essas coisas, isso tudo, não deixa a gente sossegado vamos dizer assim né (CARDOSO, 2022).

Conforme o interlocutor Dorvalino Cardoso, o dinheiro possui essa capacidade e agência de causar desequilíbrios emocionais, por meio de sua posse, do acúmulo de sua posse e também do desejo de obtenção alimentado por sua falta. Assim poderíamos definir como possessão o ato de gastar desregradamente fora do núcleo familiar que possui como sintomas a preocupação contínua em contas e dinheiro. O domínio que

grandes quantias do dinheiro (*jënkamũ mág*), não se torne fonte de possessões, conforme Dorvalino, aparece no gasto com o morar. Morar, inclui ali o que o filósofo Heidegger (2008) chamou de de-morar, permanecer por tempo longo em certo local, talvez uma perspectiva para interpretar *emã*.

Conforme a discussão, habitar é a marca existencial humana. No estudo da raiz desses significados, o autor aproxima construir de habitar. Essa é a forma de vida dos humanos. Deste modo, a construção e a edificação acontecem na medida que o ser humano vai tomando conta dos ambientes e vai os habitando. Para tanto, faz-se necessários recursos que hoje tem como potenciador o dinheiro, como fez Dorva, construindo ao redor da casa do projeto e incrementando com novos cômodos, horta e criações de animais.

Na seguinte entrevista, proveniente de momento etnográfico em agosto de 2022 percebe-se, no discurso de Rudinéia Loureiro, junto da mãe, a *kofá fi* Maria Ivanilde Fortes, que o uso do *jënkamũ* remete a cuidados consigo mesma e com outros de si. Cuidado que aparece na utilização de uma máquina de lavar, já que a mãe não se acha em idade de fazer tal atividade. Para tanto, o dinheiro foi útil. A utilidade do dinheiro ganho de maneira (*tej*) contínua na forma de aposentadoria possibilitou o crédito para pagar parcelado os bens para casa. A incorporação de bens como aparelhos eletrônicos e domésticos ao cotidiano acontecem através do ato de juntar o dinheiro ou de parcelar com cartões de crédito. Assim, o dinheiro aparece como responsável direto pela fabricação de outros de si, que, em geral, assumem tarefas, como lavar roupa, auxiliar na feitura da alimentação ou proporcionar entretenimento. O dinheiro (*Jënkamũ*) aparece como mediador das relações com outros seres, entidades e coisas que se tornam parceiras na construção de meios para atingir finalidades comuns. O gasto em alimentação, por exemplo, transforma dinheiro em nutrientes com a compra no supermercado. Da mesma forma o abate caseiro de animais ou coleta de plantas de comer, que, trazidos para dentro do corpo, rizoma a vida do alimento e da pessoa em um novo viver que é propiciado pelo ingerir e digerir. Tal atividade, de consumo, quando exercida em comum acordo entre outros de si mesmo, justificada pelo cotidiano, é um projeto-de-vida.

O que mais a gente gasta com o *jënkamũ* assim acho que mais é o alimento né, carne e os produto de limpeza né e as vezes conta que a gente faz também pra gente poder ter alguma coisa né. A máquina dela [aponta pra mãe e pra máquina] ela está pagando até agora. É útil pra ela por que ela é doente e ela está numa idade que não é pra fazer força.

Nós mesmo que tem que lutar. Cada um se vira como pode, paga suas contas (LOUREIRO, 2022a)

O gasto com alimentação emerge como um meio-de-vida, como descrito em (AMORIM, 2023), por esse motivo, toma o centro do consumo resultante do trabalho. No caso da *Por Fi Ga* há a produção de alimentos tradicionais, comidas típicas. Contudo, é no supermercado que se encontra o substancial da dieta cotidiana. As máquinas compradas, traduzem o dinheiro (*jěnkamũ*) em potências para resolver problemas-de-vida, como é o caso da lavagem de roupas, corte de madeira ou roçado com maquinários.

Além das casas, eletrodomésticos, confortos, coisas, seus incrementos, carros para deslocamento de trabalho e lazer configuram-se como bens almeçados e de distinção de significado. Para além de pensar a sua aquisição como marcador que distingue os moradores, o carro serve para “carretear” os artesanatos para os pontos de venda. Da mesma maneira, as passagens de ônibus aparecem como meios de trabalhar (*rānhrāj*). Outro ponto interessante para pensar a aquisição de carro como bem que intervém a favor da cultura se percebe nas viagens para coleta, uma vez que as matérias primas para o artesanato (*vafy*) ou comidas típicas que se encontram em falta, faz-se necessário buscar fora. O investimento na atividade de vendas, como em um veículo para carregar o material, ou dinheiro para compra de novas peças ou matéria prima apresentam-se como uma das despesas para além do “rancho”, compra de comida e da habitação. Nesse caso, o dinheiro (*jěnkamũ*) é utilizado com justificativa de que plantá-lo é regra para colhê-lo, tudo isso, sob a forma da atividade de confecção e venda de artesanato, investimento.

As interlocutoras dos relatos seguintes eventualmente seguem e seus maridos que possuem um ponto de vendas na cidade de Canoas-RS onde revezam na exposição e tentam transformar a atividade em *těj*, contínua, expondo produtos todos os dias em local movimentado da zona metropolitana. Em sua fala, Rosalina faz emergir novamente a questão da distribuição de casas. Para a interlocutora o número de casas construídas através de políticas públicas é insuficiente para o número atual de famílias. Essas casas do projeto são aquelas que não podem ser comercializadas e que a liderança escolhe quem vai habitar. Quando são distribuídas para as famílias da comunidade significa um começo, isto é, a pessoa faz suas extensões ao redor, vai se construindo e quando puder passa para outro parente que necessita. O gasto com alimentação toma boa parte das projeções mensais para conseguir meios-de-vida.

Maior despesa é com a comida mesmo, dinheiro, arroz e feijão, com a carne principalmente, maior despesa com dinheiro hoje dentro de casa né. Mas tem outras despesas também, contas.

Como nós temos a pouco tempo aqui a gente ainda está em construção na verdade, nem bem pronto, então nós dependemos de *jênkamũ*, dinheiro. A gente veio do zero pra cá né, entrou do governo 21 casa, mas quantas família, são 80 pra 21 casas. Então os que não tem um lugar pra morar estão construindo e depende do *jênkamũ*. Tu coloca um vaso, faz uma fossa, tudo envolve o dinheiro, *jênkamũ*. A gente só depende da venda do artesanato, então nós dependemos do *jênkamũ*, do dinheiro, poucas casas foi construída, então a maioria das casinhas que tem aí eles estão fazendo com seu próprio, daí como tu vai receber família visita se você não tem um lugarzinho pra recolher né. Principalmente nas festividades né, por que quando acontece as festividades, muitos dos nossos parentes vem e onde tu vai acolher, e depende do dinheiro, tudo depende do dinheiro e nós aqui nós dependemos das vendas (DE PAULA, 2022a)

Como justificativa para os gastos em habitação a interlocutora expõe que se faz necessário um lugar para se recolher, que podemos interpretar na chave compreensiva do de-morar. Ademais serve à sociabilidade *kanhkã* apresentando-se na forma de espaços adequados para receber os parentes. Esses gastos com habitação, seja na ampliação ou construção, mostram-nos que morar bem, como discutido, apresenta-se no de-morar. A alimentação, se apresenta como prioridade maior dos *Kanhgág* da *Por Fi Ga* na classificação ética de prioridades.

Ainda, conforme a interlocutora, o trabalho (*rãnhraj*), depende do dinheiro (*jênkamũ*), pois, as matérias primas são conseguidas mediante certo custo, que é calculado e repassado na operação de venda do artesanato. Escolher investir dinheiro na coleta de matéria prima, cipós e taquaras, para o artesanato, do que investir em outra atividade, essa é uma escolha soberana do ponto de vista econômico, como antes demonstrado por Douglas e Isherwood (2009, p.101).

Mesmo, dentro de um esquema que a modernidade metonímica considerar-se-ia do branco, como a compra de carro e abertura de negócio. Contudo, tais rituais de consumo apresentam-se como elementos estruturais da filosofia *Kanhgág*, como o trabalho autônomo e solidário e a incorporação de tecnologias dentro do cotidiano referencialmente firmado nas configurações já existentes. Esses enlaces entre vida “tradicional” e tecnologias de modo algum pode significar um sintoma de aculturação ou perda identitária. Ao contrário, fortalecem as manifestações do patrimônio cultural, como é o caso do “fazer artesanato” que se encontra enviesado por tecnologias de fazer, de transportar e de vender.

Até nossas próprias vendas depende de dinheiro Gabriel. As vendas também precisa de dinheiro por que, como a matéria prima não tem né. Até pra pegar nossa matéria prima pro artesanato, está bastante difícil. Tem pessoas que vão buscar material nas aldeias pra vender artesanato. Cipó pra fazer os cestos ou a taquara então, nossas ocupação é isso. Aqui não tem mais quase, a taquara tem pouco, mas tu entra no mato é capaz de você tomar um tiro, porque tudo tem o dono né, então tu tá em risco da nossa própria vida pra pegar o artesanato, então tá difícil pra nós. Então nós dependemos muitas vezes de buscar matéria prima e taquara nas aldeias que tem mata ainda, por que aqui na nossa, aqui em São Leopoldo não tem mais, não tem quase mais a matéria pra gente colher. E se tem nos lugares tu tem que entrar arriscando a vida, tomar um tiro, né, é perigoso. Então a gente depende do dinheiro pra nós buscar, passagens, buscar a nossa matéria prima, aldeias que ainda tem mato pra colher. Tudo em volta do *jênkamũ*. O que a gente gastou mais foi pra construir, a construção nossa casinha, não é grande coisa é de madeira, mas a gente gastou, foi juntando aos pouquinho, nem ta pronta quase, gastamos. Na compra de material de construção que é caríssimo. Um gasto grande, pela necessidade a gente tem que trabalhar pra construir. Televisão, isso daí é um dos últimos planos, igual, se eu não terminar, eu tenho outras prioridades (DE PAULA, 2022a)

Para poder vender se faz necessário o fabrico de peças artesanais que são feitas com materiais coletados na mata. Contudo, já não há tantos matos e os que existem encontram-se cercados. Para contornar essa situação se faz necessário perambular por várias tentativas de coleta em variados locais familiares, alguns de fácil outros de difícil acesso. A transformação do *jênkamũ* (dinheiro) em carro, emerge como um investimento que dá retorno fornecendo meios para resolução de problemas, como se apresenta a questão do transporte para lugar de coleta de materiais e para os locais de venda. O dinheiro se faz necessário para compra de materiais prima vendida em lojas de aviamento dos brancos (*fóg*), como cordão encerado, miçangas e tinturas. O investimento é, portanto, um meio sem fim predefinido, pois, as utilidades advindas refletem a própria potência do cotidiano, um querer fazer.

Figura 15 Casa de Sueli, a nora de Rosalina



Acervo pessoal, 2022

No seguinte discurso, proveniente da interação com o chamado Casal 2, interlocutores jovens, vinte anos, com filho, compraram uma casa que já havia sido construída e faziam apenas alguns meses que haviam chegado na comunidade. Conforme os diálogos com os interlocutores a carteira de motorista apresenta-se como este gasto individual que reflete no coletivo, como dito anteriormente o investimento de dinheiro (*jēnkamũ*) nos carros apresenta como um investimento nos meio-de-vida. Esta parece como uma fonte de desejos, mas, também como método para se levar a vida. O interlocutor seguinte informa que se encontra trabalhando fichado, de carteira assinada, em uma firma em que se faz necessário o uso do carro para chegar até lá. Esse *jēnkamũ tej*, dinheiro contínuo, propiciado pelas atividades de trabalho (*ranhraj*), tem como pesar a ausência do lar por longos períodos, contudo, para o casal parece ser a receita de um projeto para a vida. Com o salário contínuo (*jēnkamũ tej*), tornou-se possível a compra da casa, da carteira de motorista, do carro e de móveis. O interlocutor comenta que entre parentes cada um segue a vida econômica de maneira independente e que somente é imperativo ajudar doando dinheiro (*jēnkamũ*) a outros de si mesmo, quanto pertence de uma parentela mais próxima. Diferente daqueles “parente” mais longe, outros comunitários, em que o imperativo regente é a imunidade a relação com gasto.

Aqui a casa foi nós que fizemos então se a gente quiser pode vender, a gente trabalhou e construí né, com suor no caso. A maior despesa é em carne, comida essas coisas e roupa pra gente poder, roupa, sapato, essas coisas. Nós compramos esse carrinho, esse corsa ai e a casa que a gente fez que a gente gastou um dinheiro bom e minha carteira de motorista que eu gastei um dinheiro bom daí, gastei casa, no carro e na carteira, Eu trabalho de carteira assinada aqui numa empresa perto de Farroupilha ali, ganho na base de dois mil por mês mais ou menos. Os parente ajuda, se eu for teu irmão e tu tiver precisando e eu puder te ajudar, mas a maioria, cada um luta, cada um segue o seu caminho. Já aconteceu de parente me pedi ajuda, eu também já pedi ajuda pra alguém (CASAL2, 2022)

A escolha do carro e carteira criou a possibilidade de trabalho (*rānhrāj*) fora da cidade, ademais, exerce força como símbolo de distinção reforçando o que Mary Douglas chamou de padrões de discriminação e perspectiva hierárquica. Os gastos com os meios, para se concluir projetos maiores, aparece como uma racionalidade a longo prazo, um pagamento contínuo que trará retorno no futuro. Dessa maneira, a compra de carros para o trabalho aparece como atividade análoga ao investimento de recurso, tempo e trabalho em uma roça que se esperará a colheita. A compra do automóvel significa um gasto

grande que com o tempo dá retorno, seja pelo transporte ao trabalho, pelo distinção social de se ter um carro ou para ir buscar comidas típicas.

Em outro momento, o interlocutor Valdir Loureiro, que trabalha nas roças temporárias dos colonos, atrela o *jênkamũ* às emoções de conquistar algo que se planeja. Satisfação de sustentar a si de forma honesta sem querer se mostrar, dessa maneira, o saber esconder ou ficar quieto adquirem os mesmos locais semânticos, trazendo similitudes com Nonoai. Valdir é um rapaz (*kyru*) que tem como atividade econômica o trabalho para os colonos nas plantações e colheitas da região. Demonstra que é importante a construção do senso crítico quanto aos conhecimentos financeiros para a vida, também, de preparo para estar acostumado com as contas e acertos que se faz com os patrões na lida.

A melhor coisa a melhor emoção que dá o dinheiro, é quando a gente tá trabalhando e pensando lá pra frente, não muitas coisas grande, mas sempre começar pensando no pequeno, quando a gente tá batalhando pra ter um dinheirinho. Coisa melhor alegre mesmo, é quando está vivendo do nosso próprio suor. O dia de amanhã se diferencia daí, cada dia que passa, tá ganhando um dinheiro. Eu da minha parte eu penso lá na frente né, meu suor né, não gosto de enganar as pessoas, não gosto de tirar o que é das pessoas eu tenho um coração assim, uma coisa que eu me sinto bem pra ter o próprio meu, não enganando, sem querer me mostrar assim né, nunca isso passou pela minha cabeça, eu quero ser um exemplo. Tudo depende da gente, viver do suor da gente, uma coisa melhor é isso aí, viver bem sempre pensando numa coisa melhor pra amanhã, ajudar o seu próximo e fazer o bem, isso aí é a estrada do bem, que Deus mostro pra mim (LOUREIRO, 2022b)

A emoção que dá o dinheiro aparece narrada pelo entrevistado como um tipo de agência do *jênkamũ* associada a autossuficiência da resolução de problemas e objetivos-de-vida. O *jênkamũ* depende da agencia da pessoa em articular diferente seres para trazer os efeitos da potência. Valdir, havia acabado de passar por um processo de compra e venda frustrada, em que se sentiu enganado por pessoas, coisa que nunca faria com os outros. Atribui o mal negócio a ação de espíritos, como o *jênkamũ tãn*.

[3] *JÊNKAMŨ TÃN*

Conforme a etnografia e etnologia da população *Kanhgág* os *tãn* são seres tidos como donos, que para os brancos (*fóg*) se pode convencionalmente chamar de espíritos-que-habitam tudo que existe. Essas entidades possuem agência e intencionalidade, podem apresentar-se em formas várias. São espíritos que sustentam identidades complementares

dualistas que, por vezes, aparecem como fonte de boa sorte e vida e outras como agouro de azar e morte.

A presente seção abre o capítulo que busca elencar algumas características das ontologias em suas abordagens bibliográficas antropológicas para melhor buscar definições do *tãn* do dinheiro. Se faz necessário, assim, afirmar algumas premissas, como, todos os seres possuem um dono (*tãn*) e que eles possuem ação junto a humanos, extra-humanos e espécies companheiras. A existência desses espíritos é percebida como de caráter objetivo por serem partes de referências-de-vida já consolidadas e que são compartilhadas entre outros de si mesmo. O conhecimento sobre esses espíritos (*tãn*) aparenta ser de amplo alcance e polissêmico. A existência dos *tãn* se estruturam conforme as experiências adquiridas durante a vida em rodas de conversas, palestras, aulas e outras vivências formam.

A tese estrutural dos locais limpos e do mato explica o trânsito de epistemologias dos crentes junto ao *kujá* (ROSA, 2005, p. 104). Adaptei o que Rogério Réus da Rosa evidenciou através da categoria xamanismo e chamei de estrutura *kujânica*, manifestação que dualiza com a episteme crente, ou evangélica. A hipótese é que a disputa e perseguição dos conhecimentos do *kujá* pode vir a acontecer. Contudo, os laços de compadrio, advindos do fato pertencerem a uma mesma etnia ofuscam a necessidade de perseguir o profano. A intensidade dessa rusga não é tão significativa para apontarmos analogias com os conflitos nos moldes da exploração política, tutelar e religiosa que vigorava no passado. Talvez possamos perspectivar esse encontro de mundos e intramundos como relacional dos *Kanhgág* coevos. Tendo em vista que vivem em constante trânsito entre mundo *kanhgág*, mundo *fóg* e outros mais que a perspicácia ou pressão da vida imprimem. Conforme o professor Dorvalino Refej Cardoso, narrativas apontam que anteriormente nos tempos da tutela do SPI e FUNAI, antes de 1988, o *kujá* era perseguido por suas práticas.

A bibliografia etnográfica também auxiliou na composição de um trajeto que explique a categoria *tãn* através de analogias, aproximações e distanciamentos, como os exemplos dos povos *Akwê-Xerente* e *Suyá* ou *Kisêdjê*. Se buscou utilizar as definições de *tãn* presentes no dicionário português-*kanhgág* misturado com a bibliografia e asserções de campo.

Por fim, se apostou na pesquisa sobre o significado de coisa, tendo em vista que todas as coisas possuem um dono (*tãn*). Assim, o estatuto ontológico e filosófico de “coisa” é balançado para longe de seu significado ocidental-colonial-capitalista, visto por

diferentes autores, compõe uma base para entender a ideia de que espíritos habitam as coisas, logo, há duas ou mais manifestações de ser repousando sobre um único suporte existencial, as coisas são habitadas por diferentes formas de ser e ter.

Conforme o antropólogo Sérgio Baptista da Silva (2002), a cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espírito. Contudo, essa perspectiva e experiência do sistema na qual se insere os *tãn* não está restrito ao *kujá*, mas, apresenta-se na relação entre as diversas manifestações de vida.

[...] percebido como intensamente inter-relacional, pois possível a comunicação entre todos os seres constitutivos do cosmos, está aberto à relação contínua e generalizada entre todos os humanos e não humanos, não sendo operada exclusivamente pelo xamã (SILVA, 2014, p. 5).

Essa afirmação, justifica parte do estudo junto aos crentes, evangélicos, que possuem uma narrativa consolidada sobre a manifestação de espíritos, possessão e posse, como pontuado, não estão restritos aos *kujá*. Os crentes experienciam espíritos, talvez, até mais do que os que não frequentam a igreja. Para os crentes, existe o espírito santo, maior, interceptando a ação dos outros espíritos, que são tidos como maus e que tem como momento chave a intervenção na igreja. Contraste com aqueles que se utilizam dos chás, rezas e banhos, outros ainda, simultaneamente congregam na igreja e ouvem o *kujà*. Com existência das igrejas, os *kujá* não deixam de existir, tampouco suas práticas. Caso perseguidas por evangélicos encontrar-se-ão localizadas como inimigos em complementaridade, como um outro (fora do nós). Essas rusgas definiram de forma clara as fronteiras entre as duas manifestações, como é o caso da recusa dos evangélicos em participarem de benzimentos, batismos e queimações de erva que os *Kujá* trazem consigo para as comunidades. No caso da Por Fi Ga há uma recusa por parte da comunidade em participar de atividades coordenadas pelo *Kujá*. No tempo coevo parece haver uma coexistência passiva agressiva, em que ambos lados alimentam desdenho pelas crenças uns dos outros. Contudo, sem gerar rusgas e perfídias uns com os outros. Tal fronteira demonstra as “[...] formas de englobamento kaingang em relação a elementos exteriores (neste caso, o domínio dos fóg) ao seu sistema cosmo-ontológico e xamânico a partir de suas próprias lógicas, como é o caso dos *iangrë* vinculados ao cristianismo” (SILVA, 2014, p.5). Também, poderíamos pensar no caso dos (*tãn*) dispostos na hierarquia espiritual dos evangélicos *kanhgág*, dentre eles, o espírito do dinheiro. Essa hierarquia

conta com o Deus, de Abraão, no topo da pirâmide, junto de Jesus, seguidos pelo espírito santo e por fim os espíritos mundanos são a base.

Dessa maneira, podemos afirmar que os conhecimentos ditos como restritos ao *kujá* encontram-se em contato com toda população *Kanhgág*, mesmo que, em frequência, intensidade e intencionalidades diferentes. Os *kujá* por exemplo, são mestres e conhecedores das artes de comunicação com os *tân*. A relação com os *tân*, *assim*, aparece em uma hierarquia, conforme verificou Sérgio Baptista da Silva, que, coloca esses donos em uma interação que depende do contato e frequência.

Ponderando, podemos pensar que o *tân jënkamũ* circula com intensidade, uma vez que toda forma de viver se sustenta economicamente através de recursos monetários advindo de alguma atividade na sociedade de mercado. Tendo em vista tal relação inevitável, também, é inevitável encontros com os donos desta coisa chamada dinheiro. Não obstante, há de se reconhecer que os *kujá* pertencem ao grupo daqueles que manejam o léxico, empírico e teórico, da relação com os seres extra-humanos, como os donos e guias, eles são especialistas.

