

Sandra Carolina Portela Garcia

Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Antropologia. Orientadora: PhD. Esther Jean Langdon.

Florianópolis, 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

*Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis:
Desafiando ausências, paradoxos e outras imagens.*

Sandra Carolina Portela Garcia

Orientadora: Profª Drª Esther Jean Langdon

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):



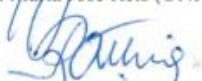
Profª Drª Esther Jean Langdon (presidente - PPGAS/UFSC)



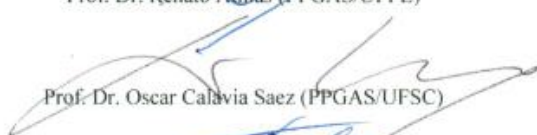
Prof. Dr. Marcos Alexandre Albuquerque (PPCIS/UERJ)



Profª. Drª. Maria José Reis (UNIVALI)



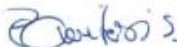
Prof. Dr. Renato Athias (PPGAS/UFPE)



Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche (PPGAS/UFSC)



Profª. Drª. Edviges Marta Ioris (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 9 de julho de 2015.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

GARCIA, SANDRA CAROLINA PORTELA

Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens / SANDRA CAROLINA PORTELA GARCIA ; orientadora, Esther Jean Langdon - Florianópolis, SC, 2015.
319 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. indígenas, Kaingang, Guarani, Florianópolis. I. Langdon, Esther Jean. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

*Para mis hijos Violeta y Axel
Por ser mis pies sobre la tierra, por ser mis alas.*

AGRADECIMENTOS

Finalizar esta tese não é somente a finalização de um texto. Com ela, encerro também um período da minha vida, no qual consegui fazer minha pós-graduação integral, oportunidade que o Brasil me brindou, e com ela também uma intensa experiência de vida, que tem me fortalecido como antropóloga, como pessoa, mulher e mãe. A minha gratidão, então, é imensa, pois essa experiência toda não teria sido possível sem o apoio, a força e a companhia de muitas pessoas e instituições que fizeram disto realidade.

Seguindo essa ordem de ideias, gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSC pela acolhida durante todos esses anos. Aos professores, só tenho a agradecer pelos ensinamentos tanto em sala de aula quanto fora dela. Muito obrigado, mesmo. Agradeço também ao pessoal administrativo do PPGAS pela sua gentileza, disposição e vontade para me orientar e auxiliar em todos os trâmites administrativos.

Ao programa PEC-PG por me conceder uma bolsa de estudos no mestrado e no doutorado, me permitindo fazer realidade o sonho de cursar minha pós-graduação. De outra maneira, nunca haveria conseguido ter essa oportunidade. Aproveito para agradecer também ao Instituto Brasil Plural pelo financiamento do meu campo e pelo suporte para realizar todas as fases da pesquisa. Obrigada Sulane, Michele e Vera pela contínua disposição para me auxiliar em todos os momentos que precisei.

Aos meus interlocutores serei sempre grata por me abrirem as portas de suas vidas sem ter obrigação ou necessidade alguma de fazê-lo. Por me ensinarem sobre eles, esta cidade, por sua solidariedade em nosso “estrangeirismo”. Obrigada, porque graças a vocês e sua generosidade, esta reflexão tem uma razão de ser.

Para minha orientadora Esther Jean Langdon, não tenho palavras suficientes para agradecer pelo aprendizado, pelas oportunidades brindadas e pela sua generosidade na troca intelectual, mas também pela

acolhida e sua força. Grata, Jean! Você foi fundamental para eu conseguir percorrer e finalizar este trajeto. Muito obrigada, mesmo.

Agradeço também aos professores e aos colegas do Núcleo de Estudos sobre Saberes e Saúde Indígena NESSI. A Eliana, Mauricio, Ari, Valentina, Daniel e Raquel pela troca, pelo diálogo e a partilha de ideias e experiências.

Aos membros da banca Prof.^a Dr.^a Maria José Reis, Prof. Dr. Renato Athias, Prof. Dr. Marcos Albuquerque, Prof. Dr. Oscar Calavia Saez, Prof. Dr. Jeremy Deturche por terem aceitado o convite, pela leitura e contribuição ao trabalho. Agradeço também aos membros suplentes Prof.^a Dr.^a Laura Perez Gil e Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani.

Aos meus colegas e seus amores, que compartilharam comigo esse caminho, muito além da sala de aula. A Tatiana e Marcelo, ao Izomar e Laura (e agora também a Dorita!), agradeço imensamente pelo carinho para comigo e com minha família, pela amizade. A Ari, Kaio e Bianca, agradeço também pelos momentos de partilha e de “troca intelectual”, que foram sempre muito bem-vindos e proveitosos. Agradeço a América, Carlos e Félix, e a Valentina, Ramón, Emiliano e Ignacio, por além de serem colegas, serem companheiros, conexão contínua com a nossa terrinha, nossa língua. Agradeço a todos pela sua alegria, solidariedade e generosidade, e também pelo seu apoio nos momentos mais difíceis, que fizeram toda a diferença na nossa vida.

Evidentemente, é meu desejo agradecer também à minha família que, com seu suporte, possibilitou que eu chegasse até aqui. Obrigada pai, obrigada mãe, por me motivarem a ir atrás dos meus objetivos e por não desistir de mim, apesar dos momentos difíceis.

A Harold, companheiro de *mi vida*, te agradeço imensamente pela cumplicidade, pelo amor, tua paciência, alegrias, pelo teu apoio constante, por mudar tua vida para possibilitar que eu conseguisse realizar os meus projetos. Obrigada, amor, por me lembrar quem sou quando eu esqueci, pois isso foi determinante para eu poder estar aqui hoje.

Para minha filha Violeta, meu mais intenso agradecimento. Filha, você tem sido minha parceira incondicional, minha companheira, meu motor, minha alegria nos momentos em que essa pós e a vida fora de “casa”

pareceram difíceis demais. Filha querida, sou feliz em te dizer que tua mãe não passará mais *tua* vida escrevendo a tese. Depois de um TCC, uma dissertação e uma tese que acompanhaste desde muito perto, a mamãe promete que essa fase passou e que outros projetos virão. Eu te amo imensamente.

E para meu pequeno Axel que chegou na dureza da escrita, quero agradecer pela sua existência, por me dar força. Por chegar com sua leveza, seu sorriso de *medio lado* e por adoçar as nossas vidas com suas descobertas e sapequices.

RESUMO

O eixo que articula a presente pesquisa é a presença indígena na cidade de Florianópolis. Ao partir da descrição etnográfica, o texto propõe a existência de diversas dinâmicas de circulação e permanência que os indígenas Guarani e Kaingang— com os quais tive a possibilidade de me relacionar — apropriam e experimentam a cidade, e como dentro desse contexto criam e recriam constantemente suas identidades e o espaço geográfico que ocupam. Igualmente, defende-se a ideia de que a vida nas áreas urbanas, o uso de tecnologias e outros aspectos que geralmente são citados como incompatíveis com o imaginário de “índio”, são, pelo contrário, importantes dispositivos que reafirmam a sua identidade étnica, desafiando abertamente a noção que circula entre o cidadão “a pé”, as instituições oficiais e os discursos midiáticos, de que o “lugar do índio é na aldeia” e de que “índio que mora em cidade não é mais índio”.

Os diferentes discursos sobre o “índio” e sua presença na cidade serão postos à tona ao longo desta tese, pelo fato que sua produção cria ou reproduz uma série de imagens e representações dos indígenas, as quais, em geral, reforçam negativamente a sua existência, fazendo com essas pessoas, conseqüentemente, fiquem submersas em muitos paradoxos, nos quais, como bem resume Miguel Bartolomé, predomina a ideia de que “ser índio é uma ofensa, mais não ser índio o suficiente também pode ser uma forma inadequada de ser” (2003, p. 19).

Palavras chave: Indígenas, Florianópolis, Kaingang, Guarani, Cidade.

ABSTRACT

The shaft that articulates the present research is the indigenous presence in the city of Florianopolis. The ethnographic description proposes the existence of several outstanding dynamics and permanence that the Guarani and Kaingang Indians - with which I was able to relate to me - appropriated and experience the city, and within this context create and recreate constantly their identities and geographical space it occupies. Also defends the idea that life in urban areas, the use of technology and other aspects that are usually cited as incompatible with the imagery of "Indian" are, however, important devices that reaffirm their ethnic identity, openly defying the notion that circulates between the citizens, official institutions and media discourse, that the "place of the Indian is in the village" and that "Indian who lives in the city is no longer an Indian."

Different speeches on the "Indian" and their presence in the city will be put forth along this thesis, by the fact that its production create or play a series of images and representations of the natives, which in general, negatively reinforce its existence , causing these people, therefore, be submerged in many paradoxes in which, as well summarizes Miguel Bartolomé, predominates the idea that "being Indian is an offense, but not being Indian enough can also be an inadequate way of being " (2003, p. 19).

Keywords: Indigenous, Florianopolis, Kaingang, Guarani, City.

LISTA DE ABREVIATURAS

CIMI	Centro Indigenista Missionário
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
ESFI	Estratégia da Saúde da Família Indígena
EMSI	Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena
FAESC	Federação de Agricultura do Estado de Santa Catarina
FATMA	Fundação do Meio Ambiente
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MPF	Ministério Público Federal
ONG	Organização não governamental
PNASPI	Política Nacional de Saúde para os Povos Indígenas
SUS	Sistema Único de Saúde
SUSP	Secretaria de Urbanismo e serviços Públicos
SasiSUS	Subsistema de Saúde Indígena do SUS
TIX	Terra Indígena Xaçepó

LISTA DE IMAGENS

Imagem nº 1. História indígena de Florianópolis no site da Prefeitura Municipal	103
Imagem nº 2. História indígena de Florianópolis veiculada pelo site Brasil Escola	103
Imagem nº3. Manchete do Diário Catarinense	117
Imagem nº 4. Comentários dos leitores do Diário Catarinense sobre os indígenas vendedores de artesanato no Rio Vermelho	127
Imagem nº 5. Trevo da Lagoa – Local de encontro com indígenas Kaingang em Florianópolis	177
Imagem nº 6. Postagem: Dia do Índio	278
Imagem nº 7. Postagem: Menino, orgulho Kaingang	279
Imagem nº 8. Postagem: Ser Índio	280
Imagem nº 9. Postagem: Ser índio em terra de branco	281
Imagem nº 10. Postagem: Festaça!	282
Imagem nº 11. Postagem: índio “oxigenado”	283

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela nº 1. Proporção de população autodeclarada indígena nos censos brasileiros de 1991, 2000 e 2010	35
Tabela nº 2. Municípios no Brasil com mais de 50% de população indígena, em 2010	36
Tabela nº 3. Localização dos índios urbanos residentes na Grande Florianópolis	110
Tabela nº 4. Matérias sobre população indígena – Diário Catarinense 2010-2013	123

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa n° 1. Município de Florianópolis	145
Mapa n° 2. Lagoa da Conceição	171
Mapa n° 3. Localização das ruas de circulação e venda de Artesanato no centrinho da Lagoa da Conceição	174
Mapa n° 4. Pontos de circulação e venda de artesanato no Distrito da Lagoa da Conceição	198
Mapa n° 5. Pontos de circulação e venda de artesanato das mulheres Kaingang em Florianópolis	199

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO	29
1.1 Pontos de partida	30
1.2 O projeto de tese, sua construção e o prelúdio de sua desconstrução	31
1.3 Dos livros ao campo	38
1.4 Índios e cidades na antropologia brasileira: produção bibliográfica entre 1960 e 2010	45
1.5 Os índios e as cidades: produção antropológica brasileira após o censo de 2010	51
1.6 Elementos teóricos e conceituais	57
1.7 Estratégias metodológicas: desacertos, reencontros e a estrutura da tese	67
1.8 Mais algumas notas sobre aspectos metodológicos	79
2. CAPÍTULO I	
Índios no Brasil e em Santa Catarina: imagens históricas e emergentes	82
2.1 A presença do índio no Brasil: imagens históricas	83
2.2 Notas desde a arqueologia para uma história dos índios no sul do Brasil	87
2.3 Os povos indígenas no Sul do Brasil desde uma perspectiva histórica	92
2.4 Os Carijós: o índio patrimonial de Florianópolis e as consequências de sua criação	99
3. CAPÍTULO II	
Os “índios” em Santa Catarina: produção de imagens	105
3.1 Procurando a Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis	107
3.2 Silêncios, barbáries, estrangeirismo e outros discursos Sobre a população indígena através da mídia no contexto de Santa Catarina e Grande Florianópolis	120
3.3 A jóia da coroa: Terra contestada	131
3.4 Por um <i>collage</i> de imagens do indígena no Diário	

Catarinense	135
-------------	-----

4. CAPÍTULO III

Mulheres Guarani e a venda do artesanato no centro de Florianópolis: percepções e imagens **141**

4.1 Florianópolis e o centro da cidade	142
4.2 Olhares e divergências: algumas notas sobre a presença de mulheres Guarani no centro de Florianópolis	145
4.3 Mulheres invisíveis, mulheres vulneráveis e mulheres exóticas: primeiros olhares sobre a presença de mulheres Guarani no centro de Florianópolis	150
4.4 Vendendo ou mendigando?	153
4.5 O paradoxo da solidariedade para com as mulheres Guarani no centro da cidade	156
4.6 O centro da cidade e a venda do artesanato: por uma perspectiva Guarani	158
4.7 Fazendo um trocado	162
4.8 A cidade como espaço de possibilidades	163
4.8.1 O silêncio e as dificuldades na comunicação	166
4.8.2 A família e as crianças Guarani em relação com a cidade	167
4.8.3 Parênteses: os Guarani na Lagoa da Conceição	169

5. CAPÍTULO IV

Kaingang no leste e sul da Ilha: circulação e permanência através do artesanato **177**

5.1 Circulando na cidade: Sazonalidade e Intermitências	178
5.2 A venda de artesanato no verão	180
5.3 A venda de artesanato através do tempo: evocando memórias da cidade e memórias da aldeia	182
5.4 Da permanência na cidade durante o verão	187
5.5 Final de temporada: ir embora ou ficar?	189
5.6 Quando o verão acaba: trajetos, circulação e venda de artesanato	192
5.6.1 Ana, Luz, Indianara e Myg	192
5.6.2 Marilda, Samara, Julia, Michele e Luiza	200
5.7 A venda de artesanato como mais uma possibilidade de permanência	202

5.8 Algumas notas para refletir: os indígenas Kaingang e a venda de artesanato em Florianópolis	211
---	-----

6. CAPÍTULO V

Chegar e permanecer na cidade: redes de solidariedade e a procura por moradia, emprego, saúde e bem-estar	215
6.1 Conhecendo os Kaingang em Florianópolis	215
6.1.1 Núcleo 1	219
6.1.2 Núcleo 2	220
6.2 Por que viemos a Florianópolis?	221
6.2.1 À procura de um lugar para morar: índios e não índios negociando espaços de vida	226
6.2.2 Procurando e segurando o serviço (ou não): redes de solidariedade, práticas e estratégias	232
6.2.3 Se você falar que é índio está ferrado ou de como conseguir um emprego em Floripa	233
6.2.4 Rotatividade no emprego ou de quando se demitir do trabalho	239
6.3 De não ser índio a ser “índio de mentira”: atrapalhados no paradoxo da autenticidade	244
6.4 Atendendo à saúde	249
6.5 Somos aculturados, sim, Graças a Deus	257
6.6 A cidade na aldeia e a aldeia na cidade	260
6.7 O nome indígena	268
6.7.1 Helena + Gonzalo = Rui	268
6.7.2 Davi + Ângela = Cauê	269
6.7.3 Diana + Fernando = Nayara, Samira e Milady	269
6.8 Comemorando as festas	271
6.9 Eita nós no Facebook®	275

7. CAPÍTULO VI

Indígenas em Florianópolis ou das reflexões que a presença Guarani e Kaingang na cidade instiga a fazer	289
7.1 I.	289
7.2 II.	296

1. INTRODUÇÃO

Pontos de partida

Este texto é o produto de uma etnografia realizada na cidade de Florianópolis, Santa Catarina, entre os anos 2011 e 2013, sendo que o período oficial de campo, no qual se desenvolveu a maior parte da pesquisa, foi entre setembro de 2011 e setembro de 2012. Apesar do encerramento “oficial” do campo, minha permanência na cidade e meu interesse em assuntos relacionados como o tema de pesquisa acabaram me levando a desenvolver uma relação permanente e duradoura com um trabalho de campo “extraoficial”, em que novas vozes, notícias, experiências e inquietações foram se incorporando às reflexões já tecidas. Cortar esse relacionamento foi uma das maiores dificuldades para mim no processo de elaboração desta tese, e é por conta dessa dificuldade que o leitor provavelmente vai encontrar, em algumas ocasiões, fatos, notícias, etc., que fogem da cronologia oficial do campo.

O eixo que articula a presente pesquisa é a presença indígena na cidade de Florianópolis. Ao partir da descrição etnográfica, o texto propõe a existência de diversas dinâmicas de circulação e permanência que os indígenas Guarani e Kaingang — com os quais tive a possibilidade de me relacionar — apropriam e experimentam a cidade, e como dentro desse contexto criam e recriam constantemente suas identidades e o espaço geográfico que ocupam. Igualmente, defendendo a ideia de que a vida nas áreas urbanas, o uso de tecnologias e outros aspectos que geralmente são citados como incompatíveis com o imaginário de “índio”, são, pelo contrário, importantes dispositivos que reafirmam a sua identidade étnica, desafiando abertamente a noção que circula entre o cidadão “a pé”, as instituições oficiais e os discursos midiáticos, de que o “lugar do índio é na aldeia” e de que “índio que mora em cidade não é mais índio”.

Os diferentes discursos sobre o “índio” e sua presença na cidade serão postos à tona ao longo desta tese, pelo fato que sua produção cria ou reproduz uma série de imagens e representações dos indígenas, as quais, em geral, reforçam negativamente a sua existência, fazendo com

essas pessoas, conseqüentemente, fiquem submersas em muitos paradoxos, nos quais, como bem resume Miguel Bartolomé, predomina a ideia de que “ser índio é uma ofensa, mais não ser índio o suficiente também pode ser uma forma inadequada de ser” (2003, p. 19).

Esses discursos ganham destaque nesta pesquisa na medida em que surgem como parte do processo interativo de contato (PRATT, 1999), o qual reconheço como essencial e iminente quando falamos da presença de indígenas nas áreas urbanas do Brasil e mundo afora, especialmente quando consideramos que as cidades têm sido tradicionalmente valoradas como ícones do Ocidente, nichos da civilização e do desenvolvimento humano, características que, historicamente, não têm sido usadas para elaborar as representações sobre os povos indígenas no mundo.

A realização do trabalho de campo e a produção deste texto foram atravessadas por uma série de dificuldades metodológicas e situações inesperadas: a escassa ou inexistência de dados oficiais sobre a presença indígena na cidade; a impossibilidade de acessar a informação local que poderia ser útil para o desenvolvimento da pesquisa; a falta de organizações ou instituições articulando os indígenas na região; e, sobretudo, as dificuldades para estabelecer contato com os indígenas e de manter um relacionamento constante e duradouro com eles. Estes foram alguns dos desafios que se apresentaram durante o desenvolvimento da pesquisa. Mas, foi precisamente a necessidade de superar esses obstáculos, o que me permitiu refletir e articular este trabalho, pois foi a partir dessas dificuldades e das estratégias adotadas que os capítulos e as reflexões que dão corpo a este texto foram gerados. Na medida em que for pertinente, essas dificuldades e seus desdobramentos serão detalhados no transcurso dos capítulos.

Através da procura e do encontro com os meus interlocutores, esta tese percorre comigo, e agora também com o leitor, espaços da cidade que fui redescobrendo na relação construída com eles. Traz também o olhar próprio de quem se detém e olha sem pressa uma cidade que percorre diariamente, mas que lhe é alheia, não só pelo fato de a sua história autobiográfica não estar ligada a ela, mas que se encontra carregada de uma série de ideias e preconceitos construídos pela sua condição de estrangeira, pela sua forma “outra” de ver, sentir e perceber Florianópolis.

1.2 O projeto de tese, sua construção e o prelúdio de sua desconstrução

A construção do projeto de pesquisa que deu origem a esta tese foi potencializada por inquietações ligadas à minha própria biografia e à minha condição de estrangeira no Brasil. Interessada na área da antropologia da saúde, minha ideia inicial era realizar um projeto que comportasse possíveis articulações de práticas de autoatenção¹ em grupos indígenas moradores no contexto urbano.

Inspirada em uma experiência anterior de pesquisa na Colômbia durante o ano de 2007², na qual tive a possibilidade de observar como, frente ao deslocamento forçado de seus territórios tradicionais, 12 grupos étnicos diferentes, agora vivendo em um contexto urbano, encontraram uma forma eficiente de atender a seus problemas de saúde através da convocação dos especialistas em cura que se encontravam também em situação de deslocamento. Esses especialistas se dedicaram a atualizar sua práxis e conhecimentos ao novo contexto para auxiliar, da melhor maneira possível, as necessidades de seus “parentes” em área urbana, apesar das possíveis diferenças conceituais, cosmológicas e práticas do seu saber frente às do “paciente” a ser tratado. Igualmente, os “pacientes” incorporaram novos repertórios e práticas para a atenção da sua saúde, dando lugar a uma rede de atenção e a um processo articulatório muito interessante, o qual, infelizmente, por conta da dinâmica do projeto, não tive a possibilidade de acompanhar de maneira sistemática. Eu reconhecia esse tipo de dinâmica como algo

¹ Isto é, as “representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud [...] sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales, aún cuando estos pueden ser la referencia de la actividad de auto-atención; de tal manera que la auto atención implica decidir la auto prescripción y el uso de un tratamiento de forma autónoma o relativamente autónoma” (MENÉNDEZ, 2003, p. 198).

² Projeto intitulado: “Estado actual de las condiciones de salud y bienestar y las necesidades de los grupos étnicos en situación de desplazamiento y ubicados en zona de frontera – Estrategias diferenciales de intervención. Ministerio de Protección Social y Universidad del Cauca, 2007.

relativamente comum tanto em grupos étnicos quanto tradicionais e “leigos” na América do Sul, razão pela qual decidi voltar meus esforços para direcionar meu projeto de doutorado em torno dessa temática.

Iniciei, então, a empreitada para articular uma proposta de pesquisa que focasse nessas reapropriações e dinâmicas tecidas ao redor da saúde, doença e bem-estar em populações indígenas que moravam em áreas urbanas, e ao fazer a revisão bibliográfica sobre o tema, comecei também a viajar de forma imaginária pela geografia da América do Sul, tentando mapear alguma localidade interessante para a realização desta pesquisa.

Pensei em várias localidades na Colômbia, em cidades amazônicas no Brasil, em fazer um trabalho comparativo aqui e lá, até que a natureza dessas “viagens” começou a me mostrar que a localização geográfica das cidades imaginadas se restringia, basicamente, à Amazônia (tanto na Colômbia quanto no Brasil) e a algumas cidades colombianas com uma forte população indígena próxima. Constatei que as leituras feitas para tecer meu marco referencial de pesquisa seguiam exatamente o mesmo padrão: relativamente poucos trabalhos no contexto brasileiro, um grande interesse pelas regiões amazônicas, algumas outras regiões do norte do país e um número quase inexistente de trabalhos realizados no sul, por exemplo (panorama que felizmente mudou nos anos seguintes³). No que tange, especificamente, à atenção à saúde dos povos indígenas, minha procura não trouxe resultados, o que acabou me encorajando a pesquisar a temática inicialmente proposta.

Durante o processo de construção de pesquisa começaram a ser divulgados os primeiros resultados do censo demográfico de 2010, e as informações por ele levantadas acabaram sendo importantes para a escolha e a elaboração do meu próprio projeto, como apresento a seguir:

Em 2010 se realizou no Brasil o XII Censo Demográfico, cujo objetivo principal era criar um perfil da população brasileira e suas características socioeconômicas que servissem como diretriz para o planejamento público e político do país durante a década em curso. Para a sua realização, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) iniciou uma fase preparatória em 2007, sendo que a coleta foi realizada em agosto de 2010 e os resultados divulgados em dezembro do mesmo

³ A respeito da produção bibliográfica sobre índios e cidades, assim como seus contínuos desdobramentos na antropologia brasileira, voltarei mais adiante.

ano⁴. No que se refere à coleta de informação nos censos demográficos brasileiros, tradicionalmente aplicam-se dois questionários: um universal, utilizado em todos os domicílios pesquisados, e outro mais detalhado e completo, que inclui as perguntas do questionário universal, mas que somente é usado por um número de domicílios proporcional ao tamanho e à densidade populacional de cada município; essa metodologia também foi aplicada no censo de 2010.

Contudo, apesar da continuidade do método geral de levantamento da informação, o censo de 2010 caracterizou-se pela implementação de várias novidades, dentre as quais, a inclusão no questionário de perguntas referentes à autodeclaração da identidade étnica e inclusão de pertencimento étnico e línguas faladas. É importante esclarecer que a questão da autodeclaração étnica tinha sido incluída no censo de 2000, mas que as perguntas relacionadas a esse autorreconhecimento foram refinadas e ampliadas nessa última versão do censo para melhor se aproximar da população indígena brasileira e superar a invisibilidade estatística dos povos indígenas no Brasil (AZEVEDO, 2011).

O censo de 2010 informa que a população indígena no Brasil é de 817.963 pessoas, das quais 32% mora áreas urbanas e 63,8% em áreas rurais. Evidencia-se também um crescimento da população indígena em todos os estados do Brasil, sendo que 80,5% dos municípios brasileiros contavam com população indígena entre seus cidadãos (IBGE, 2010). Esse aumento da população indígena no Brasil, tal e como explica Azevedo (2011), tem sido considerável desde que a categoria de autodeclaração indígena fora incluída no censo do país: “podemos verificar que a ‘grande virada’ foi de 1991 para 2000, quando de 0,2% da população passou a 0,43%. Já de 2000 para 2010, tivemos um pequeno aumento na proporção, resultado de uma mudança na autodeclaração principalmente nas regiões sul e sudeste. No último censo, menos pessoas se autodeclararam indígenas naquelas duas regiões em relação ao anterior, realizado em 2000” (AZEVEDO, 2011).

⁴ <http://censo2010.ibge.gov.br/pt/sobre-censo>.

Tabela nº 1. Proporção de população autodeclarada indígena nos censos brasileiros de 1991, 2000 e 2010.

	1991	2000	2010
nº absoluto	306.245	734.131	817.963
proporção	0,2	0,43	0,44

Fonte: Censo 2010 | IBGE.

Sobre a presença indígena nas cidades brasileiras, no censo de 1991 — e segundo indica Azevedo (2011) — já é possível perceber a presença sistemática de indígenas nas áreas urbanas do país. Contudo, somente no censo de 2010 é que essa presença ganha força, devido ao aumento dos indígenas morando em ambientes urbanos em relação àqueles que ainda habitavam áreas “rurais”. No Brasil, como um todo, 61% da população reside em áreas rurais, sendo que nas regiões nordeste e sudeste essa proporção cai para 49 e 19%, respectivamente. Nas regiões norte e centro-oeste, a proporção de indígenas vivendo em áreas rurais é de 79 e 73%, enquanto que no sul 54% das pessoas que se declaram como indígenas vivem em áreas rurais (AZEVEDO, 2011).

No que refere ao estado de Santa Catarina, a informação oferecida pelos três últimos censos nos permite apreciar também um aumento da população autodeclarada indígena no estado. No ano de 1991, 4.884 pessoas foram reconhecidas como indígenas pelo censo, enquanto que em 2000 esta cifra aumentou para 14.542 pessoas, e em 2010, para 16.041 pessoas. Chama a atenção que, desses 16.041 indígenas, 7.680 deles, ou seja, quase 50% dessa população, estariam radicados em áreas urbanas, enquanto que 8.361 estariam morando em áreas rurais (IBGE, 2012). Essa concentração de população indígena nas áreas urbanas do estado catarinense se reflete na inclusão da cidade de Ipuacú como uma das cidades com mais de 50% de população indígena

no Brasil, a qual aparece como a única cidade do sul do país com esse tipo de configuração populacional.

Tabela nº 2. Municípios no Brasil com mais de 50% de população indígena, em 2010

	população total	população indígena	proporção de população indígena %
Uiramutã - RR	8.375	7.382	88,14
Marcação - PB	7.609	5.895	77,47
São Gabriel da Cachoeira - AM	37.896	29.017	76,57
Bala da Traição - PB	8.012	5.687	70,98
São João das Missões - MG	11.715	7.936	67,74
Santa Isabel do Rio Negro - AM	18.146	10.749	59,24
Normandia - RR	8.940	5.091	56,95
Pacaraima - RR	10.433	5.785	55,45
Santa Rosa do Purus - AC	4.691	2.526	53,85
Amajari - RR	9.327	5.014	53,76
Campinápolis - MT	14.305	7.621	53,28
Ipuçu - SC	6.798	3.436	50,54

Fonte: Censo 2010 | IBGE.

Mas, além de apresentar uma população em crescimento e uma grande apropriação das áreas urbanas do estado (o que já é um dado inquietante se pensarmos que, geralmente, as cidades catarinenses reivindicam sua identidade pela “brancura” de seu ancestral europeu)⁵, o que os dados trouxeram de mais interessante foi o fato de evidenciar que cidades como Florianópolis, que, de maneira geral, não reconhecem os indígenas como parte de seu contingente populacional, além de os enxergarem como moradores das vizinhanças, possui, sim, população

⁵ Ver por exemplo: Larraín, 2008

indígena: 1.028 indígenas foram contabilizados como moradores do município⁶.

É claro que se pensarmos que o total da população de Florianópolis é de 421.240 pessoas, o contingente formado por esses 1.028 indígenas parece pequeno (IBGE, 2012). Mas esse número, que acredito estar subestimado devido não só às possíveis imprecisões advindas do método estatístico utilizado, mas também pela circulação contínua de indígenas na localidade, e, mais especificamente, devido à estratégia de ocultamento da identidade que ainda é muito forte entre os indígenas que moram na cidade, torna-se significativo apenas pelo fato de demonstrar sua existência em uma cidade que, historicamente, tem desconhecido sua presença.

No calor da publicação dos dados do censo e frente à efervescência de publicações nos meios massivos de comunicação dando destaque ao crescimento e espalhamento da população indígena no Brasil afora, fiz uma primeira e rápida revisão bibliográfica que me permitiu visualizar que, com exceção de um par de relatórios e uma dissertação de mestrado, não existiam trabalhos publicados acerca dos indígenas moradores das áreas urbanas do estado de Santa Catarina. Quanto a Florianópolis, durante essa primeira revisão, não consegui achar nenhum documento que falasse sobre a população indígena da cidade, o que acabou chamando muito a minha atenção, e gerando certas perguntas que agora, através desta tese, tento, pelo menos de maneira parcial, responder. Quem são esses índios? Quais as expectativas e as relações tecidas na área urbana de Florianópolis? Como eles vivenciam a cidade?

Mas, além dos números apontados pelo censo, o que acabou impulsionando definitivamente a realização desta pesquisa foi o fato de me sentir curiosa com o impacto que esses dados geravam no meu entorno, em geral. A presença indígena nas cidades que o censo apresentava parecia ser uma novidade, uma situação inquietante e, inclusive, preocupante. Eu percebia esse “tom” nas publicações de jornais impressos e nas discussões e opiniões suscitadas nos jornais televisivos, e isso me causava certo desconforto. Não conseguia deixar de questionar sobre por que o crescimento da população indígena em

⁶Além dos 1028 indígenas contabilizados no município de Florianópolis, somam-se 418 indígenas moradores no município de São José e 414 no município de Palhoça.

áreas urbanas ganhava tanto destaque e por que a ideia do índio na cidade parecia tão polêmica.

Esse desconforto muito provavelmente encontra-se ligado ao fato de ter crescido em uma cidade intermediária ao sul da Colômbia, capital de um departamento (unidade geográfica equivalente ao estado brasileiro) majoritariamente rural, onde residem dois dos grupos étnicos com maior número populacional no país (os Guambianos e os Nasa). O convívio cotidiano com os indígenas nos mais diversos âmbitos da vida social, isto é, na política local, em sala de aula, nas praças de mercado, nos bancos, nos noticiários, etc., provavelmente me levaram a naturalizar a presença indígena como parte da cidade, naturalização que, evidentemente, não é universal e que é continuamente contestada através de múltiplos discursos políticos e econômicos, não só no Brasil, mas de maneira geral em países que contam com populações indígenas, dentre os quais, a Colômbia.

Incomodada com essa questão, interessada em um tema de pesquisa específico, curiosa por saber quem seriam esses indígenas moradores de Florianópolis (cidade que, até então, tinha sido me apresentada como um reduto de população açoriana), e ao recordar minha pesquisa de campo com os indígenas Kaingang da Terra Indígena Xapecó – TIX (SC) realizada no mestrado, quando algumas pessoas haviam comentado acerca de amigos e familiares que moravam na capital catarinense (e outras cidades do estado), tomei a decisão de realizar minha pesquisa em Florianópolis.

Na minha cabeça, a equação era simples: eu achava os interlocutores, mapeava os seus circuitos de interação, e logo me dedicava a pensar na questão da articulação de práticas de autoatenção. Não faltará tempo para demonstrar como eu estava sendo otimista demais quanto à tarefa que estava a ponto de empreender.

Em agosto de 2011 defendi o meu projeto de pesquisa intitulado “Índios em Florianópolis (?): Mapeamento, Formas de organização, modos de relação e processos de autoatenção”, cujo interesse principal — e conforme o título já sugere — era mapear a presença de população indígena na área urbana de Florianópolis e observar as formas de organização e modos de relação estabelecidos pelos indígenas, com o objetivo de identificar, descrever e analisar os processos de autoatenção estabelecidos por eles no cotidiano de sua vida na urbe.

Confiada em um par de contatos, na dica de um dos qualificadores da minha banca de projeto de pesquisa doutoral (que comentou acerca da existência do “Grupo de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis”, e cujo processo de aproximação e dramas recorrentes deram vida ao 2º Capítulo desta tese), na minha bagagem teórica e metodológica, e, mais especificamente, na certeza de que minha tarefa não seria nada fácil, iniciei a aventura do campo sem saber muito bem como ou onde começar a procurar.

1.3 Dos livros ao campo

Como mencionado no item anterior, na criação do projeto de pesquisa percebi a escassa existência de referências bibliográficas relacionando indígenas e cidades, sobretudo se considerarmos o vasto mundo de publicações e pesquisas realizadas junto à população indígena em geral. Essa quase ausência também foi sentida por outros autores como Tommasino (1999, 2001) e Magnani (2012) que, incluso, nos sugere que essa falta de interesse pode estar ligada à forma como a antropologia brasileira, enquanto disciplina, foi concebida (e seus posteriores desdobramentos), quando a “etnologia indígena” acabou sendo a categoria destinada para o estudo das populações indígenas em seus territórios tradicionais (ou equivalentes contemporâneos, isto é, TI, Postos, etc.), encontrando-se aparentemente separada dos campos da “antropologia urbana” e da “antropologia rural”.

Essa separação tem sua origem na história da antropologia como disciplina, pois esta foi definida, por muito tempo, pelo exotismo do seu objeto de estudo. Contudo, essa situação tem mudado ao longo das décadas, sendo que o desenvolvimento da disciplina acabou trazendo, cada vez para mais perto, o “nativo”, que logo — como um “outro” — se tornou mais próximo tanto em termos geográficos quanto sociológicos. E embora a dimensão da alteridade tenha mudado, como nos indica Peirano (1999), o princípio não desapareceu e a alteridade continua a ser um aspecto fundante da antropologia.

O movimento da alteridade “radical” à alteridade mais “próxima” pode ser mapeado na história da antropologia brasileira: até os anos 1950, os grupos indígenas eram, basicamente, os “sujeitos-objeto” da antropologia — configurando, assim, uma alteridade radical —, mas apenas nas décadas seguintes surgiram as “alteridades amenizadas”, dando espaço ao estudo de contato, das sociedades camponesas e semelhantes, através do desenvolvimento dos chamados “Estudos da

Comunidade”, nas décadas de 1960 e 1970. Essa aproximação se completaria com o desenvolvimento da antropologia urbana no Brasil e, finalmente, nos anos 1980, a disciplina antropológica, e de maneira mais geral, as ciências sociais, passariam a refletir sobre sua própria produção sociológica, tornando a alteridade apreendida uma “alteridade mínima”. Peirano sintetiza a questão, ao dizer que, “no contexto da antropologia no Brasil, nos últimos trinta anos a alteridade deslizou territorial e ideologicamente num processo dominado pela incorporação de novas temáticas e ampliação do universo pesquisado” (1999, p. 226). Esse deslizamento, evidentemente, tem sido acompanhado de desafios teóricos metodológicos vastamente discutidos pelos antropólogos, legitimando esses novos espaços de atuação, mesmo que, na atualidade, não existam praticamente restrições à multiplicidade de alteridades que podem ser abraçadas pelo exercício antropológico.

Nas décadas de 1950 e 1960, os trabalhos de Darcy Ribeiro, e especialmente o de Roberto Cardoso de Oliveira, que concretiza a noção de “fricção interétnica” (1964), trazem um período de renovação da etnologia que começa a ganhar maior força no contexto das ciências sociais no país. A preocupação com o contato, mais do que com as “perdas” dos traços originais das culturas, isto é, o interesse nos processos aculturativos, é desenvolvida amplamente⁷, dando espaço, nas décadas seguintes, à reflexão sobre a situação dos povos indígenas brasileiros e sobre o papel do antropólogo na sociedade. “A multiplicação de temas de investigação, assim como a utilização de diferentes matrizes teóricas não estão desconectadas das transformações da sociedade brasileira, cujo processo de industrialização, integração

⁷ “Fundados na noção de fricção interétnica se realizaram, entre outros, o trabalho do próprio Cardoso de Oliveira (1964) sobre os Tukúna da fronteira Brasil-Colômbia-Peru, o volume que reuniu o trabalho de Roque Laraia sobre os Suruí e os Akuáwa e o de Roberto da Matta sobre os Gaviões, todos grupos do Pará (Índios e castanheiros, 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978), o de Julio Cezar Melatti sobre os Krahó do norte de Goiás (Índios e criadores, Rio de Janeiro, UFRJ, 1967, e O messianismo Krahó, São Paulo, Herder e EDUSP, 1972), o de Sílvio Coelho dos Santos sobre os índios de Santa Catarina (A integração do índio na sociedade regional, Florianópolis, UFSC, 1970; Índios e brancos no Sul do Brasil, Florianópolis, Edeme, 1973), o de Cecília Vieira Helm sobre os Kaingâng do Paraná, o de Edson Soares Diniz sobre Os índios Makuxi do Roraima (Marília, FFCL de Marília, 1972)” (MELATTI, 1984, p. 22).

institucional e urbanização abrem espaço para realidades contraditórias envolvendo diferentes atores sociais. Neste contexto, particularmente a partir da década de 60 temas relacionados à cidade” (DUTRA e RIBEIRO, 2013, p. 129) e à Antropologia Urbana começam a ganhar espaço no Brasil, como será exposto mais adiante. No momento, gostaria de ressaltar que essa intensificação da antropologia quanto aos espaços de contato iniciou um precedente importante no avanço, ou melhor, de superação das fronteiras inicialmente traçadas pela antropologia com enfoque na “alteridade radical” corporificada pelos povos indígenas, legitimando outros espaços, e assim, “na medida em que a alteridade deslizou em termos de localização ela fechou o círculo e alcançou a volta à periferia das grandes cidades” (PEIRANO, 1999, p. 242).

Dentre os espaços “outros” em legitimação e desenvolvimento, encontramos na antropologia brasileira um interesse cada vez maior pela pesquisa nas grandes cidades. Tomando como base as discussões da Escola de Chicago, importantes figuras da antropologia urbana brasileira, tais como Otavio Velho, deram início a uma interlocução que seria fundamental para legitimar o espaço da antropologia nos contextos urbanos (VELHO, 1972, 1975, 1980, 1981, 1986, 1994).

A Escola de Chicago reunia um variado grupo de autores e pesquisas, sendo que os trabalhos de Park (1987 [1916]), Wirth (1987 [1916]) e Redfield (1974 [1930] e 1947) seriam fundamentais para o desenvolvimento dessa corrente, que considerava a cidade como um campo de pesquisa da vida social, dando origem à noção de “urbanismo enquanto modo de vida” (WIRTH, 1987 [1916]) e aos “Estudos de comunidade”, de Redfield (1974 [1930] e 1947), “cujo desenvolvimento levaria presumidamente a processos de urbanização, sintetizados no conceito de *continuum folk-urbano* (Hannerz, 1980)” (FRUGOLI, 2005).

Por sua vez, a noção de *continuum folk-urbano* teria sido inspirada em autores clássicos da sociologia, incluindo Durkheim, Weber e Simmel, que se dedicavam a analisar as especificidades das sociedades modernas, usando como pano de fundo as metrópoles industriais e os modos de vida nelas desenvolvidos.

Como consequência dessas inspirações surge o conceito de “cultura urbana” que observava a cidade como uma “variável independente”, “assentada em distintas versões da polaridade tradicional/moderno, como solidariedade mecânica/orgânica (Durkheim), tradicional/racional (Weber) e comunidade/sociedade

(Tönnies)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 [1996], p. 307), que seria sintetizada *a priori* nas seguintes características: “predominância dos papéis secundários [formalizados, contratuais ou institucionais] sobre os primários, isolamento, superficialidade, anonimato, relações sociais transitórias e com fins instrumentais, inexistência de um controle social direto, diversidade e fugacidade dos envolvimento sociais, afrouxamento dos laços familiares e competição individualista” (OLIVEN, 1985, p. 14).

Contudo, voltando ao contexto brasileiro, vejamos esse encontro nas palavras do Gilberto Velho, figura central da antropologia urbana no país:

Aos poucos fui descobrindo a literatura interacionista ligada à Escola de Chicago. Ainda no Brasil, li alguns textos de Goffman, e quando fui para os Estados Unidos, em 1971, tive a grande oportunidade de ampliar meu conhecimento sobre essa corrente de pensamento. Assim, não só Erwin Gofman, mas Howard Becket, Everett Hughes, Hebert Bluner, Anselm Strauss, W.F White, Louis Wirth, George H. Mead, Robert Park e William Thomas tornaram-se referenciais importantes para meu trabalho. Já conhecera textos isolados de Park ou Wirth, mas agora alargava os horizontes. Um movimento intelectual foi identificar e refletir de modo mais sistemático sobre as relações entre estes autores e a obra do pensador alemão George Simmel (...) a cidade era, simultaneamente foco e pretexto para o desenvolvimento dessa perspectiva tão fértil e estimulante (VELHO, 2011, p. 163-164).

Esse movimento intelectual, como é de se esperar, não foi unicamente realizado por Velho, e a interlocução dos autores da chamada Escola de Chicago fizeram eco profundo na antropologia brasileira: os estudos de comunidade se desenvolveram até meados da década de 1970, quando o interesse foi sendo desviado aos estudos de fricção interétnica. A respeito desses trabalhos, Dutra e Ribeiro consideram que “uma das conquistas desse recurso investigativo é a inserção do pesquisador na comunidade investigada, que propiciava uma abordagem ampla e geral do seu objeto de pesquisa, tornando esse

método uma referência para as primeiras pesquisas em contextos urbanos” (2013, p. 127). No entanto, e como as próprias autoras mencionam, “apesar de vários pesquisadores importantes no Brasil terem utilizado esse tipo de pesquisa, como Emílio Willems, Oracy Nogueira, Donald Pierson e Antonio Candido, os estudos de comunidade sofreram grandes críticas por parte de pesquisadores, particularmente advindas do campo de reflexão marxista, sob influência de Florestan Fernandes, seja pela ausência de reflexão a respeito da inserção destas comunidades em contextos mais amplos, seja pela ausência do recurso à documentação histórica como fonte de investigação” (p. 129-130).

Mas, voltando à questão da interlocução dessa escola com a antropologia brasileira, vemos que esta permitiu a possibilidade de pesquisar diferentes fenômenos urbanos, o que efetivamente foi feito por uma série de antropólogos que se dedicaram, especialmente, à abordagem dos temas de migração e trabalho e de formas de sociabilidade, esta última bastante influenciada pela obra de Simmel (conferir, por exemplo: Candido, 1971; Durham, 1973, Machado da Silva, 1978, entre outros)⁸.

No campo da antropologia urbana paulistana, várias pesquisas de fôlego desse período — como as de Macedo (1979), Magnani (1984) e Caldeira (1984) — tomaram as áreas periféricas como local de pesquisa, buscando compreender detidamente redes de parentesco e de vizinhança, modos de vida, estratégias de sobrevivência, formas de sociabilidade e representações políticas, com ênfase em dimensões cotidianas e em representações simbólicas, muito pouco contempladas nas perspectivas “macroestruturais”. Tratava-se de um outro tipo de olhar sobre a periferia, alvo na época, como já dito, de interesses e enfoques diferenciados nas ciências sociais (FRUGOLI, 2005).

Teoricamente, os trabalhos dos antropólogos brasileiros começaram a contestar as diversas posturas contidas na Escola de Chicago, refutando a visão das cidades como espaços nos quais as redes

⁸ Para maiores detalhes sobre esses trabalhos, conferir: Melatti (1984) e Durham (1973).

de relações familiares e de solidariedade seriam fracas, tal e como propunha Redfield (1949), pois as pesquisas locais mostravam como outras redes se articulavam ou se reafirmavam, e como outros arranjos eram compostos e essenciais para a supervivência dessas pessoas (OLIVEN, 1985). Igualmente, o desenvolvimento das pesquisas na antropologia urbana levou a rejeitar a ideia de que a cidade *per se* tem o poder de induzir mudanças sociais e de que existe *uma* cultura urbana em oposição a *uma* cultura “não urbana”. Essa dicotomia, como nos chama a atenção Oliven (1984), é vista como excessivamente rígida, prestando-se a vários equívocos.

Quanto à legitimação metodológica desse campo, este foi defendido centrando-se, basicamente, no questionamento da familiaridade e do estranhamento etnográfico, por autores como Velho (1978, 1980) e Da Matta (1973), tendo como apoio a discussão feita pela Escola de Chicago sobre a pertinência dos métodos etnográficos da antropologia, tradicionalmente usados nas aproximações aos clássicos sujeitos de estudo. A discussão metodológica sobre uma antropologia urbana foi amplamente discutida entre 1970 e 1980, sendo que, ao final dessa última década, e como assinala Melatti (1984), essa discussão já tinha se consolidado, sendo rapidamente apropriada no contexto brasileiro.

De maneira geral, podemos dizer que o desenvolvimento de uma Antropologia Urbana na década de 1970, no Brasil, obedeceu ao interesse de se aproximar às múltiplas alteridades existentes na sociedade do país, inspirada pela antropologia americana tanto no seu lócus teórico quanto metodológico. Como resultado desse exercício, as diversas alteridades apreendidas pelos antropólogos se tornaram mais próximas, complementando, assim, o interesse da antropologia geral para além do estudo das sociedades tribais.

De todo modo, e apesar da ampliação dos “outros”, de quem a antropologia urbana brasileira começava a se aproximar, isto é, das “camadas populares” e “médias”, é possível perceber que as populações indígenas não aparecem como um objeto recorrente de análise nesse contexto específico, tal e como pretende apresentar a revisão bibliográfica descrita a seguir. Podemos dizer, então, que com a consolidação desse campo, e não obstante as tentativas teóricas de se superar a dicotomia rural-urbano mencionada por Oliven (1985), e também do efeito complementar que a inclusão das alteridades próximas

visava trazer para a antropologia, as populações indígenas continuaram a ser observadas, majoritariamente, à luz da chamada “etnologia”, entendida como um campo dedicado a “estudos referentes a sociedades indígenas, excluindo-se da classe rotulada por esse termo aquelas pesquisas referentes a temas urbanos ou rurais” (MELATTI, 1984, p. 04). Esse espaço-campo diferenciado para a pesquisa de populações indígenas teria se configurado não só porque o índio era a possibilidade de alteridade radical mais evidente no contexto brasileiro, gerando um contingente importante de pesquisas fundamentando a antropologia brasileira — que sofria, aliás, de uma forte influência da etnologia alemã —, mas também porque o surgimento de novos espaços de atuação, como a antropologia urbana, que disputavam um campo específico, acabaram reafirmando a separação desses dois campos e seus domínios quanto ao fazer antropológico, ao ver o espaço urbano como um campo de domínio e expertise sobre as “alteridades mais próximas”.

Neste sentido, o indígena parece continuar sendo “capitalizado” pela etnologia, o que, incluso, se reflete nas categorias e tópicos estudados e desenvolvidos pela antropologia brasileira no contexto acadêmico, no qual, pelo menos *a priori*, os núcleos de antropologia urbana e de etnologia encontram-se separados.

Essa separação de campos encerra novamente o círculo citado por Peirano (1999), na medida em que os indígenas e as cidades se reencontram no olhar dos antropólogos no Brasil e no mundo, por conta das dinâmicas que os etnólogos veem *seus* indígenas deslocando-se às cidades e os antropólogos urbanos *suas* cidades sendo povoadas por um “outro” que, de maneira geral, não tinha feito parte do repertório dos “outros”, legitimamente constituídos. E isso, apesar de que esse “povoamento”, ou “nova dinâmica” de presença nas áreas urbanas, como eu argumento em diferentes trechos desta tese, não seja tão “novo” assim. Esse deter-se para olhar o índio na cidade pela antropologia tem sido incentivado, evidentemente, pelo *boom* dos censos de populações indígenas que tem impactado, de maneira contundente, a América como continente e o Brasil como país, na década de 2000 (Mc SWEENEY, 2007; BANDA, 2004), na medida em que, no imaginário social e também disciplinar, esses indígenas pertenceriam a um espaço não urbano. De alguma maneira, a presença indígena nas cidades seria, assim, uma indisciplina aos lugares delimitados pela disciplina antropológica na sua práxis, e essa indisciplina traz consigo a necessidade de refletir teórica e

metodologicamente desde a antropologia para pensar a abordagem da relação entre índios e cidades.

A partir de 2010, o interesse na relação entre indígenas e cidades, por parte de antropólogos e cientistas sociais, aumentou notavelmente, e as novas reflexões, produções acadêmicas e bibliográficas vieram a nutrir as minhas próprias reflexões, ampliando o leque de possibilidades para tentar apreender o mundo ao qual eu tinha sido apresentada pelos meus interlocutores.

A seguir, apresento o caminho bibliográfico e teórico percorrido para a realização desta tese, incluindo um histórico da bibliografia “clássica” sobre índios e cidades no Brasil, ponto de referência que me permitiu estabelecer algumas bases para o desenvolvimento desta pesquisa, as quais, de alguma maneira, acabaram influenciando em minhas próprias escolhas teóricas e conceituais para desenvolver a reflexão e a análise aqui desenvolvidas.

1.4 Índios e cidades na antropologia brasileira: produção bibliográfica entre 1960 e 2010

Voltando aos referentes bibliográficos sobre índios e cidades usados como ponto de partida para a realização desta pesquisa, encontramos em *Urbanização e tribalismo: A integração dos Índios Terena em uma sociedade de classes*, de Roberto Cardoso de Oliveira (1968), a obra pioneira dos estudos neste campo. Nela, em particular, o autor, a partir de uma abordagem estruturalista, estuda um segmento da população Terena que se encontrava em processo de “urbanização”, isto é, que teria migrado do meio rural para, em seguida, instalar-se nas áreas urbanas das cidades de Campo Grande e Aquidauana, no estado de Mato Grosso.

No texto, RCO demonstra uma preocupação constante ao observar como a identidade étnica se mantém — ou não — dentro do novo contexto, e mediante quais mecanismos. Constatou que as primeiras gerações de “migrantes” indígenas conseguiram se manter ligadas à sua identidade étnica (ou seja, não entraram em processo de “destribalização”) por causa do seu relacionamento contínuo com as suas aldeias, isto é, tanto com a sua família quanto com o seu território, o que originou um processo de “persistência da aldeia na cidade”(1968, p. 204).

No texto, o autor consegue enxergar a resistência aos processos de “destribalização” das populações indígenas apesar do deslocamento do seu “território tradicional”, contribuindo, assim, para repensar a preocupação colocada por etnólogos como Galvão (1957), Darcy Ribeiro (1957) e outros intelectuais da época que acreditavam que os processos de “aculturação” e “integração” dos povos indígenas os levaria, inevitavelmente, à perda da sua identidade étnica. Para tanto, argumenta que “uma população aborígine pode atingir os mais altos níveis do processo aculturativo, sem que seus membros percam sua identificação étnica, conservando-se *índios* — muitas vezes e paradoxalmente — para poderem sobreviver” (1968, p. 268).

Essa obra torna-se importante na medida em que se converte em um referente central para o estudo de índios e cidades no Brasil, sendo que vários autores dedicados ao tema têm encontrado nele linhas de análise e reflexão importantes para o desenvolvimento de suas pesquisas. No caso específico desta tese, o livro de RCO é relevante por causa das discussões que registra e do tratamento antropológico dado aos termos, próprios do contexto histórico e acadêmico no qual o livro foi produzido. Estes servem como ponto de partida para observar a criatividade e as divergências das reapropriações feitas pelos meus interlocutores acerca dessas discussões, e especialmente dos termos como “aculturação” e “destribalização” que, como diria Manuela Carneiro da Cunha (2009), transformaram-se em *categorias de ida e volta*, ganhando *aspas* e trazendo à tona uma série de assuntos importantes a serem analisados. A abordagem desses conceitos e sua utilização por parte dos meus interlocutores encontram-se nos 4º e 5º Capítulos.

Cronologicamente, observamos que, a partir da publicação de *Urbanização e Tribalismo*, existe uma descontinuidade na produção de pesquisas que tenham como foco essa temática, e que ela é retomada, com algum esforço, somente a partir da década de 1990, o que coincide com a publicação da constituição de 1988, que reconhece o caráter multiétnico do Brasil e o direito indígena, fato que estimulou os processos organizativos e de visualização das populações indígenas no país.

Em sua maioria, esses “novos” trabalhos, produzidos até o ano de 2010 — momento em que meu projeto de pesquisa foi apresentado — geralmente se tratam de pesquisas de graduação e pós-graduação de alunos de diferentes universidades e regiões do país, sendo que somente alguns poucos surgem como produtos de projetos ou empreendimentos

acadêmicos sistemáticos e específicos cujo objetivo é se aproximar das diversas realidades das populações indígenas moradoras nas áreas urbanas do Brasil. É possível observar também que a maior quantidade de trabalhos antropológicos sobre o tema se concentra na Amazônia brasileira, não obstante os grandes contingentes de população indígena estarem concentrados em cidades dos estados de São Paulo e Rio Grande do Sul⁹, por exemplo.

Contudo, voltando ao tema, podemos dizer que os grandes eixos temáticos dos trabalhos publicados entre 1960 e 2010 sobre índios e cidades centram seu olhar nas temáticas de identidade, etnicidade e território, usando como referentes centrais o mencionado trabalho de RCO (1968), os aportes teóricos e conceituais de Fredrick Barth (1969) e os trabalhos de João Pacheco de Oliveira sobre territorialização e etnicidade (1997; 1999; 2000).

Nessa mesma linha é possível situar os trabalhos de Raimundo Nonato da Silva, *O universo social dos indígenas no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus* (2001); de Glademir Sales dos Santos, *Identidade étnica: Os SateréMawé no bairro Redenção, Manaus/AM* (2008); de Roberto Jaramillo Beltrán, *Índios Urbanos: Processo de Reconformação de Identidades Étnicas Indígenas em Manaus* (2009); de Juliana Gonçalves de Melo, *Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea* (2009); e de Teixeira e Mainburg, *Migração do povo indígena Sateré Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia* (2009).

Pensando ainda nas questões sobre a identidade e a territorialidade, mas introduzindo, em suas reflexões, uma linha de pensamento mais relacional e inspirada na proposta perspectivista de autores como Eduardo Viveiros de Castro, e o conceito de “indigenização da modernidade”, de Marshall Sahlins, aparecem alguns trabalhos como o de Cristiane Lasmar, *De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro* (2006); de Geraldo Andrello, *Cidade do índio: Transformações e cotidiano em Iauareté* (2006); e de Eduardo Soares Nunes *A cruz e oitxe(k)ò: Mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)* (2009).

⁹ 37.915 indígenas moram nas áreas urbanas de São Paulo e 6.764 nas áreas urbanas do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 12 janeiro 2015.

Quanto às questões identitárias, mas aprofundando em sua relação com os novos espaços ocupados e suas reapropriações por parte dos grupos indígenas envolvidos nesses processos, encontramos também os trabalhos de Alexandra Barbosa, *Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul* (2007); de Alfredo Wagner e Glademir Sales dos Santos, *Estigmatização e Território: Mapeamento situacional das comunidades indígenas da cidade de Manaus* (2009); de Andrea Otero, *O “esperar troquinho” no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani* (2008); e de Kimiye Tomassino, *Os novos acampamentos (warẽ) Kaingang na cidade de Londrina* (1999) e *Os sentidos da territorialização Kaingang nas cidades* (2001).

Trazendo à tona questões de reivindicação de território e identidade, mas dando maior espaço para a relação entre indígenas, instituições e políticas públicas, encontramos o trabalho de Marcos Albuquerque, *O regime imagético Pankarurú: Tradução Intercultural na cidade de São Paulo* (2011), que reflete sobre a performance da dança dos praiás efetuado pelos Pankarurú no contexto urbano de São Paulo como um ato político, ritual e performático, cuja “intenção é vencer a violência simbólica que tende a invisibilizar os Pankarurú enquanto uma comunidade etnicamente diferenciada na cidade de São Paulo” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 13). Essa tese de doutorado, apresentada ao programa de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, destaca-se também pelo fato de centrar seu olhar em uma região que foge do mapa “tradicionalmente” traçado pela produção antropológica sobre índios e cidades, a qual, conforme já mencionei, encontra-se, ao menos nesse período cronológico específico, dedicada, em sua maioria, a áreas urbanas da Amazônia brasileira.

Considerando a linha cronológica proposta, encontramos poucos trabalhos dedicados à relação índios e cidades no sul do país. Dois artigos de Kimiye Tommasino (1999 e 2001) poderiam ser considerados como pioneiros da discussão sobre indígenas e áreas urbanas no sul do Brasil, um deles, especificamente, no estado de Santa Catarina. No primeiro, “Os novos acampamentos (warẽ) Kaingang na cidade de Londrina”, a autora descreve os acampamentos temporários estabelecidos pelos Kaingang de Apucarantina, na cidade de Londrina/PR, ao demonstrar como esses acampamentos configuram uma reprodução do espaço Kaingang enquanto que a cidade se torna uma extensão do território de caça e coleta. Já em “Os sentidos da territorialização Kaingang nas cidades” (2001), junto à reflexão sobre a

dinâmica dos acampamentos realizada em Londrina, a autora aborda a presença de indígenas Kaingang na cidade de Chapecó/SC, os quais, além dos seus tradicionais acampamentos, encontram outras estratégias para garantir sua sobrevivência e permanência na cidade. Esse artigo chama a atenção sobre a necessidade de ampliar o número de trabalhos que reflitam sobre os índios **nas** cidades, convidando-nos a pensar mais a fundo sobre a conexão histórica e a relação intrínseca existente entre indígenas e cidades.

Encontramos também o trabalho de Otero, *O “esperar troquinho” no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani* (2008), cujo autor problematiza as diferentes leituras sobre a presença de mulheres Guarani que vendem artesanato no centro de Porto Alegre e que são caracterizadas pela população como “mendicantes”. Essa dissertação discute o fato de que o índio é percebido pela população da cidade como um indivíduo cujo lugar “natural” encontra-se nas aldeias e que seu deslocamento à cidade, e as práticas que desenvolvem nela, tais como a venda de artesanato, os deslegitima de sua condição de “índios autênticos”. Por outro lado, a autora cria uma discussão sobre o “esperar troquinho” desde a perspectiva guarani, observando-a como uma reformulação da prática “poroaró”, isto é, uma relação de troca espiritual própria dos Guarani.

Especificamente sobre o estado de Santa Catarina, encontramos a dissertação de mestrado de Karyn Nanci Rodrigues, intitulada *Territórios indígenas em espaços urbanos, um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau(SC)*, defendida no programa de Antropologia Social da UFSC no ano de 2000. Nela, a autora contextualiza o fluxo migratório desde a década de 1970 de populações indígenas à cidade de Blumenau, e como este se intensificou nas décadas de 1980 e 1990 a partir dos impactos negativos causados pela construção de uma barragem na TI Ibirama. Em sua etnografia, nos apresenta também a existência de uma dinâmica de circulação e permanência entre os indígenas Xokleng e alguns Kaingang na região, demonstrando como o espaço da cidade torna-se um espaço de aprendizado, de reapropriação de significados, de redes de sociabilidade, de possibilidades e de criação de estratégias que lhes permitam sortear as dificuldades surgidas no relacionamento com os brancos e de reafirmar sua identidade.

Na área da Grande Florianópolis, o documento mais significativo falando da presença indígena da região é o *Estudo de impacto: as populações indígenas e a duplicação da BR-101, trecho Palhoça/SC - Osório/RS*, organizado por Darella, Garlet e Soares de Assis, também no ano de 2000. Nos 2º e 3º capítulos desse estudo, escritos por Karyn Nanci Rodrigues Henriques e Ricardo Cid Fernandes, respectivamente, os autores chamam a atenção sobre o pouco conhecimento acerca da história e da realidade dos indígenas em Florianópolis e região. Rodrigues (2000b) informa da presença de 150 indígenas moradores ao longo da BR-101 e no bairro Saco dos Limões, da cidade de Florianópolis, sendo que os Kaingang, Xokleng e Guarani estariam contabilizados nesse número, oriundos de diferentes aldeias e áreas urbanas de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Segundo a autora, a migração desses indígenas para a referida região estaria motivada por vários fatores que, em geral, demonstrariam a procura por uma melhora nas condições de vida dessas pessoas. O deslocamento para as áreas urbanas, no entanto, não teria causado mudanças no autorreconhecimento como indígenas. Pelo contrário, esse grupo estaria em plena consciência de sua identidade indígena, de seus direitos, reivindicando continuamente sua identidade e história e lutando para reconstruir sua vida com dignidade no novo espaço. Como fruto dessa luta estaria surgindo uma liderança focada na organização de uma comissão indígena para reivindicar melhores condições de sobrevivência e território a fim de garantir sua reprodução cultural, tal como rezam os convênios internacionais adotados pelo Brasil em matéria de proteção aos direitos indígenas, incluindo a convenção 169 da OIT.

Cid propõe também que esses deslocamentos aos centros urbanos podem ser entendidos como a reformulação de uma estratégia nativa para diminuir a pressão interna gerada pelos conflitos nas aldeias, o que acaba criando novos espaços que produzem/reproduzem sua unidade social básica, isto é, a “Casa” Kaingang (2000, p. 34-35). O autor relata também que uma das maiores dificuldades dos índios localizados na região da Grande Florianópolis à época seria “a condição de excluídos da assistência indígena institucional” (p. 35), o que se reflete, por exemplo, no fato de os servidores da FUNAI não terem reconhecido como indígenas um grupo de 40 Kaingang que estava em Florianópolis procurando ajuda desse órgão para a reivindicação de território na localidade:

Segundo a interpretação dos agentes da FUNAI, estes índios deveriam ou retornar “para suas terras de origem ou enfrentar por suas próprias forças a vida na cidade”. Segundo a interpretação das lideranças deste grupo Kaingang a FUNAI deveria reconhecer os motivos que os levaram a abandonar sua terra original e garantir as condições para a reprodução cultural destes índios, mesmo em contextos urbanos (Idem).

Finalmente, o texto de Bastos e Sagaz (2005) intitulado “A identidade étnica dos Índios Urbanos da Grande Florianópolis”, apresentado como trabalho final da disciplina de sociolinguística na UFSC, é um documento importante para pensarmos acerca da presença de população indígena na área urbana de Florianópolis. Com o objetivo de refletir sobre a relação língua – cultura – identidade, as autoras trazem à tona a existência de indígenas na Grande Florianópolis, ao abordar a recém-criada comissão indígena anunciada por Rodrigues (2000), além de apresentar dados numéricos atualizados dessa população para o ano da publicação. Essa organização seria a Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis, liderada por um indígena autorreconhecido como Guarani-chiripá (Nhandeva), cuja história e posteriores desdobramentos serão detalhados no 2º Capítulo.

Esses textos produzidos para o estado de Santa Catarina, Grande Florianópolis e Florianópolis, tornam-se referentes essenciais para o desenvolvimento desta tese, pois registram antecedentes que aparecem atualizados nas memórias de alguns dos interlocutores contatados ao longo da pesquisa, e mais ainda, por já aportarem algumas reflexões sobre dinâmicas próprias dos indígenas Kaingang e Guarani nas áreas urbanas do estado, os quais, apesar das possíveis diferenças com as dinâmicas por mim registradas, evidenciam certos pontos de encontro e inter-relação. Esses pontos específicos, as discussões e as possíveis relações (ou não) serão discutidos nos capítulos nos quais essas reflexões sejam pertinentes.

1.5 Os índios e as cidades: produção antropológica brasileira após o censo de 2010

Os dados do censo de 2010, de alguma maneira, marcam um ponto de referência quando falamos da relação entre índios e cidades dentro da disciplina antropológica e das ciências sociais, de maneira mais geral. É possível observar que a partir desse ano os trabalhos envolvendo populações indígenas em áreas urbanas se intensificou: cresceu o número de dissertações e teses publicadas a respeito; as referências bibliográficas começaram a se espalhar, embora timidamente, e sair de sua tradicional zona geográfica de atuação; algumas mudanças surgiram nos focos e nas preocupações das pesquisas; esforços institucionais de longa duração que pensavam e discutiam a situação dos indígenas nas cidades ganharam maior visibilidade; e finalmente, eventos acadêmicos nacionais começaram a incluir em sua programação espaços destinados para discutir tais questões.

Na XII reunião de antropólogos do Norte e do Nordeste e III Reunião equatorial de antropologia (REA/ABANNE), sediada pela UFRR, em Roraima, no ano de 2011, por exemplo, houve um grupo de trabalho com três sessões, três fóruns e um minicurso dedicados ao tema. Pesquisadores e lideranças indígenas discutiram a relação entre os indígenas e as cidades, o acesso aos direitos indígenas, as identidades e territorialidades na Amazônia e, em menor proporção, nos estados como o Ceará, Mato Grosso e Rio de Janeiro.

Em 2013, com a intenção de retomar as discussões iniciadas nessa primeira versão, alguns dos organizadores do GT propuseram, no marco da IV REA/XIII ABANNE, o GT intitulado “Os indígenas e a cidade: processos identitários, direitos e políticas públicas no contexto urbano”. Nele, continuou a se pensar e discutir temas como a organização social, a ocupação e a construção do espaço indígena na cidade, a participação política de indígenas nas instituições estatais, a inserção/exclusão dos indígenas nas políticas públicas e os processos de luta pelo reconhecimento e ampliação dos direitos indígenas¹⁰. Dividido em três sessões e contando com aproximadamente 14 trabalhos inscritos, as discussões do GT apresentaram sete trabalhos referentes a indígenas na área urbana da Amazônia brasileira e de outras localidades: Rio de Janeiro (1), Goiás (1), Florianópolis (1), Recife (1), Mato Grosso (1) e São Paulo (1).

Contemporaneamente, surgiu o Grupo de Etnologia Urbana (GEU) do Núcleo de Antropologia Urbana – USP que, “com base em

¹⁰ Disponível em: www.reaabanne2013.com.br/site/?page_id=114

dados recentes que apontam para uma significativa presença indígena nas cidades, propõe-se considerar os desdobramentos dessa realidade com base numa estratégia teórico-metodológica que articule as contribuições tanto da Etnologia como da Antropologia Urbana”¹¹. Em 2011, o grupo organizou o I Seminário de Antropologia Urbana, reunindo pesquisadores interessados em trocar experiências de pesquisa na área, dando continuidade ao evento em 2012 e 2013. Esse espaço tornou-se importante para discutir não só os casos particulares e os diferentes interesses e condições das pesquisas, mas também propor caminhos teórico-metodológicos que articulassem etnologia e antropologia urbana, os quais, como menciona Magnani (2012), parecem ter sido concebidos dentro da disciplina antropológica como campos separados, sem interação.

Pelo fato de esse grupo de pesquisa ter surgido a partir do desenvolvimento de uma pesquisa no estado da Amazônia brasileira, uma parte importante dos trabalhos apresentados girava em torno de questões ligadas ou suscitadas pelas experiências desses pesquisadores nessas localidades. Chamou a minha atenção como observadora externa (e também a dos seus próprios pesquisadores) o escasso desenvolvimento de pesquisas referentes ao tema na própria cidade onde este fora albergado, sendo que o contingente de população indígena em São Paulo é cada vez maior, mais significativo, representativo e organizado politicamente (III Seminário de Etnologia Urbana, NAU-USP, 2013).

Além dos eventos mencionados, importantes por colocar no mapa a relação entre os indígenas e as cidades como relevantes para a antropologia em geral, observamos uma retomada dos investimentos sobre o tema em instituições estatais, organizações não governamentais, entre outros. Aparece, por exemplo, no ano de 2013, a publicação das atividades do projeto “A cidade como local de afirmação de direitos indígenas”, desenvolvido pelo Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos e pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, com a parceria da *Oxford Committee for Famine Relief* (OXFAM)¹² e da União Europeia.

¹¹ Disponível em: <http://nau.fflch.usp.br/geu>. Acesso em: 01 junho 2014.

¹² Organização não governamental, estruturada através de 13 organizações e mais de 3000 parceiros, atuando em 100 países, “na busca de soluções para o

Para a Comissão Pró-Índio de São Paulo, esse trabalho representou uma “retomada” de seus esforços “para contribuir para a efetividade dos direitos indígenas no contexto urbano” (2013, p. 08), pois nos anos de 2004-2005 já haviam realizado uma oficina com os indígenas na área urbana de São Paulo em parceria com a Pastoral Indígena da Arquidiocese desse mesmo estado. Essa oficina foi um espaço propiciado para discutir com as comunidades suas dificuldades específicas em termos de acesso à moradia, atendimento à saúde e outros, da qual participaram indígenas das etnias Pankararu, Pankararé, Fulni-ô, Kaingang, Terena, Potiguara e Kariri-Xocó, sendo que nela foram feitas algumas petições por parte dos indígenas desse grupo, das quais destaco a solicitação da implementação de um Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) na cidade de São Paulo.

Esse texto torna-se importante na medida em que mapeia as políticas públicas desenvolvidas para a população indígena moradora nas áreas urbanas em diferentes regiões brasileiras, entre as quais Manaus (e outros centros urbanos na Amazônia), São Paulo, Porto Alegre e Campo Grande, dando visibilidade a grupos e iniciativas importantes no acesso aos direitos indígenas em contextos urbanos, nos âmbitos da educação, saúde, e lutas pelo território, reafirmando, assim, a necessidade iminente de planejar e pensar as cidades brasileiras e suas políticas públicas quanto às populações indígenas que compõem o seu tecido social. Esse chamado, ao qual se somam também publicações advindas da academia, abre espaço para pensar a importância dessas políticas para a legitimação da presença indígena em espaços “tradicionalmente” pensados como impróprios a essa população (ROSADO e FAGUNDES 2013; AGUILAR, 2013; BAPTISTA, 2011; COMIN, 2013; FAGUNDES, 2013; PARANÁ, 2013; SOUZA, 2013, entre outros).

Talvez este seja o principal diferencial que os trabalhos emergentes a partir de 2010 trazem à tona, já que, de alguma maneira, questionar ou procurar os dispositivos que afirmam a identidade, ou entender como estes operam (seja a partir de sua cosmologia, de suas estratégias de sobrevivência, de teorizações sobre o contato interétnico e sua resistência, etc.) não representa já o cerne da discussão (o que não invalida sua importância), embora se assuma, de forma contundente, a presença indígena nas cidades (uma vez que não é mais vista como uma

interrogação, um questionamento a ser levantado), dando abertura a uma tendência que busca estimular novas formas de pensar o planejamento político e urbano focados nesse “novo” panorama.

A bibliografia coletada para a realização desta tese, a partir de 2010, supera os cem títulos entre livros, artigos, teses, dissertações e apresentações de trabalhos em eventos, e continua em crescimento. De maneira geral, se observa que os três eixos que vinham permeando as publicações sobre índios e cidades, isto é: território, identidade e políticas públicas ainda continuam a ser o foco majoritário das publicações realizadas, e que ainda existe uma concentração geográfica na Amazônia brasileira e no norte do país em relação a outras áreas geográficas do Brasil.

Destaca-se no estado de Rio Grande do Sul uma série de publicações sistemáticas que tratam da presença Guarani na área metropolitana de Porto Alegre, abordando os diversos desafios que essa presença pressupõe em nível político e administrativo na cidade, e cuja bibliografia será levantada ao longo desta tese. Devido à grande quantidade de publicações realizadas, e por conta dos interesses particulares que esta possa despertar no leitor, incluímos uma lista de referências bibliográficas organizadas por tema para consulta.

Apesar das possíveis variáveis quanto a definições conceituais e posturas teóricas, observamos que os trabalhos sobre índios e cidades na antropologia brasileira, nas décadas de 1990 em diante, trazem consigo uma mudança de perspectiva que estaria ligada à necessidade de não enxergar as comunidades indígenas através de suas possíveis “perdas” (OLIVEIRA, 1998), isto é, perda de cultura, de identidade e, incluso, de dignidade (pelas novas maneiras de habitar as cidades), as quais eram fortemente enfatizadas nos trabalhos mais clássicos acerca dos indígenas e das cidades na antropologia brasileira. Perspectiva esta que procura mostrar também que, na verdade, o que existe é uma série de apropriações, releituras, reterritorializações das cidades realizadas pelos indígenas como sujeitos e agentes, tendo como referencial a visão cosmológica do seu grupo étnico em particular.

