

Retomada Gãh Ré: esforços para uma etnografia do particular

Retomada Gãh Ré: toward an ethnography of the particular

Retomada Gãh Ré: esfuerzos para una etnografía de lo particular

Eduarda Heineck Fernandes¹

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a atuação coletiva dos Kaingang territorializados no Morro Santana, Porto Alegre, a partir do processo de recuperação territorial, mobilizando três inflexões importantes da antropologia: (1) as críticas à autoridade etnográfica, (2) as perspectivas feministas e decoloniais e, (3) as abordagens mais que humanas. A partir de uma postura de experimentação teórica e metodológica, fundamentada em trabalho de campo iniciado em 2022 e ainda em andamento, analiso as múltiplas formas pelas quais os Kaingang da retomada Gãh Ré se relacionam com o território. O Morro Santana emerge como espaço da memória ancestral e da luta histórica kaingang. Guiados por Gah Té, mulher Kanherú, cacica e kujà (liderança espiritual), os indígenas lutam pela preservação de seu território, que estava em vias de ser entregue à especulação imobiliária para a construção de um condomínio de luxo.

Palavras-chave: Retomada Gãh Ré; Kaingang; Morro Santana; Teoria Antropológica.

Abstract: This article proposes a reflection on the collective action of the Kaingang people territorialized in Morro Santana, Porto Alegre, based on their process of territorial recovery. It engages with three significant inflections in anthropology: (1) critiques of ethnographic authority, (2) feminist and decolonial perspectives, and (3) more-than-human approaches. From a position of theoretical and methodological experimentation, grounded in fieldwork begun in 2022 and still ongoing, I analyze the multiple ways in which the Kaingang of the Gãh Ré relate to the territory. Morro Santana emerges as a space of ancestral memory and Kaingang historical struggle. Guided by Gah Té, a Kanherú woman, cacica (chief) and kujà (spiritual leader), the indigenous people fight to preserve their territory, which was on the verge of being handed over to real estate speculation for the construction of a luxury condominium.

Keywords: Retomada Gãh Ré; Kaingang; Morro Santana; Anthropological Theory.

Resumen: Este artículo propone una reflexión sobre la acción colectiva del pueblo Kaingang territorializado en el Morro Santana, Porto Alegre, a partir del proceso de recuperación territorial. Se apoya en tres inflexiones importantes de la antropología: (1) las críticas a la autoridad etnográfica, (2) las perspectivas feministas y decoloniales, y (3) los enfoques más-que-humanos. Desde una posición de experimentación teórica y metodológica, basada en un trabajo de campo iniciado en 2022 y aún en curso, analizo las múltiples formas en que los Kaingang de la Retomada Gãh Ré se relacionan con el territorio. El Morro Santana emerge como un espacio de memoria ancestral y de lucha histórica kaingang. Guiados por Gah Té, mujer Kanherú, cacica y kujà (lideresa espiritual),

¹ Mestranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), Cientista Social (UFRGS) e bacharela em Relações Internacionais (ESPM-Sul). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS-UFRGS) e ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi/PPGAS-UFRGS). Bolsista de Mestrado da CAPES. E-mail: eduardaheineck@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5220-2518>.

los indígenas luchan por la preservación de su territorio, que estuvo a punto de ser entregado a la especulación inmobiliaria para la construcción de un condominio de lujo.

Palabras-clave: Retomada Gãh Ré; Kaingang; Morro Santana; Teoría Antropológica.

Introdução

Este texto se constitui a partir de um percurso de pesquisa junto aos Kaingang da retomada Gãh Ré, em Porto Alegre, aquecido por reflexões sobre justiça epistêmica, orientadas pelas críticas à representação e à autoridade etnográfica, pelos aportes das epistemologias feministas e decoloniais, bem como pelas contribuições das antropologias mais que humanas. Com base em trabalho de campo, proponho-me a pensar essas questões, destacando o exercício de experimentação com estas teorias antropológicas como forma de ampliar a reflexividade no trabalho etnográfico.

Em 18 de outubro de 2022, indígenas Kaingang e Xokleng² retomaram seu território ancestral no sopé do Morro Santana, zona leste da cidade de Porto Alegre. A ação retomada (Alarcon, 2019) foi liderada por Gah Té e a guiança de seus encantados – os *jãgré*, animais guias dos *kujàs*³ kaingang. Também foi inspirada na luta dos mais antigos, principalmente de seu avô, Pedro Joaquim Gãh Ré, que através dos sonhos da *kujà*, a incentivou a lutar pelo território. Ao passo que a luta é inspirada pelas gerações passadas, ela é dedicada às gerações futuras, para que possam crescer e reproduzir o modo de vida dos *kofá*, os antigos kaingang. “Por que eu entrei? Eu tenho esses meus netos e não tem onde morar”, foi o que Gah Té (2022) respondeu à polícia, que chegou após a entrada dos indígenas no território naquela noite fria, apesar da primavera.

Quando questionada sobre as motivações, a cacica e *kujà* fala sobre a preservação das matas e das nascentes (*goj ror*) em seus discursos sobre a retomada no Morro Santana. O local é um

² No começo de 2023, por conta de concepções diferentes, os Xokleng saem da Gãh Ré. Delimitou-se como população interlocutora os indígenas Kaingang, os Xokleng aparecem em alusão aos primeiros meses do processo de retomada.