Nesse sentido, os Kaingang em geral, potencialmente, podem estabelecer relação com os *tân* dos seres existentes do cosmos. No entanto, ela difere da relação dos *kujá* com o *tân* de seu *jangré*, uma vez que é muito mais intensa, regular e plenamente estabelecida a partir de rituais específicos de iniciação do xamã. Há, portanto, uma hierarquia intrassérie humana no estabelecimento de relações com os seres extra-humanos (SILVA, 2022, p. 3)

Para Rosa (2005), que também aborda a relação dos *kujá* com a espiritualidade, o corte perpetrado pelo “complexo xamânico *kanhgág*” (ROSA, 2005, p. 104) entre espaço limpo e floresta não se restringe a uma divisão física, mas, epistemológica. Assim o mato pode e deve invadir locais considerados unicamente como limpos: Igrejas, Escolas, Postos de saúde e outros. Essa invasão acontece na forma de adesão de perspectivas e referências *kanhgág* às práticas educacionais, de saúde ou religiosas, uma mistura entre a visão do espaço limpo com o mato. No caso da educação, por exemplo, se traduz na forma de práticas pedagógicas diferenciadas e até momentos de alimentação especificamente construídos para atender as referências-de-comunidade. No caso religioso se observa a explicação da existência dos espíritos em analogia com a estrutura *kujânica* animista que percebe a agência de todos os seres, coisas e pessoas.

Pensando assim, locais limpos como igrejas podem aparecer como local de disputa deste complexo *kujânico*. Sobre o território “[...] xamânico kaingang [...] desenrolam as

relações sociológicas dessas pessoas. Ele é constituído por três domínios hierarquizados: a ‘casa’, o ‘espaço limpo’ e a ‘floresta virgem’” (ROSA, 2005, p. 104). Rogério Réus Rosa pontua que há uma rivalidade entre o sistema de ser dos evangélicos e a que o *kujà* prega. Apostamos que sim, certamente as marcas dos empreendimentos coloniais aparecem indelévels com as igrejas cristãs, como se expos no exemplo de grupos na Por Fi Ga que se recusam a participar de atividades com o *Kujá*, apesar de se valerem de explicações existenciais do complexo “kujânico”.

Não obstante, as igrejas carregam consigo espaço de deglutição do diferente e a potência da fabricação de novas formas de viver, apesar de reprovar a participação dos não-crentes e crentes em rituais “kujânico”. Moradora da comunidade participante desta pesquisa, Dona Lourdes, apresentava-se como *kujá* para os pesquisadores e diante as comunidade que morou, atualmente, como evangélica, transita entre o mato e o limpo, como a maioria dos *Kanhgág*. Até a igreja, pretensio espaço limpo, possui um espaço para o mato? E o mato consegue adentrar e sair da igreja sem maiores percalços? Isso levando em consideração o dia a dia dos crentes e dos não evangélicos. Ambos grupos estão inseridos em complexos xamânicos, kujânicos como optou-se chamar. Como descrito anteriormente, são estruturas que possibilitam o *dono* existir em ambas manifestações de religiosidade.

¥

Odilon Morais Neto (2019) escreve a respeito dos *Akwẽ-Xerente* (e outros povos Jê), assim como os *Kanhgág*, inserem seus cotidianos em relações com múltiplas entidades. Em ambas etnias podemos perceber a abordagem animista que estende aos seres interioridades análogas as humanas, como também descreve Odilon.

Estamos diante de um regime ontológico em que as relações entre os pontos de vista, cujo desdobrar define mutuamente a natureza dos sujeitos, são, tipicamente falando, assimétricas, nos sonhos e nas visões; e simétricas, de dia, em vigília. O argumento aqui é que a vida humana existe e persiste por meio da interação com entidades não humanas descritas como espíritos-donos e parentes mortos. Essas relações podem incitar comportamentos humanos e/ou extra-humanos, direcionar ações para o parentesco e/ ou contra ele, excitar a fúria ou conferir a paz (MORAIS NETO, 2019, p.170)

O *tãn*, habitante das coisas, produz afecções nos que entram em contato seja ele extra-humano ou humano. Categoriza-se como participante de um regime ontológico de

percepção moral e ética das relações entre seres que se apresentam na vida e que tornam referências pro meio de histórias, nas conversas, nas orações, ainda, em sonhos e visões. Aquele-ser-que-habita como pontua a análise da pesquisa, ou na cultura *Kanhgág* os donos (*tãn*) como vem da etnografia. São seres que existem por meio da interação entre entes na busca por uma regulação da relação e da satisfação dos próprios projetos-de-vida e de-comunidade. A interação, como acontece no caso dos espíritos-donos vivenciados pelos *Akwẽ* podem influenciar os comportamentos e ditar como vai ser a vida do tutelado pelo dono. Igualmente o dono (*tãn*) pode incitar comportamentos, ou, como diz o *kujã Kagnãg*, controlar a pessoa. ou ainda. Senhor Antônio e família, interlocutores da *Por Fi Ga*, descreveram a ação do *tãn* como influência e possessão.

Os *Akwẽ* com quem conversei parecem experimentar um cosmos saturado com o que eles chamam, falando ou escrevendo em língua portuguesa, de ‘espíritos-donos’ que aparecem para os *sekwa* (pajés) e que podem se manifestar como o ‘outro lado’ de toda coisa viva fisicamente: um animal qualquer, uma planta, um astro, até mesmo um elemento da paisagem e, inclusive, a variedade de mercadorias produzidas pelos brancos. Tudo isto pode capturar alguém e fazer dele um outro (corpo), morrendo para os seus. Os relatos de iniciação ao xamanismo, nesse sentido, são persuasivos quanto à saliência desse ‘outro lado’ da existência (MORAIS NETO, 2019, p.171)

De forma análoga ao que pontua o autor sobre a noção de captura que as coisas exercem sobre as outras, também se evidencia no caso *kanhgág*, em que as coisas possuem donos espirituais, que possuem agência própria para além da relação com espíritos tutelares. Nessa perspectiva os espíritos das coisas são capazes de influenciar na tomada de decisões, em pensamentos ou em acontecimentos.

Morais Neto (2019) utiliza o léxico, que também se optou utilizar aqui nas análises da pesquisa, de que as pessoas podem ser capturadas por essas forças alheias a materialidade humana e transformarem em continuidades de outros seres. O ser capturado no caso dos *Akwe* morrem para o seus, outros de si mesmo, para se tornar um rizoma com os seres que o fazem um novo de si. Essa conceituação se parece com a descrição da possessão analisados desde os discursos da *Por Fi Ga*. A interface existencial da coisa e de seu dono (*tãn*) se unem ao que está em posse deles e ambos se tornam possessos um pelo outro, já que dependem um do outro para o funcionamento evocado.

Carlos Fausto escreve que a noção de dono que se assemelha com a categoria (*tãn*) abordada aqui, possui como características a assimetria hierárquica e o questionamento

da propriedade privada. Assim, a relação entre possessão e posse, maestria-domínio, para além dos donos ou mestres do mato, como sugere (FAUSTO, 2008, p.329), encontra-se também no cotidiano. Nos exemplos do povo *Suyá* ou *Kisêdjê*, que constituem o único grupo de língua Jê que habita o Parque Indígena do *Xingu*, se encontra no idioma a palavra *kande* com significado aproximado de dono (*tãn*) do *Kanhgág*. Os donos exercem uma padronização na relação intraontológica, entre os seres e modos de existir. O espírito dono, *tãn* para os *Kanhgág* e *kande* termo *Suyá*, apresentam-se em analogia um com o outro, pois, são manifestações de regulação e de tentativa de explicar as gêneses existenciais.

Segundo Seeger, para os *Suyá* ‘a maioria das coisas tem donos-controladores: aldeias, cerimônias, cantos, casas, roças, bens, animais de estimação e assim por diante. A importância de *kande* é bem difusa’ (1981:182). O termo *kande* (‘dono-controlador’) aplica-se não apenas à posse de bens tangíveis e intangíveis (como o conhecimento ritual), mas também à habilidade potencial para produzi-los. Ele forma ainda expressões para designar funções de prestígio e poder político: assim, os líderes beligerantes eram denominados *weropakande*, ‘donos de nossa aldeia’, enquanto o especialista ritual é conhecido como *mërokinkande*. Seeger afirma que *kande* é ‘o conceito mais importante no pensamento *suyá* sobre poder’ (FAUSTO, 2008, p.330)

O termo *Kande*, dono-controlador, aproxima-se do termo *tãn* enquanto entendido como aquele que habita ou tem o controle sobre o outro ser, seja ele a comunidade, festas, músicas, casas, roças, bens ou animais. Uma diferença reside no uso cotidiano do termo *tãn*, restrito a explicar as relações entre humanos e extra-humanos, difere-se de *kande*, que também parece sinalizar poderio humano político. O termo dono *tãn* sendo usado para designar humanos com poder político foi algo que não se ouviu na presente etnografia. Para designar poder político a população *Kanhgág* utiliza *pa’i mág*, que tem na pessoa do cacique, o líder maior, contudo, existem outros líderes como articuladores culturais, profissionais da educação ou pessoas influentes. O termo *tãn*, dono, remete aos seres que residem em outros seres e que possuem controle, poder e sugestão sobre o ser de onde reside e também pode causar afecção em outros seres.

Ao consultarmos o dicionário de Ürsula Wiesemann se percebe que o termo (*tãn*) também aparece usado como habituar-se ou acostumar-se, outros significados que podem variar conforme o dialeto falado, lembrando das regionalidades paulista, paranaense, catarinense e sul-rio-grandense. Por tal motivo se pensou na categoria aquele-que-habita

que remete a essa interioridade extra-humana que explica que o morador ou dono são faces de uma mesma manifestação.

tãn sub.dep. morador, dono. Pirã vỹ tỹ, goj **tãn** nĩ. O peixe é o dono da água.

tãn v.i. fazer forte, habituar-se. Gõr tóg, ti pafa kỹ **tãn** mé han tĩ. A criança quando mama fica forte logo

to tãn v.s. fortalecer, habituar-se, acostumar. ã mỹ ã vãgfa jafã **to tãn** huri? Você já se acostumou com a sua máquina de lavar roupa?

to tãn kỹ nĩ v.s. fazer bem, ter prática. Vãfy han to sóg **tãn kỹ nĩ**. Tenho prática no fazer artesanato (WIESEMANN, 2002, p. 84-87)

Nos *Kanhgág*, assim como evidenciou Carlos Fausto junto aos *Suyá*, também se evidencia o mesmo animismo descrito, que coloca seres tangíveis e intangíveis em um mesmo plano. Dessa maneira, as coisas possuem um habitante que media relações entre mundo humano e não-humano. No exemplo utilizado pela linguista o peixe é o habitante da água (*goj*), é um ser que possui um dono (*tãn*), a pessoa que vai usar a água lhe deve licença. Assim, se conversa com ela pedindo para que mantenha suas propriedades boas (*mỹ há*) e afaste as ruins (*kórég*). Conforme o professor Dorvalino *Refej* Cardoso, há certo momento durante o amanhecer que a água muda sua comunicação, reverberando até no som de sua correnteza. Sua limpidez comunica que os pássaros e outros animais ainda não se banharam na água, bem como os peixes que se movimentam em suas locas (casas de peixe ou esconderijos). Conforme o interlocutor nas primeiras horas do dia se faz possível encontrá-la na forma de medicamento, assim o espírito da água (*goj tãn*) aparece como dotado de agência, transmissor de potências e forças.

A significação do *tãn* como dono não deve ser confundida com o estatuto colonial de detentor de algo, o que nos leva a discussão sobre como a epistemologia europeia naturalista e seu padrão de incorporação, que vem sendo descrito desde estudos pós-coloniais e descoloniais como a colonialidade. Se entende que os estatutos de “objeto”, “coisa” e “pessoa” a partir de termos ligados à utilidade e a posse representam esse estado de dominação. A modernidade na forma do Estado nacional colonial, da economia europeia, funcionaram como programação instalada com a invasão da América e com a imposição da identidade colonial. Que chamamos colonialidade como propõe evidenciar o sociólogo peruano Anibal Quijano (2005).

Através de um ponto de vista utilitarista fisiocrata as coisas e as ações existem para se apresentarem como serventes das pessoas e suas necessidades, por este motivo são definidas como bens. O que é tido, aquilo que se torna posse não é uma entidade positiva que tem a existência para si, mas, se encontra submetido ao poderio de outrem.

O ter, supressão do ser, corresponde a posse de determinada coisa, que nenhum outro pode reclamar como sendo seu, se encontra ontologicamente subjugada, fadada a viver uma única forma de vida imposta pela posse. Os seres que os *tān*, espírito das coisas possuem, são alvos de proteção. Portanto, além da tradução de “dono” encontramos a de cuidador, hábil, aquele que mora ou coabita, termos que quebram com a noção de propriedade privada. Em contrapartida existe a movimentação de seres proporcionados por parcialidades que conseguem acesso a grandes volumes. Em sua maioria lideranças de aldeias grandes, possuem em sua mão desproporcionais quantias de dinheiro se comparado ao “grosso” da população. Não obstante colocam a mesma lógica de divisão com outros de si mesmo, no caso lideranças também tem outros de si mesmo.

Para lidar com os classificados como não humanos, o mercado capitalista colonial pontuou a utilidade das coisas como marca da existência, daquilo que emerge aí no mundo ao conhecimento e afecção humana. Assim, animais, plantas e outros seres são classificados existencialmente conforme sua serventia. Dando para eles uma forma única que tem no dinheiro sua baliza de valor. Nesse sentido, a modernidade ocidental colonial instalou um “Novo Mundo” com a vinda de europeus à América.

A modernidade americana herdou dos filósofos da antiguidade a junção/disjunção da existência das coisas baseado na forma e da matéria. Por isso, Ingold critica e evidencia o modelo hilemórfico. As formas de vida animais, espirituais e guias são tidas como outras desde a perspectiva do *ser humano ocidental*, vista desde a perspectiva da modernidade eurocêntrica naturalista. Lembrando dos massacres étnicos e classificatórios ocorridos desde o passado que alcançam o presente, indígenas e outras populações passaram por um definir. Ato de tornar a experiência de vida econômica única, através de padrões chamados de comportamento humano, ditado pelas ciências, governos e políticas.

Felizmente podemos discutir outras opções de formas e matéria, o que nos abre para abordar o animismo e o totemismo dos *tān* habitantes, para desvencilhar-se do estatuto colonial de ser/ter que uma leitura apressada do termo “dono” pudesse reificar. De acordo com a fôrma ocidental colonial a existência advém de uma única forma que imprime a cada classe de viventes seu conteúdo econômico. Podemos perceber no que nos aponta Tim Ingold ao recapitular as rugas sobre a temática

Para criar algo, refletiu Aristóteles, deve-se juntar forma (*morphé*) e matéria (*hyle*). Na história subsequente do pensamento ocidental, esse

modelo hilemórfico da criação arraigou-se ainda mais, mas também se desequilibrou. A forma passou a ser vista como imposta por um agente com um determinado fim ou objetivo em mente sobre uma matéria passiva e inerte (INGOLD, 2012, p. 26)

Pelo que se pôde compreender da análise do trecho, hilemórfico apresenta-se como modelo existencial evidenciado por gregos e que a modernidade se mantém. Auxilia na explicação da junção de forma-matéria e a utilizam como uma reificação do ser. O conceito de “coisa” pode auxiliar nesse caminho para um conhecimento (*jykre emin*). Vamos perceber, junto a Tim Ingold na seguinte passagem, o estatuto de coisa para a possibilidade de compreensão dos entes como um aberto a compreensão, definição e vivência. Outro ponto dessa perspectiva, apresenta-se no reconhecimento da agência das coisas, nesse sentido, o ser humano encontra-se junto as outras entidades, por conta de seu caráter coisal social,

[...] quero insistir que o mundo em que habitamos é composto não por objetos, mais por coisas. Devo estabelecer portanto uma distinção bem clara entre coisas e objetos. Em segundo lugar, definirei o que entendo por vida enquanto capacidade geradora do campo englobante de relações dentro do qual as formas surgem e são mantidas no lugar (INGOLD, 2012, p. 27)

A distinção explicitada pelo autor, entre coisas e objetos, parece eficiente para explicar o que tenho afirmado em relação a existência de um plano *kanhgág*, economicamente diferente desse colonial que objetifica, a *kujanização*. O dono (*tãn*) presente nas coisas que vivem, isto é, o zelador, guardião ou espírito, advém exatamente dessa manifestação da característica de coisa, aquilo que é em conjunto ao outro, em rizoma. No caso do objeto, sua essência ou ser constante, passa por uma captura de forma e conteúdo, deixando vir somente o que se considera útil para os capitalistas especuladores existenciais objetificadores. Dessa forma quando os *kujá* afirmam que o dono da água (*goj tãn*), afoga os humanos, pois, quer-lhes de volta em seu seio, tece uma explicação para o fato de que também somos formados por água e que ela faz parte da economia cotidiana como um meio-de-vida que deve ser respeitada como se fosse a nós mesmos. Apontando uma relação para além da utilidade e discutindo a subjetividade da água em situação rizomática com o homem.

Assim, a água aparece como uma coisa que é em conjunto com outros dela mesma, mas que ao mesmo tempo por conta do histórico colonial que a atravessa, temos visto

apenas uma manifestação dela, como produto e bem de consumo na sociedade de mercado. Perceber a coisa, para além do objeto, implica em reconhecer que diferentes entidades se manifestam e se comunicam de diferentes maneiras. Como por exemplo o caso da água (*goj*), em que diferentes seres possuem sua ligação com a água, seja como meio-de-vida ou como outro de si mesmo pelo compartilhamento de características totêmicas. Enfim, a depender de quem comunica-se com *goj*, um peixe, um filhote de tigre ou um corpo humano haverá uma determinada consequência da interação. Para além da absorção, quando em água, muitas coisas se dissolvem e se unem ao meio líquido, dessa maneira, podemos pensar na liquefação como uma manifestação do espírito-dono (*tān*) rizomando a pessoa junto de outros seres.

Conforme o professor Dorvalino Refej Cardoso, temos de lembrar que somos feitos de água e que o seu espírito dono quer que nos juntamos de volta a ela, pois, ela percebe que o corpo humano é formado majoritariamente de líquidos. Na condição de sermos água, ao trazê-la para o mercado como produto, comercializamos a nós mesmos e precificamos a vida. Também, podemos pensar na ação de junção entre outras entidades, como o ser que junta o dinheiro (*jěnkamũ*), o dono (*tān*) e a pessoa em uma só manifestação de ser alguém-com-dinheiro. Quando possuído pelo dinheiro, quer mantê-lo consigo o máximo que puder, ou, quer esbanjar para mostrar seu efeito mágico. Quando em posse dele utiliza-o como meios para atingir os objetivos-de-vida.

Assim, podemos perceber a relação com os donos (*tān*) com estabelecimento de convenções de ordem jurídica, estabelecer os padrões, leis e regras de interação entre os seres. Como é o caso da água, narrado por Dorvalino Cardoso, *goj* possui um espírito que deve ser reverenciado antes de consumi-la, adentrar para banho ou buscar peixes. Conforme balanço etnográfico, os *Kanhgág* perspectivam que os não-indígenas, (*fóg*), entendem que o uso da força física e jurídica marcam o direito de ser dono, o que justifica a existência do direito e da polícia dos *fóg* (não indígenas).

Podemos evidenciar legislações próprias do subtrair e manter sob a posse. Encobertos sob o manto do “descobrimento” o primeiro momento de espoliação foi se oficializando aos poucos e passado entre as gerações. Pensando na história colonial de violência econômica no Brasil, o primeiro proprietário *fóg* coincide com aquele que avistou, pegou e garantiu seu uso e posse mediante a posse que se manifestou na forma de violência, direito e coerção a favor da propriedade privada. Posteriormente o direito será sintetizado como forma de proteção do possuidor das coisas que foram subtraídas, como narram os *Kanhgág*, ao dizerem que tiveram terras e recursos foram

esbulhados, conforme as evidências cartográficas que demonstram a redução das áreas mediante o cercamento dos campos.

Nos tempos chamados convencionalmente de Modernos e que coincidem com a colonização das Américas, Áfricas e Ásia, há a persistência da noção disjuntiva (ser/corpo) imbuída na categoria *pessoa*, como polo oposto da animalidade, o que gerou a cassação de epistemologias que previam a existência de vários conteúdos em uma forma, bem como de repetidas formas em conteúdos distintos.

A partir da visão que perspectiva a colonialidade operante o conceito de pessoa não foi aplicado para estender direitos a humanos, ao contrário, convenientemente excluía aqueles que foram classificados como outros. Após a classificação e empreendimento de política dominadora sobrava a casca animal escravizável e manejável. Justificando assim a escravidão indígena e negra em distintos momentos. Na filosofia, tanto o direito romano, quanto o cristianismo, ávidos representantes do colonialismo aplicado, representam também as principais correntes que cindiram carne e espírito e que nos legaram à contemporaneidade o dispositivo de corpo e pessoa. Poderíamos, então, intuir que o caminho percorrido para uma economia *kanhgág*, inclui estender os ditos direitos humanos a seres não convencionalmente aceitos como agentes, como a água, a terra, a floresta, os animais e outros. Tal reconhecimento ancora-se como estrutura econômica, tendo em vista que a personalidade das “coisas”, árvores, animais dentro do sistema também possuem direitos e não apenas condição de ser possuído. Reconhecendo, assim, corporalidades e interioridades em seu deixar ver, ou seja, manifestação ontológica.



A questão central de “A origem da Obra de Arte” de Martin Heidegger¹⁸, filósofo, trata-se da análise do originário da “coisa” e do “ser” através de uma metodologia *archéológica*. A discussão busca a origem das “coisas” pensando na repercussão que tais conceitos possuem na conceituação de humanidade como estatuto existencial tangencia a ontologia, estudo dos entes e dos ser.