Resgata-se também nesses trabalhos a visão da tradição, da cultura e dos grupos étnicos como dinâmicos, políticos, com agência e em contínua invenção, reelaboração e criação (dependendo do arsenal teórico escolhido). De maneira geral, esta tese bebe dessa perspectiva dinâmica, e herda, em maior ou menor grau, a abordagem dos temas

recorrentes nessa literatura específica, isto é, do território, da identidade e da relação da população indígena com o estado através das políticas públicas em diferentes níveis e intensidades, assim como se observará ao longo dos capítulos que a compõem.

Uma diferença central de minha pesquisa em relação a pesquisas realizadas de maneira geral sobre indígenas e cidades é que durante o desenvolvimento do trabalho de campo não foi possível mapear “um” ou vários “bairros” indígenas, associações ou qualquer outro grupo que aglutinasse a população indígena na cidade, como acontece na maioria desses trabalhos que descrevem a partir de “cidades indígenas” (ainda que questionando esse *status*) ou de cidades “indigenizadas”, “aldeias nas cidades”, “associações” ou “bairros”, dinâmicas de circulação, apropriação, etc., de identidades, objetos e territórios (ANDRELLO, 2006; LASMAR, 2006; NUNES, 2009; BATISTA, 2012; DA COSTA, 2013), entre muitos outros, pois as estratégias de permanência entre a população indígena residente em Florianópolis se estabelecem a partir da circulação contínua pela cidade, se espalhando ao longo do município e mudando constantemente de lugar de moradia e emprego, e também pelo fato de que a estratégia de se juntar para dar força à identidade étnica não é uma estratégia atraente para eles, na medida que, em seu cotidiano, perceberam que a omissão da identidade étnica é uma estratégia mais interessante para atingir seus objetivos na cidade.

Essa dinâmica, de alguma maneira, foi surpreendente, pois, apesar de imaginar que haveria uma grande circulação de pessoas no contexto de Florianópolis, eu esperava encontrar, assim como Leite — em alusão às populações quilombolas na mesma cidade —, contingentes de população localizados em setores específicos, invisibilizados como parte de uma estratégia “de resolver a impossibilidade de bani-lo totalmente da sociedade” (1991, p. 15), na medida em que os indígenas no sul do Brasil, e no contexto de Florianópolis, também são observados como não existentes dentro dos discursos hegemônicos, historiográficos e políticos locais.

Devido às particularidades das presenças indígenas em Florianópolis, foi necessário trazer para meu exercício reflexivo, além de discussões e conceitos inspirados em alguns desses trabalhos, uma série de elementos teóricos mais específicos para abordar e compreender a presença indígena na localidade que nos ocupa. Esses elementos serão apresentados no item a seguir.

1.6 Elementos teóricos e conceituais

Para a elaboração desta pesquisa, e a partir da revisão bibliográfica realizada para me aproximar da problemática proposta, proponho uma série de pontos de partida, em nível teórico e conceitual, que deverão guiá-la.

Tommasino (1999; 2001) reconhece que a produção antropológica sobre índios e cidades é bastante escassa, e adverte sobre a necessidade de se “desenvolver pesquisas etnográficas de índios nas cidades da mesma maneira como sempre fizemos com os índios nas aldeias” (2001, p. 13). Essa necessidade estaria baseada, evidentemente, nos desafios que os “novos” padrões de assentamento e urbanização dos grupos indígenas estariam impondo tanto para o poder público quanto para a antropologia.

Primeiramente, é importante anotar que esta pesquisa tenta atender a este chamado. Neste sentido, trabalho com a ideia de que os indígenas, com os quais tive a possibilidade de interagir, são indígenas que se encontram *na* cidade, ou na área urbana, ou em Florianópolis, dependendo da situação, mas que poderiam estar em qualquer outro lugar geográfico, independente de ser chamado de urbano ou rural. Meu interesse, então, foi abordar minha pesquisa da mesma maneira que o teria feito estando dentro de uma terra indígena, posto, acampamento indígena, etc.

Essa colocação é essencial, pois a partir dela pretendo observar que, como anota Marcus com acerto, a “identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade (...) Mas captar a formação da identidade num momento específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividades muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do Estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a estes impulsos), quanto as consequentes dispersões do sujeito — pessoa ou grupo — nos fragmentos múltiplos e sobrepostos da identidade, que também são característicos da modernidade” (1991, p. 204).

Mas, além disto, e por causa da diversidade de dinâmicas que esses indígenas demonstram em seu cotidiano na urbe, também faço a distinção entre indígenas que vivem NA cidade, e indígenas que vivem DA cidade, isto é, que a frequentam na medida em que precisam dela (TOMMASINO, 2000). Essa diferenciação, aparentemente sutil, torna-se elementar a fim de que percamos de vista as dinâmicas particulares que essas pessoas desenvolvem em seu dia a dia na cidade e que são tecidas de diferentes maneiras.

Seguindo essa linha de pensamento, e devido ao fato de que as pessoas com as quais interagi durante a realização desta pesquisa nunca se apropriaram de termos como “índios urbanos” ou índios “migrantes”, não faço uso de nenhum desses conceitos. Durante nossa interação foi possível observar que, em geral, essas pessoas preferem se reconhecer no plural, como “índios”, e de maneira específica, como Kaingang ou Guarani (Mbya), dependendo do contexto da fala. Essas categorias de autorreconhecimento serão empregadas ao longo da tese, conforme o uso feito pelos meus interlocutores. Observo, além disso, que sua condição de “índios” também é relacional e construída em interlocução com outros indígenas nos espaços urbanos e nas aldeias, e também com a sociedade envolvente, ainda que, como nos chama a atenção Manuela Carneiro da Cunha, esta “reafirme este reconhecimento a partir da negação” (2009, p. 252).

Gostaria de ressaltar ainda que, apesar de entender que ao agregar o termo “urbano” ao índio possa existir uma boa intenção — seja para 1) chamar a atenção sobre a apropriação de outros espaços que não a aldeia, por parte das populações indígenas, ou 2) para tentar conciliar e dar sentido a duas noções que geralmente são tidas como opostas (isto é, “índio” e “urbano”), noções que, na verdade, são totalmente compatíveis, assim como argumentam Sevilla e Sevilla (2014) — e como aqui se pretende demonstrar —, não adoto esses conceitos, por considerar que o simples uso dessas categorias, tal e como coloca Bartolomé (2003), podem dar a entender que há um *deslocamento* do indivíduo, deslocamento que, por contraposição, naturaliza a ideia de que o lugar do indígena encontra-se na aldeia, no mato, na selva, etc.

Não faço também uso dessas categorias, pois considero que poderiam ser, no mínimo, polemizadas, se pensarmos que a relação entre indígenas e cidades é uma relação de longa data, que advém do período de conquista e da colônia. Ou seja, apesar da visibilidade da

relação entre índios e cidades, presente desde a década de 2000¹³ (McSWEENEY, 2007; BANDA, 2004), é importante lembrar que, já nos primórdios da fundação das cidades sul-americanas, a mão de obra indígena foi essencial para estabelecer caminhos e bases que deram lugar a essas cidades. Tomemos, como exemplo, o caso dos Kaingang da região de Tibagi, os quais, como nos lembra Tomassino (1998), foram a mão de obra utilizada para construir as bases das ocupações urbanas dos colonizadores em séculos passados. Ou então, o caso do Rio de Janeiro, cidade icônica brasileira, que em seus 450 anos de história conta com a presença permanente de populações indígenas (ALMEIDA, 2003; 2008), desde a sua participação na abertura de clareiras e na criação da infraestrutura necessária para o feliz desenvolvimento do cotidiano dos europeus colonizadores, até a sua serventia nas casas dos nobres, quando eram recrutados para tarefas como a pesca e a realização de obras públicas.

A respeito desses indígenas no Rio de Janeiro, Bessa (2015) cita que:

Esses “índios urbanos”, quase sempre sem domicílio certo, formavam uma “tribo” desfigurada que vagava pelas tabernas da Candelária, Santa Rita e São José, entrando em conflito permanente com a Polícia. A própria Câmara Municipal do Rio requisitava das prisões os índios para as obras públicas, como foi o caso da reforma do Passeio Público, em 1831, toda feita com trabalho indígena.

A situação da “urbanidade” indígena no Rio de Janeiro, e seu dia a dia na cidade, foi relatada por Debret (1768-1848) e Rugendas (1802-1858) no século XIX, que nos mostram como o papel do índio, ainda que invisível na história oficial da cidade (além do reconhecimento da origem de alguns topônimos, e fenômenos ligados a um passado remoto) é contínua e fundamental. Um exemplo disso pode se observar na importância que a figura do índio representou para a cidade nos anos

¹³ Como nos lembra McSweeney (2007), o fenômeno da “urbanização” dos povos indígenas no mundo tem surpreendido políticos, demógrafos e cidadãos dos mais diversos países no mundo. Esta surpresa tem sido estimulada pelos dados dos censos produzidos dos anos 2000 em diante

anteriores à Copa do Mundo sediada pelo Brasil em 2014, quando sua existência tornou-se emblemática de uma série de violências sofridas pela população civil, em geral. Nesse caso, a luta dos índios passou a ser também a luta pelo direito à cidade¹⁴. Acredito firmemente que essa dinâmica de invisibilização da presença indígena como parte fundamental do crescimento e desenvolvimento das cidades seja uma regra antes do que uma exceção na história das cidades brasileiras (e latino-americanas), e com isso, chamo a atenção sobre a necessidade de nos aprofundar e redescobrir o papel dessas pessoas na constituição e permanência do que costumamos chamar de urbano, para que, através desse exercício, possamos refletir e naturalizar a presença indígena como sendo parte das urbes da América colonizada.

Ressalto também que o conceito de “índio urbano” ou “cidadino” não acaba sendo de serventia nesta pesquisa, na medida em que: a) no Brasil contemporâneo, e na América do Sul, de maneira mais geral, os limites entre aldeia e cidade são cada vez mais difusos, pois a forma como vivenciamos, política e historicamente, o espaço geográfico, fazem com que a cidade esteja cada vez mais presente na aldeia e a aldeia nas cidades (TOMMASINO, 1999; SOARES, 2009, 2010; NOGUEIRA e DANTAS, 2012); e b) existem diversas formas de urbanidade estabelecidas pelas comunidades indígenas, assim como nos apresentam diversos trabalhos etnográficos realizados (MELATTI, 2004; ANDRELLO, 2006; LASMAR, 2005; BARBOSA, 2007; ALBUQUERQUE, 2011; BAPTISTA, 2011, entre muitos outros), razão pela qual falar em uma “urbanidade indígena”, desde o meu ponto de vista, é, no mínimo, algo restritivo.

Finalmente, temo que a categorização de “índios urbanos” possa contribuir na construção de um “índio genérico” considerado “menos” autêntico do que aquele que mora nas aldeias. Essa aparente “forma errada de ser” (BARTOLOMÉ, 2003) dá lugar a uma reprodução de estereótipos negativos sobre o índio, não só entre o comum da população, mais também nos círculos de “especialistas” que acompanham a questão indígena, que avaliam o seu fazer como “mais ou menos etnológico”, na medida em que “seus” índios são mais ou

¹⁴ Ver por exemplo: <http://paneladepressao.nossascidades.org/campaigns/128> (acessado em 01 de Outubro de 2014); <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/26/ong-leva-desocupacao-da-aldeia-maracana-a-onu/> (acessado em 01 de Outubro de 2014); e <http://www.psol50.org.br/site/noticias/1853/indios-e-defensores-do-maracana-fazem-manifestacao-contra-privatizacao> (acessado em 01 de Outubro de 2014).

menos “índios” quando comparados com o estereótipo do “bom selvagem”.

Meu trabalho se enquadra dentro desse olhar que pretende juntar índios e cidades, e tenho passado a fazer parte dos pesquisadores que tem achado nessa “zona de contato” acadêmico um espaço interessante para pensar seu próprio trabalho, desde a perspectiva teórica ou metodológica. Tento me distanciar daquela gama de trabalhos que, como coloca Magnani, são mais comumente associados aos estudos de baixa renda, e que, desde a minha perspectiva, em geral, são associados a uma série de reflexões teóricas que centralizam seu olhar nos processos de coerção social (ORTNER, 2006), pois, embora os indígenas que o leitor irá conhecer através desta pesquisa possam facilmente se inserir em contextos similares a esses, procuro priorizar aqui a capacidade de agência dos sujeitos envolvidos, partindo de uma série de reflexões trabalhadas especialmente desde uma perspectiva da teoria da prática, na qual o sujeito é trazido de volta ao processo social (BOURDIEAU, GIDDENS, SAHLINS), “sem perder de vista a estrutura mais ampla que exerce coerção social sobre a ação social (mas também a possibilita)” (ORTNER, 2006, p. 21).

Assim como Ortner, para desenvolver esta pesquisa, assumo a postura elaborada por Williams (1977) de que os atores estão

até certo ponto, nas mãos de hegemonias (...) (mas que) as hegemonias nunca são totais ou absolutas em diversos sentidos. Nunca são totais no sentido histórico, porque no curso da história, embora possa se falar de formação/formações hegemônicas no presente, sempre há também hegemonias remanescentes do passado (“residuais”) e o começo de outras futuras (emergentes). E as hegemonias também não são totais em sentido psicológico, porque as pessoas têm sempre algum grau de “perspicácia” (se não praticamente consciência plena, como diria Scott) em relação às suas condições de dominação (ORTNER, 2006, p. 26).

Seguindo essa linha de pensamento, além de refletir acerca de meus interlocutores como vítimas de um sistema cruel e desigual, é meu desejo mostrar ao leitor um indígena que toma decisões, que desenvolve

estratégias criativas, que traz discursos e atua em prol de seus objetivos, distanciando-se, assim, do papel de vítima, do “bom selvagem”, e também do índio descaracterizado, para reafirmar sua maioridade, sua capacidade de agência e sua subjetividade através de suas práticas cotidianas. E como nos lembra Sahlins:

as pessoas agem no mundo de acordo com suas próprias concepções culturais, mas o mundo não se sente compelido a ajustar-se a essas concepções. Em ambos os casos daí decorre que toda prática, toda iniciativa põe essas categorias e concepções culturais “em risco”, torna-as passíveis de revisão e reavaliação (SAHLINS *apud* ORTNER, 2006, p. 30).

Ressalto ainda que, por subjetividade, e seguindo as orientações de Ortner, irei me referir ao

conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes” (2007: 36). E é de meu interesse observar essas subjetividades “nas suas relações com as (mutáveis) formas de poder, e especialmente – como nos exemplos de Jameson e Sennett – as formas sutis de poder que saturam a vida cotidiana, através de experiências de tempo, espaço e trabalho (ORTNER, 2007, p. 400).

Para atender às expectativas propostas, entendo a cidade de Florianópolis como uma **zona de contato**, isto é, “um espaço social onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam umas nas outras, com frequência, em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999, p. 26). Esse contato é histórico, na medida em que carrega séculos de inter-relação, e é contemporâneo, pois, apesar das mudanças históricas nas instituições e modos de governo desde o período colonial na América Latina e no Brasil, estratégias de dominação, poder e, especialmente, de produção, legitimação e deslegitimação do outro (neste caso, dos povos indígenas) são continuamente exploradas, fazendo parte do cotidiano dos sujeitos envolvidos nesta reflexão.

Assim como Pratt, ao fazer ênfase no conceito de “contato”, procuro “ênfatizar as dimensões interativas e improvisadas dos

encontros coloniais, tão facilmente ignorados pelos relatos difundidos de conquista e colonização (PRATT, 1999, p. 30). A perspectiva de contato adotada neste trabalho também objetiva colocar em relevo “como os sujeitos são constituídos *nas e pelas* suas relações uns com outros” (Idem, p. 31):

Trata-se as relações entre colonizadores e colonizados, entre viajeros e “visitantes” não em termos de separação ou segregação, mas em termos de presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder (Idem, *ibidem*).

Entendo também que, como produto desse contato, desencadeia-se um processo de *transculturização*, isto é, um processo através do qual grupos subordinados ou marginais “selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana” (Idem, p. 29-30) e que surge na medida em que os povos subjugados “não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante”, levando-os a determinar “em graus variáveis o que absorvem em sua própria cultura e no que utilizar”. Neste sentido, essas invenções e as formas como são articuladas no cotidiano dos povos indígenas que moram na área urbana de Florianópolis, serão constantemente trazidas à tona e observadas à luz da prática e dos discursos elaborados pelos meus interlocutores.

O termo de transculturização, cunhado por Fernando Ortiz (1940), usado como referente para esta análise, procura também tirar do cenário da discussão os conceitos de “assimilação” e “aculturação” trazidos da antropologia brasileira por Galvão (1957) e Ribeiro (1957), entre outros, entendidos como um processo de *perda* de cultura, em relação àquela com a qual agora interatua, e que teve forte impacto na antropologia e nas ciências sociais brasileiras pelas especificidades do contexto político da década de 1950 no país, isto é, o interesse político de consolidar um processo de “nacionalização” mediante o qual se procurava “afirmar um Estado nação unitário, monoétnico e culturalmente homogêneo. Daí serem palavras de ordem a integração, a aculturação e a assimilação dos contingentes migrantes” (COELHO DOS SANTOS, 2007, p. 28). Saliento que as *aspas*, postas pelos meus interlocutores nesses conceitos

originariamente discutidos no seio da antropologia, assim como adverte Manuela Carneiro da Cunha (2008), serão apresentados posteriormente, aportando noções diferenciadas daquilo que foi concebido e apropriado tanto no âmbito acadêmico quanto no âmbito político brasileiro, e das leituras desses conceitos que circulam no senso comum até os dias de hoje.

Em contraposição, ou incluso de maneira paralela à noção de índio aculturado ou assimilado, caracteriza-se, na sociedade brasileira e latino-americana atual, tanto nos discursos ideológicos quanto na maquinaria política, a ideia de um “índio autêntico”, isto é, um ser entendido, de maneira geral, como: 1) ligado ao território (neste caso, à aldeia, ao mato, à selva)¹⁵; 2) um ser comunitário (em oposição à individualidade entendida como própria das “civilizações” ocidentais; padrão que se reproduz nos direitos coletivos à terra, à saúde, etc.); e 3) como um ser “tradicional”, em oposição à pressuposição de modernidade que encarnam as cidades (BARTOLOMÉ, 2003; SEVILLA e SEVILLA 2014; CARRIZOSA, 2015; RAMOS, 1995, entre outros).

Além disso, como nos chama a atenção Ramos (1995), essa caracterização tem permeado também o fazer e as expectativas dos chamados indigenistas e, em geral, dos “amigos dos índios”, os quais, no artigo, ela define como aliados pertencentes a ONG’s e instituições similares¹⁶, e que têm dado lugar à criação de um simulacro de índio, isto é, um índio hiper-real, que é

“dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico. Os índios assim criados são como clones de fantasia, feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos. Pairando acima e além do real, o modelo de índio passa a existir como que numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau. É o índio-modelo que justifica recursos materiais e humanos para sua defesa, pois, de outro modo, como seria possível

¹⁵ Não é por acaso que ele seja caracterizado como silvícola na jurisdição brasileira, por exemplo.

¹⁶ Mas que eu suspeito, tendem a florescer também em círculos acadêmicos e intelectuais que se aproximam das mais diversas comunidades indígenas.

convencer agências de financiamento para que contribuam para a defesa de índios que, recalcitrantes, ousam agenciar suas próprias alianças com quem lhes aprouver? (algo que, como sabemos *ad nauseam*, nada tem de condenável e até rende pontos nas mais altas esferas do mundo político dos brancos). Se é essa a realidade caótica da alteridade que constitui ameaça para as entidades, o recurso para sua sobrevivência institucional é a criação de uma hiper-realidade que não perturbe a rotina e os desígnios do “escritório” (RAMOS, 1995).¹⁷

Essa caracterização do índio hiper-real, como poderemos observar, traz consigo alguns lineamentos que se reproduzem e permeiam outros aspectos da vida social do índio, como sua capacidade de acesso a direitos que lhe são próprios, entre os quais, a atenção diferenciada na saúde e a legítima defesa no tribunal do júri, acompanhado e assessorado de instituições encarregadas de velar pela sua integridade e representação. Nesses casos, o índio real, desborda o hiper-real e sua realidade, o qual, muitas vezes destoa daquele ser moralmente íntegro, exótico, inocente e vítima, lhe arranca a possibilidade de ser defendido, de ser atendido como a legislação deve garantir.

Entre as inúmeras e problemáticas consequências que causam a representação dessas imagens (“índio autêntico” - “índio hiper real”) romantizadas e idealizadas de como o índio deveria ser, encontra-se o que Albuquerque chama de “paradoxo da autenticidade”, ou seja, o processo pelo qual os indígenas

para continuarem indígenas (...) têm de criar de forma autônoma os mecanismos de acesso aos códigos da sociedade nacional a fim de impor seus direitos e manter a integridade de seu território e sociedade. Concomitantemente esse processo é desencorajado e criminalizado através de atalhos

17

jurídicos e da violência simbólica que atualiza o poder tutelar principalmente pelo discurso midiático e do chamado senso comum que privilegia o índio da tutela e negligencia o *empoderamento* indígena com sua presença nos campos nacionais de tomada de decisão (2011, p. 15).

Ante a malevolência que permite esse paradoxo, concordamos com Bernal (2009) em que é necessário “des-exotizar” os índios em “nossas” cidades, e que, para fazer isso, devemos deixar de lado os nossos preconceitos “seculares, entre os quais, em primeiro lugar, o de reduzir a identidade à cultura” (BERNAL, 2009, p. 18).

Isto é, a “cultura” vista como estática, definida e contida, pois, assim como Langdon (2014), entendo que, para compreender adequadamente qualquer fenômeno social, a ideia de cultura como “unidade holística”, com um espaço e fronteiras claramente definidas, deve ser rejeitada, pois, na interação social, os limites aparentemente apreensíveis, apresentam-se difusos, porosos, negociáveis, sendo continuamente atualizados, logo, dinâmicos.

A meu ver, o mesmo exercício pode e deve ser aplicado ao espaço geográfico habitado, pois, como nos lembra Pratt (1999), a *redução* do indígena à natureza (à selva, ao mato, etc.), e o próprio processo de sistematização da natureza que se ergue de maneira hegemônica no Ocidente, é produto da representação eurocêntrica. E é além de uma representação de mundos não europeus, “um discurso urbano sobre mundos não urbanos, um discurso burguês sobre mundos não letrados e rurais” (PRATT, 1999, p. 72).

Essas premissas tornam-se também pressupostos básicos para a elaboração da nossa reflexão, pois, no caso da Grande Florianópolis, a “maior” ou “menor” autenticidade atribuída ao indígena (baseando-se, essencialmente, na presença ou ausência de sinais diacríticos de identidade, tais como língua, “cultura”, vestimenta) é um poderoso dispositivo discursivo amplamente disseminado que, quando ativado, procura não reconhecer, ou melhor, “*ver como não existente*” (LEITE, 1991, p. 16) a presença indígena, passando também a negar os direitos que, constitucional e legalmente, essa população tem direito, uma vez que “se não há índios, não há direitos” como sintetiza Carneiro da Cunha (2009, p. 252).

Em consequência, defende-se também que é necessário desconstruir a ideia da identidade indígena como reduzida

exclusivamente a esses sinais diacríticos em contraposição ao uso de tecnologias “próprias” das sociedades ocidentais, já que estas últimas são acionadas em concordância com o contexto específico, e que seus usos podem vir a se tornar estratégias de sobrevivência, favorecendo a reafirmação da identidade indígena, e não sua descaracterização, como continuamente se afirma.

1.7 Estratégias metodológicas: desacertos, encontros e a estrutura da tese

Para a realização desta pesquisa foram eleitas técnicas metodológicas simples. Inicialmente, planejou-se a realização de um percurso pelas instituições oficiais e não oficiais da cidade de Florianópolis, para tentar obter informações que dessem conta da existência (e as condições dessa existência) dos indígenas moradores na região.

Com isso, eu esperava estabelecer, mais sistematicamente, um roteiro de campo. Faria também um par de ligações para alguns conhecidos na Terra Indígena Xapecó (TIX), já que me forneceriam alguns nomes e números telefônicos para contatar seus familiares e amigos e encontraria a Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis. Munida desses dados de base, daria início às entrevistas, aos encontros, etc., conquistando, pouco a pouco, os objetivos estabelecidos no projeto.

Parti para o campo com a certeza de que o caminho traçado deveria ser, de alguma maneira, útil para a minha pesquisa, e com a tranquilidade que aparentemente me dava uma série de “vantagens” que eu mesma havia cultivado durante a elaboração do projeto, isto é, o fato de não especificar o trabalho com indígenas de uma etnia específica ou em uma localidade específica. No projeto de doutorado, por exemplo, a noção de “índios” apareceu como genérica, pelo fato de que eu realmente desconhecia se os indígenas moradores de Florianópolis pertenciam a algum grupo específico, e achei mais interessante deixar essa questão em aberto para poder trabalhar com todos os indígenas que eu pudesse conhecer, independente de seu autorreconhecimento a um determinado grupo ou outro. O mesmo sistema foi utilizado com a localidade: Florianópolis apareceu no projeto como um grande pedaço de terra em que ilha e continente se conjugavam, em que a cidade de

Florianópolis e a Grande Florianópolis encontravam-se fundidas, sem falar que seus limites eram tão difusos quanto a minha ideia de onde eu iria parar para desenvolver meu trabalho de campo.

A falta de “limites” sobre a população a observar e do espaço geográfico a percorrer, tornaram-se decisões importantes que, efetivamente, me permitiram a liberdade de percorrer os próprios espaços que os meus interlocutores propunham, e de conversar com muitas pessoas, as quais, com suas opiniões e experiências, contribuíram, de uma maneira ou de outra, para o desenvolvimento desta tese, estimulando minha capacidade de ver, relacionar, analisar imagens e ideias, além de me ajudar a refletir sobre vários aspectos discutidos ao longo da tese.

No entanto, é possível observar nos parágrafos anteriores, que o uso dos verbos não corresponde necessariamente a alguém que planejou fazer e que, efetivamente, fez. Gostaria de especificar o *efetivamente*, porque, de fato, eu percorri todos os caminhos propostos, só que, ao fazê-los, descobri que não possuíam a produtividade e o rendimento que eu esperava. Mas, ironicamente, cada (des)caminho metodológico traçado deu passo à criação de, pelo menos, um capítulo desta tese, não pela sua efetividade, mas antes pela sua impertinência para penetrar em uma série de realidades que estavam além de qualquer uma de minhas expectativas.

Seguindo essa ordem de ideias, a seguir, ao lado de alguns detalhes do desenvolvimento desta pesquisa, serão relatados também o surgimento dos capítulos que fazem parte do trabalho: em setembro de 2011 saí de minha casa munida de uma grande lista de instituições que deveria visitar em Florianópolis, São José e Palhoça, a fim de saber o que poderia conhecer através delas acerca dos indígenas moradores da região. As prefeituras das três localidades e várias de suas secretarias (como as de atenção social e saúde, por exemplo), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Conselho Indígena Missionário (CIMI) e uma porção de ONG's constavam nessa lista. Com os endereços em mão e efetuada a logística de rotas (linhas, horários e passagens) que impõe o emaranhado sistema de transporte público de Florianópolis e região, comecei a realizar meus percursos tanto na ilha quanto na área continental de Florianópolis, e também nos municípios de São José e Palhoça.

Um par de semanas depois já carregava nas costas o peso da ansiedade que vinha me advertindo de que essa estratégia não iria render os frutos que eu havia imaginado: passava literalmente horas dentro do

ônibus para chegar a endereços nos quais as ditas instituições deveriam estar, mas que não funcionavam mais; ou pior ainda, ao chegar ao destino, descobria que esse dia o funcionário que poderia me informar não estava, e que eu precisava voltar em outro momento; ou a informação que eu procurava não existia, ou sim, mais havia sido sistematizada de tal maneira que não era funcional para a minha pesquisa, na medida em que a população indígena que se contemplava nela terminava se diluindo no grosso da população. Cada dia que passava, a minha lista de instituições ia encurtando e meu desespero aumentava de forma proporcional. Tentei atualizar a lista pensando em mais opções de lugares que poderiam me ajudar com alguma informação, e foi assim que comecei a me deslocar aos postos de saúde de alguns bairros da cidade, escolhidos pelas informações contidas em um documento que pertenceria à Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis (usava os dados do documento já que não conseguia achá-la) e que havia encontrado na internet.

A visita aos postos de saúde também não foi muito efetiva, pois não há dados oficiais registrados (disponíveis para consulta pública) que deem conta da pertença étnica dos usuários de cada localidade, e também porque fui avisada de que as possíveis informações existentes não seriam repassadas para mim por estarem sob sigilo. Apesar desses inconvenientes, consegui falar com alguns funcionários, especialmente agentes de saúde que, em suas funções cotidianas, circulavam pelas ruas, dizendo-me que não sabiam de pacientes indígenas, logo, que atendiam essa população, mas que também não poderiam me ajudar a localizá-los, pois esta seria uma informação confidencial. Nesse ponto, a simples afirmação de atender a população indígena fez uma diferença enorme para manter firme a minha vontade na elaboração da pesquisa, pois desenhava um ponto no mapa, a partir do qual poderia começar a procurar por interlocutores. Essas informações me levariam, em outro momento, a perambular por esses bairros, esperando que, por alguma coincidência, pudesse encontrar e contatar essas pessoas.

A maior contribuição obtida da visita às instituições, além desses poucos e prováveis pontos de partida, foram as conversas com os funcionários que chegaram a me atender. Após eu perguntar, e eles responderem, quase que indefectivelmente, que não poderiam me ajudar, passávamos ao procedimento de agradecer pela visita, mas a curiosidade, ou a boa vontade deles, não os deixava indiferentes à minha

solicitação, e já despojados de seu papel como funcionários que acabavam nesse nível da conversa, me confidenciavam algumas apreciações sobre a minha visita e o que eu estava procurando. Reproduzo aqui uma típica conversa em que somente os nomes e os endereços foram alterados:

“Índios em Florianópolis? Não tem índios em Florianópolis... Ah, sim, você já foi no centro da cidade? Tem alguns índios que trabalham lá, vendendo artesanato... só que eles não são de aqui da Ilha, eles vêm de fora, de Paulo Lopes, de Palhoça, eles vêm aqui e logo voltam para as suas aldeias.

E por que você está fazendo essa pesquisa? Você por acaso é índia? Não? Mas parece. De onde é que é você mesmo?”

Sem saber no momento, essas conversas, que mais frustravam do que me ajudavam, continham vários aspectos-chaves para o desenvolvimento do meu trabalho. De um lado, a minha experiência com as instituições ressalta um ponto importante quando falamos de população indígena em Florianópolis, isto é, o fato de que eles são, institucional e estatisticamente, inexistentes; sua presença não é levada em consideração, sendo vista como *não existente*, conforme sintetiza Boaventura Leite (1991), em termos estatísticos e de produção de informação. De outro lado, as impressões dos funcionários acabaram sendo um exemplo muito esclarecedor sobre a percepção das pessoas na cidade acerca da presença indígena: eles são “estrangeiros”, “geograficamente distantes” e visivelmente “diferentes”. Essa noção, como será possível perceber nos dois primeiros capítulos, é historicamente reproduzida, circulando diariamente entre as pessoas e a mídia de Florianópolis.

Como o recurso das instituições estava se esgotando, o tempo estava correndo e eu precisava “iniciar” o trabalho de campo, tentei me comunicar com o pessoal na TIX, sem muito sucesso, o que frustrou a segunda parte do plano das técnicas metodológicas para chegar aos meus interlocutores: telefones desatualizados, mudanças de local de residência e informações que prometiam ser obtidas, mas que nunca chegavam, entre outras situações, me deixaram com um forte sentimento de ansiedade e sem noção do que eu poderia fazer.

Através da internet comecei a pesquisar por jogos aleatórios de palavras que me permitissem encontrar algum tipo de informação que ajudasse na minha pesquisa, e isso fez com que, aos poucos, aparecessem uma série de recortes de jornais, informes do Conselho Indígena Missionário (CIMI) e outros poucos documentos que foram se alinhando, para tomar forma ao se chocar com uma casualidade que me pegou literalmente dentro de casa.

Ao observar os dados encontrados na internet, pude conhecer mais sobre a Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis, e que até o momento eu não havia conseguido localizar. Surgiram dados acerca da população indígena na cidade segundo essa associação; apareceu sistematicamente o nome da pessoa que a encabeçaria, sendo que seu nome constava como representante de diversas denúncias sobre maus tratos às indígenas vendedoras de artesanato no centro da cidade, e denúncias de outros tipos, sempre envolvendo população indígena. Meu problema era que os documentos que mencionavam essa pessoa e essa associação apareciam, de forma sistemática, até o ano de 2003, aproximadamente. Após essa época, perdia-se o rastro e eu não conseguia mais saber dela ou do seu representante. Isso mudou um dia de verão quando, por casualidade, ao escutar um jornal local daqueles apresentados ao meio-dia, escutei o nome dessa pessoa envolvida em um crime noticiado como “horroroso” e “violento”, e no qual, “magia negra” e homossexualismo entravam em cena.

As especificidades de como foi conduzida e desenvolvida essa notícia, tanto no jornal quanto na televisão, fizeram sentido quando as vi em conjunto com outras sobre indígenas que havia encontrado na minha pesquisa pela internet: comecei a perceber que uma série de imagens do “índio” era configurada nesses espaços, e foi a partir desse momento que foi gestado o 2º Capítulo desta tese, que se detém em alguns dos conteúdos dos jornais locais que fazem referência à população indígena da região, e que visa analisar como são construídas imagens muito específicas do “índio” na mídia local, as quais reforçam aquela noção de estrangeirismo, de distância geográfica e distância “cultural” imposta pelos funcionários públicos da região, geralmente associada à confusão, ao caos e à violência.

Ao relacionar os documentos referentes à associação, os recortes de jornais, entre outros, neste capítulo se apresentará uma série de

elementos e/ou dispositivos acionados em diferentes momentos para caracterizar a presença, ou melhor, a ausência de populações indígenas no estado e na Ilha, e como esses dispositivos têm contribuído na construção do índio genérico (mais negativa do que positivamente), ou de um índio “hiper-real” (RAMOS, 2001) em Santa Catarina.

As implicações desses discursos e dispositivos serão rapidamente assinaladas nos primeiros capítulos, pois irão se desdobrando e se desenvolvendo nas falas dos meus interlocutores ao longo da tese, pelo que sua análise pede certa dedicação e um espaço definido. Assim, a reflexão e a análise mais profunda e teórica desses discursos, suas implicações e leituras, serão condensadas nos capítulos finais da tese, o que também permite outorgar um espaço de destaque à descrição etnográfica nos capítulos iniciais.

Paralelamente à busca intensiva na internet, decidi levar a sério o conselho dos funcionários com os quais havia entrado em contato e iniciei uma aproximação sistemática às mulheres Guarani que se concentram no centro da cidade para vender artesanato. Adiei essa decisão, na medida em que minha intenção inicial era a de realizar minha etnografia com índios que vivem na cidade e não *da* cidade, como coloca Tomassino (2001). Isto é, de pessoas que se estabelecem de maneira “fixa” e permanente na cidade, e que não veem nela uma forma potencial de gerar ou complementar renda, ou de acesso a serviços específicos.

A aproximação com essas mulheres teve momentos de dificuldade: como observaremos no 3º Capítulo dedicado à presença indígena de mulheres Guarani e à venda de artesanato no centro da cidade de Florianópolis (e, em menor medida, em outros bairros da ilha), será possível observar que, pelo fato de eu não me enquadrar em nenhuma das possibilidades — bastante restritas, aliás — de relação que, costumeiramente, os brancos estabelecem com as Guarani nesse espaço, minhas possibilidades foram também limitadas, e foi necessário um grande investimento de tempo e persistência para me aproximar delas e conquistar um espaço de interlocução e compartilhamento.

Essa mesma persistência ocasionou que minha presença foi se materializando no centro da cidade, tornando-me visível a muitos grupos de pessoas que circulavam no centro: vendedores ambulantes, funcionários de lojas, etc., que acabaram trazendo consigo suas percepções sobre essas mulheres, permitindo que eu olhasse de maneira um pouco mais ampla as dinâmicas, a vida e as relações que essas

mulheres estabeleciam no centro da cidade, desde um olhar também externo.

A espera e a observação contínuas no centro da cidade trouxeram também um “extra” para a pesquisa. De alguma maneira, acho que aprendi a “ver” ou “olhar” aquilo que se torna invisível na “correria”, no cotidiano na vida da cidade: a pluralidade da população que mora na ilha me surpreendeu: grupos de migrantes dos mais diversos, ciganos, quilombolas, indígenas, além dos reconhecidos “descendentes de europeus” apareceram à minha vista tecendo circuitos que, de outra maneira, nunca teria reconhecido nesse espaço.

No 4º Capítulo serão descritas minhas experiências com as mulheres Kaingang vendedoras de artesanato no leste e sul da ilha, que conheci meses depois de iniciar o meu trabalho de campo, por conta do acaso, literalmente, na esquina de minha casa. No caso da aproximação a essas mulheres, a maior dificuldade a ser superada foi a de me “encaixar” em suas agendas cotidianas, pois, como se sabe, sua presença na cidade tem motivações importantes e específicas nas quais a interlocução com uma pesquisadora —novamente, uma estranha — tem pouco sentido ou interesse. Nossos encontros, estabelecidos pelas suas decisões de me acolher ou não, seus percursos pela ilha, suas narrativas e experiências sobre a aldeia e a cidade serão, no entanto, trazidos à tona. Encontraremos neste capítulo, como ponto comum, o fato de que essas mulheres conseguem estabelecer seu *status* de “índias” no contexto urbano de Florianópolis, na medida em que suas atividades de subsistência e sua forma de se desenvolver na cidade se estreitam com as expectativas que a população, em geral, tem do que é ser índio: são itinerantes e apresentam sinais diacríticos que denunciam seu “estrangeirismo” e sua “etnicidade” (representada através do artesanato, por carregar suas crianças a tiracolo, a aparente pobreza, etc.). Embora, no percurso do capítulo, poderemos observar como algumas dessas mulheres não necessariamente obedecem a essa descrição generalizante do “índio” que a população projeta nelas, que essa imagem, na verdade, se entrelaça e se reconfigura em virtude das relações sociais estabelecidas: observamos que o artesanato, por exemplo, passa a ser *mais uma* atividade de subsistência no contexto urbano; que algumas dessas mulheres são moradoras fixas da cidade (algumas delas levam mais de uma década morando em Florianópolis e arredores) e que suas trajetórias ampliam e desafiam os discursos institucionais e oficiais

sobre sua presença, revelando um vasto mundo de questões que envolvem suas vidas e atualizam suas identidades.

Através do treinamento do “olhar” que comecei a “desenvolver” sobre a cidade e seus moradores, produto da espera aparentemente improdutiva que eu mantinha em diversos espaços públicos da cidade, tais como o centro, terminais de ônibus, parques, bairros onde eu tinha dicas da existência de moradores indígenas, etc., que a massa de gente que eu costumava ver agregada na rua começou a tomar rosto, a ser observada com maior detalhe, e foi assim, olhando, esperando, que chegaram as “casualidades” que me aproximaram a outros indígenas em Florianópolis, indígenas que não vendem artesanato nas ruas e que não correspondem com a expectativa e os discursos socialmente tecidos sobre o “índio”. Ironicamente, usando um recurso que vou criticar constantemente no percurso da tese — isto é, a procura por sinais diacríticos que denunciem a identidade étnica das pessoas —, foi que consegui *enxergar* neles algum detalhe que os denunciasse como potenciais interlocutores: o fenótipo, um acessório artesanal, entre outros. Mas “identificá-los” *visualmente* não significava ter certeza do seu autorreconhecimento étnico, de modo que me aproximar deles foi uma das tarefas mais complicadas do trabalho de campo. Como chegar perto e perguntar: senhor, você é índio?

Para poder me aproximar dessas pessoas, após estabelecer um “contato visual”, observava para onde iam e tentava encontrar uma forma de estabelecer uma conversa e ver onde isso poderia me levar. Nesse processo, acabei pegando ônibus que não precisava para me sentar ao lado de pessoas que eu acreditava serem indígenas; comprei coisas que não precisava em lojas que essas pessoas frequentavam; bebi café em locais inesperados, exercitando minha imaginação e criando justificativas inusitadas para poder me aproximar, conversar e tentar estabelecer uma relação com pessoas desconhecidas em shoppings, mercados e padarias.

Essa “técnica metodologia” improvisada, e os frutos dela, deram lugar ao 5º Capítulo, no qual apresento essas experiências, a vida das pessoas das quais me aproximei, seus percursos e trajetos, anseios e expectativas, suas noções sobre o que é ser índio e como isso aparece no contexto urbano de Florianópolis. Consta também nesse capítulo uma reflexão sobre o uso das redes sociais como uma forma permanente de contato e de reafirmação do autorreconhecimento como indígena. Incluo essa reflexão, pois ao agregar esses novos “contatos” na minha conta do Facebook®, apareceu frente aos meus olhos, na tela do computador,

uma imensa rede de amigos, colegas e, sobretudo, “parentes” articulados no mundo virtual, que desafia o espaço geográfico, e que percorre quilômetros entre Iraí/RS, passando por Florianópolis e chegando até Brusque/SC, unindo, de alguma maneira, essas pessoas espalhadas ao longo da rede.

Nesses espaços que perpassam o pertencimento étnico e o lugar geográfico que se habita, são compartilhadas informações sobre a questão indígena; as crianças recém-nascidas são socializadas entre os seus parentes (que logo podem vê-las crescer diante de seus olhos, apesar de estarem longe); brinca-se sobre os resultados do jogo de futebol, e se expõe a vida nacional, a opinião política e as situações e acontecimentos específicos de cidades e aldeias, entre muitas outras coisas. O caso do Facebook® apareceu como paradigmático na medida em que, no imaginário social, o índio é incompatível com o “progresso tecnológico”, isto é, o uso de televisor, celular, carro, entre outros, é muitas vezes usado como “prova” por parte dos brancos da “perda” da cultura do indígena. Contestatoriamente, observamos que a tecnologia e os seus recursos têm se convertido em ferramentas importantes para a reivindicação das identidades indígenas, situação que os indígenas, com os quais entrei em contato, não são alheios.

O 6º Capítulo, por sua vez, é dedicado à discussão dos eixos analíticos que são construídos e perpassam toda a tese: de um lado se analisará a construção discursiva sobre o “índio” em Florianópolis e região, suas implicações políticas e implicações no desenvolvimento da vida cotidiana dos indígenas que moram na cidade. E mais especialmente, abordaremos como, nesse percurso cotidiano, suas práticas contestam esses discursos que precisam ser reexaminados, não só na localidade, mas em nível nacional, de tal maneira que os indígenas nas áreas urbanas possam também exercer os direitos que constitucionalmente lhes são outorgados, e que desaparecem como por arte de magia ao cruzar os limites dos territórios indígenas e ao começar a circular e viver nas cidades.

Pretende-se refletir também sobre o uso de tecnologia e a relação íntima — ainda que negada — que os indígenas estabelecem com ela. O uso de elementos tecnológicos será observado como uma forma de acionar dispositivos essenciais para a reafirmação das identidades indígenas na contemporaneidade, desbordando também as imagens que as mídias locais criam sobre eles e as situações nas quais se veem

envolvidos. Neste sentido, esta tese procura contribuir efetivamente na reflexão sobre as diversas formas de ser indígena no Brasil contemporâneo e de contribuir com elementos que permitam refletir sobre lugares comuns sobre o indígena que nunca chegam a ser questionados, incluso nos círculos acadêmicos.

Finalmente, e a partir da minha experiência de campo e da circulação em Grupos de Trabalho, Grupos de pesquisa, eventos e cursos relacionando índios e cidades, pretendo refletir sobre o desafio metodológico e conceitual que pressupõe para a antropologia a abordagem de questões que envolvem índios e cidades. Essa reflexão, espero, permitirá rever certas formas de perceber a etnologia, algumas das hierarquias por ela estabelecidas, assim como a importância de desconstruir e reconstruir nossas formas de estabelecer as metodologias, especialmente no que se refere à delimitação de “grupos”, “povos” e espaços geográficos que entrecruzam nossos projetos, e contribuir a partir das minhas próprias reflexões, apresentando caminhos possíveis para abordar uma temática tão complexa e apaixonante como aquelas que nos colocam os “nossos” indígenas, que agora, longe de ficar nas margens, permeiam todos os campos que, segundo reza a lenda, pertenciam ao mundo dos “brancos”.

A partir da descrição do desenvolvimento do meu trabalho de campo e da composição da tese, posso afirmar que as especificidades do campo levaram-me a realizar uma etnografia mais aproximada daquilo que conhecemos como uma “etnografia multissituada” (MARCUS, 1998), de modo que, para tentar apreender a presença indígena na cidade e suas dinâmicas, foi preciso realizar trajetórias inesperadas que me obrigaram a perpassar os cânones clássicos da etnografia focada de maneira intensiva em um único lugar de observação e participação etnográfica. Isto é, o campo, *per se*, acabou problematizando os conceitos de “comunidade” ou “grupo”, “no sentido clássico de valores, identidade e portanto cultura compartilhada” (MARCUS, 1991, p. 204), baseada, literalmente, no conceito de localidade, na medida em que, à diferença de outras experiências de pesquisa, meu olhar não conseguiu ser centralizado a partir de um “bairro”, “aldeia urbana”, “associação” ou qualquer outro conglomerado aglutinando a população indígena da localidade, levando-me, assim, a percorrer diferentes locais nos quais essas pessoas realizavam diversas atividades e se relacionavam não só com seus parentes indígenas, mas também com os não índios.

Por contraste, a pesquisa foi me demonstrando como, nesses múltiplos lugares e nessas múltiplas relações, a identidade dos indígenas

ia sendo construída e atualizada, levando-me a concordar com Marcus (idem) de que a “identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade (...) Mas captar a formação da identidade num momento específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividades muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a esses impulsos), quanto as consequentes dispersões do sujeito — pessoa ou grupo — nos fragmentos múltiplos e sobrepostos da identidade que também são característicos da modernidade” (MARCUS, 1991, p. 204). Captar, então, alguns desses diferentes contextos nos quais a presença indígena é exercida, tornou-se uma parte importante de meus esforços, levando-me, a princípio, a observar (e na medida do possível, participar) em diferentes espaços de interação desses indígenas.

Mas além do deslocamento por diferentes espaços geográficos, isto é, casas, locais de trabalho, diferentes bairros, etc., para tentar apreender essa presença indígena, esta etnografia é também multissituada (MARCUS, 1998), na medida em que, para sua construção, precisei acudir ao uso de imagens e narrativas de jornais, revistas, Facebook® e diferentes recursos eletrônicos, desbordando, assim, o uso de fontes mais convencionais para conseguir de alguma maneira contextualizar a experiência com esses indígenas na cidade de Florianópolis.

Realizar uma etnografia multissituada, como explica Marcus (1998), é um exercício de “mapear” um terreno; seu objetivo não é criar uma representação holística, um retrato de uma totalidade. Neste sentido, e apesar do meu linguajar escorregar no presente etnográfico, é importante para mim alertar o leitor que não é minha pretensão indicar que os fatos e situações aqui descritos sejam fixos, permanentes e comuns a todos os indígenas que circulam em Florianópolis, pois, como poderemos observar pelas vozes de meus interlocutores, a dinamicidade e a fluidez de sua circulação estão continuamente abrindo portas, possibilidades, desenhando novos ou permitindo percorrer velhos caminhos, conquistar e desfazer novos espaços e relações no cotidiano.

Esta tese, como “totalidade”, deve ser entendida, então, como “uma soma das partes (...) que fica sempre em aberto, enquanto as partes são sistematicamente relacionadas umas com as outras por uma lógica de conexões que é revelada” (MARCUS, 1991, p. 215).

Os desafios metodológicos colocados na descrição da tese e seus conteúdos, tal como a dificuldade de se estabelecer e, especificamente, de se manter um relacionamento constante e dialógico com os meus interlocutores, foram aspectos importantes a serem superados: as agendas dessas pessoas não incluíam na sua lista de prioridades o relacionamento ou a interação com a pesquisadora, que era um “objeto estranho”, como bem define Calavia (2013, p. 149), e com quem não existia a proximidade que somente o convívio ou a permanência cotidiana que o deslocamento à “aldeia” ou localidade supõe, pois os momentos de interação e diálogo podiam ser bastante restritivos, dependendo do caso. Neste sentido, as relações por mim construídas com essas pessoas também foram marcadas por relações assimétricas e de poder, nas quais a forma, as possibilidades e o desenvolvimento da relação e diálogo foram sempre decisões tomadas pelos meus interlocutores, fazendo com que eu precisasse me adequar às possibilidades oferecidas e a limitar a minha capacidade de controlar, negociar, fazer ou deixar de fazer a pesquisa nos meus próprios termos, ou melhor, expectativas.

A partir da tomada de decisões por parte dos meus interlocutores sobre a forma como poderíamos nos relacionar e na qual eu poderia dar continuidade à minha pesquisa, é possível enxergar, no decorrer dos capítulos, que o lugar dado à pesquisadora e às possibilidades de relação e de desenvolvimento de estratégias metodológicas são diferentes. No que se refere ao 3º Capítulo e a interação com as indígenas Guarani no centro da cidade, é tangível que a possibilidade de observação participante tenha se limitado, em grande medida, ao campo da observação, já que os espaços de partilha e diálogo são restringidos, me levando a desbordar o meu olhar ao contexto maior em que essas mulheres se inserem cotidianamente no centro da cidade.

No 4º Capítulo em que são descritos os percursos com as indígenas Kaingang, vendedoras de artesanato, fica claro que a dimensão da observação continua sendo dominante, apesar de que existem espaços maiores de interação, diálogo, discussão e negociação, os quais, acredito, também foram possibilitados a partir da minha experiência prévia de pesquisa com as indígenas Kaingang, facilitando, assim, a interação e o entendimento de certos códigos de conduta, fala e

interação. Finalmente, observamos que, apesar de serem os detentores do poder de decisão sobre a minha presença em suas vidas e atividades, os interlocutores que dão vida ao 5º Capítulo, isto é, os indígenas Kaingang que moram de maneira “fixa” em Florianópolis, permitem espaços de maior interação e diálogo, permitindo uma maior fluidez ao capítulo, no qual, eu mesma apareço mais continuamente fazendo perguntas, atuando e participando em eventos e situações cotidianas.

1.8 Mais algumas notas sobre aspectos metodológicos

Nos aspectos mais técnicos, gostaria de salientar que a realização desta pesquisa teve como grande aliado o desenvolvimento de um diário de campo no qual foram consignadas, da maneira mais detalhada possível, as conversas, as interações e as experiências junto aos indígenas com os quais tive a possibilidade de me relacionar. Esse exercício também ganhou esse nível de detalhe na medida em que, como mencionei anteriormente, em muitas ocasiões existia a dúvida sobre se existiam novas possibilidades de interação com os meus interlocutores, pelo que, cada oportunidade de interação e de diálogo era expressa até o último detalhe, na tentativa de obter o maior rendimento possível desses encontros.

O detalhe no caderno de campo também foi exacerbado, uma vez que o uso de gravadores e de câmeras fotográficas para a coleta de dados foram técnicas pouco interessantes para os meus interlocutores que preferiram não gravar nossas conversas. As poucas fotografias que possuo foram tiradas após eu ganhar certo nível de confiança, e geralmente obedeciam a momentos e situações que eles mesmos gostariam que fossem registradas. Ainda a respeito das fotografias, houve casos em que os meus interlocutores censuraram especificamente o uso de algumas imagens para a pesquisa, enfatizando que essas fotos haviam sido tiradas em contexto de diversão, de amizade, e para lembrar esses momentos de partilha juntos, e que por isso não eram parte da pesquisa.

Pela centralidade do uso do caderno de campo, vários dos capítulos desta tese fazem uso de transcrições “literais” dos diálogos estabelecidos com os interlocutores. Peço, então, de antemão ao leitor, que não se incomode com frases “literais” que parecem terem sido ditas estranhamente por um luso falante, sobretudo se lembrarmos que essas

falas passaram pela escrita e transcrição de uma estrangeira, que devido a suas limitações no uso de uma segunda língua, fez o melhor possível para levar ao leitor, da maneira mais fidedigna, as suas experiências e conversas com os seus interlocutores.

Vale salientar também que, a pedido de vários dos meus interlocutores, e com a finalidade de preservar sua intimidade, todos os nomes foram alterados.

A respeito do processo de escritura da tese, gostaria de salientar que realizei uma ordem por capítulo, diferenciando experiências e grupos de pessoas com os quais mantive contato nesse período, com a finalidade de entregar ao leitor um texto, de alguma maneira, coerente e organizado por assuntos. Embora, para mim, seja importante salientar que essas aproximações e situações descritas nos capítulos etnográficos aconteceram, às vezes, paralelamente, e outras de forma muito distanciada no tempo, razão pela qual alguns relatos e experiências perpassam a ordem dos capítulos apresentados e o leitor pode chegar a estranhar as cronologias apresentadas.

2. CAPÍTULO I. ÍNDIOS NO BRASIL E EM SANTA CATARINA: IMAGENS HISTÓRICAS E EMERGENTES

Conforme argumenta com acerto Viera, “as sociedades indígenas têm sido campo fértil para as mais diversas projeções, balizadas ao longo da história do Brasil” (2001, p. 45), sustentando quase sempre uma visão negativa da presença dessas pessoas no país. Neste capítulo, pretendemos, de maneira geral, fazer um percurso por essas projeções, para, em seguida, centrar nosso olhar no modo como, historicamente, o “índio” tem sido projetado no estado de Santa Catarina, especialmente em sua capital, isto é, a cidade de Florianópolis.

2.1 A presença do índio no Brasil: imagens históricas

As pesquisas arqueológicas estimam que o território brasileiro já era ocupado há mais de 12.000 anos por diversos grupos étnicos. Curt Nimuendajú, em seu mapa etno-histórico, registra a presença de, pelo menos, 1.400 povos diferentes que teriam habitado o Brasil antes da chegada dos europeus, e que teriam adotado diversas reações no contato com os colonizadores, “entre os quais a promoção de grandes deslocamentos para escapar à escravidão e as consequências molestas trazidas” por eles (NIMUENDAJÚ *apud* PACHECO DE OLIVEIRA, 2006).

E foram precisamente os europeus, através de suas crônicas e registros de viagem, que acabaram “cosmografando” para o velho continente os índios e o novo mundo: “Os viajantes vêm por indícios e ouvem dos índios, sabe-se lá em que língua que a Europa procura e antecipa: seus relatos, confrontados às tradições clássicas, são por sua vez sistematizados por cosmógrafos (...) que em pouco tempo estabelecem um corpo canônico de saber sobre o novo mundo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 42).

Já no século XVI havia uma série de categorias para nomear os indígenas, falando, assim, de suas características em relação à maquinaria colonial. Carneiro da Cunha (1993) identifica-as como “gentios” (pagãos), “brasis”, “negros da terra” (índios escravizados) e “índios” (índios aldeados). Mas além dessas categorias, circulavam no

imaginário colonial imagens profundamente ambíguas e negativas dos povos indígenas:

entrechocavam-se duas concepções sobre a humanidade dos gentios: a) eram seres humanos degradados, selvagens e canibais, mas possuíam todo o potencial para se tornarem cristãos; e b) eram inferiores animais que não poderiam se tornar cristãos, mas poderiam ser escravizados ou mortos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p. 28-29).

Essas duas imagens acabaram sustentando a ideia da superioridade cristã, sendo amplamente utilizadas para justificar a conquista e a dominação dos povos indígenas, na tentativa de lhes subtrair as próprias cosmologias e impor, em seu lugar, uma série de novos valores e costumes compatíveis com a lógica cristã própria dos colonizadores, e de lhes infligir diferentes tipos de trabalho compulsório. Essa tentativa (frequente e recorrente desde o século XVI até os dias de hoje), como sugere Viera, é uma negação de sua própria identidade em termos históricos e culturais, “na medida em que não considera as definições indígenas e não valida suas perspectivas histórico-culturais, essa identificação também os constitui como objetos negando-lhes a legitimidade como sujeitos” (2001, p. 48).

Internamente, o sistema colonial português classificava também a população indígena em “aliada” ou “inimiga”, sendo que essas classificações obedeciam às estratégias específicas desses povos para se articular à nova dinâmica social. Isto é, aos processos de resistência, ou de aldeamento relativamente “voluntário” para garantir sua subsistência. Independentemente da forma escolhida e da categorização dada pelos colonizadores, o sistema colonial nunca reconheceu nesses povos “a relatividade de sua cultura e sua autonomia” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p. 35).

Os projetos coloniais e missionários e suas imagens conflitantes sobre o índio (e de como deveria ser desenvolvido o trabalho indígena), demonstravam também a existência de conflitos e diferentes visões sobre os objetivos e as expectativas dos colonos e dos missionários. Seja pelo seu potencial para se tornarem cristãos, ou pela sua incapacidade para isto, os índios foram restringidos ao espaço dos aldeamentos na época colonial, e os esforços da maquinaria colonial estiveram fortemente destinados a “aldear”, organizar, colocar nesse lugar

específico as populações indígenas, desconhecendo totalmente qualquer noção de territorialidade e pertença dos grupos agora aldeados. Esse espaço construído pelo sistema colonial não necessariamente obedecia à ideia de permanência e território das comunidades indígenas brasileiras, e acabou naturalizando o espaço do indígena à aldeia, lógica que circula e permanece de diversas maneiras no cenário nacional atual.

As diferentes percepções sobre o índio e os projetos coloniais tecem, já no século XVI, um imaginário em que o Brasil e seus nativos se balançam em um paradoxo que vai do Jardim do Éden a um lugar bárbaro e sanguinário, em que canibais e antropófagos encontram-se em um estado permanente de confronto e vingança (CARNEIRO DA CUNHA, 1990). A “demonhice” desse índio selvagem e canibal acaba naturalizando o “caráter filantrópico” da intervenção colonial e, ao mesmo tempo, acaba inspirando, no século XVIII, o Iluminismo — neste caso, encarnado na figura de Rousseau — que estabelece um discurso que “constitui o advento de uma duradoura imagem, a do selvagem como testemunha de acusação de uma civilização corrupta e sanguinária” (Idem, p. 101).

O “bom selvagem” institucionalizado pelo Iluminismo no século XVIII, e a imagem remanescente do Jardim do Éden, levaram para o século seguinte certa valorização do indígena e, especialmente, do meio ambiente que o circunda. Bom, protetor da natureza, de nobres sentimentos e ações, e moralmente impecável, o bom selvagem começa a povoar o imaginário coletivo. Através da literatura, autores como José de Alencar em obras como “O Guarani” e “Iracema” apresentam à sociedade um índio impregnado do imaginário romântico construído sobre eles. Alencar e suas obras tornam-se importantes porque, como assinala Pacheco de Oliveira, “foi o imaginário de Alencar (aliado a outras expressões artísticas), que idealizou o índio como expressão de liberdade do império brasileiro (2006, p. 96).

Na metade do século XIX tomam força também as noções evolucionistas que trazem a questão dos índios brasileiros para os debates intelectuais e políticos da época, em que estes eram classificados e caracterizados em termos evolutivos, dando destaque à noção de raça e civilização. Evidentemente, os indígenas acabaram sendo classificados nos estádios evolutivos inferiores, sendo que o país precisaria “motivar” o desenvolvimento evolutivo dessas pessoas para favorecer a região com uma população majoritariamente civilizada, e

assim, os projetos integracionistas e de assimilação tomaram força, com o objetivo de tornar “produtiva” a população indígena brasileira. Como podemos observar, traça-se aqui um paralelo: se a maquinaria colonial procurava a “produtividade” do índio através da descaracterização dele e do seu confinamento aos aldeamentos, no século XIX eles continuavam a aparecer como seres improdutivos que, de novo, deveriam ser descaracterizados, despojados de si mesmos para servir ao estado-nação. Embora, como veremos a seguir, o tratamento e a percepção sobre território dos e para os indígenas, mudou significativamente, assentando as bases para a adoção de diversas noções sobre índios e territorialidade, que ainda permeiam a maquinaria estatal e a população em geral.

Mas, antes de aprofundar nessa questão, gostaria de ressaltar que, em resumo, o século XIX herda também a ambiguidade presente no imaginário sobre o índio já colocada pelo sistema colonial: “as imagens dos índios oscilavam entre o respeito à vida tradicional e o estímulo à aculturação”¹⁸ (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p. 158) ou à integração.

Como mencionava anteriormente, no século XIX a questão indígena tornou-se parte importante da política territorial do estado brasileiro, sendo que

os índios considerados assimilados sofreram grandes perdas patrimoniais. A garantia de direitos indígenas dependia da atuação de dirigentes políticos (...) (e) muitos índios que tinham títulos legítimos de terras foram expulsos de suas propriedades. Descendentes e indígenas perderam direitos de herança territorial (Idem, p. 75-76).

E ainda mais:

os lotes de terra que foram demarcados para índios considerados “remanescentes” ampliaram a desestruturação interna, desorganizando a divisão social do trabalho do indígena (...) no final do século XIX esses índios sobreviveram como

¹⁸ Que, desde minha perspectiva, não é outra coisa que uma forma “renovada” de domesticação.

trabalhadores sem terra já como caboclos (mestiços) que ainda tinham que lutar para ser identificados como “*índios de verdade*”¹⁹ (MOREIRA, 2012).

Essa questão sobre a “veracidade” do indígena, já implantada no século XIX, torna-se uma questão fundamental para a luta e o acesso a direitos dos povos indígenas. A fragilidade dos argumentos com os quais sua identidade é reconhecida ou não pelo estado e suas instituições torna-se um paradoxo malévolo, no qual a luta do indígena pela sua sobrevivência se vê marcada por duas opções entrecruzadas e igualmente nocivas: ou se sobrevive dentro dos padrões e opções colocadas pelo estado — padrões nos quais, geralmente, essas populações encontram-se submersas a condições infra-humanas de subsistência —, ou se luta por ela fora desses espaços, passando necessariamente a ter que, além de lutar pela garantia dos direitos que lhe são constitucionalmente outorgados, a lutar também pelo direito a ser chamado pelo seu nome e a ser reconhecido como indígena.

Até o momento, poderíamos pensar que as imagens sobre o índio, tecidas a partir do século XVI, apesar das modificações advindas das mudanças no contexto político e social do Brasil, não são exceto meras atualizações do paradoxo entre o “bom selvagem” e o sujeito bárbaro e incivilizado, que os colonizadores, os intelectuais e o lócus eurocêntrico construíram historicamente. Essas imagens são ativadas e atualizadas em diferentes momentos históricos com alguma variação aqui ou acolá, mas, em essência, a incapacidade sobre o “que fazer” com o indígena, a negatividade de sua existência e a assunção de sua presença como um “problema” a ser resolvido, continua a se fazer presente no cotidiano do país.

Mais contemporaneamente, e como sugere Viera

As lutas em torno da questão indígena processam-se tendo como eixo simbólico uma disputa pela legitimação de uma imagem do índio que sirva melhor de argumento à luta de posições entre os componentes desse campo. Nesse âmbito ocorre uma permanente reelaboração de sua imagem

¹⁹ Grifos meus.

como objeto – pretexto de variados interesses e perspectivas que espelham as contrariedades e os grupos em conflito de nossa sociedade (2001, p. 47).

E ainda mais:

O índio é visualizado como um entrave arcaico ao crescimento econômico, que erradicaria a pobreza, realizando a justiça social. Ou ainda, o índio passa a ser visto como uma espécie de “latifundiário” improdutivo, ignorante, indolente e desqualificado injustamente, detentor da posse de vastas extensões de terra, que, se abertas ao “trabalho produtivo” supostamente resolveriam a questão da pobreza e o desenvolvimento (2001, p. 50).

As imagens sobre populações indígenas aqui apresentadas, entre as quais se destacam a do “bom selvagem”, o “bárbaro” e “incivilizado” e o socialmente “improdutivo” são, então, imagens hegemônicas que têm permeado o cenário nacional durante séculos. Essas imagens se entrelaçam e nos lembram que, como menciona Ortner (2006), essas hegemonias não são absolutas no sentido histórico, pois há nelas uma reminiscência permanente de questões e colocações do passado, mas também são reelaboradas no presente, deixando entrever a possibilidade de emergência de outras imagens hegemônicas em elaboração contínua.

Consideramos que essas imagens hegemônicas também não são totais, no sentido psicológico, tal e como assumimos no começo desta tese, pois, como esperamos apresentar nos próximos capítulos, será possível observar como as pessoas atrapalhadas e etiquetadas nessas imagens fazem brilhar suas perspicácias desafiando as condições de dominação às quais são continuamente submetidas.

Mas, antes de aprofundar esse aspecto, gostaria de abordar como essas imagens têm sido construídas e projetadas de maneira mais específica no estado de Santa Catarina, especialmente da cidade de Florianópolis, localidade na qual se desenvolve esta pesquisa.

2.2 Notas desde a arqueologia para uma história dos índios no sul do Brasil

Como mencionado no item anterior, o século XIX foi permeado pelo desenvolvimento de uma série de ideias advindas do evolucionismo social que afirmava a inferioridade dos povos indígenas, ideia que serviu como argumento para o desenvolvimento de práticas colonialistas de dominação e usurpação de seus territórios tradicionais (SCHWARCZ, 1993; MOTA, 1998). Essa linha de pensamento, como argumenta Noelli, permeou também a pesquisa arqueológica, mas “infelizmente ainda dependemos de uma pesquisa nas publicações e arquivos das instituições para termos a exata medida do que (desde esta disciplina) se pensava e pretendia” (2000, p. 22).

A arqueologia no Brasil importou problemáticas e questionamentos de tradições externas, vindas principalmente da América do Norte que, evidentemente, pelo seu contexto, propunham questões e problemáticas que não necessariamente se ajustavam ao contexto particular do país. De todo modo, a arqueologia adotou uma postura nociva em que a cultura material não era relacionada com as pessoas ou as populações às quais os artefatos encontrados se associavam, sendo que, simplesmente, “os indígenas do Sul do Brasil, sua cultura e sua história não foram alvo dos arqueólogos”.

Ignorar as informações históricas e, em geral, contextuais, existentes sobre os povos indígenas em relação aos artefatos e sítios arqueológicos encontrados, resultou em modelos e hipóteses simplistas. Como menciona Noelli (2002), essa não foi uma característica exclusiva da arqueologia, pois, no caso da antropologia, as etnografias “clássicas” dos povos do sul do Brasil tardaram a aparecer e poucos pesquisadores,

a exemplo de Santos (1973), Urban (1978), Tommasino (1995) e Mota (1994, 1998), refletiram sobre o processo histórico, e só recentemente surgiu uma nova geração que abandonou interpretações ingênuas ou mecânicas, que tradicionalmente desconsideraram os problemas derivados dos contatos, ignorando as inúmeras guerras travadas entre índios e brancos, as epidemias que facilitaram a instalação dos brancos, a formação da sociedade nacional, o impacto ecológico da economia européia e os processos que acabaram em genocídio e na opressão dos povos indígenas que sobreviveram

no espaço que virou Brasil. Nesse sentido, serve o exemplo legado por Mota (1994a, 1994b), que mostrou como os historiadores paranaenses construíram uma interpretação que simplesmente desconsiderou os povos indígenas, inventando a idéia de um vazio demográfico naquele estado (2002, p. 223).

Essa perspectiva a-histórica e não contextual fixou uma série de pré-conceitos que impactariam a forma como os índios do sul do Brasil seriam configurados através dessa disciplina:

(pré) conceitos deterministas ecológicos relativos à baixa complexidade sociológica, política e econômica dos povos indígenas; baixa densidade demográfica; dependência das ofertas/restrições da natureza; baixo nível de adaptabilidade ecológica, etc. Esses preconceitos, forjados para a Amazônia sem base de dados, também foram generalizados para o Sul, como se não houvesse diferenças históricas, culturais e ambientais (IBID).

Por conta dos problemas teóricos e metodológicos dos quais a arqueologia se aproximou (ou melhor, não se aproximou) dos povos indígenas do sul do Brasil, não se conta atualmente com uma série de explicações que deem conta, de maneira detalhada, da existência de populações pré-coloniais do sul, importando também para o público não acadêmico uma gama de informações descontínuas e descontextualizadas, gerando mais dúvidas do que certezas sobre o sul do Brasil antes da colônia.

No estado de Santa Catarina, a maior quantidade de pesquisas arqueológicas tem se concentrado no litoral, dando ênfase ao estudo de sambaquis, e também têm ganhado um destaque importante os estudos direcionados à arqueologia histórica, através da reflexão sobre edificações coloniais e fortes que permanecem na localidade. Como registra Noelli (2000; 2002), no interior do estado, as pesquisas desde essas disciplinas se intensificaram entre as décadas de 1960 e 1980, sendo que a maioria delas acabou se limitando à realização de sondagens preliminares. Igualmente, como menciona a autora, somente nas últimas décadas passou a existir um movimento impulsionado pela presença de uma nova geração de arqueólogos preocupada em refletir acerca de estudos já realizados, na tentativa de propor novas

problemáticas e perguntas que possam contribuir para preencher aquele vácuo gerado pelas pesquisas realizadas nessa primeira fase da arqueologia no sul do Brasil.

Apesar dessas limitações, a arqueologia e seus desenvolvimentos nesses trabalhos realizados nos permitem observar que o sul do Brasil foi ocupado em todos seus espaços, de modo que é possível notar uma longevidade nas tradições pesquisadas e datadas:

De fato, as tradições ainda não apresentaram variabilidades materiais significativas, contribuindo para a conclusão preliminar de que pelo menos a cultura material manteve uma padronização reproduzida constantemente, mesmo que tivessem ocorrido mudanças em outros níveis socioculturais. Observando área por área, não há mudanças notáveis no interior de cada tradição, motivadas por inovações locais ou adoções de novas técnicas através de contato interétnico (IBID).

Essas pesquisas demonstram também que os povos que habitaram o sul do Brasil entre 2.000 e 2.500 anos atrás dispunham de estrutura, tecnologia, adaptabilidade e densidade demográfica diferente das dos povos caçadores-coletores que viviam nesse território há 10.000 anos.

Esses povos, como explica Noelli

formavam unidades politicamente aliadas em nível regional, com dimensões variáveis conforme o número de unidades locais e suas densidades demográficas. Eles trocavam sistematicamente informações e pessoas, contribuindo para a manutenção e reprodução constante da sua cultura material, da língua, etc. Assimilavam pessoas de outras etnias, impondo-lhes seus comportamentos, língua e sistemas tecnológicos, o que também contribuía para a reprodução de aspectos culturais. Ou seja, deve-se buscar uma explicação antropológica e arqueológica que considere populações que mantiveram baixos índices de variabilidade material, possivelmente explicados

por uma prescritividade que regia suas sociedades (2002, p. 227).

O referido autor nos explica que houve no sul do Brasil três levas de ocupações humanas. A primeira teria ocupado a região há aproximadamente 12.000 anos, e aparentemente teria permanecido estável até cerca de 2000 anos. Essa estabilidade teria sido comprometida pela chegada de uma segunda leva de povoadores de matriz cultural diferente, isto é, Tupi-Macro Jê. Ele nos indica também que essas populações teriam vindo da Amazônia e do Centro-Oeste do Brasil.

Grosso modo, houve três levas humanas principais de ocupação que se expandiam a partir de regiões distintas. A primeira leva ocupou o Sul a partir de 12.000 ou 13.000 AP e parece ter se mantido estável, mantendo as mesmas características materiais, reproduzindo certos comportamentos adaptativos e econômicos de povos “caçadores-coletores”, até cerca de 2.500 AP. Estes “novos” povoadores teriam dominado a região em um período de 1.000 anos expulsando, assimilando ou extinguindo as populações que ali permaneciam antes de sua chegada (2002, p. 235).

A chegada dos Tupi e Jê ao sul do Brasil é explicada por Lathrap (1970; 1977) e Brochado (1984) como um efeito do aumento da densidade populacional na Amazônia, incentivado pelo desenvolvimento de agricultura e outras tecnologias aplicadas.

A terceira leva a povoar o sul teve origem em diferentes lugares: europeus, africanos e asiáticos começaram a se estabelecer na região em uma dinâmica migratória que continua vigente até os dias de hoje, mas que à diferença da chegada dos grupos Tupi-Macro Jê, teve como característica um avanço muito rápido e violento que rapidamente mudou a configuração demográfica do local:

Se os Guarani e os Jê acabaram por eliminar ou assimilar as populações das tradições Umbu e Humaitá, os europeus fizeram parecido, eliminando e assimilando as populações Jê e Guarani, reduzindo as a grupos dispersos pelo Sul do Brasil, que na atualidade alcançam cerca de

24.000 pessoas, em franco processo de recuperação demográfica e de organização política em prol de sua autodeterminação e da recuperação de suas terras (NOELLI, 2002, p. 260).

Além da tecnologia bélica e do processo de redução das populações indígenas no mundo colonial, ocorrida também no sul do Brasil, os colonizadores tiveram como aliado as epidemias que anularam os nativos do país: varíola, gripe, sarampo, tifo, malária, tuberculose, coqueluche, meningite e doenças venéreas contribuíram na diminuição dramática da população que, exposta pela primeira vez a essas doenças, tinha poucas probabilidades de reagir e superar esse tipo de invasão. De qualquer maneira, vale salientar que a chegada dos europeus, e sua posterior dominação do território, fora marcada pela luta contínua com o grande contingente populacional que já habitava o sul do Brasil: Macro Jê e Tupis dominavam a região séculos atrás, e nesse território desenvolviam as mais diversas relações de adaptação e reprodução social e cultural antes da chegada da frente colonial. Os conhecimentos em detalhe dessas dinâmicas são um dos desafios mais importantes que a arqueologia brasileira contemporânea tem pela frente.

As descontinuidades e as generalizações realizadas sobre os povos que habitavam o sul brasileiro acabaram impactando negativamente no reconhecimento da permanência de populações indígenas no sul do Brasil, impulsionando, assim, a criação de imagens de inexistência de população indígena, ou melhor, de relegar a sua presença a um passado remoto distante de nós. No caso do Paraná, por exemplo, Mota (1994) nos chama a atenção sobre como essas dificuldades e generalizações impulsionaram uma história desse estado que apresenta um vazio demográfico no momento da chegada da frente colonial.