³ Liderança espiritual do povo Kaingang.

dos poucos com mata nativa na cidade e é considerado sagrado pelos Kaingang do Rio Grande do Sul, pois evoca a memória ancestral kaingang, relacionando-se com diversos usos e apropriações do local por parte dos indígenas. Os olhos d'água, *goj ror*, são espaços em que os Kaingang realizam os rituais de batismo, inclusive Gah Té batizou seus sobrinhos e seus netos ali. No terreno da retomada Gãh Ré, há um olho d'água e existe outro que foi destruído com a chegada dos condomínios na região (Maréchal *et al.*, 2022).

Os indígenas denunciam há décadas a destruição de seu território, seja pela duplicação de avenidas, pela construção de novos condomínios ou pelas velhas pedreiras desativadas de extração de granito Santana que datam do período militar. A área retomada estava sem função social há mais de 40 anos e sofreu um afrouxamento na legislação ambiental, passando de uma Área de Preservação Permanente (APP) para área de “área de ocupação intensiva”, permitindo a construção de um condomínio de 11 torres e mais de 600 vagas de estacionamento (Teia dos Povos, 2022).

A partir destas situações, a experimentação que proponho no artigo está dividida em quatro partes. A primeira parte de aportes para pensarmos as críticas à representação e aos regimes de verdade produzidos pelos etnógrafos. A segunda pensa a partir do feminismo e da decolonialidade; já a terceira, situa a crítica mais que humana. Neste percurso, trago situações etnográficas (Pacheco de Oliveira, 2009) que me auxiliam a mobilizar tal literatura. Por fim, busco arrematar a discussão com a ideia de justiça epistêmica.

Da crítica à representação

“[...] a antropologia não apenas apreende o mundo em que ela está inserida, mas que o mundo também determina como a antropologia irá apreendê-lo” Talal Asad, 2017, p. 318.

No contexto das discussões pós-coloniais no âmbito da antropologia, Talal Asad (2017) nos provoca a questionar quais mundos foram – e continuam sendo – capturados no processo de

institucionalização da antropologia moderna. Sua reflexão alimenta um debate profícuo no campo das teorias antropológicas, especialmente a partir das décadas de 1970 e 1980.

Mary Louise Pratt (1999) demonstra que o ato de nomear *cria* uma realidade, que sempre é circunscrita em relações de poder e conhecimentos situados. Dessa forma, o empreendimento dos naturalistas, assim como dos primeiros etnógrafos, contribuiu ativamente para a construção e a invenção do mundo tal qual o entendemos hoje. Ao passo que os discursos produzem regimes de verdade (Pratt, 1999), também revelam nossa posição diante do objeto de pesquisa – como aponta Sylvia Wynter (2003) em sua crítica sobre a representação, na qual a categoria “humanidade” é invadida pelo sentido europeu do “homem branco cristão”, figurando como um tipo ideal em nossas análises.

As discussões aqui desenvolvidas se relacionam com o conceito de colonialidade do poder, entendido enquanto regime eurocêntrico de governo do trabalho, da natureza, da subjetividade, do conhecimento, da autoridade e de todos os instrumentos que asseguram a reprodução desse modelo de dominação (Quijano, 2007). Seus ecos no discurso das ciências sociais tornaram-se objeto de inquietação por parte de antropólogos, sociólogos, historiadores, críticos literários e demais intelectuais. Tais inquietações trazem à tona as inflexões de nossa disciplina, conhecidas como viradas – reflexiva, pós-moderna, ontológica etc. –, responsáveis por reposicionar os debates clássicos e colocar em xeque o estatuto de humanidade, de neutralidade e da própria prática etnografia.

Outro ponto importante que passa a ser discutido é a centralidade da escrita em nosso ofício, pois um debate sobre teoria antropológica não pode estar apartado de uma discussão político-epistemológica sobre a própria escrita (Clifford, 2008). Trata-se, portanto, de desvendar o poder colonial da escrita, do presente etnográfico e da representação de grupos sociais como entidades isoladas de processos históricos. Populações inteiras congeladas no tempo, fadadas a serem o que são – na verdade, o que o etnógrafo pensa que são – “agora e para sempre” (Leach, 1996). Ao falar

em justiça epistêmica, é crucial que pensemos sobre o tipo de representação e de autoridade que está sendo mobilizada.

Gah Té, *kujà*, cacica kaingang e minha principal interlocutora, fala sobre o “poder da caneta”. A princípio, a cacica se referia aos políticos, empresários e juizes, mas em determinado momento chamou minha atenção, colocando os antropólogos nesse mesmo grupo que detém o poder. Nessa mesma linha, Ailton Krenak (2018) conta sobre o dia em que acompanhou os Guarani da Serra do Mar em visita ao então Secretário de Cultura do Rio de Janeiro, Darcy Ribeiro, nos anos 1990. Ao adentrarem a sala, Darcy pergunta: “De onde vocês são?”, Krenak responde “nós somos fantasmas!”. Com uma canetada, o antropólogo havia declarado todo o povo Guarani da Serra do Mar como extinto, em seu livro “Os Índios e a Civilização”, de 1970.