Conseguimos distinguir coisas de pessoas? Uma definição apressada sob a luz da tão metonímica e aderida mentalidade agressiva colonial/moderna, poderia facilmente

¹⁸ O uso da discussão proposta por este filósofo se justifica por trata-se daquele que mais afinidade na escrita apresentou junto as outras referência que tangenciam os mesmos assuntos contudo voltados a olhar a antropologia e as populações ameríndias. O uso dessas teorias, apesar da distância entre Alemanha de Heidegger e as teorias sul globais que quero pontuar. Contudo, o filósofo é um crítico da modernidade e é aí que moram as principais justificativas para aderir as discussões do autor, quando ele aponta outras formas de ser e viver.

induzir a dizer que sim, prontamente distinguível. Contudo, a própria escravidão indígena e negra durante o formativo moderno demonstra um trânsito entre os estatutos de coisa e pessoa. Diz-se que a personalidade está no corpo que as coisas se encontram tão incontornavelmente em seu suportes existenciais que devíamos até dizer antes, o contrário¹⁹. Contudo, como lembra essa discussão, são definições que ressaltam a utilidade-do-ser, o que pode ser danoso as formas de vida que querem ser mais do que o que se esperam delas.

Dessa maneira, os donos, os *tān*, espírito das coisas, apresentam-se como entidades que são junto a humanidade e aos outros seres, vivem em subsistência. Os *kujá*, conhecedores, definem o que é o ente, sem ferir seu suporte coisal definindo a existência a partir do mundo da entidade e não apenas da utilidade. As ações, acontecimentos, sonhos e sinais na mata são coisas epistemológicas que cabe ao *kujá* trazer explicações ancoradas na estrutura significativa, a mundidade específica daquele ser-evento. Ferir o suporte existencial apresenta-se na submissão da qualidade ontológica de alguma coisa às definições e reificações próprias da apresentação de uma mercadoria, logo, da utilidade.

Portanto, na busca da definição da “coisa”, tal concepção explica que o discurso ontológico do Ocidente moderno desloca as coisas do campo existencial para ressaltar a utilidade. Daí, acontece de chamar de coisa tudo que tem capacidade de ser-utilidade. Conforme pontuado, o ocidente herdou um arcabouço colonial de distinção entre as coisas e as pessoas. Dessa forma para os euroreferentes de mentalidade semelhante à fisiocracia: “[...] as coisas da Natureza e do uso são, portanto, aquilo a que chamamos habitualmente coisas” (HEIDEGGER, 2005, p. 15). Diferente da concepção econômica organizadora *kanhgág*, em que através do animismo e totemismo reconhece diversos seres como análogos existencialmente falando.

Podemos pensar as entidades mediadoras desses conhecimentos *kanhgág*, os *tān*, donos, como coisas existenciais. Contudo, não na definição colonial de coisa-mercadoria, mas na filosófica que confere a capacidade existencial de agência própria para tais seres. O percurso intelectual através da abstração do que é a coisa, em sua definição filosófica: “[...] não é apenas o somatório das características, tampouco a acumulação das propriedades através da qual somente surge o todo. A coisa é como todos julgam saber,

¹⁹ “[...] o monumento está na pedra. A escultura está na madeira. O quadro está na cor. A obra da palavra está no som da voz. A obra musical está no som [...] E não é este carácter de coisa da obra que o artista cria na sua manufactura?” (HEIDEGGER, 2005, p. 13).

aquilo em torno do qual estão reunidas as propriedades” (HEIDEGGER, 2005, p. 16). Dessa perspectiva, um exaustivo percurso perguntando filosoficamente e antropologicamente pelos *tān* nada adiantaria sem as perambulações nas etnografias sobre o assunto. Pois conforme a etnografia os *tān* habitam os seres, contudo, a relação é assimétrica, pois, o dono comanda, sugere, controla e exerce agência sobre os tutelados e sua rede de influência. Ao mesmo tempo os *tān* parecem também depender dos discursos que conferem autoridade à entidade por sobre as coisas.

O núcleo da “coisa” (seu afluxo sensível, o colorido, o sonoro, a dureza, o maciço, o espírito, o significante e significável) não pode ser representado com exclusividade da matéria, como a forma que nos apresenta através de seu aspecto (*eidos*), na influência grega neoclássica e moderna, por conseguinte a colonial ou barroca: “Com a síntese de matéria e forma, está finalmente encontrado o conceito de coisa, que se aplica igualmente bem às coisas da Natureza e às coisas do uso” (HEIDEGGER, 2005, p. 19). Até mesmo por que a matéria aparece quase sempre definida única e exclusivamente por seu valor de uso.

Importante frisar que a discussão está evidenciando que a modernidade classificava as coisas como advindas de certa essência, a capitalista moderna, contudo, quer também demonstrar outras opções de ser. Dessa forma a discussão pontua que a interpretação da essência tem uma conexão com o a concepção chama de maneira neologística de interior-do-mundo, em analogia ao esquema forma e conteúdo. Essa conexão entre o “dentro” e o seu suporte é que ligam as teorias da interpretação daquele que mora “nas” coisas, o *tān*, dono. Essa interpretação não toma as coisas apenas pela sua utilidade no mundo moderno capitalista se pensarmos que a mentalidade moderna, neoclássica e descendente do mundo antigo, egípcio, árabe, grego e helênico concebeu a interpretação forma-conteúdo através de textos filosóficos e não unicamente durante o período moderno-das-navegações.

a interpretação-do-ser busca de imediato sua orientação no ser do ente do-interior-do-mundo. Nisso se passa por cima do imediato utilizável, sendo o ente primeiramente concebido como subsistente conexão-de-coisa (res). O ser recebe o sentido de realidade (HEIDEGGER, 2012, p. 559)

Contudo, o que a modernidade consolidou através da Economia e da precificação de todas as coisas tomando como balança as noções de valor do sistema-mundo²⁰, parece ter ressaltado a definição das coisas e do que elas são, seja em seu conteúdo ou forma, dentro do esquema da finalidade/utilidade. “A serventia é o traço fundamental, a partir do qual este ente nos mira, a saber, reluz e com isso se toma presente, e assim é este ente” (HEIDEGGER, 2005, p. 21). Podemos encontrar outras definições para uma mesma coisa marcada pela utilidade do mercado capitalista. A entidade pode ser vista numa mesma manifestação de utilidade em que podemos presenciar daí a objetificação, contudo ainda resta a mundidade, que são outras manifestações não percebidas pelo sistema-mundo. Determinar o que “é a coisa” em um processo analítico, por convenção de uso, seja como apetrecho ou como a obra, pode se apresentar como um processo violento e enganoso que só faz ressaltar o que o ente é para alguém-possuir: “Devemos voltar-nos para o ente, pensá-lo em si mesmo, no seu ser, mas, ao mesmo tempo, deixá-lo repousar em si mesmo, na sua essência” (HEIDEGGER, 2005, p. 23).

Segundo Heidegger (2005, 2012), o complexo forma-conteúdo remete ao mundo grego e sua tentativa em conceituar tais construtos filosóficos.

Os gregos tinham um termo adequado para designar as "coisas": “pragmata” isto é, aquilo com que temos de nos haver no trato da ocupação. Deixaram, porém, ontologicamente na obscuridade precisamente o caráter especificamente "pragmático" [...] determinando-os "de imediato como "meras coisas" (HEIDEGGER, 2012, p. 211)

Tim Ingold (2012), leva-nos até Aristóteles para pontuar sobre com o termo hilemórfico, para caracterizar o pensamento metonímico do ocidente. Nessa visão aristotélica, a coisa encontra-se bipartida, corpo e alma também se dividem na história da criação cristã, nem mesmo a laicização operada na modernidade destituiu o modelo corpo/alma ou coisa/ente perpetuado também pelos cristãos. Contudo, o modelo *Kanhgág* parece haver uma contribuição para a discussão pontuando que formas-e-conteúdos, num

²⁰ Em recente estudo junto a Dorvalino Cardoso e Maira Damasceno, podemos percorrer um trajeto que privilegia autores do Sul Global. Desse trajeto gostaria de ressaltar o autor Immanuel Wallerstein que pontua sobre o sistema-mundo, estrutura teórica que o autor evidencia e que coincide com a implantação do colonialismo no mundo. “Com posterior auxílio de Aníbal Quijano -que cunhou o conceito de “colonialidade” (1992) -influenciou na percepção do colonialismo como um sistema-mundo, percorrendo a história e percebendo a construção da Europa moderna como hegemônica e homogênea, pontuando que o colonialismo e as navegações globais criam a percepção que os modernos chamam de “mundo”. Wallerstein analisa o sistema mundial moderno, a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeu no século XVI conectadas pela colonização” (AMORIM, DAMASCENO e CARDOSO, 2022, p. 19)

plural diverso. O estudo não quer deixar de reconhecer que existem formas de expressar o mundo-kanhgág que são metonímias explicativas. Contudo, o metonímia colonial age com violência diferente das diplomacias *kanhgág*.

O conhecimento de tais conceitos de coisa, entidade, ser e tempo auxilia-nos a transpor às aparências do caráter óbvio da utilidade das entidades que se quer tratar. Dessa maneira, ao analisarmos a manifestação dos entes, espíritos das coisas ou dos *tãn*, passamos pela descrição da coisa que é entendida de múltiplas maneiras, tendo o cuidado de fazer essa leitura da utilidade. Como apetrecho as coisas carregam a técnica e a utilidade de obra, como criação humana que se dá por meio da interação e como agência. O *tãn* e seus subsistentes não são úteis, nesse sentido da utilidade como traço existencial, todavia pertencem ao mesmo dono que os “humanos” e suas coisas.

O processo analítico da ação dos *tãn* tem de dar conta da polissemia da coisa manifesta, dos múltiplos significados que podem emergir. Os espíritos e habitantes das coisas se manifestam como obra do (*kanhkã*), que pode ser traduzido tanto como céu, horizonte, cosmo, paraíso ou ainda parente. Conforme Bruno Ferreira (2014), historiador *kanhgág*, esse é um termo que designa o todo, do horizonte ou do céu, a estrutura que engloba a todos inclusive os *tãn*. Contudo, dentro deste cosmo *kujãnico* polissêmico podem também emergir como espíritos maus que pertencem a ação do Diabo, como é o caso das significações pentecostais sobre o mesmo ente.

Se a arte quer ser verdade, epistemologia *kujãnica kanhgág* também dá seus pulos e de certa perspectiva também luta para superar o estatuto de inferioridade científica. Que mesmo relegado ao *rol* de crenças menores faz força para ser ciência. Mesmo que a manifestação ontológica colonial julga a episteme indígena como pertencentes a subjetividade, da arte e cultura sem utilidades. A população *Kanhgág* mantém aberto mundos de significados acessíveis a outros de si mesmo e também à sondagem de pesquisadores em busca de indicadores para formular políticas públicas e formas de vida. Esses mundos são os conjuntos de significados que cada coisa humana e extra-humana carrega e que podem vir à tona e que apresentam-se numa base objetiva, reconhecida por muitos.

“A análise cartesiana do "mundo" possibilita somente assim a segura construção da estrutura do ente de-pronto utilizável; ela requer somente a fácil complementação da coisa-da-natureza em coisa-de-emprego-total” (HEIDEGGER, 2012, p. 291). Dessa forma a realidade moderna está por deveras atrelada ao sentido-utilidade, quando o mundo aberto pelos *Kanhgág* quer enxergar o mundo dos seres e suas sociabilidades, seja

na epistemologia *kujãnica* ou na pentecostal indígena. Dessa forma a mundidade aberta pelos entes ficam desfocados pela sua serventia que pontua a utilidade das coisas como principal característica delas.

Busca-se nos *tãn* uma definição da essência dos seres e de seus mundos, para tanto se traçou um trajeto metodológico que evidencia a agência dos espíritos, das coisas e sua socialização com humanos nas falas de *kofá*, dos velhos, também da população em geral. Até mesmo com a pesquisa antropológica pode ocorrer a objetificação das coisas, tal como acontece quando se retira as obras de seus contextos originais ou de suas formas-de-vida, de seus mundos. Árvores, balaios, pedras, arcos, colares, moedas e apetrechos acometidos pelo observador perdem sua conexão que explicaria o si-mesmo quando se atenta apenas para a coisa-serventia. Dessa maneira uma saída é ouvir o *kujá*, os mais velhos *kofá*, na busca de uma definição social e comunitária para coisas, situações e conceituações.

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2012) pontua que um falatório repetitivo, filosófico e ontológico não garante a definição existencial. “Com o muito falar sobre algo não fica minimamente garantido o progresso do entendimento. Ao contrário: o prolongado discorrer sobre uma coisa a encobre e projeta sobre o entendido uma aparente clareza” (HEIDEGGER, 2012, p. 463-465). A discussão quer pontuar que o falatório não adentra o mundo da coisa em definição e permanece em discursos superficiais. Dessa forma a leitura dos fenômenos nas chaves animista e totemista se encontram também apenas como uma leitura das coisas e sua mundidade, outra leitura é a moderna capitalista, da utilidade. Mesmo assim não estamos livres de iniciar uma escrevinhação que vai dar em repetição.

Nessa repetição e difusão por meio da qual a inicial falta-de-solo aumenta até atingir a total falta-de-solo, o falatório é constituído. Além disso, o falatório não se limita à repetição oral, mas se alastra pelo escrito como 'escrevinhação'. A repetição do discurso aqui não se funda somente no ouvir dizer. Também se alimenta do lido por cima (HEIDEGGER, 2012, p. 475)

Destarte o falatório adotado aqui, fica impossível identificar totalmente os seres em suas manifestações, tanto as capturadas pelo mercado capitalista que explora e vende a utilidade em potência, explorando comercialmente as características dos seres quanto a ontológica social. Quando capturado pelos olhos do cientista das humanidades também passa por processos de reificação em conformidade com discursos dos interlocutores. Em contrapartida a essa captura do mercado capitalista, situa-se a presente teoria antropológica, pontuando que a manifestação existencial *kanhgág* prevê que todas as

coisas possuem um espírito para além de sua precificação. O que podemos fazer é descrever e talvez um dia afirmar.

O *tān* apresenta-se obra da socialização entre entidades extra-humanas e outras que precificam as experiências conforme referências do cotidiano perspectivadas nessa estrutura. Enquanto as obras humanas querem funcionar através instalação de mundos que se abrem e se sobrepõe aos demais, outras entidades parecem ter de se submeter a essas metonímias que pontua uma única existência. “Ser obra quer dizer: instalar um mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 35). Ademais, os *kujá* e os *kofá* possuem a experiência necessária para descrevermos as manifestações que não foram submetidas a esses moinhos satânicos da modernidade capitalista, ou seja, emergidos como utilidade ou preço.

Como exemplo a imagem da Terra: “A obra deixa que a terra seja terra” (HEIDEGGER, 2005, p. 36). Assim como o mundo repousa sobre a Terra, como quadro acontece por meio de moldura e imagem, acontece para com o dono (*tān*) e seus protegidos, ambos estão atrelados uns nos outros, subsistindo. Nessa subsistência se rompe o conceito de individualidade e se coloca em relevo as trocas subsistentes, o *tān* da água está na água e ela está em todo lugar.

Essa disputa entre a coisa e seu suporte remete ao mais próprio da conceituação de coisa, é própria da rusga pela verdade, pela disputa polissêmica que se apresenta na realidade social, pois, é na vida que as pessoas conceituam e dizem o que é enquanto sendo. “Esses entes, cujo ser-“em”-um-outro pode ser assim determinado, têm todos eles o mesmo modo-de-ser da subsistência como coisas que ocorrem "no interior" do mundo. A subsistência "em" um subsistente, a cossubsistência com algo do mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 171). Dessa maneira *goj tān* é-em-um-outro-ser que em sua existência possui um mundo empírico e teórico subsistente junto a água e outros seres dessa mundianidade aberta e que subsistem juntos.

Dessa maneira a subsistência dos *tān* nas coisas que são seus suportes-mundo se ligam, por tal maneira Heidegger utiliza o hífen e aqui também fazemos, para sinalizar uma continuidade entre um e outro ser. Sinalizar uma abstração do espaço auxilia-nos a entender essa divisão que os seres fazem de um mesmo suporte de existência. “Com o "habitando em” pensamos a recíproca relação-de-ser de dois entes extensos "em" um único espaço existencial. Água e copo, roupa e armário são coisas que estão da mesma maneira "em" um lugar "em" o espaço” (HEIDEGGER, 2012, p. 171). Dessa forma não está se pontuando que os seres dividem espaços físicos unicamente, mas, que coabitam

um mesmo ser. “O ser-em não se refere a um espacial "ser-um-dentro-do-outro" de dois entes subsistentes, assim como o "em" não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial” (HEIDEGGER, 2012, p. 173). Se não é unicamente espacial, digamos existencial. Com tais suportes teóricos poderemos compreender facilmente os casos de posse e possessão que descreveremos na sessão etnográfica “Luta espiritual”. Pois, a subsistência não é apenas pacífica, todavia, também conflituosa.

Os *tãn*, protetores de determinada manifestação existencial subsistem na realidade não apenas em seu suporte original, mas caminhando por todo mundo aberto. Como por exemplo, *ga tãn* o dono da terra, mesmo que em suas histórias se ressalte o seu lado matador que quer corpos plantados em si, o espírito da terra também atua como mantenedor fazendo crescer alimentos. Assim, *ga tãn* não habita única e exclusivamente a espacialidade da terra, mas todo mundo aberto pela conceituação e significação de “terra”. Dessa forma, a terra, pedras, margens, roças, morros e asfalto encontram-se sobre o domínio deste dono que cuida da superfície sólida que separa este plano do céu (*kanhkã*) e das águas (*goj*).

À luz desses aportes e em analogia com o material etnográfico, percebe-se que o *tãn* aparece como coisa. Contudo não são coisas modernamente e economicamente úteis residindo no objeto pacificamente em repouso esperando a utilidade ser evocada. Encontra-se socialmente em intensa disputa de significados e possui certa identidade agente.

Ainda no exemplo da Terra/Mundo: “O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera de fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 38). Assim, parece que, o (*tãn*) figura como preenchimento, porquanto outras coisas, aparecem como o suporte coisal, dentro dessa convergência forma e conteúdo estão em união ou disputa “O ser-obra da obra consiste no disputar do combate entre mundo e terra” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). Contudo, preenchimento que está em constante rusga para se tornar tanto-forma-quanto-conteúdo na sobreposição da ação do *tãn* por sobre seu tutelado subsistente.

O habitante da água, por exemplo, encontra-se em íntimo contato com as gentes, tendo em vista a composição química de seus corpos, como bem ressalta o professor Dorvalino Refej Cardoso. Portanto, como no exemplo etnológico, o espírito da água (*goj tãn*) trava um conflito com outros seres reivindicando aquilo que pertence a seu protegido maior, a água. Heidegger fala do conceito “mundidade” em que pontua a qualidade dos

seres, que abrem mundos. Habitar um dentro do outro é fazer abrir mundos para habitação, como no exemplo terra-mundo²¹.

Portanto, ser coisa apresenta-se na forma de uma rusga por verdade, tanto como enunciado quanto como coisa real aí dos mundos. Com real a discussão vai tangenciar as definições de verdade, que pode vir a corresponder à realidade, ao comum, ao genérico, convencional, mundial e universal. “Todavia, não procuramos agora a verdade da essência, mas a essência da verdade. Uma estranha imbricação. Trata-se de uma estranheza, ou tão-só da subtileza vazia de um jogo de conceitos, ou antes de - um abismo?” (HEIDEGGER, 2005, p. 40). Pois, se a verdade é construída socialmente, assim a realidade, os mundos e os *tān* também passam por essa modulagem da cultura-floresta. A verdade ontológica não quer, aqui, se referir a justeza entre conhecimento e objeto, não estamos procurando a verdade para encaixar uma preposição, estamos à mercê da desocultação, não há o que ajustar caso os entes não se revelarem. Dessa forma, a perspectiva que se apresentou, resultado dessa união entre teoria antropológica e campo, foi a da análise por desocultação, buscando trazer à tona aquilo que emergia do campo na teoria e também o inverso, talvez com menos escrivinhamento e falação, talvez.

O presente estudo aparece aí no mundo com intenção de relativizar a racionalidade positivista, que enforma o conhecimento em noções de verdade. Para a discussão, a verdade como desocultação apresenta-se na apreensão daquilo que vem ao encontro do ser, que emerge aí do mundo na significação social que momentaneamente se apresenta e nos sentidos e que os apreende. Fala-se que ao olhar no meio do ente o que se percebe é um vazio de significado, repousando em si mesmo, um nada que é comum a todos antes de ser, este é o ente. O *tān* aparece como um ente que mora, se habita e se oculta nas coisas. A verdade, das manifestações e da agência dos donos (*tān*) apresentam-se como a disputa entre ocultação e desvelamento do ente, por isso certas manifestações existenciais se apresentariam para uns e para outros de forma diferente. O conceito de coisa é interessante, aqui, para pensar, pois, nos leva a manifestação da corporalidade dessa entidade, o *tān*, como disputa entre aquilo que pode ser visto e o que continua oculto, entre o que está fechado e os mundos que se encontram abertos.

²¹ “Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como um como uma determinação existenciária do Dasein . Mundidade é, por conseguinte ela mesma um existenciário. Quando perguntamos ontologicamente pelo “mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 199)



A atribuição de existência única dos seres tendo como base a utilidade, por exemplo, é um dos imperativos da economia formalista moderna, que pontua que não se pode haver outras formas de gestão da existência que não seja a econômica instituída pelos Estados do norte global. Por exemplo, a árvore quer ser mais que madeira e lenha, quer ser mais que produtora de frutos e flores. Certa concepção utilitarista, arrasta a explicação sobre o que é a coisa para a utilidade da precificação. Destarte apresenta-se concebida e interpretada como produzida pelo homem que, quando transformada em objeto, passa a depender totalmente do contexto de utilidade e posse. Para o capitalismo não indígena (*fóg*) o homem passa a representar-se como produtor de coisas úteis, dessa maneira fica “a coisa” inerente a existência humana, não podendo haver coisas externas ao humano.

O histórico gerado pela invasão europeia as Américas, Ásias e Áfricas produziu a episteme mercantilista e fisiocrata, regime econômico baseado no valor das coisas da natureza amestrada. As coisas, passam a estarem ligadas ao seus valores, convencionalmente atribuído na sociedade, valoração que está ligada a crematística, a disponibilidade, a necessidade e a serventia econômica. Quer dizer, as coisas, como o dinheiro, bens e mercadorias, apresentam-se como tal por conta das relações sociais. No caso amostrado a economia substantiva aparece fortemente influenciada por uma relação desigual. Relação colonial, moderna e que é herança das relações subservientes do tempo de colônia, também do império brasileiro eugênico e que alcançam os tempos coetâneos. Não obstante, o *jênkamũ* trata-se de uma assinatura histórica da absorção de potências externas que se pretende geradora de soberania.