2.3 Os povos indígenas no Sul do Brasil desde uma perspectiva histórica

Como apontado no item anterior deste capítulo, com a chegada dos colonizadores ao sul do Brasil, os europeus viram esses territórios ocupados por grupos nativos Macro Jê e Tupi, isto é, por Kaingang, Xokleng, Xetá e Guarani, e a dominação desses territórios implicou uma série de ações violentas e sistemáticas que acabaram dizimando e impactando a população local de maneira permanente e duradoura, cujos resquícios permanecem até hoje.

O grupo indígena Kaingang foi assim chamado pela vez primeira no século XIX (MOTA, 2004), e até esse momento eram conhecidos de diversos modos, sendo os mais comuns: Coroados, Guayanás, Gualachos ou Tapuia, nome com o qual eram denominados os indígenas não Tupi, isto é, os Guarani, que eram a maioria no sul catarinense na época do encontro colonial.

Brighenti afirma que a população Kaingang conteve a ocupação dos europeus em seu território até a primeira década do século XIX, “quando as frentes de ocupação penetram intensa e violentamente nos Campos de Guarapuava (Koran-bang-rê) a partir de 1910 e nos campos de Palmas (Krei-bang-rê) em 1939, enfrentando a resistência Kaingang do século anterior” (2012, p. 14).

No entanto, antes dessa data, há dados sobre a existência de uma série de missões jesuíticas quando foram catequizados os ancestrais Kaingang. Segundo os dados compilados por Almeida (2004), os Guarani e os Kaingang teriam sido alvo de catequização em 5 das 14 regiões jesuíticas estabelecidas na região do Guairá. Em meados do século XVII, as ordens jesuíticas foram expulsas do território brasileiro e só retomaram suas atividades no século XVIII, época em que, segundo Almeida, teriam restabelecido suas missões entre os Kaingang.

Moreira Neto (1972), por sua vez, assinala que após a expulsão definitiva dos jesuítas no Brasil, ocorreu no local uma descontinuidade na presença de instituições como a igreja católica e as colônias militares, e que essas só voltaram a aparecer na região em 1843, quando os monges capuchinos se encarregaram da catequização dos indígenas do sul.

A chegada dessa nova série de missões, em meados do século XVIII, foi também o resultado sintomático de um processo mais ambicioso: a ampliação da colonização dos territórios do sul do país. Além da reinserção das missões religiosas, estabeleceu-se um

“destacamento de permanentes” no campo de Palmas com a finalidade de promover a exploração de recursos, mediante a criação de duas colônias militares, Chapecó e Chopim, as quais “teriam como objetivo a proteção dos novos colonos das possíveis ofensivas dos índios e a civilização destes através da catequização e do aumento da agricultura” (BLOEMER e NACKE, 2008).

Segundo Bloemer e Nacke, essas colônias militares teriam fracassado e a dinâmica da região teria estado constantemente marcada pela disputa de limites geopolíticos: em primeiro lugar, pelas disputas territoriais na demarcação fronteiriça entre Brasil e Argentina, e depois, pela disputa do campo de Palmas entre os estados de Paraná e Santa Catarina, que finalmente foi agregado a este último.

Ante a chegada eminente da linha colonizadora nos campos de Palmas e segundo o registro de D’Angelis (1989), os Kaingang sentiram a necessidade de garantir terra para os mesmos. No ano de 1869, o cacique Victorino Kondá teria se deslocado até Curitiba para pedir ao delegado de terras públicas de Paraná terra para sua gente. Não se descarta que essa tentativa tenha sido uma entre várias.

No processo de colonização e “civilização” impulsionado pelo governo central, gestou-se um dos antecedentes mais importantes da história do contato dos indígenas do sul do Brasil com o mundo dos brancos, isto é, a concessão da estrada de ferro no estado de Rio Grande do Sul, em 1889. Através desse empreendimento, várias empresas colonizadoras passaram a remover o povo Kaingang de seus territórios.

A pressão exercida por esta obra deu lugar à criação de duas reservas –atualmente conhecidas como Terra Indígena Xapecó e Terra Indígena Palmas – onde Kaingang, alguns Guaraní e habitantes do sertão refugiaram-se. No entanto, nem todos os indígenas ter-se-iam confinado em tais reservas e alguns dos grupos permaneceriam dispersos mantendo sua identidade e sua cultura. No ano de 1980, estes grupos se reorganizaram com a intenção de reivindicar frações dos seus territórios (PORTELA, 2010, p. 24).

Esse processo organizativo propiciou a expulsão dos intrusos existentes na terra indígena Xapecó e a recuperação de alguns toldos, como os Toldos

Chimbandue, Pinhal, Imbu. Conquistaram também a aldeia Kondá, para o grupo que vivia no espaço urbano de Chapecó. Essas terras demandadas pelos Kaingang não são escolhas aleatórias, tampouco implicam em extensões imensuráveis, mas estão inseridas num universo de memória e num contexto presente, de relações estabelecidas nesse intervalo de pouco mais de um século. O processo de organização e conquista das terras e direitos impulsionaram debates sobre a identidade do grupo e fortaleceu o sistema cosmológico comum, como a atualização da prática do culto aos mortos, a recuperação e retorno às terras onde estão enterrados seus umbigos. Atualmente os Kaingang vêm participando ativamente no processo de construção de políticas públicas, na defesa de seu território e na construção de novos referenciais de diálogo com o não indígena. Autonomia é a chave do novo diálogo (BRIGHENTI, 2012, p. 20).

O povo Xokleng em Santa Catarina soma 2.169 pessoas distribuídas em duas Terras Indígenas – TI Ibirama Laklãno (localizada em José Boiteux, Vitor Meireles, Dr. Pedrinho e Itaiópolis) e TI Rio dos Pardos (localizada em Porto União). O território histórico deste povo se estende de Curitiba (PR) a Porto Alegre (RS). Reconhecidos como parte do grupo Macro-Jê, os Laklanõ/Xokleng são parentes próximos dos Kaingang e durante o período colonial foram chamados de Botocudos, Aweicoma, Xocre, Xokleng e Tapuia. Esse povo resistiu “bravamente à penetração de seu território, não se submeteram às políticas de confinamento mesmo tendo sido criado o aldeamento São Thomaz do Papanduva em 1875, localizado no plantão norte catarinense, para abrigar essa população, extinto três anos mais tarde por não ter conseguido conquistar nenhum indígena” (BRIGHENTI, 2012, p. 23-24).

A resistência demonstrada pelo povo Xokleng à maquinaria colonizadora contribuiu firmemente para a caracterização deles como um povo “hostil”, situação que impactou de maneira dramática na justificativa da necessidade de seu extermínio, o qual, como vimos anteriormente, era alimentado pelos pressupostos evolucionistas e darwinistas sociais que permearam a primeira metade do século XIX.

Para atingir esse objetivo,

Se o governo da província do Paraná contratava grupos Kaingang para atacar os Xokleng, o governo catarinense contratava não indígenas denominados “batedores do mato”, que tinham a atribuição de afugentar os indígenas. Porém eles não se limitaram a afugentar. Em 1905, batedores do mato mataram 24.145 botocudos entre adultos e crianças, e como troféu de sua campanha trouxeram para a capital dez crianças, que o governador entregou ao Asilo de Órfãos São Vicente de Paula, onde logo faleceram (BRIGHENTI, 2012, p. 24).

Os “batedores do mato” logo passaram a ser chamados de “bugreiros” que eram contratados pelo governo, colonos ou quaisquer outras pessoas interessadas na apropriação dos territórios nos quais os Xokleng tradicionalmente circulavam e resistiam para benefícios particulares. Chama a atenção, especialmente, a forma como Ireno Pinheiro, bugreiro entrevistado pelo professor Silvio Coelho dos Santos, descreve a forma como se dava à caça dos Xokleng:

(...) o assalto se dava ao amanhecer. Primeiro, disparava-se uns tiros. Depois passava-se o resto no fio do facão (...). O corpo é que nem bananeira, corta macio. Cortava-se as orelhas, cada par tinha um preço (...). Às vezes para mostrar a gente trazia algumas mulheres e crianças (...). Tinha que matar todos. Senão algum sobrevivente fazia vingança (...). Quando foram acabando o governo deixou de pagar a gente (...).

“A historiografia e a etnologia buscaram, ao longo do século XX, encontrar hipóteses para o conflito que se processou no século XIX e início do século XX. O precursor dessas pesquisas foi o historiador/antropólogo e professor Silvio Coelho dos Santos, com diversas obras sobre o pré e o pós-contato, demonstrou a dramaticidade do contato para os Xokleng” (BRIGHENTI, 2012, p. 24). Essa violência, denuncia Brighenti, continua também na medida em que obras recentes acabariam por eliminar do seu contexto a história da bravura desse povo, o que, em certa medida, se reflete na quantidade

menor de trabalhos e estudos envolvendo a história dos Xokleng, se comparados com os Kaingang ou os Guarani, por exemplo. Para não continuar a reproduzir esses vazios produzidos no que se refere à história desse povo, a autora coloca uma série de referenciais historiográficos que ela acredita serem essenciais para não incidir em novas violências com esses povos. Eles são:

O conflito com o povo Xokleng deve ser compreendido a partir de alguns referenciais historiográficos sem os quais novas violências serão cometidas. Dos referenciais para novos aportes historiográficos, destacamos: 1 – havia uma determinação que os territórios iriam ser ocupados por não indígenas. Em nenhum momento o governo central ou estadual ou os cientistas propuseram deixar os Xokleng livres em seu território; 2 – os indígenas sempre foram tratados como sociedades inferiores, e, portanto tutelados; 3 – a “guerra” em defesa do povo e do território não está terminada. Não ocorreu pacificação nem silenciamento. Entendemos que ocorreu uma trégua de uma luta que está em andamento, agora com outras armas, com outras estratégias (2012, p. 26).

No que refere ao povo Guarani, o grupo étnico mais populoso no momento da chegada dos colonizadores ao sul do Brasil, observamos que “as pesquisas arqueológicas realizadas na ilha de Santa Catarina encontraram vestígios da presença dessa população 400 anos antes da chegada dos europeus, à época denominada Carijó. Em 1528 aparece pela primeira vez o emprego do nome Guarani” (Idem, p. 7).

Os Guarani habitavam além da ilha de Santa Catarina, estendendo suas redes de povoamento e troca até o Paraguai, a Argentina e a Bolívia, assim como ao atual território dos estados do Rio Grande do Sul (RS), Paraná (PR) e São Paulo (SP). Segundo Melià, os Guarani eram agricultores por experiência que sabiam “explorar eficazmente essas terras de selva, cujas árvores derruba[va]m e queima[va]m, planta[va]m milho, mandioca, legumes e muitas outras culturas” (MELIÀ, 1988, p. 294).

Inicialmente, a estratégia de contato adotada pelos Guarani foi de recebimento, acolhimento e apoio. Logo depois, ao constatar a dificuldade e a violência das relações com os brancos, teriam adotado

como estratégia principal o deslocamento ao mato, onde procuravam se refugiar da influência dos colonizadores. Essa estratégia relativamente efetiva viu-se afetada de maneira dramática na década de 1970 quando o processo desenvolvimentista no sul do país tomou conta dos interesses do estado e a mata atlântica foi invadida e fortemente explorada com a finalidade de “abrir espaço” à nova infraestrutura e empreendimentos que, teoricamente, garantiriam o desenvolvimento do Brasil.

Ironicamente, no momento atual, os Guarani continuam a permanecer e a circular em pequenos territórios restritos, denominados de Terras Indígenas, as quais, na maioria dos casos, não se encontram demarcadas ou se encontram ameaçadas pelos interesses na criação de grandes obras de infraestrutura justificadas pelo desenvolvimento econômico do país, assim como mostraremos no capítulo posterior, em referência aos conflitos gerados pela demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos em Palhoça/SC.

Essas terras indígenas, apesar das vulnerabilidades e dificuldades que apresentam, têm se configurado como bases, através das quais os Guarani continuam a circular, do mesmo modo como era feito no período pré-colonial, e os espaços por eles agora habitados têm sido reterritorializados e ressemantizados através do estabelecimento de relações e redes de parentesco, solidariedade e sociabilidades entre os diferentes grupos.

Nesse processo de reterritorialização, os Guarani rompem as fronteiras arbitrariamente impostas sobre seu território, outorgando-lhe novos sentidos:

Para mim eu nasci aqui no Brasil, eu nasci aqui no Paraguai. Mas para você eu nasci aqui no país Argentina. Para mim não, para mim não tem só um Paraguai, tudo isso aqui é mundo Paraguai. Tudo é Paraguai, porque nós índios Guarani não temos bandeira, não temos cor. E para mim Deus deixou tudo livre, não tem outro país. Tem Paraná, tem quantas partes o Rio Grande. Do outro lado já é outro país, mas para mim não tem outro país, é só um país. Quando uma criança nasce aqui no Brasil, nasce lá no Paraguai. Quando nasce no Paraguai, ela nasce aqui mesmo também. Só um país. Para você eu nasci aqui na Argentina, mas para mim eu nasci aqui. É igual.

Porque a água, por exemplo, esse rio é grande [mostrando o rio Três Barras], mas só em cima está correndo, por baixo é o mesmo, a terra. Yvy rupa é tudo isso aqui, o mundo (TIMÓTEO, 2003 *apud* DARELLA, 2004, p. 51).

Os Guarani estão agora separados e divididos por fronteiras nacionais arbitrárias. É uma grande injustiça histórica. Como o Muro de Berlim dividia o povo alemão, levando-o para duas histórias diferentes, as fronteiras pretendem fazer o mesmo com o povo Guarani. Todas as etnias Guarani estão em pelo menos dois países, senão em três. Todos eles. Todos eles têm o seu Muro de Berlim. A história dos Kaiová está sendo diferente da história dos Kaiová do Paraguai, até já se chamam de modo diferente, sendo o mesmo povo. Os Avá-Katu ou Nhandeva do litoral são os mesmos que estão no lado paraguaio de Itaipu. Os Mbya estão desde aquele rio Apa, quase Porto Murtinho, no Brasil, e depois como uma meia lua, eles entram na Argentina, sobem pelo RS e vão até Rio de Janeiro, Espírito Santo e têm famílias lá no Pará (MELIÀ, 2001).

O caso dos Guarani torna-se especialmente interessante para esta tese, na medida em que os seus ancestrais foram aqueles que os colonizadores encontraram em sua chegada à ilha. Chamados de Carijó, estes acolheram os europeus, desaparecendo, aparentemente, logo depois, em um processo de miscigenação com os colonos da localidade.

Após observar de maneira sintética alguns dos momentos e situações importantes nos processos de povoamento e história dos três povos indígenas habitantes de Santa Catarina no momento do encontro colonial e seus posteriores desdobramentos, veremos, a seguir, como Florianópolis, cidade com uma densidade de população indígena bastante alta no período colonial, tornou-se uma cidade sem índios. Ou melhor, uma cidade com índios patrimoniais que têm seu lugar reservado no passado remoto e irrecuperável da cidade.

2.4 Os Carijós: o índio patrimonial de Florianópolis e as consequências de sua criação

O trajeto percorrido pelos Guarani e as dinâmicas de sua presença no estado de Santa Catarina nos permitem enxergar como que, à chegada dos colonizadores, estes se encontravam em Desterro (hoje Florianópolis) com um contingente populacional significativo, sendo reconhecidos como Carijós ou Tupis. É possível observar também que essa pluralidade de nomes e categorias dadas aos povos indígenas do sul do Brasil, no contexto da conquista e da colônia, é comum, obedecendo a nomeações geralmente impostas pelos europeus que, com o passar do tempo, têm sido reelaboradas, em grande parte, pela reivindicação desses próprios povos que desejam ser chamados pelo seu próprio nome e não por aquele que lhes fora imposto, muitas vezes, fazendo alusão a ideias preconceituosas dos agentes colonizadores.

Os Carijós são citados em obras clássicas da historiografia catarinense como a *História de Santa Catarina*, de Oswaldo Rodrigues Cabral, que afirma que estes eram considerados o “melhor gentio da costa” (1968, p. 29), que viviam de maneira mais ou menos conforme ao restante dos povos indígenas brasileiros da época, isto é, permaneciam seminus, caçavam com arco, etc., e que, aparentemente, não eram canibais. A história dos Carijós também estaria perpassada pela violência do branco que os caçou para obter mão de obra escrava, que os submeteu às missões católicas, que os contagiou e dizimou com as epidemias que trouxeram consigo (CABRAL, 1968; PIAZZA, 1983; SACHET, 1997-1998).

Sachet (1997) chama a atenção sobre a impossibilidade de omitir os Carijós na história do trabalho de Santa Catarina, e ressalta que é importante superar a visão tradicional em que se estuda a história a partir da chegada dos europeus e seus impactos dentro do novo território. Mas que também é necessário começar a ver como essas pessoas que estavam “dentro” construíram e projetaram essa história junto aos de “fora”. O autor também menciona a ligação entre os Carijós e os Guarani atuais que permanecem nas cidades catarinenses, e que sua presença deve ser entendida como uma expressão de coragem, um grito de sobrevivência.

Ao contrário de Sachet, no cotidiano da vida na ilha, a narrativa sobre a ligação entre os Carijós e os Guarani é praticamente inexistente. Como menciona Ávila (2010) nos livros didáticos que contam a história da região, os Carijós desaparecem das narrativas, na medida em que a invasão europeia toma conta, violentando-os e dizimando-os através de diversas estratégias. Ávila também ressalta como alguns desses livros sequer incluem, como parte da história do estado, a existência de povos indígenas na localidade, e ressalta como, em alguns deles, os trechos destinados aos Carijós são reduzidos ou escassos, reproduzindo, em sua maioria, a mesma imagem dos Carijós acima exposta: isto é, pacíficos, submetidos, e até de “pele mais branca” que os outros índios do Brasil (ÁVILA, 2010). A história contida nesses livros começa a ganhar força através da presença das levas migratórias europeias, e é a partir desse momento que se reconhece a formação do estado que conhecemos hoje. Assim, de maneira sintética, os índios aparecem relegados a um passado imemorial, organizados em um espaço tempo que já passou, e do qual se desconhece qualquer possível continuidade de presença indígena no estado a partir da queda dos Carijós.

Navegando na internet para conhecer um pouco da história de Florianópolis, o leitor se aproxima de uma série de ideias ambíguas sobre quem eram os primeiros povoadores da ilha de Santa Catarina: Os “tupi-guarani”, os “Sambaquis” ou “Homens de Sambaqui” (associados ou não ao tronco tupi-guarani) e os Carijó aparecem citados como caçadores-coletores que habitavam a ilha há centenas de anos. Às vezes, dependendo da fonte consultada, consta a informação de levas migratórias entre esses indígenas anteriormente nominados, mediante cronologias diversas e inclusive contraditórias²⁰. Essas informações contidas em sites da prefeitura da cidade, de educação e de informação turística, têm a tendência de reproduzir a presença indígena da região como restrita a uma pequena participação em tempos passados, tal como acontece nos livros didáticos que narram a história do estado. Isso se reflete, por exemplo, no espaço de destaque que ganham nos textos reproduzidos. No site da Prefeitura Municipal, por exemplo, a história indígena se reduz a cinco linhas, enquanto que no site do Brasil Escola,

²⁰ Conferir, por exemplo: www.guiafloripa.com.br/cidade/informacoes-gerais-sobre-florianopolis/historia

www.pmf.sc.gov.br/entidades/turismo/index.php?cms=historia&menu=6

http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_de_Florian%C3%B3polis

<http://cidadebrasileira.brasile scola.com/santa-catarina/historia-florianopolis.htm>

que veicula informação de consulta para crianças em fase escolar, a história indígena do estado é resumida em duas linhas:

Imagem nº 1. História indígena de Florianópolis no site da Prefeitura Municipal da cidade



Imagem nº 2. História indígena de Florianópolis veiculada pelo site Brasil Escola

Seus primeiros habitantes foram os índios Tupiguaranis, que lhe deram as primeiras nomações: Miembipe e Jurerê Mirim.

Mais tarde, os bandeirantes juntamente com Francisco Dias Velho, fundaram a povoação de Nossa Senhora do Desterro. Para mantê-la, o governo português enviou aproximadamente 5 mil colonos saídos

Trago esses exemplos com o intuito de trazer ao leitor um pouco da informação que circula a respeito da população indígena na vida cotidiana e escolar das pessoas e cidadãos desse estado.

Apesar de bastante pesquisados na área de Arqueologia (não obstante os seus desacertos teórico-metodológicos), o patrimônio arqueológico da cidade, entre o qual se destacam os sambaquis e as pinturas rupestres nas ilhas de Campeche, Arvoredo e das Aranhas e na praia de Santinho, as informações sobre as pessoas que originaram esse patrimônio são desconhecidas. A associação Couto de Magalhães que se

encarrega do cuidado e proteção da Ilha de Campeche, publica em seu site, por exemplo, que as pinturas rupestres ali disseminadas foram feitas por “povos antigos”²¹, enquanto que o museu ao ar livre do Costão de Santinho, através de informações publicadas no site da prefeitura da cidade, e apesar de inventariar as riquezas do patrimônio que ali se concentram, não relaciona este a nenhum povo ou grupo em particular, embora ressalte que as pinturas rupestres ali presentes foram feitas entre 1 a 4 mil anos atrás²². Observa-se ainda que em nenhum dos dois casos esse patrimônio é atribuído a povos indígenas, e que os dois remetem à antiguidade deles. Sites turísticos o relacionam aos Sambaquis, em alguns casos, mas as informações são generalizantes e difusas.

Paradoxalmente, o patrimônio histórico legado por aqueles aparentes desconhecidos que povoaram a Ilha de Santa Catarina milhares de anos atrás se converteu no ícone de grandes empreendimentos hoteleiros e atrativos turísticos para os visitantes. O passado indígena de Florianópolis é patrimonial, na medida em que é relegado a um passado que ficou para trás e torna-se produtivo à indústria do turismo e de outras do mesmo ramo.

De maneira geral, ao trazer esses exemplos, chamo a atenção para o fato de que as narrativas sobre a presença indígena em Florianópolis, constantemente, e especialmente, presentes no discurso político oficial, mostram os indígenas como figuras históricas, cujo papel fora desempenhado, no entanto, em um tempo específico, séculos atrás, e que não faz parte da contemporaneidade da cidade.

Alguns trabalhos acadêmicos citados em diferentes itens deste capítulo, pelo contrário, insistem em apresentar que entre os Carijós, os Sambaquis e os Guaranis existe uma evidente ligação; que fatos históricos, tais como o banimento dos Guaranis ao mato para garantir sua subsistência por causa da pressão gerada pelos europeus; e o desconhecimento geral e acadêmico da história do povoamento dos grupos indígenas do sul do Brasil, têm dificultado seguir o elo que tece a presença Tupi Guarani como constante e contínua em Santa Catarina. Essas descontinuidades e desconhecimentos, por exemplo, são as que possibilitam que se dê espaço, no cotidiano da cidade, à afirmação de que os Guaranis que circulam em Florianópolis são estrangeiros, que

²¹ <http://www.ilhadocampeche.org/index-3.html>

²²

pertencem a outros territórios e que não têm ligação alguma com a história e contemporaneidade da cidade, assim como veremos no 3º Capítulo. Se aos descendentes atuais dos tupis-guaranis, que os europeus encontraram em sua chegada a Desterro (Florianópolis), não lhes fora concedido o reconhecimento ou, pelo menos, a possibilidade de pertencimento à ilha, os povos Kaingang e Xokleng se tornam ainda estrangeiros vindos de terras mais distantes, cuja pertença e contribuição a Florianópolis torna-se totalmente inexistente.

Era do meu interesse expor aqui, ao leitor, como na Florianópolis contemporânea a presença indígena não faz parte do presente coletivo, e que o reconhecimento dessa população, sua vida e história, é feita através do acionamento de mecanismos pelos quais um passado distante é trazido à tona. O indígena em Florianópolis é historicamente afastado, e como veremos nos capítulos seguintes, caracteriza-se também como geograficamente distante e visualmente diferente.

3. CAPÍTULO II. OS “ÍNDIOS” EM SANTA CATARINA: PRODUÇÃO DE IMAGENS NA MÍDIA LOCAL

Como comentado anteriormente, no começo da minha pesquisa de campo realizei uma série de percursos por diferentes instituições ligadas ao governo do estado de Santa Catarina, as prefeituras de São José, Palhoça e de Florianópolis e de outras instituições que pudessem estar envolvidas ou dar conta da presença indígena na Grande Florianópolis.

Essa busca tornou-se importante na medida em que nos permitiu observar que, desde o ponto de vista institucional, logo, político, os “índios” na capital aparecem como “inexistentes”. Descrevia também que nas conversações informais com os funcionários das instituições visitadas, estes me surpreendiam com algumas colocações sobre o que eu estava procurando: a presença indígena passava, então, a se tornar uma presença passageira, “estrangeira”, e não era reconhecida como parte do fluxo contínuo e permanente de construção da cidade.

Comentava também que entre as instituições que havia listado para visitar, a fim de conhecer e tentar me aproximar dos indígenas moradores nas áreas urbanas da região, encontrava-se uma associação chamada Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis, a qual, aos poucos, fui rastreando através de alguns documentos dispersos espalhados pela internet, e cuja procura acabou com um evento inesperado. Por causa desse final interrupto, minha atenção voltou-se à forma como os meios de comunicação locais construíam e reproduziam certos discursos e “imagens” sobre o índio em Florianópolis, e assim, comecei a procurar de maneira sistemática as matérias publicadas em um dos principais jornais da cidade, o *Diário Catarinense*. Escolhi-o, pois sua difusão não se limitava somente às páginas tipografadas que compõem o diário, mas porque suas informações também são difundidas em diversos meios na internet (não somente em sua página web oficial, mas também em uma série de “outros” jornais e blogs na rede) e também em jornais televisivos, os quais têm uma audiência considerável, todos assinados como

pertencentes ao grupo RBS, uma das maiores empresas de comunicação multimídia no Brasil.

Resumindo, o diário foi escolhido pela sua força na difusão de informação no Sul do Brasil, já que concentra uma grande quantidade dos meios de comunicação que atuam na Grande Florianópolis e Santa Catarina. A escolha do jornal e, especificamente, a sua procura no sistema de consulta eletrônica foi a forma metodológica utilizada para conseguir rastrear e apreender os conteúdos de interesse para a pesquisa. Contudo, é importante assinalar que existe a possibilidade de que todas as matérias publicadas não tenham sido registradas nas buscas realizadas, na medida em que a combinação de palavras-chave, ou o foco da notícia, pode classificá-la em tópicos gerais que poderiam não ter sido alcançados pelo espectro de categorias utilizadas para realizar a busca.

Seguindo a linha de reflexão de Eduardo Menéndez e René Di Pardo (2009), não é a intenção deste texto demonstrar como as publicações na mídia influem diretamente na opinião das pessoas ou na construção de representações sobre pessoas, grupos e assuntos. Essa afirmação não pretende negar a existência dessa relação, que se torna muito importante na discussão sobre as mídias contemporâneas. Mas, inicialmente, para a realização desta pesquisa, o mais relevante é observar, em primeira mão, aquilo que os meios de comunicação escolhem para ser noticiado, neste caso, em específico, sobre os índios em Santa Catarina, e mais especificamente, no contexto da Grande Florianópolis.

Neste sentido, o que proponho, em primeiro lugar, é nos deter para olhar com algum detalhe as notícias que circulam nesse jornal, e tentar, a partir disso, analisar como o indígena é caracterizado por esse meio de comunicação, como ele constrói as imagens sobre o sujeito indígena, para logo, ao final deste capítulo, e especialmente nos capítulos finais, entrelaçar esses discursos e imagens em contraposição a todos os outros construídos pelos “índios”, pelas instituições e pelas pessoas que se relacionam com eles em seu cotidiano.

Ao fazer essas ressalvas, permito-me, então, compartilhar com o leitor os fatos que me levaram a incluir a mídia como parte dos elementos de análise para a elaboração desta tese.

3.1 Procurando a Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis

Já tive a possibilidade de mencionar que a primeira notícia que tive sobre a Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis veio no dia em que qualifiquei meu projeto de doutorado: um dos pares avaliadores comentou que havia escutado falar daquela associação e que ela seria liderada por um indígena que morava há bastante tempo em Florianópolis. Pelo o que sabia, alguns trabalhos haviam sido desenvolvidos com essa associação no Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL).

Com essa dica em mãos, e tendo conseguido encontrar um texto referente ao tema na internet, tentei entrar em contato com as pesquisadoras que tinham desenvolvido dito documento, com a expectativa de achar uma forma de me contatar com o presidente da mencionada associação. Infelizmente, uma das pesquisadoras comentou comigo que este foi um trabalho isolado, realizado para a finalização de uma disciplina na UFSC, e que, nos anos que se passaram entre a publicação do documento e nosso intercâmbio de mensagens, ela perdeu o contato com ele.

No texto “A Identidade Étnica dos Índios Urbanos na Grande Florianópolis”, Bastos e Sagaz (2005) recolhem uma série de informações fornecidas pelo representante dessa associação, no qual consta um levantamento por ele realizado, em que dizia que, na Grande Florianópolis, morariam aproximadamente 230 indígenas entre Kaingang, Xokleng e Guarani, em 2003. Essa população estaria localizada em diferentes setores da cidade, assim como indica a tabela a seguir, reproduzida a partir do original de Bastos e Sagaz (2005):

Tabela nº 3. Localização dos índios urbanos residentes na Grande Florianópolis

REGIÃO	GRUPO INDÍGENA	Nº FAMÍLIAS	MUNICÍPIO
		INDIVÍDUOS	
Morro do Cambirela	Guarani	06 famílias	Palhoça
		28 indivíduos	
Terra Fraca	Kaingang	36 indivíduos	Palhoça
Brejaru	Guarani	13 famílias	Palhoça
	Xokleng	03 famílias	
Colônia Santana	Kaingang	50 indivíduos	São José
Jd. Zanellato	Kaingang	36 indivíduos	São José
Cachoeira	Guarani	02 famílias	Biguaçu
Caieira do Saco dos Limões	Guarani	01 família	Florianópolis
		04 indivíduos	
TOTAL APROXIMADO		200 INDÍGENAS	

Fonte: Levantamento realizado pelo representante dos índios urbanos da Grande Florianópolis, em dezembro de 2003.

No mesmo texto, as pesquisadoras discutiam as dificuldades encontradas para entrar em contato com os indígenas da região, e lamentavam o fato de que, durante o seu período de trabalho, haviam sido desmarcadas três reuniões da associação, razão pela qual não tiveram a possibilidade de participar de nenhuma delas. Elas, devido aos compromissos e dificuldades do representante da associação, também tentaram empreender por conta própria uma série de visitas em alguns dos bairros listados como locais de moradia da população indígena. Sobre a visita ao bairro Caieira do Saco dos Limões, ressaltaram que, além de ser um bairro de difícil acesso, “apresentou complicações em relação à segurança pessoal, o que significa também dificuldades para os indígenas que residem ali, por isso, não nos foi possível fazer os contatos”. Em outros locais, as dificuldades se repetiam pela falta de conhecimento direto das famílias e por não contar com alguém que pudesse ajudá-las na intermediação, impedindo que conseguissem avançar mais nesse sentido.

Sobre a associação, em entrevistas concedidas pelo representante às pesquisadoras, ele manifestava que o interesse em sua constituição

radicava na visibilidade e no respaldo que esta poderia representar ao solicitar diversas reivindicações necessárias quanto aos direitos indígenas no espaço urbano, independente da etnia dessas pessoas. O representante manifestava também que havia muitas dificuldades para a conformação da associação, e que muitas delas se associavam a aspectos burocráticos ou financeiros, além da falta de apoio de instituições como a FUNAI, que teria dito ao grupo de indígenas para voltar aos seus territórios de origem.

No aspecto pessoal, durante as entrevistas, o representante comentou que, dos seus 29 anos (à época), por 17 anos ele havia morado em aldeias, que seria filho de mãe Guarani e pai Xokleng, e que havia sido registrado em Xapecó como indígena Kaingang. Ele se considerava um índio Guarani-chiripá (ñandeva), e teria saído da aldeia por causa de conflitos internos gerados pela “miséria e o abuso das autoridades” (BASTOS e SAGAZ, 2005).

Nas reflexões finais do trabalho, as pesquisadoras chamam a atenção sobre os desafios e as mudanças enfrentadas pelos “índios urbanos”, apontando como sua presença rompe com o estereótipo do “índio aldeado” com o qual convivemos cotidianamente. Neste sentido, observam que o representante:

*se vê urbano, adaptado*²³, mas teme pela identidade indígena dos filhos, para mantê-la, luta pelo direito a terra – objetivo principal da Associação – para permanecer no centro urbano e viver em grupo, forma através da qual os indígenas vivem e cultivam seus costumes, ou seja, mantêm sua identidade. Nesse sentido, apesar de apresentar temores quanto à sobrevivência de sua cultura no meio urbano, defende a preservação desta e se mantém confiantes de que sempre serão diferentes dos “brancos”, porque “sempre serão índios”. (BASTOS e SAGAZ, 2005).

Na mesma entrevista, ressaltam-se dois trechos, igualmente reproduzidos, já que, de alguma maneira, expressam o sentir de outros indígenas que conheci pela cidade, permitindo-nos observar a

²³ Grifos meus.

continuidade de algumas situações que os indígenas se veem expostos em seu cotidiano:

“Claro que vai ter muita mudança. É preocupante. É preocupante bastante... A língua, né... Eu acho que vai ter costumes que vão mudar, mas sou índio. O orgulho de índio, acho, que é mais forte. O fato de você ser diferente, que as pessoas verem a gente diferente, queiram ou não. Nem todo índio para pra pensar nisso. Eu sempre falo pras pessoas assim: As pessoas veem a gente com indiferença, mas, assim, a gente tem que levantar a cabeça, eu me orgulho de ser diferente. Que bom que sou diferente, eu não sou igual!”

“[...] eu tava na rua, as pessoas passavam e pisavam por cima do meu artesanato e nem olhava pra trás e os outros perguntava: ‘Ah, tu não falou nada?’ [eu respondi] ‘Olha e pensa bem... o jeito que ele olhou. Não, deixa... eu sou diferente, por isso que ele me olhou. Se eu não fosse diferente dele, ele não me olhava, então, com certeza, alguma coisa eu tenho. Ele tem que ver que eu sou diferente. Com orgulho sou diferente. Ele tem os valores dele e eu tenho os meus. [...] Sempre vai ser...”

Os trechos das entrevistas diretas com o representante da associação ganham relevância, depois, quando seu nome aparece associado a um crime pelo qual foi julgado em 2012, como veremos adiante. E apesar do autorreconhecimento como indígena que manifesta, de sua história de vida, de sua participação na questão indígena — pelo menos até o ano de 2005 — e o fato de ser socialmente reconhecido em sua vida cotidiana como indígena entre seus vizinhos indígenas, a justiça não considerou ele como tal, de modo que ele foi julgado pela justiça civil, sem ter direito a procurar apoio ou orientação jurídica pela FUNAI.

No momento, e antes de aprofundar na situação jurídica do representante dessa associação, gostaria de trazer à tona outros documentos e momentos em que a associação e seu representante ganharam destaque pela sua liderança em questões indígenas na Grande Florianópolis.

No ano de 2000 o nome do representante apareceu associado a uma nota jornalística na qual se informava sobre a ocupação de um grupo de indígenas Kaingang e Guarani no Morro da Caixa, Colônia de Santana. No texto, lê-se que os indígenas que realizavam a ocupação estariam reivindicando esse território como território ocupado por população indígena até, aproximadamente, quarenta anos atrás. O representante da associação, que atuou também como representante dessa ocupação, teria procurado apoio no CIMI, e juntos, teriam solicitado à FUNAI a vistoria, e posterior demarcação desse território, a favor dos Kaingang e Guarani que nela se encontravam²⁴. Essa solicitação nunca foi levada adiante.

Já em setembro de 2003 aparecem quatro notas jornalísticas nas quais se discute a ação da Secretaria de Urbanismo e Serviços Públicos (SUSP), que à época estava impedindo os indígenas de vender artesanato no centro de Florianópolis, com o argumento de que eles estavam usando suas crianças como forma de “atrair os clientes”²⁵. Seguindo o elo cronológico que nos permitem traçar as notas, pelo tamanho da confusão, a associação teria agendado uma reunião com o Ministério Público para discutir o levantamento dessa medida, já que prejudicaria o sustento diário dessas pessoas. Essa reunião teria concluído na abertura de um inquérito sobre uma das ações desenvolvidas pelo Conselho Tutelar (Abordagem de Crianças de Rua), FUNAI/Palhoça e a “fuga de crianças indígenas, que, assustadas, acabaram se ferindo na correria”²⁶. Finalmente, o episódio deixa de ser seguido após a publicação de uma última nota que dizia que o Ministério Público Federal (MPF) teria suspenso as abordagens aos indígenas vendedores de artesanato no centro da cidade²⁷.

De maneira geral, nas notas jornalísticas, observamos que o representante da associação achava-se vinculado a diferentes causas ligadas à questão indígena, e que sua atividade, nesse campo, teve um registro mais o menos contínuo entre os anos 2000 e 2005. A partir desse momento, pelo menos através das ferramentas das quais eu

²⁴ <http://www1.an.com.br/2000/jul/25/0ger.htm>.

²⁵ <http://www1.an.com.br/ancapital/2003/set/12/1ger.htm>.

²⁶

<http://www2.prsc.mpf.mp.br/conteudo/servicos/noticiascom/audiovisuais/2003/indigenasagendam-reuniao-no-ministerio-publico-federal-florianopolis>.

²⁷ <http://www1.an.com.br/ancapital/2003/set/15/1ger.htm>.

dispunha no momento, não tive a possibilidade de continuar a seguir o rastro das atividades da associação ou de seu representante, situação que mudou um dia qualquer, quando, em uma busca pela internet, vi seu nome associado a um crime, no qual violência, homossexualidade e “magia negra” apareciam em cena. Lembrei-me daquela notícia, pois havia chamado fortemente a minha atenção pela forma como havia sido conduzida pelos jornais televisivos da época.

Estupefata, peguei minha caderneta de campo, tentei confirmar o nome que aparecia no jornal com aquele consignado no texto de Sagaz (2005), mas o nome que eu dispunha possuía uma letra a mais do que aquele enunciado no jornal. Existiria a possibilidade de não ser a mesma pessoa? Logo, tomando como referência a idade do acusado, publicada pelo jornal, fiz alguns cálculos e conferi que os anos que se passaram entre o trabalho de Bastos e Sagaz (2005) até o momento de ler essa matéria coincidiam perfeitamente com a idade que a pessoa em questão deveria ter naquele momento. O último registro de moradia que eu tinha do representante da associação também coincidia com o local onde haviam se desenvolvido os fatos. As dúvidas foram se dispersando.

Desanimada, mas com vontade de saber mais sobre o assunto, comecei a seguir a notícia na imprensa local. A história por parte dos jornais começa a se desenvolver no dia 25 de janeiro de 2011, quando um jovem de 22 anos se aproxima da polícia e confessa ter perpetrado uma série de assassinatos na região de Palhoça. Ele teria feito a confissão por peso na consciência, que não o deixava “nem dormir”. Inicialmente, a polícia teria achado três corpos em avançado estado de decomposição, em um terreno de propriedade do representante da associação que se encontrava localizado no Bairro Pontal, Palhoça, perto de uma área indígena em processo de demarcação. Com o passar dos dias, mais dois corpos foram encontrados, totalizando cinco vítimas.

Além do assassino confesso, mais um homem e um “Índio” — apelido do representante da associação que apareceu constantemente nos jornais —, apareceram como acusados pelo crime de latrocínio envolvendo as cinco vítimas. Segundo o que indicavam as primeiras matérias jornalísticas, os crimes poderiam estar associados a rituais “religiosos”, “macabros” ou de “magia negra”, hipótese baseada no fato de que, durante a intervenção policial, foram achados no chão vários elementos que, pela carga simbólica, foram imediatamente associados a essas práticas: uma estrela de cinco pontas desenhada com pedras no chão, fotos, “material perfurante para vodu”, pedaços de peças de roupas, um colar de penas pretas e potes e painéis com animais “ainda

vivos” eram alguns dos elementos listados para argumentar dita afirmação²⁸.

Já na matéria do dia seguinte apareceu o depoimento do coordenador da FUNAI de Palhoça, Leonardo Werá Tupá, na qual argumentava que, apesar de ser uma região na qual moravam três famílias guarani, nenhum dos elementos encontrados na casa do “índio” estariam relacionados com práticas culturais indígenas: “Não sei que tipo de ritual que é, mas não há nada de nossa cultura”²⁹.

No desdobramento da notícia, outros elementos foram sendo inseridos: agora, além da suspeita de rituais macabros (ou religiosos ou de “magia negra”, como também foram chamados), apareciam em cena o uso de drogas, como o crack e a maconha, por parte dos acusados. Além disso, repetia-se constantemente no título das manchetes a homossexualidade dos acusados que, ironicamente, na explicação da notícia, não se relacionava de modo algum com os crimes. Ou seja, a orientação sexual ou os relacionamentos dessas pessoas não estavam ligados com os crimes pelos quais estavam sendo indiciados.

Com o aumento da complexidade do caso, começaram a aparecer elementos interessantes para a nossa análise. Podemos ver, por exemplo, que o nome próprio do representante da associação é omitido nas manchetes, sendo que ele começa a ser sistematicamente reconhecido como “índio”, perdendo sua individualidade e se tornando um sujeito genérico: “índio”. No desenvolvimento das matérias, em letras miúdas ou curtas afirmações, os jornalistas colocam que o “índio” é um apelido, que o “índio” é um desaldeado, que o “índio” é um “índio assimilado”, afirmações que deveriam ser suficientes para descaracterizá-lo como “índio” e torná-lo um “não índio”.

De fato, quando analisamos o seu caso na justiça, observamos que são exatamente esses elementos os que são invocados para alegar que o “índio” deve ser julgado na justiça comum. Embora, no jornal, essas características se tornem ambíguas, na medida em que, apesar da presença contínua desse tipo de informação, o “índio” não deixa de ser

²⁸ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2011/01/corpos-encontrados-nos-fundos-de-umacasa-em-palhoca-serao-submetidos-a-exames-de-dna-3186946.html>.

²⁹ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2011/01/corpos-encontrados-nos-fundos-de-umacasa-em-palhoca-serao-submetidos-a-exames-de-dna-3186946.html>.

“índio”, mas, pelo contrário, sua procedência étnica é reafirmada. Que, apesar de ser chamado de “desaldeado”, as matérias seguidamente chamam a atenção ao fato de que os crimes foram cometidos em área *indígena*³⁰, as hipóteses sobre “magia negra”, rituais religiosos ou macabros não desaparece, e continuam sendo divulgadas, embora, no desenvolver da história, nunca resultasse claro se os corpos e os crimes tinham relação com os elementos achados *na casa do “índio”*. E incluso, em uma matéria publicada no dia 10 de fevereiro de 2011, diz-se que o “*índio*” é Kaingang, ou seja, que efetivamente pertence a um grupo étnico, que é um *índio*.

Observamos também que, com o desenrolar das notícias, o “índio” começa a ganhar destaque central nas matérias publicadas no jornal sobre o assunto. Apesar de estarem envolvidos no crime três homens (um “*índio*”/“*não índio*” e dois brancos), o “índio” aparece como protagonista.

Vejam, por exemplo, a imagem publicada pelo jornal apresentada a seguir: depois da manchete e da foto que alude aos possíveis rituais macabros que poderiam ter sido efetuados, aparece um subtítulo com a seguinte informação: “índio é suspeito de matar cinco pessoas para roubá-las”.

Frases nesse estilo são reiteradas, e é possível observar como sua presença torna-se o elemento central da narração das notícias: a autoria dos crimes que lhe imputa o jornal, o fato deles terem acontecido em sua casa, são elementos que vão tomando forma, fazendo com que a figura do índio ganhe destaque, exceto os demais envolvidos, que aparecem em segundo plano, quando aparecem.

O fato de a informação sobre a notícia não ter se proliferado nos meios de comunicação, comecei a fazer um rastreamento sistemático das informações sobre o caso disponíveis na internet, através do site do tribunal de justiça de Santa Catarina, para acompanhar os desdobramentos do caso.

Os registros acompanham a abertura de dois processos: o primeiro, no qual o envolvido é acusado de “destruição/subtração/ocultação de cadáver”³¹; e o segundo, em que o “índio” é acusado de latrocínio. A

³⁰ Apesar de a informação não proceder.

³¹ <http://esaj.tjsc.jus.br/cpopg/show.do?processo.codigo=190003K2W0000&processo.foro=45&dadosConsulta.localPesquisa.cdLocal=1&cbPesquisa=NMPARTE&dadosConsulta.tipoNuProcesso=UNIFICADO&dadosConsulta.valorConsulta=edeson+flavio+veloso+ercego&v1Captcha=nqUvW&paginaConsulta=1>.

movimentação dos processos no site pode se acompanhar desde o dia 25 de janeiro de 2011, dia em que o “índio” havia sido preso, e se desenvolve até o ano de 2013. Para efeitos desta pesquisa, chama especialmente a atenção o registro do dia 24/03/2011, em que o juiz recebe a denúncia de autoria dos crimes por parte dos implicados. Nesse processo aparece uma consideração relativa à participação ou não da FUNAI no acompanhamento de “índio” no processo judicial. Reproduzo o texto a seguir, sendo que os trechos ressaltados foram selecionados pela autora:

Diário Catarinense Notícias

10/02/2011 | 22h25

Mortes e cinco corpos encontrados em área indígena em Palhoça estão interligados, diz polícia

Índio é suspeito de assassinar cinco pessoas para roubá-las

Tweet 0 Recomendar 0 1 0



No local, há um galpão onde ocorriam rituais religiosos
Foto: Guto Kuelsten

Diego Vargas
diego.vargas@diario.com.br

Cinco assassinatos. Três presos. Vítimas e autores envolvidos numa história que envolve consumo de drogas, festas, relações homossexuais, roubos e crueldade. Um caso policial com confissão e mistério. O palco era um terreno de um indígena desaldeado e ligado a rituais religiosos.

Imagem nº 3. Manchete do DiárioCatarinense

3. Ainda na etapa inquisitiva do processo, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI requereu sua habilitação no processo para acompanhar o feito e promover a defesa técnica do "índio" que figura no pólo passivo da demanda, qual seja (Nome do acusado, sob o argumento de que, por haver interesse indígena na causa, essa tarefa lhe incumbe, devendo, para tanto, ser pessoalmente intimada de todos os atos do processo (fls. 177/179). O Promotor de Justiça, sobre tal pleito, quedou-se silente. Sobre a presença da Funai no processo, passo a decidir:

3.1. Os fatos ora em apuração não versam sobre questões diretamente ligadas à cultura indígena, tampouco aos direitos sobre suas terras ou aos interesses constitucionalmente atribuídos à União. Por essa razão, inclusive, decorre a competência desta Justiça Comum para o processamento e julgamento do feito. Ademais, "a FUNAI tem por objetivo tutelar o índio ainda não adaptado à civilização brasileira e, na medida que houver a adaptação, cessará tal proteção, pois sendo o paciente pessoa integrada na sociedade civilizada, não torna imprescindível a tutela da Funai" (STJ, HC n.º 9403, Min. José Arnaldo da Fonseca). Incasu, *inexistem dúvidas de que o acusado - aliás, réu reincidente com condenação anterior pelo crime de tráfico de drogas - está plenamente integrado à vida urbana e à sociedade, não necessitando, portanto, de tratamento diferenciado.* 3.2. Dessa forma, diante da ausência de interesse indígena na causa e por estar o acusado "índio" completamente integrado à sociedade, não é de interesse da FUNAI intervir ou autuar no feito, motivo pelo qual indefiro seu pedido de habilitação no processo³². (...) 5.2. A necessidade de se assegurar a ordem pública e garantir a

³²<http://esaj.tjsc.jus.br/cpopg/show.do?processo.codigo=190003L5I0000&processo.foro=45&dadosConsulta.localPesquisa.cdLocal=1&cbPesquisa=NMPARTE&dadosConsulta.tipoNuProcesso=UNIFICADO&dadosConsulta.valorConsulta=edeson+flavio+veloso+ercego&vlCaptcha=nqUvW&paginaConsulta=1>.

aplicação da lei penal e processual também se fazem presentes. A hedionda conduta criminosa imputada a "Índio", Luiz e Marcos³³ é de extrema gravidade, revelada não só pela pena abstratamente cominada ao delito de latrocínio, mais também pelos meios de execução, pois presentes a barbárie e desprezo pelo valor da vida, o que reclama providência imediata do Estado com a severa reprimenda a fim de garantir a ordem pública para que pessoas de tamanha periculosidade sejam afastadas do convívio social. Acrescento a isso o fato de o acusado "Índio" ser reincidente, pois possui condenação anterior pelo crime de tráfico ilícito de drogas, do que se denota sua personalidade voltada ao cometimento de hediondos crimes e demonstra que solto fatalmente voltará a delinquir.

Finalmente, poderão os acusados facilmente se evadir do distrito da culpa, posto que não possuem ocupação e residência fixa, o que frustrará a aplicação da lei penal e processual. 6. À vista do exposto, DECRETO a prisão preventiva de (nome dos acusados), convertendo aquela inicialmente decretada de forma temporária nos autos n.o 045.11.001420-5. Expeçam-se os respectivos mandados de prisão, cujo cumprimento deverá ser imediatamente comunicado a este juízo. 7. Intimem-se, inclusive o procurador da Funai (fls. 177/179), de forma pessoal. Cumpra-se.³⁴

Inicialmente uma questão que chamou a minha atenção foi o silêncio do promotor descrito no texto, quando este havia sido questionado sobre a habilitação da FUNAI para acompanhar o processo

³³ Os nomes foram alterados.

³⁴ <http://esaj.tjsc.jus.br/cpopg/show.do?processo.codigo=190003L5I0000&processo.foro=45&dadosConsulta.localPesquisa.cdLocal=1&cbPesquisa=NMPARTE&dadosConsulta.tipoNuProcesso=UNIFICADO&dadosConsulta.valorConsulta=edeson+flavio+veloso+ercego&v1Captcha=nqUvW&paginaConsulta1>.

do “Índio”. O fato me causou curiosidade, pois, apesar do possível espaço reflexivo ou de dúvida que esse silêncio traz, e que foi significativo para ter sido colocado no texto judicial, observamos que, ao final das contas, o promotor atende com muita rapidez a solicitação encaminhada pela FUNAI (lembramos que esse texto faz parte de uma diligência específica realizada no dia 24/03/2011), situação que me leva a questionar se o promotor teve a possibilidade de pesquisar mais profundamente a história, ou as atividades ligadas às questões indígenas desenvolvidas no passado pelo Francisco, seu autorreconhecimento, e enfim, outros antecedentes além dos penais que poderiam ser relevantes para pensar de maneira mais profunda a condição de “assimilado” que lhe foi atribuída no julgamento.

Já na primeira parte do texto citado, chama a atenção também como o apelido e o nome do representante da associação são tratados. Inicialmente, na parte onde se fala da defesa técnica do Francisco³⁵, aparece um *do “índio”*, não *de “Índio”*, ou de Francisco. Em outros trechos, e embora os comparsas do crime apareçam pelo nome, Francisco continua sendo chamado de “Índio”. Seguindo o mesmo texto, é propriamente o “Índio” quem tem uma personalidade com tendência a cometer crimes hediondos, e não Francisco, muito menos os outros implicados. Não obstante, no trecho onde se justifica que o “Índio” não é “índio”, ele não é mais tratado como tal, mas é chamado pelo seu próprio nome e sobrenome, não mais pelo apelido.

Essas “sutilezas” na linguagem deixam transparecer que, no processo judicial, também parece ocorrer a ambiguidade presente nas matérias publicadas pelo *Diário Catarinense*: Francisco torna-se um “índio” genérico, o que não impede que este seja descaracterizado como tal. Ou seja, ele acaba sendo reconhecido como “índio” e continuamente é colocado como tal, mas, ao parecer, ele é uma versão “anômala” de “índio”: é *“civilizado”* demais para ser “índio”, e por isso, a FUNAI não pode acompanhar o seu processo. Ao mesmo tempo, Francisco é *“bárbaro”* demais (o que parece óbvio à luz dos crimes por ele cometidos), o que, segundo a primeira definição, seria uma característica dos índios (in-“civilizados”).

Os argumentos nos quais o promotor se baseia para negar a competência da FUNAI no processo também são, pelo menos, curiosos: ele alega que o caso não está ligado diretamente a questões indígenas por não envolver “cultura”, ou “terra”, no caso. É claro que, ao negar

³⁵ Nome fictício.

que “índio” é um “índio”, a questão *indígena* desaparece, não só pelo fato de que, se não há “índio” a ser defendido, não há direito, mais também porque, a meu ver, a visão do promotor está mais ligada a uma visão coletiva do que é ser “índio” do que à individualidade dos “índios”, propriamente dita. Explico-me:

Aparentemente as questões indígenas sobre as quais a FUNAI poderia atuar envolvem o coletivo, e não o individual: conflitos ligados à *terra* do grupo, ou solicitada para o grupo (lembramos que a terra indígena é considerada um território coletivo, independente das especificidades e dinâmicas que ocorrem dentro de cada uma delas); os “direitos” no plural, a “cultura” que geralmente é associada ao “povo”, e não ao sujeito, são as que o promotor julga como pertinentes para serem acompanhadas pela FUNAI, e que aparecem legitimadas como *questões indígenas*.

No item seguinte deste capítulo poderemos observar um pouco mais como essa dinâmica se repete em outros casos e julgamentos realizados com a população indígena, e que foram noticiados pelo jornal escolhido para desenvolver esta seção. No entanto, não poderia continuar avançando no texto sem deixar de ressaltar a ambiguidade que percebo no papel legado à FUNAI, citado pelo promotor para decidir a questão da intervenção desta instituição no referido caso. Minha dúvida refere-se, basicamente, em saber como esse órgão consegue — ou conseguiria — determinar o momento em que o índio já não deve ser mais tutelado?

O que significa ser “assimilado”? E como a instituição pode dar conta dos “níveis” de assimilação, adaptação e civilização do índio para decidir se pode ou deve tutelá-lo ou não? (a pergunta vale também para os promotores de justiça). O fato de transpassar as fronteiras da aldeia faz com que o índio seja mais um “assimilado”? Devemos acreditar que os índios que moram nas aldeias, e que são alvos contínuos da tutela e ação da FUNAI, são seres incivilizados? Menores de idade? Ainda não conseguiram, ou efetivamente não são parte do Brasil? Algumas dessas questões serão observadas no 5º Capítulo, no qual, a partir da voz dos indígenas moradores da cidade de Florianópolis, os conceitos de “assimilado”, “aculturado” e outros serão vistos sob outras óticas. Seja como for, o processo continuou seu curso e o “Índio” foi condenado pela justiça comum: em 29 de maio de 2012, Francisco considerado

culpado do crime de latrocínio e sentenciado a 90 anos e seis meses de prisão em regime fechado.

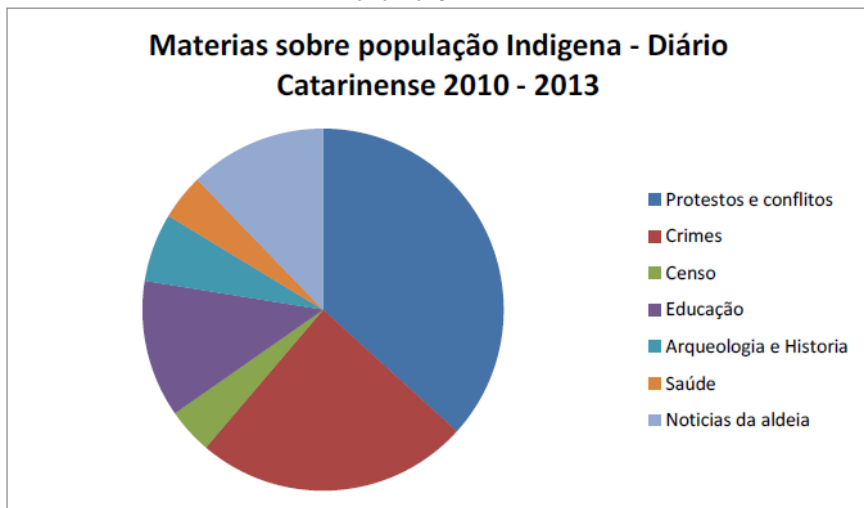
3.2 Silêncios, barbáries, estrangeirismo e outros discursos sobre a população indígena através da mídia no contexto de Santa Catarina e Grande Florianópolis

Para o desenvolvimento deste capítulo, e tal como havia sido colocado em outros espaços do texto, foi realizado um seguimento sobre as matérias publicadas no *Diário Catarinense*, jornal que pertencente ao grupo de comunicações RBS, e de grande circulação da região, com a finalidade de observar os conteúdos publicados sobre a população indígena e como esta é tratada.

Para efeitos da qualificação de doutorado, e apesar de inicialmente ter planejado revisar os conteúdos publicados nos anos de 2011 e 2012, o exercício foi se ampliando, e recortes do ano de 2013 também foram inclusos. Isso, em virtude da pouca quantidade de matérias relacionadas diretamente com o assunto, e da relevância de algumas das notas publicadas nos anos que inicialmente não haviam sido levados em consideração. Nesse período foram observadas 49 notícias ligadas à população indígena.

Algumas matérias poderiam fazer também alguma alusão à presença indígena no estado, embora, por estar diluída em outros grandes temas e pela falta de informações substanciais sobre o assunto, foram deixadas de lado, a fim de que nos concentrássemos na informação que mais nos interessa. Com o intuito de sistematizar e analisar a informação observada, separei as matérias do jornal em diferentes categorias: “protestos e/ou conflitos”, “crimes”, “arqueologia e história”, “notícias da aldeia”, “saúde” e “educação”. A tabela a seguir, que apresenta o equivalente numérico de matérias associadas a cada categoria, corresponde ao período de 2010 a 2013.

Tabela nº 4. Matérias sobre população indígena – Diário Catarinense 2010-2013



O diagrama nos mostra um panorama em que as matérias sobre a população indígena vinculadas com protestos e/ou conflitos são as mais abundantes, representando 36,73% das notícias. Segue em ordem decrescente o número de matérias relacionadas a crimes, somando 24,49% do total de matérias relacionadas à população indígena no referido jornal. Observamos também que essas duas categorias somadas são responsáveis por 61,21% das publicações realizadas no diário sobre a população indígena. Já as matérias relacionadas com “notícias da aldeia” e educação correspondem a 12,24% cada; aquelas relacionadas com arqueologia e história somam 6,12%, e as da saúde e notícias sobre o censo, 4,08% cada. A seguir, e com a intenção de analisar os conteúdos das matérias publicadas no jornal, será feita uma análise por categoria, para tentar observar, ao final do capítulo, algumas generalidades apresentadas nesses conteúdos.

Nas matérias relacionadas com protestos e conflitos, os temas de destaque encontram-se relacionados à ocupação de espaços por parte dos indígenas, seja pelo uso do espaço público e institucional, para garantir seu direito a se manifestar e pela demarcação de terras, ou pelo uso do espaço urbano, por exemplo. Em 2010, a maioria das matérias

publicadas acompanhava a ocupação dos indígenas ao prédio da então Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), encarregada, na época, de “gerenciar” a saúde indígena em Florianópolis. Os protestos teriam surgido pela “perda de benefícios provocada pela suspensão de um convênio com a ONG Rondon Brasil³⁶, o que teria criado dificuldades no acesso a medicamentos, uso de carros funerários e deslocamento de pacientes para os diferentes centros de saúde. Depois de “dois dias de manifestação, e a *ameaça* de fechar a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em Florianópolis impulsionaram um acordo que satisfizes a comunidade indígena³⁷ e que teria coberto as demandas básicas por eles colocadas.

No mês de novembro do mesmo ano apareceu no jornal uma série de matérias dedicadas a cobrir o *bloqueio* da BR-480 no oeste catarinense. Novamente, e segundo explica o jornal, as manifestações estariam ligadas a demandas de saúde por parte dos indígenas. Além de descumprir alguns dos acordos fechados com a FUNASA no mês de junho, quando aconteceram as manifestações em Florianópolis, os índios estariam reivindicando “melhores condições de saneamento básico, motoristas e veículos para transportar pacientes a hospitais e medicamentos”. A intervenção sobre a estrada teria causado grandes congestionamentos ao fluxo viário e a polícia teria se visto na tarefa de desviar os veículos que circulavam entre Ipuauçu-Bom Jesus e Bom Jesus-Entre Rios, causando mal-estar. Um par de dias depois, o jornal noticia a abertura da BR-480 e anuncia que a solução do conflito teria se dado pela retomada do fornecimento de medicamentos por parte de uma farmácia de Xanxerê³⁸, não sem antes esclarecer que os índios estariam esperando pela efetiva melhora dos serviços, caso contrário, teriam *ameaçado* continuar com os *bloqueios*.

Fechando o ano, o jornal acompanha a *ocupação* por parte de indígenas do camping localizado no Parque Florestal do Rio Vermelho, em Florianópolis³⁹. Aproximadamente no dia 21 de dezembro desse ano,

³⁶<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2010/06/cerca-de-230-indios-seguemmanifestacao-no-predio-da-funasa-em-florianopolis-2937963.html>

³⁷<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2010/06/indios-fecham-acordo-com-funasa-edesocupam-a-sede-do-orgao-em-florianopolis-2939460.html>

³⁸<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2010/09/indios-liberam-transito-na-rodovia-sc-480-no-oeste-de-santa-atarina-3049762.html>

³⁹<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2010/12/indigenas-ocupam-parque-do-riovermelhoem-florianopolis-3150350.html>

66 indígenas Kaingang, provenientes de Irai/RS, teriam chegado de ônibus e com uma quantidade considerável de artesanato para ser vendido na época de verão na ilha. Para isso, obtiveram uma série de documentos que deveriam garantir a sua permanência no local e nessa época do ano, embora, ao desembarcar no parque, sua entrada tenha sido negada por parte dos funcionários que ali se encontravam no momento de sua chegada. Diante dessa situação, os indígenas teriam se deslocado até o centro da cidade para tentar estabelecer contato com a Coordenadoria de Políticas Públicas para a Promoção de Igualdade Racial de Florianópolis, que não os teria atendido por estar em recesso. Assim, os indígenas decidiram voltar para o Rio Vermelho e acabaram ocupando o Parque.

A *ocupação* dos índios acabou se convertendo em um problema para as instituições envolvidas na questão. O presidente da Fundação do Meio Ambiente FATMA, segundo os registros do jornal, teria comunicado que “o órgão não foi comunicado com antecedência sobre a vinda dos indígenas e que se recusou a receber o grupo porque o camping, que fica a 20 quilômetros do Centro de Florianópolis, deve ser reaberto ao público pagante na próxima quinta-feira”. E alegou também que teria decidido entrar na justiça para pedir a retirada dos indígenas do local. Com o desenrolar da notícia, ficou esclarecido que os indígenas teriam combinado com o Ministério Público Federal (MPF) e a Secretaria de Assistência Social da Prefeitura a sua estadia no Parque, e que o problema teria se originado pela falta de comunicação entre as entidades, causando todo o desconforto e a polêmica *ocupação*.

“Fizemos uma reunião e ficou evidente a falha das entidades em não ter nos comunicado. Os índios vieram certos de que já estava resolvida a colocação deles no camping. Entendemos que não poderíamos penalizá-los por um erro público”⁴⁰. Ainda assim, os indígenas foram realocados em uma área do parque sem qualquer infraestrutura, e as instituições que participaram do conflito e da

40

<http://www.clicrbs.com.br/especial/sc/horadesantacatarina/19,0,3151851,Indios-gauchos-seraotransferidos-para-outra-area-do-Parque-do-Rio-Vermelho-nesta-sexta-na-Capital.html>.

negociação teriam se encarregado de adquirir taquaras e lonas para os índios poderem se acomodar e produzir artesanato.

Esse episódio tornou-se representativo desse período, já que é um dos poucos que trata a presença do índio na área da ilha (lembramos, por exemplo, que o escritório da FUNASA encontrava-se na parte continental), e também porque teve muita repercussão, situação que não aconteceu com as demais notícias relatadas. Surgiram vários comentários a respeito com alguns de meus interlocutores no centro da cidade, vizinhos, colegas, etc., alguns salientando o fato de os índios terem tomado pela “força” aquele espaço, sua presença inadequada, e outros, mais reflexivos, ponderando diversas situações. Lembro-me também de ter acompanhado essa notícia no jornal televisivo do mesmo grupo, e chamou fortemente a minha atenção a tonalidade com que esta foi relatada: quando se suspeitava a *ocupação* por parte dos índios, um tom mais severo era colocado no enunciado, mas com o passar dos dias, quando a confusão foi esclarecida pela falta de comunicação entre as instituições, os índios não foram mais considerados “culpados”, e o tom diminuiu.

Ainda a respeito dessa notícia, me permito reproduzir, a seguir, os comentários dos leitores em uma das matérias publicadas sobre o assunto em questão no jornal online, em que podemos observar, de maneira sintética e representativa, alguns dos pensamentos dos moradores da região sobre a presença desses indígenas, em particular, na cidade.



Imagem nº 4. Comentários dos leitores do Diário Catarinense sobre os indígenas vendedores de artesanato no Rio Vermelho

De maneira contrastante, no início de 2011, observamos uma pequena e tímida reportagem no mesmo jornal sobre a presença desses indígenas em Florianópolis. Nele se conta como é a rotina dos Kaingang do Rio Grande do Sul, “hospedados” no Parque do Rio Vermelho, e como a sua atividade é importante para eles, na medida em que isso lhes permite ganhar o sustento anual. Na mesma matéria diz-se que os indígenas teriam organizado suas barracas por setores, e que suas vendas e contas seriam realizadas coletivamente⁴¹. Comenta-se também a diferença entre o lugar de origem dos índios, sendo que, no novo espaço, eles precisavam “ficar de olho” nos filhos; era preciso se acostumar com o barulho da praia muito diferente do *sossego* da aldeia, o que gerava uma *saudade* constante da terra de origem e um desejo permanente de voltar para a área indígena a que pertencem. A visão romantizada

⁴¹ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2011/01/indios-do-rio-grande-do-sul-aproveitamo-verao-para-vender-artesanato-nas-praias-de-santa-catarina3189114.html>.

passada pela reportagem poderá ser contrastada pelo leitor ao ouvir as vozes de algumas das mulheres indígenas, suas próprias experiências e percepções sobre o ambiente urbano de Florianópolis e suas aldeias.

No ano de 2011, e seguindo a mesma categoria, as matérias publicadas relacionavam-se ao conflito causado pela demarcação de terras indígenas em duas localidades do estado de Santa Catarina: Chapecó e Palhoça. Nesses casos, os índios não eram os protagonistas das matérias, mas sim, as pessoas que disputavam os territórios. No caso de Chapecó, por exemplo, agricultores liderados pela Federação da Agricultura do Estado de Santa Catarina (FAESC) questionavam a ampliação das áreas indígenas da região, tendo como argumento o fato de que, “em 2007, o Ministério da Justiça assinou portarias criando a área de Araçaí, entre Saudades e Cunha Porã, e ampliando as aldeias de Imbu (Abelardo Luz), Pinhal (Seara), e Xaçecó (Ipuçu e Entre Rios) a área reivindicada é de 8.000 hectares o que colocaria em risco os territórios de agricultores que *poderiam* se ver expulsos das suas terras”⁴².

Já no caso do Morro dos Cavalos, uma matéria de 2013 relata uma manifestação realizada pela população não indígena da localidade e simpatizantes que “protestaram contra a demarcação de terras da Enseada de Brito que pode desalojar mais de 60 pessoas”⁴³. Tanto nas matérias sobre Chapecó quanto no Morro dos Cavalos, os manifestantes questionaram o “poder” da FUNAI na demarcação de terras, por ser a instituição encarregada de todos os processos de demarcação. Igualmente o estado é criticado pela sua “benevolência” com as populações indígenas, manifestadas na adjudicação de *mais terras*⁴⁴.

⁴² Pelo fato de o link do *Diário Catarinense* não estar mais disponível, deixo ao leitor outro link em que se pode acessar a mesma informação: <http://agricultura.ruralbr.com.br/noticia/2011/09/agricultores-protestam-contracriacao-de-areaindigena-em-santa-catarina-3508396.html>.

⁴³ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2013/02/moradores-protestam-contrademarcacaode-terras-e-fecham-rodovia-em-palhoca-4046893.html>

⁴⁴ Neste caso, gostaria de ressaltar de que, embora se diga que no Brasil 13% do território pertence a um milhão de indígenas, como menciona João Pacheco de Oliveira em entrevista ao jornal *Estadão*, em 08 de junho de 2013, é necessário considerar que “as áreas indígenas não são apenas destinadas aos indígenas. Em grande parte são reservas ambientais, santuários ecológicos desrespeitados: Xingu, a área ianomâmi, algumas regiões da fronteira do Javari, Rio Negro. *E não são terras dos indígenas, são terras da União. As terras indígenas não são*

No que se refere à categoria de “crimes”, acompanhamos no jornal três notícias em que indígenas achavam-se envolvidos em acusações pela prática de algum crime. Considerando que um desses casos diz respeito a Francisco, ex-representante da Associação de Indígenas Desaldeados da Grande Florianópolis, neste espaço serão relatados os dois casos restantes que envolvem a população indígena a assuntos criminais.

No ano de 2010 se relata o caso de três indígenas da reserva Laklanõ que teriam sido julgados pela justiça comum por participar de um protesto no ano de 2006. Segundo as acusações, eles teriam “impedido a saída de três caminhoneiros da Rodovia entorno da Barragem por cerca de 16 horas e os liberaram depois de eles pagarem R\$ 1 mil”⁴⁵. Chama a atenção, neste caso, que os indígenas foram julgados pela justiça comum, segundo o diário, sob o argumento de que os acusados seriam “alfabetizados, falam português, têm título de eleitor e por isso podem se enquadrados como *índios integrados*, não sendo aplicado o regimento tutelar”. Somado a isso, aparece na mesma matéria o depoimento do juiz que conduz o caso, que argumenta que o processo tem sido julgado na justiça comum porque “o protesto não pertence à cultura indígena”, repetindo-se, assim, o círculo vicioso que pudemos observar no caso de Francisco, e que nos permite entrever um paradoxo na legislação no que se refere ao julgamento de populações indígenas. Voltaremos a falar sobre esse assunto no capítulo final desta tese.

Já o segundo caso é de 2011, e refere-se ao julgamento de oito indígenas acusados pela morte de um sindicalista no ano de 2004. Apesar de aparecer nas matérias do jornal, a participação da FUNAI no julgamento esclarece que, “como os indígenas são *alfabetizados*, não há tratamento diferenciado no julgamento”. O sindicalista assassinado teria sofrido uma emboscada por parte de um grupo de indígenas que “obstruíam a rodovia e ameaçavam invadir propriedades rurais. De acordo com a polícia, os índios teriam viajado de ônibus pagos pela

esses 13% que se coloca. Aliás, o próprio argumento é bastante questionável, porque a concentração fundiária no Brasil deve levar 0,2% da população a ter 80% das terras agricultáveis. Então, essa justificativa seria pela reforma agrária imediata”.

⁴⁵ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2010/02/justica-condena-a-prisao-tres-indios-dareserva- duque-de-caxias-no-vale-do-itajai-2805707.html>

Funai. Todos são Kaingang pertencentes a comunidades indígenas catarinenses e da reserva paranaense de Mangueirinha”⁴⁶.

Esse conflito teria sido gerado pela disputa de territórios na região, mais especificamente, pela homologação da Terra Indígena Toldo Imbú no oeste catarinense. Embora durante o julgamento não tenha sido possível estabelecer a identidade do índio que supostamente teria assassinado o sindicalista, os indígenas condenados como “coautores” do homicídio foram sentenciados com penas de seis a oito anos de prisão. À diferença de outros casos, eles responderiam em liberdade por não apresentarem antecedentes ou não serem reincidentes de outros crimes, de modo que teriam direito de apelar da sentença⁴⁷.

Nas “notícias sobre a aldeia”, como o nome da categoria o indica, se observam várias matérias relacionadas a fatos acontecidos na aldeia, as quais, geralmente, são destacadas em um tom mais positivo: curiosidades, datas ou comemorações especiais, ou algum evento importante nas localidades são abordados nelas. No ano de 2010, por exemplo, o repórter relatou a chegada do Papai Noel no Toldo Chimbangue, comentando como essa figura teria se “integrado” à cultura indígena e descrevendo a emoção dos índios ao ver o bom velhinho e o medo que teriam de ver o helicóptero chegar à aldeia, etc.⁴⁸

Outras notas de 2012 destacam a luta dos índios Guarani, da aldeia de Tiaraju (SC) próxima a Joinville, pela conservação da tradição quando “o progresso bate à porta”. Outra nota destaca a vitória de uma escola de alvenaria em Balneário Bairro do Sul, onde moram indígenas Guarani Mbya. A escola do lugar teria “uma estrutura mais próxima da adequada” e poderia receber os estudantes indígenas, que não eram muitos, por causa de sua rotatividade, o que indicaria uma das características Guarani de *obstaculizar o aprendizado* desses alunos⁴⁹.

Sobre a categoria da educação, várias notícias são elencadas: se acompanha a abertura da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da

⁴⁶ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2011/10/comeca-julgamento-de-oito-indigenasacusados-de-matar-agricultor-e-lider-sindical-no-oeste-3528990.html>

⁴⁷ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2011/10/indigenas-acusados-de-matar-agricultorsao-condenados-por-homicidio-e-por-carcere-privado-3531629.html>.

⁴⁸ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2011/11/indios-de-aldeia-no-oeste-catarinensefazem-festa-com-a-chegada-do-papai-noel-3575448.html>.

⁴⁹ <http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2012/04/indios-tentam-preservar-tradicoesna-aldeia-guarani-tiaraju-no-norte-de-sc-3732035.html>.