Se antigamente a antropologia clássica estava interessada nas populações além-mar, nas “alteridades radicais”, nos anos 1980, muitos antropólogos se dedicaram a fazer uma antropologia *em casa*, borrando fronteiras especialmente caras a nossa disciplina, tais como: antropólogo/nativo, real/ficcional, experiência/interpretação (Clifford, 2008). Voltando a colocação de Asad, podemos pensar como as torções propostas por Clifford produzem espaços de análises privilegiadas para o saber antropológico. É dizer que as posicionalidades, antes de configurarem um “anti rigor” teórico-metodológico, nos permitem acessar e evocar possibilidades *outras* durante nossas pesquisas. O conhecimento nasce a partir da relação estratégica de onde estamos situados: não há conhecimento neutro e despersonalizado (Haraway, 1995).

Assim, o que antes era considerado o “calcanhar de Aquiles” das ciências sociais – a subjetividade – passa a ser visto como a potência inventiva que garante nossa objetividade enquanto disciplina (Wagner, 2010). Ao pensar a cultura como invenção, não estamos dizendo que é algo que os antropólogos “descobrem”, mas sim uma criação ativa dos sujeitos sociais envolvidos em determinado contexto, sejam eles “nativos” ou “pesquisadores”. Wagner (2010) reconhece, então,

que a cultura é modulada pelos próprios antropólogos, ao observarem e descreverem certas práticas, identificando também que tal exercício envolve a imposição de categorias e conceitos que são externos ao ambiente nativo. Ao mesmo tempo, nossos interlocutores também escolhem o que da cultura será compartilhado, construindo e transmitindo suas próprias teorias. Desta forma, podemos pensar a etnografia como uma negociação entre a teoria antropológica e a teoria nativa. Mas até onde é possível levar essa negociação sem “congelar” as categorias e as teorias nativas?

Wagner (2010) e Overing (1994) reconhecem a importância de considerarmos a inventividade e a criatividade dos outros povos. Atributos que, se operados apenas a partir da lente do colonialismo epistêmico, são conferidos à ideia do sujeito universal – que, como vimos em Wynter (2003), seriam atribuídos apenas a uma pequena parcela da humanidade: às populações tradicionais, nesse sentido, caberia apenas um passado imutável e a-histórico. Mas, como sabemos, as pessoas estão constantemente inventando e reinventando símbolos, mitos e histórias para expressar suas relações com o mundo social.

Convém recuperar dois pontos interessantes nesse debate, que emergiram na pesquisa em momentos distintos: um sobre *estar lá* e o outro sobre *estar aqui*, usando a terminologia de Geertz (2002). O *estar lá* refere-se ao trabalho de campo, a experiência de imersão etnográfica. Por sua vez, o *estar aqui* representa a sistematização e a escrita do que foi observado durante o *estar lá*. A partir do jogo entre essas duas posições, é possível, ao mesmo tempo, ampliar e particularizar as situações experienciadas e interpretadas, conforme as reflexões a seguir.

A primeira surge a partir de trabalho de campo – o *estar lá* – com os Kaingang *em retomada*⁴ no Morro Santana. Logo da ação retomada, fomos convocados à volta do fogo e, ao som dos maracás, ouvimos “*gãh fĩ kre ag vãnh vãnh*” (voltamos filhos da terra, em português). O mito

⁴ Utilizo o termo “Kaingang em retomada” para me referir à comunidade kaingang da Retomada Gãh Ré, no intuito de me afastar de categorias homogeneizadoras a respeito de toda uma população indígena.

de origem kaingang conta que os dois primeiros do povo, os gêmeos Kamé e Kanherú, vieram do solo, por isso possuem a pele da cor da terra. Ao pensar os mitos como mecanismos de produção de subjetividade, socialmente estruturados em relações específicas e históricas de poder (Quintero, 2015), me questiono se há relação entre a reivindicação do mito com a reapropriação por parte dos indígenas de seu território ancestral. A dúvida surge a partir de uma posição político-epistemológica que me convoca constantemente a pensar teorias em ação, uma busca pela produção de conhecimento simétrico e engajado junto de meus companheiros de pesquisa.

O outro ponto também se relaciona com os Kaingang *em retomada*, a partir da revisão bibliográfica – o *estar aqui* –, mais especificamente pela leitura do livro que Maréchal (2017) escreveu junto de Gah Té. Ao falar da cosmologia kaingang, elas demonstram como as culturas indígenas são vivas e situadas na contemporaneidade. Os Kaingang possuem um sistema de metades complementares, alguns são Kamé, filhos do sol e de marca comprida (*ra tej*), outros são Kanherú, filhos da lua e de marca redonda (*ra ror*). O sistema dualista está presente em todo universo social kaingang, não sendo uma característica apenas dos humanos. No livro, o professor Dorvalino contou o mito de Rã (sol) e Kysã (lua), dois irmãos sóis. Como o equilíbrio do sistema dualista é necessário para a reprodução da vida kaingang, os indígenas estavam morrendo e não podiam mais dormir, pois o sol estava presente nas 24h do dia, causando a seca dos rios. Por isso, Rã dá uma paulada no olho de Kysã, que perdeu seu brilho e robustez e se tornou a lua, restabelecendo o equilíbrio no mundo. Nessa ideia, a lua é um “sol enfraquecido” e os seres Kamé são entendidos como mais fortes que os seres Kanherú. A lua e os seus filhos, os seres Kanherú, estariam vinculados ao espectro do feminino, sendo este inferior ao masculino.