Quer dizer, que o valor das coisas pode ser convencionalmente construído, abrindo espaço para precificação da vida humana, das árvores ou de animais. Como visto no tópico sobre história econômica dos *Kanhgág*, o trabalho para construir estradas possuía um valor considerado pelo Estado como vantajoso, pois, eram trabalhadores que iriam ganhar pouco gerando uma margem maior nos resultados do empreendimento com a doutrinação das formas de viver. Dessa maneira utilizavam apenas a “coisa útil” das vidas indígenas, seu trabalho barato.

A vida se torna mercadoria, quando é precificada, sobretudo, utilizando tabelas raciais para estabelecer preço. São essas relações de subalternidade que nos levam a caracterizar a colonialidade pra depois do período colonial, é como se corpos tornassem unidades colonizáveis, amestráveis e precificáveis. Como pontua a etnografia em campo,

o *tãn* da água, (*goj tãn*), não determina que há um (*kajá*) valor específico a se pagar pelo seu uso, mas os brancos (*fóg*) comercializam a água como se ela já não tivesse uma existência autônoma, um dono original que elucide a ligação da humanidade em sua existência rizomática com a necessidade vital de se hidratar. Na comunidade *Por Fi Ga*, não obstante as ligações de água tidas como clandestinas, há uma fonte de água que é suficiente para abastecer as 80 famílias e suas criações, ninguém precisa pagar por água é só pedir licença pra *goj tãn*, espírito/dono da água. Evidencia-se, pois, uma entidade jurídica que regulamenta o proceder ético para a com a água de cuidar e ser cuidado.

Da mesma forma, a comunicação com os espíritos donos, ou ainda, com os seres que dividem o mesmo plano existencial formal, acontece justificada pela reciprocidade. Podemos pensar que não são seres que surgiram devido a agricultura intencional, mas que contam com outros seres como meio de vida, conta com rizomas complexos para perpetuar sua existência. Essas formas de viver cresceram nos limites epistemológicos, fronteiras que foram propositalmente erigidas para que todo projeto-de-vida fora do esquema econômico fosse considerada inválida.

Esses seres vivem em lugares específicos, alguns habitam o próprio suporte coisal existencial, outros, perambulam pela vida, quer dizer que o espírito do dinheiro (*jënkamũ tãn*) não se reduz a efeitos de sua posse, mas, também de possessão, da mistura entre corpos e intencionalidades. Quando se coleta na mata alimentos, taquara ou cipó, matérias primas por vezes chamados de não convencionais, gera-se um vínculo com o espaço em uma relação interespecie. Esses locais familiares são aqueles em que se pode encontrar recorrentemente certo tipo de recurso. Os cogumelos, como as orelhas do pau podre, *Auricularia auricula-judae* que aparecem na forma de relação com locais familiares e com o *tãn*. Assim como os *tãn*, são companheiros não só de seres ditos humanos, mas, também de outros seres como plantas, animais e rochas. A potência que o *jënkamũ* justifica a compreensão do dinheiro como um parente, um ente que é par de outros de si mesmo, um par ente, o que explica o título da dissertação.

Com a mundialização, modernização e colonização a experiência junto da ação dos espíritos-donos (*tãn*) deixa de se referir apenas a realidades conhecidas, para compor as novas paisagens em interação com a manifestação não-indígena (*fóg*). Os donos (*tãn*) e suas manifestações, podem ter feito um movimento de preservação designando que as coisas dos brancos (*fóg*) também possuem *tãn*. Com a modernidade todas as populações indígenas ou não-indígenas passam a ser contaminadas pela metonímia do branco, que diz que a relação entre espécies se dá na fisicalidade e na utilidade do mercado. As

epistemologias *kanhgág* animista e totêmica foram caçadas e reprimidas tendo em vista a demanda de extermínio. Caça ao que foi classificado crença, principalmente os que ameaçavam a monocultura intensiva da ciência naturalista. Dessa maneira a existência *Kanhgág* em diversas de suas faces contribuem para o alargamento das possibilidades credíveis.

Sobre a manifestação ontológica do naturalismo, Philippe Descola (2015), a grosso modo, pontua a existência de relações entre humanos e não humanos. O autor parte de análises do animismo e totemismo para explicar as analogias e diferenças. Interessante para pensar como no caso da população *Kanhgág* e dos donos (*tān*), há um processo de interação diferente do europeu colonial utilitarista com os seres. Que para os *fóg* se reduz a utilidade, porquanto na manifestação indígena se evidencia a agência dos mesmos. Essa discussão nos instiga a pensar que todos os seres podem se conectar entre si através do compartilhamento de potências contidas em suas fisicalidades e interioridades, que no caso *kanhgág* estão intimamente ligada as marcas (*rá tej e rá ror*). Conforme o autor, a existência está ligada a negação de formas outras de vida que não sejam a da pessoa jurídica. Uma árvore pode vir a ser determinada como um produto do mercado econômico, todavia apresenta-se também como entidade que existe com diferentes estatutos existenciais para diferentes populações.

Chamamos totemismo a compreensão de que há uma horizontalidade entre os seres que carregam semelhanças e diferenças e por isso consideram-se de um mesmo grupo, iguais de si. Dentro da dinâmica existencial *kanhgág* há a estrutura social das metades complementares *kamé* e *kanhru*. As marcas correspondentes, *tej* e *ror* apontam para qualidades e características que os seres compartilham. Quando a fisicalidade, aquilo que se julga mundo material, aparece como diferente e a interioridade semelhante chamamos animismo. Por fim, o naturalismo, corrente mais difusa por conta da ciência, política e religião dos tempos de colonialismo e pós independência, são visões de mundo que pregam que não há interioridade nas fisicalidades animais ou coisais, como é o caso da alimentação, do dinheiro, água, árvore ou amor.

Ao explicar o animismo, Descola evidencia que há uma ênfase na separação entre o corpo e a interioridade. Quando as coisas se apresentam parecidas com a dos humanos, gera-se comunicação. Contudo, caso for diferente gera negação dessa interioridade. Imagina-se no animismo, que os seres não humanos estão em compartilhamento de signos com humanos. Podemos compartilhar características com o (*tān*), inclusive o do (*jěnkamũ*), humanos se reconhecem na potência do dinheiro, atribuindo a ele algo que

vem de si mesmos que é a manutenção da vida. No naturalismo só humanos tem essa capacidade de compartilhar características psicossociais, se resumindo a uma afecção validadora, invalidando outras formas de ver o esquema ontológico de relações interseres. O totemismo entende que os corpos e interioridades parecidas podem se agrupar em coletivos sociais de capacidades, temperamento, característica físicas e mentais como se apresenta esquematizado a epistemologia das marcas *rá ror e tej*. Dessa maneira, as pessoas possuem características em comum com as coisas, os seres, com os donos (*tān*).

O totemismo explicado por Philippe Descola não é simplesmente uma identificação com a corporalidade de animais ou plantas, mas na abstração dos significados existenciais que carregam em comum com humanos, por exemplo, o sistema classificatório das marcas. Dentro da lógica compartimentada da epistemologia que colocam as marcas (*rá*) como basilares dessa sociabilidade *kamé* ou *kanhru*.

Por fim, o naturalismo apresenta-se intimamente ligado a visão moderna/colonial do mundo, que vê nos corpos e terras espaços propícios a ocupação, pois, aposta na descontinuidade das interioridades e na semelhança entre os corpos. Somos parecidos por que temos corpos semelhantes, contudo, estatuto colonial pontua uma interioridade diferente o que justificaria a escravidão e conquista. Em contrapartida a linguagem, consciência e a teorização da mente são os sinais que marcam a interioridade humana no naturalismo.

No regime naturalista, por sua vez, a espécie humana é a única dotada da capacidade de se objetivar graças ao privilégio reflexivo garantido por sua interioridade, enquanto os membros de todas as outras espécies permanecem ignorantes do fato de pertencerem a um conjunto abstrato, isolados pelo ponto de vista do criador do sistema, de acordo com critérios classificatórios estabelecidos por ele (DESCOLA, 2015, p. 24)

Assim, podemos afirmar que o esquema *kanhgág* de relação ontológica apresenta-se com características animistas e totêmicas, tendo em vista que as interioridades dos seres estão habitadas de consciências iguais ou superiores as humanas ou, que carregam características dos grupos existenciais *Kamé* ou *Kanhru*. Tal teorização abre caminhos para pensarmos na manifestação e agência que os seres, como o espírito do dinheiro (*jēnkamũ tān*), possuem junto as pessoas e como tais manifestações constroem padrões de relações que podem passar por hierarquizações, contudo, não tendem a favorecer unicamente ao lado humano como acontece no naturalismo colonial.

Conforme a autora, historiadora e filósofa, Isabelle Stengers (2017), o animismo não combina com certa faixa da ciência, tendo em vista o passado colonial da modernidade, que reduz os conhecimentos de grupos sociais e os classifica como crenças ou inverdades, prontos a exterminá-las ou assimila-las como exotismo. Epistemologicamente, a ciência europeia em sua gênese pode aparecer como uma narrativa única, metonímica, que não pode conviver com outras formas de saber e reconhecer as alteridades que não passem pelo crivo da metodologia *fóg*.

Stengers (2017) fala em “reativar” para se referir ao momento existencial em que a agência humana se inclina para a adoção, preservação e emergência de práticas que podem ser consideradas “anormais”, “sobrenaturais” pela realidade metonímica da ciência e cultura. Não implica, contudo, considerar todo o conhecimento europeu como metonímico e monocultural, mas reconhecer que o movimento colonial, tão danoso nas periferias do mundo, esteve sob a égide de nações europeias. A caça às bruxas, pajés (*kujá*) e curadores apresenta-se como um sintoma da mentalidade operante e excludente, que por meio das categorias verdadeiro, objetividade e historicidade estabeleceu a colonialidade do poder, como pontua Anibal Quijano (2005).

Teia rizomática que coloca em contato diferentes partes através de um sistema violento e desigual por conta do racismo. Tais categorias jurídico-científicas de veracidade ocidental, como a classificação de seres humanos e de coisas, contribuem para a destruição de formas de vida e concepção sobre a relação entre os seres. A agência para as populações *Kanhgág* não se detém na concepção de que só agem os humanos, mas, também aquilo que não pertence a essa classificação como por exemplo água, estrelas, terra, céu, mata ou dinheiro (*goj, krig, ga, kanhkã, nẽn e jẽnkamũ*) como portadores de interioridades agentes. Através da categoria “magia” Stengers (2017) pontua que as sociedades europeias operaram a designação de algo mágico como sinônimo possível para designar os conhecimentos e práticas que se legou como não acreditável, como é essa relação de trato do capital com as interioridades das coisas.

Stengers vai pontuar também sobre o deslumbre que a mágica pode causar, se pode entender que a relação com as interioridades dos seres gera monções na pessoa. Conforme a etnografia os *tãn* também possuem tal efeito, o *jẽnkamũ tãn*, por exemplo, pode possuir a pessoa e deixa-la dependente de relações monetárias e da crematística, bem como pode deixa-lo instigado a arrumar mais *jẽnkamũ*.

Em conclusão, com a aproximação analítica do animismo e totemismo na sua concepção, de que os seres e coisas possuem interioridades que convivem, bem como

características destoantes e outras que aproximam as entidades, é uma rica perspectiva para enxergar essas práticas de comunicação com os (*tãn*) espíritos e para explicar a afecção causada pelos diversos contatos com tais entidades. Apesar dos *Kujá* apresentarem-se como mais capacitados para a mediação entre diferentes planos, frequências e mundos, a população *Kanhgág* possui o conhecimento sobre espíritos donos (*tãn*), constroem definições e preservam outras. Dessa maneira se buscou na etapa seguinte responder à questão sobre a existência, ou não, do espírito do dinheiro (*jěnkamũ tãn*) junto a população em cortes geracionais diversos.

Robert R. Crepeau escreve sobre o animismo nas populações indígenas em seu artigo “Os animais também obedecem à religião”, em que faz um paralelo entre as manifestações do mundo neopentecostal *kanhgág*. Para iniciar a conversa, o autor traz algumas definições sobre as entidades e a relação humanos e extra-humanos

Como muitas sociedades ameríndias (Fausto 2008; Chaumeil 2010), os Kaingang utilizam o conceito de entidade-mestre quando se trata de animais ou plantas. Designada pelo uso do sufixo *tóg*, a entidade-mestre, conhecida como *dono* (mestre ou dono) ou *cacique* (cabeça) em português, é uma entidade que designa genericamente uma espécie ou um domínio, por exemplo a floresta. Todas as entidades da natureza têm um mestre. A *pessoa que* possui uma entidade-mestre como guia ou auxiliar também pode usar os termos *jagrě*, *guia* (guia) ou *cacique* do animal para designá-lo. Diz-se que a entidade-mestre governa os membros de uma espécie ou aqueles pertencentes a um domínio específico. Especificamente, o sufixo *tóg* designa a entidade a quem um indivíduo deve dirigir-se antes de qualquer interacção com um animal que rastreie ou com uma planta medicinal que pretenda colher. Esta concepção diz respeito à apropriação da caça e das plantas e decorre do facto de nenhum animal ou planta da floresta ser concebido em termos estritamente utilitários, ou seja, passíveis de serem objecto de uma imposição ou de uma decisão puramente técnica e estratégica apropriação. A matança de um animal, a derrubada de uma árvore ou a coleta de uma planta medicinal implicam uma relação com uma entidade *tóg* que possibilita e legitima o ato de predação e apropriação (CREPEAU, 2015, p. 234)

Me pareceu que o animismo proposto pelo autor se aproxima do que aqui se debate, que se resume nas afirmações que colocam o espírito das coisas (*tãn*) como entidade que regula a relação entre os seres para além da utilidade do mercado capitalista moderno. O autor, ainda utiliza um excerto do etnólogo Curt Nimuendaju para pontuar a existência do léxico *tãn*, espíritos-dono, dentro de um panorama histórico. Utiliza a passagem tanto como um atestado histórico de que os *Kanhgág* desde muito tempo se

relacionam entre subsistências, interioridades e corporalidades. Então as lucubrações do etnólogo também endossam e trazem para o texto legitimidade na discussão teórica sobre animismo. O excerto de Curt, aqui, quer ter esse mesmo efeito comparativo e de introdução as definições de *tãn*, serve a pesquisa como um atestado de existência das relações ontológicas diferenciadas às do *fóg*.

Curt Nimuendaju era exímio no campo antropológico, passou um período em São Paulo, quando produziu os trabalhos sobre os *Kaingang*. O seguinte trecho pertence a este trabalho que pode ser datado como de 1912, tempo em que ele esteve envolvido na região e com as etnias. Interessa-nos os excertos sobre a existência dos donos (*tãn*). Vejamos a interessante passagem transcrita por Nimuendaju referindo-se aos donos “Os jaguares têm o seu dono no mato *migtán* (mi= jaguar, g = conjunção, *tán* = dono). É um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos” (NIMUENDAJÚ, 1995, p. 73). O etnólogo aponta uma definição de *tãn* como dono, o que relaciona diretamente o campo etnográfico histórico com a bibliografia antropológica anteriormente apresentada sobre donos, coisas e extra-humanos. A seguir apresenta um excerto em que Curt explica o funcionamento da relação da entidade dono do jaguar (*migtãn*), descrito como um ser que fornece técnicas de caça, potências e reciprocidade.

Migtán começa a atender o caçador que tanto desejo tem de conhecê-lo. Um grande jaguar, muitas vezes *migtanfi* mesmo nesta figura, se mostra ao caçador no sonho, contando ao seu favorito os lugares onde ele pode encontrar a caça desejada. Ele então não caça mais em companhia dos outros, mas anda sí no mato e sempre traz muita caça grande para casa. As relações vão se estreitando mais. O caçador encontra os rastros do jaguar fêmea na mata que o guia aos esconderijos de caça e ao mel *mombúca*, que é propriamente o mel do jaguar. Um dia quando o caçador se acha bem longe do seu toldo, o jaguar fêmea de repente se apresenta, indo mansamente adiante dele. Enfeitiçado o homem segue. Não é mais o mato como de primeiro: por um caminho largo e limpo o jaguar fêmea leva ele à casa do seu pai. *Migtán* recebe o caçador como um amigo velho e lhe entrega a filha como mulher (NIMUENDAJÚ, 1995, p. 74)

O dono do jaguar (*Migtãn*) se apresenta como portador de potências, que naquele contexto de Curt, em 1912, eram consideradas vantagens na forma de viver, a boa caça, saber se localizar e ter força. Contudo, o excesso é preterido, como pontua Nimuendaju “[...] às vezes o matador cortava-lhe a ponta do coração e engolia-a crua, para ficar valente e forte como o jaguar, mas sempre com um certo cuidado, porque podia se tomar valente demais” (NIMUENDAJÚ, 1995, p. 72). A idéia de controlar as potências para que elas

não causem danos, aparece na passagem de Nimuendajú, assim como se apresentaram com os interlocutores que disseram que o *tãn* não percebe os que ficam quietos na sua.

Em analogia aos tempos coevos poderíamos propor, junto aos relatos etnográficos que o dono do dinheiro (*Jẽnkamũ tãn*) pode aparecer como uma feição boa (*my rá*) ou ruim (*koreg*). A face positiva, capacita para alguma potência que a pessoa não dispõe no momento, como, por exemplo, comida, serviços e entretenimento. Em sua face negativa aparece na forma de um ser que provoca a inveja, ganância, o roubo e a morte.

O *jẽnkamũ tãn* pode auxiliar os projetos da pessoa, na resolução de problemas, explorando novos meios para atingir os objetivos, justificado pelas referências que usa na hora do consumo, que são as perspectivas *kanhgág* para família, bem viver e conforto. Ao mesmo tempo, a aproximação excessiva com o dinheiro manifesta-se como um projeto de morte, pois, a pessoa arruma meios para atingir objetivos e resolver problemas que não são exatamente seus, justificado pela possessão que a posse ou falta do dinheiro causa, como nos aponta a etnografia a seguir. Parece a mesma evidenciação de agências que Nimuendajú percebe com o dono do jaguar (*migtãn*).

[3.1] Espírito do Dinheiro

De acordo com a teoria elaborada, aqui, junto ao material etnográfico e etnológico, os donos (*tãn*) do dinheiro (*jẽnkamũ*) aparecem como entidade capaz de influenciar outros seres a agirem. A presente subseção textual vai percorrer as falas de interlocutores que pontuaram a agência desses espíritos, além de confirmar através de testemunho as teorias sociais e antropológicas levantadas até o instante.

Sobre a influência que esse espírito *jẽnkamũ tãn* causa nas pessoas, percebe-se uma importante definição na fala de um importante interlocutor, de 104 anos, Kasú Kanheró. Apresenta-se como interlocutor centenário, que já apresentei em recente artigo contando sua história, em Amorim (2022b). Sua trajetória discursiva inclui testemunhos orais estruturais sobre o tempo do confinamento e do panelão com o SPI e também da tutela com a FUNAI. Os momentos culturais que compartilhou com seus parentes constituiu o testemunho como significativo, pois conviveu com diversos sábios da cultura, dentre eles o centenário *Kujá* Francisco Kanheró que viveu em Nonoai, tio de *Kasú*. Seu repertório discursivo alcança, portanto o *Gufã* que pode ser classificado como elucidação sobre tempos imemoriais e memoriais do passado que compõe a história e filosofia *kanhgág*.

Foi numa manhã, sentado em frente ao mercadinho da Por Fi Ga e enquanto tomava seu café da manhã com *emi*, bolo nas cinzas e salame. Conforme esse *kofá* o dono do dinheiro pode aparecer possuindo um externo para tomar aquilo que é da pessoa, pois, este está sempre perto dos humanos já que quase tudo que se faz se usa o dinheiro.

Rosa Pedroso O *tãn* da terra, aquele lá que mata as pessoas.

Kasú Kanheró O *tãn* do dinheiro, é o espírito do dinheiro, pra branco é espírito do dinheiro e pra nós *jênkamũ tãn*, então ele tem espírito né. Ele leva você no mal. Você está bem, pode andar de avião, pode andar de qualquer jeito, se você tem dinheiro e está viajando e lá onde tu descer o que está te esperando, *jênkamũ tãn*. Se ele vê que tu tá com dinheiro, o assaltante está te esperando, o assassino está te esperando, até pra mim, acontece, a gente tem que vigiar quando tu tem dinheiro no bolso, tem que vigiar e saber esconder, se não saber esconder, o *jênkamũ tãn* leva. O diabo mesmo que leva a pessoa, prum inferno. (KANHERÓ, 2022)

Kasu explica que o *jênkamũ tãn* é o espírito do dinheiro e que ele persegue as pessoas. Para se defender das ações e investidas se deve saber esconder bem o dinheiro. Podemos traduzir tal passagem pensando na moral e ética de aquisição de bens, como abordado por (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2009), que o consumo é um marcador. Portanto, a existência de um *tãn* do dinheiro logo nos remete a uma entidade guia, que mostra os meios para uma relação não objetivada. Todavia, fora da objetificação encontra-se a economia substantiva e subjetiva da Por Fi Ga em que o domínio de si aparece na forma de uma austeridade do gastar a esmo, para um gasto ancorado na sociabilidade parental. Assim, não adiantaria a pessoa ter recursos grandes, ela continua suscetível aos males da vida e até mesmo passível de perder tudo. Por tal motivo “saber esconder” se traduz como um modo de vida em que o consumo deve ser privado ao círculo de outros de si mesmo, para que assim o gasto se justifique.

Ainda seguindo as pistas das palavras de *Kasú*, o *tãn* do dinheiro aparece como uma entidade, que estabelece certo padrão ético sobre como a pessoa mostra que está em posse do dinheiro, fica cuidando o comportamento da pessoa esperando momentos propícios para intervenção mais direta cobrando-lhe as faltas e erros. O que nos revela uma crença animista de que o dinheiro carrega consigo, além de potências de recursos, projetos, um peso ético e espiritual. A abordagem animista como vimos com os autores explica que a pessoa pode ser acometida por desejos implantados por uma entidade que influencia nos pensamentos da pessoa, interferindo em sua agência.

Sobre o animismo, o levantamento explorou nos trabalhos de Sérgio Baptista da Silva (2014, 2022), Rogério Reus da Rosa (2005), Odilon Moraes Neto (2019), Carlos Fausto (2008), Philippe Descola (2015), Isabelle Stengers (2017) Robert R. Crepeau (2015) e Curt Niemandaju, abordagens das categorias de extra-humanos que são análogas ao (*tãn*) e discutem o animismo dentro dos cotidianos das comunidades.