Mata Atlântica, oferecida pela UFSC; se discutem as cotas universitárias e aparecem algumas notas sobre indígenas que conseguem aceder à educação superior e que teriam se formado ou estariam prontos a se formar em diversas áreas, relacionadas, sobretudo, à saúde e ao direito. Esses estudantes deram seus depoimentos sobre as dificuldades sentidas no desenvolvimento dos cursos, sendo que alguns relataram discriminação ou problemas relacionados à sua identidade étnica, gerados dentro das salas de aula ou com pessoas ligadas às universidades.

As notas, especificamente, sobre “saúde” são bastante pobres e oferecem informações como as datas e os horários em que foram aplicadas as vacinas na população indígena. Chama a atenção, em algumas delas, a especificidade dos indígenas que podem ser atendidos nessas campanhas. Uma das matérias de 2013, por exemplo, especifica que somente os indígenas *aldeados* podem aceder gratuitamente à vacina contra a gripe⁵⁰.

Quanto à arqueologia e à história, as notas se referem a vestígios encontrados sobre a população indígena no estado: escavações arqueológicas encontraram enterros e outros elementos pertencentes a populações pré-colombianas, e também pinturas rupestres em algumas localidades de Santa Catarina. Além disso, fez-se um documentário no qual, através do olhar dos viajantes estrangeiros, observamos como a “natureza exuberante e os indígenas são vistos como seres exóticos e selvagens”⁵¹.

Finalmente sobre o censo, destacam-se algumas matérias que afirmam que a população indígena em Santa Catarina teria aumentado, segundo os dados do censo de 2010, e nas quais se informa o crescimento da população indígena na cidade. Infelizmente, as matérias não trazem consigo nenhuma reflexão associada ao que significa esse crescimento ou quem são essas pessoas, deixando o leitor somente com os dados rasos⁵².

⁵⁰

<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/variedades/vida-e-saude/noticia/2013/05/santa-catarinalidera-ranking-no-dia-de-encerramento-da-campanha-de-vacinacao-4133806.html>.

⁵¹<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2013/04/indios--guaranis---de---canelinha---lancam---documentario---4112114.html>.

⁵²<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/noticia/2012/04/populacao-indigena-de-santa-catarinacresceu-10-em-uma-decada-diz-ibge-3731041.html>.

Na revisão realizada, encontrei também uma nota que, pela configuração, não cabia nas categorizações por mim realizadas, mas que a reproduzo, mesmo assim, pois acredito que sua abordagem é assaz sintomática acerca da maneira de pensar os indígenas no estado de Santa Catarina. Nessa nota dedicada aos alunos que pretendiam prestar o vestibular no ano de 2013, o professor Marcelo Borret explorou a questão indígena para os estudantes⁵³. Ressalto apenas dois trechos que podem contribuir para o nosso exercício analítico. O professor diz:

Lembramos que boa parte desses índios foi aculturada pela sociedade que se impôs, ou seja, vivem em centros urbanos, usam roupas que caracterizam a cultura branca e, não raras vezes, sequer conhecem o idioma de sua tribo. Quando o português chegou, as comunidades indígenas que habitavam o Brasil se dividiam em quatro troncos linguísticos principais. Eram eles: Tupi-guarani, Nacro-jê, Nu-aruaq, Caribe.

Em seguida, ele oferece aos estudantes um “resumo” das principais características das populações indígenas catarinenses:

“Os índios catarinenses:

Carijós: litoral. Sedentarismo; agricultura; produziam a mandioca; tupi-guarani.

Xokleng: interior. Belicosos; caçadores; Jê; Santa Catarina.

Kaingang: interior. Botocudos; bugres; belicosos; caçadores; Jê”.

Torna-se, pelo menos interessante, pensar que, na atualidade, esse tipo de informação enrustida de imagens estáticas e desatualizadas sobre a população indígena brasileira seja veiculado, ainda mais para estudantes que se encontram no processo de preparação para a vida universitária e para entrar, de maneira positiva, no mundo que os circunda. É interessante notar também que os Guarani não aparecem nessa classificação.

Observamos nas notas e nas publicações aqui elencadas que existe uma série de ideias e imagens que se encontram de maneira permanente nos conteúdos publicados pelo *Diário Catarinense*. Essas imagens estão carregadas de ideias históricas hegemônicas reelaboradas

⁵³<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/geral/vestibular/noticia/2013/05/professor-marcelo-borretexplora-a-questao-dos-indigenas-na-america-e-detalha-as-caracteristicas-dos-catarinenses-4152166.html>.

à luz da dinâmica atual entre o estado, as populações indígenas e as imagens emergentes que, ao serem colocadas juntas, tornam-se paradoxais, ambíguas, contraditórias e desconexas. Mas antes de analisar essa *collage* de imagens transmitida a partir dessas notas, gostaria de destacar uma reportagem que causou fortes polêmicas pelas afirmações e representações feitas sobre a população indígena do Morro dos Cavalos, em Palhoça/SC. Abordaremos essa reportagem não só pelo seu impacto, mas também por recolher em apenas uma reportagem diversas imagens negativas, pejorativas e preconceituosas, comumente associadas aos indígenas em Santa Catarina e no Brasil, continuamente veiculadas nos jornais desse grupo de notícias.

3.3 A joia da coroa: Terra Contestada⁵⁴

A série de reportagens do *Diário Catarinense* intitulada “Terra Contestada”, publicada em agosto de 2014, e que pretendia discutir a legitimidade do processo de demarcação da região do Morro dos Cavalos, localizado a 30 km da cidade de Florianópolis, apresenta, de maneira sistemática, várias imagens e preconceitos tecidos sobre o indígena em Santa Catarina, os quais predominam desde a época colonial, assim como expomos no 1º Capítulo desta tese.

Já na introdução da reportagem, o jornal afirma que “Santa Catarina virou o sonho de uma terra exclusiva para os índios Guarani”, e que a presença indígena na localidade teria sido iniciada por uma família *vinda do Paraguai*. Posteriormente, segundo afirma a reportagem, os “grupos indígenas largaram o pouco que tinham (...) guiados pela promessa de terra fértil e fácil”. Denuncia-se também que nenhum dos moradores atuais seria descendente da primeira família que desbravou a região, e caracteriza o local como “cenário de atraso histórico do país”.

Na primeira parte da reportagem, além de ampliar a informação sobre a vinda dessa primeira família ao Morro dos Cavalos, afirma-se que a “chegada dos pesquisadores trouxe novos habitantes (a maioria de Paraguai, Argentina, Oeste do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul)” e que existem duas teorias sobre a presença dos indígenas atuais na localidade. A primeira sustentaria a manipulação de antropólogos e pesquisadores na migração de indígenas no local, e a segunda,

⁵⁴

Reportagem disponível em:
<http://diariocatarinense.clicrbs.com.br/sc/geral/pagina/terra-contestada.html>.

entenderia a presença Guarani como parte de um processo de mobilidade interfronteiriça própria desse grupo indígena. Nessa mesma seção da reportagem, enfatiza-se a influência dos antropólogos como fabricantes de aldeias, “falsificadores de terras tradicionais” e, neste caso, como pessoas interessadas em desenvolver um plano (ao parecer, malévolo) para “repovoar o litoral catarinense”.

Afirma-se ainda que a ligação entre os Carijós — originalmente reconhecidos como indígenas moradores da região — e os Guarani não existe (o que indica um desconhecimento pleno dos estudos históricos e arqueológicos e incongruências na categorização desses indígenas, registradas em vários estudos contemporâneos). E ainda se coloca a antropóloga que elaborou os laudos iniciais como a “autora intelectual” da solicitação da região do Morro dos Cavalos para os indígenas Guarani.

Em seguida, a reportagem aprofunda-se na suposta culpabilidade da FUNAI e do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) no aumento da população indígena, que, segundo a matéria, teriam levado os indígenas — aparentemente em caminhões e ônibus fretados — para morar na região. Deixa-se entrever que, desde a ótica do jornal, seriam a FUNAI e a CTI, entre outras instituições, as promotoras de terra “fértil e fácil” que anunciavam no começo da reportagem. É interessante ver como que, na sequência, passa-se a “demonstrar” que essa terra seria infértil e dificultosa pelas suas condições ambientais, um argumento importante lançado a esmo para a não demarcação da Terra Indígena do Morro dos Cavalos, pois esta não daria “dignidade” às pessoas que nela habitavam.

Paradoxalmente, na parte seguinte da reportagem, apresenta-se o caso dos indígenas Kaingang do oeste catarinense como representativos de dignidade e respeito, na medida em que aceitaram a construção de uma barragem em seu território. E, em vez de solicitar uma indenização, propuseram uma sociedade para ganhar lucros na produção de energia, teoricamente 5%, equivalente a R\$ 170.000 reais por mês. Ressalta-se também que os Kaingang desejam sair do sistema de tutela imposto a eles durante décadas, e que querem ser livres para fazer suas escolhas, que desejam ser tão capitalistas quanto os brancos, que tem um viés desenvolvimentista e que, é claro, estariam “integrados” à sociedade brasileira.

Neste sentido, chama profundamente a minha atenção a entrevista realizada ao senhor João Carlos Tedesco, na qual ele manifesta que os índios querem viver de outro jeito que não aquele imposto pela FUNAI (correspondente ao bom selvagem), que eles têm

carro, internet. Estão integrados e não vivem e nem querem viver como a Funai planeja”, e que “A Funai, antropólogos e determinadas ONGs advogam um passado com um sujeito que vive no presente. É um paradoxo, se quer voltar ao passado, mas não existem adeptos dessa dimensão. Então fica-se brigando por uma utopia, são desejos externos. Se quer que o outro esteja num lugar onde ele não quer estar.

A manifestação do senhor Tedesco deixa entrever uma noção bastante generalizada sobre a ideia de que o uso da tecnologia, a incorporação de objetos e elementos da cultura do branco e a identidade indígena se repelem, que são incompatíveis. Ele sugere que é a FUNAI (e poderia ser qualquer outra instituição) que os obriga a continuarem sendo índios, porque eles não querem mais. Esse tipo de afirmação demonstra um profundo desconhecimento sobre as populações indígenas, que não deixam de trazer para o seu cotidiano elementos da cultura do branco, e que se tornam úteis para a sua vida diária, como também de sua identidade, cultura (entendida em termos dinâmicos, claro) e tradições que, assim como a cultura, se transformam e se reinventam sem tirar seu *status*.

A reportagem do *Diário Catarinense* é exemplar na medida em que condensa a maior quantidade de paradoxos, ambiguidades e preconceitos sobre as comunidades indígenas, em geral, e sua relação com a história de Santa Catarina. Em primeiro lugar, vemos que o índio aparece como estrangeiro sempre vindo de outra localidade, não sendo reconhecido como parte da história social e política da região. Essas afirmações permitem entrever o profundo desconhecimento sobre a história pré-colombiana, colonial e etnológica das populações que moram no sul do Brasil. Os repórteres, por exemplo, acham questionável que um grupo indígena possa “migrar por centenas de quilômetros”, o que se torna, no mínimo, risível, se olharmos as dinâmicas da população indígena do Brasil, em que indígenas da Amazônia e do Nordeste se deslocam até São Paulo, ou então, Guarani, que atualmente moram na Argentina ou Paraguai, mas que nasceram em território brasileiro, e assim por diante.

Os índios teriam vindo pela promessa de terra “fértil e fácil” (o que, provavelmente, também fora prometido aos europeus que, décadas atrás, teriam vindo povoar o estado!), mas o documento não demonstra nenhuma prova de que os pretensos prometedores teriam prometido alguma coisa. Igualmente, o jornal reconhece que o Morro dos Cavalos não se caracteriza por ser aquela terra inicialmente anunciada, criando um vácuo evidente nessa linha de argumentação.

Essa percepção do “índio estrangeiro” é reforçada como uma separação do ancestral indígena reconhecido como próprio de Santa Catarina, ou seja, os Carijós. O reconhecimento destes como o índio ideal catarinense cria uma descontinuidade histórica da presença indígena na região. Os carijós morreram e os que ficaram se integraram à sociedade brasileira, reza a reportagem, reproduzindo, assim, a ideia coletiva de que os indígenas catarinenses fazem parte de um passado remoto, perdido e irrecuperável, ao negar sua existência contemporânea, as situações históricas e os discursos e interesses políticos que se encarregaram de silenciar sua presença permanente e constante no estado e nas cidades.

Pela brecha que essa descontinuidade abre torna-se possível, então, criar um espaço onde o antropólogo, os pesquisadores e os indigenistas, em geral, teriam a possibilidade de se tornar “fabricantes de aldeias”, pois se torna inexplicável, para quem desconhece essa população e sua história, ver que índios aparecem como em um “passe de mágica”, em um lugar onde “não havia”, onde “nunca houve” índios.

A reportagem assinala também a falta de “dignidade e autonomia” dos Guarani do Morro dos Cavalos que, ao contrário de seus parentes Kaingang, não desejam aceitar a proposta “desenvolvimentista” que o estado, através da construção da BR-101, quer lhes impor. A luta pelo direito ao território, pela permanência a essa terra “fácil e fértil” que é, ao mesmo tempo, “degradada”, torna-os indignos por querer permanecer nela, custando a Santa Catarina o “atraso” que implica a não concretização da ousada rodoviária.

O paradoxo da autenticidade (ALBUQUERQUE, 2011) aparece aqui também ilustrado: os repórteres ressaltam a “autonomia” dos Kaingang que buscam tomar o controle de seus destinos e decisões, o que se evidencia na negociação para a construção e operação de uma barragem em troca de uma sociedade que gerará lucros para o seu território. Essa autonomia é exaltada na medida em que aparece associada às práticas desenvolvimentistas e aos interesses políticos e econômicos do governo e demais interessados, mas não é aclamada, ou

sequer reconhecida, quando implica na luta pelo território dos Guarani no Morro dos Cavalos, por exemplo. Ao mesmo tempo, essa tomada de decisão, essa autonomia, é um sintoma de que o índio quer ser capitalista, que quer se integrar, assim como deixa transparecer a reportagem e as próprias palavras do senhor Tedesco, que não se reconhece ou não quer mais ser índio. Por contraste, essas afirmações trazem consigo a reafirmação da ideia de que, para ser índio, é preciso também ser visivelmente diferente: se ele usar celular e carro, e não andar nu e em pé pelo mato, isso indica um “sintoma” da ausência de etnicidade ou da “perda dela”.

Finalmente, a exacerbação do modo “capitalista” ou “desenvolvimentista” que, naquele momento, e segundo o *Diário Catarinense*, os Kaingang haviam adotado, remete também à ideia da improdutividade das terras indígenas, logo, à “preguiça” que os índios têm de trabalhar a terra. O uso da terra Kaingang, através da barragem e das atividades lucrativas que esta poderá trazer, não se compara ao de uma aldeia que não fará uso desse espaço em favor de um projeto “produtivo” que, neste caso, e pela falta de fertilidade da terra, seria a construção da BR-101. Essa noção evidencia também a dificuldade da sociedade para compreender que muitas comunidades indígenas têm referenciais de vida que se distanciam da necessidade de implementar, rigorosamente, a lógica da produção e acumulação de capital, e da competitividade que predomina no “ocidente” (REIS, 2014).

Uma vez expostos os conteúdos dessa nota, passaremos, então, a observar as imagens que permeiam as matérias expostas, e como elas se juntam e formam uma espécie de *collage*, em que projeções ambíguas, contraditórias e desconexas se entremesclam.

3.4 Por um “collage” de imagens do indígena no Diário Catarinense

Como já exemplificava uma das gráficas consignadas anteriormente, as matérias sobre os indígenas veiculadas por esse meio de comunicação se referem, quase sempre, a fatos ou eventos relacionados com violência: os “índios” *bloqueiam, ocupam, ameaçam, assassinam, fazem rituais macabros, expulsam os agricultores dos seus territórios, atrasam a economia do estado*, etc., o que, inevitavelmente, acaba criando uma imagem do indígena como um ser violento, bárbaro, selvagem e atrasado, dependendo do lugar onde o enunciado seja feito.

Em contraposição, por exemplo, o jornal não fala de assassinatos de índios ou de episódios violentos em que eles se tornam vítimas, deixando o seu papel de vitimários. Isso porque são os “índios” que criam conflito com a “sociedade envolvente”, gerado, basicamente, pela sua própria presença: a ocupação de espaços, independente de quais, cria conflito nas ruas, nas cidades, nos limites das terras, nas aldeias em demarcação. *Sair das aldeias altera a “ordem nacional” (mas querer ficar dentro delas também).*

De fato, o deslocamento dos indígenas das áreas a eles concedidas (quando isso ocorre) aparece sempre como uma situação excepcional, mesmo se a causa do deslocamento for política ou não. No caso dos índios Kaingang que vieram vender artesanato em Florianópolis, podemos observar, por exemplo, a dificuldade das instituições e das pessoas comuns de lidar com os indígenas “estrangeiros”. A Ilha não seria o seu lugar, e o espaço que lhes havia sido concedido era necessário para receber os turistas (isto é, o público pagante) que é, igualmente, forâneo, mais que gera recurso, sendo altamente valorizado pela população local. Assim, era preciso deslocá-los a outro lugar, ou relegá-los a um canto onde não perturbassem a experiência do turista no camping (por que mostrar os índios ao turista?) e a dinâmica da vida da cidade no verão.

Quando as matérias publicadas fazem alusão à aldeia, pelo contrário, a imagem que se apresenta é mais positiva do que negativa: os índios “ganham” uma escola ou uma vacina; os índios ficam felizes ao receber o “Papai Noel”; suas aldeias estão cheias de uma “aura” que nenhum outro lugar possui. A vida na aldeia, apesar de ser cada vez “mais parecida com a nossa”, é a forma equilibrada, desejada e celebrada da vida dos “índios” no estado. É essa forma precisa permanecer, sempre e quando não altere os planos macroeconômicos e desenvolvimentistas da sociedade nacional.

As matérias associadas aos indígenas também criam a sensação de distância geográfica em relação à Ilha de Santa Catarina. Os julgamentos e as manifestações acontecem, geralmente, no oeste catarinense, a quilômetros da capital, fora da cidade. As reivindicações e os acontecimentos ligados aos indígenas pouco têm a ver com a vida cidadina: os agricultores, os sindicalistas, a FUNAI e os próprios índios não são atores reconhecidos como parte do cotidiano da cidade; porém, as lutas que afrontam não aparecem como próprias. Assim, o jornal estaria apenas transcrevendo um relato sobre acontecimentos polêmicos de índios “paraguaiois”, “gaúchos”, “do oeste” e de índios “outros”, que

não têm nenhuma relação conosco, e que, portanto, não são um problema para nós, mas um problema de outrem que, a propósito, deveria cuidá-los.

Outro aspecto constantemente reiterado nas matérias é o fato de os índios aparecerem como Índios genéricos: em algumas matérias, associadas, geralmente, a manifestações e bloqueios, sequer aparece o nome das pessoas, a etnia ou as aldeias de origem — informações que sempre se encontram em matérias geradas no interior das aldeias —, de modo que os Kaingang, os Guarani e os Xokleng acabam sendo transformado em “índios” de uma massa disforme, violenta e sem rosto, que se vê envolvida nos assuntos mais polêmicos.

Embora o assunto que mais chame a atenção nos jornais seja o da ambiguidade acerca do que é ser índio, outro assunto específico desponta também nos julgamentos por crimes, como vimos no caso de Francisco. Ele foi julgado na justiça comum por ser considerado um indígena “assimilado”, sendo que essa categorização fazia alusão ao fato de ser morador de área urbana, embora houvesse indígenas que moravam em aldeias e que haviam sido julgados e levados, nesses casos, à justiça comum, sendo que os argumentos para tal decisão se baseavam no fato de que eram pessoas “alfabetizadas”, que falavam português e tinham carteira de eleitor!

Essa noção de “índio” puro e do “índio” assimilado que se contrapõe nas matérias, a qual desconhecemos como é calculada, perceptível nos processos de julgamento, é a mais clara mostra da submersão das populações indígenas contemporâneas, o que Albuquerque chama de “paradoxo da autenticidade”, ou seja, o processo em que os indígenas,

para continuarem indígenas (...) têm de criar de forma autônoma os mecanismos de acesso aos códigos da sociedade nacional a fim de impor seus direitos e manter a integridade de seu território e sociedade, concomitantemente esse processo é desencorajado e criminalizado através de atalhos jurídicos e da violência simbólica que atualiza o poder tutelar principalmente pelo discurso midiático e do chamado senso comum que privilegia o índio da tutela e negligencia o *empoderamento* indígena com sua presença nos

campos nacionais de tomada de decisão (2011, p. 15).

Apesar da dificuldade para entender os graus de “assimilação”, “perda” de cultura e outros dispositivos trazidos à tona pelos juizes, é possível observar várias características valoradas como próprias dos indígenas e, portanto, como marcadores étnicos, tanto nos processos de julgamento quanto nas matérias dos jornais: os índios moram em aldeias, logo, são um corpo coletivo, têm uma “cultura” diferenciada, falam outra língua, sendo visualmente diferentes de *nós*, o que se expressa no uso de artesanato, de vestidos “tradicionais” e na realização de rituais. E quanto mais aspectos há, mais “índio” o “índio” é, e quanto menos características houver, sua “assimilação” na “civilização brasileira” fica mais evidente.

Observamos nas matérias uma tendência a publicar informações com pouco aprofundamento dos contextos sociais, históricos, políticos, etc., nas quais se inserem manchetes exóticas e atrativas, provavelmente voltadas ao interesse na venda de suas publicações, mas que induzem, como consequência, a erros de interpretação por parte dos leitores, favorecendo outro tipo de leitura, mais compatível com a posição do meio de comunicação em questão (MERKSENAS, 2002 *apud* REIS, 2014).

É necessário lembrar, nesse ponto, que os jornais se caracterizam por serem “espaços sociais política e ideologicamente comprometidos” (REIS, 2014, p. 343), e que as imagens e os textos que compõem a notícia estão permeados pelos “valores e ideologias dos seus autores e de seus superiores hierárquicos” (IBID). É importante ressaltar também que, como nos menciona Pratt (1999), o “índio” é uma invenção europeia, uma cosmografia elaborada por e para o olhar europeu. E, em termos mais atuais, é uma invenção “ocidental” para apropriar-se do outro e, por consequência, para justificar os projetos coloniais que encontram no indígena um obstáculo a ser superado, muitas vezes, através de estratégias macabras que evidenciam a coerção e a assimetria das formas de relação e de poder para com os nossos outros, neste caso, os “índios”. Após essas considerações, sugerimos, então, que as reportagens publicadas acerca da população indígena catarinense nesse jornal, que tem uma agência política, “chega ao cidadão, carregada de intencionalidades e de relações de poder” (REIS, 2014, p. 349), indicando relações assimétricas, monofônicas e coercitivas.

As publicações sobre povos indígenas, se comparadas com o volume total das informações veiculadas, tornam-se raras e fragmentadas, e podem trazer consigo um índio genérico, descontextualizado, distante de sua própria realidade. A ideia de selvageria, atraso cultural e econômico e humanidade incompleta acabam por caracterizar o índio veiculado por esse médio de comunicação, assim como nos apresenta a análise de Reis (2014), na qual ele observa como esse mesmo jornal reproduz imagens fotográficas de indígenas Xokleng que “reforça[m] a imagem de que o indígena vive fora do contexto social, e [que] o mesmo vive em um modo de vida diferente das demais organizações sociais que se localizam a sua volta” (Idem, p. 358), reforçando a propagação do senso comum (e preconceituoso) sobre os Xokleng, sem se preocupar com verdadeiramente informar.

A partir desse momento começaremos a explorar como os indígenas, que circulam e permanecem na cidade de Florianópolis através de sua práxis cotidiana, entendem, vivenciam e contestam as imagens de selvageria, atraso cultural e os diversos paradoxos que as imagens hegemônicas — históricas e emergentes — construídas ao longo dos séculos, e continuamente veiculadas pelos meios de comunicação, tendem a perpetrar. A seguir, de maneira particular, observaremos essa dinâmica através da experiência das indígenas Guarani, vendedoras de artesanato no centro da cidade de Florianópolis.

4. CAPÍTULO III. MULHERES GUARANI E A VENDA DO ARTESANATO NO CENTRO DE FLORIANÓPOLIS: PERCEPÇÕES E IMAGENS

Durante meu trabalho de campo em Florianópolis, constatei diferentes maneiras que a população indígena, que circula e permanece na região, apropria-se e se relaciona com o espaço urbano da cidade, desenvolvendo cotidianamente diversas atividades econômicas, de sociabilidade, etc. Neste capítulo, a partir de minhas experiências com as mulheres Guarani, que têm na produção e venda do artesanato uma forma contínua e contundente de se relacionar com a cidade, pretendo descrever algumas situações cotidianas, experiências, perspectivas, trajetórias e discursos tecidos por elas sobre a cidade e seus habitantes. Como ponto de contraste, observaremos também como os não-índios que, de algum modo, mantêm algum tipo de relacionamento com elas — seja pelo reconhecimento seja pela rejeição — evidenciam uma série de perspectivas sobre a presença dessas mulheres que refletem “imagens” e noções do “índio”, as quais, como se disse, são permanentes, por exemplo, nas mídias locais e nos discursos políticos, e que trazem à tona a ideia do indígena como um ser culturalmente diferente (com ênfase no campo visual) e geograficamente distante (RAMOS, 2005; FREIRE, 2004, GOMES, 2002).

Neste caso, em especial, observa-se que, pouco a pouco, como se torna paradoxal o fato de que, quanto mais a população local consegue “visualizar” e reconhecer a “indianidade” dessas mulheres, mais esse mesmo reconhecimento submerge-as em uma gama de situações, em que a ideia do “bom selvagem” e o “*mau* selvagem”, por assim dizer, confluem, se misturam, se encontram e desencontram, submetendo-as a vários preconceitos, nos quais sua presença termina sendo examinada como um problema, uma anomalia que deveria ser corrigida (BARTOLOMÉ, 2003). E, antes de adentrar as discussões, propriamente, é importante situar o leitor no centro da cidade de Florianópolis, local de realização desta parte da pesquisa, razão pela qual, a seguir, apresentam-se, de maneira sintética, alguns dos aspectos centrais desses lugares.

4.1 Florianópolis e o centro da cidade

Florianópolis é a capital do estado de Santa Catarina, localizada ao Sul do Brasil. O município compreende o espaço geográfico ocupado por uma ilha e também possui uma porção territorial, na parte continental. Segundo o IBGE, a cidade conta com 421.240 moradores, sendo o segundo município com maior população no estado, após Joinville. No âmbito econômico, a cidade tem um desempenho importante nas áreas da tecnologia de informação e serviços em geral (IBGE, 2012). Estes últimos, ligados, sobretudo, à atividade turística, bastante desenvolvida na cidade, e associada às belezas naturais que o município possui, tais como praias e lagoas, assim como a sua história, representada através da arquitetura, da pesca e da confecção de artesanato e rendas, atividades associadas ao ancestral açoriano de alguns redutos populacionais.

No século XVI, com a chegada dos primeiros europeus à Ilha, e conforme discutido no 2º Capítulo, as narrativas apresentam uma população indígena importante, denominada Carijó, e associada ao tronco Tupi-Guarani, que praticava a pesca, a agricultura e a coleta de moluscos. Os Carijós teriam dado o nome de “Meiembipe” (“montanha ao longo do mar”) à Ilha (PAULI, 1973). Como se disse, de maneira oficial, se aceita que essa população indígena teria desaparecido ou sido assimilada pelo contato com os colonizadores europeus que a teria escravizado, impedindo, assim, a possibilidade de uma narrativa oficial de continuidade da presença de indígenas no local.

A chegada da frente colonizadora na ilha iniciou-se nos séculos XVI e XVII. Contudo, se reconhece que, no século XVIII, com a migração expressiva de migrantes açorianos, efetivamente ocorreu uma ocupação contundente da região incentivada pela coroa portuguesa. Estes seriam os imigrantes que, através da agricultura e da produção e tecelagem de algodão, assim como da produção artesanal de farinha de mandioca e rendas de bilro, teriam feito a região prosperar (IBID), constituindo-se como o ancestral reconhecido e fundador da ilha de Santa Catarina e região, assim como o responsável pelo crescimento econômico e de sua herança cultural (LEITE, 1991).

No século XIX, e mais especificamente em 24 de fevereiro de 1823, a cidade de Nossa senhora do Desterro, tornou-se a capital da Província de Santa Catarina. E desde o começo do século XX a região

passou por grandes transformações, quanto, então, se iniciaram os processos de implantação de água, energia elétrica e rede de esgoto. Nessa época, construiu-se também a Ponte Hercílio Luz, estrutura icônica da capital e primeira passagem terrestre a unir a ilha e o continente. Ao final do século XX seria marcada pela afluência de um grande número de moradores, incentivada pela vinda de algumas grandes empresas e a criação e prosperidade da Universidade Federal de Santa Catarina, trazendo consigo a implementação de obras de infraestrutura que visavam atender esse novo contingente de população (VÁRZEA, 1985).

Entre 1970 e 2004, a população de Florianópolis triplicou de tamanho e a economia local cresceu. O número de universidades atuando na cidade aumentou, fazendo com que a cidade passasse a ser reconhecida pelo grande número de acadêmicos que concentra. O setor de tecnologia da informação e comunicação conta com um polo de base tecnológica que abarca mais de 600 empresas de software, hardware e serviços de alta tecnologia, sendo o setor de maior arrecadação de impostos, responsável por mais de 45% do PIB do município⁵⁵. O turismo é, igualmente, um dos principais geradores de emprego e renda, sendo que no verão essa atividade se concentra nas praias da região, e na baixa temporada, torna-se alvo de turismo relacionado à realização de eventos de negócios, seminários e congressos⁵⁶.

O centro da cidade, onde se realizou o trabalho de campo que deu origem ao primeiro capítulo, é passagem obrigatória para quem vem à ilha por via terrestre. Nesse espaço se concentram o terminal Rodoviário Rita Maria e o Terminal de Transportes TICEN, onde embarcam e desembarcam passageiros em trânsito para municípios próximos e para diversos setores da cidade, fazendo dele um lugar que conta uma constante e expressiva circulação de pessoas.

⁵⁵ <http://tisc.com.br/florianopolis-ganha-plano-de-aco-es-publicas-para-ciencia-e-tecnologia/>.

⁵⁶ <http://www.acif.org.br/dados-economicos>.



Mapa nº 1. Município de Florianópolis. Fonte: Google Maps

No centro também se condensam uma enorme variedade de lojas, restaurantes e estabelecimentos que oferecem os mais diversos serviços: bancos, empréstimos, telefonia, cuidados pessoais e de beleza, escolas, restaurantes, etc., configurando-se, assim, como um local de intensas relações econômicas e foco de emprego e de compras entre a população

local. No aspecto patrimonial, o centro da cidade alberga o Mercado Público Municipal, a Catedral Metropolitana de Florianópolis, a Praça XV, o Palácio Cruz e Souza e o Largo da Alfândega, entre outros monumentos arquitetônicos importantes, que também são de interesse turístico e conservam aspectos da memória histórica da cidade.

Destaca-se a Praça XV como eixo central de referência a partir da qual se expandiu o núcleo urbano da cidade, a qual congrega, de maneira constante, muitos grupos de pessoas que nela circulam. Esses frequentadores, “enquanto indivíduos e grupos, conjugam diferentes inserções sociais que muitas vezes se entrecruzam, vão impondo seus modelos de convivência, sua estética, enfim, suas representações, subvertendo ou não as concepções institucionais e oficiais. Este interessante jogo da apropriação — lembrando Foucault: o poder não é exclusivo — está em todo lugar e depende de negociações constantes. E é nestas que se constroem novas e novas representações sobre a Praça. (...) [Eles] identificam o seu ‘pedaço’, que passa a ser extensão de si, reconhecem o outro também pelo lugar que ele ocupa e nesse jogo de ter e dar prossegue ressignificando a Praça, os outros e a cidade” (CORADINI, 1995, p. 12-13).

Conjugando aspectos da memória histórica da cidade, e dando vida à dinâmica comercial e social em que vendedores, executivos, ambulantes, empresários, moradores de rua, ciganos, aposentados, entre outros, se relacionam de maneira contínua, remodelando o espaço, tal como sugere Coradini (1995), a partir da etnografia da Praça XV, o centro histórico da cidade tornou-se o palco onde tive a possibilidade de me aproximar das mulheres Guarani que nele vendem seu artesanato. A seguir, apresento, então, essa aproximação e seus desdobramentos.

4.2 Olhares e divergências: algumas notas sobre a presença de mulheres Guarani no centro de Florianópolis.

Camuflada em meio a uma torrente de pessoas, gestos e pressas, comecei a navegar pelo centro da cidade. Primeiro, pus-me a percorrer os quarteirões, a caminhar e a enxergar algumas mulheres indígenas que vendiam artesanato nas ruas, suas crianças, suas atitudes. Usando, como ponto de entrada, o artesanato que vendiam, durante nossas conversas iniciais apresentava-me como estudante de doutorado do curso

antropologia, sendo que, pouco a pouco, falava de meu “currículo” e de minha tentativa de realizar uma pesquisa com indígenas na cidade.

Como compradora potencial, a relação se estabelecia imediatamente — considerando, claro, as restrições próprias que essa relação estabelece —, mas a introdução da palavra pesquisa, e o convite para participar dela, eram menos atraentes. As recusas constantes só não se tornaram funestas para a pesquisa porque, nas primeiras “excursões” ao centro da cidade, havia percebido que, efetivamente, existia um fluxo constante de mulheres que nele circulavam nele, e por isso, a possibilidade de entrar em contato com outra pessoa era permanente. Através dessa primeira observação notei que algumas mulheres Guarani vendiam artesanato como uma prática cotidiana, sendo que algumas estabeleciam um ponto fixo para venda e outras alternavam os locais com certa regularidade. Havia também aquelas que ficavam um período específico, mas que tardavam a voltar, situação que ocorreu durante a minha pesquisa de campo. Essa dinâmica está diretamente ligada à trajetória dessas mulheres e suas particularidades, isto é, o local de moradia, as motivações para a venda de artesanato, etc.

Para prosseguir com a pesquisa, precisei persistir e continuar a percorrer as ruas do centro e abordar as mulheres com as quais, até o momento, não havia ainda tentado estabelecer algum contato. Quando as possibilidades eram restritas, ou então, quando pensava em estratégias para me aproximar das possíveis interlocutoras, eu passava mais tempo em diversos recantos do centro, sempre observando, à procura de uma oportunidade.

Enquanto isso acontecia, fui conhecendo a dinâmica cotidiana do local: vendedores ambulantes que encontram nas ruas o meio de obter seu sustento diário; grupos de imigrantes também dedicados ao comércio; pessoas sempre apressadas, que eliminavam de seu campo visual as mulheres que eu tanto desejava me aproximar; fui convidada a receber *souvenirs* de um ou de outro santo para contribuir de forma “voluntária” com uma festa católica; respondi pesquisas sobre os mais variados temas, e precisei aprender manobras táticas para me evadir das ciganas que, naqueles dias, estavam ao lado de uma igreja, insistindo para ler meu futuro e mudar minha sorte.

Nessa espera conheci também um grupo de vendedores ambulantes do Equador, com o qual comecei a ter certa afinidade, desenvolvida — acredito — pela proximidade que nos confere o fato de sermos estrangeiros e compartilhar a mesma língua “madre”. Foi justamente ao seu lado que minha presença começou a se “materializar”

nesse circuito de pessoas e coisas que circulam no centro: ganhei um nome, e assim as pessoas começaram a entender o motivo de eu estar lá, assunto que era uma incógnita, e até causa de desconforto para algumas pessoas que já tinham reparado em mim, mas que não conseguiam entender qual era o meu papel dentro desse espaço.

Ao conversar com os vendedores ambulantes, percebi que não se mostraram muito otimistas em relação ao desenvolvimento de minha pesquisa, pois diziam que as Guarani ficavam “na sua” e não faziam “muita amizade”. De todo modo, os dias em campo começaram a ficar mais agradáveis, na medida em que eu começava a interagir com algumas pessoas, jogar papo fora, rir junto e observar dinâmicas do local que, até então, desconhecia. E assim, por causa da minha insistente presença nesse espaço chegou o dia em que Teresa, uma das mulheres com quem havia falado em algumas oportunidades, fez um sinal para que eu me aproximasse, querendo saber mais sobre o que eu fazia e o que “poderia querer com ela”. Ela ficou curiosa ao ver que eu conversava com os equatorianos, perguntando de onde eu era, e eles também, e se estávamos juntos, etc. Novamente, expliquei tudo a ela, contei o que fazia, sobre minhas expectativas, e assim ela me disse que eu podia ficar por perto e que iríamos conversando. Enquanto isso, as três crianças que a acompanhavam escutavam em silêncio nossa conversa e acordo.

Pouco a pouco a relação foi se “modificando”. Em algum momento do dia, ela aceitava tomar um café comigo na rua, ou interagir, ainda que timidamente com as suas crianças que, ao início, ficavam curiosas com a minha presença, logo se acostumando a ela. Conversávamos um pouco sobre o dia, as coisas que aconteciam ao nosso redor e poucos minutos depois ela dava por terminada a conversa, e eu voltava aos meus locais de sempre, para observar. Já em outros dias, a comunicação não fluía muito e ela acabava não entendendo minhas perguntas formuladas em um imaculado portunhol, o que me fazia recuar “voluntariamente” a um dos espaços que eu considerava como “pontos de observação”, e que mais tarde me fariam refletir sobre o papel da linguagem e do silêncio na relação estabelecida com os brancos por essas mulheres.

Algumas vezes, Teresa se estabelecia em outra rua ou lugar, e eu só a encontrava porque, ao não me deparar com ninguém para conversar, ficava caminhando de um quarteirão a outro, esperando

alguma oportunidade surgir; outras vezes, ela dizia que não apareceria no dia seguinte, e mesmo assim, ao me deslocar ao centro, eu a encontrava em alguma esquina, ou então, dizia que estaria em tal lugar no dia seguinte, sendo que lá não estaria e que tampouco a encontraria.

Nesse momento, eu comecei a ficar com receio de que Teresa havia se arrependido de me aceitar como observadora externa de sua vida cotidiana, de modo que comecei a dar mais espaço para ela, aparecer de vez em quando, ou ficar menos tempo perto, tentando não incomodar, para não perder a única chance que tive até o momento de me aproximar de alguma das indígenas no centro da cidade. Com o tempo, entenderia que, na verdade, a circulação em diversos pontos do centro, a permanência neles e a “agenda de trabalho” não seguiam padrões definidos, pois obedeciam também a questões ligadas à aldeia, como a capacidade de produção de artesanato, atividades e tarefas a serem realizadas no espaço da comunidade e da casa, e a fatores externos, como o clima, por exemplo.

As crianças tinham alguns momentos de curiosidade e se aproximavam para me olhar, para perguntar coisas, saber se eu tinha alguma bolacha ou doce para compartilhar, e logo saíam correndo com seu olhar curioso ainda sobre mim, sumindo nas ruas do centro. Um tempo depois reapareciam ao lado de sua mãe com quem continuavam em permanente observação ou conversando pouquinho e baixinho, enquanto chegava a hora de voltar para casa.

Com o passar das semanas perguntei a Teresa se ela achava que eu teria a chance de conversar com outras das mulheres Guarani pelo centro, mas não recebi resposta. Nos dias seguintes, ela comentou que sua irmã Maria também estava em uma rua paralela, e que se eu quisesse, poderia falar com ela. A dinâmica da relação e interação com a Maria seguia basicamente os mesmos padrões que a relação com sua irmã: os espaços para a conversa eram limitados, surgiram alguns problemas de comunicação pela pouca fluência do idioma português tanto da entrevistadora quanto da entrevistada, e havia uma evidente resistência a me confidenciar qualquer informação, dados e experiências pessoais.

Assim, ao dividir o meu tempo entre esses dois espaços de observação, soube de, pelo menos, um dos lugares que as crianças de Teresa frequentavam quando saíam de seu lado: levavam algum recado, alimento ou alguma outra coisa que a mãe delas enviava para sua tia, ou simplesmente ficavam ali, conversando um pouco, olhando outras pessoas e situações acontecerem, e assim, passavam o dia, um pouco

aqui, um pouco acolá. Logo percebi que essa dinâmica se repetia quando as crianças iam “visitar” sua irmã — nas ocasiões em que vinha para a cidade para vender artesanato —, ou então, outras mulheres próximas de Teresa, as quais, como eu saberia depois, chegavam de manhã à cidade, junto dela.

Um bom tempo foi preciso passar até que eu entendesse que, na verdade, a relação aparentemente “desconfortável” que Teresa e Maria me propunham era a única maneira que elas achavam possível de se relacionar comigo. Isso porque, enquanto eu estava com elas, ninguém se aproximava para olhar seu artesanato, cruzar palavras ou para doar alguma coisa. Minha presença, na verdade, atrapalhava o seu trabalho, alterando o fluxo, e por isso, o único espaço, a única forma possível para nos relacionar era esta, estando próxima, mas distante. Assim, pelo menos, eu poderia olhar as coisas que aconteciam e entrecruzar algumas impressões a cada dia. Teresa, alguns meses depois, foi enfática ao me lembrar que, olhando de fora, e sem a necessidade de falar tanto, eu também poderia aprender as coisas que queria aprender, que o meu olhar distante me deixaria ver claramente como era a vida delas.

Corporalmente, aceitar ficar quieta em um mesmo lugar por várias horas tornava-se um desafio para mim, e passei a admirar a capacidade dessas mulheres para permanecer nesse estado por horas e horas. Eu desejava que, de fato, as coisas acontecessem muito mais rápido do que estavam acontecendo para sentir que avançava em meu objetivo, pois a ideia de que o tempo com elas — e também com os demais indígenas que a justificativa desta tese me permitiu conhecer — era sempre *pouco produtivo*, era algo permanente em mim. Eu autoargumentava essa insuficiência pela ausência de oralidade, ou pela falta de entrevistas gravadas, ou pelo triste número de documentos obtidos e fotografias tiradas, etc. Muito tempo passou também para eu pudesse perceber e contextualizar a importância desses silêncios, dessas ausências, e entender a desnecessidade de empilhar papéis para, de alguma maneira, materializar o meu trabalho de campo, para valorar a riqueza do *olhar* e da minha presença, ativa pela passividade, para conectar coisas aparentemente desconexas, mas que faziam o maior sentido.

Posteriormente, consegui me aproximar de outras duas mulheres Guarani, aproximação mediada por Teresa que, um dia qualquer, pediu para que as crianças me levassem até a sua filha, a quem levavam uma

sacola. Assim, conheci Ivonette, de 19 anos, e um par de dias depois, fui apresentada a Cleide, sua amiga, outra jovem de 18 anos. Ao conhecê-las, soube que Francisco, de 4 anos, e a criança menor que geralmente estava com Teresa, eram filhos de Ivonette, que novamente estava grávida. Já Cleide carregava no colo um bebê de seis meses chamado João. Essas quatro mulheres, todas Guarani da genérica “Palhoça”⁵⁷, foram minhas principais interlocutoras no centro da cidade⁵⁸.

4.3 Mulheres invisíveis, mulheres vulneráveis e mulheres exóticas: primeiros olhares sobre a presença de mulheres Guarani no centro de Florianópolis

O meu trabalho de campo no centro da cidade foi possível porque consegui ficar *perto* de algumas mulheres Guarani, mediante o seu consentimento. Nesse lugar de observação e permanência, chamou muito a minha atenção o fato de que, apesar de haver um fluxo contínuo de pessoas circulando nos pontos onde essas mulheres se localizavam, eram poucos aqueles que, efetivamente, se aproximavam delas. Minha impressão era a de que, apesar de sua presença, essas mulheres aparentemente não estavam ali, não eram observadas pelas pessoas que caminhavam praticamente sobre os tecidos nos quais seus artesanatos eram exibidos, ou então, de que eram simplesmente percebidas como parte da “paisagem” que compõe o centro de Florianópolis, sem causar impressão alguma, além de indiferença. Na pressa do dia, na falta de articulação e interação entre as pessoas que circulam no local, as

⁵⁷ Uma das maiores dificuldades que tive com as mulheres dedicadas ao artesanato durante o meu período de permanência em campo foi o fato de elas não quererem compartilhar comigo dados como sobrenome, local de residência ou informação de contato. Geralmente, quando tinham número de telefone, me negavam passá-lo, ou então, generalizavam a localidade onde moravam, pois minha pergunta era sempre respondida com a palavra “Palhoça”, sem nenhuma especificidade. Resistência compreensível e lógica com a estratégia de cuidado e prevenção que essas mulheres adotam enquanto transitam na cidade.

⁵⁸ Consegui manter algumas conversas aleatórias com outras mulheres com as quais me encontrei por diversas razões, e apesar de que esses encontros não tiveram continuidade, também foram importantes para pensar algumas questões colocadas neste capítulo. O trabalho do campo no centro da cidade foi realizado de janeiro a abril de 2012, de maneira mais sistemática, contando com outras visitas, mais esporádicas, até o final desse mesmo ano.

mulheres Guarani tornam-se invisíveis, um obstáculo no caminho, uma presença a ser evitada e contornada.

Essa aparente indiferença ou invisibilidade não só se tornou evidente através de minhas observações, mas também foi o centro de vários de seus comentários. Com respeito a essa aparente invisibilidade, Maria comentou: “as pessoas passam e fingem que nem enxergam a gente (...) se eu falasse para você a quantidade de vezes que o pessoal pisou no meu artesanato e continuou a andar como se nada tivesse acontecido (...) é como se não existíssemos, como se não merecêssemos respeito, muito triste”.

E ainda mais, como menciona Cleide:

“Às vezes, você fala para as pessoas e parece que elas são surdas, não escutam, não entendem (...) e você fica aí, falando para o ar, porque as pessoas não dão a mínima para o que você tenha a dizer (...) isso, às vezes, me deixa muito chateada, mas eu também sei que o pessoal costuma ser assim (...) também tem pessoas boas por aí, né? Então, para que dar atenção a esse pessoal desrespeitoso?”

Ivonette também relata:

“Você tá aí tranquila, aí vem qualquer um, pisa nas tuas coisas, e ainda você ganha um xingamento. Foi assim comigo o outro dia, eu estava aí de boa, tranquila, e passou um moço de muito terno e gravata e passou pisando em vários dos pezinhos (de plantas) que eu tinha trazido. O moço quase caiu no chão; estragou meus pés e ainda levantou-se para me xingar: “índia filha da p..., vagabunda, vai trabalhar em vez de ficar aí estorvando o passo”, e por aí foi (...) houve ainda quem ficasse concordando com ele, fiquei muito constrangida.”

Como os depoimentos deixam transparecer, a aparente invisibilidade delas no contexto da cidade se materializa nos contínuos

atropelamentos que elas sofrem: o fato de as pessoas pisarem constantemente em seus panos e artesanatos, e ainda mais, de serem alvo de constrangimentos quando sua presença é notada através desse tipo de situações, são parte do cotidiano dessas mulheres que precisam lidar com pessoas que simplesmente desconhecem sua presença, sua humanidade e seu direito à cidade de poder usufruir igualmente do espaço público.

Nas primeiras observações ficou evidente também que a maioria das pessoas que se aproximava delas eram outras mulheres, que cruzavam algumas palavras, doavam algumas moedas, traziam pacotes com comida ou roupas, sendo que poucas, efetivamente, compravam alguns dos colares, bichinhos, pequenas cestas coloridas ou plantas que elas traziam em bolsas e mochilas, e que dispunham com cuidado e carinho sobre o pano que também carregavam consigo. Em poucas ocasiões, algum homem se aproximava, e outras vezes, uma e outra criança que passava se sentia curiosa pelos “bichinhos” e cestinhas coloridas, pedindo aos pais para chegar mais perto e observar melhor.

De maneira contrastante, e olhando de longe, percebia que, por vezes, os diálogos com as pessoas que se aproximavam se estendiam mais do que o usual, e eu ficava imaginando o que essas bocas estariam dizendo e o que significavam os gestos e o gesticular das mãos, enquanto Teresa e as outras mulheres escutavam atenta e impassivelmente. Em seguida, via-se que o monólogo acabava, enquanto elas decidiam se deviam responder ou não, o que, invariavelmente, terminava com o pedestre a seguir o seu caminho. Essa ambiguidade traz consigo um olhar de vulnerabilidade sobre essas mulheres, seja pela carência ou necessidade de ajuda que se intui externamente, seja pela forma intrusiva e, incluso, violenta, que as pessoas se aproximam delas, expondo-as a situações constrangedoras e perigosas.

Não faltou oportunidade também para observar algum fotógrafo de carteirinha e/ou turista desavisado que parava um pouco para observar, perguntar e fotografar o artesanato espalhado nos paninhos. Independentemente da aquisição ou não do artesanato, chamou a minha atenção a frequência com que as pessoas se posicionavam para tirar fotografias e filmar sem pedir a devida permissão, causando um notável desconforto nessas mulheres que acabavam sendo parte dos atrativos turísticos da cidade. Ivonette sintetizou com acerto a situação: “É como se estivessem vendo um bicho do mato. Tem que fotografar é levar de lembrança, né? Se a gente quer, quem se importa!?”

No período de campo e escrita desta tese, a imagem mais significativa dessa invasão, através da produção e veiculação de imagens dessas mulheres, foi ao ar no DIA TAL quando, em um jornal televisivo do meio dia, apareceu um jornalista questionando a presença indígena das mulheres no centro, enfatizando que, às suas crianças, havia lhe sido negado o direito à escola. E com tom e gesto de sofrimento, ele pergunta: “esta criança não deveria estar na escola?” Enquanto isso, a criança olha curiosa para a câmara, enquanto que a mulher, em seu constrangimento, se encolhe em seu próprio corpo, se escondendo do olhar indiscreto e invasivo do jornalista. A falta de respeito e de cuidado para com essas mulheres e seus filhos através da lente dos brancos ficou muito bem caracterizada na forma como essa matéria foi veiculada para a cidade inteira, espalhando não só desconhecimento sobre a presença dessas mulheres e crianças na cidade, mas preconceito e desconsideração.

4.4 Vendendo ou mendigando?

Por me manter paralelamente em contínuo contato com alguns grupos de vendedores ambulantes que circulam no centro da cidade, e pela minha condição de ficar perto e longe ao mesmo tempo de Teresa, sua filha, irmã e amiga, percebi também que, embora existisse entre os ambulantes (nacionais e estrangeiros) uma série de relações de apoio e solidariedade, as mulheres indígenas não se encontravam associadas a esses pequenos grupos, pelo menos, não diretamente. Já as redes de apoio e solidariedade eram bastante evidentes entre as Guarani (incluindo aquelas que não se sentiram à vontade para participar da pesquisa), pois nela circulavam informações, alimentos e objetos, sendo que as crianças eram unidas também por laços de parentesco ou de afinidade. Sobre isso, falaremos mais adiante.

Ainda quanto às relações de solidariedade entre os vendedores ambulantes, percebi, através das conversas com eles, que as “índias”⁵⁹ não eram vistas por eles como parte da “categoria”, por assim dizer. Isso porque, desde a sua perspectiva, o trabalho e as condições nas quais elas

⁵⁹ Forma genérica como essas mulheres são reconhecidas pelos frequentadores do centro da cidade e pessoas do comum, em que o grupo étnico, o nome ou a individualidade delas não são levados em consideração, fazendo referência a um coletivo disforme de pessoas que, aparentemente, são todas iguais.

permaneciam no centro eram, no mínimo, diferentes das que eles enfrentavam cotidianamente. Em primeiro lugar, entrou em discussão a natureza do “trabalho” que tanto os vendedores ambulantes quanto os indígenas desenvolvem no centro da cidade: Para algumas pessoas associadas à venda ambulante de produtos, funcionários de lojas, cafés e outros estabelecimentos com quem tive a possibilidade de conversar, as indígenas que circulam no centro da cidade não estariam *trabalhando*. Segundo avaliavam, essas mulheres se encontravam em uma situação de “necessidade”, já que, ao seu parecer, recebiam dinheiro ou outras doações por parte de terceiros sem, necessariamente, oferecer um produto ou um serviço de volta.

Essa percepção era reforçada pelo fato de que o artesanato oferecido pelas Guarani era desvalorizado comercialmente, pois essas pessoas achavam que as peças por elas vendidas não eram itens “necessários” ou “desejáveis” pelo comum das pessoas, e que, provavelmente, eram adquiridos por curiosos, turistas ou simpatizantes que queriam contribuir com elas, mas que isso não era o centro de uma atividade “laboral”, e sim, uma forma alternativa de ganhar algum dinheiro, que os bichinhos, cestos e demais elementos exibidos não tinham o caráter de mercadoria.

A intuição dos vendedores parecia se reafirmar na diferença da relação que eles e as “índias” estabeleciam com a polícia: eles continuamente se encontravam sob sua mira, pois os artigos que vendiam podiam ser apreendidos, fosse pela utilização do espaço público ou pela ausência de documentos ou comprovantes que dessem conta da origem das mercadorias por eles oferecidas. Quando me aproximei deles, observei como, entre as redes de vendedores ambulantes, as pessoas se articulavam e se apoiavam para ajudar os mais vulneráveis à ação policial⁶⁰. E como, nesse bate e volta, e no compartilhamento do mesmo espaço para “trabalhar”, as relações se intensificavam, de modo que temas como família, saúde e amizade eram trazidos à tona nas conversas cotidianas, criando certa cumplicidade, uma sensação de proximidade com aqueles que compartilhavam os mesmos dilemas, medos e situações que o outro.

⁶⁰ Solidariedade que é criteriosamente oferecida e que cresce com a simpatia, o conhecimento da história de vida e as necessidades da pessoa em questão. Entra em cena também o julgamento sobre a honestidade da pessoa e seu trabalho.

Já as mulheres Guarani, pelo menos no que eu consegui observar enquanto permaneci no centro da cidade, permaneciam impassíveis ante a ação policial: enquanto alguns dos vendedores corriam com as suas mercadorias de um lugar para o outro e a confusão tomava conta de algumas ruas, Teresa e as outras mulheres se mantinham em seu lugar tranquilamente. A polícia não pedia satisfação acerca de suas atividades, nem questionava sua presença (pelo menos oficial e legalmente falando) ou se interessava em saber da “origem” de seu artesanato, etc. Esse desinteresse, observado pelos vendedores ambulantes, lhes permitia reivindicar uma diferença no “ofício” em relação às “índias”, sendo que alguns ainda avaliavam a posição delas como mais afortunada que a deles, pois não se viam expostas às situações constrangedoras que experimentavam.

Ressalto também que durante o tempo que permaneci em campo não percebi nenhuma ação oficial contra essas mulheres que reclamasse sobre sua presença ou a de seus filhos nas ruas. Embora tenha lido sobre alguns desencontros entre elas e diferentes órgãos públicos até, aproximadamente, o ano de 2003, e de desconhecer os meios pelos quais esses possíveis conflitos tenham se resolvido, aparentemente o direito à presença no centro da cidade por parte dos indígenas em Florianópolis é um tema que foi solucionado, ou que simplesmente saiu da agenda, com o passar dos anos.

Por outro lado, os vendedores ambulantes com os quais conversava seguidamente diziam que as “índias” ficavam “na sua” e que, por isso, não havia interação, aproximação ou cumplicidade com elas: considerando que suas formas de estar no mesmo espaço eram diferente, assim como suas preocupações e vivências cotidianas, as possibilidades para criar relações mais duradouras eram poucas, limitando-se às trocas eventuais de um pequeno favor ou uma pequena conversa. Esse desconhecimento mútuo se evidenciava pelo fato de que a maioria dessas pessoas (além dos comerciantes e das pessoas envolvidas em redes solidárias com essas mulheres) referia-se a elas como “índias” de um modo genérico: a pertença ao grupo étnico, seus nomes e lugares de origem eram, em geral, desconhecidos, e no melhor dos casos, simplesmente intuídos: Paulo Lopes, Morro dos Cavalos, Biguaçu, entre outras localidades, eram citadas, por exemplo, como lugares de origem das “índias”, embora nenhuma delas pudesse ser associada diretamente a eles.

Outra questão colocada pelos ambulantes foi a de que as Guarani não sabiam se comunicar em português, impossibilitando o diálogo com elas. Isso me chamou a atenção, pois, apesar de sua pouca relação com a língua portuguesa, é possível manter com a maioria delas conversações, pelo menos, elementares.

4.5 O paradoxo da solidariedade para com as mulheres Guarani no centro da cidade

Ao observar a dinâmica da permanência na cidade das indígenas Guarani no centro, comecei a perceber uma série de relacionamentos que elas mantinham com pessoas que atuavam em alguns estabelecimentos comerciais da região, e com o passar do tempo, eu também me aproximei dessas pessoas que, ao descobrirem o porquê de minha presença contínua no centro e próxima das “índias”, se mostravam muito confortáveis para compartilhar e discutir comigo a “situação” e suas impressões sobre essas mulheres. De algum modo, haviam tido estabelecido uma relação de solidariedade com elas, o que contrastava com a forma como os vendedores ambulantes, por exemplo, percebiam e se relacionavam com elas nesse mesmo espaço.

Baseadas, geralmente, no princípio da solidariedade, algumas proprietárias de estabelecimentos (quase sempre mulheres) permitiam que as indígenas guardassem em seus locais os artesanatos mais volumosos ou os pacotes de doação, os quais não conseguiam transportar tudo de uma só vez para a aldeia, ou quando chovia de repente e elas ficavam com receio de que seus cestos ou donativos se molhassem no caminho de volta para casa. Logo, recolhiam as coisas ou levavam aos poucos, conforme suas possibilidades. Essa solidariedade se refletia também na doação de alimentos, durante o dia, para o consumo na rua, ou para serem levados à aldeia.

Essa solidariedade, segundo o que pude perceber, e através das conversas estabelecidas com essas pessoas, baseava-se, geralmente, na preocupação que sentiam ao ver essas mulheres literalmente na rua, com as suas crianças; do desespero que causava para elas imaginar a situação de precariedade que deveriam experimentar, obrigando-as a se manter na rua, expostas ao perigo da cidade, além de deixar suas crianças fora da escola.

Acho curioso pensar que, até nas relações mediadas pela solidariedade, aparecem imagens preconcebidas sobre a vida e o ser indígena, trazendo à tona questionamentos sobre as condições

socioeconômicas, familiares, entre outros aspectos, ao ressaltar a presença indígena como mendicância, desarticulação dos núcleos familiares, falta de escolaridade, entre outras questões. Não pretendo em momento algum desmerecer as intenções das mulheres e das pessoas que, em geral, se solidarizam com as Guarani no centro da cidade, mas sim, chamar a atenção sobre o fato de que o desconhecimento do contexto dessas mulheres, e a leitura feita por elas sobre sua presença, pode contribuir na legitimação de imagens estereotipadas e preconceituosas.

Vemos, então, que os discursos e os olhares externos sobre a presença das mulheres Guarani no local são previamente construídos, nos quais existe, sim, um reconhecimento — embora genérico — de sua identidade, mas que também trazem consigo uma série de preconceitos e ideias oriundos de imagens hegemônicas (históricas e emergentes) sobre o que é ser índio: a vulnerabilidade, a pobreza, a minoridade, etc, povoam o imaginário das pessoas que, através da solidariedade, criam uma relação com as indígenas que circulam no local. O paradoxo da solidariedade que menciono, então, torna-se uma espécie de situação de duplo vínculo (BATESON, 1956), isto é, um tipo de comunicação paradoxal e ambígua, em que a pessoa solidaria manifesta querer ajudar por entender (ou acreditar que entende) a situação da pessoa que pretende auxiliar, mas, ao mesmo tempo, questiona a atitude da pessoa pela qual manifesta afeição e solidariedade, de maneira constante.

4.6 O centro da cidade e a venda do artesanato: por uma perspectiva Guarani

Conforme já mencionei, nos meus primeiros dias de campo constatei que, de maneira geral, a interação com os brancos era curta e concisa. Quando alguém se aproximava, e a conversa e a interação se prolongavam mais do que o usual, essa situação gerava em mim muita curiosidade sobre o que estaria sendo falado. Pois bem, passado algum tempo, comecei a perceber que esses diálogos prolongados muitas vezes se referiam à necessidade dos transeuntes de manifestar suas sensações, ou então, opiniões sobre a presença dessas mulheres. Estas pairavam entre a disposição para *ajudar* de alguma maneira ou de explicar, sugerir ou reclamar que a rua não era um bom lugar para elas e seus filhos, “convidando-as” (às vezes, de modo pouco lisonjeiro) a ficar em casa e

deixar de se expor, e de expor os filhos a um ambiente agressivo como a área central.

Uma experiência de campo em particular e uma conversa com Cleide permitem observar mais atentamente como essas formas se articulam e fazem parte da vida cotidiana dessas mulheres que se tornam, ao mesmo tempo, espelhos e alvos das noções de “índio” genérico construídas no imaginário das pessoas, e que se alimentam das imagens da mídia, dos discursos oficiais e políticos, entre outros:

Era uma bonita manhã de abril, o dia estava ensolarado, apesar de o calendário marcar a estação do outono, e estava tão quente que a sensação era que o verão não queria ir embora. Como a Cleide havia sido muito receptiva comigo naqueles últimos dias, inicialmente, decidi procurá-la, antes da Maria ou da Teresa, e dar bom dia para ela e o Joãozinho, que cada dia estava mais esperto, atento e bonito, e que tinha caído profundamente nos meus afetos.

Quando dobrei a esquina, pude vê-los, mas a cena era tão bonita e pessoal que decidi ficar onde estava, deixando-os à vontade, ao desfrutar desse momento mãe-filho que se desenvolvia diante de meus olhos: o Joãozinho estava nu, tomando sol, evidentemente feliz: mexia-se, brincava com o cabelo de sua mãe, aproximava-se dela e sorria. Cleide correspondia esse belo sorriso e brincava com suas pequenas mãos e pés, beijando-lhe as bochechas, a testa, os braços, dizendo-lhe palavras que eu não conseguia escutar, embora fosse possível perceber o amor contido nelas.

Enquanto esse ritual de amor florescia à luz do dia, contrastando dramaticamente com o cinza escuro do cimento e do prédio junto ao qual mamãe e bebê tinham se estabelecido naquela manhã, o conglomerado de pessoas apressadas para chegar ao trabalho e aos seus destinos caminhava de maneira mecânica, rápida, uniforme, passando sem perceber a presença deles, que curtiam o sol, a companhia mútua e o diminuto cantinho que, naquelas horas, pertencia somente a eles.

Passaram-se vários minutos de felicidade até que uma mulher de aproximadamente cinquenta anos se aproximou deles e começou a falar. Com o correr dos segundos, gesticulava cada vez mais energicamente, mexendo as mãos: seus dedos indicadores se agitavam apontando a surpreendida mãe que ficou em silêncio até o monólogo acabar para, finalmente, articular alguma coisa com evidente desgosto. A mulher foi embora e ainda que as pessoas continuassem passando no mesmo ritmo letárgico, a alegria de Cleide e do Joãozinho havia se esfumado. Alguns minutos depois, duas mulheres jovens passaram, perguntando

alguma coisa para Cleide, indo logo embora. Nos minutos que se seguiram, mais duas mulheres ficaram “conversando” com ela que, àquela altura, já estava muito aborrecida.

Como se passaram alguns minutos sem ninguém mais se aproximar dela, me animei e decidi me acercar, só que, nesse momento, vi que as duas mulheres jovens voltavam, o que me fez permanecer em meu lugar para ver o que aconteceria a seguir. Traziam na mão uma sacola de plástico de uma loja de departamento bastante conhecida no Brasil, entregando-a à mãe. Feito isso, as mulheres foram embora. Eu permaneci no meu cantinho esperando dar um tempo para Cleide se animar e não indispor-la com a minha presença. Nesse meio tempo, a curiosidade venceu a mãe, que sentou Joãozinho no colo e pegou a sacola que havia colocado em um canto para ver o que havia dentro dela: um pequeno par de meias brancas foi subtraído surgiu e achei curioso a maneira delicada que ela ficou contemplando e acariciando esses dois minúsculos pedacinhos de tecido, enquanto João reclamava pela falta de atenção. Logo, uma calça de cor azul bebê e uma diminuta camisa de cor branca apareceram, completando um conjunto de roupas para o menino que desfrutava o sol e a companhia de sua mãe na rua, “exibindo” sua nudez.

Cleide, após hesitar um pouco, vestiu a calça no João que não pareceu muito feliz ao sentir o contato com as roupas novas. Depois, ela lhe pôs as meias, situação que acabou com a sua alegria, uma vez que começou a chorar e que, com a pouca habilidade de suas mãos, tentava tirar desesperadamente as meias que agora lhe cobriam os pés. Cleide insistia para que ele separasse suas mãozinhas e deixasse as meias em seu lugar, mas ele não se conformava e a mãe teve que desistir. Quando as meias foram tiradas, Joãozinho pegou uma delas com as mãos e decidiu que era mais interessante levá-la à boca, mordê-la e saboreá-la.

Com a ordem e o ânimo aparentemente restabelecidos, eu decidi entrar em cena, curiosa, com vontade de saber mais sobre o que havia presenciado. Ao me aproximar, elogiei o João que ainda continuava a morder as meias novas que, minutos antes, havia ganhado daquelas moças. Mal demorei em fazer o comentário quando a Cleide decidiu desabafar comigo:

“– Eu estava aqui com o João, sabe? A gente estava aqui brincando quando apareceu uma senhora reclamando porque o Joãozinho estava

nu! Ela me disse que não podia deixar meu filho como se fosse um *selvagem*, tudo pelado no meio da rua, e ainda ficou brava e foi embora resmungando quando eu lhe disse que ele estava pelado por que o dia estava quente, ele tem calor, e por isso, eu não havia botado, nem vou botar roupas nele!

– Nossa! Então foi por isso que você botou a calça no João?

– Não, não foi por causa dessa dona, não, faltava mais. O que aconteceu é que depois passaram duas mulheres que ficaram olhando e cumprimentando para o João, e logo depois voltaram com uma sacola com roupas [nesse momento, ela aponta para a sacola que se encontra em um canto]. Aí eu quis experimentar as roupas nele, mas ele não gostou das meias. A blusinha nem vou botar porque o dia tá muito quente, e ele vai chorar, você não acha?

– Está muito quente mesmo, acho que não vale a pena colocar mais roupa nele. Mas por que você acha que essas moças trouxeram a roupa para ele?

– Sei lá. Talvez elas acharam que o João não tinha roupinhas e que, por isso, estava pelado. Mas não é por isso, não [se esforça em esclarecer para mim], eu sempre trago as roupinhas dele [enquanto mostra sua mochila com as coisas do bebê dentro]. Acho que as pessoas se incomodam é de ver ele pelado. Mas o dia está quente, e ele fica feliz bem peladinho, por que as pessoas têm que se incomodar? A quem é que a gente faz mal?

– Bom, eu não saberia te dizer por quê. Quem sabe as moças somente achavam que dando essa roupinha poderiam te ajudar.

– Tudo bem, claro que é bom para a gente receber coisas que as pessoas nos querem dar, por que nós nem sempre temos para comprar, né? Mas por que tanta reclamação? Nos não estamos fazendo nada

ruim, né? As pessoas vêm aqui a reclamar como se eu estivesse fazendo algo de errado, como se não soubesse cuidar do meu peãozinho. A mulher que veio mais cedo, falou para eu ir trabalhar e deixar de ficar pedindo na rua! Mas eu não estou pedindo, eu trago meus bichinhos, meus colares, minhas coisas, eu não estou pedindo para ninguém me dar nada. Quem quiser e puder me dar alguma coisa eu aceito, mas é por sua vontade, não por que eu estou pedindo. E ainda ficam xingando a gente!

– Elas xingaram você?

– Sim, a Dona ficou falando que eu era selvagem por ter meu rapazinho nu, não te falei?... Tem sempre alguém para te xingar... Eu mesma já fui chamada de índia suja, nojenta, maltrapilha e monte de coisa mais.

– Que raiva! E tu falou alguma coisa para eles?

– Eu fico revoltada mesmo, mas vou falar o quê, se eu ficar brigando com esse pessoal todo seguro arranjo alguma encrenca, aqui o pessoal fica tudo cheio de razão, fazendo escândalo e quem que vai me defender? Ninguém ia ficar do meu lado. É melhor ficar calada. Eu fico revoltada mesmo, sabe? A gente vem aqui fazer uns trocadinhos e é tratada como lixo, nós não fazemos mal a ninguém e é direito nosso estar aqui também.

Através dessa cena e da conversa com a Cleide, vi elencados vários elementos que surgiram na interação com vendedores ambulantes e outras pessoas que continuamente procuravam expressar sua solidariedade com as Guarani no centro, e que eram leituras provenientes de “fora”, construídas mediante um olhar externo, no qual, de alguma maneira, eu ainda estava inserida. Elementos como a situação de mendicância e vulnerabilidade, falta de bom senso e cuidado com os filhos, etc., começaram a ganhar novas formas quando comentados ou explicados para mim nas próprias palavras de Maria, Teresa, Cleide ou

Ivonette, e também de muitas outras mulheres, em diferentes momentos e espaços.

4.7 Fazendo um trocado

As mulheres Guarani com as quais me deparei no centro de Florianópolis, em geral, traziam sempre consigo alguma peça de artesanato para vender: às vezes, havia variações em tipo ou número das peças expostas. Comumente, as cestas, os bichinhos e alguns colares e pulseiras eram exibidos, mas, outras vezes, mudas ou pés de plantas eram colocados no lugar. Raramente, o pequeno cesto destinado à doação de moedas ficava sozinho no chão, e quando acontecia, conforme disseram, isso refletia senão uma grande dificuldade quanto à produção de artesanato ou a necessidade iminente da família causada por problemas com a lavoura, a falta de renda, e outros. Maria me explicou que, às vezes, não havia recursos para conseguir as matérias-primas necessárias para o artesanato, ou que, por diferentes questões, não dava tempo para elaborar as peças, de modo que recorriam, nesses casos, às mudas ou pés de plantas, que eram uma boa opção, pois podiam procurá-las no mato e trazê-las, algo que as pessoas, em geral, gostavam e compravam.

Nessa mesma época me deparei um jovem Guarani que vendia pés de orquídeas no centro da cidade: à diferença das mulheres, ele caminhava pelas ruas oferecendo as plantinhas e não ficava em um só lugar. Era curioso observar que ele havia desenvolvido uma técnica onde os bulbos ficavam empacados no “vácuo” para preservá-los, o que fazia bastante sucesso nas vendas.

Mas quero chamar atenção a um fato: embora a venda de artesanato no centro não possa ser vista no sentido que os ambulantes ou as pessoas em geral rotulam como “trabalho”, existe sim, uma noção de *fazer, juntar* ou *esperar um troco*, obtido, fundamentalmente, através da venda de artesanato, e que, por isso, é importante manter um “estoque”, ter alguma coisa para oferecer, para marcar explicitamente e se diferenciar de algum modo das pessoas que *pedem*, ou que se encontram em situação de mendicância ou na rua, seguindo a linguagem politicamente correta.

Este *esperar um troco*, como nos chamam a atenção Ferreira (2005) e Otero (2008), é uma reelaboração da prática do *poroaró*, isto é, uma relação de troca espiritual própria dos Guarani, agora estabelecida em um contexto interétnico. Assim, aquilo que se produz através da

aldeia e se troca na cidade, constitui o meio para adquirir bens advindos do contexto dos *Juruá* que se tornaram fundamentais na vida cotidiana das aldeias, já que, como nos lembra Pissolato, “não se pode pensar a vida atual nas aldeias sem o que vem do mundo dos brancos”.

Seja pela impossibilidade de produção de certos alimentos e elementos dentro das aldeias, seja por causa da baixa integridade ambiental que, em geral, apresentam as aldeias Guarani, os indígenas procuram novas formas de suprir suas necessidades, as quais são atendidas “se rearticulando, conhecendo o outro e traçando estratégias para reagir e interagir com o outro” constantemente (AGUIAR, 2005; 2013). E entre essas estratégias observamos que a ida às cidades e a consequente venda de artesanato tem se tornado uma atividade importante na consecução desse objetivo: as doações, como moedas, roupas e alimentos, são bem recebidas, pois, como disse Cleide, contribuem para complementar algumas carências ou necessidades do seu cotidiano. Os trocados recebidos tornam-se fundamentais para cobrir o valor gasto com as passagens de ônibus que devem pagar para chegar até o centro da cidade, ou para poder comprar alimentos e bens que não conseguem subtrair do mato e da lavoura, por exemplo.

Mas a permanência no centro da cidade é mais do que uma simples ocupação do espaço. No caso dos Guarani, ao se realocarem nesse espaço, igualmente, os espaços vão sendo reelaborados (GARLET, 1997), e assim, a relação inicial do indígena com a cidade, como espaço de consecução de recursos, se extrapola, ganhando novos sentidos, como veremos a seguir.

4.8 A cidade como espaço de possibilidades

Maria e Teresa chegaram a comentar algumas vezes que gostavam de ficar no centro, vendo as pessoas passarem e as mercadorias curiosas que alguns dos ambulantes exibiam nas ruas. Quando havia algum dinheiro, elas também desfrutavam da possibilidade de comprar algumas coisas que precisavam ou gostavam, tais como alimentos, medicamentos e, em menor medida, roupas, etc., pois o circuito comercial de Florianópolis oferecia uma variedade de coisas que elas gostavam de ver e adquirir.

Durante nossas conversas, a cidade aparecia constantemente como um espaço de oportunidade: Ivonette, por exemplo, agora grávida,

me falava que vir à cidade era uma possibilidade de obter o enxoval do bebê, o qual, de outro modo, ela não teria como arrumar por conta dos limitados recursos econômicos. Com o passar das semanas, e através de doações de diferentes pessoas, ela tinha acumulado algumas roupinhas e cobertores para o bebê que estava por chegar. Inclusive, achei curioso o fato de, algumas vezes, seu filho e irmãozinhos, que circulavam de um lugar a outro, chegassem com pacotes para ela, enviados por outras mulheres que não precisavam de tais roupas, em geral, coisas para bebê, a fim de que pudessem aproveitá-las.