Para Gah Té, a partir das histórias contadas por seus avós, Rã e Kysã não são irmãos, mas sim um casal: quando a lua está cheia é porque ela está grávida do sol e seus filhos são as estrelas. Ou seja, enquanto a primeira versão mitológica reafirma a disparidade entre Kamés e Kanherús, a

versão da cacica restabelece a simetria entre as duas metades. Gah Té é uma mulher Kanherú e, a partir da versão contada por sua família, ela devolveu, por meio da história e da mitologia, o protagonismo devido às mulheres kaingang, enquanto sujeitos históricos capazes de recriar seu lugar no mundo e na luta (Maréchal, 2017). Daí a importância de pensarmos a nossa posicionalidade, assim como a de nossos interlocutores, pois eles também produzem conhecimentos situados.

A ideia de Lila Abu-Lughod (2018) de *etnografias do particular* me parece especialmente interessante nestes casos, pois, é justamente ao particularizarmos nossas análises que se torna possível falar em justiça epistêmica. Uma escrita contra a cultura, como propõe Abu-Lughod (2018), caminha no sentido de perturbar o próprio conceito de cultura, que é entendido como um mecanismo de reforço das separações hierárquicas entre o Eu e o Outro. A força das etnografias que se concentram no particular reside em sua capacidade de evidenciar a diversidade e a complexidade interna dos grupos sociais, por meio de experiências específicas e histórias pessoais, como ilustra Gah Té.

O mundo apreendido pela antropologia, remetendo novamente à Asad, é múltiplo, contraditório e não conforma um todo coerente, como algumas etnografias clássicas buscavam mostrar. Para demonstrar estas nuances, Abu-Lughod (2018) sugere que antropólogas mestiças⁵ e indígenas têm trabalhado com os conceitos de práticas e discursos, pois estes pressupõem um menor grau de coerência da vida social do que o conceito de cultura. Outra pista levantada pela autora é a partir da noção de conexões e interconexões que, através de uma antropologia histórica, manifestam as interações entre as sociedades ditas complexas – coloniais e, posteriormente, capitalistas – e as so-

⁵ Na tradução, o termo “antropólogas mestiças” corresponde ao original “halfies or the indigenous anthropologists”. É importante destacar o caráter problemático da palavra “mestiça” no contexto brasileiro, marcada por políticas de “miscigenação” que, ao serem promovidas como base da identidade nacional, operaram na negação das desigualdades raciais e do racismo estrutural. Nos Estados Unidos, contexto a partir do qual Abu-Lughod escreve, o termo carrega outra conotação, associando-se mais diretamente a uma afirmação identitária e à subversão de categorias raciais rígidas.

ciedades ditas primitivas. É pautar, também, a capacidade de agir e a historicidade das sociedades tradicionais, visto que essas comunidades nunca representaram unidades isoladas.

Sendo assim, acredito que estratégias de vinculação da antropologia à história nos auxiliem a fugir das noções de ilhas culturais ou de sociedades transhistóricas, como apontam os Comaroff (2010). A imaginação histórica é um convite para pensar a trama dos processos históricos, das dinâmicas passadas e das experiências vividas atualmente, o que pode proporcionar um conhecimento mais profundo acerca das transformações sociais ao longo do tempo. A discussão acerca da temporalidade na etnografia é central para situar especificamente as ações empreendidas pelos sujeitos com quem pesquisamos e, nesse sentido, devemos considerar que as temporalidades são múltiplas e entrelaçadas (Comaroff; Comaroff, 2010).

Nesse contexto, cito as contribuições de Michel-Rolph Trouillot (1995) sobre a incidência do poder na produção do que é reconhecido como história. Ao demonstrar que o silêncio é produzido em diferentes momentos do processo histórico, desde o registro de eventos até as narrativas contadas posteriormente, Trouillot questiona não apenas o que é lembrado, mas sobretudo o que foi esquecido ou considerado impensável. Esse deslocamento nos ajuda a compreender que os sujeitos com quem trabalhamos operam a partir de suas próprias narrativas históricas, muitas vezes em tensão com os regimes de memória hegemônicos. Pensar a etnografia como situada em múltiplas temporalidades exige também uma escuta atenta aos silenciamentos históricos (Trouillot, 1995), escutando com mais cuidado as formas pelas quais os sujeitos constroem e disputam suas próprias histórias frente às versões dominantes.

Por exemplo, os Kaingang *em retomada* evocam fatos da historiografia oficial que se inter cruzam com a memória ancestral do povo em suas lutas por terra. Gah Té conta que seu tataravô lutou na Guerra dos Farrapos ao lado das tropas brasileiras, negociando o que hoje é a Terra Indígena (TI) de Nonoai. Em uma palestra na UFRGS com João Pacheco de Oliveira, Gah Té (2023)

afirmou: “a gente caminha com a nossa história”, confrontando as tentativas de “deixar o indígena no passado”, negando-lhes a história. A partir dessa fala, Gah Té toma a história para si e para seu povo, história que está inscrita em seu corpo e em seu território, seja através das histórias contadas, dos antigos que estão ali enterrados ou das evidências que comprovam o potencial arqueológico do território como tradicionalmente ocupado. História não é entendida apenas pela noção ocidental de historiografia como algo do passado.

Os Comaroff (2010) sugerem que a etnografia precisa se apoderar da história para revelar as continuidades e as rupturas nas sociedades, servindo como uma ferramenta para a reflexão crítica que desafia as histórias dominantes, construindo, quem sabe, uma história potencial – termo do livro de Ariella Azoulay (2023), ao falar de um passado ainda por vir a partir da desconstrução de nosso modo imperialista de pensar. O casal de antropólogos aborda a relação dialética entre estrutura e agência (Comaroff; Comaroff, 2010), já presente nos esforços de Sahlins (1990): uma abordagem que também auxilia a pensar a mobilização dos mitos kaingang por parte de Gah Té, como narrado acima.