Ainda, conforme *Kasú*, o coisa ruim (*nén kórég*) está por detrás dessas intervenções de morte, como o latrocínio, homicídio e crimes relacionados ao dinheiro. O (*tãn*) do (*jěnkamũ*) é articulador de narrativas que o colocam por trás de muitos crimes, que têm a ganância do desejo desenfreado por dinheiro como motivação. Demonstra que o amor pelo dinheiro tem como destino final ação latrocida, o que implica no reconhecimento da agência do dinheiro por sobre as pessoas para influenciá-las a buscar a posse do dinheiro, essa dinâmica chamamos, aqui, de possessão, pelo menos para este grupo de interlocutores.

Para fins análogos de comparação, percebamos no relato do *kujá* Jorge Garcia, *Kagnãg*, da terra indígena de Nonoai, contando para o antropólogo Diego Severo como se define as características da manifestação do (*tãn*). Uma das qualidades que aparece aqui e segue confirmando-se pelos outros interlocutores é a da pessoa saber gastar, guardar, esconder ou se controlar com o dinheiro, para controlar a ação do (*tãn*).

O *jankámo* (dinheiro), como todas as coisas, possui um *tãn*, um dono. De acordo com *Kagnãg*, o *tãn* do dinheiro exerce um poder sobre os indivíduos, fazendo com que matem por ele, como evidencia em situação de assalto, da mesma forma que o dinheiro é utilizado pelos *fóg* (branco) para amansarem os índios. Um controle sobre ele parece ser possível, uma vez que ‘se você não sabe usar, fica perseguido’, o que parece se compor no ‘ficar quieto’, ou seja, não esbanjar. O ‘ficar quieto’ parece contradizer a lógica da fartura construída nas seções anteriores. Guardar para si, não compartilhar, em geral, está associado ao egoísmo e a falta de relações, sobretudo entre os *kanhkó*. No entanto, se percebermos o *jankámo*, como um *tãn*, ou seja, um dono que guia as ações daquele que o possui e de certa maneira seduz outros para sua aquisição (que pode se realizar através de roubos), uma das formas de não contradizer a importância de compartilhar e de não possuir *jankámo* é a sua utilização para alimentar as aproximações – ou seja, usar o *jankámo* na realização de festas para os *kanhkó* (SEVERO, 2020, p. 282)

A descrição que Severo (2020) faz junto a *Kagnãg*, senhor Jorge, se assemelha ao conteúdo da fala de *Kasú*, que também pontua em seu relato que a pessoa tem que saber ficar quieta e saber esconder bem o *jěnkamũ*, por que o *tãn* pode aguardar em uma

emboscada para lhe fazer o mal. Conforme os dois interlocutores o dono do dinheiro tem a potência de possuir terceiros para que esse entre em posse do dinheiro alheio, por meios escusos como golpes, furtos e inadimplências.

Emerge da fala de *Kagnãg* o que a incursão etnográfica comparativa entre Por Fi Ga e Nonoai demonstrou, que o dinheiro se apresenta na forma de uma potência para com os parentes, dessa maneira, o *tãn* pode agir sobre aquele que está de posse do *jẽnkamũ* e julga não estar possuído, todavia, nega recursos aos outros de si mesmo, familiares (*kanhkã*), assim, aparece na forma de um sovina, olho grande (*kane mág*).

Numa outra hora, fazendo perambulações²² no ambiente digital de campo etnográfico, usando o celular converso com a professora bilíngue, na escola *kanhgág Bento Pi Góg* no Guarita, Estado do Rio Grande do Sul. Sueli Kengrê Cândido fala dos (*tãn*), espíritos dos seres, que podem vir para o tempo coevo em comparação com tempos passados, carregando a assinatura e analogia da fascinação que as potências do ouro e do dinheiro (*jẽnkamũ*) podem provocar. O *tãn* aparece como espírito dos seres, contudo, o dinheiro teria mais de um *tãn*, como nas histórias dos caçadores de ouro e nos testemunhos coletados que apontam uma face *korég* e outra *my rá*, em que eles apresentam de maneira complementar:

O *tãn* é o espírito, *tãn* é espírito. Por exemplo, *Goj tãn* espírito da água, *Nãn tãn*, *Ga tãn*, isso é complicado. O dinheiro não teria um *tãn* só, pois nos contos dos mitos ou histórias sempre há mais de um *tãn* para os caçadores de ouro. Não existe um *rá*. Só *korég*. Eu tô entendendo melhor agora, Você está trabalhando *jẽnkamu* de agora. Pensei que era dinheiro do passado, quando era tempo dos caçadores de ouro. Sim, pois lá que era usado o *tãn*. O *jẽnkamu tãn*, hoje, pra mim, seria aquele que vive só para o dinheiro, Tipo os *Fóg* que vivem para acumular capital, Isso seria o *jẽnkamu tãn* (CANDIDO, 2022)

Sueli, professora, formada na universidade e junto dos mais velhos (*kofá*), fala comigo através de aplicativo de mensagem pela internet, me conta de uma época em que entre os *Kanhgág* se convivia com o dono do dinheiro (*jẽnkamũ tãn*). Suas aparições vinham na forma de tentações, como nas histórias em que os *fóg* aparecem com dinheiro para iludir os *kanhgág* para o trabalho (*ranhraj*). A marca discursiva do *jẽnkamũ tãn* para Sueli aparece predominantemente na forma ruim (*korég*), pois, perspectiva com base em referências-de-vida adquiridas junto a pessoas mais velhas (*kofá*) que lhe contou vários

²² Débora Leitão e Laura Grazielle Gomes (2017), trazer esta abordagem de perambular pelo digital fazendo-nos pensar nas definições para campo antropológico. No caso a troca de mensagens poderia muito bem ser comparada com um diálogo presencial que também tem como “[...]característica os trânsitos intensos e a efemeridade” (LEITÃO e GOMES, 2017, p. 46), sem perder o caráter de registro.

contos históricos (*ó*) sobre o assunto. Dessa forma, seu testemunho tende a reproduzir o núcleo discursivo de tais lembranças, que contam sobre a ilusão do ouro.

Perguntei um rapaz (*kyru*) da *Por Fi Ga* sobre o *tãn*, recebido com um pouco de estranheza, pois, há assuntos que dizem respeito aos mais velhos, por consideração ao poder de se contar histórias conferidos aos mais velhos (*kofá*). Mesmo assim, insisti para que ele, como um jovem, pudesse me dar um relato sobre os donos (*tãn*). Buscava a reverberação da memória dos velhos (*kofá*) nos mais jovens (*kyru e tytãg*). Efézio da Silva, vinte e poucos anos, casado, tem dois filhos e busca a conclusão do seus estudos. Atualmente passa o cotidiano comercializando na rua Independência, “rua grande” de São Leopoldo.

[...] pra te explicar como esse espírito funciona, tem que perguntar pra os mais velhos, a gente acaba se afastando um pouco disso, pra tentar saber, a maioria está ocupado. Ainda mais agora que entrou uma liderança nova. Eu to esperando meu sogro pra perguntar mais pra ele, porque ele é dos antigo né, tentar explicar ali pra ele. Falar assim a gente consegue pronunciar e tenta saber mais além [...] *Goj tan*, tem vários, espírito de água, vários tipos de fala assim, espírito de algo sabe, *Ga tãn* espírito da terra, que falei agora, *Na tãn* espírito da mata, *Goj tãn* é espírito da água (SILVA, 2022)

Os mais velho possuem autoridade conferida pelo coletivo para explicar o funcionamento das regras do dono (*tãn*), contudo, o conhecimento básico que circula sobre o assunto é de que são espíritos de seres. Apesar da juventude “se afastar” sabe bem sobre as histórias que os *kofá* contam. Dessa maneira não falam muito sobre o assunto em respeito ao poder de contar conferidos aos mais velhos, mas, sabem bem do que está sendo falado.

Importante dos dois interlocutores, Sueli Kengrê Cândido e Efézio da Silva, é ressaltar no discurso de ambos a identidade, a ontologia, o animismo e o totemismo explicam a relação dos seres. Também tem nos mostrando o plano em que habita o dono (*tãn*) como conectados aos ser *Kanhgág*, produtor de subjetividades. Ambos interlocutores jovens, não são *kofá* velhos, contudo, possuem conhecimento sobre a relação com os *tãn*, por apresentar-se como um conhecimento existencial que se estende por todos. Rudinéia Loureiro foi outra jovem (*tytãg*) que me deu uma resposta quando perguntada sobre o *tãn* do *jẽnkamũ*

O *jẽnkamũ* tem um *tãn*, é um pouco bom um pouco ruim também, né. Mas agora pra gente, que sobrevive de artesanato e sobrevive de doação, pra gente é bem útil, o dinheiro é bem *mỹ rá*, Mais que a gente

gasta é com alimento e pra ter uma coisinha dentro de casa (LOUREIRO, 2022a).

¥

A seguintes situações etnográficas ocorreram entre os meses de janeiro e fevereiro de 2022, em uma série de visitas que os interlocutores Dorvalino Cardoso *Refej*, Adelar Aires De Paula Cardoso e filhos fizeram à minha casa. Os testemunhos a seguir são significativos, pois, partem de duas referências para a cultura *Kanhgág*, Adelar trabalha junto a alimentação na educação escolar enquanto Dorvalino foi professor, ambos, exerceram a função durante muito tempo, assim, possuem um tato discursivo próximo das análises. São também significativas por serem dinâmicas que envolvem o *jënkamũ* em sua feição social, como representativo de valor e potência de transações de compra, venda e empréstimo, também, como animismo totêmico quando aparece na forma de um espírito do dinheiro (*jënkamũ tãn*) compartilhando características e influenciando as projeções de vida.

Professor Dorvalino, pontua que a concórdia e discórdia entre as partes aparece nas motivações para se manter ou quebrar um combinado quando se pede dinheiro emprestado por exemplo. Conforme a análise, aparece na forma de um comportamento que tem influências por detrás, perspectivando que se convive um pluriverso de entidades humanas e extra-humanas. Dessa forma, quando se empresta (*kajãm*), abre-se brecha para ação de um dono (*tãn*) cuja manifestação pode ser boa ou ruim a depender das intenções daqueles que fazem o acordo

Pesquisador: Quando se empresta dinheiro, cria ou invoca um *tãn* entre eles?

Dorvalino: Sim, pode ser do bem, daí a pessoa segue o combinado e paga sem precisar ser cobrada, sabe o que tem que fazer. O *kórég*, por trás, pega dinheiro sabendo que não vai pagar, na maldade (CARDOSO, 2022b)

O empréstimo de dinheiro, a dívida, faz nascer uma entidade autônoma, precificação (*kajã*), atíça o *tãn*, que pode apresentar-se ruim (*Kórég*) ou boa (*my rá*) a depender dos objetivos, das referências sobre o que significa a relação, dos meios de realizar o negócio e dos problemas que se quer resolver de quem empresta ou pega emprestado. Conforme asserções dos interlocutores o *tãn*, dono, se apresenta com diversas feições, tem uma cara polissêmica, isso significa que depende do contexto, do incorporado e das coisas em jogo.

Dorvalino fala em uma ética do empréstimo de dinheiro (*jënkamũ*), aponta para um “fazer o bem” (*my há há*), como um tipo de proceder combinado tendo como fundo contratual a socio cosmologia: o sujeito paga por que sabe que deve, percebe-se que por de traz dos negócios mal feitos ou resolvidos há uma coisa-ruim (*nén kórég*).

Dorvalino: _Mas, não espero que paguem. Não esperar que paguem de volta é como fazer um bem *my há há*.

Pesquisador: _E objeto, já viu darem como garantia?

Dorvalino: _Sim, sim. A gente chama de penhora, deixar um objeto de garantia, tipo ferramenta, tipo furadeiras, máquinas e celulares É o que mais os índios daqui penhoram, Se a pessoa não pagar, perde, o objeto deixa de ser dela.

Pesquisador: _E a questão da penhora objeto para consumir droga?

Dorvalino: _Quem penhora, já vi sim, ali tem algo por trás, ação do *det kórég* (CARDOSO, 2022b)

Inversamente, também, há validade, pode haver uma entidade boa (*tãn my há*) que guiará o combinado até que ele se dissolva na concórdia entre as partes, quando um paga o outro. De toda forma ambas conjecturas vão desembocar na definição do espírito-dono (*tãn*) como entidade que guia os tutelados e outros seres através das relações entre diferentes corporalidades e interioridades.

Podemos pensar, junto da etnografia, que a pessoa influenciada pelo mau-que-habita-o-dinheiro, o *jënkamũ tãn koreg*, sofre dessa manifestação categorizada como danosa, negativa, para humanidade. O possuído pode contrair dívidas com a prévia intenção de ficar inadimplente, dar *calote*, como confirmou Dorvalino. A pessoa que entende a existência dessa entidade, busca agradar o espírito-do-dinheiro (*jënkamu tãn*), convencionalmente aquele-que-habita-o-dinheiro, honrando a dívida e por vezes presenteando a família (*kanhkã*). Seguir o combinado evita a possessão pelo dinheiro, não obstante, potencializa o uso da sociabilidade de dívida, já que tudo transcorreu como combinado.

Pesquisador: Vou fazer algumas perguntinhas. É sobre a escola e como o salário das escola ajuda, tanto na escola e com os parente, e como é diferente de *jënkamũ* conseguido no artesanato:

Adelar: Me explica primeiro, eu sou mais do mato [...] Dinheiro contínuo, *Jënkamũ Rá tej* é um salário que vai te seguindo, *jënkamũ ror* é pra pegar um pouco, um certo tempinho, *jënkamũ mru*, *jënkamũ kãsir*. Um pouco de prata, um pouco de dois real. Com artesanato *vafy* tu não espera o mês pra tu ganhar o dinheiro, que nem digo hoje: Pego um monte de balaio vô vender na cidade, eu já saio vendendo e já saio arrumando dinheiro né. Da escola tenho que ficar o mês inteiro esperando. No caso se eu tiver de vender artesanato, for vender por um

mês eu ganho uns três mil, fazer que é um problema (DE PAULA, 2022b)

Jënkamũ pontual (*rá ror*) e contínuo (*rá tej*), como já abordamos na comparação etnográfica da Por Fi Ga com Nonoai são dinâmicas econômicas que evidenciam as duas marcas da complementaridade *kanhgág*, ambas marcas (*rá*) trançam a existência do o-bom-que-habita-o-dinheiro (*jënkamũ tãn my há*). Entre comprido (*kamé, rá tej*) e redondo (*Kanhrú, rá ror*) percebe-se, também, padrões de modos de “ganhar a vida”, meios de conseguir dinheiro para atingir objetivos e resolver problemas vistos por uma perspectiva totêmica de compartilhamento de característica. As marcas redonda e cumprida se inserem, portanto, ao esquema totêmico de compartilhamento de características, como abordado na introdução do presente trabalho.

Dinheiro pontual (*Jënkamũ ror*), apresenta-se como uma renda pontual que se consegue, com artesanato ou comércios pontuais forma-se o corpo de vendas final. Da mesma forma o que parece homogêneo e único, contínuo, (*Jënkamũ rá tej*), por vezes manifesta-se expresso na forma de jornadas de duzentos e vinte horas mensais, quarenta semanais, cinco dias por semana em turnos alternados de manhã e tarde nos chamados empregos formais. Ambos os tipos, dinheiro pontual (*jënkamũ ror*) ou comprido (*rá tej*): “Não demora um mês pra acabar, dentro de um uma hora acaba seu dinheirinho, ainda mais nessa carência” (Adelar, 07 de Fevereiro de 2022). Depois da diferenciação entre os modos de ganhar dinheiro, pergunta-se se o-que-habita-o-dinheiro (*jënkamũ tãn*) aparece diferente a depender do meio de ganho:

Pesquisador: Uma coisa que eu pesquiso é o *tãn*, do dinheiro (*jënkamũ*), difere escola e *vafy* [artesanato]?

Adelar: É tudo a mesma coisa, é dinheiro. Os dois tem o mesmo *tãn*, vejo ele mais com a cara *mỹ rá né*, resolve os problema. O espírito do dinheiro, *jënkamũ tãn* é um espírito que habita lá. Pra muitas pessoas o dinheiro dá briga, não quer mais saber do outro, um quer mais que o outro. Mas ele ajuda né, com dinheiro, sem ele não faz nada, ninguém confia na gente, não tá ganhando nada, desconfia, essas coisas né (DE PAULA, 2022b)

O modo como o dinheiro (*jënkamũ*) entra e a forma como foi adquirido, não determina tanto a face daquele que o habita, (*jënkamũ tãn*), mas sim às referências e intenções-de-vida que a pessoa coloca no uso de sua potência, ressalta a interlocutora, é a índole da pessoa que invoca o bem ou o mal. O dinheiro não adquire nenhum significado especial por ser ganho de atividades *kamé* ou *kanhrú*, afinal, é o mesmo *jënkamũ*. O (*tãn*), aquele-que-cuida-e-habita, apresenta-se para Adelar como uma “*cara mỹ rá*”, pois,

consegue desenvolver os planos-de-vida. Contudo, deixa claro que o (*tãn*), também se apresenta *kórég* causando brigas e separações, no caso da possessão. Ao mesmo tempo, pode se apresentar como possuidor do (*jẽnkamũ*) transmite confiança e poder.

Ele é ruim o dinheiro *tãn kórég jẽnkamũ*, mas nós precisa dele, mas não muito também, muito dinheiro é raiz da morte, dando pra comer e viver já está bom. Pra mim é assim, né. É bom porque paga alguma coisa que tu deve, alguma coisa pra pagar na loja, já é uma boa. Se tu não pagar tu vai pro SPC, eu cuido muito pra não ir né, esse é parte do feio, do ruim né. Eu guardo minha cultura (DE PAULA, 2022b)

Outra característica que se apresentou como influência do coisa-ruim-do-dinheiro (*jẽnkamũ tãn kórég*) é a agência que a entidade tem de fazer a pessoa desejar além do que precisa para viver, endividar-se e radicar-se na morte para ditos fins. A relativização dos efeitos negativos do dinheiro (*jẽnkamũ*), justificam-se na manutenção da vida junto aos aliados e parentes (*kanhkãm e regre*). Vida que é consumidora de alimentação, vestuário, moradia, transporte e tecnologia. Agradar aquele-que-habita-o-dinheiro (*jẽnkamũ tãn*) faz com que seus efeitos ruins (*kórég*) sejam neutralizados. Para tanto se faz necessário saber gastar, se esconder, a honrar os acordos para assim gozar de seus benefícios e a sustentar a palavra, são manifestações que apresentam-se como um marcador de cultura.

Conversou comigo o Valdir Loureiro, que trabalha como agricultor temporário “para os gringos”. Os marcadores sociológicos observados em sua comunicação pontuam família, trabalho para os outros e o discurso ontológico do (*tãn kórég*) por de traz das relações. Conta da história do carro que comprou, contudo o dono anterior não manteve parte do acordo de deixar o bem parado até a conclusão da venda e continuou usando-o, tendo a infelicidade de ser guinchado. Perdeu o carro e não devolveu o dinheiro do sinal, espécie de entrada que se dá informalmente antes de pegar o bem, portanto, apresentou-se na forma de um “calote” para Valdir. Enfim, ficou com o sentimento de que fora logrado. Por fim, além de atribuir ao *tãn koreg* a transação desastrosa que experimentou, ressalta a ética e o proceder do negociante, explicação que daí pertence a esfera sociológica cultural.

Eai Gabriel, meu amigo Gabriel. O dinheirinho que eu ganho aí com os gringo aí. É um pouco de cada eu ajudo minha familia né, minha mãe que já não pode mais que ela já ta bem véia, ajudo ela, Ajudo também os meus filhos, Um pouco também eu tinha investido em outro carro, aquele outro lá ta, um carro melhor, por que o meu tava muito velho aquele que tinha tava dano só prejuízo, só que não deu certo deu certo

eu comprei, o dono empresto o carro e bateu. Ai ele perdeu guincharo ele levaram e eu fiquei na mão né, tanto tempo trabalhado e investido né e ai essa parte eu confiei no *ty tã kórég*, é o que é o dinheiro grande né. Tô na batalha de novo. Agora também eu guardo um pouco que é pra arrumar minha casinha lá né, fazer umas reformas nele né. Mas esse ano vai dar tudo certo. Até o final do ano. Minha batalha é essa ajuda um pouco aqui, um pouco lá. Guarda um pouco, pros bens né, pros bens Depois eu pensei que eu tinha que ter confiado mais no *jênkamũ si* que é um dinheiro pequeno. Daí o *ty tã kórég* acho que ele mesmo que tirou de mim, devia ter confiado no *tã si*, pequeno, mas a vida é essa né Gabriel, não podemos é desistir só, uma coisa que eu não quero desistir é dessas pesquisas nossas aí, eu sei que um dia nós vai ser visto nessas nossas pesquisas. Lembra daquele dia que tu foi me visitar, chegou na minha casinha, tomamos um chimarrão e tava o Ronei lá com nós e depois chegou meu cunhado, é dele que eu tinha comprado o carro, ele vendeu pra mim depois perdeu né, dai eu fiquei muito comovido, fiquei muito triste, é uma coisa que ele desvalorizo o meu dinheiro né e pegou foi embora e até agora não me da um resultado, ele é de [outra aldeia] né, ele falou que era o [profissão] Então isso, fiquei, ele não pode andar assim! (LOUREIRO, 2022b)

Conforme a textualidade narrativa a pessoa que tentou enganar Valdir poderia estar possuído pelo espírito da transação. Contudo, o interlocutor também reconheceu que esteve encantado com a proposta de ter um carro novo e que por isso despendeu grandes recursos para dar um sinal, valor que servia como entrada da transação. Contudo, a venda não se concretizou pois o carro foi apreendido. Mesmo que ele estivesse prometido para venda o dono continuou a usá-lo. O interlocutor perdeu o carro e o dinheiro, evento, esse, que é perspectivado como palco para a influência de espíritos. E continua.

Como ele vai criar os filhos dele, por que ele é um [profissão] é um mal exemplo que ele está passando, eu digo pra ele parar com isso, por que eu não quero ver as crianças dele vendo ele fazendo coisas errada. Nenhum dos meus se criam nessa, como ele é, aquele dia que tu estava lá visitando, eu tava tão abalado que não conseguir falar direito com você, agora tô tranquilo né, passou, to na batalha, Deus abriu as portas aí pra mim no serviço né, vamo lá, bola pra frente. (LOUREIRO, 2022b)

Na história de Valdir, o dono-mal (*tã koreg*) aparece por detrás das intenções do negociante que fez a compra e a venda (*kajã*). Conforme o testemunho transação deu errado por conta da influência dessa entidade, veio externa ao acordo e conforme o raciocínio do interlocutor, tanto investidor quanto o vendedor do carro estariam sobre a ação animista do *jênkamũ tã*. Arrependeu-se, pois, não deveria ter confiado no vendedor, num carro “frio”, na falta de documentação do veículo, como meios, de segurar o *jênkamũ*, como fosse uma poupança, com muito pesar nem chegou a ter o carro que pagou.