Essa dinâmica, segundo me comentou Teresa, repetia-se ao final de tarde quando as mulheres se juntavam: se alguma delas havia recebido algo que outra pudesse estar precisando, este era repassado para alguém que o necessitasse, de fato. Essa lógica também se reproduzia nas aldeias, pois comumente comentavam ter ganhado um casquinho, por exemplo, ou um par de sapatos que talvez servisse a uma sobrinha, vizinha ou alguém das redondezas, de modo que a separavam para essa pessoa.

Neste sentido, podemos supor que a circulação dessas mulheres na cidade torna-as provedoras, em alguma medida, do seu núcleo familiar e social mais próximo. Ajudar a resolver problemas e necessidades através de sua ida à cidade é muito satisfatório para elas, podendo se tornar um importante papel de mediação dentro desses núcleos.

Elas próprias relatam:

“Foi assim com a minha sobrinha, ela teve uma gravidez de risco e não conseguia vir para a cidade para fazer o enxoval do bebê. Aí eu vim, falei para a Dona Maíra aí da lanchonete, que ela tem um bebê, e ela deu algumas coisas para mim (...) ela avisou a outras pessoas também e assim eu consegui as roupinhas e cobertores para o Filipe, até brinquedos, e roupas para os meus sobrinhos acabei ganhando (...) minha irmã ficou muito feliz, porque ela também não tinha como comprar as coisas para o bebê. Eu mesma fiquei me sentindo muito abençoada por ter conseguido juntar essas coisas para o neném.”

A Marilda diz, por exemplo:

“O marido da minha comadre tava muito doente e eles estavam precisando de pegar uns exames aqui em Florianópolis, mas eles não tinham condições de vir pegar, aí eu falei que eu ia, então, fui caminhando até o Hospital de Caridade e busquei. Eles ficaram muito agradecidos porque não tinham conseguido voltar para consulta com o médico porque não tinham esses resultados. Eu fiquei contente de poder ajudar.”

E Dona Teresa fala:

“Volta e meia aparece alguém lá em casa que precisa vir aqui em Florianópolis e não sabe como chegar em algum lugar, o precisa de uma ajuda para eu comprar alguma coisa e eu levar para eles. Já comprei remédios, levei roupas; trouxe documentos, monte de coisa. Sempre que eu posso, colaboro.”

Na cidade também circulam informações que podem ser importantes para elas e suas comunidades, fazendo com que saibam de primeira mão e as reproduzam. Algum evento que vai acontecer e aparece como possível espaço de comercialização de artesanato, ou alguma atividade caritativa, ou de como realizar algum trâmite, por exemplo, são informações valiosas para elas e seus parentes, na medida em que podem possibilitar que elas e outras pessoas gerem recursos econômicos, resolvam dilemas cotidianos e dificuldades de parentes e próximos.

Podemos observar, então, que permanecer na cidade, conhecê-la, aprender a se relacionar com os não-índios e estabelecer relações estratégicas com eles é muito satisfatório: aprender a *se virar* no espaço urbano também pode vir a se tornar uma forma de empoderamento dessas mulheres: elas potencialmente podem complementar a renda do lar e ter acesso a coisas que, de outra maneira, talvez, suas famílias não poderiam ter.

4.8.1 O silêncio e as dificuldades na comunicação

Ao circular no centro de Florianópolis foi comum escutar sobre a dificuldade para se comunicar com as mulheres Guarani por parte dos vendedores ambulantes e outras pessoas que se relacionavam com elas a partir da criação de redes de solidariedade. Esse “obstáculo”, que eu mesma experimentei, é também, conforme observei com o decorrer do tempo, uma forma estratégica de segurança e preservação da integridade no espaço urbano que é, em princípio, um ambiente hostil.

Limitar o espaço para a conversação, como mencionado anteriormente, é uma estratégia que permite a essas mulheres criar e manter uma separação com aqueles atores sociais que podem intervir, negativamente, em seu cotidiano no centro da cidade. A ausência de fala, ou falar o estritamente necessário — por exemplo, quando se negocia alguma peça de artesanato —, é também uma forma de não abrir o jogo, de não dar a oportunidade para gerar controvérsias ou discussões com pessoas que têm o costume de opinar e questionar acerca de sua presença e atividades no local. Abrir esse espaço pode levar a desentendimentos e expô-las a agressões verbais e intromissões inoportunas. Cleide sintetizou essa estratégia quando, em um depoimento anterior, disse não responder quando era xingada ou maltratada, pois “quem vai ficar do meu lado?”, ela se pergunta.

O silêncio, então, torna-se a estratégia dessas mulheres na comunicação com os “outros”: a leitura externa de falta de comunicação ou entendimento pode ser pensada também como uma relação efetiva de comunicação, pois, como nos lembra Orlandi (2010), há sentido no silêncio, ele significa e questiona a propósito dos limites da dialogia. Neste caso em específico, é evidente como “a intervenção do silêncio faz aparecer a falta de simetria entre os interlocutores” (2010, p. 49), na medida em que é acionado como uma medida de proteção de segurança que, no caso do estabelecimento de uma relação simétrica, não deveria ser necessário, ou poderia aparecer de maneira mais sutil e com outros sentidos.

Esse mesmo silêncio pensado como parte da experiência da identidade, “pois é parte constitutiva do processo de identificação” (Idem, *ibidem*), é o que permite a essas mulheres estabelecer um espaço diferenciado no centro da cidade. Neste sentido, o aparente problema de comunicação que as Guarani teriam em relação aos grupos de pessoas que frequentam o local pode ser pensada como uma estratégia de relação com os outros e de reafirmação de si mesmas. Essa estratégia, desde a perspectiva dos não-índios, é vista como dificuldade de comunicação e

falta de competência por parte das indígenas, tornando-se um argumento importante na desqualificação dessas mulheres.

4.8.2 A família e as crianças Guarani e sua relação com a cidade

A presença das crianças, polêmica quando observada desde a perspectiva das pessoas que circulam no centro da cidade, nas vozes dessas mulheres se tornava parte importante da vida e do aprendizado das crianças. Se formos escutar uma das mulheres da cidade que comentava que as crianças poderiam ficar em “casa” com alguma tia ou avô, com certeza encontraríamos que os laços familiares podiam ser suficientes para sustentar a criança em casa enquanto as mães saem para *juntar troquinho*. Embora, como mencionam Ferreira (2005), Otero (2008) e Baptista (2011), seja importante para as mães Guarani que seus filhos não sejam privados de sua presença, e que a participação das crianças no espaço urbano seja importante na medida em que isso lhes permite conhecer além do espaço doméstico e aprender outras formas de se relacionar com a sociedade ao redor.

Esse aprendizado torna-se necessário ao passo em que elas também deverão crescer e precisam saber como aproveitar bem as possibilidades que o espaço urbano pode lhes oferecer, ou, nas palavras de Ivonette, é necessário que as crianças saibam, porque cada vez os estão mais *perto* da cidade e é preciso “aprender a lidar com o branco, para poder continuar a ser nós mesmos”.

Paralelamente, a partir da observação dos papéis desempenhados pelas crianças no centro da cidade podemos observar e reafirmar — como já nos ilustra a denominada “antropologia da criança” — como elas, vistas no Ocidente como pessoas incompletas ou em formação, desprovidas de autonomia e agência, são, na verdade, agentes autônomos — em maior ou menor grau — e possuem um rol social (ou vários) que contribui, efetivamente, ao desenvolvimento das dinâmicas sociais, de um determinado grupo, aldeia, população, etc. (COHN, 2005; TASSINARI, 2007). Neste caso, especificamente, a presença das crianças Guarani é um facilitador da atividade de venda de artesanato: a capacidade “abelhuda” (COHN, 2000) das crianças, isto é, sua possibilidade de permear diversos espaços no centro da cidade, que os faz aparecer como janelas que ampliam a “visão” das mulheres que acompanham, ou, melhor ainda, como elos que tecem a rede entre as

Guarani que circulam no local. É através do olhar e da perspectiva das crianças sobre o que acontece no cotidiano do centro que elas decidem estratégias, comunicam mensagens e apreendem informações, tornando-se, assim, também em agentes de conhecimento.

Voltando às mulheres, aliás, é interessante ressaltar também que, apesar de serem estas as que marcam mais fortemente sua presença no centro da cidade, o artesanato não constitui exclusivamente uma tarefa feminina, como pode ser visto de fora. Quando perguntava se elas próprias tinham produzido as peças expostas, respondiam que sim, mas no transcurso do tempo ouvia-se que as crianças e os maridos, ou os homens, também participavam ativamente de sua produção, e que essas tarefas tinham a ver com a procura por madeira, sementes e demais insumos para a sua fabricação, tanto na elaboração quanto na finalização das peças. Assim, a aparente ausência da figura masculina “notada” pelas pessoas de “fora” pode ser considerada como uma ausência relativa, marcada pela invisibilidade da figura masculina nas ruas.

Nesse mesmo sentido pude notar que, que de vez em quando, algum familiar homem circulava no centro, e fazia também o papel de “cuidador” de alguns grupos de mulheres, pois, em geral, eles também realizavam alguma atividade em busca de recursos, de maneira individual (venda de pés de plantas, colares; acompanhamento de grupos de crianças que esporadicamente cantam no centro da cidade, etc.). Eles estavam prestes a colaborar com alguma eventual situação ou as acompanhavam durante os trajetos de ida e volta para a cidade. Esse papel, aparentemente, não era imprescindível, e quando havia alguém disposto a fazê-lo, era valorado por elas como algo importante, pois lhes transmitia “segurança” em um meio que também poderia ser hostil, dadas as circunstâncias. Embora, de maneira geral, a figura transmissora de “segurança” é representada na força de grupo das mulheres.

Geralmente, encontramos uma ou duas mulheres juntas na venda de artesanato acompanhadas por crianças, mas, no início da manhã ou no final de tarde, é possível ver, nos terminais de ônibus, os grupos de mulheres que embarcam e desembarcam juntas, e que logo se dispersam pelas ruas. Sua presença em grupo, ainda que aparentemente atomizada, torna-se importante para manter o controle das situações no centro da cidade. E essa dispersão permite ter olhos e ouvidos em vários lugares, e assim, as informações e as situações que acontecem, e que podem ser relevantes para elas, circulam rapidamente, permitindo-lhes estar preparadas. As crianças, então, aparecem como os elos que unem essa rede aparentemente inexistente, tecida entre as diferentes mulheres que

se localizam nas ruas, e é pela sua capacidade de circular nesse espaço que esses grupos conseguem, incluso, articular estratégias no cotidiano. Por exemplo, quando parece que o clima vai mudar drasticamente, e a partida deveria ser adiantada, as mulheres, através das crianças, decidem como, onde e quando voltar. Ou quando alguma delas passa mal ou deseja voltar para casa, ou precisa se ausentar, alguém pode vir e ocupar o seu lugar durante sua ausência. No caso de estarem acompanhadas de crianças que possam assumir a atividade da mulher, isto é, o cuidado, a venda e o recebimento dos donativos em sua ausência, são estas que deverão substituí-la temporariamente.

Observamos, assim, que o papel da família, que aparece ausente ou desviante aos olhares externos sobre as indígenas, obedece a estratégias muito particulares e coerentes desenvolvidas por essas mulheres para apropriar-se do espaço que as circunda e para atingir os objetivos que as levam a se deslocar até o centro, sendo, por isso, muito prezadas e avaliadas positivamente dentro do contexto Guarani. Refiro-me, por exemplo, à presença das crianças que se encontram, aparentemente, em um lugar de exposição e perigo, ao estarem nas ruas, mas que, desde a perspectiva Guarani, estão em um processo contínuo e importante de aprendizado para conhecer os “outros”; apreender a se relacionar com eles e estabelecer estratégias de sobrevivência no contexto interétnico. No caso dos homens ausentes — e, portanto, culpados pelo deslocamento das mulheres ao centro da cidade à luz do olhar dos cidadãos —, sua atividade aparece como relativa, pois a venda de artesanato é somente uma das fases da produção, em que a visibilidade deles — quando participantes — é geral e aparentemente reduzida ao espaço das aldeias.

4.8.3 Parênteses: os Guarani na Lagoa da Conceição

Ao leste de Florianópolis encontra-se a Lagoa da Conceição, um bairro muito importante na medida em que sua história está intimamente ligada aos colonizadores europeus que povoaram e se estabeleceram na ilha a partir de 1746, e que são reconhecidos como parte constituinte da identidade e da história da cidade, de maneira geral.



Mapa nº 2. Lagoa da Conceição.

Fonte: Google Maps

A freguesia da Nossa Senhora da Conceição, uma das mais antigas de Florianópolis, foi oficializada em 19 de junho de 1750 pela formação e consolidação de uma comunidade de migrantes açorianos que ali se estabeleceram. Banhada pelo mar e pela própria Lagoa da Conceição, corpo lacunar de grande beleza, “as águas determinaram a localização das famílias no território da Lagoa; e seus meios de transporte, alimentação e os afazeres domésticos eram sempre relacionados às águas da lagoa” (RIAL, 1987 *apud* VAZ, 2008).

A pesca e a agricultura eram as atividades econômicas que caracterizavam a freguesia, e o seu modo simples de vida, no qual predominava um modo de produção familiar, a pequena escala, a da subsistência, ligada, sobretudo, aos recursos naturais, foi mantida até meados de 1940 quando uma série de aspectos políticos, econômicos, populacionais e demográficos passou a incentivar mudanças rápidas e importantes no contexto do antigo bairro. Pois, assim como nos explica Vaz:

Na primeira metade do século vinte, a paisagem da Lagoa, caracterizada basicamente pela agricultura e pela pesca, refletia uma economia ainda familiar e de troca. Nas poucas vendas (armazéns) existentes, eram obtidos os gêneros

não produzidos em casa, como sal, querosene, fósforo, etc., os quais eram pagos muitas vezes com produtos agrícolas (...). (Na segunda metade do mesmo século) torna-se notável a velocidade da transformação da sociedade e da paisagem da Lagoa em um período relativamente curto de tempo. Note-se que apenas seis décadas atrás, a economia era de subsistência e o processo de produção e venda de produtos eram feitos basicamente em família (...). O final deste período histórico está bem caracterizado na extinção destes meios de trabalho; e principalmente, na impossibilidade de se continuar nestes ofícios (...). A extinção dos engenhos de produção de aguardente e farinha, os alambiques e as tecelagens foram, aos poucos, desaparecendo da paisagem da Lagoa (VAZ, 2008, p. 52-53).

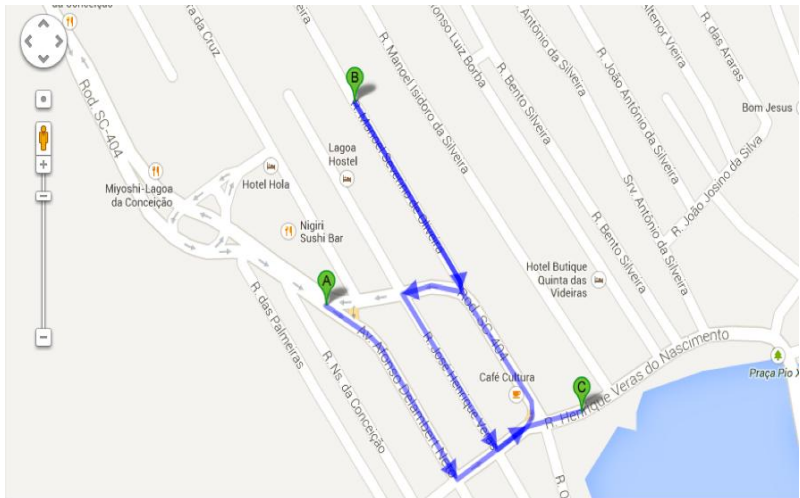
No campo econômico, Vaz chama a atenção ao fato de que a industrialização, na produção de alimentos e na pesca, afetou as antigas práticas de subsistência, levando as famílias da localidade a se sujeitar às novas dinâmicas do modo capitalista de produção, incluindo a adaptação à vida assalariada. A essas grandes mudanças somou-se, na década de 1990, o “boom” do turismo na Lagoa da Conceição, quando o bairro começou a ser explorado como polo turístico, intensificando, assim, as atividades de comércio e serviços, e estimulando a venda de grandes territórios (antes posse de famílias locais) para a construção de infraestrutura para atender ao turismo nas temporadas de verão. O interesse na localidade intensificou-se, sendo que a dinâmica agitada da temporada de verão passou a se manter ao longo do ano, trazendo consigo a permanência de novos atores, interesses e empreendimentos na região.

Apesar dos fortes impactos que essas mudanças têm causado nas dinâmicas sociais e na paisagem da Lagoa da Conceição, observamos que a população local continuamente procura desenvolver estratégias que permitam a atualização e a patrimonialização de saberes ligados ao seu ancestral europeu: a pesca artesanal, as rendadeiras, as manifestações culturais, como o boi de mamão, e a arquitetura colonial são constantemente atualizadas e tornam-se um lugar de resistência, assim como um atrativo para os visitantes.

De reduto açoriano que perdurou com estas características até as décadas de 1970 e 1980, a Lagoa transformou-se em um potencial centro gastronômico e de entretenimento da Capital, assim como local de morada das classes mais abastadas, apresentando atualmente uma economia mais forte do que a de muitos municípios catarinenses. Bares, boates, lojas, restaurantes, hotéis e pousadas dividem espaço nas estreitas ruelas com casas e prédios. O movimento, que no passado era restrito apenas à temporada de verão, hoje é verificado durante todo o ano. Com o desenvolvimento, vieram muitas pessoas de outras partes do país, e motivaram as transformações: tanto sociais, através da mudança do perfil do habitante; como espaciais, através dos sistemas de circulação criados (VAZ, 2008, p. 85).

É no contexto desse bairro onde história, memória, tradição, modernidade, resistência e turismo se encontram, que indígenas Guarani circulam vendendo artesanato e marcando presença na cidade de Florianópolis. Sobre as imagens e minhas aproximações, comento a seguir:

Há cinco anos que moro, aproximadamente, na Lagoa da Conceição, bairro ao leste da capital. Na minha chegada ao lugar, que aconteceu algumas semanas antes do carnaval, fui surpreendida pela presença de indígenas Guarani vendendo artesanato no centrinho do bairro. Geralmente, um par de mulheres oferecia colares e bichinhos perto dos maiores supermercados que operam na região, permanecendo lá por longas horas. Nesse período observei também que as crianças deambulavam pelo centrinho oferecendo colares coloridos, e que eram tiradas dos restaurantes e cafés nas ruas Manoel Severino de Oliveira e Henrique Veras do Nascimento, e na avenida Alfonso Delambert Neto, visualizadas a seguir:



Mapa nº 3. Localização das ruas de circulação e venda de artesanato no centrinho da Lagoa da Conceição.

No verão do ano de 2011 percebi que a mesma dinâmica se repetia, e que a situação se intensificava aos finais de semana, quando a clientela nos estabelecimentos aumentava, e com ela, o número de crianças oferecendo seus artefatos coloridos. Eu ficava indignada com o tratamento que o pessoal dos estabelecimentos dirigia às crianças: mal os enxergavam e já ficavam na porta, “convidando-as” a se retirar, sendo que a insistência delas só piorava a situação. Nos verões de 2012 e 2013 percebi que o ritmo dessas atividades na região havia diminuído. As mulheres que eu havia conhecido, e que vendiam artesanato regularmente, não voltaram mais, e também não consegui visualizar as crianças nesses espaços. Contudo, percebi que a presença Guarani na região estava se articulando através de novos mecanismos: mulheres, sobretudo, apareciam de maneira irregular algumas tardes na praça do centrinho da Lagoa — ou Praça Pio X, como consta no mapa —, e eventualmente, também, algumas crianças, que cantavam ou vendiam peças de artesanato aos sábados pela manhã, enquanto acontecia a feira orgânica na praça, e para onde confluíam uma centena de pessoas

interessadas em formas alternativas de vida e alimentação que, no geral, curtem e contribuem com as crianças que ali se apresentam.

Pelo fato de eu me encontrar somente com crianças nesses espaços, não me senti à vontade para estabelecer uma conversação a fim de discutir questões abordadas nesta tese. Isso poderia incorrer em possíveis más interpretações a respeito da ética de meu trabalho ao abordar crianças sem a permissão de um adulto.

Em algumas ocasiões, tive a possibilidade de encontrar algumas mulheres Guarani nesse espaço, embora, assim como acontecia com as do centro, existia muita dificuldade para estabelecer um contato, manter uma conversa, e ainda mais, criar um relacionamento. Isso porque, além do mais, sua presença nessa localidade era descontínua, esporádica e assistemática, de modo que a possibilidade de construir uma relação a partir das experiências conjuntas tornou-se impossível. No entanto, apesar da impossibilidade de me aprofundar nesse relacionamento, gostaria de sinalizar a presença Guarani na região como um prelúdio para indicar que a venda de artesanato não é uma atividade restrita ao centro da cidade, como se tende a pensar. E que tampouco o lugar do Guarani em Florianópolis é o centro da cidade, mas que este também circula e se apropria de outros espaços interessantes para o desenvolvimento de suas atividades.

De modo geral, através do relacionamento com as mulheres Guarani no centro, e de outros atores sociais que se relacionam com elas no local, podemos observar a existência de olhares divergentes. Percebe-se, na fala das pessoas, como estas vão elaborando discursos sobre os indígenas, sua presença e sua vida, sem necessariamente tentar esclarecer suas “intuições” e suposições. Pelo contrário, seus posicionamentos são postos como válidos, e em sua argumentação encontramos sempre vestígios de discursos políticos, sociais e midiáticos, nos quais o *bom* e o “*mau*” selvagem coexistem, se confrontam e se mesclam. Essa coexistência cria, como sugerido anteriormente, um duplo vínculo (BATESON, 1972) no qual, grosseiramente interpretado, aconteça o que aconteça, essas mulheres nunca terão a chance de se livrarem, pois, independentemente de sua forma de ser e estar, nunca conseguirão se encaixar inteiramente na perspectiva que os “outros” sustentam acerca delas, do que são ou “deveriam ser”.

A partir da perspectiva das mulheres indígenas que circulam no local, observamos que há uma outra e vasta gama de leituras sobre o seu fazer no centro da cidade, assim que as ideias de mendicância, de

desarticulação do núcleo familiar, da impossibilidade de se comunicar, etc., vão se desmanchando na medida em que as minhas interlocutoras trazem à superfície detalhes sobre o seu cotidiano, expectativas e interesses em relação à urbe.

Cumprе notar que esses interesses, aliás, são realizados a partir do desenvolvimento de estratégias que lhes permitem navegar entre as diferentes concepções e discursos que constantemente escutam dos “brancos”, que também circulam nos mesmos espaços. Nota-se, assim, sua capacidade de lidar com situações diferentes, de apropriar-se de estratégias para reafirmar seu espaço e identidade, de atrair aquilo que tem sido incorporado do mundo dos *jurua* e que possui algum significado ou exerce um papel importante no cotidiano da sua vida nas aldeias, e finalmente, de negociar e lidar com a assimetria constante que pressupõe a situação de contato na qual se encontram em relação à sociedade envolvente que enfrentam todo dia, sentadas nas calçadas, expondo seu artesanato e esperando um troquinho.

Através do “parêntese” apresentado neste capítulo, percebe-se que a presença indígena na cidade de Florianópolis não se restringe ao centro da cidade. Especificamente, no caso dos Guarani, parece que circulam também ao leste da Ilha, mas essa circulação pode abarcar também outros bairros e espaços da cidade. Particularmente, durante o meu trabalho de campo, tive a possibilidade de me aproximar de vários grupos de indígenas Kaingang, que através da venda de artesanato permanecem e circulam na cidade. Estes, pela particularidade de sua movimentação, criam novos desafios para as imagens e os discursos hegemônicos que a sociedade ao redor pressupõe sobre eles, mostrando-nos como sua capacidade de agência e negociação é acionada na zona que indica Florianópolis. No próximo capítulo, serão apresentadas essas dinâmicas e seus desdobramentos.

5. CAPÍTULO IV.

KAINGANG NO LESTE E SUL DA ILHA: CIRCULAÇÃO E PERMANÊNCIA ATRAVÉS DO ARTESANATO

Minha aproximação com os indígenas Kaingang em Florianópolis deu-se através de uma casualidade. Na época do ocorrido, minha filha pequena estava matriculada na creche durante o turno matutino, enquanto que meu esposo, geralmente, se encarregava de levá-la e trazê-la no trajeto casa-escola-casa. Eu, por minha vez, me dedicava ao trabalho de campo.



Imagem nº 5. Trevo da Lagoa – Local de encontro com indígenas Kaingang em Florianópolis

Fonte: Google Maps

Um dia qualquer, por causa de um compromisso de meu esposo, tive de me encarregar de levar e buscar nossa filha na escola. Pegamos o ônibus em direção à Lagoa da Conceição, onde moramos, e chegando perto da parada que sempre descíamos, levantei-me da cadeira, peguei nossas coisas e me aprontei para puxar a corda e solicitar a parada. Nesse momento, enxerguei através da janela do ônibus uma mulher indígena de, aproximadamente, quarenta anos e uma criança no trevo que conduz ao Canto da Lagoa, expondo artesanato para a venda.

Fiquei surpresa ao ver a cena, e muito entusiasmada com o fato de uma casualidade ter colocado uma possível interlocutora na esquina de minha própria casa, um lugar onde eu mesma nunca teria me

animado a procurar, até porque, nos dois anos que já morava nesse local, a presença indígena que eu havia observado na região era outra, bastante específica, conforme descrita no capítulo anterior.

Descemos rapidamente e me aproximei da mulher. Não sabia muito bem como, ou de que maneira, me aproximar. Apresentei-me como uma pessoa interessada em seu artesanato, que consistia, sobretudo, em balaios e cestas de vários tamanhos e cores, além de alguns colares e pulseiras de sementes colocadas em um pano no chão. Puxei conversa enquanto escolhia uma peça do mostruário, e entre uma coisa e outra, perguntei sua procedência e grupo étnico: ela se apresentou como Indianara (45), indígena Kaingang do Iraí (RS). Aproveitei a oportunidade e comentei sobre minha experiência com os Kaingang da Terra Indígena Xapecó (TIX), e logo da pesquisa que estava desenvolvendo com os indígenas moradores em Florianópolis. Foi a partir desse momento que a nossa relação começou a ser construída.

Essa dinâmica voltou a se repetir em outras ocasiões. Em momentos inesperados, eu e o meu esposo avistávamos grupos de indígenas oferecendo artesanato no trevo, e foi em uma dessas tentativas de abordá-los a partir desse ponto de encontro, que tive a possibilidade de circular com três grupos de mulheres pela cidade, e de compartilhar com uma Kaingang que vende artesanato fora da dinâmica do grupo.

Indianara (45), Myg (8), Ana (58) e Luz (57), Justina (47) e Mariana de Iraí (RS); Marilda (54), Samara (33), suas filhas e netas Michele (6), Luiza (5) e Julia (6 meses) de Votouro (RS), e Claunice (50), Juliana (55) e Marina (59) de Ligeiro (RS), todas mulheres Kaingang vindas de Terras indígenas de Rio Grande do Sul, mães e avós, vendedoras regulares de artesanato em Florianópolis e nas cidades do litoral catarinense. Suas vozes dão vida ao presente capítulo.

5.1 Circulando na cidade: Sazonalidade e Intermitências

A esperançosa coincidência que colocou minha primeira interlocutora em meu caminho trouxe consigo também o início do aprendizado sobre a forma como essas mulheres circulam e definem seus trajetos na cidade de Florianópolis. Voltando ao meu primeiro encontro com Indianara, minha entusiasmada conversa viu-se atrapalhada por causa das nuvens pretas que anunciavam, aos brados, a chuvarada que estava prestes a cair, e logo, ela manifestou sua preocupação e necessidade de juntar suas coisas e pegar o ônibus antes

de as cestas molharem. Chamou-me a atenção ver a Myg, sua pequena acompanhante, pegar uma mochila cor-de-rosa desbotada, abri-la e começar a guardar os colares, pulseiras e brincos; assim como ver dentro dela mais uma porção de acessórios, dos quais, soube depois, ela era a “responsável” tanto por sua confecção quanto pelo cuidado. Perguntei se voltaria outro dia e se poderíamos conversar de novo, e ela disse sim, que *sempre* estava por perto e que pretendia voltar na próxima sexta-feira. Com a ameaça da chuva e com a minha filha nas mãos, voltei para casa feliz, esperando que os três dias que faltavam até o dia pretendido corresse muito rápido.

A sexta-feira chegou e Indianara não apareceu. Tampouco no dia seguinte, ou no posterior. Passaram-se alguns dias até que voltei a encontrá-la no mesmo lugar. Bem, “encontrá-la” é uma forma de dizer, pois eu mudara a minha rotina diária para passar pelo trevo mais o menos no mesmo horário que a havia encontrado pela primeira vez. Essa não seria a primeira, tampouco a última vez, que os encontros marcados com as Kaingang vendedoras de artesanato na região não se concretizariam: sua vida e suas agendas corriam muito além dos encontros que marcávamos; as necessidades, dificuldades e oportunidades que a cidade trazia cotidianamente para elas faziam com que suas atividades diárias não tivessem um caráter fixo, pois os planos podiam mudar a qualquer momento, e qualquer coisa sempre podia acontecer. Para minha sorte, outro dia ou semana qualquer, elas voltaram, e continuávamos a conversar e a remarcar nossos encontros, mas nunca existia a garantia de que o próximo encontro iria acontecer. A ideia de “agenda”, ou de “rotina”, que um pesquisador pode ou tenta estabelecer em seu trabalho de campo, não era algo que eu pudesse construir com as minhas interlocutoras, o que me causava grande ansiedade.

Mas voltando ao assunto, em nossos reencontros, era possível ver uma linha de sucessos que marcavam as suas ausências nos dias definidos: desde situações simples, como chuva ou frio demais para ficar muito tempo na rua com as crianças, até mudanças nos planos, por conta de problemas de saúde, falta de dinheiro para as passagens ou o surgimento de oportunidades para ter mais sucesso na venda de artesanato, ou então, realizar outras atividades, que surgiam continuamente. Neste caso, o artesanato se destaca como algo além de uma estratégia de obtenção de recursos, tornando-se, também, uma

forma de aprender sobre a cidade, seus habitantes e particularidades, na medida em que o conhecimento e sua compreensão acerca deles potencializam a possibilidade de se obter recursos através da comercialização de suas peças de artesanato. Observamos, então, que essas mulheres, a partir de sua circulação por Florianópolis, constantemente sondam, analisam e atualizam suas possibilidades de inserir seus produtos no mercado. E essas análises e conhecimentos têm muito a ver com as decisões sobre os pontos a frequentar e as épocas do ano para circular em diferentes pontos da cidade.

5.2 A venda de artesanato no verão

Por conta da beleza e exuberância de recursos naturais, como praias e lagoas, Florianópolis atrai um grande número de turistas do Brasil, dos países membros do Mercosul e do mundo inteiro, especialmente na época de verão. A presença constante de estrangeiros nos meses de dezembro a março torna-se uma oportunidade interessante para as mulheres indígenas que vêm do interior de Santa Catarina ou de estados vizinhos, como o Rio Grande do Sul e o Paraná, para exibir e vender seus produtos, pois, ao seu parecer, o turista estrangeiro demonstra mais apreço pelo artesanato local e o artesanato indígena do que o nacional. Essa primeira associação de venda de artesanato e verão é comumente reconhecida pela população local, independentemente dos termos (positivos ou negativos) que possa carregar, assim como se ilustrou no 2º Capítulo.

Mas agora vejamos como essas mulheres associam sua atividade econômica à sazonalidade em Florianópolis.

Primeiro, Indianara, que no momento de nosso encontro relatou ter chegado à cidade no mês de dezembro, seguindo a lógica do período de verão como uma boa época para a comercialização de artesanato. Ela disse:

“É bom vir aqui a Floripa no verão porque tem muito turista, muito gringo. Eles compram várias coisas da gente, especialmente colares e brincos, às vezes, os balaios também, mas o pessoal diz que são muito grandes para levar, então, às vezes, eu faço uns balainhos mais pequenos, eles curtem e levam, aí, nós conseguimos fazer um dinheirinho.”

E depois, Juliana, que conheci no trevo, em companhia de Marina e Claunice, e que também me permitiram acompanhá-las em alguns de seus transcursores pela cidade no verão de 2012-2013, acrescentou:

“É claro que é bom. Em dezembro você vai para as praias e tem sempre alguém que se interessa pelos nossos artesanatos. Só que você tem que saber escolher direito onde vai oferecer as peças (...) eu vou para Ingleses e Canasvieiras, lá tem um monte de Argentino e as moças gostam bastante de comprar os brincos. Às vezes, no centro, também é bom porque tem muito turista conhecendo, e eles também se interessam e compram uma coisa ou outra, ou tem um pessoal que gosta de ir para Rio Vermelho e para o Sul da Ilha, aí, você vai olhando, os colegas vão avisando que tal as vendas aqui ou lá, e assim você decide se vai ir vender lá ou em qualquer lugar. Mas tenha certeza, o verão é bem bom para vender.”

E Marina:

“Eu gostava bastante de ir ao centrinho da Lagoa por que lá sempre tinha muito gringo no verão. Eles gostam do artesanato, colaboram, e não ficam querendo negociar o preço com a gente. Eles dão valor às nossas peças (...) já o pessoal aqui, nem sempre, né? Mas os gringos vão na Lagoa mais para o final do verão, e já não tem tanto como antes, então, eu vou lá nos Ingleses, no Rio Vermelho, venho aqui na Lagoa e onde mais tiver turistas (...) às vezes, é melhor vender em um lugar do que em outro, então, você vai atrás.”

Nesses depoimentos, observamos que o verão é visto como uma época importante, especialmente pela confluência de turistas que demonstram um maior interesse pelas peças de artesanato das indígenas. Mas, além da produtividade pelo aumento de possíveis interessados, demonstram também que existe um conhecimento do turista ao qual se oferece o artesanato, e que essas presenças e interesses, de um modo ou de outro, acabam impactando na escolha e na elaboração (e

reelaboração) das peças, visando obter um maior sucesso nas vendas. Isso fica claro, por exemplo, quando Indianara decide fazer balaios menores para que o seu volume não seja um obstáculo para os turistas tomarem a decisão de comprá-los, ou quando Juliana menciona que as argentinas curtem e compram brincos, os quais passam, então, a ser elaborados em maior quantidade, pela expectativa de boas vendas.

Nos relatos, observa-se também que a escolha dos pontos de circulação são mais ou menos valorizados dependendo de suas expectativas e da afluência de compradores e colaboradores. Vê-se que existe um histórico entre a prática de venda de artesanato e o conhecimento da cidade. Marina, por exemplo, diz que na Lagoa já houve mais “gringos”, mas que já não há muitos; ou nos depoimentos de Indianara e Juliana, em que se percebe um conhecimento de causa, acumulado a partir da experiência adquirida pela sua presença em vários verões em Florianópolis.

Vale ressaltar que o fato de saber que o verão é a melhor época para a venda de artesanato também nos deixa suspeitar que elas, ou alguém próximo, devem ter experimentado essa atividade fora do verão, com pouco sucesso, confirmando, assim, que essa estação é a mais atrativa em termos de retorno financeiro.

Ao tentar aprofundar sobre a preferência pela venda de artesanato no verão, descobri que vários dos Kaingang entrevistados tinham, em seu histórico de vida, uma relação de circulação intermitente com Florianópolis, e que, por causa dela, guardavam uma série de memórias da cidade e de suas mudanças, assim como de sua história familiar e da vida nas aldeias, como veremos a seguir.

5.3 A venda de artesanato através do tempo: evocando memórias da cidade e da aldeia

No alto dos seus 45 anos, Indianara conhece Florianópolis há cerca de vinte anos, quando começou a vir com algumas de suas amigas e familiares para vender artesanato, especialmente no período de verão até a semana da Páscoa, por ser o período com maior afluência de turistas. A primeira vez que veio à cidade, havia chegado com sua irmã e duas mulheres que já haviam tido essa experiência. Ela veio, gostou da experiência e continuou voltando ao longo desses anos, em períodos intermitentes e em diferentes épocas de estadia. Mas além de

Florianópolis, ela e seu artesanato têm viajado por várias outras localidades do sul do Brasil, indo atrás de alguns “trocados”.

Durante seus percursos na Ilha, relatou ter vendido em diferentes setores da cidade. Dez anos atrás, explicou-me que não era necessário se deslocar muito para vender o artesanato, pois no centro ainda era possível encontrar pessoas interessadas em adquirir suas peças. O que, segundo ela, havia mudado com o tempo, já que agora ficar lá não resultava em uma atividade muito produtiva:

“Nessa época era só desembarcar no centro e pronto. Tudo o que você trazia, vendia bem rápido. Às vezes, eu voltava à aldeia para trazer mais cestos e balaio, e de novo vendia tudo. Era bem bom, eu fazia um bom dinheiro que dava para comprar bastante coisa (...) aqui também as coisas não eram tão caras, então, a gente conseguia se virar com mais pouco dinheiro e ainda sobrava para levar para casa. Na volta eu levava comida, roupas (...) a primeira televisão que meus filhos tiveram em casa, fui eu que comprei com o dinheiro que eu ganhei em um verão aqui em Floripa. Era muito bom mesmo (...) lembro que as minhas irmãs mais novas e meus filhos que ficavam lá (na aldeia) esperavam muito minha volta para ver o que eu ia levar.

Também era bem gostoso nos reunir juntos pra ir ao mato e pegar as taquaras, minha mãe ficava contando as histórias dos mais velhos e dos espíritos do mato, e depois ficávamos tecendo os balaio, passávamos horas proseando, bebendo um chimarrão bem caprichado, e as crianças brincavam e aprendiam a fazer as tinturas e a tecer, e quando os balaio iam ficando prontos, íamos juntando tudo na casa da mãe.

Agora é bem mais complicado, tudo ficou muito caro, o pessoal perdeu interesse no nosso artesanato, agora você mal consegue para se manter aqui. Quando a coisa fica muito boa, você consegue guardar uns trocos, mas nada demais.”

Nesses anos, ela também teria circulado, especialmente no verão, na praia dos Ingleses e Canasvieiras, assim como também no leste e sul da Ilha:

“Quando no centro a coisa não tava dando muito certo, comecei a ir para a Lagoa, que ainda é bom, mas não como antes. Lá nos 90 era bem bom, havia muito hippie e eles curtiam mesmo as coisas que eu levava, vendia bem e o pessoal era legal com a gente, falava, colaborava, era muito legal. Agora sei lá o que aconteceu que o pessoal, mudou muito, acho que a Lagoa ficou difícil também e o pessoal foi indo embora. Minha irmã mais velha sempre vem aqui na Lagoa pelas lembranças que tem dessa época, ela ainda vai nas casas de umas senhorinhas lá atrás da pracinha, que doam coisas para ela, e que ela conhece desde esses tempos. Agora, eu estou indo mais para o sul, para o Campeche e para o Morro das Pedras, lá também tem um pessoal que gosta dos balaies, dos colares, então, agora é melhor ir para lá.”

Chamou-me a atenção que a forma como a cidade se organiza acaba influenciando nos trajetos que essas mulheres percorrem. Durante os meus encontros com Indianara haviam sido feitas algumas mudanças no transporte público da cidade, de modo que não era mais necessário pagar duas passagens para vir do continente à Lagoa da Conceição. Então, com essa mudança, ela teria decidido voltar ao leste da Ilha, depois de alguns anos sem vir ao local para vender o seu artesanato:

“É que havia deixado de valer a pena vir aqui à Lagoa com o artesanato porque o pessoal não estava comprando muito, não, então, eu não ia arriscar a pagar quatro passagens [o que, considerando ida e volta, equivaleria a 12 reais, no momento de nosso encontro] sem saber se eu conseguiria recuperar o dinheiro e ganhar alguma coisa de volta. Agora fiquei feliz de voltar porque eu sentia saudade da Lagoa, mas não está fácil, você está vendo [diz, enquanto apontava o artesanato exposto a tarde inteira, e que ninguém havia parado para observar].”

No caso de Mariana, cuja história aprofundarei mais adiante, ela relata que, na época de sua chegada à cidade, há treze anos aproximadamente, ela mantinha dois pontos de venda de artesanato no centro da cidade, que davam “até para guardar dinheiro na poupança”. Esse dinheiro teria viabilizado a vinda de seu irmão a Florianópolis como uma forma de ajudá-lo a iniciar o seu sustento na cidade. Ela lhe disse que ele precisaria trabalhar para se sustentar, vendendo produtos na praia: “Então, eu levei ele no centro e comprei tudo para ele: isopores, Coca-Cola de latinha e cerveja. Aí eu disse: eu não vou cobrar nada para você, mais você vai vendendo e vai comprando de novo, aí tu vais ter que te virar”.

E assim, o irmão da Mariana começou o seu negócio de venda de bebidas no leste da Ilha, mais especificamente, nas praias da Joaquina, Mole e Barra da Lagoa. João trabalhou algum tempo nessa região, e com o passar do tempo, começou a desenvolver outras estratégias de subsistência na cidade:

“Foi legal quando ele veio para cá, eu sentia que estava em casa de novo com ele aqui. Estava eu, meu marido, minhas filhas, como quando morávamos na aldeia (...) minha mãe chegava trazendo sementes e íamos catar taquara para tecer. Sentia-me como criança de novo, como quando a mãe me ensinava a fazer os balaios, e ela me falava que gostava de voltar a Florianópolis, se lembrar quando ela mesma morava aqui e de ver que as minhas filhas estavam aprendendo a fazer o artesanato e que um dia iam conseguir ensinar para os filhos delas também.”

Azelene, a mãe da Mariana, complementou:

“Eu fico feliz da Mariana estar aqui, e de poder voltar sempre a Florianópolis. Quando eu era mais nova vinha todo ano aqui. Nessa época ficávamos mais no centro porque era bem difícil até pegar ônibus para ir a outro lugar. Agora é mais fácil, é só pegar o ônibus que você vai aqui e lá, pena que é tão caro, mais facilita mesmo (...). As meninas

agora vão pro sul da Ilha, pro norte, antes eu não conhecia muito lá. Me lembro um ano que fui para Ingleses, e uns cinco anos atrás quando voltei, fiquei pasma de ver como o bairro mudou, tem casas aos montes, está cheio de gente (...) antes era mais sossegado, mais tranquilo, mais bonito.”

Ana e Luz também se lembram, respectivamente:

“Me lembro até hoje da empolgação da gente quando a mãe e as minhas tias falavam que iam vir para Florianópolis. Íamos todos juntos catar e preparar as coisas para tecer os balaios. Quando elas não me traziam eu ficava muito chateada, e quando deixavam eu ir, ficava faceira, faceira. Quando estava mais crescida, e sempre que possível, voltei e vou voltar, gosto muito daqui.”

“E é bonito ver que as nossas meninas também ficam bem faceiras fazendo colares e pulseiras para vender aqui com a gente. Elas também gostam.”

Vê-se, então, que a venda sazonal de artesanato em Florianópolis exerce um papel importante na vida dessas mulheres. É uma forma de conhecer o mundo além da aldeia e de experimentar novas possibilidades, além de uma oportunidade de evocar memórias da família e renovar e atualizar conhecimentos próprios de sua cultura através da produção do artesanato: coletar os materiais no mato enquanto as mães contam histórias dos mais velhos para os filhos e os netos; preparar e produzir o artesanato, “proseando” sobre o cotidiano da aldeia e das expectativas e histórias de sua permanência na cidade. Logo, a alegria de ir e a alegria de voltar para casa, a fim de poder se aventurar de novo, são sensações que a venda de artesanato, em Florianópolis e no litoral catarinense, evoca nessas mulheres. Percebe-se, assim, que pensadas inicialmente como uma forma de obter recursos, a fabricação e a venda de artesanato na cidade acionam outros fios de significados importantes no tecido da história e da vida dessas mulheres.

5.4 Da permanência na cidade durante o verão

Quando existe a vontade de vir para a cidade, disse-me Marina, algumas amigas ou familiares se juntam para preparar a viagem. Geralmente, o grupo é composto por mulheres e filhas/os⁶¹, os quais se dispõem a organizar a logística para a consecução de recursos para as passagens, e mais especialmente, para a preparação do estoque de artesanato que será levado, nada mais que o sustento delas durante as excursões. Nesse ponto, ela ressaltou o nome de uma empresa de ônibus em particular que era *a* que lhes permitia levar seu artesanato sem problemas, e sem causar constrangimentos, por causa da quantidade e o volume dos balaios, por exemplo: “Já aconteceu de o motorista falar para a gente que íamos ter que pagar a mais para trazer os balaios porque eram muitos e grandes, e do pessoal ficar reclamando por conta do espaço. Então, não viajamos mais em outra empresa, essa aí traz as coisas para nós sem reclamar”.

Voltando ao tema da organização do deslocamento, Indianara explicou que há sempre uma preferência por viajar em grupo, pois assim é mais fácil resolver qualquer vicissitude, e é uma forma de se sentirem mais seguras. Agora, a escolha do lugar onde esses grupos se deslocam, em geral — e conforme argumentam Marina, Ana, Indianara e outras tantas interlocutoras —, depende muito de informações brindadas por familiares ou amigos que moram nessas localidades. Ou então, por parentes que, ao saírem para vender artesanato, encontram lugares onde a atividade se mostra mais lucrativa, originando uma corrente de informações que permite ao indígena encontrar uma opção econômica viável. Além disso, há também a vantagem de se contar com uma rede de apoio e solidariedade que faz de sua estância na cidade uma experiência mais confortável.

A presença de Indianara no momento de nosso encontro enquadrava-se dentro da dinâmica que ela mesma acabava de compartilhar comigo: desde o mês de dezembro (já estávamos no começo de maio) veio com um grupo de aproximadamente dez Kaingang, também de Iraí (RS), que haviam conseguido alugar uma casa de dois quartos no Morro da Caixa, através da intervenção de outro Kaingang morador permanente do local. Apesar de o espaço ser

⁶¹ O que não exclui a possibilidade da presença masculina nos grupos, o que, de fato, acontece com certa regularidade.

pequeno, era a única opção, economicamente viável, para pagar a hospedagem que eles tinham, pois, ao dividir o valor do aluguel (R\$750,00), este ficava mais acessível, lhes permitindo ficar um período maior na ilha. Em outras ocasiões, Indianara me confidenciou que a situação havia sido mais difícil: as pessoas não queriam alugar casas ou quartos para os indígenas, pois achavam que não responderiam economicamente ou que causariam estragos ao imóvel, ou então, que os preços eram muito altos, ou a venda do artesanato era fraca, e assim, o sustento se via comprometido, pelo que era necessário retornar para casa.

Justina disse:

“Sempre damos um jeito de achar onde ficar, mas cada vez fica mais difícil. O aluguel é muito caro e aqui você tem que pagar para tudo. Além disso, tem um pessoal aí que não gosta de alugar para nós (índios) porque eles ficam falando que a gente não trabalha e como é que vai pagar, e que as crianças destroem tudo, sujam tudo, então, assim fica difícil mesmo.”

A procura por hospedagem se vê mediada pela dificuldade de cobrir o valor do aluguel mensal quando as vendas não estão em alta, ou quando o locador se recusa a receber em sua propriedade uma quantidade superior de pessoas à que o espaço comporta. Além disso, é notável algum nível de preconceito em relação aos locatários indígenas, pois, como argumentou Justina, há uma dúvida constante sobre a capacidade de pagamento e cuidado do imóvel, nada mais que o reflexo da ideia de sujeira e irresponsabilidade atribuída ao índio.

Para conseguir driblar essa situação, a melhor solução é fazer a mediação do imóvel através de algum parente morador fixo em Florianópolis, pois assim, através de suas redes, ele pode convencer e negociar com alguém a permanência de seus parentes, e, na medida do possível, oferecer-lhes um lugar para habitar enquanto permanecem na cidade. Voltaremos a essa questão, acerca da permanência dos indígenas na cidade, nos seguintes itens e capítulos.

O dinheiro e as doações obtidas durante a permanência na cidade destinam-se à aquisição de alimentos, roupas, fraldas e outros produtos necessários à vida cotidiana. Nas casas são preparados os alimentos consumidos ao longo do dia (a alimentação durante as jornadas ocorre mediante o que a venda permitir comprar, ou então, através das doações

de lanchonetes e restaurantes, etc.) e compartilhadas muitas histórias, experiências do dia e afetos, e onde se trocam também favores, mercadorias, objetos adquiridos com as doações, etc., para poder dar continuidade à jornada seguinte. A “temporada” se encerra quando a falta de recursos econômicos dificulta a permanência, colocando em risco a integridade das pessoas envolvidas na mesma experiência. Contudo, como poderemos observar a seguir, sempre existe a possibilidade, com o passar da temporada, de que alguns indígenas fiquem por um período mais longo de tempo, enquanto outros retornam à aldeia. Por que ir embora ou ficar na cidade? Eis algumas considerações tecidas por meus interlocutores.

5.5 Final de temporada: ir embora ou ficar?

Vir a Florianópolis, apesar da aparente improdutividade em termos econômicos, sempre foi uma atividade enriquecedora para o pessoal que se dispunha a circular na cidade usando como estratégia a venda de artesanato. O dinheiro obtido sempre era gasto (e nem sempre suficiente) para fazer compras de produtos, ou para guardá-lo, devido a despesas e necessidades da aldeia⁶², permitindo também o subsídio da experiência na cidade e da recriação de dinâmicas e memórias, as quais, como mencionado anteriormente, são importantes para essas pessoas.

De qualquer maneira, vir a Florianópolis sempre brindou a possibilidade de arranjar algum dinheiro que, de outra maneira, não seria possível obter na aldeia. E inclusive, às vezes, como manifestaram minhas interlocutoras, o dinheiro contado que arranjavam na cidade lhes permitia mais “conforto” do que aquele obtido em seus lugares de origem:

Sobre isso, Claunice comentou:

“No ano que passou, o inverno foi bem rigoroso e a horta e os cultivos que tínhamos morreram todinhos, ficamos sem nada. Como nem meu marido nem eu temos pensão, a gente ficou sem *um tostão* no bolso e estávamos passando muitas

⁶² O que não impossibilita que, em outros momentos, indígenas ou grupos de indígenas tenham maior sucesso nas vendas de artesanato, gerando, também, uma maior margem de lucro e **de ganho** em termos econômicos.

necessidades. Quando minha irmã falou para nós irmos com ela para cá, eu aceitei na hora, preparamos as coisas e viemos para aqui. Houve dificuldades, sim, mas não faltou para comer, ganhei roupas e calçados para as crianças não passarem frio no inverno, e até um cobertor eu ganhei. Se eu tivesse ficado na aldeia não teria conseguido tudo aquilo, pois, na época, nos não tínhamos emprego nem renda, então, era melhor ficar aqui por mais difícil que fosse.”

Marina também explicou a respeito:

“A gente tem teto garantido lá, mas dependendo de como estejam as coisas, a gente passa fome. Lá não temos como cultivar nada, porque eu tenho um quintal pequeno que não dá nem para uma horta. O trabalho é escasso, meu marido sai para trabalhar como pedreiro, mas às vezes tem trampo, e outras vezes, não. Eu também, às vezes, consigo alguma coisa, mas é difícil se virar. Aqui também não é fácil, a vida da gente é sofrida mesmo, mas graças a Deus as coisas vão se resolvendo um dia de cada vez, e aqui em Florianópolis, conseguimos alguns trocados, ganhamos roupa e brinquedos, e além do mais, podemos curtir, porque Floripa é muito bonita. Gostamos muito.”

O gosto por Florianópolis apareceu de maneira recorrente na fala de minhas interlocutoras. Para Indianara, a única coisa que a impedia de tomar a decisão de se estabelecer definitivamente na cidade era o fato de não querer deixar sua família por tempo indeterminado enquanto tentasse se estabilizar, pois sua família era grande, e pagar as despesas de todos seria um desafio e tanto: “Se não fosse porque aqui tem que pagar para tudo, eu ficava”, disse.

Luz mostrava-se muito contente de estar aqui: gostava de Florianópolis porque, apesar de ser uma cidade grande, ela podia encontrar espaços onde havia muito mato, ar puro e tranquilidade, e isso a fazia se sentir, de alguma maneira, perto de casa: “Me lembra da infância, a gente tinha muito mato, bichinhos (...) o outro dia vi uns macaquinhos pulando no meio das árvores [apontando-os], aí, deu

vontade até de chorar. Há quanto tempo que os bichos sumiram do nosso mato, e agora temos de vir e vê-los na cidade!”.

Luz manifestava também a possibilidade de ter maior facilidade para adquirir certas coisas e acessar certos serviços, como comprar alimentos no supermercado da esquina a qualquer hora, ou que o celular tivesse sinal o dia inteiro, eram pequenas alegrias em sua vida cotidiana na Ilha. Ela se lamentava de não saber trabalhar em diferentes coisas, pois, se soubesse, disse, tentaria a sorte e ficaria por aqui, mas como não era o caso — e ela estava absolutamente convencida de que a venda de artesanato não era produtiva o suficiente o ano inteiro para pagar um aluguel para ela e sua família e arcar com as despesas “extras” que a vida na cidade acarreta (como o pagamento mensal de energia elétrica e água, por exemplo) —, melhor seria voltar para a aldeia. Retornar, melhor em grupo, com a segurança e a força que a presença coletiva significa para essas mulheres.

Já a Ana não estava tão contente assim. Ela falou que a cidade era legal, mas que agora havia passado tempo de mais e estava com muita saudade da casa e dos filhos que ficaram para trás. A possibilidade de vir à cidade não a deslumbrava, pois achava que as “facilidades” não “compensavam” as dificuldades. E o maior obstáculo que se deparava era o de se encontrar “sozinha” sem ninguém para ajudar e compartilhar os momentos da vida. Além do mais, ela não invejava o ritmo frenético de quem mora na cidade:

“Aqui você não pode ir almoçar na sua casa, você tem que ficar na correria todo dia e não dá tempo nem de comer, muito menos de ficar em casa com a família, de prostrar à vontade com amigos e parentes (...). Você sai cedo, chega tarde, cansado, e nem para ver e cuidar dos filhos dá tempo. No Iraí vivemos mais modestamente, mas a gente está junto, sai junto e até trabalha junto. Eu não me acostumaria a passar tanto tempo sozinha, correndo daqui para lá. Aqui todo é muito rápido, mais cansativo.”

Ao ler esses depoimentos, podemos pensar que a venda de artesanato na cidade de Florianópolis é também uma forma de aproximação e reconhecimento da cidade e de seus habitantes, o que acaba gerando nos indígenas uma série de reflexões sobre a maneira

como os “outros” vivem, e se essa situação de urbanidade seria interessante ou não para elas. Em geral, é possível ver um interesse pela cidade, seja pela oportunidade de ganhar algum dinheiro ou objeto, seja como parte de uma estratégia de sobrevivência, se pensarmos que o contexto de sua procedência também não é um lugar que possa garantir o bem-estar e o suprimento de suas necessidades básicas, como sugerem alguns dos casos aqui expostos.

Mas a exposição contínua à cidade e às possibilidades que ela abre, isto é, de voltar à aldeia, circular no fluxo aldeia-cidade de maneira permanente ou permanecer, nos coloca frente à capacidade de decisão e agência dessas pessoas que, ao avaliarem as possibilidades, conseguem ponderar acerca do que acreditam ser o melhor para elas, decidindo voltar ou ficar, trocando, assim, de maneira consciente, algumas necessidades e dificuldades por outras. Isso sem falar no fato de assumir essa decisão, não como uma questão única e exclusivamente de necessidade, mas de gosto, de vontade de experimentar a cidade e conhecer melhor o que ela tem a oferecer.

Alguns indígenas com os quais conversei tomaram a decisão de ficar em Florianópolis de modo permanente (e com a relatividade que o conceito carrega), a partir de suas experiências como vendedores de artesanato. Enxergaram possibilidades e encontraram espaços de negociação adequados para tentar alcançar suas próprias expectativas, decidindo aproveitá-los. A seguir, apresento alguns processos de transição aldeia-cidade e casos de permanência de indígenas, ocasionados pela comercialização de artesanato na cidade.

5.6 Quando o verão acaba: trajetos, circulação e venda de artesanato

Tomar a decisão de ficar na cidade depois de uma ou várias jornadas de venda de artesanato em Florianópolis é tomar a decisão de se aventurar em uma empreitada que pode ou não ter sucesso. Durante o meu período de campo, tive a possibilidade de acompanhar o processo de dois grupos de mulheres que haviam decidido ficar. Os desdobramentos desse processo serão descritos na sequência.

5.6.1 Ana, Luz, Indianara e Myg

Como mencionei anteriormente, Indianara foi a primeira mulher Kaingang, vendedora de artesanato, com a qual tive a possibilidade de

me relacionar. Em nosso segundo encontro, ela disse que sua pequena Myg estava cansada e que havia ficado em casa com o restante do grupo no Morro da Caixa, e que, além disso, estava se organizando para retornar à aldeia. Nesse dia, Indianara só havia trazido consigo os balaios e as cestas, e quando questionei a falta das peças menores, comentou-me que era a Myg que as montava e vendia. Disse-me também que, naqueles dias, havia vendido artesanato no bairro Estreito, e que, por isso, não tinha voltado à Lagoa, já que, segundo ela, a primeira quinzena do mês era um bom momento para as vendas naquela área. Já passava do meio-dia, e ela me contou que, durante o período da manhã, tinha caminhado pela região do Rio Tavares e Campeche com seu artesanato. Agora estava um pouco cansada e ia ficar um pouco no trevo, esperando ver se conseguia “fazer um troco” antes de voltar para casa.

No final da tarde, ela decidiu ir embora, e apesar de não me repassar o número de telefone dela, levou consigo o meu contato, caso voltasse ou quisesse falar comigo novamente. A opção foi esperar pelo retorno e pelo interesse de Indianara para continuar a nossa conversa. Resignada com a possível perda desse contato, voltei a me estabelecer no centro da cidade, e foi precisamente lá quando recebi uma ligação, dessa vez, de meu esposo, me comunicando que, ao descer na parada do ônibus, havia visto algumas mulheres Kaingang no mesmo lugar onde eu encontrara Indianara. Tão rápido quanto o serviço de ônibus pode funcionar, voltei à Lagoa e ali encontrei a Luz e a Ana, sentadas à sombra de uma grande taquara que cresce no trevo, com seus balaios à venda. Apresentei-me e soube que a Indianara havia conversado com elas sobre mim, e também que elas eram parte do grupo dos Kaingang que morava no Morro da Caixa desde dezembro. Ao conversar um pouco, percebi que a dinâmica da vinda para a cidade relatada por elas indicava poucas variantes em relação àquela colocada por Indianara.

Como a tarde já havia avançado e o caminho para casa era longo, Luz, Ana e eu nos despedimos. Elas também levaram meu número de telefone, dizendo que me ligariam, caso tivessem pretensões de voltar. Uma semana depois recebi uma ligação de Indianara dizendo que, no dia seguinte, ela, Ana e Luz estariam no trevo, e que se eu quisesse, poderia passar lá para conversar com elas. Aproveitei e lhes encomendei um balaio que eu pretendia usar como guarda-brinquedos para a minha filha. Apesar de que a ligação era um bom sinal, eu não quis me

entusiasmar muito, pensando que, no último minuto, qualquer coisa poderia acontecer, e que, por isso, elas poderiam não comparecer.

Ainda assim me preparei, fui até o trevo no dia e hora combinados e lá estavam elas. Segundo o que comentaram, haviam estado no Estreito durante a manhã e se desanimaram, pois as vendas haviam sido fracas. A Myg, que também estava junto, aproveitou para me oferecer algumas de suas peças, as quais foi tirando com entusiasmo de sua mochila rosa até que eu escolhesse um “solitário” e um bracelete por ela confeccionados. Ela me comentou também que não haviam comido nada até o momento. Como eu também não havia almoçado, sugeri que me acompanhassem a um dos mercadinhos da região a fim de que comprássemos alguma coisa para comer, e logo, nos sentamos juntas no trevo para lanchar e conversar. Às vezes, eu ficava à margem da conversa quando passavam do português para o idioma Kaingang, ou quando as histórias contadas não faziam sentido para mim pelo fato de não conhecer os implicados ou não entender as situações narradas. Depois, elas deram por acabada a sessão, comentando, em seguida, que naquele ponto não estava aparecendo mais ninguém para comprar o artesanato, e queriam caminhar em direção ao bairro Rio Tavares para tentar a sorte. Nesse momento, tive coragem e perguntei se poderia acompanhá-las, sendo que, após uma troca de olhares, recebi uma aceitação.

Naquela tarde, caminhamos até as proximidades do terminal do Rio Tavares. De quando em quando, elas batiam em alguma casa e ofereciam as peças de artesanato. Na região mais perto da Lagoa, o sucesso não foi muito, mas, na medida em que continuávamos nosso caminho, algumas compras eram efetuadas pelas pessoas que as atendiam. Observei que a venda de peças havia se concentrado nas pulseiras, alguns brincos, sendo que apenas um balaio (que pode custar de 30 a 60 reais, dependendo do tamanho e da complexidade do desenho) fora vendido.

Quando decidiam se aproximar de uma casa, eu me afastava para não atrapalhar sua atividade, lembrando um pouco do inconveniente que causava a minha presença na venda de artesanato com as Guarani, no centro, e, ao que parece, elas ficavam satisfeitas com essa minha forma de proceder. De vez em quando ficavam à beira da estrada, ao lado de algum mercadinho ou onde houvesse algum espaço para descansar e expor os balaios, a fim de tentar a sorte. Se a coisa não parecia boa, continuávamos a andar, e elas continuavam a bater portas, oferecer seus produtos, às vezes, com êxito, às vezes, não. Em algumas ocasiões

voltavam carregando uma pequena sacola com algum alimento ou peça de roupa, oferecidos pelas pessoas que as atendiam nas casas. Consegui acompanhar essa dinâmica em várias ocasiões e locais do leste e sul da Ilha: Lagoa da Conceição, Barra da Lagoa, Joaquina, Rio Tavares, Campeche e Morro das Pedras foram percorridos a pé entre o carregamento e a venda de artesanato, o recebimento de doações, conversas, risadas, paradas para descansar e desfrutar alguns momentos de ócio.

Certa vez, chegamos a um ponto da estrada (na Rua Antonio Luiz Moura Gonzaga) em que a ausência de moradias era notável, sendo que o gramado, algumas árvores e uma ou outra vaca complementavam a paisagem. Como eu não percorria esse trajeto a pé com frequência, nunca tinha reparado que algumas das árvores daquela rua eram frutíferas. Luz parou de repente e adentrou uma “rua” em direção a uma árvore. Inicialmente, eu não entendi o que estava fazendo, mais logo a vi se aproximar dela, quando avistei algumas laranjas tristonhas, que rebeldes amadureceram, talvez, na estação errada para crescer. Compartilhamos aquelas laranjinhas sem suco enquanto continuávamos a caminhar. Luz, então, aproveitou para reiterar o que havia me falado na ocasião anterior:

“Viu? Essa é uma coisa que eu gosto de aqui, você vai caminhando e pode pegar uma laranja aqui, um abacate lá, até carambolas já comemos caminhando por aqui. Parece que as pessoas não gostam ou não enxergam, porque você vê as coisas jogadas no chão, apodrecendo, e ninguém as quer aproveitar. Outro dia, para minha felicidade, elas me mostraram o abacateiro que lhes proporcionava seus frutos de graça, bem perto do trevo onde nos encontramos por vez primeira e me apresentaram ao meu fornecedor gratuito de abacates até o dia de hoje.”

As jornadas eram cansativas, mas sempre produtivas e agradáveis. Eu sempre ficava surpreendida pela força física e vontade dessas mulheres que percorriam grandes distâncias em relativamente pouco tempo, com as suas crianças, mochilas e balaios no colo, enfrentando o clima, a fome, os desentendimentos que surgiam, uma vez ou outra, com as pessoas com as quais entravam em contato, e sempre

continuavam animadas, com um sorriso no rosto e alguma coisa para falar.

Ao tentar entender como ou por que escolhiam os bairros e as casas para oferecer o seu artesanato, respondiam de maneira simples e surpreendente:

“Bem, a gente procura algumas casinhas mais ‘hippies’, aqui tem várias, viu? Por que o pessoal mais ‘hippie’, eles costumam gostar de nosso artesanato e são boas pessoas, ajudam a gente. Também você arrisca um pouco, mas você vai vendo o pessoal, a casa e você vê que tem uma chance. Por isso que nos gostamos de vir aqui (Rio Tavares) e de ir no Campeche, na Lagoa e no Morro das Pedras, porque se você for vender em Jurerê, como fizemos há um ano com a minha cunhada, disse Indianara, a única coisa que você consegue é ganhar um *fora*.”

Nesse momento elas comentaram como, em algumas ocasiões, haviam sido barradas por seguranças em bairros como Jurerê Internacional, alguns prédios “chiques” no Campeche e em um restaurante no centro administrativo da cidade:

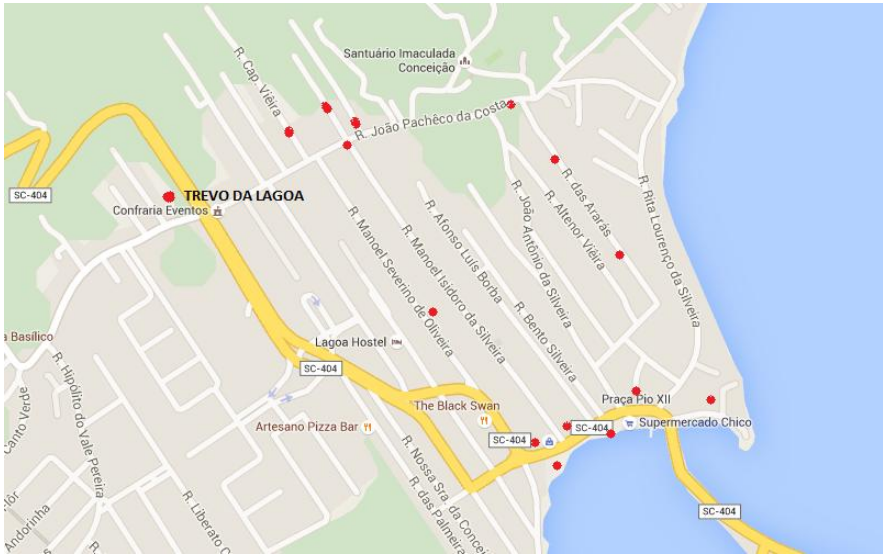
“Eles não gostam nem de nos ver. Você vai se aproximando e já tem um capanga desses falando que é para nós ir embora, e se a gente insistir a coisa fica feia. Minha cunhada, que é mulher brava mesmo, já arrumou encrenca porque ela fala para eles que não vai embora, que ela tem direito de ir para qualquer lugar (...). Aí, eles insistem que ela tem que ir e o bicho pega. Eu prefiro mesmo é ir embora, eu também não quero estar em um lugar onde vou ser discriminada.”

Durante algumas caminhadas na Lagoa da Conceição, descobri também que “*meu*” bairro era mais extenso do que eu imaginava, e que nele coexistiam “bichos” de todas as categorias. Achava engraçado, por exemplo, que nas regiões mais populares e “tradicionais” do bairro, eram lugares onde as mulheres, geralmente amas de casa e senhoras, lhes entregavam, junto com uma porção de bênçãos e de conselhos, alimentos, roupas, etc.

No centrinho da Lagoa, a apatia era a reação mais geral do pessoal, embora, às vezes, resultasse em alguma venda. Os períodos de tempo mais “longos” que permanecemos na praçinha da Lagoa entre os “hippies”, o posto de ônibus e as testemunhas de Jeová, que estavam sempre prontas a nos instruir pelos caminhos da fé, foram bastante improdutivos em termos econômicos. Algumas ruas ao redor da Igreja da Nossa Senhora da Conceição, a Rua das Araras, algumas regiões da Avenida das Rendeiras e os becos em direção à Joaquina, à Praia Mole ou à Barra da Lagoa, eram locais onde, geralmente, ocorriam muitas vendas. O lado “hippie” de Florianópolis ainda latia forte nesses cantos, como atestavam os balaios a menos nas costas dessas mulheres.

Com a chegada dos dias mais frios, a diminuição no nível das vendas, as saudades fazendo sérios estragos e alguma poupança no bolso, chegou a hora de dizer adeus. No mesmo lugar onde nos conhecemos, e tomando um belo café da tarde, nos despedimos. Com meu número de telefone em mãos, e com a confirmação de que, ao voltar para essas *bandas*, me ligariam de novo, sigo esperando o dia em que uma ligação me anuncie o retorno delas ao trevo, a fim de que possamos nos reencontrar.

A partida de Ana, Luz, Indianara e Myg me fez voltar a minha ansiedade contínua sobre o futuro da minha pesquisa de campo. Continuei a andar pela cidade meio sem rumo, a observar as pessoas nas bancas dos terminais sem muito ânimo, e a ficar mais quieta nos cantos do centro da cidade tentando aprender um pouco mais.



Mapa nº 4. Pontos de circulação e venda de artesanato na Lagoa da Conceição



Mapa nº 5. Pontos de circulação e venda de artesanato das mulheres Kaingang em Florianópolis

Fonte: www.mobfloripa.com.br. Mapa modificado.

5.6.2 Marilda, Samara, Julia, Michele e Luiza

Naqueles dias, eu esperava me reencontrar com Mariana (de quem falaremos mais adiante) antes de sua viagem para sua terra natal. Esperava que aparecesse porque, entre outras coisas, eu havia arrumado algumas roupas de inverno que ela me havia solicitado, e eu queria entregá-las para que ela pudesse levar aos filhos.

Algumas semanas depois, e ao ver que ela não havia voltado, deduzi que ela já teria viajado, o que me causou certo abalo, pois, depois de todo o tempo compartilhado, gostaria de, pelo menos, dar adeus e fazer alguma coisa por ela. Já resignada, me surpreendi uma tarde quando, frente aos meus olhos, apareceram umas cestinhas coloridas ao pé da estrada. Imaginei que Mariana estivesse de volta. Contudo, algo parecia errado, pois os balaios estavam no outro lado da rua, onde nunca antes havia visto artesanato exposto, e também porque eu não conseguia enxergá-la. Aparentemente, não havia ninguém por perto.

Aproximei-me, e no mato que cresce ao lado da estrada, vi duas mulheres e três crianças, situação que me tomou de assalto. Fiquei olhando os balaios e me perguntando como poderia abordar aquelas mulheres. Perguntei se eram da família de Mariana, e a senhora mais velha falou que sim. Então, comentei que conhecia Mariana e que ela me havia pedido umas coisas que eu estava guardando para ela. A senhora disse-me que podia recebê-las, e assim, voltei para casa, trazendo, na volta, algumas coisas que poderiam servir para as crianças. Nesse momento, soube que o nome da senhora era Marilda, e da mais jovem, Samara. Das três crianças, um bebê de seis meses e uma menina de seis anos, eram filhas de Samara, enquanto que a outra, de cinco anos, era neta de Marilda e sobrinha de Samara. Se apresentaram como Kaingang da Terra Indígena Votouro (RS). A mais velha falou que era a cunhada da mãe de Mariana, então, que eram parte da família, e que precisamente através do contato com ela, haviam conseguido alugar um quarto no bairro Estreito, tendo decidido retornar para continuar a vender artesanato.

Marilda gostava de conversar bastante. Já Samara ficava em silêncio e as crianças me olhavam com curiosidade. Comentaram que no verão haviam chegado com mais mulheres, mas que muitas tinham voltado, e que estavam sozinhas há duas semanas. Através da fumaça do cigarro, Marilda comentou que a coisa estava difícil e ainda não sabiam se iam ficar definitivamente em Florianópolis. Alugavam um quarto no

valor de 280 reais e todas estariam morando juntas nele. O espaço era pequeno para elas dormirem e as vendas estavam baixas, manifestando preocupação em pagar o próximo aluguel. Falaram que andaram aqui e acolá (não muito especificamente), mas que não teriam vendido nada.

Naqueles dias Marilda e Samara estavam à procura de um carrinho de bebê para levar Julia de maneira mais confortável nos trajetos que percorriam, pois era difícil se deslocar com rapidez carregando os balaios e as crianças no colo. As meninas também ficavam cansadas com os longos trajetos que precisavam realizar, sendo que, algumas vezes, sequer obtinham o valor das passagens de ônibus que utilizavam para se deslocar. Apesar das dificuldades que, geralmente, se traduziam na falta de recursos para se sustentar e cobrir as despesas básicas, aos poucos, as mulheres iam experimentando diversos lugares e pontos onde tinham mais êxito na venda de balaios, e isso as animava para continuar mais algum tempo na cidade.

Igualmente, começaram a desenvolver laços com algumas pessoas entre o centrinho da Lagoa e o caminho que conduz do trevo da Lagoa até o Rio Tavares, e, em geral, até o sul da Ilha. Falaram-me de uma mulher que dava permissão para elas entrarem no banheiro, ou de outras que guardavam os balaios para elas quando resultava difícil levá-los ou trazê-los no ônibus, junto das crianças. Disseram também que diversificar nas peças de artesanato também era algo produtivo, de modo que começaram a investir na produção de peças, como brincos, “solitários” e braceletes que expunham quando paravam um pouco para descansar. O recebimento de doações de roupas, cobertores ou alimentos as deixavam animadas, pois ajudavam a suprir algumas das necessidades que sentiam na nova casa. Nesse percurso, finalmente conseguiram alguém que doasse para elas um carrinho de bebê, o que as deixou bem animadas. No entanto, o entusiasmo foi diminuindo na medida em que carregá-lo no ônibus, além do artesanato e das crianças no colo, era uma tarefa um tanto complicada. Ainda assim, em algumas ocasiões, era possível ver a Julia, sua irmã Michele e sua prima Luiza, dividindo o carrinho, descansando, pulando, brincando e rindo com dele.