Das críticas feministas e decoloniais

Acredito que uma antropologia histórica nos auxilie na construção de uma disciplina que incorpore as críticas pós-coloniais, decoloniais, feministas e mais que humanas. De fato, os grandes processos históricos – imperialismo, colonialismo, capitalismo –, criam categorias, inscrevem mundos, modulando nossa própria concepção do real, como demonstra Pratt (1999).

Pensando nas relações forjadas no âmbito do colonialismo, Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) relata como a introdução do conceito mulheres no mundo iorubá está vinculada a uma dinâmica de exploração perpetuada pelos europeus no território africano. A autora nos auxilia a pensar o impacto colonial como um *processo generificado*, que teve diferentes implicações entre os homens

(iorubás e europeus) e as mulheres (iorubás e europeias). Muitas teóricas advogam por uma leitura interseccional dos marcadores sociais da diferença, pensados de maneira transversal, mas que atuam de forma relacional, conformando uma relação íntima entre gênero, raça e classe (Oyěwùmí, 2021; MacClintock, 2010, Gonzalez, 1988, Federici, 2017, entre tantas outras).

Voltemos ao exemplo da mobilização do mito de Rã e Kysã por parte de Gah Té. Tornou-se um lugar comum vincular o machismo às “culturas indígenas”. Um dia conversava com Gah Té e perguntei o que pensava sobre essa questão. Enquanto amarrava um antigo cabo de carregador de celular à lateral de um cesto de taquara, buscando uma maneira de fixá-lo na parede, Gah Té comentou que “antigamente as coisas não eram assim. As mulheres tinham o mesmo papel que os homens” (Gah Té, 2023). Para a cacica, foi a partir da inserção do catolicismo que os homens kain-gang passaram a se achar superiores às mulheres. Terminou esperançosa, dizendo que hoje em dia as coisas têm mudado, e por isso é tão importante que ela seja, além de *kujá*, a cacica da retomada.

Silvia Federici (2017) explora como a colonização e a cristianização nas Américas configuraram um mesmo processo interligado, que tinha como intuito estabelecer e manter o controle capitalista sobre os povos originários e os africanos escravizados, além de reprimir e tentar governar os corpos das mulheres. A cristianização visava à destruição das práticas tradicionais pela imposição de um novo sistema de valores e crenças, facilitando os mecanismos coloniais de controle social. Para a autora, a imposição de valores cristãos também atuava no sentido de desvalorizar os conhecimentos indígenas.

O livro de Federici também reforça as resistências dos povos que foram colonizados, com destaque para a resistência das mulheres. Penso que a ideia de conexões e interconexões de Abu-Lughod (2018) passa essa mesma impressão, mesmo que a autora não fale propriamente sobre resistência. Ou seja, para toda ação colonial, existe uma resistência contra colonial ou decolonial. Não se trata de romantizar os processos de resistência, haja vista que eles foram – e são – brutal-

mente reprimidos. Entretanto, como demonstra Federici (2017), foram fundamentais na luta contra a dominação colonial e capitalista.

Essa perspectiva se alinha às proposições de Elsa Dorlin (2020) em “Autodefesa: uma filosofia da violência”, na qual a filósofa propõe entender a autodefesa como uma prática histórica e encarnada de resistência por parte de corpos sistematicamente expostos à violência. Para Dorlin (2020), autodefender-se é mais do que reagir – é aprender, antecipar, transmitir saberes de sobrevivência. As mulheres Kaingang, como Gah Té e as *mãe chi*, as mais velhas, não apenas lideram ações de retomada, mas incorporam uma filosofia da resistência que articula cuidado, força e memória. Assim como Dorlin (2020) destaca que a autodefesa é uma prática coletiva enraizada em experiências de opressão e luta, a atuação das Kaingang revela como a organização política e os vínculos de parentesco operam como estratégias vitais de autodefesa diante da negligência e da violência do Estado.

Os vínculos de parentesco são operacionalizados pelas Kaingang para a ação política: durante a ação retomada, indígenas kaingang fretaram uma *kombi* para auxiliar na ação, aumentando o contingente de pessoas para adentrar o terreno. Nesse dia, foi possível perceber o protagonismo das mulheres: foram elas que, guiadas por Gah Té, entraram primeiro no território. Também foram elas que estenderam as faixas no muro que demarcava a antiga propriedade privada. Gah Té é conhecida por apoiar seus parentes em muitas ações retomadas, principalmente por seus trabalhos enquanto *kujà*. A cacica mobiliza estes vínculos, pois entende que há um fortalecimento mútuo quando se luta ao lado de seus parentes.

Um dia, quando conversava com sua filha, ela situou as ações das kaingang em um longo processo histórico, afirmando que “essa retomada não começou naquele dia” – pois me referi ao 18 de outubro de 2022 como o “início” da retomada. Quando falávamos sobre a demarcação de terras, ela foi categórica: “só retomando mesmo, o que a gente aprendeu com as nossas mulheres,

as *mãe chi*”, conectando sua luta por terra com a luta de outras mulheres kaingang. Dessa forma, podemos pensar como as práticas de Gah Té, desde a mobilização dos mitos às ações de retomada, inscrevem novos mundos possíveis para suas filhas e netas, pois as encorajam a lutar, devolvendo o protagonismo que fora tomado pelo colonialismo e pela cristianização, como afirma a cacica. É a partir de seu lugar como mulher Kanherú que a cacica cria novas possibilidades de enunciação que, como sabemos, produzem novas formas *para ação*.