No discurso também aparece construindo a imagem de desonesto para o “o outro na transação”, que não cumpriu com o acordo dando espaço para ação da entidade. Conforme Valdir, se faz necessário dar exemplo para as novas gerações quanto a um proceder, comportamento ético em relação à economia e compra de bens. Esse tipo de educação evita casos de possessão e prepara para uma boa relação econômica entre outros de si mesmo. A narrativa mostra um indivíduo que não se preocupou em devolver o *jênkamũ* já que o acordo estava quebrado. Dessa maneira a educação ética financeira *kanhgág* procura acertar a identidade de maneira a resistir. Para que não se deixe levar pela sedução de ter. De ter tanto a posse do bem quanto o título de possuidor de um bem, ou ainda, subsistir em uma possessão.

[3.2] Luta espiritual

A seguinte vivência etnográfica faz parte de uma interação ocorrida em fevereiro de 2022 com Thiago *Kafer* da Silva, de 27 anos, residente da cidade de São Leopoldo, aldeia indígena Por Fi Ga e natural de Planalto, da aldeia indígena de Pinhalzinho. Exercendo neste período a função de “evangelista” na Igreja Pentecostal jardim de Deus, do fundador, pastor e missionário Jaci Velasques da cidade de Faxinalzinho, interior de Erechim. Depois de titubear me responder, evitando minhas perguntas, numa segunda oportunidade falou comigo. Perguntei pra ele se o gasto de dinheiro (*jênkamũ*) envolve espiritualidade, na primeira parte da sua resposta fala das sociabilidades do planejamento econômico como maior responsável pela gestão de prioridades nos gastos. Portanto, sem tangenciar a influência espiritual:

Assim Gabriel eu creio que, o gasto do dinheiro ele vai de pessoa pra pessoa. Isso envolve espiritualidade? A partir do momento das nossas decisões do que fazer, analisamos algo: _Vamos fazer uma análise de uma pessoa que gosta de guardar dinheiro, que quer ter bens, ter uma casa daqui dez anos e que quer comprar um carro daqui dez anos. Quer ter uma vida estruturada na sua aposentadoria. Essa pessoa ela vai trabalhar, ela vai guardar o dinheiro, vai ter em mente que ela precisa guardar o dinheiro. Por intermédio disso também tem pessoas que a intenção delas não é de ter essas coisas, não, ter um carro tá ótimo, uma casinha tá ótimo (KAFER, 2022).

A princípio, o interlocutor constrói uma narrativa influenciada pelos discursos econômicos coevos mais acessíveis (crédito, poupança, à vista, à prazo). Por tal motivo é que evidencia a poupança construtora do futuro. Contudo, não problematiza os

instrumentos de crédito e o acesso a recursos que propiciem o hábito de guardar. Podemos pensar que só poupa quem ganha acima dos meios necessários para projetar a vida. O alijamento do sistema econômico em um passado recente também pode explicar que os indígenas “juntem para comprar” como mais recorrente do que faturas de cartão de crédito. Certamente influenciado pela forma como os pais e parentes mais próximos levam a vida, com renda exclusivamente advinda do artesanato têm que juntar o *jěnkamũ* em poupança ou simplesmente guardá-lo para poder acessar a compra de algum bem.

Os interlocutores apontam que poupar vem como opção antes do uso de instrumentos e serviços de crédito, como cartão ou empréstimo. Tais meios não devem ser tomados como novidade, como apontou a etnografia histórica a relação da população *Kanhgág* com a economia vem dos tempos antigos, (*Gufã*). Caminha do passado para hoje e se consolida a cada nova geração, sempre de maneira crítica absorvendo o externo e fazendo dele um interno, trazendo novidades! Como pontuei em outra dissertação, em Sociologia, o trabalho, em *kanhgág*, *rānhrāj*, apresenta-se como esse contato entre economia *fóg* e tradicional. Agora, nesse estudo percebemos que o subproduto do *rānhrāj* o *jěnkamũ*, também se trata de um trazer-para-dentro-o-de-fora, que é o dinheiro na forma incorporada.

Como pontuou um interlocutor na época dessa outra pesquisa que realizei, é normal os *Kanhgág* terem contas no banco, no mercado. O *jěnkamũ*, potência de comprar e também vender (*kajã*), continua a mesma, independentemente se via pix, crediário, cartão de crédito, caderneta na mercearia ou um simples “_Depois eu pago”.

Desde a Constituição Federal e o advento do movimento de retomada de territórios onde as comunidades indígenas floresceram em diversas cidades, não há mais o pretexto da distância ou isolamento cultural para não se propor uma relação amigável e de cooperação com essas populações. Como pontua o *Kyru*: 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 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? Valdir Loureiro, 23 de Agosto de 2020 (AMORIM, 2022, p.9)

Dessa maneira, os meios de crédito, mesmo os que pertencem ao mais dos capitalistas meios como os bancos comerciais, ou ainda quando se toma emprestado com o parente, apresentam-se como potenciais descritores de cultura, tendo em vista a preexistência do léxico compra/venda/empréstimo (*kajã*), e de dinheiro (*jěnkamũ*), no idioma *Kanhgág*, *mas*, sobretudo na potencialização dos projetos-de-vida. A palavra

jënkamũ evidencia a existência de sociabilidades econômicas até onde o estudo arqueológico da língua alcançar. Neste caso, podemos apostar que a relação com a palavra preço (*kajã*) pode vir a ser pré colonial, ou ainda, pode ter sido resultado do intenso contato com o outro e das incorporações do diferente.

Na conversa com Thiago, se percebe a análise de um hipotético cenário em que a humildade, o trabalho duro e a perseverança aparecem como valores associados ao ganhar dinheiro. Também se apresenta como uma associação com a agência soberana da pessoa, demonstrando que como vai gastar corresponde a sua própria ética, juntando e perseverando. Tomando o discurso do interlocutor como representativo do cotidiano *kanhgág*, podemos intuir que os espíritos podem influenciar no ganho, manutenção e gasto do dinheiro (*jënkamũ*), o que nos leva a análise tendo como perspectiva a reciprocidade entre diferentes entidades e coisas, humanas e outras:

Mas quando falamos de espiritualidade a gente já leva a crer, que há espíritos que influenciam no gasto do dinheiro, assim como há espíritos que ajudam a ganhar dinheiro, por que a gente vem de uma vida assim: a gente saia pra beber sem dinheiro também e do nada a gente tinha, entende. São espíritos que muitas vezes, te influenciam se tu não tiver a cabeça firme e manter o coração voltado pra algo de bom, algo construtivo. Por que biblicamente, a bíblia vai dizer que o diabo fica arrodando, fica esperando o momento certo, pra ele chegar e fazer a maldade dele. Em momento algum o espírito que faz o bem, que é o espírito Santo de Deus: ele vai te incentivar gastar dinheiro com coisas que não vão ter utilidade nenhuma? Imagina (KAFER, 2022).

A espiritualidade dos *kujá* adentra as experiências pentecostais, que convergem em afirmar a existência de espíritos dos mortos (*vënh kuprig*), dos matos (*tãn*) e imagético (*kuprĩg*) e os guias (*jangrê*), contudo, sob o rótulo de espíritos maus. São de entidades que tem a capacidade de auxiliar com habilidades e potências, no caso do espírito do dinheiro (*jënkamũ tãn*), a ganhar, segurar e gastar bem nos percursos de trabalho (*rãnhraj*). As entidades aparecem como de má índole, dessa forma devem ficar de fora do círculo neopentecostal. A seguir o interlocutor dá ênfase na reprovação de práticas *kujânicas*. Ressalta contudo, que a condenação vem da Bíblia, de Deus e não si mesmo. Portanto, a doutrina pentecostal *kanhgág* aparece na forma de uma faxina, de higiene cultural e espiritual para livrar-se daquilo que não agrada o divino, dentre eles algumas coisas do mato: como o banho e queima de ervas, a devoção aos espíritos do mato, contudo se mantém a língua e os grafismos corporais:

Por exemplo, eu sou contra, sinceramente mesmo, contra a lavagem de remédios dentro das aldeias, fazer aquelas tendas em que tem um kujã dentro, que faz uma oração. Isso eu sou contra, porque a minha bíblia me instrui que somente Jesus Cristo é o único mediador, que pode evocar por nós nossos pecados, eu não concordo com o banho, como cristão não concordo e eu tenho base bíblica, por que eu já sou lavado pelo sangue de Jesus com a morte de Jesus na Cruz, já sou livre já eu sei que pra mim me limpar, basta dobrar o joelho e rogar a Jesus. (Kafer, 2022)

A lavagem de remédios dentro das aldeias é um exemplo. há muitos trabalhos acadêmicos que analisam e explicitam a visão do *kujá*. A lavagem dos corpos em tanques de água, piscinas de sítios alugados ou ribeirões servem ao ritual do batismo cristão. Segundo Tiago em algum momento Jesus Cristo, desde a cruz, lava os pecados das pessoas, como o kujá tenta fazer também. Portanto, a discórdia com o banho tem justificarse por ser trabalho de outro *kujá*, *outro* já fez o serviço: Foi lavado pelo sangue de um espírito, santo, Jesus. Há uma ênfase nas qualidades espirituais de si em detrimento do outro que não passou pelo processo de iniciação na igreja. A iniciação confere ao fiel poderes semelhantes aos do *kujá*, logo, há uma cenário de inflação e superoferta econômica dos dons espirituais. Como os crentes sabem do caminho pra se chegar à Deus, entrega e oração, não necessitam do Kujá:

É como se as pessoas fossem até o pajé ganhar uma benção do *kujã* né, isso a bilbia condena totalmente. Não estou dizendo que o culto a Deus é melhor entre outras coisas, como tem o candomblé, outras crenças, não to afirmando que meu Deus é melhor, porém quando eu leio a bíblia eu aprendo muitas coisas. Os indígenas hoje acreditam em muito espíritos né, espírito do animal, espírito da arvore, espírito da ave, espírito do tigre e da onça, em alguma etnias, tem isso, muitas vezes, na kanhgág também. Cada um tem um animal que guia, cada um nasce com um animal, eu não creio, meu único guia é Jesus Cristo, não as condeno, e cada faz bem (Kafer, 2022)

Para o interlocutor a benção do pajé não tem validade, contudo há uma ressalva de que tais conclusões saíram da bíblia. Sob o sistema caboclo, que era o catolicismo indígena, versão brasileira do barroco latino apresentou-se possível a preservação da crença nos tã nos espíritos, que agora preserva-se na forma de um proibido junto dos evangélicos. Portanto essas ligações caboclas, indígenas, *kujãnicas* aparecem para os pentecostais na forma de interdito. Contudo, sem negação, mas subsistência.

Por exemplo nesses percursos, para poder vender ou trabalhar nas roças de colonos, pode-se contar espiritualmente com o auxílio desses espíritos, contudo, para Tiago seria papel espírito santo de Deus (*Topê Kuprig*). O tipo de gasto empreendido pela

pessoa guiada e iluminada pela teologia cristã, ou nos termos do campo, daquele que se encontra sob o manto de Deus e gasta de forma perfeccionista. Pois, como visto, comunga da ética da utilidade ressaltando o espírito santo em sua perfectibilidade influencia ao gasto útil, de objetivos que podem tanto surgir no núcleo familiar quanto serem incutidos por outros externos às comunidades de pertencimento.

O interlocutor traz a proposta de pensar como os espíritos ajudam a ganhar dinheiro, citando o caso em que saiu para beber sem dinheiro e foi auxiliado por uma entidade, como pontuado anteriormente é caso de reciprocidade entre seres. Provavelmente esse relato do interlocutor se passa num tempo em que ele ainda não era “crente”, por isso bebia, dando brecha para a ação dos espíritos. Relatos demonstram que esse trajeto de se embriagar “sem dinheiro no bolso” como recorrentemente atribuído às entidades extra-humanas, como o espírito-da-bebida (*goj fy tãñ*) que tende a querer que todos sintam os efeitos do álcool, com ou sem a presença do-que-habita-o-dinheiro (*jẽnkamũ tãñ*).

Os espíritos do dinheiro e da bebida (*goj fy e jẽnkamũ tãñ*), que acompanham um indivíduo e outros de si mesmo, juntam-se e influenciam um terceiro a custear o evento da beberagem. Tomando como representativo o testemunho do interlocutor que por ser crente julga a beberagem e a gastança de dinheiro como *kórég*, feio, contudo, poderíamos pensar no cuidado consigo mesmo dentro da instancia do gasto egoísta que aparece atribuído ao ato de gastar ao beber. Não obstante revela-nos que a pessoa nunca está sozinha que é composta pela rede de seres, humanos e extra-humanos, que acompanham suas decisões e atos:

isso acontece muito dentro da etnia *Kanhgág*, mas também como não crente e pessoas que trabalham, trabalham e quando pega seu dinheiro gasta tudo com bebida, gasta tudo com farra e acabam ficando sem depois [riso] se entristecem. Isso são espíritos que fazem o mal, que influenciam na vida da pessoa, e ninguém vai me provar do contrário (KAFER, 2022).

Outro itinerário em que se percebe a influência espiritual é na caçada a clientes e no sucesso com boas vendas, conta-nos a antropóloga Ana Elisa de Freitas que vivenciou junto a *Kasú* e *Nimpre* narrativas sobre como utilizavam de banhos para ter bons rendimentos no “Brique”, na época, os interlocutores moravam em Porto Alegre, hoje

residem na *Por Fi Ga*. Dona Lourdes segue espiritualizada, contudo, se apresenta evangélica.

[...] alguns kaingang-pé utilizam banhos com remédios-do-mato que cumprem especificamente a função de atrair suas ‘presas’. Atualizando conhecimentos aplicados nas antigas caçadas, os Kaingang João Carlos *Kasu Kanheró* e Marcolino Mineiro (já falecido) muitas vezes se utilizaram deste recurso. Kasu afirma sempre se banhar com ervas antes de vir ao centro ou ao Brique. O segredo, entretanto, ele guarda a ‘sete chaves’. A *kujà Lurdes Nimpre* da Silva também reconhece lançar mão do xamanismo, utilizando remédios-do-mato para atrair clientes (FREITAS, 2005, p.369)

Tomando os relatos como representativos para a cultura *Kanhgág* o ato de sair para beber ou para vender, pode vir a contar com a ação de terceiros, espíritos responsáveis por agregar potências antes não possuídas e que pela agência de tais seres se faz possível. Estar em posse de tais potências, pode tanto ser um segredo do *kujá* e de *kofás*, dos mais velhos e sábios, quanto em agências cotidianas dos *kyru* e *tytag*, jovens. Interessante como o caso do banho de ervas de *Kasú* e *Nimpre* em contrapartida com a narrativa de ser apoiado por espíritos para ganhar um dinheirinho pra beber (*jěnkamũ si goj fỹ*).

Ainda, conforme o discurso anterior de Thiago, para manter-se fora da possessão indesejável desses espíritos ruins (*koreg*), dentre eles o coisa ruim que habita o dinheiro o *jěnkamũ tãn kórég*, deve-se ter a cabeça firme em um objetivo-de-vida. Dentro dessa perspectiva influenciada pela teologia e pela realidade kujánizada, se percebe o gasto como uma manifestação da perfectibilidade divina, dessa maneira aparecem na forma de utilidade, para o crente, esse é o gasto (*my há*). Porquanto a autoindulgência, pagar-se a si mesmo com bebidas, mesmo que junto de outros de si mesmo, fica vista como egoísmo, maldade e possessão. A utilidade está na vida seguindo os preceitos da bíblia junto do pastor e dos irmãos, projetos que se tem pra si e para os outros de si mesmo, evitando assim a indulgência que está no gasto consigo: beber, usar drogas ou gastar a esmo. Portanto, a definição do que venha a ser aquele-que-habita-o-dinheiro (*jěnkamũ tãn*) e se apresenta-se como boa (*my há*) ou ruim (*kórég*), é um marcador social ético *kanhgág* para determinar a modalidade de certa transação econômica, financeira e monetária. Para os crentes *kanhgág* têm a peculiaridade da ética cristã face o capitalismo. Contudo, também emerge a percepção de que essa forma de entendimento ético do dinheiro tem influência nas referências-de-vida geracionais *kanhgág*.

Tem espíritos que são guiados pelas trevas para fazer essa maldade, são espíritos que te incentivam a usar droga e vai de pessoa pra pessoa. Muitas vezes não são os espíritos maus é a pessoa em si que é daquele jeito e o espírito mal se aproveita daquilo pra fazer cada vez mais maldade por intermédio dela. Ela gasta o dinheiro onde não deve, faz coisas indevidas, ela rouba e faz de tudo pra obter o bendito dinheiro, mas no final sempre acaba sem nada (KAFER, 2022).

Conforme a entrevista, a pessoa tem a agência de evitar a possessão ou de contribuir para ela consciente ou inconscientemente. Os espíritos guiados para maldade aparecem como aqueles que tomam, os devoradores, que levam tudo apesar de qualquer esforço. Dar uma brecha é maneira dos crentes de dizer que uma entidade conseguiu um meio para que os projetos dela venham concretizar-se. Dessa forma se evidencia a agência que tais entes possuem frente a relação com outros. Contudo, a pessoa ao apresentar-se como veículo propício, dando brechas e vivendo de jeitos específicos pode vir a canalizar a ação de entidades boas e más.

[...] A intenção do espírito mal, é pra fazer isso com as pessoas, ela usarem o dinheiro pra si mesmo, pra se prostituir, pra usar droga, pra beber, pra fazer festa. Só que o espírito que a gente adora, o espírito santo de Deus veio pra nos dar vida e vida com abundância. Veio pra nos convencer dos nossos pecados, a bíblia diz. Por isso que a gente adora o espírito santo, ele é o nosso guia pra nós ir morar pro céu. É ele que via nos guiar nesse mundo bíblico. O problema é que as pessoas é que elas viram dependente de outros espíritos que elas sabem que são dependentes de espíritos maus, mas elas sabem, são dependentes, não percebe (KAFER, 2022).

A experiência de vida “evangélica” não impede que a pessoa também creia nos donos (*tãn*), pois, os donos que moram nos seres aparecem no pentecostalismo como espíritos do mal. Nessa visão kujânica-pentecostal o espírito vem na forma de influências para a pessoa e pode vir a possuí-la caso as condições sejam propícias, o mesmo vale tanto para espíritos maus quanto para o santo de Deus. O espírito responsável pela vida em abundância aparece na forma de Deus (*Topê*), *tãn* dos *tãn*. A forma linguística *Topê* evidencia o espírito maior, advindo da incorporação da religião dos brancos (*fóg*) no sistema kujânico. Esse espírito maior ensina a enxergar a potência que os outros seres guardam espiritualmente. Assim, os seres, entre, bens, pessoas passam a ser propensas portadoras de espíritos criam na pessoa uma dependência seja ela para seguir uma vida casta ou na ganância.



A seguinte descrição etnográfica é fruto da sistematização do dia 11 de agosto de 2022, momento em que fui até a casa do cacique e do vice, rerepresentar os objetivos da pesquisa e ajudar em demandas, como a “Caravana Originárias da Terra” encontro de mulheres que ocorreu nos dias 23 e 26 de agosto de 2022 na *Por Fi Ga*. Após a visita à casa do cacique, me dirigi até o vice, que já me conhecia desde os tempos da educação popular que realizei em parceria com outros estudantes universitários entre os anos de 2017 a 2019. Ressaltou que, pra ele, é bom poder contar suas histórias. O interlocutor é o Sr. Antonio dos Santos, kanhgág, *kofá* experiente e detentor de saberes.

Pesquisador Já vi o kujã falando *goj tãn, ga tãn krig tãn*, Tupé, E o jênkamũ tãn? E o kórég?
Sr Antonio É ele também, Deus é o dono do ouro e da prata. Nós enquanto nós indígena é *Nãn tãn, ga tãn, goj tãn*. E de toda essa sociedade humana, até agora que eu vejo assim, o que protege o que Deus fez é os indígena. Eu não vi até agora nenhuma etnia proteger o que Deus deixou (SANTOS, 2022)

Com léxico *kujânico* e cristão, com uma visão descentrada sobre o suporte existencial do dinheiro e um ser de Deus e do mato. Uma visão centrada é a antropocêntrica, que se identifica com aquilo que é humano, desvalorizando os entes que se afastam da graduação do que é humanidade.

O que Deus deixou e que os índios se protegem do que Philip Descola discute como “[...] a maneira como os povos pré-modernos representam suas relações com o ambiente: respeito pela natureza, atitude benévola para com as plantas e os animais ou cuidado de não pôr em perigo o equilíbrio dos ecossistemas” (DESCOLA, 1998, p.24). Lembrando que a modernidade significa, para sociólogo peruano Anibal Quijano (2005), o mesmo que colonialidade, laços de interdependência e violência com o europeu. Com o termo sociedades pré-modernas, Descola (1998) pretende representar sociedades que não foram atropeladas pelo tratores do capitalismo, ou como diz Polanyi pelos moinhos satânicos. Ainda conforme o sociólogo peruano Aníbal Quijano, a modernidade racionaliza a vida partindo da perspectiva etnocêntrica eurocentrada.

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus.

Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/míticocientífico, irracional-razional, tradicional-moderno (QUIJANO, 2005, p. 122)

Conforme Antonio dos Santos o espírito do dinheiro o *jēnkamũ tãñ* pertence a *Topé*, Deus é o dono (*tãñ*) do ouro e da prata. Conforme o interlocutor, o espírito de Deus pertence ao mato e têm nos índios seus melhores preservadores, aqueles que juntam mato com a cultura. Assim o significado que os *kanhgág* atribuem ao dinheiro está relacionado a essa noção do que é do mato, sagrado e de vida, porquanto a possessão pelo dinheiro representaria esse conflituoso encontro com a episteme *fóg*. Os *Kanhgág* vivem em trânsito de mundos, no lado da colonialidade se obriga a viver em um mundo em que os donos (*tãñ*) da natureza não são respeitados, mas sim os novos donos eleitos pela humanidade pelo poder do dinheiro ou da política. Os homens do mal controlam os recursos humanos, que são também capital, representando vida-dinheiro, uma vida que só é para o capital.