Em alguns dias, somente a Marilda saía para vender artesanato, enquanto que a Samara ficava com as crianças em casa. Isso ocorria quando as crianças estavam cansadas e preferiam ficar em casa, ou quando uma gripe tomava conta de um deles, de modo que a mãe e a vovó preferiam não sair com eles no frio. Outras vezes, essa situação se

dava quando o dinheiro estava curto e não compensava pagar as passagens de todas. Marilda não gostava de sair sozinha para vender artesanato na cidade, preferia sempre estar acompanhada, mas como, nesses casos, não era possível e que precisava se sustentar, ia sozinha para as ruas.

Nesse meio tempo, uma amiga de Mariana recomendou Samara para realizar o trabalho de diarista duas vezes por semana, o que deu uma estabilidade ao grupo e permitiu garantir o pagamento de aluguel e alimentação para a família. Contudo, a dona da casa que alugavam o quarto pediu para que elas o desocupassem, alegando o excesso de barulho das crianças, e elas acabaram se mudando para outro local um pouco mais amplo, mas que, basicamente, consumia toda a renda de Samara.

Com a mudança, elas reinvestiram fortemente na venda de artesanato, mas com o clima inclemente e a dificuldade de circular com as crianças nos dias de chuva, ou pelas gripes, a venda se via afetada, tanto na produção (pois elas precisavam cuidar mais zelosamente das crianças, e isso tomava grande parte de seu tempo) quanto na venda (pois a Marilda continuava a sair sozinha, limitando a quantidade de peças que podia levar e tornando a atividade tediosa, o que a fez desistir).

Assim, apesar das aparentes melhorias no transcurso da vida cotidiana, Marilda e Samara, após três meses, voltaram para a aldeia. Ao final, a experiência de trabalho e as dificuldades que essas mulheres enfrentavam sozinhas dia a dia fez com que desistissem e tomassem a decisão de voltar ao Rio Grande do Sul.

Michele reclamava da saudade que iria sentir do parquinho do bairro onde iam brincar nos finais de semanas enquanto a mãe e a avó tentavam vender alguma peça de artesanato aos transeuntes, e do chocolate quente que a Dona Branca (uma vizinha) oferecia a elas nos dias mais frios. Com a intenção de melhor se preparar para a próxima tentativa de permanecer em Florianópolis, nos despedimos e continuamos com os nossos caminhos.

5.7 A venda de artesanato como mais uma possibilidade de permanência

Perto de encerrar minha temporada de campo, a princípios de agosto de 2012, a sorte voltou a me encontrar na esquina de casa. Uma

tarde, quando meu esposo voltava rotineiramente da escola com a nossa filha, ele viu alguns indígenas vendendo artesanato no trevo da Lagoa. Tentou me ligar, mas como meu celular estava sem bateria naquela tarde, isso impediu a comunicação. À noite, quando nos reencontramos, ele me contou o que havia visto, e assim, eu passei a semana de olho no trevo esperando poder encontrá-los.

Como os dias se passaram e aparentemente ninguém aparecia, continuei a minha procura em outros lugares da cidade. Já no primeiro dia que renunciei à empreitada, meu esposo ligou para avisar que eles estavam no trevo novamente, e embora eu tenha tentado voltar o mais rápido possível, já não consegui encontrá-los. Alguns dias depois, tive a sorte de vê-los. Naquela manhã havia saído para fazer uma consulta médica no centro da cidade, consulta que esperava há algum tempo e que não podia me dar ao luxo de perder. Ao passar pelo trevo, já dentro do ônibus, enxerguei de longe um homem, uma mulher e alguns balaios que ressaltavam pelas cores em meio ao cimento e ao mato que crescia nesse cantinho da cidade.

Observei curiosa que o homem, que portava um machado, cortava taquaras, enquanto ela, sentada, preparava os talhos para serem tecidos. Lamentei não poder descer do ônibus e poder falar com eles, sobretudo quando os dias começaram a passar, sem sinal deles. Porém, chegou o dia de encontrá-los novamente: dessa vez, caminhava pela rua ao lado de meu esposo, quando decidimos nos aproximar. Imediatamente, ao ver o fenótipo do homem, suspeitei que ele não fosse indígena. Perguntei à moça pelas peças de artesanato, apresentando-me e dizendo que meses atrás havia conhecido algumas mulheres Kaingang que, assim como ela, vendiam artesanato nesse mesmo lugar.

Aproveitei para perguntar e escutei com satisfação que ela também era de Iraí (RS). Apesar de afirmar que não conhecia as mulheres das quais eu falava, achou curioso que eu as conhecesse e perguntou por que eu me relacionava com elas. Então, achei que esse fosse o momento propício para lhe comentar acerca de minha pesquisa e aproveitar para perguntar se ela gostaria de falar comigo sobre o tema, em alguma ocasião. Percebi que ela não se sentiu à vontade com a minha proposta, ainda assim, reiterei minhas intenções e perguntei se poderia passar outro dia para conversar. Ela falou que sim, que voltaria na próxima quarta-feira, e que poderíamos conversar.

Eu estava muito empolgada para falar com ela, mais notei que precisava ir devagar. Essa decisão poderia me custar não vê-la novamente e perder a oportunidade, mas achei que era isso o que deveria fazer. Minha curiosidade, devo dizer, radicava no fato de ela ter comentado que morava no bairro Estreito, na área continental de Florianópolis, há treze anos, e que atualmente morava com uma prima. Enquanto conversávamos, seu acompanhante travou conversa com meu marido. Segundo o que meu esposo, o homem lhe falou sobre a universidade, o estudo, além de perguntar pela nossa evidente condição de estrangeiros.

Logo, e apesar de já haver combinado nosso possível próximo encontro, “Leco” acompanhante da Mariana, quis continuar a conversa conosco, ressaltando que eles eram amigos, que ele não era indígena e que a “dona” do negócio era Mariana. Com a incerteza de um próximo encontro, nos despedimos, para não encontrarmos na quarta-feira, poucos dias depois.

Embora eu soubesse que, provavelmente, não encontraria a Mariana, saí de casa com caderneta, gravador e câmera fotográfica na mochila, e com a minha térmica cheia de café, pois havia pensado que, naqueles dias mais frios, tomar algo quente poderia cair bem. Efetivamente, o encontro marcado não aconteceu, e quando voltamos a nos encontrar, a única coisa que conseguia pensar é que eu devia ter feito algo que a tivesse incomodado, e que, por isso, ela teria desaparecido do trevo, que minha presença, talvez, tê-la-ia perturbado e feito desistir de continuar a frequentar o local.

Em uma outra e distante quarta-feira daquela que havíamos combinado, quando saía de ônibus para o centro da cidade no meio da manhã, percebi que eles estavam ali de novo. Desta vez, além de Leco e Mariana, havia mais duas mulheres que, pela aparência, pareciam ser indígenas. Em um ataque de *suspícaria*, pensei que, pelo incômodo que minha presença teria causado da vez anterior, ela pudesse ter mudado de horário, para me evitar. E se assim fosse, imaginei, haveria algo a fazer além de me resignar? Quando voltei ao meio-dia de ônibus, o assunto estava esquecido, e sequer me lembrei de olhar se ainda estavam lá.

Submersa na rotina de casa resolvi algumas coisas e saí de novo para a rua, dessa vez, acompanhada de meu marido para fazer algumas diligências. No caminho de volta, percebi de longe as duas figuras e pedi para meu esposo me acompanhar na nova expedição. Embora nos aproximássemos cada vez mais, eles somente perceberam nossa presença quando estávamos a cinco centímetros deles. De repente, um

grito cortou o silêncio: era Leco, dando um efusivo “oi” para nós, enquanto nos acercávamos. Logo nos cumprimentamos e perguntei como estavam indo as coisas. Falei para a Mariana que a tinha esperado. Ela, então, disse que havia estado doente e que, por isso, não havia conseguido voltar, mas que agora estava aqui de novo. Como o fluxo dos carros me impediam de escutá-la, aproximei-me dela, que me contou que estavam ali desde as oito da manhã, junto de sua mãe, que já havia ido embora, e que ela e Leco pretendiam ficar mais ou menos até às cinco da tarde. Sentia-se frustrada, pois a mulher que fazia o favor de guardar seus balaios não estava em casa, e que só haviam conseguido pegá-los ao meio-dia. Nesse instante, Mariana comentou que os balaios ficavam guardados na casa de uma “mulher” que morava em uma casa muito próxima do trevo, o que era uma vantagem para ela, pois, assim, não precisava carregar a volumosa mercadoria na estreita cadeira do ônibus todo dia. Leco, por sua vez, iniciava a conversa com meu esposo, contando-lhe que Mariana morava há treze anos em Florianópolis, na casa da mãe dele. Insistiu que a “patroa” do negócio era ela, e que ele simplesmente a acompanhava, ajudando no corte das taquaras que ela preparava para tecer os balaios e cestas de diferentes formas, cores, tamanhos e peços.

Já Mariana contou que sua mãe (também moradora de Iraí) costumava vender artesanato em Florianópolis e que ela gostava de acompanhá-la nessas expedições. Logo, ela mesma se associou a uma ou duas amigas, que se dirigiram à Florianópolis repletas de balaios já feitos, onde permaneceram durante todo o verão vendendo, e, quando possível, produzindo mais peças para vender. Depois disso, voltaram a Iraí.

A vinda definitiva de Mariana para Florianópolis teve como antecedente um episódio que havia ocorrido treze anos atrás em sua aldeia. Estando já casada e com dois filhos, um menino de três meses e uma menina de quatro anos, havia saído com o seu esposo para um culto na igreja pentecostal. Sua filha e sua sobrinha teriam ficado em casa, e como nessa época não havia energia elétrica, Mariana deixou uma vela acesa para iluminar: “Eu a coloquei bem arrumadinha sobre uma mesa, a botei em uma latinha para que nada acontecesse, e falei para as crianças para não mexer nela”. Mas a recomendação teria passado por alto, e as crianças, assim, teriam posto a vela sob uma prateleira de madeira onde estavam todas as roupinhas do bebê, adquiridas em uma

jornada de venda em Florianópolis. Por ser uma superfície inflamável, o fogo teria tomado conta da prateleira, enquanto que a roupa, aparentemente, teria servido de combustível para que o fogo se espalhasse.

Alguém havia ido procurá-los na igreja para avisar que a casa deles havia se incendiado. Ela saiu correndo e no caminho encontrou a sua pequena que chorava inconsolável, mas que, além do susto, não havia sofrido nenhuma lesão. Soube também pela pequena que a sobrinha estava bem. Apesar da boa saúde das crianças, o evento deixou uma grande tristeza, pois eles perderam absolutamente tudo: “ficamos com a roupa do corpo”, ela me disse, com a tristeza claramente refletida no rosto.

“Meu bebê estava com três meses, e ficou só com a roupinha que eu havia botado nele para ir para a igreja. Perdemos tudo, ficamos sem nada, e eu fiquei triste, tão triste que com meu esposo decidimos vir para Florianópolis. Aqui ou lá precisávamos recomeçar desde o zero, e eu gostava muito de aqui e sempre pensei em vir para ficar.”

Antes de sua chegada a Florianópolis, Mariana teceu muito para aprontar o meio de subsistência para ela e sua família: os balaios. Esse foi o primeiro modo de sustento para eles no novo espaço. Algum tempo depois, o marido teria conseguido se empregar como pedreiro, o que lhes teria dado certa estabilidade econômica, pois ele recebia um salário semanal que era complementado com a venda dos balaios. A filha mais velha entrou na rede pública municipal de educação e, alguns anos depois, também o filho menor. Ela continuou com a venda de artesanato no centro, no continente, sendo que na temporada alta se deslocava às praias dos Ingleses e Canasvieiras, no norte da Ilha. Pouco a pouco, a venda de artesanato começou a se fortalecer, de modo que montaram dois postos de venda no centro da cidade onde comercializavam brincos e colares, e cujos artefatos eram e são obtidos através da circulação de mulheres (mais especificamente familiares, como a mãe, as irmãs e as primas) que, eventualmente, se deslocam das aldeias trazendo consigo sementes e outros elementos necessários para produzir o artesanato. Essas mulheres chegavam à cidade com a finalidade de vender artesanato, ou de passar uma temporada ao lado de Mariana.

Nessa mesma conversação, ela comentou que seus filhos, naquele momento, estavam em Iraí. Após terem morado com ela todos esses anos em Florianópolis, decidiram, por conta própria, durante as últimas férias, que não queriam mais voltar para a cidade, ficando com os tios. Mariana voltou, mas sozinha, pois seu marido, parceiro na transição aldeia-cidade teria morrido há três anos em um acidente de trânsito. Enquanto relatava esse episódio, sua tristeza era evidente e achei prudente não perguntar mais sobre o assunto. Após esse dia, esse foi um tema que não quis voltar a discutir.

Em outra de nossas múltiplas conversas sentadas no trevo, Mariana continuava a me contar acerca das coisas que haviam acontecido e que ainda aconteciam com ela. Não obstante a sorte e a aparente estabilidade que ela e sua família haviam adquirido através da venda de artesanato, e dos bicos que o marido conseguia, ela começou a sentir muita saudade de seu irmão:

“Eu chorava e chorava de tanta saudade. Eu queria que ele viesse me visitar, então, eu fui e procurei a ex-mulher dele [também Kaingang, atualmente casada com “branco”] que morava aqui em Florianópolis para que me desse o número de telefone onde eu podia falar com a mãe dela. O que acontece é que os sogros do meu irmão gostavam muito dele, por isso, depois que eles se separaram, meu irmão foi morar com eles, e com a filha que eles já tinham. Quando eu liguei para ele, falei e disse que eu ia comprar a passagem para ele vir, que se aprontasse. Aí eu falei para o meu marido: ‘vai vender que vou comprar passagem para meu irmão vir me ver’. E como meu marido via que eu chorava e chorava de saudade dele, então, foi vender e arrumou o dinheiro da passagem, e ele veio me visitar.”

A visita do irmão da Mariana tinha ocorrido no verão, e ela comentou que, como naquela época *até* guardava dinheiro na poupança, produto da venda de artesanato, então, ela o levou para o centro da cidade, dizendo-lhe que ele precisaria trabalhar para se sustentar, vendendo produtos na praia: “Então, eu levei ele no centro e comprei tudo para ele: isopores, Coca-Cola de latinha e cerveja. Aí eu disse: eu não vou cobrar nada para você, mais você vai vendendo e vai

comprando de novo, aí tu vais ter que te virar”. E assim, o seu irmão começou o seu negócio de venda de bebidas no leste da Ilha, mais especificamente, nas praias da Joaquina, Mole e Barra da Lagoa. João teria desistido de continuar as vendas na área após ter passado por uma experiência que o havia deixado envergonhado: ele estaria vendendo as bebidas na Praia Mole, quando teria começado a caminhar até chegar a um lugar onde todo mundo estava “pelado”: “que safadice isso! Era homem, era mulher, todos pelados, eu fiquei com vergonha e tive que voltar”, disse a Mariana. O comentário teria se convertido na piada mitológica da família de Mariana que gostava de repeti-la, fazendo Leco rir até o cansaço, ao imaginar João assustado diante da situação.

Apesar da experiência, ele ficou mais cinco anos em Florianópolis. Deixou de vender cerveja, dedicando-se, no inverno, à venda de bonés, luvas e cachecóis no centro da cidade. No verão focava na venda de brincos e colares que oferecia com a irmã na Lagoa da Conceição e no centro da cidade. Naquele período, havia se casado novamente com uma mulher indígena que também morava em Florianópolis. Contudo, esse relacionamento teria acabado, e com ele, sua estadia permanente em Florianópolis.

Agora ele, disse Mariana, encontra-se morando em São Leopoldo, na área metropolitana da Grande Porto Alegre, em um lugar que ela não conhece, mas que, segundo ele, faz parte de um terreno que a prefeitura *deu* para os “índios” morar. Apesar de não morar mais na Ilha, João gosta de aparecer para vender no verão: “Já não vende mais cerveja, e sim, brincos e colares, pelo menos enquanto tem gente para comprar”, ela conclui.

Com o passar do tempo soube que eles não eram os únicos a terem morado na Ilha, pois a mãe deles também experimentou a vida na cidade por um par de anos, mas teria voltado para a aldeia porque não havia conseguido se estabelecer como professora. Esse emprego, vale ressaltar, foi conquistado em parte pela sua permanência na cidade, onde terminou o Ensino Médio. E era precisamente a mãe, a mulher que estava junto dela na manhã que os havia visto desde a janela do ônibus, que estava de visita e que, no momento em que escrevia este texto, estava à procura de um lugar para morar permanentemente em Florianópolis. A outra mulher era a irmã, Rosa, casada com um “branco” e mãe de dois filhos do primeiro casamento com um Kaingang, os quais, segundo Mariana, moravam também em Iraí, sob os cuidados do pai. No novo casamento, não tinha filhos.

Retornando à sua história de vida, em seus relatos comentou que a venda de artesanato havia deixado de ser a sua principal atividade econômica para ser mais uma possibilidade de sustento na cidade, com o passar dos anos. Depois de estabelecida na cidade, disse que tinha até três “pontos de venda” que geravam um bom ingresso para ela e sua família. Mas, com o passar do tempo, as vendas teriam caído, os locais teriam mudado e as pessoas no centro, na Lagoa da Conceição e os turistas na praia teriam perdido o interesse pelos brincos e colares coloridos e pelos balaios. A venda, então, diminuiu a ponto dela precisar encontrar outros trabalhos para garantir o orçamento da família. Assim, trabalhou como doméstica, arrumadeira, e também em restaurantes e lojas, circulando por empregos nada estáveis. No momento de nosso encontro, estava desempregada, sendo que seu último trabalho havia sido em uma lavanderia, onde esteve por três meses. Ela teria perdido o emprego porque sofre de cálculos na vesícula, tendo uma recaída que a afastou. O atestado médico concedia três dias de repouso, mas como ela não havia passado a se sentir melhor, continuou a se recuperar em casa. Transcorridos quinze dias, após melhorar e voltar para o trabalho, seu empregador, considerando que ela havia tomado mais tempo que o necessário atestado pelo médico, decidiu dispensá-la.

A propósito desse assunto, Mariana comentava que os “ataques” de dor produzidos por essa doença eram muito fortes, “como se uma faca me estivesse cortando por dentro”, de modo que ela não conseguia nem comer tampouco se mexer, sendo que seu estômago ficava muito inchado. Perguntei, então, sobre como havia sido sua experiência na atenção dessa doença, e ela me comentou que, apesar de ter sido atendida pelo SUS, disseram-lhe que precisava de uma cirurgia e que deveria entrar na lista de espera para realizá-la, cujo tempo de espera alcançava os dois anos. Indignada com a situação, se recusou a colocar o nome na lista, comentando que se morasse na aldeia, sabia que a cirurgia teria sido marcada com certa rapidez.

Mencionou também que, embora o serviço de saúde fosse mais rápido por lá, não poderia usá-lo, pois não morava, atualmente, em terra indígena. Por isso, ela estava cogitando a possibilidade de ficar por um tempo na aldeia, e quem sabe, assim, conseguir a cirurgia, mas relutava, já que, como ela mesma dizia, com o passar dos anos, ela não conseguia mais ficar em um lugar só, e não sabia se iria conseguir ficar muito tempo por lá. Por enquanto, e diante das crises de dor, havia decidido

frequentar esporadicamente uma igreja pentecostal perto de sua casa, onde recebia cura, o que lhe ajudava a lidar com a dor. Antes de frequentar a igreja, disse ela, não podia consumir alimentos fritos nem gordurosos. Depois de passar a frequentá-la, estaria se alimentando regularmente, e aqueles alimentos que antes não podia consumir haviam sido reintegrados à sua dieta, sem experimentar mais dor.

Apesar de estar desempregada, Mariana não estava procurando um novo emprego. No momento estava concentrada na procura de dinheiro para comprar as passagens para voltar a Iraí e procurar seus filhos que, aparentemente, estavam com vontade de voltar para a cidade. Estava planejando permanecer na aldeia por dois ou três meses, e se tudo desse certo, em seu retorno, viria acompanhada dos filhos. Naqueles dias, disse-me que tentaria voltar com mais frequência por causa disso. Infortunadamente, não foi possível revê-la antes de sua partida, sendo que a sua ausência se prolongou bastante, muito mais do que ela previa.

Voltando à venda de artesanato, Mariana também reconhecia o continente como um bom lugar para comercializar, mas também, assim como as demais mulheres, achava interessante tentar a sorte no sul da Ilha, especialmente nos bairros Campeche e Morro das Pedras, rotas que, como podemos observar, se assemelhavam às que Ana, Luz e Indianara percorriam durante suas excursões. Canasvieiras e Ingleses apareceram como lugares interessantes somente no verão, devido aos turistas. Chamou-me a atenção também que, embora as mulheres da família trouxessem materiais para a confecção de artesanato, Mariana era a primeira indígena que aproveitava o material disponível nas ruas para confeccioná-lo, já que conhecia vários pontos para extrair a taquara utilizada para tecer os balaios.

Outro ponto que me pareceu interessante na interação com Mariana é o fato de que o artesanato aparece como *mais um* meio de subsistência na cidade, enquanto que os trabalhos mais “estáveis” que tem desempenhado aparecem como atividades que podem ser agradáveis ou não, mas que sua perda não constitui um problema fundamental em sua vida: a finalização de uma etapa somente implica para ela o início de outra nova, e a aquisição de dinheiro, embora importante, vai se dando aos poucos. A cidade é um meio onde é possível amplificar o espectro de oportunidades e onde se consegue “dar um jeitinho sempre” para sobreviver, e, especialmente, de experimentar diversas situações, pois aprender diversos ofícios é sempre uma questão entendida como positiva, de modo que circular em diferentes espaços

permite também ampliar o círculo de pessoas e relações que podem ser acionadas em momentos de dificuldade ou para solucionar situações específicas.

Hoje, quando escrevo este texto, Mariana voltou da aldeia sem os filhos que, por enquanto, preferiram ficar. Agora ela está empregada na cozinha de um restaurante no continente, e de vez em quando, aparece para contar alguma nova história.

5.8 Algumas notas para refletir: os indígenas Kaingang e a venda de artesanato em Florianópolis

No percurso deste capítulo observamos como a venda de artesanato entre os Kaingang da região sul do país é uma atividade atraente de ser realizada. A cidade de Florianópolis forma parte de um circuito mais amplo de cidades do litoral catarinense que, pelos atrativos turísticos, tornam-se alvo da visita de turistas, e com eles, de pessoas que buscam aproveitar as possibilidades econômicas que o turismo permite. Os Kaingang não fogem dessa lógica, e é por isso que, continuamente, se articulam e preparam seus produtos para poder comercializá-los, tendo como alvo os turistas. A sociedade envolvente não é alheia à presença indígena na cidade em espaços específicos para a venda de artesanato, como vimos no caso das mulheres Guarani no centro, mas também há uma noção mais geral da presença deles como personagens sazonais ou que visitam a cidade de maneira intermitente, uma vez que, ao final do dia, ou ao final da estação de verão, retornam a seus lugares de origem.

Contudo, através da fala e das experiências com as minhas interlocutoras, observamos também que essa atividade não opera, necessariamente, nesses termos tão restritivos. Embora haja uma venda de artesanato estritamente ligada à temporada de verão, essa atividade abre outras possibilidades passíveis de serem aceitas e exploradas pelos indígenas que circulam na ilha, seja estender sua permanência na cidade enquanto a atividade de venda for rentável, seja ficar de maneira permanente nela.

Gostaria de abrir um parêntese para explicar que, não obstante essa permanência se prolongue no tempo, é sempre uma permanência que pode ser relativizada. E que, dependendo das condições particulares

de cada um desses indígenas, o retorno às aldeias torna-se mais ou menos contínuo, criando um elo de significado ao trazer e levar elementos e ressignificações da vida da aldeia à cidade e vice-versa.

Independentemente das opções e decisões tomadas pelos indígenas que se aproximam de Florianópolis por causa do comércio artesanal, é importante ressaltar que esta atividade é antiga, assim como nos lembra Tommasino, quando diz que, a partir do século XVIII, e com os novos padrões de assentamento estabelecidos através do contato entre índios e brancos, o artesanato começou a ser vendido e reelaborado para ter maior aceitação entre os possíveis compradores dos primeiros povoados que surgiram no Brasil, e gerar alguma renda àqueles grupos de indígenas despojados de seus territórios e formas de produção. Nele, encontraram uma alternativa importante para garantir sua subsistência (TOMMASINO, 1998). Logo, a articulação do artesanato aos novos espaços não é mais do que uma reformulação, modificação ou reinvenção de uma série de elementos próprios da sua cultura, de “forma a enfrentar a nova cojuntura histórica” (Idem, p. 69) que tem dado certo e que continua tendo vigência. Atualmente, o artesanato configura-se como a alternativa mais importante de obtenção de dinheiro em espécie para se adquirir produtos industrializados e serviços, hoje imprescindíveis para a sua sobrevivência. E que por causa da fragmentação e esterilidade dos territórios aos quais têm sido confinados, ou pela falta de possibilidades de poderem se inserir no sistema capitalista de geração e acumulação de renda, não têm como conseguido sobreviver de outras maneiras.

Mas voltando à decisão de estender a permanência ou da permanência definitiva na cidade, observamos que a venda de artesanato pode exercer um papel central ou complementar. Através das histórias das mulheres com as quais interagi, nota-se que a dedicação exclusiva a essa atividade pode não ser suficiente para suprir as necessidades que a vida na cidade impõe, isto é, pagar aluguel, serviços públicos, transporte, e no caso das famílias com filhos, escolas, remédios, etc. Frente a isso surgem duas alternativas: retornar à aldeia, seja para preparar uma possível volta ou ficar por lá, seja para diversificar as atividades geradoras de renda. No caso de Mariana, é evidente que a venda de artesanato é uma das possibilidades de subsistência, mas não a sua atividade central. Essa dinâmica, como veremos no 5º Capítulo, repete-se na vida e no cotidiano de outros indígenas que, para conseguir se estabelecer de maneira permanente em Florianópolis, se inserem no

mercado de trabalho da cidade, valendo-se do artesanato como um meio de obtenção de recursos apenas em momentos específicos.

Apesar dos possíveis ganhos que essa venda possa gerar, percebemos também que a presença na cidade implica mais do que a simples geração de um recurso: é também uma atividade realizada a partir da vontade, do gosto e do desejo desses indígenas que a veem como um espaço interessante de ser experienciado, de aprendizado, de aquisição de objetos e elementos, onde se podem estabelecer relações e incorporar a forma de vida dos “outros”.

Acho interessante ressaltar também que a experimentação da cidade, que é uma constante no histórico dessas pessoas, lhes permita também fazer escolhas conscientes acerca de seus trajetos, e de procurar possibilidades, fregueses e colaboradores a fim de tornar a sua vida mais estável, na medida em que isso lhes permite também, em alguns casos, identificar e evitar situações problemáticas ou relacionamentos conflituosos com as pessoas com as quais entram em contato durante sua permanência na cidade. Esse conhecimento e desenvolvimento de estratégias evidencia a capacidade de articulação desses indígenas, que não necessariamente são vítimas do sistema no qual convivemos e interagimos, mas antes, agentes que interatuam, moldam e tentam influenciar através de sua práxis as diversas situações que vivenciam durante sua estadia na ilha.

O conhecimento relacionado à produção de artesanato, a permanência na cidade e as estratégias que devem ser acionadas para driblar as dificuldades são apreendidos também pelas crianças, através das experiências que vivenciam ao lado de suas mães, pais, tias, irmãos e avós, sendo importantes para que possam compreender as relações estabelecidas com o mundo fora da aldeia, para o qual devem estar permanentemente atualizadas e preparadas.

Finalmente, gostaria de anotar que a presença, e especialmente, a permanência dos indígenas através do artesanato desafia abertamente a noção da presença indígena na cidade de Florianópolis como estacionária, intermitente e alheia ao *continuum* da cidade, pois suas permanentes visitas ao longo dos anos também configuram, criam e recriam a história da cidade, da mesma forma que constroem cotidianamente uma história que não aparece nos livros e onde sua presença é continuamente silenciada.

Durante o meu trabalho de campo, tive a sorte de me encontrar também com indígenas que, por diversas razões, e não necessariamente pela venda de artesanato, decidiram permanecer em Florianópolis, estabelecendo redes de solidariedade e sociabilidade, criando, assim, estratégias para tentar aproveitar e maximizar os espaços que a cidade lhes permite ganhar. Suas experiências de vida, os paradoxos nos quais estão submersos e os desafios que sua presença implica para as noções generalizadas do que é ser indígena ou deveria ser, serão retomados e ampliados no próximo capítulo.

6. CAPÍTULO V.

Permanecer na cidade: redes de solidariedade e a procura por moradia, emprego, saúde e bem estar

Nos capítulos anteriores tivemos a possibilidade de nos aproximar da dinâmica de circulação dos indígenas Guarani e Kaingang em Florianópolis, através da prática da venda de artesanato em diferentes partes da cidade. Acompanhar os percursos percorridos por eles nos permitiu evidenciar também que essa atividade econômica é apenas uma entre outras formas de se obter recursos econômicos, e a compreender que a sua realização não é necessariamente sazonal, assim como a presença indígena nela.

Uma vez observada que há uma presença permanente de indígenas na cidade, neste capítulo pretendemos oferecer ao leitor um panorama que lhe permita se aproximar das razões que fazem com que os Kaingang decidam morar em Florianópolis e como, em seu cotidiano, interagem com a sociedade envolvente. Essa interação encontra-se mediada por relações de poder essencialmente assimétricas, imagens distorcidas e preconceituosas tecidas sobre as identidades indígenas, e pelo questionamento constante de sua pertença étnica. Pretendemos, com isso, abordar mais detalhadamente a zona de contato (PRATT, 1999) que é Florianópolis, onde índios e não índios interagem.

Para realizar essa aproximação durante o período de campo, tive a possibilidade de me aproximar de 30 indígenas Kaingang, sendo que houve um estabelecimento constante de troca com cerca da metade deles. Moradores dos bairros Saco Grande, Saco dos Limões, Costeira de Pirajubaé, Centro e Estreito, meus encontros com eles começaram de maneira fortuita em espaços públicos da cidade.

6.1 Conhecendo os Kaingang em Florianópolis

Minha experiência em campo adéqua-se à proposição de Silva (2009) de que a vivência do etnógrafo é também a realização de três atividades sincrônicas: andar, ver e escrever. Andar e ver em diversos lugares da cidade, um exercício que, inicialmente, me parecia meramente contemplativo e, às vezes, pouco produtivo, acabou se tornando interativo, pois seguir o percurso das pessoas em volta, e ver

como o panorama continuamente se transformava pelo fluxo de pessoas e situações, acabou gerando não uma série de imagens fixas e fotográficas sobre a cidade, mas sim, um *travelling* (IBID), uma viagem em que foi possível criar a relação com os meus interlocutores. Isso é especialmente importante nas experiências que deram vida ao presente capítulo, na medida em que, como mencionei anteriormente, as técnicas metodológicas que inicialmente havia planejado para procurar me aproximar dos indígenas na cidade foram falhas.

Várias vezes enquanto andava e via alguma coisa imaginava que uma pessoa ou outra poderia ser um potencial interlocutor para esta pesquisa. A minha dificuldade para me aproximar de pessoas desconhecidas, sobretudo para saber um pouco de sua história de vida que, conforme vimos, é reservada, na maioria das vezes, a círculos de pessoas mais próximas pelos Kaingang, foi um grande desafio.

Um dos lugares de observação foi o terminal de ônibus do centro da cidade, onde eu passava horas vendo as pessoas, tentando encontrar alguma coisa que fizesse sentido para minha pesquisa. Nele, acreditei encontrar vários interlocutores dos quais tentava me aproximar sob qualquer justificativa. Às vezes, a brecha que me permitia entrar em cena demorava a acontecer, e então, eu imitava os percursos percorridos por essas pessoas, tentando, assim, ao conectar os elos, chegar a um lugar ou situação que me permitisse encontrar aquilo que me buscava.

Muitas vezes, dentro do terminal, decidi entrar na fila e pegar os mesmos ônibus onde, possivelmente, teriam entrado indígenas. Às vezes, essa “técnica” me permitiu falar com essas pessoas, às vezes, a quantidade de pessoas dentro do ônibus não me permitia nem chegar perto de quem eu queria me aproximar. Outras vezes, consegui estabelecer um diálogo com pessoas que me olharam com suspeita quanto às minhas indagações sobre suas vidas, enquanto que, em alguns casos específicos, abriram a possibilidade de diálogo, me levando efetivamente a “encontrar” um possível interlocutor — ou não. Tentar explorar essa possibilidade foi outro desafio, o qual consegui realizar especialmente com a ajuda de Marquinhos (59), que abriu suas portas para mim, viabilizando o encontro com sua rede de amigos e familiares Kaingang em Florianópolis.

Conheci-o uma tarde no terminal de ônibus do centro da cidade enquanto ele comprava café em uma lanchonete e esperava o ônibus que o levaria ao continente. Sentada em um banco próximo, quando notei o colar pendurado em seu colo, decidi me aproximar e tentar abordá-lo de alguma maneira. Perguntei a hora, fiz algum comentário sobre o clima e

passsei a perguntar pelo colar. Ele me olhou desconfiado e disse que era um presente da irmã. Nesse momento, o ônibus que esperava estacionou no local e ele foi direto para a fila. Eu fui também. Para minha sorte tinha uma cadeira livre do lado daquela que ele havia escolhido e sentei lá, continuando a fazer perguntas, tentando puxar conversa. Desconfiado, ele perguntou de maneira aberta o que eu queria com ele, e eu abri o jogo. Ele riu alto e me disse: “ainda bem, eu estava achando que você tava *dando em cima de mim*. Eu ia ter que recusar porque sou casado”.

A partir desse momento, a conversa foi bastante descontraída, e no percurso, ele me deixou o seu número de telefone celular. Depois de ligar um par de vezes, ele me convidou para um churrasco em sua casa, em um domingo, quando tive a possibilidade de conhecer a sua família mais próxima. A partir das afinidades e interesses de seus filhos, sobrinhos e amigos, os quais me foram apresentados posteriormente, e quase sempre nesses espaços de sociabilidade, fui estabelecendo com Marquinhos uma relação de troca constante, e através dele tive a possibilidade de conhecer muitos dos interlocutores com os quais interagi no transcurso do trabalho de campo, e que serão aqui apresentados.

O acaso também foi importante para estabelecer os contatos para a realização desta pesquisa, assim como aconteceu com as indígenas vendedoras de artesanato que encontrei no trevo localizado praticamente na esquina de minha casa. Pelo meu interesse constante em encontrar indígenas morando na cidade, até os meus momentos de lazer começaram a ser permeados por essa procura, e eu passei a “enxergar índios em todo lugar”. Essa sensação me levou a ver em uma moça que passava minhas compras pelo caixa do supermercado uma possível interlocutora: seu cabelo, sua pele e seu sotaque me teletransportaram à Terra Indígena Xapecó (TIX) pela sua semelhança com uma mulher que lá havia conhecido. Como o momento de interação com os caixas é bastante reduzido e minhas compras eram poucas e a fila grande, sem contar o fato de eu estar confusa sobre como agir, não consegui explorar a possibilidade que acreditava ter em mãos.

Voltei vários dias ao supermercado até encontrá-la novamente, e nessa oportunidade, perguntei de onde ela era. De maneira engraçada eu disse que o seu sotaque parecia do oeste catarinense, que eu reconhecia porque tinha vários amigos queridos e conhecidos por lá. Ela sorriu e

disse que era de Abelardo Luz, e logo respondi que eu conhecia pessoas de lá, pois havia trabalhado com os Kaingang da Terra Indígena Xapecó algum tempo atrás. Ela se interessou por saber o que eu fazia lá, e isso criou um tema em comum que permitiu ganhar sua empatia.

Algumas compras e dias depois, perguntei se ela era Kaingang, ao que respondeu sim, de modo que lhe perguntei se tinha interesse em conversar comigo sobre sua experiência na cidade. Notei algum receio, mas finalmente consentiu e, durante nossos primeiros encontros, todos no shopping, compartilhamos cafés, sorvete, além de trocar algumas impressões. Passado esse primeiro filtro, Martina (24) me levaria a conhecer alguns de seus amigos Kaingang que curiosamente faziam parte do segundo núcleo Kaingang que descrevo, e do qual fazia parte também Milena (27), que havia conhecido alguns meses atrás em outro centro comercial da cidade.

O shopping onde conheci Milena se situa em um bairro onde eu sabia da presença indígena por conta de minhas conversas com agentes indígenas de saúde da localidade, e por causa disso, eu continuamente circulava por ali. Após almoçar e procurar a saída para a rua, vejo saindo da farmácia uma mulher muito bem vestida, de cabelos pretos e lisos, muito chamativa pela sua beleza. Na sua boca usava um batom vermelho intenso que não a deixava passar despercebida no meio do cinza que esse dia de outono dava à cidade.

Aproximei-me discretamente e elogiei a cor do seu batom, o que criou uma simpatia instantânea. Perguntei pela marca e a loja onde ela o havia comprado, e a partir desse simples item, foi se desenrolando a conversa. Como ambas estávamos saindo do shopping, aproveitei a oportunidade para continuar a conversa, e como eu não tinha rumo fixo, pensei acompanhá-la em sua caminhada, como se estivéssemos indo na mesma direção (pois que, de alguma maneira, estávamos!). Nos poucos quarteirões que caminhamos juntas perguntei pelo seu sotaque e de onde era. Ao saber que eu também conhecia a região de sua procedência, as coisas começaram a fluir mais naturalmente, e quando ela pareceu chegar a seu destino, eu perguntei se podíamos continuar a conversar em outro momento, e ela, animada, disse que sim, pedindo meu nome para agregar-me ao seu perfil no Facebook[®]. Pessoalmente, temi que esse encontro não iria adiante, mas ela me agregou à sua rede de amizades, e assim, pude dar continuidade ao meu contato com ela, o que me levou a ampliar meu conhecimento de alguns outros indígenas com os quais Martina também tinha alguma relação.

Após me aproximar dessas três pessoas, fui apresentada a muitos indígenas Kaingang, os quais, seja por afinidade ou laços de parentesco, se relacionavam de maneira relativamente constante. Assim, conhecer Marquinhos, Milena e Martina foi essencial para realizar esta fase do trabalho de campo. Pela forma como as pessoas estabelecem relações em seu cotidiano, descrevo a seguir os dois “núcleos” de Kaingang com os quais tive a possibilidade de interagir. A descrição das pessoas que interagem nesses “núcleos” tem como objetivo principal aproximar o leitor dessas pessoas e oferecer um marco contextual para que as falas e os desdobramentos do capítulo possam ser entendidos da maneira mais ampla.

6.1.1 Núcleo 1

Marquinhos é Kaingang e veio da Terra Indígena Votouro (RS). Ele tem 59 anos, é casado com Margarida (55, não indígena) e mora em Florianópolis há 31 anos. Após transitar em diversos ofícios, atualmente é auxiliar de compras em uma empresa de produtos para construção. Mora em casa própria construída no terreno cedido pela sogra e tem dois filhos, Vladimir, de 23 anos, e Ana, de 27. Marquinhos acolheu seus sobrinhos, filhos de suas irmãs, Adolfo (26) e Fernando (32), que também vieram à cidade há 5 e 7 anos atrás.

Fernando, após conseguir um emprego, procurou os meios para que a sua namorada Diana (28) viesse morar com ele. Fruto do casamento, eles têm três filhas: Nayara (5) e as gêmeas Samira e Milady (3). No encerramento de meu trabalho de campo, Fernando estava entusiasmado por iniciar seu trabalho como instalador elétrico em uma empresa local, enquanto sua mulher se dedicava à confecção e reparo de roupas, que realizava em sua própria casa.

Adolfo continuava a morar com o tio, e trabalhava como motoboy. Marquinhos o considerava como outro filho. Solteiro, no momento namorava Luana (20), uma Kaingang de Guarita (RS), que havia conhecido através de amigos Kaingang em comum. Durante o período de campo, o relacionamento entre Adolfo e Martina acabou, mas ela continuou a ver algumas pessoas do círculo de amizades da família do Adolfo, entre eles Davi e sua família, amigos próximos do Marcos.

Davi (39) mora há 18 anos em Florianópolis. Casado com Ângela (31, não indígena e oriunda do interior de Rio Grande do Sul, município de Serafina Correia), a quem conheceu e casou em Florianópolis, é pai de Cauê (5), mais conhecido como “trovão”. Veio da Terra Indígena Xapecó, e é bastante popular entre os indígenas pelo seu charme, amabilidade e por ser o organizador de churrascos, almoços e atividades que reúnem indígenas Kaingang que moram na cidade.

6.1.2 Núcleo 2

Martina tem 24 anos, é Kaingang e veio de Palmas (SC). Inicialmente, veio para trabalhar como empregada doméstica interna na casa da filha de uma Dona com a qual sua mãe trabalhava em Abelardo Luz (SC), e após sair desse emprego, decidiu continuar morando na cidade. Atualmente está solteira, trabalhando como caixa de supermercado em um shopping situado na Avenida Beira Mar. Diante da decisão de ficar na cidade, sua família conseguiu o contato de Dona Alicia, através de “um conhecido de um amigo” da família, sendo que ela frequenta sua casa com certa regularidade, pois, como menciona, ela e seus filhos têm se convertido em sua família Kaingang na cidade.

Milena tem 27 anos, sua família veio morar em Florianópolis há aproximadamente dez anos. Seu núcleo familiar é composto pelos pais, Eva (44) e Eloizio (49), e pelos irmãos, Lucinda (29), Luan (20), Felipe (17) e Lia (16), os quais, antes de viver em Florianópolis, residiam em Pinhalzinho, Terra Indígena Xapecó (SC). Atualmente Milena está solteira e mora de aluguel em uma quitinete com sua prima Rosana. A decisão de morar fora da casa dos pais se deu porque ela e sua prima acharam melhor ter um espaço próprio e um pouco mais de conforto, pois, na casa dos pais, com o passar do tempo, vieram morar também o marido da irmã mais velha, Pedro (28), e o filho do casal, João Vítor (2).

Também de Pinhalzinho (TIX-SC), Rosana (24) chegou à cidade há quase cinco anos. No início, fora acolhida na casa de sua tia Eva, onde morou até decidir alugar um espaço próprio em parceria com a sua prima Milena, com quem mora atualmente. As duas primas são solteiras, não têm filhos e são apaixonadas por sertanejo, moda e maquiagem. Continuamente circulam por festas e eventos dedicados a esses temas, e permanecem em contínuo contato com a família de Milena, apesar de que, com a correria do dia a dia, os encontros se limitam às horas de folga, ou finais de semana e feriados, nos quais podem visitar os parentes à vontade.

Dona Alicia (48), amiga de Eva, a mãe de Milena — que conheci vendendo artesanato no centro da cidade —, é casada com Vicente (55) e mora há 17 anos em Florianópolis. O casal tem três filhos, Raúl (24), Luiza (22), que atualmente mora na casa dos avós e tios maternos em Ibirama, de onde se origina a família, e Linda (18). Mora de aluguel com seus filhos e tem alguns familiares e amigos, dentre os quais, André (22) e Helena (21), ambos de Ibirama (SC), os quais, por relações de afinidade tecidas na aldeia, chegaram à cidade tendo como primeira hospedagem a casa de Dona Alicia. André é solteiro, trabalha como atendente em um restaurante de *fast-food*, enquanto Helena é casada com Gonzalo (30, não índio), mãe de Rui (2), atuando como vendedora de roupas em uma loja no centro da cidade.

Antes de dar continuidade aos desdobramentos deste capítulo, acho importante lembrar ao leitor que a maioria das conversas com essas pessoas não contou com gravador ou câmera como intermediário, sendo que eu só dispunha de uma pequena caderneta na qual registrava alguns recursos mnemotécnicos para poder me lembrar, da maneira mais detalhada possível, das conversas e acontecimentos do dia para logo serem ampliados em meus cadernos de campo. Decidi recriar as conversas em forma de diálogo, e é por isso que elas aparecem no texto como “falas literais”, com a ressalva de que são o produto da textualização por mim realizada e que, por causa de meu bilinguismo imperfeito, podem aparecer algumas frases estranhas em relação à forma como um lusófono as enunciaria. De todo modo, tentei manter esse formato para aproximar o leitor dos momentos de interação.

Uma vez realizada a apresentação de meus interlocutores, e estabelecidas as notas metodológicas pertinentes, voltemos, então, ao tópico inicialmente formulado, isto é, aos motivos e interesses citados pelos indígenas como aspectos interessantes para fazê-los vir a “Floripa”.

6.2 Por que viemos a Florianópolis?

Uma das questões sempre presente na literatura sobre os processos de deslocamento aos territórios urbanos por parte dos indígenas são as causas que geram a mudança de localidade. Torna-se evidente que, em muitos casos, a decisão de ir à cidade é resultado de uma série de dificuldades na aldeia ou de possibilidades que essa

população acredita poder encontrar no âmbito urbano. Entre essas questões estão a falta de acesso à saúde, educação, oportunidades de emprego, etc. (RCO, 1968; SALES DOS SANTOS, 2008; NONATO, 2001; RODRIGUES, 2000, entre outros). Entre os Kaingang que moram em Florianópolis e que foram entrevistados para esta pesquisa, notamos que esses mesmos fatores permearam a decisão deles de sair das aldeias, embora isso não seja algo exclusivo, pois existem elaborações próprias, desejos individuais e motivações particulares por trás dessas decisões, e que podem ter alguma relação ou não com esses “fatores estruturais”⁶³ (FARMER, 1999). É sobre esse aspecto que nos deteremos a seguir:

Dona Alicia (48) comenta:

“Há quase vinte anos que eu estou em Florianópolis. Sou Kaingang, sou Kamê de Xapecó. Morei em Xapecó, Ibirama e em Kondá, mas era tudo igual, muito ruim. Não tinha emprego, não tinha saúde, nem escola, tudo em condições precárias. Nós, índios que estamos aqui hoje, somos sobreviventes porque sempre estivemos abandonados. Eu vim com meus filhos, porque eu via que eles não iriam ter nenhuma oportunidade lá na área. Minha comadre, ela vinha a vender artesanato aqui em Florianópolis e eu comecei a vir com ela e achar que aqui poderíamos ter outra vida. De início, cheguei com meu marido, meu filho mais velho e a caçula (...) pouco a pouco nos fomos ajeitando. Não tem sido fácil, mas acho que eu tinha razão. Agora meus filhos estão todos crescidos, empregados, e a Linda, a caçula, até está falando que quer ir para a universidade, porque agora ela diz que tem vaga especial para índio. Não sei se ela conseguiria sonhar com fazer uma boa faculdade se nós tivéssemos ficado por lá.”

Já Luana nos explica:

⁶³ Isto é, as situações históricas que levam à desintegração das estruturas socioeconômicas e a estabelecer níveis significativos de desigualdade econômica, sexismo e racismo (FARMER, 1999).

“Eu vim por tudo, porque aqui tudo é diferente. Aqui eu vou ao banheiro e dou descarga, tenho águaquentinha no chuveiro todo dia, e para cozinhar e lavar a louça é só abrir a torneira. Lá, para fazer qualquer uma dessas coisas, minha mãe, minhas irmãs e eu, tínhamos que caminhar quase um quilômetro carregando a água, trazendo água suja para você lavar a louça na que você come, para lavar as roupas que você veste. Não tem dignidade para a gente, você tem que ficar queimando o lixo se não quiser morrer afogado por uma montanha de lixo, para o índio, a prefeitura não arruma um carro para recolher os desperdícios. Não tem terra boa para você cultivar, você termina a escola e fica no vácuo: não há emprego, não há muita oportunidade de estudar. Então, é por tudo isso que vim morar aqui. Para ter mais dignidade mesmo, porque essas coisas que parecem tão simples são luxo, e neste mundo, luxo para o índio não querem dar.”

Davi também relata suas motivações que o levaram a morar em Florianópolis:

“Eu vim no ano de 1997 para Floripa. Pensei muito antes de vir para cá. Mas houve uma hora que não tinha mais o que pensar. Eu estava sem serviço lá na área, tava com minhas costas quebradas e não conseguia ir roçar, nem capinar porque ficava com muita dor. Não conseguia ajudar no sustento da casa e não tinha mais nada para fazer lá. Foi assim que eu decidi, pensei que em Floripa podia conseguir um serviço mais tranquilo que não machucasse mais minhas costas. Cheguei à casa do Pedrão, meu primo que já havia um tempo que estava aqui, acho que uns cinco ou seis anos, ele trabalhava de pedreiro e poderia me ajudar a achar serviço onde ele trabalhava, mas eu não queria um serviço assim, queria algo mais tranquilo, ao final eu já cheguei da área tudo quebrado por conta desse meu emprego lá no

açougue, não ia vir até aqui para terminar de acabar comigo, como teria acontecido lá.

Também vim para cá porque, como eu estava sem muito para fazer na área, fiquei bebendo demais, ficava bêbado e comecei a arranjar monte de encrenca: minha mãe sofria bastante com essa situação, e minha família toda. Minha mãe também insistia que eu já estava com vinte e poucos anos, que não era mais um moleque e que estava mais do que na hora de arrumar serviço, casar, ser um homem responsável. Mas eu não queria isso para mim, eu via meus amigos já casados, se matando de trabalhar para levar comida à mesa, brigando com a mulher porque saía para beber uma ‘breja’, porque a grana não alcançava (...) imagina, se eu não conseguia nem tomar conta de mim mesmo, como seria com mulher e filhos para sustentar? Então, foi isso mesmo, eu pensei que conseguia vir aqui e achar o jeito de dar conta de mim mesmo, e não é que consegui? Agora até mulher e filho tenho e sustento.”

Rosana, por sua vez, acrescenta:

“Eu sempre ficava empolgada quando a Milena ou a Lucinda (irmã de Milena) iam a passar as férias lá na aldeia. Elas traziam monte de roupa bonita, brinco, colar, sapato e contavam das festas, do serviço, de como era bom morar em Floripa. Eu gostava de ver elas bem arrumadas, chiques, gostava da ideia de eu também poder fazer essas coisas.

Mas não era só pelas coisas bonitas que eu queria vir para cá, eu ficava muito chateada lá porque a mulherada brigava muito comigo. Eu curtia ir pros bailes, pras festas, mas sempre arranjava problemas porque sempre tinha alguém a reclamar do meu comportamento, ou se eu estava saindo com um cara, já chegava

outra moça para falar que o cara era dela, que ela viu primeiro, e era fofoca e barraco toda hora. Minha mãe falava para eu tentar ir fazer faculdade, que a FUNAI ajudava, mas para dizer verdade, eu nunca fui muito boa de estudar, eu queria mesmo era arrumar um serviço legal e vir para cá.”

Adolfo, então:

“Eu sempre quis vir, sempre. Eu escutava as pessoas falarem como era bom de morar aqui, como era bonito, que tinha muita coisa legal. Muitas vezes os parentes que vinham de Floripa traziam roupas, eletrodomésticos, coisas bem legais para as famílias. Eu ficava me imaginando trazendo presentes para a mãe e minhas irmãs (...) eu via Floripa na televisão com esse mar azulão, lindo de morrer, a mulherada toda dançando na praia, se divertindo. Eu achava mesmo que Floripa era o paraíso e era para lá que eu queria ir. Fiquei com essa ideia na minha cabeça por um tempão até que consegui dar um jeito e vim para cá.”

Ao ler os depoimentos, efetivamente conferimos que a decisão tomada pelos Kaingang para se assentar definitivamente na cidade está ligada a fatores estruturais (FARMER, 1999), como: falta de oportunidades, saúde, educação, emprego, entre outras. Neles, chama a atenção também, implícita ou explicitamente, a denúncia constante do estado de abandono e das condições precárias que os Kaingang estão expostos nas aldeias onde circularam ao longo de suas vidas, sendo que os pequenos “confortos” que a vida na cidade lhes oferece tornam-se um diferencial importante para que continuem nela, desde ter água na torneira até a possibilidade de cursar uma faculdade, incentivos e motivações para que continuem lutando em um cenário que pode ser bastante hostil, como Florianópolis.

Gostaria de ressaltar também como os desejos dessas pessoas são motivações claras para tomar a decisão de vir à cidade: acesso a serviços e produtos, para “alcançar o paraíso”, para ter a oportunidade de construir suas vidas de um modo diferente, isto é, de não casar ou esperar para casar, ou não ter que entrar em um sistema de

empregabilidade que funciona nas aldeias, que é braçal e mal pago, entre outros. Abrir o leque de oportunidades, com suas vantagens e dificuldades, é um desejo constante, um exercício de autonomia, maioria e cidadania que, muitas vezes, as políticas indigenistas e protecionistas não enxergam ou não reconhecem. Mas, como se pode inferir, não é só pelo desejo que esses indígenas conseguem se adequar e se organizar no ambiente urbano. De fato, eram constantes as narrativas de amigos e parentes que vieram com a expectativa de ficar em Florianópolis, mas que desistiram pela falta de oportunidades, dinheiro e condições precárias que, inicialmente, precisam se submeter para poder alcançar o seu objetivo.

Conseguir moradia e trabalho são dois objetivos fundamentais, pois, embora contem com algum parente ou amigo morador da região, é importante conseguir um lugar para si, especialmente quando chegam com vários membros da família. Infelizmente, atingir esses objetivos não resulta, necessariamente, em uma tarefa fácil. E no caso dos indígenas, além das dificuldades impostas pelo mercado de trabalho, como a exigência de experiência em áreas específicas ou formação acadêmica ou tecnológica, as quais podem não possuir, eles devem lidar com os preconceitos associados à sua identidade étnica que os coloca, *a priori*, como candidatos menos interessantes para ocupar uma vaga de trabalho. Essa dinâmica se repete na tentativa de buscar um lugar para morar. Sobre esses temas, alguns de meus interlocutores narraram suas experiências e dificuldades. Assim, apresentaremos a seguir alguns dos trechos por eles narrados, para analisar essas situações.

6.2.1 À procura de um lugar para morar: índios e não índios negociando espaços de vida

Inicialmente, e conforme já mencionado, os Kaingang entrevistados para esta pesquisa, e que moram em áreas urbanas, chegaram à cidade tendo como referente algum parente ou amigo que prestou sua solidariedade enquanto o recém-chegado buscava se estabelecer em Florianópolis. Essas redes de solidariedade, no entanto, e por conta do custo e da dificuldade de cobrir as despesas e as necessidades das famílias na cidade, não podem se estender por um longo período de tempo, especialmente quando se recebem famílias inteiras, pois a renda do lar, muitas vezes, não cobre sequer as necessidades dos próprios moradores. Apesar disso, eles mostram empatia, apoiando aqueles que querem tentar a sorte na cidade.

Inicialmente, os esforços se concentram em “arrumar serviço” para, em seguida, encontrar um espaço para morar. Mais adiante discutiremos as dinâmicas de procura e manutenção de emprego, pois, no momento, nos deteremos a abordar os desafios que os Kaingang enfrentam para arranjar um lar em Florianópolis.

Vejamos, em primeiro lugar, o relato de Dona Alicia:

“O meu compadre morava aqui em Florianópolis e foi ele que nos recebeu em casa. Ele morava em uma casinha de um quarto e ele tinha mulher e dois filhos. Nós ocupávamos a sala, aí nos ajeitávamos os quatro para poder dormir. Já eles dormiam todos no quarto. Só que era difícil, éramos sete pessoas na casa, e só o compadre que estava empregado. Ele nos recebeu, deu de comer, mais não estava fácil: dar de comer para sete pessoas, nós tudo desempregado, não dava mais, né? Eu vendia algumas cestas e isso dava uma ajuda, mais era pouco dinheiro para muita gente. Foi só o Vicente (esposo) conseguir emprego que nós fomos achar um quartinho para a gente. Só que foi uma luta, ninguém queria alugar pro índio, o pessoal perguntava se nós tínhamos mesmo com que pagar, outros não queriam por conta das crianças (...). De novo foi o compadre que nos deu a mão, ele pediu para a Dona que alugava para ele nos ajudar a achar alguma coisa, e ela conseguiu um quarto de uma amiga dela, mas avisou para o compadre que se nós não pagávamos certinho, era ele que ia ter que responder. Ficamos nesse quarto uns seis meses, depois fomos para uma kit (...). De lá para cá moramos em vários lugares: no centro, no Saco dos Limões (...), aqui neste apartamento [no Saco Grande] (...). No começo era mais difícil alugar porque tem um preconceito de que índio não para em lugar nenhum, que índio é ladrão e trapaceiro, eles dizem que o índio vai embora sem pagar. Mas nós já temos carteira de trabalho assinada, temos referências, é mais fácil dizer para a pessoa: veja bem, nós somos sérios, trabalhadores, a gente paga em dia. Agora, se a pessoa não se ligar, você nem fala de onde que

você é, se você é índio ou não, essa informação você pode dispensar. O Raúl também já conseguiu alugar várias vezes para nós (...) porque o pessoal aqui nem imagina que ele é Kaingang, ele se arruma tudo e fala “manezinho” que é uma beleza, então, quando a gente está procurando, preferimos mandar o Raúl pra fechar negócio.”

E depois, Martina:

“Eu trabalhava como doméstica em uma casa. Quando saí de lá, foi que uma menina que eu conhecia me deu pousada na kit que ela alugava com outra colega, porque eu não conseguia pagar nada para mim sozinha. Eu fiquei com elas quase um ano, mas às vezes eu não conseguia segurar as despesas e elas pediram para eu sair, então, eu alugava um quarto aqui, outro lá. Quando havia sorte e arrumava serviço bom, eu pagava tudo certinho e não dava problema, só que nem sempre tudo era assim de bom, então, aconteceu que várias vezes nem o quarto conseguia pagar, eu ficava de favor em casas de amigas ou colegas por alguns tempos, tive de sair de vários lugares sem pagar e arrumei muitas encrencas, mas não era por mal, sabe? Eu passava fome, passava frio porque nem para comprar um casaco, um cobertor ou um sapato eu tinha, pois quase todo meu dinheiro ia pro aluguel. Depois que eu consegui me acertar no emprego comecei a dividir uma kit com duas meninas de Mato Grosso que trabalhavam comigo.. Agora alugo um quarto aqui no centro, que fica bem perto do serviço, ele não é muito bonito, mas já quebra um galho e eu dou conta de pagar.”

Na sequência, Milena e Rosana:

M: “Quando a Rosana chegou, morávamos lá na casa da mãe, só que com os anos decidimos ir morar sozinhas, porque minha irmã casou, levou o marido, teve filho, aí tava meu pai, irmãos, tudo mundo junto, e aí já ficou impossível. Era

bagunça, problema, aí nos fomos embora. Achamos uma kit perto da UFSC porque na época trabalhávamos, eu num salão, e a Rosana em uma loja aí por perto”.

R: “Mas foi bem difícil conseguir a kit porque pediam caução, fiador, comprovante de renda, monte de coisa que a gente não tinha como arrumar. Nem direto com o proprietário a gente conseguia, eles queriam caução e o salário da gente mal dá para aguentar o mês, imagine agora ter que pagar dois ou três meses antecipados, não tem como. Finalmente conseguimos com uma senhorinha que alugou para a gente”.

M: “Depois mudamos de serviço, e queríamos alugar perto de lá. Alugamos de um cara, e o cara se interessou pela Rô, aí ele ficava convidando ela para sair, falando coisas para ela, mas ela não dava bola porque ela tava namorando um gringo e não queria saber de nada. Um ano e meio depois, a Rô ficou sem emprego, então, não conseguia pagar sozinha as contas e começamos a nos retrazar nos pagamentos. Aí a Rô falou com o dono e ele falou que tudo certo, que íamos dando um jeito para pagar para ele e não sei que mais. Aí nos achamos que o cara ia dar uma mãozinha para nos ajudar”.

R: “Só que o cara era um retardado mesmo. Ele ficava se insinuando, falando que eu e ele podíamos negociar algum acordo, sabe? Ele queria mexer comigo, e aí a coisa ficou tensa, um dia ele quis me pegar pela força e eu briguei e gritei com ele, e ele me xingou: falou que eu era uma vadia mesmo, e que tinha que dar para ele pois, de algum jeito, ele tinha que recuperar o que eu lhe estava devendo. Foi uma confusão, meu namorado bateu o cara, o cara denunciou a gente na polícia, o cara não queria negociar um acordo para pagar o que devíamos a ele, e ainda o delegado falou para o cara: mas por que você foi

alugar para esses índios? São todos um bando de vagabundo, preguiçoso.

M: “Foi muito constrangedor. Nós por sermos índias é que éramos vagabundas, trapaceiras. Ficamos muito magoadas, mas não tem jeito, logo você tem que superar e continuar na luta. Depois disso, para conseguir alugar no bairro foi o namorado da Rô que teve que assinar o contrato.”

E, por fim, o comentário de André:

“Da primeira vez que conseguimos alugar apartamento com o Rodrigo e o Daniel foi perto de Rio Tavares, a Dona que alugava era irmã de um dos caras com os que o Daniel trabalhava, era bem baratinho, tinha dois quartos, sala, sala de jantar e banheiro, até quintal, o único porém era que não tinha mobília. A namorada do Daniel [também Kaingang] nos levou para comprar numa loja de móveis usados, aí compramos uma mesa e um sofá e um fogãozinho de gás, a dona arrumou uma geladeira velha para nos emprestar. Nos fomos de brechó⁶⁴ em brechó e a gente conseguiu tudo: cobertores, cortinas, panelas, tudo. O problema lá eram os vizinhos que não gostavam da gente. No domingo, quando estava de folga, eu bebia uma cerveja, fazia um churrasco, e sempre ligávamos o rádio, aí o pessoal ficava enchendo para a gente se calar, para a gente não falar alto, para não fazer nada. Eles implicavam com a gente, um cara que brigou com o Daniel disse que não podia se esperar mais de nós, índios sem educação, que era para a gente voltar para o mato que era lá que pertencíamos.

⁶⁴ Os brechós da cidade, especialmente aqueles administrados por igrejas ou associações em prol do arrecadamento de recursos para instituições como o Hospital Universitário ou Lares de crianças e idosos, são uma fonte contínua para a aquisição de roupas, sapatos e elementos para o lar. Por conta de seu baixo preço, os Kaingang conseguem suprir essas necessidades, as quais, com o seu baixo orçamento, dificilmente conseguiriam suprir.

Depois fomos morar em uma kit no centro e logo num apartamento no Estreito, mas você sente o preconceito, viu, o pessoal sempre fecha o negócio comigo, com o Rodrigo não dá, porque quando o pessoal vê o documento e lê o sobrenome dele já fica questionando, e se ele falar que é índio, o negócio não fecha. Quando tem contrato, eu que assino, porque o pessoal acha que meu sobrenome é mais comum, eu não pareço índio. Se perguntarem, eu falo que não sou, só pra me garantir. E é assim para todo aqui em Florianópolis, viu? Com o serviço, com as pessoas é tudo igual... é bom as pessoas saberem que você é índio quando já conhecem você e sabem que você é uma pessoa de bem, senão eles ficam com a ideia na cabeça que você é ruim, que não presta.”

Os depoimentos narrados pelos meus interlocutores deixam transparecer uma série de dificuldades que se apresentam no projeto de estabelecer ou alugar uma moradia em Florianópolis: questões burocráticas como a necessidade de pagar caução, conseguir fiadores, ou o questionamento da capacidade de renda, que é bastante frequente, dificultam a consecução desse objetivo, mas chama a atenção também que o questionamento da identidade seja uma dificuldade nesse processo: ter um sobrenome que denuncie sua identidade, ou ter conhecimento da identidade indígena da pessoa interessada em alugar, tornam-se obstáculos, na medida em que o dono do imóvel possa ter preconceitos e dúvidas quanto à integridade do índio e sua capacidade de trabalho. Sua capacidade de convivência, “civilização” e responsabilidade também é questionada, e é por isso que, inclusive, alguns indígenas optam por terceirizar seu contrato com brancos conhecidos, ou deixar que aqueles que aparentam ser “menos indígenas” ou “mais brancos”, seja pelo sobrenome mais popular ou pela aparência mais cidadina, se encarreguem de fechar esse tipo de negócios.

Evidenciam-se também relações de poder e de assimetria entre os índios e os não índios como detentores das propriedades que aqueles ocupam e que condicionam sua permanência mediante argumentos baseados em preconceitos contra a identidade indígena. Notamos problemas com a vizinhança em que a identidade indígena é vista de

maneira depreciativa em contextos de desentendimento. Os casos de André, em que ele e seus colegas foram mandados a “voltar para o mato” por um dos vizinhos, e de Milena e Rosana, em que o locador se sentiu no direito de ajustar as contas através do assédio e da violência, demonstram que essas relações de poder e de assimetria também são baseadas na identidade e no gênero das mulheres indígenas que permanecem na cidade.

Antes de finalizar, gostaria de ressaltar que existe uma alta rotatividade de indígenas nos imóveis alugados: mudanças no trabalho, na situação econômica, insatisfação com o local, com os donos ou a vizinhança, além de problemas relacionados ao convívio foram os principais elementos citados pelos meus interlocutores para explicar as contínuas mudanças. A rotatividade é também uma dinâmica comum quando observamos as dinâmicas de emprego seguidas por essas pessoas.

Finalmente, evidenciamos que, no caso da negociação de imóveis para aluguel, os indígenas já adotam como estratégia a ocultação da identidade, quando possível. Essa estratégia, como se observará a seguir, torna-se ainda mais importante quando o objetivo é procurar emprego.

6.2.2 Procurando e segurando o serviço (ou não): redes de solidariedade, práticas e estratégias

Como se pôde constatar no item anterior, a chegada à cidade por parte dos Kaingang que moram permanentemente em Florianópolis é mediada, geralmente, pela presença e gestão de amigos e parentes que já têm alguma relação e intimidade com a cidade. Percebemos também que essa primeira inserção pode se complicar em relação aos não índios, que desconfiam ou duvidam dos indígenas como inquilinos, vizinhos, etc.

No caso das relações de trabalho, observamos também que as referências prévias e os contatos na cidade podem fazer a diferença entre arrumar ou não um emprego. A seguir, veremos que as relações de trabalho são atravessadas por uma série de preconceitos e relações de poder que colocam o indígena em uma situação de desvantagem, restringindo suas possibilidades para desempenhar uma atividade laboral. Apresentaremos, então, alguns relatos que abordam a experiência de consecução e manutenção do trabalho, assim como as relações que se tecem e se destecem nesse processo.

6.2.3 Se você falar que é índio está ferrado ou de como achar um emprego em “Floripa”

Milena trabalhava em uma lavanderia no bairro Trindade. O serviço, segundo ela, era difícil, mas o ambiente de trabalho era agradável, sendo que, em geral, ela gostava dele. Em algum momento, ela soube que abriria uma vaga feminina e conversou com o seu chefe para ver a possibilidade de sua prima, Rosana, ocupá-la. Como a resposta foi positiva, Milena contatou a sua prima, que ainda morava na área indígena, para que arrumasse suas coisas e viesse a Florianópolis, o que ela fez com prontidão, pois logo já estava trabalhando. A situação, inicialmente positiva, viu-se debilitada por uma série de situações que Milena e Rosana relatam a seguir:

“A Rosana é bem trabalhadeira e fazia o serviço direitinho, mas a supervisora sempre ficava implicando com ela, fazendo fofoca, e tudo mais. Como trabalhávamos em turnos diferentes, eu não ficava junto da Rosana, e aí ela começou a falar que a dona implicava muito com ela, e que ela estava achando muito ruim o serviço por conta dela. A Lorena [supervisora] se queixava bastante com seu Pablo [chefe da Lavanderia], que logo falou para ela que não era para ficar implicando com a “índiozinha”, que era para ter paciência com ela, mas aí o bicho pegou.”

Rosana diz:

“Assim que soube que eu era ‘índia’, me chamava de ‘índia nojenta’ para lá e para cá, ‘índia burra’, ‘suja’, ‘retardada’, o dia todo. Tudo o que eu fazia ela reclamava e ficava me xingando; falando que eu não sabia fazer o serviço direito, que era preguiçosa e monte de besteira. Todo o ruim que acontecia, ela dizia que era minha culpa, que eu não sabia trabalhar direito, dava a maior confusão. Como o problema foi ficando mais feio, e a moça lá era amiga da esposa do dono, ele decidiu me dispensar quando o período de prova acabou.”

Milena:

“Pois é, aí o Seu Pablo me chama e me diz: ô Milena, preciso falar uma coisa para você: assim que acabar o período de prova da Rosana ela vai ter que ir embora, não vai poder ficar. Eu perguntei para ele que por que ia dispensar ela, e a Lorena foi falando: “por quê?, você viu que essa índia suja não sabe fazer nada, só faz confusão” (...). Meu Deus! eu fiquei muito brava e falei que não era para chamar ela desse jeito, que nós índios não somos sujos coisa nenhuma e que era para ela ir aprendendo a respeitar a gente. Quase fomos aos golpes, senão é porque uma colega me segura, eu teria arreventado essa dona. Aí ela me disse: por isso é que você fica defendendo ela, vocês duas são da mesma laia, veja isso, são umas selvagens, sem educação. Aí vimos que não tinha mais volta, a Rosana foi embora, e um tempo depois, eu fui dispensada também. Ah, é que se você falar que é índio aqui em Florianópolis, está ferrado, você se dá mal.”

Rosana completa:

“Eu fiquei com dó da Milena porque ela estava de boa no serviço e tudo se estragou pela minha culpa. Se eu não tivesse chegado lá, ela não teria implicado com ela. Acho que a dona essa nem imaginava que a Milena era Kaingang, porque, como ela é mais branquinha do que eu, passa maquiagem e fica toda produzida, ela não tinha como desconfiar.”

E a Milena conclui:

“É o jeito, você tem que se arrumar que nem as meninas daqui para que o pessoal não fique implicando com você: É cabelo para arrumar, é unha pra fazer, maquiagem pra passar, é não falar muito de onde vem. Eu até que tenho sorte por que sou mais branquinha e meu sobrenome é bem comum, aí, quando o pessoal me pergunta, digo que sou de Xanxerê e acabou, nada de falar da aldeia, nem que sou Kaingang, senão o pessoal fica discriminando a gente.”

Por sua vez, Davi relata:

“Quando eu cheguei, mandei vários currículos e quando chamavam para a entrevista eu falava com orgulho que sou Kaingang, aí eu via como o pessoal ficava me olhando torto e diziam que ligariam, mas ninguém ligava. Foi o Pedrão que me disse para eu não ficar falando que sou índio coisa nenhuma porque o pessoal aqui discrimina muito. E olha só, foi só eu parar de falar isso que, em duas semanas, eu consegui um emprego. Então, agora, quando preciso, eu simplesmente não falo mais que sou índio e tiro os meus colares, para o pessoal ficar mais à vontade e eu ter mais chances de ser contratado.”

E acrescenta:

“No serviço que estou agora, eu só falei pro pessoal que eu era Kaingang depois de um ano de estar lá. Aí a galera ficou toda surpreendida: ‘quem ia acreditar, cara, mas se você é trabalhador mesmo, você não é índio coisa nenhuma’, ou ficam me zoando, e dizem que eu não sou ‘índio de verdade’, que onde foi que eu deixei o cocar. Outros ficam implicando quando aparece alguma notícia a ver com índios: ‘Viu teus parentes, só incomodando’; ‘ensina eles a se civilizar, assim como tu fez’. Mas na verdade, acho que a maioria deles não acredita mesmo que eu sou índio.

Carolina: E você, não fica incomodado com essa zoeira toda?

Olha, no começo eu ficava, mas agora vejo que não vale a pena perder meu tempo e criar confusão brigando com a galera. Eu acho que eles são ignorantes mesmo, às vezes, acho que não têm nem culpa porque não conhecem os índios, não sabem as pessoas que somos, nossa cultura. Eu gostaria é que eles vejam que nós também somos

gente boa, e é isso que eu tento passar lá no serviço, que vejam como o índio é trabalhador, responsável, gente fina.”

Já Marquinhos nos relata:

“De entrada, eu já estou ferrado, porque meu sobrenome é diferente. Então, o pessoal fica perguntando, ‘ah, que sobrenome estranho, de onde é?’ Aí não tem jeito, eu não tenho como negar quem sou, de onde venho, e aí já depende da cultura da pessoa avaliar se quer me dar uma chance ou não. Já me dei muito mal com isso. Demorou muito para eu me empregar aqui. Comecei porque um amigo que trabalhava em um caminhão ficou sem ajudante, e como o cara ia direto para RS, e eu sou de lá, ele me aceitou para eu acompanhá-lo, nos demos bem e eu fiquei com ele uns seis meses. Gostava mesmo desse emprego porque às vezes eu podia ficar um dia ou dois lá com minha mãe que já estava na Lomba do Pinheiro (nos arredores de Porto Alegre), então, era bom. E assim, fui conhecendo pessoas que depois de me conhecer me deram a chance, nunca consegui emprego deixando currículo nem fazendo entrevista. Também que minha cara de índio não tem como esconder, né? (risadas). Eu sou índio puro mesmo, não tem como negar.”

Enquanto Martina nos narra:

“Eu já cheguei a Florianópolis empregada. Eu sou de Palmas (SC), e minha mãe ia a Abelardo Luz toda semana para lavar e passar a roupa de uma dona toda ‘chiquérrima’, e assim, ela fazia uns trocados. A filha mais velha da dona estava casada e morava aqui em Florianópolis, e quando engravidou ,estava procurando alguém para tomar conta da casa, fazer a faxina e lavar as roupas, mas ela queria uma interna, e a dona perguntou se eu não estaria interessada em ir lá. Eu decidi que queria vir, larguei a escola e vim. Lavava, limpava, cozinhava, fazia tudo. Trabalhava o dia

inteiro e quando não tinha serviço, a moça sempre arrumava alguma coisa para eu fazer, ela dizia que era para eu ‘merecer’ o pão que ela me dava. No começo, eles falaram que teria folga aos domingos, mas dependendo do que ela necessitava, eu podia tirar folga ou não.