Das críticas mais que humanas

Como adiantado, a socialidade kaingang a partir do sistema dualista não se restringe aos seres humanos: para os Kaingang, todos os seres são marcados, ou seja, pertencem a uma das metades cosmológicas (Maréchal, 2017). A descentralização do humano, como proposto por Anna Tsing (2019), é fundamental para compreender o universo social de interação entre os indígenas. As matas, as árvores, as ervas, as águas e os encantados – para citar apenas alguns – são seres de extrema relevância que *agem* no âmbito do processo de territorialização (Oliveira, 1998) no Morro Santana.

Quando da ação retomada, as irmãs de Gah Té, Luisa, Terezinha e Zulmira, prepararam a segurança do terreno. Através do ato ritual *věng kupri ag prupru ěg, ã tũ ag*, uma limpeza foi realizada. As Kaingang empunhavam em suas mãos folhas de ervas secas, que formavam uma espécie de vassoura e, literalmente, varreram o chão do terreno. As ervas utilizadas possuem grande potencial espiritual para os Kaingang e, como coloca Gah Té (2024): “a primeira varrida nas nossas retomadas é sempre com erva”. O fogo também representa um ator chave no “começo” dos processos de retomada: logo que os indígenas entraram na antiga chácara, um grupo acendeu a primeira fogueira, o *gá kri pĩ* (fogo no chão). Na literatura antropológica, encontramos em contextos variados a centralidade do fogo durante esses processos, pois ele protege e guia, criando um

espaço de conexão com os antepassados, além de servir como mecanismo de proteção (contra o frio e o escuro).

Segundo Alarcon (2013), é nesse mesmo percurso que se enraíza o processo de territorialização dos Tupinambá na Serra do Padeiro: “a retomada só começa quando acende o fogo” (Alarcon, 2013, p. 112). Essa perspectiva me ajuda a compreender, como também propõe Alarcon (2013), inspirada por Lygia Sigaud (2000), que há uma gramática própria nas ações de retomada, na qual o fogo ocupa um papel central no processo de territorialização. Se, no caso dos acampamentos do MST, é o primeiro roçado que marca o início desse processo (Sigaud, 2000), entre os povos indígenas percebemos a centralidade do gesto de acender a primeira fogueira.

Vemos, portanto, como as antropologias mais que humanas avançam nos esforços já empreendidos por outras teorias contemporâneas de borrar as fronteiras entre natureza e cultura. As relações não-humanas são dotadas de complexidade e expõe como a dicotomia clássica que visava separar estes dois universos, o social/cultural do natural, serve apenas para reiterar divisões coloniais do mundo. Ao entendermos a natureza como uma entidade política e cultural nos afastamos de uma ideia simplesmente biológica, que caminha apartada do social. À divisão antropocêntrica do social e natural, Marisol de la Cadena (2018) dá o nome de *antropo-cego*, criticando a incapacidade, ou a negligência, de pensarmos as conexões e a agência dos seres mais que humanos.

A ideia de uma Humanidade separada da natureza configura um tipo específico de humanidade – àquela que Krenak (2019) ressalta não ter sido convidado para adentrar o clubinho, em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”. A natureza não é um recurso a ser explorado, tampouco apenas uma “terra”, um pedaço de chão, a natureza é o próprio território, imbricado de significados sociais e espirituais. Não posso afirmar que o Morro Santana é entendido como um parente para os Kaingang *em retomada*, pois nunca cheguei a fazer esse tipo de questionamento e precisaria de mais indícios etnográficos para tal asserção.

Entretanto, o tipo de reivindicação dos Kaingang é de Morro Santana enquanto território *ancestral*: é lá onde os mais velhos estão enterrados, junto dos umbigos dos netos e filhos de Gah Té que foram plantados nos últimos 25 anos. É lá onde estão os locais sagrados, como o pé da pedreira (*pó mág*) e os olhos d'água, as nascentes (*goj ror*). Frente à emergência climática vivida no Rio Grande do Sul em maio de 2024, quando a maior parte da cidade de Porto Alegre e do estado ficou sem acesso à água, foi o *goj ror* preservado pelos Kaingang *em retomada* que abasteceu com água parte dos vizinhos de forma gratuita.

A política dos territórios proposta por Cadena (2018) pode ser pensada desde o Morro Santana que, através da resistência kaingang pela proteção dos *goj ror*, sugere a agência e a centralidade da natureza para os indígenas. Os *goj ror* – as nascentes e as águas que brotam – são chamados de água redonda e são seres Kanherú. Os rios e as águas que correm são as *goj tej*, as águas compridas, e pertencem à metade Kamé. As águas sim são consideradas parentes, irmãos dos Kaingang⁶ e aparecem sempre nas falas de Gah Té.

Quando questionada sobre porque retomou o território do Morro Santana, a cacica fala sobre seus netos, que não tinham onde morar e já não sabiam mais falar o idioma kaingang, e sobre a preservação das matas e das nascentes. As matas e os *goj ror* não ocupam um estatuto de segundo plano, pois a posição de Gah Té pode ser pensada como discurso que desafia as narrativas modernas, que têm na ideia de “progresso” o controle sobre a natureza (Tsing, 2019).