Existe muitos donos do dinheiro na terra que são os homens do mal, aqui na terra tem os mais poderosos que domina o recurso humano, que domina o dinheiro aqui na terra, eles são do mal. Eles estão hoje, a ganância tomou conta desses homens e aí eles estão criando maldade na humanidade, naquilo que Deus fez, já destruíram tudo, hoje se adonam, hoje matam, hoje estão exterminando com o povo humilde, pela ganância. Um desses gananciosos, geralmente eles são aliados com os presidentes do país. Então isso é o *Kórég* que tu tá dizendo, *tỹ tãñ kórég*, eles são os filhos malignos eles nunca querem o bem, querem a tua destruição (SANTOS, 2022)

Os donos do dinheiro (*jēnkamũ tãñ*) são interpretados por Sr. Antonio como homens de poder, como fez Sueli Kengre Cândido. Homens do mal são aqueles que dominam o dinheiro, os recursos humanos e que tem relações influentes na política. As empresas querem humanos na forma de recursos utilitariamente capturados, daquilo que as gentes tem de melhor, seus corpos, tempo, dons, talentos e dotes. Podemos fazer uma asserção de que na perspectiva *kanhgág* a sociedade não-indígena (*fóg*) faz dos recursos coisas pecuniárias, dinheiro, posses, bens materiais e riqueza. Quem domina o poder do dinheiro, que é o poder dos recursos humanos, cria a maldade e ganância, esse é o ruim (*korég*) como pontua sr. Antônio.

Então, hoje, o que está tendo as guerras né, tá acontecendo né, é tudo pela ganância, não é por outra coisa. E o que que Deus está dando? Em contrapartida? A natureza está se revoltando, em vários países destruindo tudo, tudo. Por que nenhuma esfera no planeta terra pode com a fúria da natureza, só Deus? Na verdade hoje eles não estão cuidando do povo, estão massacrando o povo, se nós for refletir bem essas vacinas, esses corona vírus, essas outras doenças que estão vindo, é tudo criado, doença criado, doença feito, não é doença que vem simplesmente uma doença. Isso é os poderosos que estão criando essas doenças pra largar no mundo, pra morrer gente, aí que que significa, criaram essa doença, criaram máscara pra vender, é dinheiro, criaram álcool gel pra vender, é dinheiro, criaram a vacina pra doas, mas, é dinheiro, o País que fez a vacina e está vendendo pro povo Brasileiro, não é de graça, tudo é dinheiro, é o ouro que está correndo atrás disso, tudo é dinheiro. Então eles tem uma estratégia, colocar alguma coisa no mundo pra pegar dinheiro, aí estratégia, o estudo deles é essa o dinheiro, só o ouro, eles não estão pela vida das pessoas (SANTOS, 2022)

A guerra e a política apresentam-se como disputa por um controle do viver elementar, da vida pura e de sua monetização. O historiador e filósofo camaronês Achille Mbembe pontua que na modernidade o homem nega a natureza e a transforma em dinheiro, no trabalho e na luta, criando mundos conflitantes. A natureza seria a descrito pelo discurso da modernidade como a vida virgem. Como também evidencia Descola (1998), sem uma programação social criada por si mesmo, mas que no recalque vive uma vida outra, externa a si, criada pelo capital. O discurso de Antonio faz uma analogia a Necropolítica, quando pontua que o simples viver está em constante risco e que as instancias de poder estão tomadas de planejamentos de morte. “A política é, portanto, a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2018, p. 125). Conforme Antônio, O mato está se revoltando e em vários países, destruindo tudo, como vingança pelo tratamento que o ser humano dispense aos outros seres. Os entes tidos como outros, árvores, água e ar, podem ser “outros de mim mesmo” aumentando assim a relação de parentesco com o “outro”.

A análise do *jênkamũ tân* levou à discussão sobre a ganância e os seus efeitos nos matos. Em contrapartida a floresta devolve doenças. Além disso, Antonio fala na responsabilidade de grandes corporações nesses empreendimentos. Sobre o surgimento dos corona vírus, atribui a grupos que teriam a intenção de disseminar doenças para ganhar dinheiro vendendo. Essa versão de que elites controlariam a exposição ao vírus foi atribuída como notícia falsa. Para Antonio, racionalmente, os números apontam os lucros dessa economia macabra de venda de medicamentos, vacinas e equipamentos. A análise do interlocutor, sr. Antônio, lembrou-me os textos de a queda do céu, dentre outros que nos levam a pensar a liberação de entidades de dentro do solo quando escavado

indiscriminadamente, como uma caixa de Pandora que se abre, como um risco que se quis correr pelo fim escuso de lucro indiscriminado às custas da vida de muitos seres.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. [...] Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA, 2015, p.7)

As palavras de Antonio traçam um paralelo análogo as palavras de Kopenawa em todo o livro “A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami”, em que descreve como as doenças são provenientes de gases liberados durante as extrações de minério da terra, ou outros crimes ambientais que o branco comete. A mesma consciência verifica-se junto das palavras de Sr. Antonio naquela tarde fria de agosto em que o fogo de chão esquentava as memórias. O genro de Sr. Antonio, Efézio, estava em roda do fogo ouvindo o sogro (*kakrã*) e também expõe sua opinião sobre o (*jênkamũ*) “Segundo a minha fé, ela fala é a raiz de todo pecado né, daí, pra criar raiz na minha vida eu tenho que regar, ai ela vai crescendo” (SILVA, 2022).

Figura 16 Fogo de chão 11 de Agosto



Acervo pessoal, 2022

O valor pago (*kajav*), que dizer, a noção de quanto vale alguma coisa, está ligada ao valor do dinheiro, que por sua vez está atrelado tanto ao trabalho (*rānhrāj*) que segue interceptado pela economia do não indígena (*fóg*) e com a influência dos diversos donos (*tān*), espíritos que influenciam a vender, a ganhar dinheiro e a precificar a vida. O dinheiro vale segundo o custo de vida para obtê-lo, certa quantidade de trabalho que se despende por certa quantidade de dinheiro. Os artesanatos são exemplos, já que não se vê os *Kanhgág* vendendo a um valor baixo demais, tanto para não prejudicar os outros de si mesmo, parentes vendedores, quanto para valorizar o processo de confecção das coisas “Os bens são dotados de valor pela concordância dos outros consumidores. Eles se reúnem para classificar eventos, mantendo julgamentos antigos ou alterando-os” (DOUGLAS, 2009, p. 123). Os bens tem valor conforme o coletivo *Kanhgág* atribui, assim *ga* ou terra, *goj* que é água e *kanhkã* que significa família, céu-ar. Nenhum desses seres citados tem um valor (*kajá*) dinheiro (*jēnkamũ*), mas por serem importantes para manutenção vale uma vida. Também a cotidiano não tem o (*kajá*), preço, por isso as horas são valiosas demais para se gastar em uma rotina que não se adequa a própria vida.

Assim como o artesanato (*vafy*) não deve custar menos do que o trabalho de coleta da matéria prima, descansa, destalo, trançado e principalmente compartilhamento de referências-de-vida. Pois, a venda de um artesanato é também doação de um pedaço da cultura a preço baixíssimo, dentro da lógica de que memórias e técnicas de fazer são impagáveis. Da mesma maneira, que não aceitar trabalhar nas (*epỹ*) roças por uma diária que desvalorize o trabalhador e que os fiscais do Ministério do Trabalho considerariam trabalho análogo a escravidão, ambas as situações exemplificam essa graduação apropriada de precificação do dinheiro (*jēnkamũ*). “A espécie de mundo que criam em conjunto é construída a partir de mercadorias, escolhidas por sua adequação, para marcar eventos numa escala de graduação apropriada” (DOUGLAS, 2009, p. 124).

Eu sou pobre miserável, eu sou simples, olha a situação aqui que eu tô, Só que eu vejo sinto e conheço, a minha defesa e remédios é dali ó [aponta para o mato]. Eles valorizando é a moeda, o valor da moeda *kajá*, é o preço, é valor das coisas, ele estão atrás disso. Se a gente for pensar mesmo, só que nós somos pequenos né Gabriel, eles que dominam, não adianta. Hoje nós humilde juntos se unir, dar as mãos e lutar junto, contribuir junto, compartilhar junto, defender e pensar em Tupẽ, Nós humildes. Enquanto que lá na nossa volta acontece, é triste quando a gente começa a analisar, pensar e realmente refletir o que está acontecendo, a gente começa a, se a pessoa for mente fraca, a pessoa pensa demais. Eu não, eu já sei que era pra ser assim (SANTOS, 2022)

Assim, os bens do mato possuem um valor análogo ao da vida já que estão intimamente ligados a produção de projetos-de-vida e de-comunidade, não por menos. Refletindo sobre a condição material em que se encontra, Antônio formula uma teoria de valor aquém do capitalismo, que valoriza os seres. Mostrando-nos a face do (*jěnkamũ*) através da teoria de precificação, como um padrão valorativo colocado pelos *Kanhgág*, que valoriza mais a intercomunicação entre os seres pela satisfação de projetos-de-vida do que a potência de riqueza disponível no dinheiro (*jěnkamũ*).

Considerações Finais

Ao longo do trabalho vimos o esforço para conceituar a relação dos *Kanhgág* com o dinheiro, ressaltando que apesar de toda sociabilidade cultural humana há também espaço para relações animistas e totêmicas com entidades classificadas como não humanas. A análise dos donos (*tān*) nos mostra padrões de relacionamento entre humanos e outras coisas, entidades e como interferem na vida, relativizando a própria noção de humanidade. Cada passo nesta pesquisa teve por fim elucidar tais relações, por tanto, a seguir busca-se tecer considerações finais sobre cada um desses passos para consolidar a pesquisa e como espero que tenha reverberado no estudo.

Ao realizar o levantamento demográfico, pôde-se concluir que as experiências construídas nas áreas de origem vieram junto nas idas e vindas entre diferentes terras indígenas e a *Por Fi Ga* mostra traços análogos à *Nonoai* ao mesmo tempo em que produz sua própria marca discursiva. A *Por Fi Ga*, atualmente, se encontra com a maioria de sua população advinda da própria cidade sede da comunidade, São Leopoldo. O segundo grupo mais expressivo dos moradores, que vieram de *Nonoai*, aponta alguns padrões de continuidade e outros de ruptura com as formas mais comuns de se lidar com o dinheiro. Espera-se que o quadro que demonstra o padrão de renda de indígenas repita-se no resultado do novo censo demográfico, demonstrando a dinâmica de perspicácia indígena para fazer dinheiro. A etnografia de abertura do trabalho, demonstrou o processo de arrecadação de dinheiro (*jěnkamũ*), em ocasiões distintas. Para segurança alimentar ou auxiliando na colocação de telhados, o dinheiro aparece como um propulsor, meios-de-vida para conclusão de projetos-de-vida e de-comunidade.

Gastar dinheiro (*jěnkamũ*) de determinada maneira apresenta-se como um descritor de cultura, assim, fica visível que a aquisição de bens perpassa a escolha, as

potências disponíveis e a ética-estética do ser, por tais motivos classificamos como um ato de soberania. O padrão de gastos mostra também o que se consideram como fundamental como se viver, padrões de formação da humanidade, paternidade/maternidade e de boa vida. Esse padrão de gastos parece inscrito em uma estrutura que privilegia outros de si mesmo em detrimento dos outros de fora, assim, gasta-se de maneira compartilhada para ajudar na necessidade dos que estão entre iguais, pois, os de fora não suscitam vínculos éticos comuns para resolução de tais problemas. O gasto com o *self* psíquico apresenta-se como “alimentar-me” (*inh jên*): ou; dar-me de comer. O gasto consigo em conjunto com outro de si mesmo faz com que **nós** comamos (*eg jênjên*), incorporemos muitos. Dessa forma pôde se concluir que os gastos consigo, com outros de si e com externos, ancoram-se em uma estrutura de significados *Kanhgág* que privilegia os grupos formados e aqueles que participam deles. Ao analisarmos aquele-que-habita ou, como pontua a etnografia, o espírito, *tân* do *jênkamũ* como força geradora dos significados do gasto, do ganho e do precificado, mostrando a influência boa e bonita, *mỹ rá* e *sinvi*, contrastante com a ruim (*kórég*).

Pôde se concluir com a pesquisa correspondente a história econômica *kanhgág* que o cercamento dos campos, bem como as profundas mudanças que a modernidade propõe à humanidade em relação a ocupação da terra, trabalho e vida, aparecem para essa população na forma de cercamento dos campos, trabalhos ligados ao Estado e políticas de inserção forçosa à economia de mercado. A historiografia e etnologia mostraram uma relação com o dinheiro que remete a assinatura da colonialidade, isto é, começa com a implantação das colônias, contudo, não se detém ali e adentra período pós colonial. Esse padrão subalterniza a vida indígena, precificando-a como menos merecedora de direitos monetários comuns a todos, como pagamento digno pelo trabalho. O panelão é uma das memórias geracionais sobre o trabalho forçado, se faz mais presente pela questão geracional, ou seja, a história alcança o presente, pois se apresenta viva junto aos *kofá*.

Por fim, junto de Polanyi, pontua-se que os sistemas Ocidentais constam em maioria contendo instituições para fomentar reciprocidade entre humanos ou domesticidade (economia doméstica = vida) aparece como economia subjetiva, elemento presente ativamente nas vidas comunitárias, clínicas e de compadrio. Após o rompimento do cerco e democracia à dentro, a economia doméstica e a vida se reestruturam no trabalho, (*rãhrāj*), em inúmeras faces, como artesanato, lavoura ou trabalho junto ao não-indígena (*fóg*). Dessa maneira a separação entre trabalho e vida para a população *Kanhgág* não se resume ao mercado formal de trabalho, mas, a luta diária para se fazer

reproduzir sua própria forma-de-viver, dentro desta perspectiva o dinheiro é um meio-de-vida.

A comparação etnológica entre dois grupos *jê*, os *Kanhgág* e os *Xikrin*, rendeu uma reflexão que nos leva a concluir que as formas de classificação ontológicas, sobre a explicação do ser, são diversas se desvencilharmos da metonímica europeia. Ao vermos o sistema europeu, por consequência do não-indígena, o *fóg*, como mais uma manifestação entre outras, de classificação. Podemos, então, equiparar as epistemologias. Na perspectiva *Xikrin* a coisas se relacionam com seus donos através da categoria “*nêkrêjx*” remete ao poder, posse e habilidade para com o belo e desejável. Categoria que pode explicar a incorporação de coisas vindas de fora do círculo comum, mas, que sob o rótulo de *nêkrêjx* se tornam um de nós. Contudo, ao focar no caso *Kanhgág*, ressaltamos a influência que as entidades donas podem exercer por sobre as coisas e pessoas seja em questão de habilidade, hábito ou poder, diferente do caso *Xikrin* que privilegia a dimensão estética e ética com as *nêkrêjx*. Ambos casos convergem em entendimento quanto ao dinheiro e outras coisas se apresentarem como potência capaz de colocar em dinâmica as projeções realizadas. Dessa forma, *Kanhgág* e *Xikrin* incorporam o externo absorvendo suas características e potências, buscam fazer do dinheiro um “belo” meio para projetar a vida em comunidade étnica, familiar ou de compadrio.

A comparação etnológica entre componentes de uma comunidade grande e outra menor, Nonoai e Por Fi Ga, de antemão percebeu o dinheiro como uma potência capaz de auxiliar na formação e manutenção dos grupos familiares. Contudo, uma diferença que parece ressaltar, é a constante afirmação do lado ruim, (*koreg*), do dinheiro em comunidades menores, porquanto as maiores circulam narrativas de enriquecimento por conta das oportunidades geradas no encontro da economia *kanhgág* e *fóg*, como acontece com os arrendamentos. O dinheiro pontual e pequeno (*jênkamũ ror si*) apresenta-se em atividades como a venda de artesanato, trabalho na roça dos colonos e distribuição de renda estatal. O *jênkamũ tej, mág* pode, tanto ser contínuo e pequeno, caso dos salários que já tem destino certo, ou ainda, ser realmente contínuo e grande como na expressão, como é o caso da atividade de arrendamento ou um grande acerto em (*rãnhraj*) trabalho. Os problemas-de-vida são os que mais dispendem meios-de-vida, (de)morar, ou habitar, aparece como o maior entrave entre os moradores da Por Fi Ga. Problema-de-vida que é resolvido através de constantes investimentos em moradia, móveis e utensílios domésticos. A alimentação apresenta-se como outro grande problema-de-vida que coloca toda a projeção da vida em função de conseguir ingredientes para próxima refeição,

mesmo que dispendendo recursos procurando nos matos comidas típicas ou tendo de comprar na venda, como pontuei em recente artigo (AMORIM, 2023). Ademais, as escolhas de como e com quem gastar ou compartilhar *jênkamũ* indicam uma narrativa que consolida grupos, pois, se gasta com outros de si mesmo a depender do grau de pertencimento e vínculo. Um grupo distante pode vir a se tornar outros de si por conta da influência do pertencimento, a vontade de gastar, de ganhar, de relacionar-se, estando a mercê da influência dos espíritos (*tãn*).

O mundo, aberto pelos *Kanhgág* está para todas as pessoas, humanas e outras, não se apresenta, assim, apenas na pessoa do *kujá*, mas, por serem conhecimentos compartilhados engloba a todos. Com a ressalva de que a relação que as pessoas tem no cotidiano com os espíritos das coisas (*tãn*), difere da que o *kujá* leva com seus espíritos guias (*jangre*). A relação do *kujá* é direta e vem da intencionalidade em se comunicar com essas entidades, as outras pessoas tem seus cotidianos interferidos por situações que são atributos e consequências da relação com esses seres. Da discussão sobre espaços limpos e o mato, ficamos apenas na asserção de que a Igreja apesar de ser um espaço do limpo, por vezes, abriga pessoas do mato e que se apresenta como um local que faz a deglutição do diferente, contudo, no passado, abrigou um potencial racista e segregador caso das rusgas sobrepondo o convívio.

Em comparação etnológica pôde-se verificar que outras etnias, também, conservam na comunicação o léxico que aponta para a manifestação dos espíritos-donos, como os *Akwê-Xerente*, ou ainda, os *Suyá* ou *Kisêdjê*. Ambas populações comunicam a existência através da explicação de que todo suporte físico possui um contraponto “do outro lado”, seja espírito, dono, guia ou mestre. No caso de toda coisa existente, humanos e não-humanos, possuem uma entidade dona que tanto cuida quanto manda, pois, tem como característica formar uma rede de cuidados com os tutelados e também influenciar na vida deles. Definitivamente, a definição que não cabe é a de posse ou propriedade sobre algo, objetificando os seres. Como pontuado, a objetificação é uma característica do sistema do *fóg*, não indígena, que erigiu um estatuto colonial que faz dos entes objetos. A discussão sobre a conjunção ou separação de forma e conteúdo conclui que as coisas podem ser o suporte coisal de outras, umas (de)moram em rizoma nas outras, somos em comunidade.

Ao balançarmos o estatuto de coisa, se pensa na definição existencial que o Ocidente colonial imprimiu na leitura da vida, colocando-a sob o manto da utilidade toda e qualquer manifestação de existência. Também, as outras epistemologias vem à baila

para explicar que um suporte físico pode abrigar muitas interioridades, assim como interioridades únicas podem habitar diversos suportes existenciais de exterioridade. Os exemplos etnológicos convergem em explicar que a metodologia ideal para leitura dos (*tãn*), espírito das coisas, se apresenta no desvelamento da verdade que deve emergir do campo ou bibliografia, relativizando assim os estatutos convencionais de existência, como lembra o estudo, nem só de lenha é feita a árvore, mas, sobretudo, de companhia, por ser parceira no (de)morar.

O Totemismo, animismo e naturalismo são formas de explicar a existência. A partir de conjunto de características que os seres compartilham em suas interioridades e exterioridades é que podem significar-se como uma continuidade entre entes ou uma ruptura, caso do naturalismo. Através da etnografia, foi possível perceber que essas diversas interioridades (*tãn*) entram em contato com exterioridades-interioridades tidas humanas através de situações que podem ser tidas pela episteme europeia como mágicas. Contudo, afirmamos que a ecologia dos saberes há de colocar o conhecimento sobre o estatuto existencial que os espíritos-donos (*tãn*) evocam como vocativos e supedâneos para novas políticas de relação com as alteridades, exemplo claro se vê na conquista de direitos positivados para a fauna e flora. O exemplo etnológico *Kanhgág* demonstra a existência de estatutos de relação com alteridades extra-humanas e no reconhecimento de suas características como indicativos de pertencimento, por serem outras de si mesmo.

Sobre as definições que a etnografia traz sobre as manifestações do *jënkamũ tãn*, o dinheiro e seus espíritos agregados aparecem para os *kofá Kasú* e *Kagnãg* como uma entidade de agência perigosa, a quem os humanos devem respeito e humildade. Para controlar as manifestações indesejáveis (*koreg*), ambos *kofá*, velhos, são exemplares em pontuar que é preciso saber gastar, o que inclui não se exhibir com os gastos ou bens. Pois, conforme visto junto a Sueli Kengre, a ilusão pode tomar a pessoa que fica presa ao desejo de acumulação. Também, vimos que as definições do que venha a ser o espírito do dinheiro, assim como de outros *tãn*, passam pelos *kujá* e *kofá*, contudo, circulam por entre a população *Kanhgág*. O *tãn* do *jënkamũ* é um pouco ruim e um pouco bom. A sociabilidade da dívida aponta-nos uma intersecção entre diferentes seres, começando pelos que emprestam e tomam emprestado, por conseguinte, entidades outras que participam sem gerência humana.

Outra classificação que aparece são definições sociológicas que pontuam um dinheiro contínuo (*jënkamũ Rá tej*) que, na etnografia aparece na forma de salário “que vai te seguindo”, já o (*jënkamũ rá ror*) emerge como um pegar pouca quantidade em um

certo período de tempo, dinheirinho (*jěnkamũ mru e jěnkamũ si*). Dentro dessa classificação entre contínuo e pontual aparece a estrutura classificatória clânica que parte das metades *kamé e kanhru*, assim, cumprido e pontual representam a forma da organização social *Kanhgág*. As marcas *Kamé e Kanhru* são marcadores culturais que designam as dinâmicas usadas para conseguir o dinheiro e as possíveis influências que os espíritos-donos (*tãn*) podem trazer. Por fim, vemos um caso etnográfico em que a influência do (*jěnkamũ tãn*) na compra de um carro, que conforme o interlocutor, contaminou a transação com ilusão, desconfiança e logro.