Pouco a pouco, eu fui conhecendo as moças que trabalhavam nas outras casas do condomínio e elas me diziam que ela não podia tirar minha folga, e que caso isso acontecesse, ela teria que pagar mais. Mas não pagava mesmo, pelo contrário, ela descontava do salário a minha comida, e fazia uns descontos que eu nem entendia de que eram, aí foram as outras domésticas que começaram a me ensinar e dizer que eu tinha direitos, que pedisse para ela assinar minha carteira e tudo mais. Só que ela estava bem nervosa, quase ganhando o bebê, eu preferi deixar por lá. Mas logo que o bebê nasceu ficou mais complicado porque era para eu fazer a mamadeira, lavar as roupas, cuidar do menino enquanto ela saía, mais todo o trabalho que eu já tinha (...). Aí, eu achei justo ela aumentar meu salário, e eu pedi isso e também falei que eu queria que assinasse a minha carteira. A Fernanda ficou histérica, gritou comigo, me disse que eu tinha era que agradecer a ela por estar me empregando, que graças a ela que eu tinha para comer e um teto para dormir, que se não fosse ela, eu estaria apodrecendo nessa ‘zona’ dessa aldeia, e que o salário que me pagava era até demais para mim.

Eu fiquei lá porque não tinha para onde ir, e minha família contava também com o dinheiro que eu mandava para eles. Mas aí uma das meninas me disse para eu sair daí, que ela me ajudava a conseguir emprego como diarista. E foi assim como saí de lá: de início, ficava no sofá do apartamento que ela alugava com uma amiga, e depois eu fui conseguindo mais serviço e me ajeitando. Mas também foi difícil, fui xingada muitas vezes, humilhada. Várias pessoas não

aceitaram que eu fosse trabalhar com eles nem como interna nem como diarista porque eles diziam que índio é preguiçoso, trapaceiro, que eu podia roubar deles. Tem muita gente sem noção, muita gente mesmo. Ainda bem que nós índios somos guerreiros e não desistimos nunca, então, uma hora conseguimos dar a volta por cima. É porque eu não desisti, que estou aqui hoje.”

A partir dos depoimentos dos indígenas aqui citados percebemos que, para obter serviço em Florianópolis, é preciso ter uma rede de apoio e contatos que possa fazer uma primeira ponte para se conseguir um emprego. Não dispor dessa possibilidade dificulta um pouco a consecução de uma vaga de trabalho, o que meus interlocutores atribuem, em boa medida, ao fato de serem indígenas. Diante dessa situação, a estratégia de ocultação de identidade e a preservação do histórico de vida são importantes para aumentar as chances de se inserir no mercado de trabalho. E assim como relatam, o ser “índio” está ligado a uma série de ideias depreciativas acerca de sua existência: preguiça, sujeira, falta de inteligência, entre outras, são citadas como adjetivos por aquelas pessoas com as quais devem se relacionar no processo de procura ou realização do serviço laboral.

Notamos também que a estratégia de ocultação de identidade passa também pela eliminação de sinais diacríticos que enunciem sua etnicidade: enquanto Davi tira os colares quando se dirige a uma entrevista de emprego, Milena usa maquiagem e se “produz” como “as meninas de aqui” para se assemelhar às não índias e se desassociar visualmente das características físicas ou culturais, próprias dos grupos indígenas.

Fica claro também que existem ainda condições de trabalho precárias que desrespeitam os direitos trabalhistas, como no caso da Martina, e que a falta de conhecimento sobre esses direitos, por parte dos indígenas, é aproveitada pelos “patrões” que continuamente reforçam a ideia de que o trabalho por eles oferecido é um favor, de que não são dignos de receber o que recebem, criando uma relação totalmente assimétrica, na qual o indígena não tem voz, voto ou autonomia.

Através do caso de Davi, encontramos também uma situação paradoxal: ele narra que, pelo fato de se destacar com um bom trabalhador e de se afastar do “visual” associado à sua identidade indígena, passou a ser questionado em seu trabalho se era mesmo índio

ou não. Suas qualidades parecem entrar em contradição com aquelas características que os colegas esperam de qualquer índio. A “civildade” que os colegas citam é também uma forma de questionar se, em seu contato com a cidade e os não índios, Davi não teria se tornado outra coisa que não um “índio de verdade”. Talvez ele seja índio, mas não tanto assim. Talvez ele não seja índio, de fato.

Por fim, gostaria de retomar as falas de Milena e Rosana que denunciam como a discriminação torna-se uma possível causa de desentendimento, e até de desligamento, do trabalho. De maneira contrastante, no âmbito laboral, como observaremos a seguir, existe entre os Kaingang que permanecem em Florianópolis uma relativa autonomia na decisão de manter um emprego ou sair à procura de outro quando as relações de trabalho tornam-se hostis, ou quando essa oportunidade se converte em uma tarefa monótona que não soma nem acrescenta nada de positivo à sua experiência de vida.

6.2.4 Rotatividade no emprego ou de quando se demitir do trabalho

Ao início deste capítulo chamávamos a atenção sobre a importância do emprego para cobrir as despesas que a vida na urbe gera. Muitos dos primeiros empregos obtidos pelos indígenas no contexto urbano são mediados por amigos e parentes que já se encontram na cidade, mas, no momento do encontro com os meus interlocutores, foi possível notar que muitos deles não permaneciam nesse primeiro emprego, mesmo tendo chegado há pouco tempo em Florianópolis. Outros, através de sua história de vida, permitiam entrever como, durante os seus anos de estadia na localidade, passaram por vários postos de trabalho e atividades, tornando-se versáteis, com um rico repertório. Assim, neste item, abordaremos a circulação e a rotatividade dos indígenas em sua vida laboral e as questões que influenciam e permeiam essa circulação. Por já termos discutido a discriminação e o mau relacionamento com os brancos por conta da identidade indígena dos meus interlocutores, me deterei aqui em outras questões.

Na sequência, a experiência de Marquinhos nos mostra a dinâmica e a rotatividade do trabalho de alguns indígenas que moram na cidade.

Ele relata que já foi pedreiro, ajudante de caminhão, padeiro, garçom, teleatendente, entre outras coisas, mas apreciava mesmo o

comércio, setor onde trabalha agora (atualmente Marquinhos é ajudante de compras em uma empresa de produtos para construção).

“Como te falei, eu iniciei como ajudante de caminhão, mas acabei saindo porque começou a ficar muito cansativo, era muitas horas na estrada e o dinheiro bem pouco não dava para pagar o aluguel, e também não justificava eu pagando aluguel para passar tantos dias fora (...), logo fui para teleatendente, mas cansei rapidinho, não me adaptei (...) fiquei um tempo sem serviço e a situação tava apertada mesmo (...) um dia estava caminhando em São José e vi um cartaz avisando que havia vagas para pedreiro (...) lá fui eu e na maior cara de pau, eu disse que tinha experiência, eles me empregaram e eu só ficava de olho para ver como era que fazia os negócios, mas como eu não sabia, me mandaram embora alguns dias depois. Aí eu segui tentando e ia aprendendo, um pouco aqui, um pouco lá, e aí era bom porque eu aprendia e me pagavam o dia, então, dava pra comer e juntar uns trocados. Me demitiram umas cem vezes, mas aí eu já fui pegando jeito até que um dia consegui ficar, aí fui aprendendo mais e logo me dedicava a fazer os acabamentos. Os caras me chamavam porque eu era bem caprichoso mesmo, fazia tudo direitinho, bonitinho, mas daí a coisa parou, sabe? Comecei a enjoar de fazer a mesma coisa sempre.”

Cansado da rotina, Marquinhos decidiu se empregar como motorista em uma empresa de material de construção. Esse emprego, comenta, foi muito interessante para ele, pois, ao se encarregar da entrega de pedidos de material de construção em toda a Grande Florianópolis, ele teve a possibilidade de conhecer, em detalhes, como circular pelos municípios de São José, Palhoça e Florianópolis. Graças, também, a esse emprego, teria conhecido sua mulher, Margarida, que trabalhava na lanchonete de seu padrasto, no Estreito (onde ficava a empresa que trabalhava), e cujo estabelecimento começou a frequentar.

Com a formalização do relacionamento, teria cedido ao pedido da esposa para trabalhar ao seu lado no negócio da família, o que o teria levado a desempenhar inúmeras funções, dentre as quais a de garçom, balconista, auxiliar de limpeza e, finalmente, de compras. Para

desempenhar essa atividade, teria se matriculado em um curso técnico de administração, mas com a decisão da venda do local, buscou outros horizontes, utilizando-se já do conhecimento adquirido e circulando em algumas empresas até se fixar naquela onde trabalha atualmente. Sobre as suas variadas experiências, ele reflete:

“As pessoas aqui sempre me falavam que era ruim eu ficar pulando de um lugar para outro, que eu precisava era me especializar em uma coisa ou outra, mas eu fico enjoado, sabe, você fazer o mesmo todos os dias da vida, sem aprender mais coisa nenhuma, recebendo o mesmo salário, vendo as mesmas pessoas, é cansativo (...) sempre é legal partir para outra, sabe? Aprender coisas novas. Olha só, tudo o acabamento da minha casa, fui eu que fiz, eu que comprei os materiais porque eu aprendi na loja, sabe? É tudo coisa que aprendi no emprego, assim como a cozinhar, administrar o dinheirinho, é tudo coisa que aprendi para mim, para subsistir, é tudo útil.”

Martina, por sua vez, comenta que, após ter saído do serviço de doméstica que realizava na casa de Fernanda, trabalhou um tempo como faxineira e diarista. Dependendo da quantidade de trabalho que conseguia arrumar, em algumas ocasiões, tinha condições de pagar as despesas, mas, em outras, esta não era a situação, criando-lhe problemas para se manter em Florianópolis. Depois de algum tempo tentando serviços *freelancer* de panfletagem, limpeza, etc., conseguiu um emprego em um supermercado da região como auxiliar de padaria, graças à intervenção de um amigo de uma amiga sua.

Nessa função, teria aprendido a assar pão e bolos, fazer recheios, coberturas e doces, assim como ter alguma aproximação na elaboração de decorações. Segundo ela, esse aprendizado lhe rendeu uma maior quantidade de trabalho, na medida em que seus chefes lhe encarregavam de outras responsabilidades, pela sua capacidade de realizar novas tarefas. A situação teria ficado tensa ao manifestar seu descontento aos empregadores, sendo que o gerente a demitiu, para dar fim à confusão. Do trabalho nesse local, Martina valoriza o fato de ter aprendido um novo ofício que lhe rende também algum dinheiro extra, eventualmente, e graças ao qual, orgulha-se, teve a possibilidade de fazer um bolo em

comemoração à formatura de sua irmã na Terra Indígena Palmas, de onde é natural.

Relatos como esses são frequentes na interação com os indígenas que moram em Florianópolis. Dona Alicia sintetiza bem essa dinâmica em um dos seus depoimentos:

“O pessoal fala que índio não para em lugar nenhum. Eu entendo porque eles dizem isso, mas eles não param para pensar que não dá para a gente ficar num serviço onde você é humilhado, maltratado e ainda pagam salários de fome, mas nesta cidade que tudo é tão caro e difícil de conseguir. Não dá mesmo, você vai para outra oportunidade (...) tudo bem que é difícil, que você passa trabalhos, que nós índios sofremos, mas quando foi diferente? A gente se vira, desde cedo a gente é que tem que se *virar*. O índio é guerreiro, sempre foi. Na minha aldeia eu também não tinha grana nunca, aí eu inventava de fazer uma coisa ou outra para ganhar alguns centavos e levar o pão à mesa: vendia roupas, fazia faxina na casas dos brancos, qualquer coisa, a gente se vira, faz tudo, e aqui é legal porque a gente pode aprender coisa que lá não tem, então, quando o serviço é ruim e você não consegue aprender nada, é melhor você ir embora, achar algo melhor de se fazer.”

Observamos que, apesar das dificuldades para arranjar e manter um emprego, os indígenas recusam-se a se submeter a maus-tratos, jornadas de trabalho exploratórias e experiências de trabalho monótonas e insatisfatórias, que não contribuem ou enriquecem suas habilidades, desligando-se desse tipo de emprego, sempre que possível. O trabalho, então, aparece como um espaço que deve ser construtivo, agradável, útil, e não somente uma estratégia de obtenção de dinheiro. A estabilidade laboral é um objetivo que pode ser sacrificado em favor de um bem-estar maior: “Talvez você não tenha serviço, mas você fica bem, em paz com você mesmo sabendo que não atrapalha ninguém e ninguém te atrapalha (...), tu tens que procurar mesmo até achar o serviço que é melhor para você”, diz Marquinhos. Ou como resume Davi: “o índio foi explorado por quinhentos anos, mas nós lutamos para que isso mude logo. Queremos trabalhar sim, mas com dignidade. Nós

não viemos da área (TI) para seguir sendo escravos, nós somos guerreiros, essa é a nossa luta aqui, achar salário digno, vida digna”.

Antes de finalizar, gostaria de assinalar que, embora as relações assimétricas de poder possam e se estabeleçam, de fato, no cotidiano laboral dos indígenas que moram em Florianópolis, existe também uma relativa autonomia por parte deles que, ao avaliarem as condições do emprego, a utilidade da atividade desempenhada, entre outros fatores, decidem permanecer ou sair da vaga que ocupam. Essa saída se dá mesmo que não tenham outra vaga em vista, implicando, muitas vezes, que sua subsistência seja afetada. Constata-se também que a situação de dificuldade e necessidade gerada pela perda do emprego e falta de renda pode ser melhor que mantê-lo, uma vez que a vida se torna infeliz, sobretudo por se expor a maus-tratos. Ficar sem emprego e procurar “dar um jeito” para conseguir o dinheiro necessário não são também dinâmicas novas, pois as conhecem e trazem consigo desde o contexto das aldeias, onde, desde cedo, aprendem a *se virar*. Essa ideia de se virar nos remete também à falta de possibilidades e à necessidade contínua de assegurar a subsistência, tanto na aldeia quanto na cidade, já que ela não se encontra garantida em lugar nenhum. “É sofrido”, diz Dona Alicia, “mas quando foi diferente?”.

Neste sentido, a experiência de meus interlocutores indica que, muitos dos Kaingang que moram na cidade, vêm de um contexto onde, devido às alterações ambientais em seus territórios, as práticas de caça e coleta, notadamente reconhecidas como seu modo tradicional de subsistência, não são mais viáveis. Assim, para garantir o sustento, devem trabalhar na agricultura (havendo disponibilidade de terra) ou vender sua força de trabalho. Essa situação é mais visível entre os Kaingang do oeste catarinense e do Rio Grande do Sul, que historicamente têm visto seus territórios ancestrais serem ocupados por empresas colonizadoras, madeireiras, etc. (BLOEMER e NACKE, 2007).

Além da agricultura, os “empregos disponíveis” aos indígenas nas aldeias da região limitam-se aos postos de saúde como agentes indígenas, motoristas ou como professores das escolas locais (IBID). Algumas famílias contam com a aposentadoria de um membro da família, enquanto outras recebem auxílio do governo, como o Bolsa Família. Fora das aldeias, o trabalho diário em plantios e cultivos de agricultores não indígenas, aviários e indústrias do tipo são as

alternativas de geração de renda às quais esses indígenas geralmente acedem (BLOEMER e NACKE, 2007b). Assim, a venda de mão de obra, no contexto da cidade, não é necessariamente uma novidade, e incluso, alguns dos trabalhos encontrados nela parecem ser muito apreciados pelo pouco impacto na saúde e no corpo, se comparados àqueles disponíveis nas aldeias⁶⁵.

Kaingang estabelecidos permanentemente na cidade: entre o índio verdadeiro e o índio de mentira

Nos itens anteriores, observamos que, quando o índio assume abertamente sua identidade, ou quando ela é “descoberta”, existe a possibilidade de ele ser julgado e tratado conforme uma série de imagens que permeia o imaginário do que é ser índio, e que circula no senso comum. Assim, sinais de atraso, irresponsabilidade, incapacidade, selvageria e preguiça, são “imagens” citadas pelos não índios, especialmente em momentos de conflito com os indígenas.

Paradoxalmente, quando a relação vai se aprofundando e o “índio” vai se distanciando daquele imaginário, passa a se questionar a veracidade da identidade indígena do sujeito. Era o caso do Kaingang cujos colegas de trabalho o caçoavam, na medida em que suas qualidades se distanciavam da ideia do índio preguiçoso, irresponsável e incivilizado que sustentavam.

A seguir, analisaremos como, a partir desse processo de distanciamento, a ambiguidade entre ser índio verdadeiro e índio de mentira vai sendo tecida no cotidiano dessas pessoas, e as armadilhas e trulências que cria para os indígenas, que precisam lidar com o “paradoxo da autenticidade” (ALBUQUERQUE, 2001) e que se atrapalham nesse “duplo vínculo” (BATESON, 1958), já que, independente do que façam, nunca conseguem sair ilesos.

6.3 De não ser índio a ser “índio de mentira”: atrapalhados no paradoxo da autenticidade

Até o momento acompanhamos as narrativas de alguns indígenas moradores de Florianópolis quanto às suas expectativas e desejos de se

⁶⁵ Sobre a dinâmica de adoecimento associada ao trabalho realizado por indígenas em indústrias locais, ver, por exemplo: PRIM, Lilian. “Índios sofrem e adoecem em frigoríficos”. In. Caros Amigos # 197, agosto 2013.

estabelecer na cidade. A aquisição de moradia e emprego como um ponto de partida para viabilizar a sua subsistência e permanência, se vê permeada pelo ocultamento da identidade. Essa estratégia pode ter ou não êxito, dependendo do caso, embora seja vista pelos indígenas como positiva, na medida em que as chances de materializar esses objetivos aumentam quando conseguem se dissociar das imagens negativas e dos preconceitos que circulam sobre eles entre os moradores da cidade, possíveis empregadores e donos de imóveis. Com o desenrolar das narrativas, porém, vê-se que o ocultamento da identidade não é mantido de modo permanente, pois, mesmo quando não é “descoberto”, acaba sendo assumido pelos indígenas, quando estes se sentem confiantes em um relacionamento mais duradouro. Vejamos o que os meus interlocutores falam a respeito desse assunto.

Primeiramente, Davi:

“No trabalho que estou agora, eu não falava para ninguém que era Kaingang. Falávamos da família, de futebol, de política, mas eu não falava que era Kaingang, mas chega uma hora, quando você já está à vontade com a pessoa que você fala. Várias pessoas se surpreenderam quando eu contei: ‘ah, é mentira’, ‘mas você nem parece índio, cadê o cocar’. Já escutei essas coisas muitas vezes. Aí, eu aproveito e falo: ‘ah, é que índio é gente fina, só que vocês não sabem, não estão acostumados com isso’. Só que assim, depois que você conta, as pessoas ficam falando que você não parece índio mesmo, é como se ser índio fosse uma coisa muito ruim, e como você é bom, então, não dá para acreditar, entende? Mas é só você brigar com alguém que eles já querem te xingar usando o fato de que você é índio. Ninguém entende, você é bom demais para ser índio quando tudo está certo, na hora da briga, do erro, tudo é por conta de que você é índio mesmo.”

Depois, Luana:

“Eu não tenho vergonha de ser Kaingang, mas você não pode ir falando para qualquer um. Eu espero bastante para contar às pessoas, só que a fofoca aqui é brava, então, o pessoal acaba

sabendo e começa a questionar: mas se você é índia, porque não ficou na aldeia? Para vocês tudo é de graça, têm terra, bolsa família, têm tudo, nós aqui é que nos ferramos trabalhando, pagando imposto, e vocês que estão de boa lá, ainda querem vir tirar nosso emprego! Depois tem quem fica falando: “ah, mais você é esperta mesmo, trabalhadeira, né? Nem parece índia. Você é índia mesmo ou é brincadeira? Olha, com essas roupas que você usa, tem *laptop*, tem celular, você é índia de mentira.”

E Milena:

“Eu já tive vários problemas com as minhas vizinhas. Como gosto muito de usar batom vermelho, ficam falando que desde quando índia usa batom vermelho, que é para mulher *poderosa* e *chique*. Parece que, como eu sou índia, não posso ser uma mulher chique, tenho que estar suja e maltrapilha, então? Eu trabalho, ganho meu dinheiro, não tenho filhos nem responsabilidades, posso gastar meu dinheiro em mim, para ficar bonita, cheirosa, arrumada, mas parece que as índias não temos esse direito.”

Enquanto Rosana complementa:

“Eu namorei um *galeão* aqui em Florianópolis, e a mulherada falava que eu devia ter feito macumba nele, porque era o único jeito que um moço bonito desse jeito ia querer namorar com uma índia que nem eu. Sempre estavam implicando: ah, que eu não devia ser índia mesmo porque adorava andar de carro e ir na balada. Em uma empresa que eu trabalhei eles pagavam curso de inglês para os funcionários, quando eu comecei a estudar elas ficavam de zoeira mesmo: uma índia falando inglês, agora temos uma índia *fake* mesmo. Eu briguei com elas várias vezes por culpa disso, aí elas começavam a rir: ‘ah, mas não fica brava não, já vimos que você é índia mesmo, barraqueira para caramba’.”

E Marquinhos:

“O pessoal não acredita quando eu digo que sou Kaingang porque eu moro há um tempão aqui, aí eles dizem: ‘ah, mas você já não é mais índio, né? Você já está integrado, trabalha, tem carro’, como se índio não tivesse carro em lugar nenhum, ou como se por estar aqui em Floripa eu tivesse deixado de ser quem sou.”

Os comentários demonstram claramente a ambiguidade na qual os indígenas da cidade são submersos: eles são índios quando seus aspectos “negativos” vêm à tona por uma ou outra razão, e não são índios, na medida em que têm qualidades que não são reconhecidas como parte do ser indígena. Ou quando, em seu cotidiano, fazem uso de práticas que a população não associa à vida do indígena, tais como ter carro ou celular, usar batom ou gostar de balada, sinais de que alguma coisa não está no lugar certo, que há algo de errado na forma de ser dessas pessoas, justificando a descaracterização deles como indígenas. O fato de se apropriar dessas práticas e tecnologias indica uma perda, uma distância daquilo que o indígena deveria ser. Assim, a aparente ausência de sinais diacríticos, próprios do índio, deslegitimam a identidade que reivindicam, situação que não acontece, por exemplo, com os indígenas que circulam na cidade vendendo artesanato, os quais, apesar de serem vistos sob outros paradoxos e categorizações pejorativas, não têm a identidade negada ou deslegitimada. Novamente, como diz Bartolomé (2003, p. 19) ganha força, nesse caso, a ideia de que “ser índio é uma ofensa, mais não ser índio o suficiente também pode ser uma forma inadequada de ser”.

Atrapalhados no paradoxo da autenticidade, alguns Kaingang começaram a discutir comigo a negação da identidade que sofriam em seu dia a dia com os não indígenas. Durante uma conversa com Marquinhos, ficou claro o sentimento de desconforto que esse tipo de avaliação gera por parte das pessoas ao seu redor:

– Carol, você é de onde mesmo?

– Eu sou da Colômbia, Marquinhos.

– E lá vocês falam o que? Castelhana?

– Sim, nós falamos espanhol.

- Mas aqui tu falas português, não é mesmo?
- Sim, falo português. Só em casa com meu marido ou minha filha que eu falo espanhol, ou com alguns amigos que falam espanhol também.
- E tu comemoras as festas que têm na Colômbia aqui ou só lá mesmo?
- Depende. Tem algumas que nós comemoramos, mas não é a mesma coisa, tem outras que nem dá para tentar comemorar aqui sozinhos.
- Viu Carol? É isso que eu queria te falar. Tu falas espanhol, nem sempre podes comemorar as festas de lá, você mora já há um tempo aqui, mas nem por isso você deixou de ser colombiana, não é mesmo?
- Isso mesmo, eu continuo a ser colombiana.
- Pois é, é igual com a gente. Nós continuamos índios apesar de morar aqui, de trabalhar aqui. Nós também falamos nossa língua quando estamos com os nossos, comemoramos quando dá para comemorar e tudo mais. Mas tu sabe qual é a diferença entre você e nós?
- Não, sei não.
- Que aqui ninguém quer tirar de você quem você é. Tudo mundo sabe que você é estrangeira, que você tem sua cultura, que por mais que você esteja aqui, você nunca irá deixar de ser colombiana. Eles respeitam isso. Conosco é diferente, se a gente mora na cidade, se a gente não fala a língua, se não mostra a sua cultura, de nós tiram o direito de sermos chamados de Kaingang. Eles não respeitam quem nós somos.”

A conversa com Marquinhos evidencia claramente como os indígenas, em seu cotidiano com os não índios, conseguem perceber uma série de expectativas que estes tecem em relação a eles: se não

falamos nossa língua, se não mostramos nossa cultura, diz ele, de “nós tiram o direito de sermos chamados de índios”. É notável também que essas expectativas são desenvolvidas a partir de uma ideia de diferença, isto é, o fato de falar outra língua, de possuir outra cultura — visivelmente perceptível —, e não aquela que os não índios reconhecem como própria. Em contraste, quando esses sinais, que deveriam ser perceptíveis, são apagados, muitas vezes de modo consciente pelos indígenas para garantir sua integridade e sobrevivência, a etnicidade desaparece aos olhos dos não índios. No caso dos Kaingang que permanecem na cidade, constata-se que somente através do aprofundamento das relações tecidas na vida cotidiana é que a indianidade dos sujeitos passa a ser reconhecida, independentemente de ser avaliada positiva ou negativamente, de maneira total ou incompleta.

Essa noção de perda (de identidade e de direito) por parte dos não índios pode ser muito bem observada quando os indígenas da localidade precisam de atenção à saúde, indicando que a sua identidade não é negada somente no cotidiano, mas que permeia também outros níveis de suas vidas.

6.4 Atendendo à saúde

O Sistema Único de Saúde (SUS), sistema público de atenção à saúde no Brasil, conta com um subsistema de Saúde Indígena (SasiSUS), com busca aplicar a Política Nacional de Atenção diferenciada à Saúde Indígena (PNASI) adotada no país, destinada a atender as populações indígenas, levando em consideração suas particularidades culturais e seus próprios sistemas de conhecimento em saúde.

Apesar da criação da legislação e do seu aparente funcionamento, através da análise do papel dos agentes indígenas de saúde (AIS), Langdon e Diehl (2007) mostraram a existência de uma série de dificuldades que impede o efetivo desenvolvimento e funcionamento dessa política, sendo que as expectativas colocadas na legislação acabam não se correspondendo, necessariamente, com a realidade dos serviços de saúde prestados para essas populações nos espaços das aldeias.

Para o objeto desta tese, torna-se interessante observar que o acesso diferenciado à saúde é colocado dentro do marco da lei, como

direito a ser oferecido aos indígenas que moram nas aldeias ou nos territórios, ignorando, assim, o enorme contingente que mora nas áreas urbanas e rurais do país, e que necessita, igualmente, de acesso à saúde, embora sem estar em terra indígena.

Algumas exceções são os casos dos indígenas Pankarurú e Guarani, na região de São Paulo, os quais, após muitos anos de luta e articulação com diversos setores políticos e ONG's, conseguiram que sua demanda de atenção diferenciada em saúde indígena fosse atendida através da contratação de profissionais da saúde, para estabelecer uma equipe encarregada da Estratégia da Saúde da Família Indígena (ESFI) (Comissão Pro-Índio, 2013). Apesar das dificuldades no que se refere, sobretudo, à possibilidade de manter um quadro de profissionais completo e intercultural, essas iniciativas são sintomáticas da necessidade atual que o governo brasileiro enfrenta de repensar a forma como a política de saúde à atenção indígena é constituída, pois os limites da aldeia não são, necessariamente, os limites que a população a ser atendida deve ocupar. Essa necessidade de análise se estende também a toda a política indigenista brasileira que precisa se atualizar e reconhecer as dinâmicas da população indígena, que vão muito além das aldeias.

Por causa dessa falta de reconhecimento na saúde, os índios residentes em espaços que não as aldeias são cadastrados no SUS, e não dentro do marco do SasiSUS. Logo, as possibilidades de receber atenção diferenciada em saúde, em termos estritos, desaparecem completamente, como também o acesso a um direito garantido por lei.

Este é o caso dos indígenas que residem na cidade de Florianópolis: cadastrados nos postos de saúde da localidade, são atendidos pelas equipes de Estratégia de Saúde da Família, as quais, geralmente, não reconhecem ou incorporam seus próprios conhecimentos sobre saúde, doença e corpo. Indígenas usuários do SUS em Florianópolis relataram uma série de experiências e análises do serviço, além da forma como é abordada a PNASI, tanto no contexto urbano quanto no interior das aldeias.

Mas, antes de prosseguir, é importante pontuar que, além da procura pela atenção biomédica nos centros urbanos, a população indígena em Florianópolis também estabelece estratégias que lhes permitem ter acesso a práticas de autoatenção (MÉNENDEZ, 2003) com as quais têm familiaridade, uma vez que se encontram ligadas à sua visão cosmológica de corpo e saúde. Vê-se também que novas práticas de autoatenção aparecem e são utilizadas no contexto urbano de maneira

cotidiana, sendo que sua busca por atenção à saúde nos espaços urbanos (e também nas aldeias) não se restringe à procura pelos serviços da biomedicina.

O caso de Mariana, apresentado brevemente no 2º Capítulo, torna-se um caso exemplar que descreve em detalhes as formas de acesso à saúde quando se está em área urbana. Mariana tem cálculos na vesícula, sendo que os episódios de dor são muito fortes, “como se uma faca me estivesse cortando por dentro”. Essa doença teria causado, inclusive, sua demissão de um emprego, dificultando sua vida em vários momentos.

Quanto questionada sobre o tipo de atenção que teria recebido do SUS, sentiu-se parcialmente satisfeita, pois, através dele, teria conseguido os remédios para aliviar a dor, sendo que, em geral, conseguia marcar consulta e dispor de atenção médica. O problema com a doença de Mariana é que a medicação, por si só, não minimiza o seu problema de saúde, razão pela qual o médico lhe falou da necessidade de se realizar uma cirurgia. Ao tentar saber o tempo que demoraria até ser chamada pelo SUS, recebeu a notícia de que a lista de espera era de dois anos. Logo, acreditou ser inútil pôr o seu nome na lista, e por isso, continuou a se tratar fazendo uso de outras estratégias. Dizia que, se caso voltasse à terra indígena, poderia ter uma chance de ser atendida pelo posto de saúde da aldeia, já que acreditava que, por meio dele, conseguiria se operar muito mais rápido se ficasse na fila do SUS em Florianópolis. A única dificuldade que ela encontrava para realizar esse plano era que, para fazê-lo, precisaria voltar à aldeia e *convencer* a equipe de saúde médica de que morava lá. “Eu teria que ficar uns quatro ou cinco meses”, disse ela, para que o pessoal do posto se convencesse de que ela iria ficar, de maneira permanente, na aldeia, podendo, então, ser atendida pelo SasiSUS que, por sua vez, faria o encaminhamento ao SUS para a realização da cirurgia.

Mas, voltando às estratégias adotadas além do posto de saúde, Mariana começou a frequentar uma igreja pentecostal, atividade que teria sido fundamental para ajudá-la no controle das dores, as quais, segundo ela, estavam mais leves, sobretudo porque estava conseguindo tolerar alimentos mais gordurosos e que antes lhe causavam muita dor.

Algum tempo depois de nos conhecermos, ela estava planejando uma viagem à sua TI para ver e tentar trazer de volta os filhos. À sua volta, soube que eles decidiram não retornar, e que o tempo na aldeia

teria sido útil para ela receber os remédios de uma tia sua conhecedora de plantas, que lhe deu folhas de abacateiro, boldo e outras ervas. Os cuidados com o chá e as suas idas à igreja teriam contribuído para que ela se sentisse melhor. Contudo, para tentar atacar o problema definitivamente, se dirigiu até o posto de saúde, onde, após muitas dificuldades, conseguiu uma consulta com o médico que confirmou o diagnóstico e a necessidade de cirurgia. Porém, como menciona, a solicitação de encaminhamento da cirurgia teria sido “barrada”, pois a EMSI do local questionou o seu local de residência atual e, inclusive, sua identidade indígena, a qual fora colocada em dúvida por uma das enfermeiras que a teria chamado de aproveitadora e oportunista por tentar usufruir do serviço de saúde da aldeia (do SasiSUS e da PNASPI), sendo que ela não era mais indígena, pois morava em Florianópolis, tendo sido assimilada e “pegado as manhas” do pessoal da cidade. Frustrada, mas não surpreendida, no retorno à cidade, decidiu entrar na fila do SUS à espera que um dia possa ser chamada e poder resolver o seu problema de saúde.

Enquanto isso acontece, ela acabou com as folhas de chá que trouxe da aldeia; visita esporadicamente à igreja pentecostal e experimenta estratégias e alternativas sugeridas por amigos e conhecidos: “já bebi chá de casca de abacaxi; tomei óleo de rícino (que coisa ruim, né, meu bem?), preparados de óleo com laranja e limão, e mil coisas mais. Às vezes, algumas coisas ajudam, outras, nem tanto, mais tem que tentar, não é mesmo?”.

Durante nossa última conversa, comentou que havia conseguido uma receita da internet para fazer a limpeza das pedras da vesícula com “sal amargo”, com o qual estava se tratando, estando bastante otimista e esperançosa com o resultado.

Vejamos, a seguir, outra experiência sobre a atenção à saúde indígena, dessa vez, sob a ótica e o relato de Davi:

“Quando eu era mais novo, fui trabalhar em um açougue lá em Ipuaçú. Eles sempre contratam índios da Terra Indígena Xaçecó (TIX), porque eles sabem que a gente precisa de dinheiro, já que muitas vezes não temos trabalho. Eu entrei lá com 17 anos, e trabalhava o dia todo cortando e manipulando as carnes. O caminhão nos procurava como às 5h30 ou 6h00 da manhã, e voltávamos como às 19h ou 20h, dependendo do serviço. O intervalo era curto, e eu nem tinha

carteira assinada, e o salário que os caras pagavam era muito baixo, mal dava para comer por algumas semanas, era muito ruim (...) fiquei lá uns dois anos, e logo logo minhas costas estragaram, tem horas que dói, dói mesmo, dói prá caramba e parece que não há como me curar.

Então, minha mãe falou para eu sair de lá, que eles iam acabar comigo e que nós daríamos um jeito de *se virar*. Eu saí, às vezes, achava alguma coisa, mas era sempre essa dor e a falta de grana. Aí eu cansei de vez, larguei tudo e vim pra cá. Mas a dor não me deixou, ela veio comigo, e às vezes é insuportável. Parece que fiz uma hérnia na coluna e eu, na verdade, não entendo se é que não pode operar ou que, porque já fui em vários médicos aqui em Florianópolis e nada foi resolvido. (...) Fui no postinho, o médico mandou testes, medicamento para dor, fiz raios X, aí me mandaram ir no ortopedista, que nunca me chamou (...). Logo tive um emprego que pagava o convênio e voltei de novo, aí foi que me disseram da tal de hérnia, mas logo saí desse emprego e também não deu em nada. Já voltei no posto muitas vezes e cansei (...) tem que esperar pra isso, pra aquilo, nunca dá em nada (...) ano passado a dor foi tão ruim que fui dar no hospital lá em São José, de novo fizeram aqueles raios X, tudo de novo, e foi aí que os caras falaram que era para ir à cirurgia, mas até agora ninguém me chamou. Minha irmã disse que se eu ficasse na aldeia o pessoal do posto lá talvez ajudava a resolver (...) mas ninguém sabe, né? Nunca tem médico nem remédio, como vão ter jeito de me operar? Aqui, pelo menos, pego o medicamento para a dor, já é alguma coisa.”

E acrescenta:

“Depois que eu saí do hospital, a dor era tanta que liguei para a mãe vir. Ela é remediadora, manja nos remédios, sempre cuidou de nós com chás porque os médicos lá nunca prestaram, porque que

interesse tem ele de cuidar dos índios, não é mesmo? Índio não presta, então, para que ficar gastando com ele (...) mas enfim, aí ela trouxe os bagulhos dela, fez um chazinho, emplastos e massagens, foi isso que me levantou. Se for esperar os médicos aqui eles me deixam morrer, se for lá na aldeia, eu também não acredito que eles iriam resolver, a saúde do índio está um descaso, ninguém se importa, nem aqui, nem lá (...). E isso que o pessoal fica falando o tempo todo que a saúde indígena é diferenciada, diferenciada sim, mais ruim do que o normal.”

Por conta dos constantes episódios de dor, sua mãe largou a prescrição do chá que, na medida do possível, ele prepara quando está doente, pois, às vezes, é difícil conseguir as folhas. Ele se lamenta de não ter espaço em sua minúscula quitinete para cultivar algumas plantas e tê-las à mão para fazer seu chá quando precisa, sem a necessidade de percorrer a cidade para conseguir o que precisa, às vezes, por preços inacessíveis. Os medicamentos do posto, diz não usar mais porque não ajudam a melhorar a dor. A fé em Deus, o saber de sua mãe e o acupunturista que o atende no posto de saúde são o que o “mantêm vivo”, segundo ele.

Helena mora há cinco anos em Florianópolis. Ao engravidar pela primeira vez, decidiu passar o final da gravidez, o parto e o pós-parto em sua casa, ao lado de sua mãe, na aldeia do Pinhal (SC). Na hora do parto, ela e sua família dirigiram-se à maternidade para o nascimento do bebê. Pelo fato de nascer antes do tempo previsto, Rui chegou ao mundo com baixo peso e muitas dificuldades para se estabilizar e sobreviver. E segundo ela confidencia, a angústia pela situação dela e do bebê foi tanta que o seu leite secou, razão pela qual os médicos lhe indicaram usar uma fórmula em substituição do leite materno. O alto custo do leite criou uma grande ansiedade na família, pois eles não tinham como manter essa despesa, de modo que foram orientados a procurar no posto de saúde o leite do bebê, que por ter nascido com baixo peso, teria direito a recebê-lo.

Assim orientadas, a mãe de Helena e ela se dirigiram ao posto de saúde da aldeia, onde receberam a notícia de que o Rui não poderia receber o leite porque Helena não morava na área indígena e não estaria cadastrada no posto. A equipe a orientou a procurar o posto de saúde onde estava cadastrada, o qual, como sabemos, estava a centenas de

quilômetros do lugar onde havia decidido dar à luz ao seu filho. Desesperadas, essas mulheres finalmente receberam o leite de uma ONG que opera no local, assim como orientação jurídica para entrar com uma demanda ao estado por conta dessa situação. A falta de leite poderia implicar em problemas à saúde do bebê, e a dor da mãe, por não receber o que lhe pertencia por direito, ficaria para sempre marcada:

“Levei o Rui para nascer ao lado da minha mãe, na que foi minha casa, para enterrar seu umbigo no quintal onde eu brincava quando era criança, para que a mãe desse o nome indígena para ele, para que ele soubesse desde cedo o que é ser Kaingang. Tudo isso nos foi negado, fomos negados pelos médicos que falaram que nós não pertencíamos mais à nossa aldeia, que falaram que nós não éramos problema deles. É a dor e a luta de ser índio, viu Carol? Eu fui lá para meu bebê ser Kaingang desde o começo, e eles estão sempre lutando até para tirar o direito de sermos quem somos, desde que nascemos até que morremos.”

Os três casos apresentados dão conta da ambiguidade que o sistema de saúde e a PNASPI possibilitam ao incluir unicamente como usuários os indígenas que moram nas aldeias. Se ele morar na cidade, não pode receber atenção diferenciada, mas se voltar à aldeia, também pode não recebê-la, pois sua condição de “urbanidade” faz com que ele perca o seu direito à saúde indígena. Se pensarmos, de fato, como opera a saúde diferenciada em contextos específicos, veríamos que esse direito é pouco praticado no qual, geralmente, os indígenas se veem em uma situação liminar, pois, independente do momento e do lugar onde tentam acessar o sistema de saúde, os seus direitos são, de alguma maneira, negados, parcializados, negligenciados. É surpreendente, ao mesmo tempo triste, a lógica pela qual o fato de se pisar fora dos limites da aldeia possa descaracterizar o indígena, despojá-lo de sua história de vida, de seus costumes e identidade, de como a caracterizar essa saída como um processo sem retorno, de “perda”, de “aculturação”, etc. Torna-se ainda paradoxal e irônico precisar *convencer* pessoas, sujeitos específicos — que, encarregados da atenção à saúde, têm o poder de dar ou negar o acesso ao serviço —, de que você é quem você é, e deixar o destino de sua saúde, e em alguns casos, de sua vida ou morte, ao

parecer de alguém que, obviamente, pode projetar preconceitos e prejuízos, e ter total desconhecimento de como a identidade se constrói e se recria muito além da aldeia, e inclusive dentro dela.

Esses mesmos casos demonstram também que, apesar dessa negação, nos contextos urbanos, às práticas de autoatenção à saúde levadas a cabo pelos indígenas que moram em Florianópolis evocam, em todo o momento, suas famílias, lembranças e sistemas de saúde próprios, acionados na medida em que exista a possibilidade. Atender à saúde, então, se torna também uma maneira de contestar a ideia de que a identidade indígena se perde junto aos brancos, e mais ainda, questiona politicamente o estado sobre a necessidade de ampliar os limites de existência que ele lhes impõe.

Tanto no relacionamento cotidiano com os não índios quanto no dilema da atenção à saúde, vimos que, continuamente, reafirma-se, por parte dos não índios, uma noção de perda de cultura e direitos indígenas. Essa noção de “perda de identidade” tem sido conceituada desde diferentes disciplinas e lugares de enunciação. A antropologia, por exemplo, na década de 1950, denominou esse processo de perda como “aculturação”, e as políticas brasileira e latino-americana, em geral, têm criado seus análogos históricos, tais como “assimilação” e “integração”, para falar daqueles indígenas que, pelo seu contato com a sociedade envolvente, estariam destinados a perder suas culturas e identidades. Por contraposição, e conforme mencionado anteriormente, esse índio aculturado, integrado ou assimilado, é entendido, de maneira geral, como: 1) ligado ao território (neste caso, a aldeia, o mato, a selva); 2) um ser comunitário (em oposição à individualidade entendida como própria das “civilizações” ocidentais — padrão que se reproduz nos direitos coletivos à terra, à saúde, etc.); e 3) como um ser “tradicional”, em oposição à pressuposição de modernidade que as cidades encarnam (BARTOLOMÉ, 2003; SEVILLA e SEVILLA 2014; CARRIZOSA, 2015; RAMOS, 1995, entre outros).

Esses conceitos de aculturação, assimilação e perda, proferidos por diferentes setores e segmentos sociais, e aplicados no dia a dia através dos não índios com os quais os Kaingang em Florianópolis interagem, permearam também o repertório discursivo desses indígenas que têm elaborado suas próprias releituras sobre o que tais conceitos significam, positivando-os e passando a usá-los como argumentos que reivindicam sua identidade no cotidiano de suas vidas. Vejamos a seguir.

6.5 Somos aculturados sim, graças a Deus

Questionados sobre aquela noção de perda de identidade que os não índios incutem sobre a sua existência, e especialmente, no que refere à imposição de conceitos sobre essa aparente perda de identidade, os Kaingang de Florianópolis ofereceram as seguintes análises.

Inicialmente, Davi:

“Eu moro em condomínio, uso celular com wifi, mando email, tenho meu carrinho, fiz curso, eu sou assimilado. Mas eu também comemoro religiosamente o dia do índio, visito minha aldeia, dei nome indígena a meu filho e falo Kaingang com ele, para ele aprender. Então, o que é isso de assimilação? É aprender mais coisas das que você já sabe, usá-las para facilitar sua vida, é somar, é assimilá-las, não é? Acho que o pessoal não entende bem isso, não se trata de que porque você anda de carro, você não é mais índio, não. Você continua índio, é um índio que vai de carro, é um índio que usa celular (...) é necessário mais do que um celular, ou um carro, para você mudar quem você é (...) eu sempre falo para o pessoal que até onde eu tenho conhecimento, o celular é um aparelho para fazer ligações e não para transformar pessoas de índios a não índios, isso não faz nenhum sentido.”

E depois Marquinhos:

“É claro, o pessoal fala direto que nós somos índios integrados, aculturados. E é verdade mesmo, nós somos. Em todos esses anos a gente aprendeu a lidar com os não índios, a fazer algumas coisas do jeito deles, e é por conta disso que a gente consegue se dar bem aqui em Floripa. Você acaba aprendendo a cultura do não índio, saber a cultura do não índio é o que garante você aqui, assim você passa a ter duas culturas: a do índio e a do não índio. Então, somos aculturados, sim, graças a Deus, é por isso que podemos sobreviver.”

Logo, Dona Alicia:

“Você tem que ficar esperto. Tem que aprender logo como é que funcionam as coisas aqui. Então, você olha, pergunta, fala com os parentes e vai pegando as dicas para dar um jeito de conviver com os não índios, para entendê-los. Aí você vai ficando esperto e sabendo que coisas você pode ou não pode fazer quando quer uma coisa ou outra. Então, quando eles falam que você é assimilado, que está integrado, é isso, que você sabe o jeito de lidar e tratar com os não brancos. Isso não quer dizer que você se esqueceu do jeito de ser Kaingang, porque você não esquece quem você é, ainda que queira, você não esquece. O que quer dizer, é que agora você também tem noção de fazer algumas coisas do jeito do não índio.”

E Luana:

“Então, quando eles tratam a gente de aculturado, é porque eles pensam que a gente não é mais índio? [risadas] Tá louco!! Para você viver aqui tem que ser mais índio que nunca: você tem que ser guerreiro como só Kaingang é, você não pode desistir nunca, e olha que os não índios tentam te derrubar sempre, mas você não desiste, por que índio é guerreiro, lutador. Onde quer que seja, índio que não luta morre (...) então, você acorda todo dia e tem que se lembrar quem você é, de onde vem para poder continuar na luta. Você pode comer miojo, usar o Facebook® e passar chapinha e maquiagem, que nada disso faz sentido sem a força de lutar que você tem no seu sangue.”

É interessante notar como, nos depoimentos, as noções de aculturação, assimilação e de integração, aparecem, de alguma maneira, positivadas: se nas acepções originais, se enfatiza a *perda* (de cultura, de identidade, etc.), nas vozes de meus interlocutores, passam a enfatizar a aquisição: você *aprende coisas novas, soma, acrescenta*. Você *ganha* mais uma cultura, você passa a entender o jeito de viver do outro. Ser assimilado (ou aculturado ou integrado, dependendo de como enuncia cada interlocutor) é algo positivo, pois isso permite ao indígena se

“equipar” para a sobrevivência em uma zona de contato permanente, como Florianópolis, e conseguir os objetivos traçados pelos indígenas que moram na cidade.

Igualmente, e ainda em radical contradição com as acepções originais dos termos, o ser aculturado é o que permite, de algum modo, continuar a ser índio: você tem que se lembrar de quem você é para continuar na luta, diz Luana, se você não se lembrar disso, e usar as qualidades que o ser índio pressupõe, isto é, a força e a capacidade de luta, não seria possível lidar, de forma permanente, com o não índios. Estar perto do não índio para aprender seus hábitos e “seus *jeitos*” é uma forma de empoderamento e de luta pelos próprios direitos. Sobre isso, comenta Rodrigo no seguinte depoimento:

“As pessoas, o governo, podem chegar a ver com maus-olhos a nós índios que moramos na cidade, e eu acho que eles têm razão para fazer isso, porque o índio é esperto demais. Quando o índio vai para a cidade, ele aprende como se fazem as coisas do jeito do não índio, aprende que têm direitos e como reclamá-los, aí, eles não gostam, porque, então, a gente quer reclamar seus direitos e eles não admitem (...) você vai à FUNAI e você fala que precisa ajuda, aí eles falam que não podem dar porque nós moramos em cidades, que somos “integrados”, que é melhor voltar para a aldeia. Igual se você vai na prefeitura, em qualquer lugar, eles não querem que você exija o que é seu, seu direito a ser indígena, a sua cultura. Então, esse negócio de sermos aculturados, de querer mandar-nos de volta para aldeia, todo esse “*mimimi*”, é só uma distração para nos fazer acreditar que índio não tem direito, para ir embora e não aprender como reclamar o que é nosso (...). Mas nós, nós sabemos que eles querem nos enganar, que não querem fazer nada por nós, nós sabemos o que eles fazem (...) depois tem a cara de pau de falar que índio é burro, que não entende de nada, nós sabemos de tudo.”

Percebe-se também, nos depoimentos, que aquela noção de aculturação, assimilação ou integração como perda e substituição de

culturas não existe no cotidiano dessas pessoas. Pelo contrário, estaria ocorrendo, na verdade, um processo de incorporação e aproveitamento de tecnologias, conhecimentos e saberes advindos do mundo dos não índios que podem simplesmente facilitar o dia a dia dos indígenas em prol da satisfação das necessidades criadas pelo seu iminente contato com os brancos (e isso vale tanto para o contexto das cidades quanto das aldeias!), ou também como uma forma de atualizar sua identidade indígena. No primeiro caso, como disse Davi, o celular é apenas um aparelho para fazer ligações, não para mudar pessoas, e o mesmo se aplica ao carro, à internet e ao computador. A história de vida, o sangue, o autorreconhecimento, não desmancham ao apertar um botão ou ligar uma máquina, pois, como menciona Kerexu Yxapiry, cacica Guarani da aldeia Morro dos Cavalos: “Assim como o colar, as pinturas corporais não fazem do homem branco um indígena. Muito menos um celular ou um carro vai fazer um indígena deixar sua cultura”. Já no segundo caso, é perceptível que a adoção dessas tecnologias e sua incorporação em seu cotidiano torne-se um meio de reivindicação, luta e atualização da identidade, como demonstraremos, de maneira mais evidente, no item dedicado ao uso da rede social Facebook[®] por parte dos meus interlocutores.

Os depoimentos, ao longo desta tese, permitem entrever que, na cotidianidade desses indígenas, o uso de tecnologias e elementos da vida do não índio é permanente e constante, embora seja o principal argumento usado pelos não índios para descaracterizar sua identidade. Em outros momentos, foi possível observar que elementos associados à sua identidade e saberes advindos de sua cultura são trazidos ao cotidiano na cidade, situação que se tornou mais evidente na atenção à saúde dada a essas pessoas.

A seguir, enfatizaremos como, no cotidiano de Florianópolis, os Kaingang trazem elementos que reconhecem como próprios de sua identidade e cultura, e como, através deles, atualizam e reafirmam-na. Observaremos também como essas tecnologias, usualmente vistas pelos não índios como indicadores de perda, tornam-se elementos eficazes na reivindicação da identidade e do relacionamento constante, não só com os seus parentes indígenas, mas com os não índios.

6.6 A cidade na aldeia e a aldeia na cidade

O movimento aldeia-cidade, como já mencionado, torna-se, *per se*, um argumento através do qual a identidade do indígena é

questionada: se o índio decide sair da aldeia e morar na cidade, entende-se que o processo de aculturação, assimilação e integração é ativado, e que cedo ou tarde, o índio perderá sua identidade e sua cultura. Em contraposição, e a partir dos depoimentos de meus interlocutores, foi possível notar que, desde a sua perspectiva, a vinda e a permanência na cidade se tornam um processo de aprendizado e aquisição de conhecimentos do mundo dos não índios, o que facilita sua inserção nele, além de fazê-los ganhar certas habilidades que podem possibilitar também a reafirmação de sua identidade.

No cotidiano dessas pessoas, vemos como trazem diversos elementos próprios de sua cultura e como, de alguma maneira, passam a relativizar os limites entre aldeia e cidade. Com isso, é claro, não quero negar as diferenças evidentes que existem entre esses dois contextos, mas sim, ressaltar que, embora, no discurso, sejam espaços opostos, atravessados por valores diferentes (comunidade *vs* individualidade, atraso *vs* civilização, entre outros), têm fronteiras porosas que se tornam evidentes no cotidiano dos Kaingang em Florianópolis.

A circulação de pessoas, mercadorias e bens simbólicos, entre outras coisas, permite a porosidade das fronteiras traçadas entre aldeias e cidades. Em primeiro lugar, é importante destacar que a permanência desses indígenas é uma permanência relativa: em seus históricos de vidas sempre ocorre um deslocamento, mais ou menos contínuo, entre a aldeia e a cidade. Esse deslocamento pode ter origem antes da decisão de se estabelecer definitivamente na cidade, certamente, mas essa dinâmica permanece, mesmo no reconhecimento da cidade como um lugar de moradia fixa.

Independente da frequência com que os indígenas retornam às suas aldeias de origem, sempre existe uma preocupação de se manter um elo: férias, épocas festivas, períodos prolongados de desemprego, etc., tornam-se bons motivos para voltar temporariamente à aldeia e restabelecer vínculos com a terra, a família e a comunidade. Existe também certa autonomia entre as crianças indígenas que moram na cidade em relação ao seu espaço de permanência: percebe-se que elas, até certo ponto, têm a decisão de ficar na aldeia com os avôs, tios e demais parentes, como no caso dos filhos de Mariana, sendo que esse querer ficar é um desejo altamente valorizado por parte dos pais, que consideram tais decisões uma parte importante do aprendizado de ser Kaingang. Tanto no caso dos adultos quanto das crianças, os períodos de

permanência não são previamente definidos e podem se prolongar ou diminuir dependendo das condições e expectativas específicas de cada pessoa: se surgir assuntos de interesse na aldeia, a estadia se prolonga, e caso seja avaliada a necessidade de voltar à cidade, se retorna.

Luana diz:

“Toda vez que estou de férias, vou lá na minha mãe. Eu fico bem faceira, vou lá, revejo minha família, vou nas festinha, fico sossegada (...). Porque lá é tudo mais calmo, mais silencioso, aqui é uma correria só, você não tem tempo para parar e conversar, comer junto, nada. Mas lá você pode, você conversa, toma um bom “*chima*” e fica proseando a vontade. Quando você volta pra Floripa, bate aquela saudade dessa calmaria, da tranquilidade (...) disso aqui não tem.”

E Felipe:

“Sempre que puder tem que voltar. Porque você pode morar aqui, mas você sabe que é Kaingang, que tem que estar com os seus, com os que são sangue do seu sangue. Você não pode simplesmente esquecer de onde é, e não saber mais o que acontece lá, você tem que ir, ficar em dia, saber o que se passa, quais os problemas, para você poder ajudar, seja estando aqui ou estando lá.”

Já Marquinhos:

“Você não deixa de ser índio, de ser de sua família, da sua terra. Então, você sempre volta para se lembrar de quem você é e pelo que luta, do seu passado, do que você quer para o futuro. Minha mãe já é falecida, mas eu vou visitar meus irmãos, meus sobrinhos. É bom demais, apesar de tanto tempo fora, quando eu vou lá me sinto verdadeiramente em casa, sentado no fogão de lenha, ouvindo as histórias dos mais velhos, vendo as crianças brincar, pescar, catando frutas. Sempre é bom voltar a casa, não é? Você volta novinho de lá, com a força renovada, com a vontade de continuar lutando por você, pelos seus.”

E Dona Alicia:

“Você já ouviu falar que o sangue puxa? Então, é isso mesmo. Você pode estar feliz aqui que chega uma hora que você precisa voltar. É a terra te chamando, são os velhos te chamando (...) você precisa voltar, ver a família, ver o mato, comer comida de verdade, *comida forte* para você recuperar o dano que a comida dos *fóg*⁶⁶ faz na gente (...). Porque aqui é miojo um dia, o outro também, e assim você vai ficando doente. Lá não, lá você tem tempo de fazer a comida boa, de sentar para comer e alimentar o corpo de verdade (...) quando você volta para a área, o espírito também fica forte, e nós precisamos depois de toda a sujeira que você acumula aqui (...) porque a cidade também faz mal, ficar tanto tempo junto do não índio faz mal, aqui é cada um por si, você corre o risco de se perder, de ficar egoísta, então, você volta lá e lembra que a gente é parte de algo maior. Não tem como você conseguir morar aqui, se não dá essa folga para seu corpo e seu espírito ainda que seja de vez em quando.”

No que refere às crianças e sua circulação nas aldeias e na cidade, os interlocutores apontam, começando com Mariana:

“Eles [os filhos] quiseram ficar na mãe e eu respeito. Eles já ficaram muito tempo comigo aqui e aprenderam a se virar com os não índios. Foram para a escola, sabem agir e falar como o pessoal daqui. Mas eu percebi que eles estavam precisando também viver como Kaingang: brincar, cultivar, acender o fogão, ouvir as histórias dos mais velhos. Eles têm que aprender para poder sobreviver. De nada adianta eles saber se virarem no mundo dos brancos se esquecem do que eles são. Eles precisam ser Kaingang primeiro, apesar da dor que eu sinto deles estarem longe de mim. Mas assim que eles estiverem preparados vão voltar.”

⁶⁶ Termo kaingang para se referir ao não índio.

E depois, Dona Alicia:

“Pois é, eles já foram e voltaram várias vezes. Agora que já estão crescidos todos acharam seu lugar, outros moram aqui comigo, outros voltaram para a área. Todos sabem o que é ser Kaingang porque levam a raça no sangue, e se orgulham do que somos porque eu ensinei a sentir orgulho deles, apesar de que os não índios nos queiram fazer sentir envergonhados do que somos. Eles sabem tecer, falar Kaingang, dançar, aprenderam comigo e aprenderam na aldeia, e também sabem trabalhar, lutar pelos seus direitos. São todos Kaingang que aprenderam a se virar no mundo dos brancos.”

E Sandra complementa:

“Eu fiquei na aldeia uns dois meses. Quando falei para Ana (9) e Julio (7) que íamos de volta para Floripa eles pediram para ficar, eles queriam ficar na casa da avó. Eu chorava porque não queria deixar eles, estava muito entristecida, mas eu vi que também não tinha muita oportunidade de fazer meu dinheiro, de dar um futuro aos meus filhos se eu ficava lá. Eu estava dividida, não sabia se ficarmos juntos ou ir embora sozinha. Minha mãe foi que falou para eu deixar eles. Tu tens teu caminho e tens que ir atrás dele, me falou, mas como eles podem fazer o caminho deles se não sabem quem são? Eles têm que ser Kaingang, já tiveram tempo de sobra para conhecer como vivem os *fog*, agora tá na hora de você deixar ser os Kaingang que eles são, e isso eles podem aprender aqui.”

Observa-se que o deslocamento cidade-aldeia torna-se muito importante, como no momento de renovação da identidade: volta-se para lembrar de quem se é, para lembrar por que se luta, para estabelecer os mais pequenos conhecimentos e saberes, que tanto os avós quanto os pais aprenderam no contexto das aldeias, e que são constitutivos do ser Kaingang. A circulação contínua entre a aldeia e a cidade cria um elo, reforçando laços e recriando memórias importantes que lhes permitem se renovar, se reafirmar e conseguir permanecer como indígenas no mundo dos não índios.

Igualmente, os indígenas que moram na cidade tornam-se o epicentro de uma série de visitas dos parentes que moram nas aldeias. Do mesmo modo quando se viaja da cidade à aldeia, as visitas à cidade não têm, necessariamente, uma sazonalidade ou um período de tempo definido, o qual pode ser negociado conforme os interesses e os desejos não só das pessoas que se deslocam, mas também dos anfitriões.

A circulação e a permanência dessas pessoas entre a cidade e a aldeia propiciam também a atualização de notícias sobre a família e a aldeia, a tomada de decisões sobre situações particulares e o estreitamento de vínculos com os parentes que não moram na cidade. A circulação de pessoas motiva, por sua vez, a circulação de elementos que se tornam importantes na reafirmação da identidade: ir e voltar para a aldeia, ou receber visitas da aldeia, é a possibilidade de trazer ou conseguir ter acesso a sementes, fibras e outros materiais utilizados na fabricação do artesanato. Nos depoimentos a seguir, veremos que o fato de se manter um estoque para produzir artesanato é altamente valorizado como estratégia econômica e por dar continuidade ao aprendizado de sua confecção por parte das crianças e jovens. Além de sementes e fibras, a presença das pessoas traz também ervas e remédios para auxiliar no tratamento de doenças, produtos ou técnicas para o preparo de alimentos de modo “tradicional” e, especialmente, dinâmicas de sociabilidade e partilha próprias do ambiente da aldeia. Essas dinâmicas são mantidas no cotidiano de vida na cidade, mas ganham força na medida em que os parentes aparecem para alimentá-las.

Davi comenta:

“Quando minha mãe vem para mim tudo é festa. Ela traz meus remédios, ela ora em mim, prepara comida boa para eu ficar forte. Faz uma diferença e tanto, viu? Quando ela vai embora, eu fico bem triste, porque sei que a força que ela me traz com seus remédios, sua comida e nossos papos vão indo embora aos poucos, até ela voltar ou eu conseguir ir vê-la lá na aldeia de novo.”

E Rosana:

“Eu gosto quando minha mãe ou minhas tias ou primas vêm nos visitar. Ficamos papeando e elas contam de tudo o que acontece com o pessoal na aldeia, elas fazem comida quentinha e boa para a gente. Às vezes, elas vêm e aproveitam para

vender artesanato, então, trazem sementes, penas para a gente fazer colares, brincos, para tecer cestas, ou então, trazem para eu ter e poder me virar quando o negócio tá ruim aqui em Floripa (...) quando elas estão aqui, fico feliz quando chego em casa e tem um chimarrão bem caprichado me esperando. Ficamos tecendo, falando horas e horas. Dá um fôlego, uma vontade de você acordar o dia seguinte, ir trabalhar e saber que na sua volta, você pode abrir a porta e voltar a ser Kaingang à vontade.”

Logo, Milena:

“Sempre que dá, temos alguém aqui em casa nos visitando. Porque nós trabalhando nem sempre podemos voltar lá, então, é bom receber as visitas dos parentes. Nós acompanhamos eles a fazer as coisas que precisam, assistimos a novela juntos, comemos que é uma beleza, você sente que volta à vida quando a mulherada cozinha comida de verdade, feita com tempo, com carinho, viu? Eu sempre peço para o pessoal trazer semente, pena, o que eles puderem para eu fazer artesanato, ele rende um troco (...) eu guardo para quando precisamos de uma graninha extra, ou quando precisamos alguma coisa. A venda do artesanato já salvou as nossas vidas várias vezes.”

Inversamente, quando os indígenas das aldeias vão à cidade, levam consigo inúmeros bens que são altamente apreciados pelos seus parentes: roupas, alimentos, etc. Nos dois casos, há um processo de retroalimentação e de partilha que fortalece os vínculos entre os que estão na aldeia e os que decidiram ficar na cidade.

Vejamos o relato de Helena:

“Eu passo o ano inteiro recebendo doações de roupas, brinquedos, cobertores para levar na área. Assim, quando eu vou, já tenho bastante coisa para levar, e levo pra mãe, a avó, meus sobrinhos, todo mundo. Eles ficam felizes e eu fico faceira. Saber que as coisas que eu consigo ajudam a resolver alguma necessidade me faz muito feliz, sentir que vale a pena continuar a lutar por nós,

porque morar em Floripa é uma luta, não é mole, não. Você tem que aguentar firme (...) ver a felicidade deles, faz com que eu segure as pontas e eu saiba que é preciso continuar.”

E de Marquinhos:

“Eu sempre ligo antes de ir para a área e vejo o que eles estão precisando lá: roupa, sapato, farinha de mandioca (minha irmã gosta da farinha que vendem em Floripa, diz que lá não é igual), aí eu tento dar um jeito de dar conta e levar o que eu mais puder. Acho bom poder ajudar os meus parentes, assim como eles me têm ajudado todos esses anos, me segurando e dando forças para seguir o meu caminho, apesar de estar longe deles.”

A contínua circulação aldeia-cidade-aldeia fortalece e cria uma série de laços que permitem aos indígenas da cidade reivindicar sua identidade Kaingang. É nessas idas e voltas que se relembra a história, quem se é e pelo que se luta. Estabelece-se uma constante troca e partilha que acaba reafirmando os laços da família e da casa Kaingang, na medida em que os lares Kaingang na cidade passam a se tornar uma extensão da casa Kaingang já estabelecida nas aldeias.

Essa mesma circulação possibilita também o acesso, na vida cotidiana, a aspectos entendidos como próprios da cultura Kaingang por seus interlocutores, tais como a comida, a “visita”, a possibilidade de produzir artesanato e de reproduzir as formas de sociabilidade da aldeia, assim como a aquisição do nome indígena, como veremos mais adiante.

Muitas dessas dinâmicas somente são possíveis de serem experimentadas pelos indígenas que moram na cidade através das visitas, pois, devido às dinâmicas de trabalho, muitos deles não encontram espaço ou tempo suficiente para o lazer, para a sociabilidade, para realizar atividades associadas à sua identidade étnica. Há algumas exceções, como a comemoração de festas, mas antes de enfatizar tal aspecto, gostaríamos de falar sobre a importância da aquisição do nome indígena como uma forma de estabelecer e reivindicar a identidade no contexto urbano de Florianópolis por parte dos Kaingang que nela residem.

6.7 O nome indígena

Um dos aspectos mais relevantes para os Kaingang na cidade é voltar às aldeias para ter os bebês (especificamente, as mulheres Kaingang), ou se isso não for possível, levar o bebê à aldeia para que ele possa ganhar o seu nome indígena por parte dos avôs ou parentes próximos. Ganhar o nome indígena, e levar o bebê para ser conhecido e socializado na aldeia, é também uma forma de fortalecer o laço do pequeno Kaingang em relação à sua comunidade. Ganhar um nome indígena institui a identidade do bebê, embora, oficialmente, não seja reconhecido como tal por falta da inclusão de dados como etnia e nome indígena no registro civil. Essa ausência de dados nos registros, segundo os interlocutores, devia-se ao curto prazo de tempo entre o nascimento e o registro estabelecido por lei, tempo que, na maioria das vezes, o bebê ainda sequer havia ganhado o seu nome indígena, não podendo ser registrado. Essa ausência pode ser causa também do desconhecimento da possibilidade de se fazer essas inclusões no registro, ou pelas dificuldades advindas do fato de o bebê não ter nascido na aldeia.

Na sequência, conheceremos um pouco da história dos bebês Kaingang nascidos no contexto urbano de Florianópolis, e a importância do nome indígena em sua inserção como Kaingang.

6.7.1 Helena + Gonzalo = Rui

Helena, casada com Gonzalo (não índio) há três anos, deu à luz ao seu primeiro filho na maternidade próxima à Terra Indígena Serrinha (RS), de onde ela é oriunda. A história de seu parto, o nascimento de seu filho Rui e o pós-parto imediato já foram abordados. Resulta interessante retomar sua história somente para pontuar o porquê de sua ida à aldeia nesse momento de sua vida: segundo ela, queria que o seu bebê nascesse no mesmo lugar que todos os seus parentes Kaingang de sua aldeia, que seu nascimento marcasse o reconhecimento dele como indígena e que, desde cedo, ele ganhasse também um nome Kaingang. Apesar das dificuldades e do questionamento das instituições que lhe prestaram atenção médica durante o nascimento e o pós-parto, ela se sentia satisfeita, pois, embora tivessem tentado tirar de seu filho o direito de ser chamado de indígena, ela e sua família conseguiram vencer essa batalha: “todos sabemos que ele é Kaingang para valer. *Mîg* (onça pintada), já nasceu brigando para que lhe respeitem o direito de

ser índio. Agora ele tem seu nome indígena, ele ganhou de sua avó. Ninguém vai poder duvidar nunca mais do que ele é”.

6.7.2 Davi + Ângela = Cauê

“O pequeno Cauê nasceu há cinco anos. Filho de Davi e Ângela [não indígena] ele foi levado pelos pais para receber seu nome indígena na aldeia. Minha mulher não queria não. Ela questionava por que eu ia querer botar o nome indígena no filho, que ele iria ser discriminado na escola se as demais crianças soubessem que ele era índio, e que eu sempre reclamava que isso era muito ruim, então, que não entendia por que queria isso para meu filho. Nós brigamos muito por causa disso, mas finalmente ela acabou aceitando. Ele estava com dois meses quando fomos na casa da mãe que batizou ele de tÿrÿr He (trovão). Ele se orgulha do seu nome, faz questão de todo mundo saber que ele se chama trovão. Até minha mulher teve que concordar com o nome que a mãe deu, pois ele é forte, barulhento, imponente como um trovão.

Carolina: Davi, por que é tão importante para você que Cauê ganhasse o nome indígena?

Porque de nós podem tirar tudo, nossa terra, nossos direitos, tudo. Mas o nome dele, o nome que ele ganhou, ninguém pode tirar nunca. Não importa mais se o pessoal falar para ele que ele não é índio coisa nenhuma, cada vez que alguém chame ele pelo seu nome, o tÿrÿr He, vai saber que isso é mentira, que ele é tão índio quanto eu, que ele é Kaingang.”

6.7.3 Diana + Fernando = Nayara, Samira e Milady

Diana (28) e Fernando (32), casal de Kaingang que vive em Florianópolis, tem três filhas: Nayara (5) e as gêmeas Samira e Milady (3). Assim como nos casos anteriores, os pais deram às filhas o nome

indígena. Nayara, batizada de Kríg (estrela) pelo avô, ganhou seu nome em Votouro (RS), de onde veio seu pai, e as gêmeas Samira e Milady, Krén (amora) e Vãn feg (flor de taquara), respectivamente, ganharam seu nome indígena da avô materna que visitou o casal logo após o nascimento das caçulas.

Curiosamente, no nascimento da primeira filha, Diana e Fernando fizeram o registro civil sem saber que podiam incluir, por direito, o nome indígena e a etnia de sua pequena no registro civil. No nascimento das gêmeas, ouviram o mesmo assunto, e assim, diante da falta de conhecimento acerca desse procedimento, Fernando se dirigiu até a FUNAI a fim de obter informações:

“Fui à FUNAI. O cara que me atendeu lá disse que não sabia direto, que procurasse no site da FUNAI que aí estava a informação. Só que eu não entendi nada que estava nessa página (...) eu tentei procurar na internet mas eu não entendi nada, fiquei gringo. A sorte foi que a filha do meu patrão estuda direito, e aí eu pedi para ela me ajudar a saber se a gente tinha ou não tinha direito de botar o nome indígena na certidão das meninas, e a moça falou que nos tínhamos direito, sim. Então, nos decidimos que íamos registrar (...) nós fomos tentar fazer o registro civil no cartório do hospital mas o moço lá diz que ele não sabia como incluir (...) como nós não queríamos desistir fomos tentar em um outro cartório e nos pediram um tal de RANI (Registro Administrativo de Nascimento Indígena) que a FUNAI tinha que dar para a gente, só que não conseguimos porque a FUNAI diz que nós já tínhamos o documento que nos deu o hospital para fazer o registro (...). Foi uma correria e no final não conseguimos registrar o nome indígena delas. Agora a moça, filha do meu patrão, disse que vai ajudar a gente para poder mudar o registro, quem sabe assim, não só ante os Kaingang mas também perante a lei, nossas filhas vão ser reconhecidas e poder reclamar seus direitos.”

O nome indígena para os Kaingang da cidade é muito importante para se efetuar a ligação com a aldeia, a comunidade, e uma primeira amostra de ser Kaingang. Independente da existência do reconhecimento oficial do nome (e dos possíveis direitos a serem acionados a partir do

reconhecimento deste pelo estado), possuir um nome indígena é uma questão de validação da identidade. Entre os Kaingang que moram em Florianópolis e que estabelecem relações de trabalho, amizade e solidariedade, entre outros, é comum questionar e saber o nome indígena, além de reconhecê-los e chamá-los por esse nome. Quando ocorre uma gravidez ou chega um recém-nascido, a questão do nome indígena do bebê é uma questão continuamente colocada e discutida.

O nome indígena, no entanto, pertence à dimensão privada da vida dos Kaingang na cidade. Em contextos de interação com os não indígenas, como o espaço de trabalho, comemorações ou espaços de lazer, utilizam os nomes em português, enquanto que os indígenas em contextos onde há ausência de não índios, ou quando estes têm uma relação íntima com os indígenas, por ser esposos (as), namorados (as) ou mesmo uma amizade próxima. Somente no caso do Cauê, filho de Davi, o nome indígena passou a ser utilizado no contexto público, mas traduzido ao português, já que o menino se chama “trovão” (seu apelido). Seus pais comentam que o nome indígena dele é muito representativo de sua personalidade e que, por isso, passou a ser socializado. De qualquer maneira, a origem indígena do nome não é de domínio público, restringindo-se ao núcleo familiar e aos parentes próximos, sendo que estes usam o termo Kaingang “tÿrÿr He” para falar com ele ou para falar dele.

6.8 Comemorando as festas

As festas e as comemorações realizadas nas aldeias são eventos que os indígenas da cidade seguidamente comentam, pois gostariam de poder prestigiar. O Dia do índio, a festa de São João Maria, a festa de Nossa Senhora Aparecida, as eleições de caciques, entre outras, foram datas mencionadas pelos meus interlocutores como importantes para os Kaingang, e não foram poucos os lamentos por não poder viajar para as aldeias de origem nessas datas, ou de não poder comemorar na cidade, assim como fazem nas aldeias.

Com o intuito de comemorar essas datas, e apesar da distância de suas famílias e aldeias, alguns Kaingang da cidade realizam suas próprias comemorações em Florianópolis. Em abril de 2012 fui convidada a participar da comemoração do Dia do índio, organizada pelo Davi e realizada no salão de festas de seu condomínio, no bairro

Saco Grande. Participaram ao redor de 30 pessoas, sendo 17 indígenas Kaingang e 12 não índios, entre esposos (as), namorados (as) e amigos (as) não índios. A comemoração, que consistia em um churrasco, foi marcada para o domingo, sendo o cardápio elaborado de maneira coletiva, e além da carne, houve arroz, maionese, salada, pão, cerveja, refrigerante e bolo em abundância.

Durante os preparativos da comida, as mulheres dedicaram-se a preparar os acompanhamentos, enquanto os homens ficaram encarregados de assar as carnes. As crianças brincavam ruidosamente e, ao ritmo do sertanejo, conversas animadas rolavam soltas. Na hora da comida, uma grande mesa foi organizada para servir as crianças e os mais jovens. Depois do almoço houve bolo, baile e muita animação, sendo que a festa acabou às 21 h por conta do horário do salão.

Por ser mulher, na primeira parte da festa me uni ao grupo de mulheres que preparava a comida, e foi nesse momento que fui apresentada às que ainda não conhecia. Na cozinha, temas do dia a dia, problemas cotidianos e notícias sobre relacionamentos amorosos, além das novidades dos parentes nas aldeias e no trabalho tomaram conta do momento. Algumas das mulheres que conheci não eram indígenas, e sim, namoradas ou esposas de alguns Kaingang que ali se encontravam. Alguns depoimentos sobre a festa serão apresentados a seguir, indicando a importância da data e a leitura dela feita pelos participantes.