Nesse mesmo sentido, Malcom Ferdinand (2022) demonstra o impacto duradouro do colonialismo nas relações ecológico-sociais e propõe uma descolonização que não considere apenas a libertação da terra, mas também das práticas culturais e políticas que embasaram o *plantationocene*. Me aproximo do conceito de Ferdinand, pois, como afirmou Krenak, boa parte dos seres que

⁶ Álbum Goj Tej Goj Ror: as águas são nossas irmãs. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/album/0oZjNa-0q9gfYfpWQvgJ6JB?si=ZPmiImP1Sv2FoDoJUIFERA>.

habitam a Terra não foram convidados a participar do “clubinho da humanidade”, então, é preciso especificar que tipo de ação antrópica estamos criticando.

O latifúndio e a monocultura, através dos sistemas de *plantations*, como expõe Ferdinand, são os grandes inimigos dos povos indígenas e quilombolas. Esse sistema faz operar o que o autor chama de matricídio, ou seja, a destruição das relações maternas com a terra, expondo processos de esbulho, sequestro e rupturas com sistemas culturais e espirituais. O *plantationoceno* não destruiu apenas os ecossistemas – se é que possível fazer tal distinção –, mas também desumanizou os corpos escravizados e indígenas, transformando-os em mercadorias.

A noção de *plantationoceno*, proposta inicialmente por Donna Haraway (2015) em contraposição ao termo “antropoceno”, surge como uma forma de evidenciar os limites deste último, que, segundo a autora, tende a homogeneizar a responsabilidade humana pelas mudanças ambientais, apagando desigualdades históricas e estruturas de poder. O *plantationoceno* destaca como as lógicas da monocultura e da extração violenta – as mesmas que pressionam os Kaingang a devastarem seus próprios territórios nas Terras Indígenas no norte do estado do Rio Grande do Sul, em nome do arrendamento e do cultivo de soja – atuam como uma forma dominante de organizar o mundo, estruturada por marcadores de raça, classe e gênero e sobre as engrenagens da colonialidade do poder (Quijano, 2008).

A respeito das práticas coloniais perpetradas pela Província e posteriormente pelo estado do Rio Grande do Sul contra os Kaingang, destaco a política de aldeamento no final do século XIX e início do XX. O governo buscou alocar os indígenas em poucas aldeias no norte do estado, constrangendo seu movimento sob o discurso de “proteção”. Os motivos da política de aldeamento eram: deixar as terras “livres” para os colonos europeus; a “pacificação” dos Kaingang e a otimização e a exploração da força de trabalho indígena (Maréchal; Quintero, 2020). Dessa forma, vemos a tentativa de transformar um grupo étnico em uma massa de trabalhadores, através do matricídio

(Ferdinand, 2022), pois os indígenas eram incentivados a destruir seu próprio território, além de serem obrigados a romper com suas práticas tradicionais.

Os ecos dessa política desembocam num sério problema que persiste até os dias de hoje, mas que possui pouco apelo na mídia quando comparado a outras formas de exploração de territórios indígenas: a continuidade do arrendamento de terras. A prática foi incentivada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e segue sendo incentivada pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), de acordo com os Kaingang. Trata-se de um problema histórico, que através da ideia de “progresso”, se impõe para controlar e violar a natureza, os territórios e os corpos indígenas (Tsing, 2019). Nos anos 1980, a família de Gah Té, junto de outras 40 famílias, foi expulsa da Terra Indígena de Nonoai por se opor ao arrendamento.

Atualmente, quando Gah Té me falou sobre sua atuação como cacica na retomada, ela contou que busca “fazer diferente” (Gah Té, 2024), em alusão às formas de fazer política das lideranças clássicas, principalmente masculinas, que violentam a terra através do arrendamento. Ela também sinalizou a importância de sua posição enquanto liderança feminina, “mãe e avó” – palavras sempre trazidas pela cacica. Nesse mesmo sentido, logo nos primeiros dias de retomada, Gah Té proibiu o consumo de álcool dentro do território – ficando permitido seu uso apenas nos finais de semana ou em datas comemorativas. A decisão da liderança parte do entendimento de que o abuso de substâncias, principalmente o álcool, é um problema sério em várias Terras Indígenas, e serviu historicamente como um mecanismo de dominação e exploração das populações tradicionais que, nas palavras dela, “acabam se perdendo” (Gah Té, 2022).

Considerações finais

Vemos que a cacica e *kujà* mobiliza alguns termos vinculados às lutas pelo bem viver dos Kaingang – sobretudo no que se refere ao cuidado com a natureza – e à luta das mulheres, o que

torna nossa interlocução específica e localizada – se é que exista interlocução que não seja. É dizer que, o “mundo kaingang” (Maréchal, 2017) com o qual compartilho a pesquisa foi construído através de relações históricas específicas, o que possibilita a apreensão de um *certo* mundo e de uma *certa* antropologia – para voltar à Asad. Me engajo a pensar nessas situações como contingenciais e situadas, não dadas *a priori*, ou partilháveis entre todas as coletividades kaingang.