Conforme os interlocutores existem espíritos que auxiliam a ganhar dinheiro assim como há aqueles que querem que a pessoa gaste ou ainda que segure pra si as economias. Outras etnografias já perceberam esse movimento de interação entre diferentes entidades na busca por potências outras, não disponíveis normalmente, mas que através da relação brinda outros seres com o poder de ter ou fazer algo. Os casos etnográficos ilustram bem essa relação entre seres, no sair para beber sem dinheiro ou sair para vender contando com a ajuda dos espíritos e remédios do mato.

A intenção de focar a etnografia junto aos evangélicos é de provar que apesar de imersos na teologia e cotidianos da igreja também possuem uma concepção sobre os espíritos das coisas, guias e donos. As referências-de-vida permanecem em potência, contudo, balançados pela teologia ficam localizados como outros de si que ainda estão no mundo, não se converteram e pertencem ao mundo dos ímpios.

Por fim, os interlocutores enfatizam a junção entre natureza e cultura no entendimento da categoria *Jěnkamũ* como coisa que carrega em si a potência de meios para dinamizar os projetos-de-vida e de-comunidade. Essa junção, traz a noção de que o acúmulo da potência de entidades em uma coisa, o dinheiro, apresenta-se como a tradução de sociabilidades econômicas vividas há várias gerações pela população *Kanhgág*. Portanto, *jěnkamũ* não é uma tradução nova e nem direta para dinheiro. Todavia, traz consigo noções de interação com potências geradoras de vida. O espírito do dinheiro (*jěnkamũ tãn*) nos aponta padrões de relação da cultura *Kanhgág* com os bens monetários, em seus aspectos éticos e estéticos. Dinheiro pode ser possuído ou possuir alguém.

Referencias orais

- CANDIDO, Sueli Krengre. Diálogos. Aplicativo de mensagens. **Diálogos com a professora Sueli Kegre Candido** :Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022
- CAPITÃO, **Depoimento gravado** [13.09.2022] Comunidade Kanhgág *Por Fi Ga*. *Diálogos*: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022
- CARDOSO, Dorvalino Refej. Diálogos [21/08/2022] Centro de São Leopoldo. **Diálogos com o professor Dorvalino**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022
- CARDOSO, Dorvalino Refej. Diálogos [31/01/2022] Centro de São Leopoldo. **Diálogos com o professor Dorvalino**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022b
- CASAL 2, Casal 2. **Depoimento gravado**. Entrevistado pelo autor. Agosto de 2022
- DE PAULA, Adelar Aires. Diálogos [07/02/2022] Centro de São Leopoldo. **Diálogos com Rosalina e Sueli Thomas**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022b
- DE PAULA, Rosalina Aires. Diálogos [20/08/2022] Centro de São Leopoldo. **Diálogos com Rosalina e Sueli Thomas**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022a
- FORTES, Maria Ivanilda. [21.08.2022] Comunidade Indígena Por Fi Ga. São Leopoldo. **Diálogos com Ivanilde Fortes**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022
- KAFER, Thiago. Entrevista. [17.02.2022] Comunidade indígena *Por Fi Ga*. **Entrevista com Thiago Kafer**, evangelista sobre os *tãn do jẽnkamũ*. São Leopoldo. 2022
- KANHERÓ, Kasú. Entrevista. [20.08.2022] Comunidade indígena *Por Fi Ga*. **Entrevista com Kasú Kanheró** sobre os *tãn do jẽnkamũ*. São Leopoldo. 2022
- LOUREIRO, Rudinéia [21.08.2022] Comunidade Indígena Por Fi Ga. São Leopoldo. **Entrevista com Rudineia** :Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022a
- LOUREIRO, Valdir [21.08.2022] Comunidade Indígena Por Fi Ga. São Leopoldo. **Diálogos com Valdir Loureiro**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022b
- SANTOS, Antônio dos. **Depoimento gravado**. Entrevistado pelo autor. Fevereiro de 2022
- SILVA, Efézio. Casal 1 Efézio e Cleonice [17.02.2022] Por Fi Ga. **Depoimento gravado**. Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022
- SILVA, Efézio. Casal 1 Efézio e Cleonice [28.09.2022] Por Fi Ga. **Depoimento gravado**: Gabriel Chaves Amorim. São Leopoldo, 2022

Referencias Bibliográficas

ACOSTA, Alberto. BRAND, Ulrich. **Salidas del laberinto capitalista**. Decrecimiento y postextractivismo. 2da edición. Rundacion Rosa Luxemburg. [La Floresta]. Quito – Ecuador. 2018

AMORIM, Gabriel. DAMASCENO, Maira. ; REFEJ, Dorvalino Cardoso. Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade: perspectivas teóricas e históricas. **Revista Tempo, Espaço E Linguagem**, v. 13, p. 12-27, 2022.

AMORIM, Gabriel Chaves A. CARDOSO REFEJ, Dorvalino C. R. Aprendizaje y conocimiento del patrimonio imaterial. Organización de jerarquias y derecho consuetudinario en la colectividad amerindia Kanhgág. **Acta Académica. XXXI** ©Asociación LatinoAmericana de Sociología. Compiladora: Ana Rivoir ISBN 978-9974-8434-7-9. Montevideo-Uruguai. 2017 Disponível em: https://www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/3730_gabriel_chaves_amorim.pdf

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

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. 2020a Disponível em: <https://www.eeh2020.anpuhrs.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhc mFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZVZPIjtzOjQ6IjE5MTAiO3oiO3M6 MToiaCI7czozMjoiOWI4ZDRhYWJkMjFhNzg0ZDdmNjIhMmFjMjczYTQ2NWQiO3 0%3D> Acesso em agosto de 2020

AMORIM, Gabriel Chaves. Associativismo indígena: narrativas indigenistas (1970-1979). Dissertação de mestrado em elaboração no Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2023

AMORIM, Gabriel Chaves. **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. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Unisinos. São Leopoldo. 2022

AMORIM, Gabriel Chaves. -Porque eu nasci dentro da história e agora eu tenho que continuar. *Revista Latino-Americana de História*, v. 10, p. 95-116, 2022. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/1113> Acesso em março de 2023

AMORIM, Gabriel. C. Análises qualitativas de impactos do Auxílio emergencial: Isolamento Social e os projetos-de-vida de artesãos indígenas. **XIX Semana de Economia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)**. 2020b. Anais ISSN 2595-8984. Trabalhos apresentados. Disponível em:

http://www2.uesb.br/eventos/semana_economia/2020/anais-2020.pdf Acesso em Novembro 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. 2020c. Disponível em : https://www.encontro2020.pe.anpuh.org/resources/anais/22/anpuh-pe-eeh2020/1602060100_ARQUIVO_c578955cd0da41b006f3bec495e54901.pdf Acesso em 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. : 2020d : 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 Acesso em Novembro de 2020

ANÔNIMO, **Vocabulário da língua bugre**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. tomo XV, n. 5, pág. 60-77 Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert Acesso http://www.etnolinguistica.org/local--files/biblio:anonimo-1852-vocabulario/anonimo_1852_vocabulario.pdf Acesso em Setembro de 2022

BALDUS, H. Aplicação do psico-diagnóstico de Rorschach a índios Kaingang. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série. v. I, p. 75-106. São Paulo. 1947

BALDUS, H. *Ensaio de etnologia brasileira* São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.

BARBADOS. **Declaração de Barbados I**: Pela libertação do indígena. Barbados, 30 de janeiro de 1971. Disponível em: http://www.missiology.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf Acesso em março de 2023

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1971], p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. **Mana 2 (2): 7-20**. 1996

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 entregue ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS. 2015

BRASIL. **Boletim informativo da FUNAI**. Ano II – nº6, I Trimestre, 1973

BRASIL. Decreto. Decreto nº 8.072, - Crêa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e aprova o respectivo regulamento. de 20 de

junho. **Ministério da Agricultura**. 1910 Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html> >. Acesso: agosto de 2022

BRINGMANN, S. F. Tutela, chefia e poder: uma análise da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios através da atuação de Francisco Vieira no Posto Indígena Nonoai (RS) – (1941-1956). **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 9 n. 18 – UFGD – Dourados, jul/dez – 2015a. p. 1-24

BRINGMANN, Sandor Fernando. **ENTRE OS ÍNDIOS DO SUL** : Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçupé/SC (1941-1967) / Sandor Fernando Bringmann ; orientadora, Ana Lúcia Vulfe Notzold - Florianópolis, SC, 2015b.

CÂMARA, Patrício Correa. Relatórios dos Presidentes das Províncias Brasileiras : **Imperio (RS) Catechese**. 1857 Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/252263/1277> Visitado em 19 de Setembro de 2022

CANDIDO, Sueli Krenge. **Histórias Kaingang**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado para a obtenção do título de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na terminalidade das linguagens. Universidade Federal de Santa Catarina. 2014

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1998). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.

CARDOSO, Dorvalino *Refej*. **Kanhgág Kar – Filosofia e educação kanhgág e a oralidade**: uma abertura de caminhos. *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS, 2017

CARVALHO, José Jorge de. Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. Brasília, **Série Antropologia**, v. 249, 1999, p. 1-22

CARVALHO, Rejane Nunes de. **Kanfgang 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

CARVALHO, Rejane Nunes de. **Kanfgang 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

CASTILHOS, Júlio. Museu Júlio de Castilhos. **Postagem em rede social**. <https://www.instagram.com/p/CorxYrghRVc/>

CASTRO FREITAS, A. E. de. Garra de jaguar, botão de camisa, cartucho de bala: um olhar sobre arte, poder, prestígio e xamanismo na cultura material Kaingang. *Mediações* - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 19, n. 2, p. 62–83, 2014. DOI:

10.5433/2176-6665.2014v19n2p62. Disponível em:
<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/20698>. Acesso em: 29 maio. 2023.

CLAUDINO, Zaqueu Key. **A formação da Pessoa nos pressupostos da tradição.** Educação Indígena Kaingang. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS. 2013

CRÉPEAU, Robert R. Les animaux obéissent aussi à la religion : paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste . **Anthropologie et Sociétés** 39, no 1-2 (2015) : 229–249. <https://doi.org/10.7202/1030847> Acesso em março de 2023

DAMASCENO, Maira.(a) O ir e vir Kanhgág em São Leopoldo (1996-2016). Revista Humanidades & Inovação, v. 4, p. 132-147, 2017 Disponível em:
<https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/357> Acesso em maio de 2023

DESCOLA, P. **Estrutura ou sentimento:** a relação com o animal na Amazônia. *Mana* ano 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, 3(1), 2015

DOMINGOS, Angelica. **O bem viver Kaingang:** perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígena. *Trabalho de conclusão de curso* (graduação em Serviço Social) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS. 2016

DOUGLAS, Mari. **O mundo dos bens.** Para uma antropologia do consumo. Mary Douglas, Baron Isherwood. Tradução Plínio Dentzien, Editora UFRJ, 2009

EMILIANO, Darcí. A Educação Ambiental no IFRS : estratégias ecosófica para construir os dispositivos de ingresso, permanência e êxito dos estudantes indígenas. [**Tese de doutorado**] programa de Pós – Graduação em Educação Ambiental – PPGA, Rio Grande, RS, 2020

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio” **Desenvolv. Meio Ambiente**, v. 35, p. 89-100, dez. 2015

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

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana** 14(2): 329-366, 2008

FERNANDES, R. C. **Autoridade política Kaingang:** um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. 1998. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998

FERNANDES, Ricardo Cid. PIOVEZANA, Leonel. 2015. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente & Sociedade** São Paulo v. XVIII, n. 2, p. 115-132.

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

FERREIRA, Bruno. **Educação Kaingang**: Processos Próprios de Aprendizagem e Educação Escolar. *Dissertação* do Mestrado em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2014.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e Cultura**. Juiz de Fora V.2/N.1 e 2 Jan/Dez 2008

FOOTE-WHITE, Treinando a observação participante. ZALUAR, Alba (org) **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Aula do dia 1º de fevereiro 1978, São Paulo: Martin Fontes, 2008, p. 117-154

FREITAS, Ana Elisa. **Mrur Jykre - uma cultura do cipó**: territorialidade Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2005. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/14922> Visitado: 22 de Dezembro de 2021

GIBRAM, Paola Andrade. **Política, parentesco e outras histórias kaingang**: um etnografia em Penhkar. *Dissertação* de mestrado. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2012

GORDON, Cesar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre / Cesar Gordon. – São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. il.

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

GUÉRIOS. Rosário Farani Mansur. Estudos sobre a língua caingangue : Notas histórico-comparativas : (Dialeto de Palmas - Dialeto de Tibagi) : **Paraná Arquivos do Museu Paranaense**. v. II, p. 97-177, 1 prancha Curitiba: Museu Paranaense. 1942

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa. Portugal. 2005

HEIDEGGER, Martin, **Ser e tempo** / Martin Heidegger; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar (1951). In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERMANN, Herbert Walter. **No coração da cidade: cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre – RS.** Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia social (PPGAS). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2016 Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/141262> Acesso em Dezembro de 2021

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte kaingang na produção de objetos, corpos e pessoas** : imagens de relações nos territórios das bacias do lago guaíba e rio dos sinos. Dissertação de mestrado entregue ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2010 Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/25532> Visitado: 22 de Dezembro de 2021.

KÊGRÁ CIPRIANO, Pedro. **Terras habitadas por Kaingang**, Terras habitadas por colonos: a história da divisão da Terra Indígena Inhacorá. Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata, Universidade Federal de Santa Catarina. Terra Indígena Inhacorá, 2014

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu.** Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 729 p

LEITÃO, Débora K. GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, n. 42, Niterói, p.41-65, 1. sem. 2017

MABILDE, Pierre François Alphonse Booth, [1806?-1892]. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul.** São Paulo: !BRASA ; [Brasília] : INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983

MAUSS, Marcel [1872-1950] **Sociologia e antropologia.** Título original: Sociologie et anthropologie Tradução: Paulo Neves São Paulo: Cosac Naify, 2003

MBEMBE, Achile. Necropolítica. Biopoder, soberania e estado de exceção. **Arte & Ensaios.** São Paulo: N-1, 2018, p. 5-71.

MÉTRAUX, A. **The caingang.** Handbook of south american indians Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1946. p. 445-475. *Boletim 143.*

MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de. Espíritos demais: notas sobre o xamanismo Akwẽ-Xerente. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 11 (2), jul./dez. 2019. P. 167-195.

MOREIRA, Fernando de Sà. Tradução de “Die Caingangs-Indianer in der brasilianischen Provinz Paraná” (1886), de Telêmaco Borba”. **Revista de História Regional** 22(1): 243-260, 2017 Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr> Acesso em março de 2023

MOURA, Onório de Moura. **A mitologia Kaingang: A oposição e complementaridade como um processo de educação intercultural e humanização.** *Dissertação* apresentado no Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade de Santa Cruz do Sul, na Linha de Pesquisa Aprendizagem, Tecnologias e Linguagem na Educação. Santa Cruz do Sul-RS. 2021

NASCIMENTO, Diana. **A Resiliência do sistema agrícola tradicional Kaingang frente ao avanço do agronegócio: O caso da Terra Indígena Nonoai- RS / Brasília DF**, [dissertação de mestrado]. 2017

NASCIMENTO, Márcia **Tempo, Modo, Aspecto e Evidencialidade em Kaingang/** Marcia Nascimento. *Dissertação* de mestrado em Letras, Programa de Pós Graduação em Linguística – Rio de Janeiro: UFRJ / Faculdade de Letras, 2013

NÝGRE, Antônio dos Santos. Sobre a postura de alguns pesquisadores, 2018, p. 301. In: DAMASCENO, Maira. Pesquisa ação e possibilidades de interculturalidade crítica e decolonialidade da prática acadêmica: comunidade kanhgág (kaingang) Por Fi Ga /RS/Brasil. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 284 -318, jan./abr. 2021

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida Oliveira. **Alimentação e Fabricação dos corpos entre os Kaingáng da Terra Indígena Xaçepó (Santa Catarina, Brasil)**. Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2009

PEIRANO, Mariza Peirano. Etnografia ou teoria do vivido. Revista eletrônica Ponto Urbe. **Revista do núcleo de antropologia urbana** da USP. V 2. 2008

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: **Relume-Dumará**, 1995

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

QUIJANO, Ánibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina em **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005

QUINTERO, Pablo. **¿Buen vivir entre los Mbyá Guarani?** Economias alternativas y Buenos vivires. El debate. Coordenador: Boris Marañón Pimentel. Universidade Nacional Autónoma De México Ciudad Universitaria, Coyoacán, Ciudad de México. 2021

RAMOS, A. R. **O índio Hiper-real**. 1995. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/K1D00051.pdf> Acesso em março de 2023

RICARDO, C. A. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, A. Lopes da; GRUPIONI, L. D. B. **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 1995. p. 29-60.

ROCHA, Cinthia Creatini. **Adoecer e curar: Processos de sociabilidade Kaingang**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2005

ROHR, Alfredo. Pesquisas Páleo-Etnográficas na ilha de Santa Catarina. In: **Pesquisas, Antropologia n°3**, Instituto Anchietano de Pesquisas, 1959, p.119-268. Disponível em: http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/pesquisas/P_03_004.pdf Acesso em dezembro de 2022

ROSA, M. C. C. **A luta pela terra em memórias Kaingang**. 2004. *Dissertação*. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

ROSA, P. C. “**Para deixar crescer e existir**”: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. 2011. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

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

ROSA, R. R. G. da. “**Os kujá são diferentes**”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da Terra Indígena Votouro. 2005. *Tese* (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

ROSA, R. R. G. da. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. 1998. *Dissertação* (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

ROSA, R. R. G. da. Kaingang de Nonoai: a chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto. **Perícia Antropológica**. UFRGS, Porto Alegre, RS, 2000.

ROSA, R. R. G. da. Lenda e mito do cacique Nonohay: guerra e vingança kainganguê no fio do tempo. In: SANTOS, M. C.; GOLIN, T. **Povos indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009. p. 137-160 (Coleção História do Rio Grande do Sul).

ROSA, R. R. G. da. O xamanismo kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos kujá (xamãs) com seus jagr ã e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014.p. 97-128.

ROSA, R. R. G. da; CRÉPEAU, R. R. Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil méridional. **Anthropologica**, n. 62, p.60-69, 2020.

ROSA, R. R. G. da; NUNES, R. B. Educação Escolar Indígena e / ou Educação Indígena: Questões e possibilidades para “kainganguizar” a escola.. Século XXI: **Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 88-119, out. 2013. ISSN 2236-6725. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/11222/6821> Acesso em março de 2023

ROSA, R.R.G. Augusto Ópê da Silva: Uma história de vida merece ser contada. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 322-348, jul./dez. 2014

SACCHI, Angela Célia et al. **Antropologia de gênero e etnologia kaingang**: uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/Paraná. *Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina*. 1999

SALES, J. N. Rezas usadas pelo benzedor. In: **ËG JAMËN kÿ mü: textos Kanhgág**. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.

SÃO LEOPOLDO, Diagnóstico Socioterritorial: Política municipal de assistência social sistema único de assistência social. **Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social**. São Leopoldo. 2016. Disponível em:

<https://www.saoleopoldo.rs.gov.br/?template=abreAnexos&arquivo=8191&nomeArquivo=DIAGN%20STICO%20SOCIOTERRITORIAL%20DA%20POL%20CDTICA%20DE%20ASSIST%20ANCIA%20SOCIAL%20-%20S%20C3O%20LEOPOLDO%202016&categoriaDownload=1> Acesso em dezembro de 2022

SCHADEN, E. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. **Revista de Antropologia**, ano 1, n. 2, p. 139-141, 1953.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. e-cadernos CES, n. 18, 2012.

SERRANO, A. **Etnografia de la antigua provincia del Uruguay** Paraná, 1936.

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, Ivone Jagnigri **MÿGE KE KANHGÁG JYKRE PË KI EDUCAÇÃO NA CONCEPÇÃO KAINGANG** / Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2020

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. Tese (Doutorado) PPGAS/USP, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17122001-005542/> Acesso em março de 2023.

SILVA, Sergio Baptista. COSMO-ONTOLOGIA E XAMANISMO ENTRE COLETIVOS KAINGANG. In FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, . v.3: il.; 23 cm. (Coleção Memória & Cultura NEMEC/PPGH), 2014

SILVA, Sergio Baptista. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre PPGAS/UFRGS, v. 8, n. 18, p.188-209, 2002.

SILVA, Sérgio Baptista. Produção e transmissão de conhecimentos em coletivos kaingang. **Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, 17(2),

2022. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0135> Acesso em fevereiro de 2023

SILVA, Simões da. **A tribu Caingang** (Índios Bugres — Botocudos) : Estado de Santa Catharina — Sul do Brasil, 1930

SIMONIAN, Ligia. Uma experiência entre Indígenas e Cafusas/os do Sul – Um Relato Preliminar, Seus Limites e Avanços. Apresentado no **GT Política Indigenista – Etno-desenvolvimento. ANPPOCS**. Rio de Janeiro: Itatiaia. Agosto, 1990. Disponível em <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/15-encontro-anual-da-anpocs/gt-15/gt17-8/7023-ligiasimonian-experiencia/file> Acesso em agosto 2022.

STENGERS, I. Isabelle Stengers. Reativar o animismo. **Chão da feira**, 62, 2017

TESCHAUER, Carlos. Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul (Teschauer 1927) **Boletim do Museu Nacional**. vol. III, n. 3, pág. Rio de Janeiro. 1927 37-56.

TOMMASINO, K. Os sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades. **IV Reunião de Antropologia do Mercosul**, Curitiba, 11 a 14 de novembro de 2001. <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/Texto-2-Kimiye-Tommasino.pdf>

TOMMASINO, K. **Território e Territorialidade Kaingang**. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. TOMMASINO, K. Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed. UEL, 2000. p. 191-226. 420

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

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> Acesso em março de 2023;

VEIGA, J. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang** Tese (Doutorado) PPGAS/Unicamp, Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. Mudanças no padrão de ocupação e produção nas terras indígenas kaingang In: TEDESCO, J.C& CARINI,J.J (ORGS) **Conflitos Agrários no Norte Gaúcho**, Vol. III. Passo Fundo, IMED Editora, 2010, pp 11-26

WIESEMANN, URSULA GOJTÉJ. **Kaingang - Português | Português - Kaingang** Dicionário / Ursula Gojtéj Wiesemann; Curitiba : Editora Evangélica Esperança, 2002

WRIGHT, Pablo; CERIANI, César. Introducción. In: Wright e Ceriani (eds.) **Periferias sagradas en la modernidad argentina**. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia, 2018, p. 9-23.