Acredito que as antropologias contemporâneas têm muito a ajudar no debate sobre justiça epistêmica, desde a crítica às “jaulas da representação” e as contribuições transdisciplinares que tornam a antropologia um espaço mais diverso. Nesse mesmo sentido, destaco a importância de uma produção de conhecimento polifônico, que incorpore múltiplas perspectivas, atuando na interseção entre a descolonização do conhecimento e a promoção dos direitos humanos. Para alcançarmos este horizonte é crucial a reflexão sobre os impactos de nossas pesquisas, pois uma vez elaborado, nosso conhecimento *produz* mundos. As contribuições das teorias contemporâneas têm sido no sentido de desafiar o poder imposto pelo colonialismo epistêmico, entendendo que sempre falamos de algum lugar social e ecologicamente construído.

À guisa de conclusão, percebo como o processo de territorialização levado à cabo pelos Kaingang da Retomada Gãh Ré atua na direção da (re)invenção de um mundo, onde os mais jovens possam crescer aldeados, onde os últimos resquícios de mata atlântica do Morro Santana sejam mantidos em pé e onde a relação com o território não seja de violência. Angélica Domingos, amiga e pesquisadora kaingang, certa vez me disse em uma conversa informal que “onde tem araucária, tem Kaingang”. Os mais antigos também contavam que era possível ver de longe as araucárias nos topos dos morros onde hoje é a cidade de Porto Alegre.

Atualmente, ao olharmos para o Morro Santana, o que vemos é um grande amontoado de pinus e eucaliptos, espécies exóticas que acidificam o solo e impedem que as espécies nativas brotem. As araucárias (*fãg*) são árvores sagradas para os Kaingang, de onde retiram o alimento,

o pinhão, e o nó de pinho. A destruição das marcas territoriais, que como demonstrou Angélica é o que demarca as territorialidades kaingang, provoca também o apagamento da história dos indígenas naquele território (Maréchal *et al.*, 2022). Várias mudas de araucárias vêm sendo plantadas há mais de 25 anos pela família de Gah Té. Agora, a meta da cacica é reflorestar o morro não só com araucárias, mas com árvores frutíferas, criando uma agrofloresta. Vemos, portanto, a materialização da sociedade no território, do território na sociedade, a partir de práticas que recriam o pertencimento, como é o caso do feitiço de artesanato com materiais do Morro Santana e do *věng kupri ag prupru ěg, ã tũ ag*, varredura realizada com ervas também colhidas ali. Os esforços das Kaingang visam *inscrever* e *escrever* suas histórias a partir das araucárias.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, v. 5, n. 8, 2018, 193-226.
- ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **RURIS**, v. 7, n. 1, 2013.
- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Editora Elefante, 2019.
- ASAD, Talal; Reinhardt, Bruno. Introdução a “Anthropology and the Colonial Encounter”, Talal Asad. **Ilha**, Revista de Antropologia, v. 19, n. 2, p. 313-327, 2017.
- AZOULAY, Ariella Aïsha. **História potencial**: Desaprender o imperialismo. São Paulo: Ubu, 2023.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, 69: 95-117, 2018.
- CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: Clifford, James. A Experiência Etnográfica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. **Revista Proa**, v. 2, n. 1, 2010, 1-72.
- DORLIN, Elsa. **Autodefesa**: Uma filosofia da violência. São Paulo: Ubu, 2020.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017, p. 377-418.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu, 2022, p. 45-94.

GAH TÊ, Iracema Nascimento. 2022. In: **Caderno de campo**, 2022.

GAH TÊ, Iracema Nascimento. 2023. In: **Caderno de campo**, 2023.

GAH TÊ, Iracema Nascimento. 2024. In: **Caderno de campo**, 2024.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 92-93, 1988, p. 69-82.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. **Environmental humanities**, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

KRENAK, Ailton. “A Potência do Sujeito Coletivo”. Entrevista concedida a Jailson de Souza e Silva. **Revista Periferia**, vol. 1, n. 1, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996 [1964].

MACCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MARÉCHAL, Clementine et al. **Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre**. 2022.

MARÉCHAL, Clémentine. **Sonhar, curar, lutar**: Colonialidade, xamanismo e cosmopolítica kaingang no Rio Grande do Sul. Curitiba: Editora Primas, 2017.

MARÉCHAL, Clémentine; QUINTERO, Pablo. Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977). **Horizontes Antropológicos**, v. 26, n. 58, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

OVERING, Joanna. O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. **Idéias: revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, v. 1, n. 2, 1994, 81-118.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. **Cadernos do LEME**, v. 1, p. 2-27, 2009.

PRATT, Mary Louise. “Ciência, consciência planetária, interiores” e “Narrando a anticonquista”. In: Pratt, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: Edusc, 1999, p. 41-125.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Castro-Gomez, S.; Grosfoguel, R. El Giro Decolonial. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 2007. pp. 93-125.

QUINTERO, Pablo. Mito-lógicas del diablo en el Chaco argentino. **Espaço Ameríndio**, v. 9, n. 1, 2015.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

TEIA DOS POVOS. Indígenas Kaingang e Xokleng retomada território ancestral no Morro Santana, em Porto Alegre. **Teia dos Povos**, 2022. Disponível em: <https://teiadospovos.org/indigenas-kaingang-e-xokleng-retomam-territorio-ancestral-no-morro-santana-em-porto-alegre/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past**: Power and the Production of History. Boston: Beacon Press, 1995.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

WAGNER, Roy. “A presunção da cultura” e “A cultura como criatividade”. In: Wagner, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010, p. 27-73.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation - an argument. **CR: The New Centennial Review**, v. 3, n. 3, 2003, 257-337.