Em primeiro lugar, Davi:

“Eu sempre organizo para nós comemorar o Dia do Índio. É uma data importante para nós, é a única data na qual o Brasil se lembra que nós existimos, então, aqui estamos nós para lembrar quem somos, para comemorar o que somos (...). Todos os dias você ouve que os índios isto, que os índios aquilo, é tudo sempre ruim quando se fala de índio, mas o dia de índio não, esse dia é para lembrar que somos bons, que fazemos parte do Brasil, então, é bom que nós e nossos filhos comemoemos quando o motivo é bom... já o resto do ano você só ouve que o índio é ruim, então, no dia do índio tem que comemorar mesmo.

Eu convido os amigos, alguns familiares, para eles verem a nossa festa, ver que somos uma família,

que somos bons, que não precisamos usar cocar para ser índios e sentir orgulho do que somos.”

Depois, Marquinhos:

“É importante isso que Davi faz, eu gosto que meus filhos venham à festa, que se lembrem que o pai deles é índio, que o sangue deles é Kaingang como o meu. Temos que comemorar que estamos aqui, que somos guerreiros e que continuamos a lutar (...). Se a gente não pode ir na aldeia para comemorar, comemoramos aqui mesmo, com a família e com os amigos para que eles saibam também que ser índio é para se orgulhar.”

E Luana:

“Achei massa, né? Com a correria do dia a dia, pouco eu consigo me encontrar com os colegas Kaingang, então, gostei de vir. Jogamos conversa fora, trocamos umas ideias, aí é bom, é bom lembrar que não estamos sós. Que também somos uma família.”

Margarida, mulher de Marquinhos, e não indígena, também comenta:

“O Davi sempre faz a festa, sei lá, deve ser uns doze, treze anos que ele sempre faz. Assim seja bem simples, porque, às vezes, o pessoal tá com pouca grana, mais ele não deixa de comemorar, e o Marcos sempre vem na festa, ele só não vem a comemorar com o Davi, porque vai lá à aldeia dele para comemorar. Mas todo ano eu já sei que tem festa do índio para comemorar (...) eu acho legal, em geral, eu gosto do pessoal. Só não gosto que o Marcos sempre fica bêbado, e quando reclamo, ele me diz que não é para reclamar, que índio puro bebe até cair.”

Eduarda, de 22 anos, namorada de Rodrigo, que pela primeira vez assistia a uma comemoração do Dia do Índio, relata:

“Para mim é algo novo. Eu vim porque Rodrigo pediu para estar aqui hoje, mas é a primeira vez que eu comemoro mesmo o dia do índio. Antes de namorar ele eu só sabia do dia do índio porque na escola meus priminhos fazem cocares de papel, se fantasiam e pintam o rosto (...). É engraçado, quando eu conheci Rodrigo, eu não imaginei que ele fosse índio, quando ele me falou isso, fiquei confusa, ele não se parece em nada com os índios dos filmes, eu não acreditava, achava que era papo furado dele, mas viu? Não é que o Rodrigo é índio mesmo? Só vivendo para saber! E agora, que tu me diz desse monte de índio que tem aqui? Eu achei que ele fosse um exemplar único!” [risadas]

A comemoração do Dia do Índio, como o próprio organizador indica, torna-se uma forma de reafirmar a identidade, de ressaltar a positividade do ser indígena. Em um contexto como o de Florianópolis, onde as relações sociais encontram-se mediadas pelos estereótipos e imagens negativas do índio, ter a possibilidade de criar um espaço para comemorar com orgulho o que se é, e poder compartilhar desse orgulho com pessoas importantes do seu entorno cotidiano, é também uma forma de repassar uma imagem fora do estereótipo do que é ser indígena em um contexto lúdico e agradável. Esse papel de aproximar alguns não índios através da desconstrução de imagens estereotipadas tem seu efeito refletido quando Eduarda reconhece que Rodrigo (e os demais indígenas ali presentes) não se parece em nada com aqueles dos *filmes*.

Apesar de não ter podido acompanhar outras comemorações, escutei de meus interlocutores que, na medida do possível, isto é, quando o tempo e o dinheiro permitiam, eles procuravam ir às comemorações importantes em suas aldeias. E que quando isso não era possível, buscavam, de alguma maneira, ressaltar a importância do dia: altares a Nossa Senhora, reuniões maiores ou menores entre amigos e famílias, telefonemas às famílias na aldeia para manifestar que também estavam comemorando, entre outras, eram práticas comuns para manter o laço que os une a suas famílias e comunidades fora da cidade.

Conforme se observou, a circulação de pessoas e elementos, a reivindicação do nome indígena e a comemoração de algumas datas especiais são muito importantes para a contínua renovação e reafirmação da identidade Kaingang. Esses aspectos, não

necessariamente visíveis aos não índios de seus círculos sociais mais próximos, indicam uma série de dinâmicas próprias de sua cultura, estratégias efetivas de seu autorreconhecimento no âmbito urbano.

Contudo, além das questões ligadas à “própria cultura”, notei que, entre os Kaingang de Florianópolis, alguns elementos do mundo do não índio tinham se tornado essenciais a fim de que pudessem manter a comunicação, os laços e o reconhecimento de grupo e de identidade indígena. Por ser amplamente usado pelos meus interlocutores, e gerar uma série de relações de reconhecimento e autoafirmação, apresentamos, a seguir, o uso da rede social Facebook® como um caso exemplar de apropriação de um recurso tecnológico, aparentemente alheio, mas que serve como um meio de reafirmação e renovação da identidade e pertença étnica.

6.9 Eita nós no Facebook®

Quase a totalidade dos entrevistados tinha celular com acesso à internet⁶⁷ (pago ou via wifi), sendo usuários ativos do Facebook® e de diversas plataformas de correio eletrônico. Inicialmente usado como um meio de contato para trabalho ou se comunicar com a família via chamada telefônica, as novas tecnologias disponibilizadas pelos aparelhos celulares têm incluído no repertório dos Kaingang da cidade diversas formas de comunicação com seus parentes e amigos, em diferentes lugares do país. Essa diversificação das comunicações tem sido possibilitada também pela maior cobertura de sinais de telefonia e pela possibilidade de acessar a internet através da compra de créditos em modo pré-pago.

Nas últimas décadas, e devido ao fato de que, no contexto nacional, a internet passou a ser vista como uma necessidade cujo acesso deve ser garantido pelo estado, criou-se a lei de

⁶⁷ Em menor grau, tinham também tablets e notebooks. Os notebooks, segundo eles, eram necessários para se conectar à internet em casa (serviço que somente um deles tinha instalado), dificultando o seu acesso. Neste sentido, para eles, era mais interessante investir em um aparelho celular que possibilitasse a conexão a diferentes redes wifi, ao acesso de internet através da compra de créditos, e pela portabilidade do aparelho. Os notebooks e tablets, dependendo da marca, também têm um maior valor de compra, razão pela qual se tornam menos acessíveis, considerando seus orçamentos.

telecomunicações⁶⁸ para possibilitar a inclusão digital da população nacional, atingindo também as populações indígenas brasileiras. Isso permitiu, através dos programas governamentais ou da parceria com entidades privadas, o estabelecimento de pontos de internet e conexão nas aldeias⁶⁹. Os organismos públicos, em parceria com o setor privado, têm ampliado o acesso à internet nas comunidades indígenas, sendo que o acesso dos indígenas à internet nas cidades tem feito dessa rede um canal de comunicação, interação e sociabilidade importante que ajuda a tecer e manter os elos que unem a(s) cidade(s) e aldeia (s), a(s) aldeia(s) e a(s) cidade(s).

O uso da internet, e especialmente a possibilidade de interação que as redes sociais oferecem, tem se tornado um grande atrativo também para os Kaingang que entrevistei. No decorrer de nossa relação, fui adicionada ao ciclo de amizades de alguns interlocutores via Facebook[®]. Eu mesma adicionei outros. E ao incorporá-los, comecei a perceber como uma rede de relacionamentos, aparentemente invisível no dia a dia da cidade, se materializava, e como essas relações perpassavam a cidade, se deslocando a aldeias e diferentes regiões, indo desde as fronteiras do Brasil com o Paraguai e a Argentina, passando pelos estados do Sul do Brasil, e se espalhando pelo sudoeste, norte e nordeste do país. Os Kaingang conectados através do Facebook[®] em meu perfil, agora como uma janela para o mundo que me permitia enxergar, se concentravam, sobretudo, nos estados de Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo, conectando parentelas, amigos e companheiros de reivindicações da causa indígena. Ligações com indígenas de outros grupos e relacionamentos com grupos públicos e privados estendiam as redes ao restante do país. Tópicos diversos, relacionados, em geral, à questão indígena como educação, saúde, eventos e políticas diversas eram os temas centrais desses grupos que aglutinam a população indígena nas redes sociais. Chamou a minha atenção que, apesar da diversidade geracional dos Kaingang com os quais mantive contato, estes faziam uso ativo de seus perfis com leves diferenças no número de postagens ou de conteúdos que pareciam mais interessantes para uma faixa etária em relação à outra.

No espaço das redes sociais, existe a possibilidade de escolher as pessoas que formam parte de sua rede de amizades. No caso dos

⁶⁸ Lei Geral de Telecomunicações No. 9472/97, do dia 16/07/1997.

⁶⁹ Para maiores detalhes acerca desses programas e de sua implementação nas aldeias indígenas, ver: RENESSE, 2011.

Kaingang com os quais interagi, essa possibilidade era considerada valiosa, pois permitia escolher que pessoas de seu entorno pudessem adentrar seu espaço pessoal, onde, diferentemente do espaço cotidiano e de sua relação com os não índios, a identidade indígena deixa se observar através das relações estabelecidas com outros indígenas. E são totalmente perceptíveis aos não índios, por conta dos sobrenomes, dos lugares de origem, das fotografias com roupas indígenas, ou então, por veicularem conteúdos especificamente voltados à causa indígena, etc. Assim, os não índios vinculados às redes de amizade desses Kaingang são pessoas de relativa familiaridade, com quem suas histórias de vida e origem são geralmente compartilhadas.

Diariamente são postadas imagens, pensamentos, notícias que, à primeira vista, não seriam muito diferentes das postagens de qualquer outro usuário do Facebook®: informação e publicação de fotos realizando atividades de lazer como baladas, churrascos, dias de praia, confraternizações com colegas e parentes, comemoração de festas, atualizações de estados tais como namoro e relacionamento, ânimo, pensamentos e opiniões sobre determinados assuntos da vida cotidiana, da novela, do jogo de futebol, etc. Mas, pouco a pouco, pode se perceber como, no meio desse mar de publicações, aparecem postagens e imagens diretamente relacionadas com as formas de se autorreconhecer e reivindicar a própria identidade: eventos nas áreas indígenas, informações sobre políticas referentes a esses povos, imagens de si nas aldeias usando acessórios não permitidos, piadas sobre as imagens de índio que circulam na rede, notas de repúdio à discriminação à qual são continuamente submetidos, etc., são trazidas às telas e mostradas aos integrantes de suas redes de amizade no mundo virtual.

Esse primeiro coletivo de imagens traz postagens relacionadas ao autorreconhecimento como indígenas. No primeiro, um indígena publica em seu perfil que é o dia do índio, isto é, que é *o seu dia*, recebendo, assim, os parabéns de alguns de seus contatos, e até a pergunta se é possível ganhar presente nesse dia. A brincadeira nas interações no Facebook® permite ver, de maneira mais ampla, os vieses do relacionamento entre índios e não índios, posto que evidenciam as ambiguidades tecidas ao redor dos indígenas que se encontram em relação com os não índios na cidade, tanto *on* quanto *off-line*. Veremos alguns exemplos mais adiante.



Imagem n° 6. Postagem: Dia do Índio

Postagens como esta, nas quais o usuário da rede relaciona diretamente a identidade indígena a si mesmo ou a familiares, aparecem de maneira relativamente constante, reafirmando, ante os parentes e os contatos não indígenas, sua pertença ao grupo étnico ao qual sua origem está relacionada. É um exercício que se realiza desde cedo, ou seja, a associação da identidade indígena realizada no Facebook® começa desde os primeiros dias de vida: o nascimento das crianças indígenas, especialmente no contexto urbano — mas também nas aldeias — é um evento importante que, com frequência, é publicado por usuários indígenas da rede social, tornando-a, assim, um veículo importante para a socialização do recém-nascido com os parentes e amigos. Meus interlocutores Kaingang com filhos menores, entre 0 e 5 anos, manifestaram ter dado a notícia do nascimento de suas crianças através da rede, além de continuarem a publicar imagens e estados para que os parentes e amigos, tanto da aldeia quanto da cidade, pudessem acompanhar o crescimento dessas crianças Kaingang.

Nos casos em que pude observar esse tipo de publicação, chamou-me a atenção como os indígenas, que comentavam a chegada dos bebês, enfatizavam as boas-vindas ao novo “parente”, fazendo referências constantes ao acolhimento da criança como pertencente ao grupo ao qual o emissor da mensagem se autorreconhecia, mas também como parte de uma família indígena mais genérica, em que índios

conectados em todos os cantos do país e, incluso, de países vizinhos, reconheciam a identidade indígena da criança. Entre os meus interlocutores era recorrente a observação que, graças ao uso do Facebook®, eles conseguiam estar atualizados das notícias da aldeia e da família, além de se manterem próximos de suas aldeias, apesar da distância física e geográfica que os separava. Deste modo, o espaço virtual, e especificamente a rede social, como observa Barreira, mais do que um meio tecnológico, torna-se um “espaço socialmente arquitetado. Construção cultural que integra o conjunto de práticas sociais da sociedade contemporânea e não como mero aparato tecnológico que facilita a comunicação” (2004, p. 59).

No caso de meus interlocutores Kaingang em Florianópolis (e de outros que integravam suas redes pessoais), em seus perfis apareciam, com certa assiduidade, publicações fazendo alusão ao fato de que, a aparente falta de sinais diacríticos da identidade que (não) exibem, isso não muda, de modo algum, quem eles são, ou então, que a sua situação de urbanidade não os desliga de sua identidade. Ainda sobre as crianças e sua socialização através da rede social, observamos a seguinte postagem:

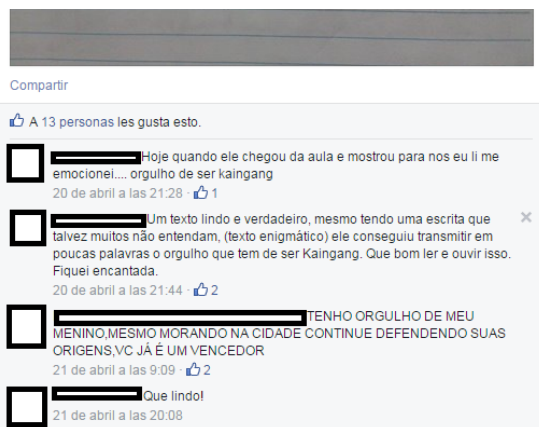


Imagem nº 7. Postagem: Menino, orgulho Kaingang

A publicação se refere a uma criança que levou para casa uma redação onde escreveu que se sentia orgulhosa de ser Kaingang, gerando, assim, o orgulho dos pais e amigos próximos que ressaltaram

que, apesar da vida na *cidade*, essa criança continuava defendendo suas origens ao reafirmar, dessa forma, sua identidade étnica. O menino se autorreconhecia e era reconhecido pelos seus parentes e contatos, tanto da aldeia quanto da cidade, como Kaingang.

Vejamos outros exemplos:

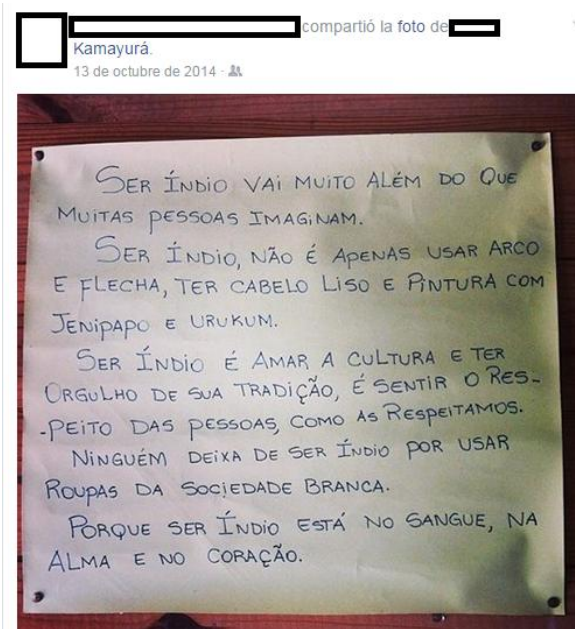


Imagem n° 8. Postagem: Ser Índio



Imagem nº 9. Postagem: Ser índio em terra de branco

Esse tipo de postagens procura ressaltar aquilo que foi compartilhado na oralidade pelos meus interlocutores: de que a aproximação ao mundo dos não índios e a incorporação de certos elementos e práticas não substituem a história de vida e as características próprias do ser indígena. Igualmente, observamos outras publicações nas quais se resalta a ligação com a aldeia e os parentes, outra forma de reafirmar os laços de parentela, no mundo *on-line* e *off-line*.



Imagem n° 10. Postagem: Festaça!

Frisar esse tipo de questão através de postagens é algo necessário não só para continuar a reafirmar e atualizar os laços com os parentes indígenas conectados ao longo da rede, como também para se diferenciar e se reafirmar como indígenas frente aos não indígenas com os quais interagem dentro do espaço virtual que o Facebook[®] oferece, e cuja interação pode se estender ao mundo *off-line*. Voltando às postagens n° 3 e 4, vemos que manifestam mensagens que reafirmam a identidade como uma estratégia de minimizar uma série de interações que surgem com os não índios nesse espaço. Mas, como podemos ver a partir do perfil de meus interlocutores e de seus contatos, não obstante a relação de proximidade que mantêm com certos “não índios”, estes continuam a reproduzir também os paradoxos da autenticidade e da identidade anteriormente discutidos, como: imagens folclorizadas do índio, questionamentos (diretos ou como piada) da identidade, civilidade, etc.

Vejamos um exemplo ilustrativo:

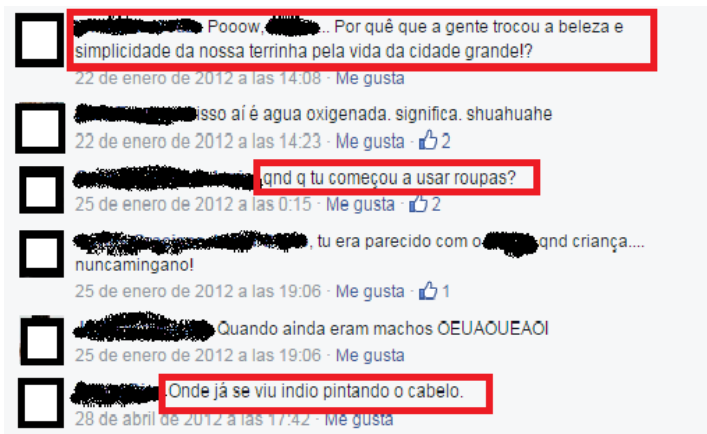


Imagem nº 11. Postagem: índio “oxigenado”

A imagem reproduzida acima mostra os comentários tecidos ao redor de uma foto postada por um indígena na rede social. Nela aparece sua imagem quando era criança, ao lado de outro menino que morava em sua aldeia, mostrando o torso nu e ostentando os cabelos loiros que, hoje em dia, mudaram radicalmente para um tom mais escuro. Um de seus contatos, ao ver a imagem, se questiona sobre o fato de eles terem trocado “a beleza e simplicidade” da aldeia pela “cidade grande”, o que permite entrever que o comentário é feito por outro indígena que também se encontra no contexto urbano e que se sentiu tocado, de alguma maneira, pela foto. Já os comentários dos não indígenas são aparentemente mais jocosos, trazendo consigo os paradoxos antes citados: “isso aí é água oxigenada”, comenta um deles se referindo ao tom dos cabelos do menino, e “onde já se viu índio pintando o cabelo?”, comenta outro. Fazendo alusão ao torso nu das crianças na foto, um terceiro comentarista pergunta: “quando que tu começou a usar roupas?”. Esses comentários, independentemente das intenções que carreguem, trazem à tona noções essencialistas sobre o indígena, como o fato de os índios “não usarem roupas” ou não terem cabelos loiros, razão pela qual se questiona, em tom de brincadeira, que deve haver algum artifício por trás da foto, etc.

Vemos, então, que o uso das redes sociais e da internet, e de seus recursos, em geral, por parte desses indígenas, traz consigo a possibilidade da afirmação e da reelaboração de discursos e imagens

sobre si (GALLOIS e CARELLI, 1998 e 1995; PEREIRA, 2007). De maneira mais particular, observamos que tanto os meus interlocutores quanto os demais indígenas da rede usam-na como um modo de se *autorreconhecer* como indígenas, dando ênfase à sua individualidade. Esta, além da identidade indígena, se configura também em relação ao conjunto de postagens publicadas, isto é, de experiências, imagens, gostos e pensamentos, que lhe permite construir imagens sobre si mesmos, de modo que possam pensar e decidir como querem aparecer e se apresentar (TURNER, 1991) às pessoas com as quais interagem no Facebook® e no mundo *off-line*.

Mas o uso da internet e da rede social tem outras dimensões: indica também a capacidade de acesso à cidadania, de comunicação e reafirmação da identidade coletiva, servindo também como um instrumento para a luta política de grupo e das populações indígenas, em geral⁷⁰. O caráter político e a ligação identitária ao coletivo não fogem do interesse das postagens publicadas pelos meus interlocutores.

⁷⁰ Conferir, por exemplo: Turner (1991, 1991b); Gallois e Carelli (1995, 1998), Pereira (2007) e Renesse (2011).



Coletivo de postagens n° 1

Nesse primeiro coletivo de imagens observamos, por exemplo, algumas publicações comemorativas de datas especiais, como o Dia Nacional de Luta dos Povos Indígenas, e outro contra a aprovação da Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 2015, que altera os procedimentos para a demarcação das terras indígenas, causando um processo de resistência e luta para impedir sua aprovação tanto entre os indígenas quanto nos diversos setores sociais de apoio à causa indígena.

Nessa postagem, em particular, contrastam-se duas imagens entre o que se faz nas terras indígenas e o que alguns setores econômicos, na verdade, desejam fazer com elas. A legenda “Somos todos parentes” procura aglutinar indígenas e simpatizantes para atender ao chamado de resistência à causa. Esse tipo de postagem, difundindo informações e chamando a população para se informar e manifestar contra a PEC, circulou constantemente no ano de 2014, tendo sido amplamente difundido pelos meus interlocutores e seus contatos, assim como outros assuntos e “iniciativas” do governo que, na leitura deles, prejudicavam os indígenas. As publicações similares, e com um sentido mais político, têm circulação massiva entre os usuários indígenas no Facebook®, aparecendo, seguidamente, no mural de meus interlocutores, em sua rede nacional de contatos indígenas, e no perfil de indigenistas, em geral.

Neste sentido, vale a pena destacar que essa rede social viabiliza e dinamiza a comunicação interétnica, permitindo que uma pessoa, ou grupo, reconheça nos problemas dos demais grupos indígenas seus próprios problemas, dando abertura para a troca de experiências, estratégias, agendas políticas, além de gerar empatia com causas particulares, a fim de fortalecer as mensagens e as publicações que reivindicam a “causa indígena”, de modo geral. Chama a atenção que as publicações dedicadas à luta e à reivindicação de direitos encontram-se, geralmente, acompanhadas de imagens de indígenas em seus contextos tradicionais, ressaltando seus sinais diacríticos. E apesar da especificidade do indígena representado nessas imagens, poucas vezes essa singularidade é explicitada devidamente nas publicações que circulam, fazendo alusão, assim, a uma sociedade indígena geral. Nesses casos mais específicos, transparece a noção de que a luta por direitos, por parte dos povos indígenas, precisa ser reivindicada na diferença, a fim de que sejam efetivamente atendidos. Falaremos sobre isso mais adiante.

Apenas gostaria de comentar um fato curioso que pude observar a partir desse coletivo de postagens: embora os Kaingang de Florianópolis não façam parte de movimentos sociais ou associações que, de maneira direta⁷¹, evoquem a luta pelos direitos indígenas, o Facebook®

⁷¹ Certa vez, perguntei ao Marquinhos por que ele e seus parentes não participavam de movimentos sociais, políticos, ou então, por que não se organizavam para reivindicar seus direitos. E ele respondeu que eu estava enganada, uma vez que a sua presença (e a dos seus parentes, é claro) na cidade

configura-se como um local onde a reivindicação coletiva é continuamente trazida à tona, desafiando a ideia de que o uso das redes sociais “extraem o usuário da comunidade (indígena)” (RENESSE, 2011, p. 46), passando a engrossar, assim, o fluxo de reivindicação de direitos que potencialmente pode se reverter em relações e em ações em prol (ou não) das comunidades.

Continuando com o coletivo de postagens apresentado, chamou também a atenção que a publicação relativa ao Dia da Mulher, uma data comumente associada à luta política e às reivindicações feministas próprias do Ocidente, fosse ilustrada com uma imagem de uma mulher indígena, destacando, assim, a importância dessas mulheres e suas lutas. Meu interesse surgiu por conta de dois aspectos: primeiro, porque poucas mensagens do Dia da Mulher (e de outras datas comemorativas, reconhecidas como dos “não índios”) geralmente reproduzem imagens de não índios e seus cânones de beleza, seus estereótipos e demais “metáforas”, além de ideias preconcebidas sobre o que as mulheres são (ou deveriam ser); em segundo, porque a construção dessa imagem é, a meu ver, um belo exercício de reapropriação da data, mostrando também a inclusão e a presença das mulheres indígenas nessas lutas. Presença que, evidentemente, é pouco visualizada em muitos contextos. A *Mona Lisa*, de Leonardo da Vinci, deslocada à aldeia e ganhando traços indígenas, é também uma forma de apropriação da arte e representatividade da mulher não indígena do Ocidente e seus valores: a mulher indígena pode ser tão icônica e representativa quanto a *Mona Lisa*.

Esse tipo de publicação, e esses exercícios de apropriação, mostram como a internet torna-se palco de uma articulação de conceitos e conhecimentos (RENESSE, 2011) entre o indígena e o não indígena, ou melhor, como explicita Levy, “a interface é uma superfície de contato, de tradução, de articulação entre dois espaços, duas ordens de realidade diferentes: de um código para o outro, do analógico para o digital, do mecânico para o humano”.

Neste item, apresentamos, de maneira geral, como o Facebook[®] é um espaço interativo multidimensional⁷² entre indígenas, e entre

já era uma reivindicação permanente de direito, isto, do seu direito de ir e vir à cidade e à identidade.

⁷² Na medida em que essa interação inclui dimensões de ação, agenciamento, correlação e cooperação (SANTANELLA, 2004).

indígenas e não indígenas que moram em Florianópolis, servindo como um instrumento de reafirmação de identidade e de produção e elaboração de imagens e discursos sobre si (GALLOIS & CARELLI, 1998; TURNER, 1991). Na publicação de informações e na comunicação estabelecida a partir dos perfis e recursos possibilitados pela rede social, vimos que existe uma relativa liberdade de escolha daquilo que é publicado sem necessidade da mediação de órgãos tutelares⁷³, e que os conteúdos são escolhidos baseados em suas próprias prioridades e agendas. Os discursos, as imagens e a elaboração de identidades — aqui brevemente descritos — produzidos pelos Kaingang com os quais interagi (e, de maneira geral, com sua rede de contatos indígenas) contrastam radicalmente com as imagens produzidas nos meios massivos de comunicação, e que são continuamente reproduzidas por jornais locais. No próximo capítulo, abordaremos esses contrastes e suas implicações.

⁷³ Como identidades indigenistas, sejam governamentais ou não governamentais.

7. CAPÍTULO VI INDÍGENAS EM FLORIANÓPOLIS OU DAS REFLEXÕES QUE A PRESENÇA GUARANI E KAINGANG NA CIDADE NOS INSTIGA A FAZER

7.1 I

Ao longo do percurso desenvolvido ao longo desta tese, observamos como os indígenas Kaingang e Guarani desenvolvem diversas formas de circular e permanecer em Florianópolis: as mulheres Guarani apropriam-se, de maneira sistemática, do centro, lugar icônico da cidade, para a venda de artesanato, enquanto que as mulheres e as famílias Kaingang traçam circuitos pela Ilha de Santa Catarina, oferecendo também o seu artesanato. Essa permanência no centro da cidade por parte das mulheres Guarani e a circulação dos Kaingang faz com que estabeleçam uma série de relações com índios e não índios (3º e 4º capítulos). No 5º Capítulo, vimos como dois núcleos de indígenas Kaingang haviam decidido permanecer, de maneira definitiva, em Florianópolis, e como haviam criado estratégias de interação, especialmente com os não índios, com o intuito de possibilitar os meios para garantir a sua subsistência e o acesso a condições dignas de trabalho e de vida. Em todos os casos, e a partir da evidente interação cotidiana com os não índios, nos quais se tecem cotidianamente formas sutis de poder (ORTNER, 2006) que impregnam a interação entre uns e outros, evidenciamos como Florianópolis passou a se configurar como uma *zona de contato*, isto é, “um espaço social onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam umas com outras, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999, p. 26). E onde se estabelecem também dimensões interativas e improvisadas de relação, em que colonos e colonizados, viajantes e visitados, e, neste caso em específico, índios e não índios, são constituídos *na* e *pelos* relações que estabelecem, sejam estas de solidariedade, amizade ou confronto.

O cotidiano dos indígenas da cidade vê-se, de maneira geral, permeado por inúmeros discursos emitidos pelos não índios sobre eles e sua presença na cidade: discursos históricos, políticos, midiáticos e de senso comum os caracterizam como inexistentes, distantes, histórica e geograficamente, e culturalmente distintos. Essa alteridade construída

obedece, em princípio, à criação de um imaginário colonial altamente disseminado através das narrativas coloniais que, durante séculos, caracterizaram as populações indígenas sem questionar a sua posição eurocentrista, androcentrista e branca (PRATT, 1999). Isso permitiu a consolidação de um imaginário que, já no século XVI, fez com que o Brasil e seus nativos se balanceassem em um paradoxo que vai do Jardim do Éden a um lugar bárbaro e sanguinário, onde canibais e antropófagos encontram-se em um estado permanente de confronto e vingança (CARNEIRO DA CUNHA, 1990).

O índio, então, não fala na história, mas ele é falado pelos missionários, que criaram um campo discursivo para eles, forjando e engrossando, assim, a produção de uma consciência planetária a respeito do outro colonial e suas culturas, criada pelos viajantes e narradores europeus no novo mundo e em suas colônias ao redor do globo (PRATT, 1999). A construção discursiva historicamente elaborada sobre os indígenas em Santa Catarina e em Florianópolis segue esse mesmo caminho (1º Capítulo), usando, como recurso constante, o discurso do desaparecimento, da ausência e da inexistência. Inicialmente cartografados pelos narradores coloniais, a história oficial do estado e da cidade apresenta como os indígenas desapareceram em um “passe de mágica” frente aos nossos olhos, mas que, ironicamente, nem por isso, deixaram de dar significado à sua história, agora reapropriada em termos patrimoniais, e localizada de maneira específica, como um fato real, embora envolto em um passado distante.

Posteriormente, esse paradoxo de imagens constituídas pela maquinaria colonial, é “atualizado” no século XIX, quando “as imagens dos índios oscilavam entre o respeito à vida tradicional e o estímulo à aculturação” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006 p. 158), ou então, à integração, criando desestruturas internas e alterando as dinâmicas sociais e territoriais dos povos indígenas, levando, até “o final do século XIX esses índios [a] sobreviveram como trabalhadores sem terra já como caboclos (mestiços) que ainda tinham que lutar para ser identificados como ‘índios de verdade’”⁷⁴ (MOREIRA, 2012).

Essa questão sobre a “veracidade” do indígena implantada no século XIX passa a ser vigente no senso comum e na arena política brasileira. A fragilidade dos argumentos com os quais sua identidade é reconhecida ou não pelo estado e suas instituições torna-se um paradoxo malévolo, em que a luta do indígena, pela sua sobrevivência, se vê

⁷⁴ Grifos meus.

marcada por duas opções entrecruzadas e igualmente nocivas: ou se sobrevive dentro dos padrões e opções colocadas pelo estado — os quais submetem essas populações a condições infra-humanas de subsistência —, ou se luta pela existência fora desses espaços, onde, além de lutar pelos direitos constitucionalmente outorgados, é preciso lutar também pelo direito a ser chamado pelo nome e a ser reconhecido como indígena.

Nesse histórico de criação de imagens, no qual se destacam a do “bom selvagem”, a do “bárbaro” e “incivilizado” e a do socialmente “improdutivo”, há muitas imagens hegemônicas que têm permeado o cenário nacional durante séculos, nas quais, mediante diversas maneiras, níveis e intensidades, tanto os Guarani quanto os Kaingang, que circulam e permanecem em Florianópolis, acabam sendo inseridos. Já os discursos que cristalizam essas mesmas imagens, colocam os indígenas em situações ambíguas, submergindo-os no chamado “paradoxo da autenticidade” (ALBUQUERQUE, 2011), na medida em que, para ter acesso a direitos e, em geral, aos códigos da vida nacional, eles precisam se aproximar do “mundo” dos não índios, mas, ao mesmo tempo, essa atitude passa a ser punida judicialmente, como observamos no caso dos indígenas citados no 2º Capítulo, tornando-os alvo de uma contínua violência simbólica exercida cotidianamente, tanto no nível macropolítico quanto no cotidiano. Esta última situação, acredito, foi o que mais transpareceu ao longo da tese, na medida em que os meus interlocutores narravam os percalços que haviam enfrentado para conseguir trabalho, à procura de casa, através da opinião nem sempre solicitada dos não índios que os abordavam, questionavam, maltratavam e discriminavam, negando-lhes o direito de serem eles mesmos, de se autorreconhecerem e de se colocarem publicamente como indígenas, entre muitas outras situações.

No caso do sul do Brasil, soma-se à criação de imagens e discursos já citados uma série de descontinuidades e generalizações sobre os povos indígenas que acabam impactando negativamente no reconhecimento da permanência de populações indígenas na região, além de impulsionar a criação de imagens sobre a inexistência da população indígena, dando lugar a uma *política do silêncio* acerca dos indígenas de Santa Catarina (ORLANDI, 2010) produzida desde um lugar (do lugar do viajante, do missionário, e logo, dos políticos, dos cientistas e demais) e a partir de uma série de posições do sujeito. Ao

ressaltar **um** sentido da presença indígena em Florianópolis, e ao explicitar esse sentido em particular, essas posições acabam, necessariamente, *não dizendo* “outros sentidos” (IBID) possíveis. Esse sentido enunciado circunscreve e fixa tais populações em um “lugar” determinado, isto é, relegados a um passado distante, negando-lhes *per se* a possibilidade de um reconhecimento como parte da história da cidade, de continuidade na região, de uma presença significativa que, de uma forma ou de outra, tem contribuído e contribui cotidianamente às dinâmicas que Florianópolis, como cidade, exerceu no passado e que continua a exercer no presente. Essa configuração de sentido encerra a possibilidade de que os povos indígenas — que, lembremos, não falam, mas são falados na história nacional e local — possam aparecer dotados de outros sentidos. Em outras palavras, a configuração de um lugar específico, historicamente construído no discurso, cria uma ideia do “lugar” e das posições do sujeito que os indígenas podem e devem preencher, impedindo, assim, que estes ocupem outros lugares e outras “posições do sujeito” (ORLANDI, 2010, p. 76).

De maneira mais detalhada, apontamos, na Introdução, que no contexto político de Florianópolis — através da observação, pesquisa e questionamento das instituições governamentais —, se tece um discurso da *não* existência de populações indígenas, que se reflete na falta de conhecimento, informação e políticas públicas para eles, invisíveis na cidade. Isso se constata nos *sites oficiais* da prefeitura, em que o “componente indígena” não é reconhecido como parte da identidade da cidade, e cuja história se vê resumida em duas linhas, associada a um passado esquecido, enquanto que os demais grupos populacionais têm suas histórias ressaltadas, como sendo os ancestrais fundantes da identidade cultural da ilha. Isso também se reproduz nos discursos históricos, como vimos no 1º Capítulo.

A inexistência indígena enunciada no discurso político tem suas raízes no discurso da constituição da cidade, de sua configuração histórica e narrativas coloniais. Contudo, observamos que, nas entrelinhas, reconhecem-se algumas formas da presença indígena associadas a uma noção de “estrangeirismo”, na qual sua vida e permanência são “autorizadas” em locais específicos e para a realização de atividades específicas, como a venda de artesanato e a apropriação do centro da cidade como espaço para a sua realização. Esses lugares de “autorização” da presença indígena transcendem também os discursos do senso comum, onde se aponta e se reconhece que os indígenas

frequentadores do local —independentemente das emoções que essa presença suscite — são externos à Ilha.

Desde o lugar dos meios de comunicação locais, por sua vez, vemos que a ideia do indígena de Florianópolis, distante geograficamente, é recorrente, o que se reflete em uma série de matérias jornalísticas que noticiam constantemente conflitos em regiões de Santa Catarina, exceto na capital. Paradoxalmente, esses espaços “outros” que os indígenas ocupam (2º Capítulo), podem ser “exaltados” pelos meios locais, fazendo ênfase em retóricas que ressaltam o seu exotismo e o prístino de suas comunidades e formas de vida, quando eles, na verdade, se encontram nos espaços onde foram naturalizados e confinados historicamente, isto é, as aldeias. Estas, aliás, podem ser o alvo de ataques simbólicos e políticos, como se evidencia nas diferentes notas apresentadas neste capítulo, e também, de modo específico, na reportagem intitulada “Terra Contestada”, produzida pelo Diário Catarinense⁷⁵, que questiona a identidade, a origem e direito dos indígenas, na medida em que seu posicionamento geográfico, ou melhor, a terra que reivindicam como sua, torna-se um “empecilho” para os interesses políticos da “cidade”. Nesses casos, estratégias discursivas que negam categoricamente a “veracidade” da identidade indígena dessas pessoas, surgem de maneira constante, e aquela aldeia prístina onde os índios das primeiras notas desaparecem dá lugar a uma nova configuração espacial, distinta daquela tecida no imaginário social, como “própria” do indígena, isto é, a aldeia romantizada.

Nas matérias observadas existe também uma tendência à publicação de informações com pouco aprofundamento acerca do contexto social, histórico, político, etc., uma vez que as situações apresentadas reforçam a propagação do senso comum e o preconceito sobre os indígenas, ao “**falar sobre os índios** em detrimento da **fala dos índios**” (GALLOIS & CARELLI, 1995). Já a veiculação de manchetes exóticas e atrativas tem como consequência a indução a erros de interpretação por parte dos leitores, favorecendo outro tipo de leitura

⁷⁵ Novamente, “o índio é visualizado como um entrave arcaico ao crescimento econômico, que erradicaria a pobreza, realizando a justiça social. Ou ainda, o índio passa a ser visto como uma espécie de ‘latifundiário’ improdutivo, ignorante, indolente e desqualificado injustamente, detentor da posse de vastas extensões de terra, que, se abertas ao ‘trabalho produtivo’ supostamente resolveriam a questão da pobreza e o desenvolvimento” (2001, p. 50).

mais compatível com a posição da mídia em questão (MERKSENAS, 2002 *apud* REIS, 2014). Observa-se, então, que as reportagens realizadas a respeito da população indígena catarinense, publicadas no DC, têm uma agência política, sumamente exacerbada, que “chega ao cidadão, carregada de intencionalidades e de relações de poder” (REIS, 2014, p. 349) assimétricas, monofônicas e coercitivas.

A presença dessas assimetrias e a dominância criada pelos discursos midiáticos, como argumenta Martin Barbero, não são vistas de maneira passiva pelas populações que são deturpadas e dotadas de sentido sob a ótica das posições políticas desses meios, criando espaços de resistência ao desafiar seus objetivos e intenções. O autor nos diz:

Desde dentro das comunidades, esses processos de comunicação são percebidos por sua vez como outra forma de ameaça à sobrevivência de suas culturas – a longa e densa experiência das armadilhas por meio das quais têm sido dominadas carrega de receio qualquer exposição ao outro – mas ao mesmo tempo a comunicação é vivida como uma possibilidade de romper a exclusão, como experiência de interação que, se comporta riscos, também abre novas figuras de futuro. Na verdade, a dinâmica das próprias comunidades ultrapassa hoje os marcos de compreensão elaborados por antropólogos e folcloristas: há nessas comunidades menos complacência nostálgica com as tradições e maior consciência da indispensável reelaboração simbólica que exige a construção do futuro” (BARBERO, 1987).

A consciência da reelaboração simbólica e o acesso a tecnologias digitais, como vimos no 5º Capítulo, ao abordar o uso do Facebook[®] por parte de meus interlocutores, permite comunicar a “**fala dos índios**” (GALLOIS & CARELLI, 1995) desde suas próprias perspectivas. Isso se torna evidente no caso das redes sociais, onde as informações publicadas não passam pelo filtro de identidades e instituições que visam ao paternalismo ou à cooperação com as comunidades indígenas,

nem da dimensão política comunitária sobre o uso da internet e seus recursos, que pode e é estabelecida pelos não índios⁷⁶.

Além disso, cabe ressaltar que, de maneira geral, buscamos apresentar através desta tese como nos discursos históricos, políticos e midiáticos os indígenas de Santa Catarina, e especialmente de Florianópolis, são retratados como historicamente relegados, geograficamente distantes, culturalmente diferentes e politicamente inexistentes. E que o “desaparecimento”, a “exclusão” e a negação da presença do indígena na cidade são passíveis de serem lidos como uma forma de silenciamento, na qual não se pretende “calar” alguém, mas dizer uma coisa (neste caso, ressaltar a ausência e a inexistência desses indígenas) para não “deixar” de dizer outras. Ou seja, como menciona Orlandi (2010), esse discurso politicamente socializado, que fala dos índios em termos de inexistência e de ausência, apaga outros sentidos possíveis, “mas indesejáveis em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2010, p. 71); apaga sua presença contínua e constante na cidade e o fato de que, no dia a dia, eles também constroem o presente e os processos históricos de Florianópolis. Finalmente, a disseminação desses discursos apaga a possibilidade desses sujeitos reivindicarem, de maneira direta, outras formas de ser, estar e permanecer na cidade.

Em síntese, assumir como inexistente a presença do indígena, assim como sugerem os discursos históricos, ou então, como estrangeiros, como sugerem os discursos políticos, não é necessariamente uma forma de exclusão do índio da vida social, mas sim, a criação de uma *política do silêncio* na qual se apagam os sentidos que se quer evitar. Isso para impedir que os indígenas ocupem também lugares e posições que possam conflitar com os interesses políticos dos detentores de poder na região e nos aspectos micropolíticos da vida cotidiana. Ao sustentar esse tipo de discurso, o indígena é circunscrito a uma formação discursiva específica, à qual deverá aderir para que suas palavras façam sentido (ORLANDI, 2010), criando, assim, a ilusão de que “seu” sentido *só* pode ser aquele atribuído pelo estado. Sendo que este, ao negar a historicidade e a história dos indígenas, tenta coagi-los a não sustentar outro discurso que não aquele dominante e produzido na relação assimétrica de poder criada sobre eles.

⁷⁶ Sobre as discussões e particularidades dessas políticas indígenas sobre o uso de internet, ver, por exemplo: RENESSE, 2011.

7.2 II

Uma vez colocados esses discursos e suas formas de configuração através do percurso desenvolvido ao longo desta tese, podemos observar como os indígenas Kaingang e Guarani desenvolvem diferentes maneiras de circular e permanecer em Florianópolis, uma cidade que se configura como uma *zona de contato*, isto é, “um espaço social onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam umas com outras, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999, p. 26), e onde se estabelecem dimensões interativas e improvisadas de relação, nas quais colonos e colonizados, viajantes e visitados, e, neste caso, índios e não índios, são constituídos na e pelas relações que estabelecem, sejam estas de solidariedade, amizade ou confronto.

Através das experiências narradas pelos meus interlocutores vimos como, no dia a dia, a circulação pelo espaço físico e o desenvolvimento de atividades laborais e de lazer estão permeados por formas sutis e também explícitas de poder (ORTNER, 2006), e que, para conseguir lidar com esses exercícios de poder estabelecidos pelos seus “outros”, e dentro da *zona de contato* que representa Florianópolis, os indígenas que circulam nela agem e criam uma série de estratégias que lhes permitem interagir, viver e se relacionar, da maneira mais adequada possível, com os não indígenas. Vimos, por exemplo, como as mulheres Guarani adotam o silêncio como estratégia comunicativa, e como a organização familiar no centro da cidade lhes permite apreender o espaço onde se estabelecem. Igualmente vimos que as mulheres Kaingang vendedoras de artesanato cartografam a cidade e seus habitantes de maneira constante, que modificam suas peças de artesanato para serem aceitas pelos compradores e se articulam na cidade através de uma rede de parentesco que lhes permite encontrar os meios de permanência temporária nela. No caso dos Kaingang que permanecem em Florianópolis, o apagamento de sinais diacríticos no dia a dia (e sua ativação nas redes sociais), as redes de sociabilidade estabelecidas com parentes (e não indígenas), e a apropriação e a reelaboração de aspectos da vida na cidade são algumas possibilidades encontradas por eles para estabelecer relações e possibilitar sua permanência na cidade.

Essa capacidade de criação e recriação de estratégias amplia-se também às aldeias e a qualquer outro espaço onde os indígenas se posicionam, na medida em que, apesar do aparente confinamento das

aldeias em cantos recônditos do país e do mundo, sugerem que a interação dos indígenas com os não índios é iminente, permanente e, incluso, necessária para dar continuidade aos seus modos de vida.

O desenvolvimento de estratégias de interação que os indígenas em Florianópolis estabelecem com os não índios, entre as quais destacamos o uso do silêncio, o ocultamento da identidade e o uso de redes sociais, dentre outras, permitem observar que essas pessoas têm um conhecimento sobre as hegemonias e as condições de dominação às quais são submetidas (WILLIAMS, 1997 *apud* ORTNER, 2006) e que, no seu cotidiano, tentam superar ou contornar. Essas estratégias ativam também os seus modos de percepção, afeto, desejo, entre outros, permitindo entrever a sua capacidade de agência e reação frente às relações de dominação que os circundam. De fato, é interessante pensar que a presença e a permanência dos indígenas na cidade de Florianópolis já são, por si mesmas, formas de contestação e resistência aos discursos dominantes que os limitam e destinam ao espaço das aldeias como único lugar possível de permanência, de enunciação e de direito.

As estratégias desenvolvidas pelos indígenas em seu contato com os não índios no contexto urbano se apresentam, então, como dimensões interativas que permitem ver como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações com os outros. Isso, no entanto, não sugere, como afirma Pratt (1999), que exista cotidianamente uma busca pela separação por parte dos índios em relação aos não índios. Pelo contrário, tenta-se estabelecer uma presença comum, uma interação constante, na qual ocorrem entendimentos e desentendimentos, mas também práticas interligadas que fazem fluir a vida cotidiana tanto dos indígenas quanto das pessoas que estão, de algum modo, ligadas a eles, que constroem suas experiências, que reafirmam seus lugares de enunciação, que reafirmam e reatualizam suas identidades.

Neste sentido, no contexto de sua inter-relação com a sociedade envolvente, os indígenas em Florianópolis apresentam objetos, valores, hábitos e relações que passam por uma alteração de suas formas, e que esse processo de alteração, ou melhor, de apropriação, constitui novos modos de ser indígena, criando um fluxo que torna, cada vez menos inteligível, essa dicotomia que tende a separar o mundo dos “índios” e dos “não índios”, da “cidade” e da “aldeia”. Essa primeira dicotomia encontra-se ancorada na noção de alteridade, que tende a ver a

existência de um mundo (ou de vários mundos) propriamente ameríndio(s) como separados, ou fora de tudo aquilo que não é “próprio” do indígena, criando uma separação que limita a observação do fluxo que encadeia, o uso de objetos e tecnologias, além da criação de novos sentidos, de novos espaços onde indígena e não indígena se entrelaçam e se embatem, mas também estabelecem uma relação de articulação e de complementaridade. Isso porque, como recorda Rennese, “a antropologia aplicada pelos indígenas, suas formas de investigar e de compreender a sociedade não indígena não é uma antropologia da diferença, dedicada a entender o sentido de uma diferença dada, mas uma antropologia da equivalência, visando descobrir por trás da alteridade aparente, a equivalência escondida que permitirá dar à diferença o sentido de complementariedade (RENESSE, 2011, p. 100).

Seguindo a mesma linha de pensamento, percebe-se nos relatos recolhidos, sobretudo dos Kaingang, como estes “selecionam e inventam materiais a eles transmitidos pela cultura dominante e metropolitana” (PRATT, 1999, p. 32), o que se reflete na adoção de práticas e na aquisição de objetos e mercadorias que são incorporadas ao seu cotidiano, atualizando, assim a constituição de repertórios simbólicos, de imagens e discursos, além do repertório semântico e imagético através do qual o não índio passa a ser abordado (Idem). Essa apropriação, reafirmamos — diferente do que alguns discursos locais, históricos, científicos e políticos possam sugerir —, não indica a ativação de um processo de “perda” cultural, identitária ou de qualquer outro tipo, mas sim, um modo de representação dos “estilos imperiais” (IBID). Ou antes, desses aspectos metropolitanos que sua permanência na cidade (e também na aldeia) faz com que se aproximem, processo que se torna não só desejável para alguns deles, mas também necessário, pois é através dele que têm a possibilidade de acessar os códigos da sociedade nacional. Infelizmente, e como argumenta Albuquerque (2011), essa procura pelo acesso a esses códigos é desencorajada pela sociedade que os criminaliza, juridicamente, e os violenta, simbolicamente, quando decidem trilhar esse caminho, essa luta.

De qualquer maneira, a luta pelo acesso aos códigos sociais e pelo direito à cidadania é seguidamente empreendida pelos indígenas, em geral, e também pelos meus interlocutores, apesar de não o fazerem de modo ortodoxo. Ainda sobre os discursos políticos e da mídia local, e que produzem imagens sobre o índio, percebe-se, parafraseando Barbero

(1987), como que as pessoas, alvo desses discursos, não os aceitam de maneira passiva, produzindo igualmente informação e comunicação por fora dos meios de massa, tais com o jornal local e os discursos que abordamos nesta tese. Vimos, por exemplo, como os Kaingang de Florianópolis encontram no Facebook® — isto é, através da apropriação de uma ferramenta de comunicação, associada ao mundo dos “não índios” —, uma forma de produzir essa informação de maneira relativamente autônoma, permitindo-lhes comunicar sua identidade e seus interesses desde suas próprias perspectivas, os quais contestam os discursos massivos sobre sua vida e presença na vida nacional e, especificamente, na cidade.

A rede social, então, torna-se um lugar de interação, de contato, de tradução, de articulação de conhecimentos (LEVY, 1997), mas também amplia as possibilidades de comunicação e extrapola o fator instrumental da comunicação (GALLOIS & CARELLI, 1995), passando a se tornar uma estratégia de luta pelos seus direitos individuais e coletivos. Isso, na medida em que possibilitam imaginar e planejar como sua identidade individual (e também coletiva) será exposta (TURNER, 1991), catalisando “representações preexistentes, presentes no imaginário de cada povo” (GALLOIS & CARELLI, 1998, p. 63), tanto em nível individual quanto grupal, mas também em relação às imagens externas criadas pelos seus “contatos” não índios, os quais, em seu cotidiano, usam continuamente as imagens desenhadas pelos discursos políticos e históricos como *background* dos relacionamentos que estabelecem com eles.

Esse exercício de produção de informação que, no caso de meus interlocutores, apresentou-se como uma estratégia de reafirmar a identidade e atualizá-la — através da qual buscam reelaborar os discursos sobre si, tornando-os visíveis a seus interlocutores indígenas e, especialmente, não indígenas — cria uma forte autoconsciência cultural e empoderamento político. Torna-se também um uso político NÃO tradicional em políticas interétnicas (TURNER, 1991), pois ao “tomar palavra e poder de construir imagens sobre si e se fazer presente nas redes digitais” (PEREIRA, 2004) (e também nas cidades, poderíamos dizer), esses povos transformam significativamente o modo como são observados, impactando também nos espaços de relacionamento *off-line*, quando, então, as práticas comunicacionais, conforme argumenta

Pereira, atravessam as sociabilidades que se praticam dentro e fora do ciberespaço.

Ao entendermos o uso do Facebook[®] a partir dessa perspectiva, adotada pelos meus interlocutores, observamos como anseiam modificar, de alguma maneira, as relações com o não indígena, sendo que, ao mesmo tempo, conseguem “fortalece(r) as redes de relações interpessoais que proporcionam sociabilidade, apoio, informação, senso de integração e identidade social” (WELLMAN *apud* CASTELL, 2003, p. 106), não só em relação aos parentes e amigos indígenas, mas também aos não indígenas, e não só com aqueles que permanecem na aldeia, mas também com aqueles que escolheram viver na cidade.

Quanto à publicação de imagens e elaboração de discursos, vemos, nas postagens de meus interlocutores, que estes veiculam um índio guerreiro, orgulhoso da sua identidade, capaz de circular por diferentes espaços, engajado em diferentes tipos de lutas políticas, etc., desafiando, assim, a “fragilidade” das culturas indígenas imposta pelos meios televisivos (GALLOIS & CARELLI, 1998) que destacam, geralmente, a “incivilização”, a selvageria e outras características presentes nos discursos oficiais.

Com a afirmação anterior, não pretendemos sugerir que as redes sociais são um espaço de ninguém, onde qualquer pessoa pode produzir informações que não estejam perpetradas por relações de poder, mas, em sintonia com Ribeiro (2000), entendemos que o poder, nesses espaços, tende a ser descentralizado, permitindo um tipo de espaço público e de ativismo a distância, estruturado por relações sociais, econômicas e políticas que atuam no mundo real.

Igualmente, a construção de imagens produzidas pelos próprios indígenas não se detém e se alimenta, necessariamente, apenas da exaltação e da preocupação pela “manutenção” dos traços culturais particulares e específicos, que disciplinas como a Antropologia e o movimento indigenista, em geral, têm o fascínio de recriar e ressaltar de maneira contínua. Assim, observam-se também publicações em que mostram modelos de roupas bem ocidentais e contemporâneas, situações sociais e pessoais, que pouco ou nada têm a ver com as ideias romantizadas sobre a vida no “mundo dos índios”, e sem que isso entre em conflito com o autorreconhecimento que manifestam.

De qualquer maneira, é interessante pensar que essa possibilidade de acesso e produção de informação, como advertem Gallois e Carelli, “representa para eles um duplo desafio, o de visibilizar o seu espaço e o de controlar suas próprias vozes numa mídia que prefere difundir **falas**

sobre os índios, em detrimento da fala dos índios” (GALLOIS & CARELLI, 1995), mas que, apesar desses possíveis desafios, *é per se* uma estratégia de reafirmação de identidade e de resistência e luta política que indica como a ideia do “índio eletrônico” (GALLOIS & CARELLI, 1995), ou do *cyborg* (PEREIRA, 2004), pode ser plenamente configurada sem, com isso, criar uma fenda entre o indígena e o não indígena. Assim, pode se tornar um fluxo complementar em que o indígena e o não indígena, o orgânico e o inorgânico, não aparecem separados, mas em um processo de transculturalidade.

Voltando à questão da falta de preocupação dos indígenas por reproduzir unicamente imagens e informações referentes aos sinais diacríticos associados à sua identidade na rede social, e às diversas formas que se colocam nela, isso parece reafirmar a argumentação tecida ao longo desta tese de que “as identidades indígenas são hoje mais disseminadas que exclusivas construídas a partir de tradições fragmentadas e sobretudo a partir da assimilação de influências transculturais” (MARCUS, 1991, p. 62). Essa questão nos desafia, teórica e metodologicamente, a tentar apreender essas novas configurações para ter a possibilidade de conhecer a dinâmica das culturas indígenas, que “só existe pelo movimento, alimentado pelo contato com a alteridade” (IBID).

No que refere aos desafios metodológicos, seguimos a proposta do referido ao tentar criar uma etnografia multissituada (MARCUS, 1991), na medida em que os lugares e os meios utilizados para dar conta das formas de permanência e circulação de indígenas em Florianópolis são variados. Essa escolha metodológica, conforme já salientado, não partiu, necessariamente, de uma escolha consciente, uma vez que foi impulsionada pela própria maneira como os meus interlocutores vivem e experimentam a cidade.

Pesquisar os indígenas nas cidades, e a experiência particular de pesquisar a relação dos Kaingang e os Guarani com Florianópolis, foi assumir o desafio de elaborar uma pesquisa na qual o método tradicional de produção de etnografia, e mais enfaticamente, da etnologia — que sugere um deslocamento físico, a imposição⁷⁷ de uma presença em uma

⁷⁷ Pois entendo que se fazer presente na aldeia (ou em outro local determinado, como de pesquisa) é uma forma de se autoimpor, na medida em que os interlocutores vão acabar se deparando com o pesquisador, querendo ou não, no cotidiano de suas vidas. Em contraposição, na realização desta tese, a vontade

localidade “outra”, previamente definida, desenhada e limitada pelo pesquisador, e a aproximação a um “grupo” específico (que precisou ser reformulada): de “grupos” a sujeitos, de comunidades a “ruas” e “espaços públicos”, compartilhados por diferentes atores sociais, de registro escrito, acadêmico e imagético, ao uso de informações não necessariamente ortodoxas no que fazer acadêmico —, foram utilizadas, possibilitando-me uma experiência sumamente diferente se comparada a outras que vivi ao longo de minha trajetória na Antropologia, nas quais a presença em um certo ambiente, e com um grupo delimitado, criou outras dinâmicas de aproximação e reflexão. Cito, por exemplo, minha pesquisa de mestrado (2009), quando me estabeleci na aldeia sede da Terra Indígena Xapecó acompanhada de minha filha mais velha que, à época, tinha três anos, e cuja presença tornou-se fundamental para, através da empatia que ela causava, conseguir também a empatia de meus interlocutores e percorrer, assim, suas redes de relações. Já na cidade, sem qualquer tipo de relacionamento ou de contato, e de “confinamento” com meus “outros”, precisei ampliar meus repertórios para poder constituir e apresentar esta longa reflexão.

Contudo, além dos questionamentos metodológicos, no que refere à disciplina antropológica, em geral, esta pesquisa me levou a pensar na necessidade iminente de, através de nossas etnografias, ampliar e “inovar nos estudos de aculturação, mostrando não apenas a ‘ameaça’ que pesa sobre as técnicas ancestrais” dos povos indígenas (GALLOIS & CARELLI, 1995, p. 72), e que adotamos ao criar esses mundos ameríndios próprios, contidos e desprovidos de relação, ou providos de relação, de tal modo que esta sirva como uma forma de enfatizar como uns e outros, apesar do contato diário, continuam a ser diferentes, a se manter diferentes, sem se tocar, influenciar, sem construir um novo fluxo que, de qualquer maneira, e como indicam meus interlocutores, não subtrai, mas atualiza o seu reconhecimento e sua identidade indígena. Talvez seja interessante levar a sério a conquista da Antropologia de poder circular entre diferentes “alteridades” (OLIVEN, 1985) e assumir o efeito complementar que as alteridades “próximas” aportam à Antropologia. Neste caso, em particular, e pensando, especificamente, na relação entre os índios e a cidades, observada à luz

do interlocutor sempre primou, sendo que, se não houvesse o interesse ou a vontade de se aproximar, minha presença não era admitida, impedindo, assim, a imposição que sugiro. Se os meus interlocutores não tivessem desejado abrir um espaço de comunicação comigo, esta tese simplesmente não existiria.

do conhecimento antropológico ao que me refiro, é que esta não deve ser tomada apenas no sentido de nos vermos em liberdade de encontrar o cerne das nossas análises na “cidade” ou nas “aldeias”, mas de abrir espaços onde a etnologia não continue a se reproduzir ou ser entendida como um campo dedicado a “estudos referentes a sociedades indígenas, excluindo-se da classe rotulada por esse termo aquelas pesquisas referentes a temas urbanos ou rurais” (MELATTI, 1984, p. 04), atitude que, por consequência, exclui os seus outros “clássicos” que disputam e reivindicam seu acesso à cidadania e seu direito à cidade em espaços urbanos. Esse movimento, evidentemente, espera-se também do campo da antropologia urbana, a fim de que observe essa dinâmica que está longe de ser uma dinâmica de relação “nova”.

Para finalizar, gostaria de manifestar meu desejo de que esta tese e a experiência de interatividade e encontro com os meus interlocutores possa servir para acrescentar algo a mais ao panorama nacional quanto às diferentes formas de urbanidade que os indígenas têm incorporado no Brasil, e também, de algum modo, para o conhecimento dos indígenas de Santa Catarina, sobretudo de Florianópolis, ainda desconhecidos. E, por fim, que possa incentivar a reflexão para ver e contestar a atitude esquizofrênica de nossa sociedade, que seguidamente emite mensagens conflitantes para os indígenas, submetendo-os a uma situação de duplo vínculo (BATESON, 1952), na qual, se eles se mantêm dentro dos limites que os discursos oficiais lhes impõem, são violentados, e se se atrevem a lutar pelos seus direitos e por *ser* além desses discursos, o são também.

8. BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Renata Alves dos Santos (2013). *Cidade urbana de Porto Alegre: uma análise etnoconservacionista sobre as áreas protegidas e os espaços de circulação Guarani – Mbyá*. Dissertação (Mestrado) Porto Alegre. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Universidade Federal de Rio Grande do Sul.

ALBUQUERQUE, Marcos dos Santos (2011). *O regime imagético Pankarú: Tradução Intercultural na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ALMEIDA, Ledson Kurtz (1998). *Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto de Saúde indígena de Xapecó – SC*. Dissertação de mestrado Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____ (2004). *Análise antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de (2003). *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

ANDRELLO, G. (2006). *Cidade do Índio*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

AVILA, Moacir Carlos Patricio (2010). *Os Carijós na Historiografia e nos Livros Didáticos de História de Santa Catarina*. Trabalho de Conclusão de Curso. Programa de História. Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC.

AZEVEDO, Martha (2011). “O censo e os povos indígenas”. In. RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fani (Orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. Editora Instituto Socioambiental.

BANDA, J. P. (2004). *Data Collection Pertaining to Indigenous Peoples: Issues and Challenge*. Documento apresentado no Workshop on Data Collection and Disaggregation for Indigenous Peoples, 19-21 January, Department of Economic and Social Affairs, United Nations, New York.

BAPTISTA, Marcela Menehetti (2011). *O Mbya Reko (modo de ser Guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre: uma discussão sobre etnodesenvolvimento*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Faculdade de Ciências Econômicas. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural.

BAPTISTA, Patrick Leandro (2012). *Índios, Índios e Índios: a aldeia Kakanê Porá*. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Ciências Sociais, Setor de Ciências Humanas e Artes. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

BARTH, Friedrich (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 9-49.

BARTOLOMÉ, M. (2008). “Oguerojerai (desplegarse). La etnogénesis del Pueblo Mbya-Guaraní”. In. *Revista Ilha*, v. 10, n.1, p 115-140.

BARREIRA, C. (2004). *Corpos virtuais: representações do corpo nos web-chats*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

BASTOS, J; SAGAZ, M. (2005). *A Identidade Étnica dos Índios Urbanos na Grande Florianópolis*. Disponível em: www.ipol.org.br/ler.php?cod=324.

BATESON, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in*

Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. University Of Chicago Press.

BERNAL, Roberto Jaramillo (2009). *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA.

BOAVENTURA, I. (1991). “Descendentes de africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação”. In. *Textos e Debates – Nucleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas*. Ano 1, No. 1, p. 5-42.

BLOEMER, Neusa; M; NACKE, Anelise (2007). “Aspectos sócio-econômicos dos Kaingang no oeste Catarinense”. In. NACKE, Anelise; RENK, Arlene; PIOVEZANA; Leonel, BLOEMER, Neusa. *Os Kaingang no Oeste Catarinense, Tradição e atualidade*. Chapecó: Editorial Universitária Argos.

_____ (2007b). “As áreas indígenas no oeste Catarinense”. NACKE, Anelise; RENK, Arlene; PIOVEZANA; Leonel, BLOEMER, Neusa. *Os Kaingang no Oeste Catarinense, Tradição e atualidade*. Chapecó: Editorial Universitária Argos.

_____ (2008). “A precarização de políticas públicas e suas repercussões na auto-sustentação dos Kaingang do oeste Catarinense”. In. *Revista Ilha*, Florianópolis, Vol. 10, nº 1, 2008.

BRIGHENTI, C. (2012). “Povos indígenas em Santa Catarina”. In. NOTZOLD, A., ROSA, H.; BRINGMANN, S. (Orgs.). *Etnohistória, História Indígena e Educação*. Porto Alegre: Palotti, p.37-68.

BROCHADO, J. P. (1984). *An Echological mode of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Urbana Champaign, University of Illinois at Urbana Champaign (Tese de Doutorado).

CABRAL, Oswaldo R. (1968). *História de Santa Catarina*. Florianópolis: Secretaria de Educação.

CALAVIA, Oscar (2014). *Esse obscuro objeto da pesquisa*. Um manual de método, técnica e teses em antropologia. Edição do autor. Florianópolis. Disponível em: www.antropologia.com.br/divu/colab/d53-osaez.pdf.

CALDEIRA, T. P. R. (1984). *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense.

CÂNDIDO, Antonio (1971). *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (2009). “Três peças de circunstância sobre direitos dos índios”. In. *Cultura com aspas e outros ensaios*, p. 245-258.

_____ (1993). “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. In: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavras, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial da América Latina; Campinas: Ed. Unicamp, p.151-172.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1964). *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

_____ (1968). *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar.

COHN, Clarice (2000). “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 43, n° 2, pp. 195-222.

_____ (2005). *Antropologia da Criança*. São Paulo: Jorge Zahar.

CONSELHO DE MISSÃO ENTRE INDIOS (COMIN) (2012). “Povos indígenas em espaços urbanos: Entrevistas com Kaingang de Porto Alegre e São Leopoldo”. In. *Cadernos da Semana dos Povos Indígenas*.

CORADINI, Lisete. Confissões antropológicas

_____ (1995). *Praça XV: espaço e sociabilidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas/Fundação Franklin Cascaes.

COSTA, Tiemi Kayamari Lobato da (2012). *Indígenas e não indígenas na administração pública: uma etnografia da secretaria do estado para povos indígenas (SEINDI) do Amazonas*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

DA MATTA, Roberto (1973). “O Carnaval como rito de passagem”. In. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes.

D’ANGELIS, Wilmar (1989). “Para uma história dos índios do Oeste Catarinense”. In. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, Fundeste, nº 18, p. 1-91.

DARELLA, Maria Dorothea (2004). *Ore Roipota Yvy Porã. Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina*. Tese de Doutorado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Pontifícia Universidade de São Paulo.

DEBRET, Jean Baptiste (1940). *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins.

DURHAN, Eunice Ribeiro (1973). *A Caminho da Cidade*. São Paulo: Perspectiva.

DUTRA, R. C. de A.; RIBERO, N. O. V. (2013). “A Antropologia Urbana no Brasil”. In. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 127 a 138, jan./jun.

FAGUNDES, Luis Fernando (2013). “Mulheres dos Panos: Mbya Guarani garantindo direitos fundamentais”. In. *Anais do I circuito de debates acadêmicos*, IPEA.

FARMER, Paul (1999). *Infections and inequalities: The Modern Plagues*. Berkeley: University of California Press.

FERREIRA, Luciane (2005). *O esperar troquinho no Centro enquanto prática das mulheres Mbya Guarani no meio urbano em Porto Alegre-RS*. Relatório final de diagnóstico antropológico. Porto Alegre.

FREIRE, Ana Paula (2004). *Notícias de um crime no mundo civilizado: as mortes de Galdino Pataxó*. Dissertação em Comunicação. Universidade Federal Fluminense.

FRUGOLI, Heitor (2005). “O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia”. In. *Rev. Antropol*, vol. 48, no.1, São Paulo, jan./jun.

GADET, F; KAT, T. (Orgs) (1997). *Por uma análise automática do discurso*. Campinas: Editora Unicamp.

GALLOIS, Dominique; CARELLI, Vincent (1995a). “Vídeo e Diálogo cultural: experiência do projeto Vídeo nas aldeias”. In. Porto Alegre, V1. No 2, p. 49-57.

_____ (1998). “Índios eletrônicos: a rede indígena de comunicação”. In. Sexta Feira: antropologia, artes e humanidades, n. 2, abril.

GALVAO, E. (1978). *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GOMES, M. R. (2002). *O poder no jornalismo*. São Paulo: Hacker.

HANNERZ, U. (1980). *Exploring the city: inquiries toward an urban anthropology*. New York: Columbia University Press.

HENRIQUES, Karyn Nanci Rodrigues (2000). *Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama*

para Blumenau (SC). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2012). *Censo Demográfico 2010*. Características gerais dos indígenas, resultado do Universo. Rio de Janeiro, IBGE.

LANGDON, Esther Jean (2014). *La negociación de lo Oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana (2007). “Participação e autonomia nos espaços interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil”. In. *Saúde soc*, São Paulo, vol.16, no.2, mai./ago.

LARRAÍN, América (2008). *O Negócio da arte e da cultura: para uma antropologia do Festival de Dança de Joinville*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____ (2012). *Indígenas*. Disponível em: www.ibge.gov.br/indigenas/index.htm

LASMAR, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio negro*. Rio de Janeiro: NUTI; São Paulo: UNESP/ISA;

LATHRAP, D. (1970). *The upper Amazon*. London: Thames e Hudson.

_____ (1977). “Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World”. In. REED, C. (ed.). *Origins of Agriculture*. Mouton: The Hague, p. 713-51.

LEITE, Ilka Boaventura (1991). “Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação”. In. *Textos e Debates* (NUER), ano 1, No. 1, Florianópolis.

LEVY, P. O quê é o virtual. São Paulo: Editora 34.

MACEDO, C. C. (1979). *A reprodução da desigualdade*. São Paulo: Hucitec.

MAGNANI, J. G. C. (1984). *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense.

MARCUS, George (1991). “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”. In. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, nº 34.

_____ (1998). “Multi-Situated Ethnography”. In. MARCUS, George. *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.

McSWEENEY, Kendra (2007). “Beyond Rainforests: Urbanisation and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin America”. In. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 26, No. 2, pp. 159-180.

MENENDEZ, E. (2003). “Modelos de atención a los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. In. *Ciência e saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-208.

MENENDEZ, E; DI PARDO, R. (2009). *Miedos, riesgos e inseguridades. Los medios, los profesionales y los intelectuales en la construcción social de la salud como catástrofe*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

MELATTI, J. (1967). *Índios e criadores: a situação dos krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais.

_____ (1983). “A Antropologia no Brasil: um roteiro”. In. *Série Antropologia*, Brasília, nº 38, p. 1-64.

_____ (2004). “População indígena”. In. *Série Antropologia*, Brasília, nº 345, DAN/UnB.

MELIÀ, Bartomeu (1988). “A experiência religiosa Guarani”. In. MARZAL, Manuel M. *O Rosto Índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, p. 293-357.

MOREIRA NETO, Carlos (1972). “Alguns dados para a história atual dos índios kaingang”. In: GRUENBERG, G. *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo: Biblioteca científica.

MOTA, L.T (1994). “A construção do vazio demográfico e a retirada da presença indígena da história social do Paraná”. In. *Pós-História*, 4: 123-7.

NOELLI, F. (1999). “Repensando os rótulos e a História dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar”. In. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 3, p. 285-302.

NOELLI, F. (1999-2000). “A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas”. In. *Revista USP*, 44(2), p. 218-269.

NOELLI, F. e SILVA (1996). “Para uma síntese dos Jê do Sul: igualdades, diferenças e dúvidas para a etnografia, etno-história e arqueologia”. In. *Estudos Ibero-americanos*, PUCRS, v. XXII, n.1:5-12.

OLIVEN, R. G. (1984). *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1985). *A antropologia de grupos urbanos*. Petrópolis: Vozes.

ORLANDI, Eni Puccinelli (2010). *As formas do silêncio*. São Paulo: Editora Unicamp.

OTERO, A. (2008). “O ‘esperar troquinho’ no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani. Ponto Urbe”. In. *Revista do Núcleo de antropologia urbana da USP*, Ano 2.

ORTNER, Sherry B. (2006). “Uma atualização da teoria da prática e poder e projetos: reflexões sobre a agência”. In. *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas 25th Reunião Brasileira de Antropologia*. Florianópolis, ABA, p. 19-79.

_____ (2007). “Subjetividade e Crítica Cultural”. In. *Horizontes Antropológicos*, 1(28) 375-405.

OXFAM e COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO – SÃO PAULO (2013). *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*.

PARANA, Milton (2013). *Casa de índio, casa pra índio: Política de Habitação Indígena no Paraná*. Disponível em: www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT27-41.pdf

PARK, R. E. (1987[1916]). “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In. VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, p. 26-67.

PAULI, Evaldo (1973). *A fundação de Florianópolis*. Florianópolis: Ed. Edeme.

PEIRANO, Marisa (1999). “Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada)”. In. MICELI, S. *et al.* (Org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editorial Sumaré.

PEREIRA, Eliete da Silva (2007). *Ciborguesindigen@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. Dissertação de Mestrado. Centro de pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas. Universidade de Brasília.

PIAZZA, Walter F.; HÜBENER, Laura Machado (1983). *Santa Catarina: história da gente*. Florianópolis: Ed. Lunardelli.

PORTELA, Sandra Carolina (2010). *Diabetes e Hipertensão arterial entre os indígenas Kaingang da Terra Indígena de Xaçepó: práticas de autoatenção em um contexto de intermedicalidade*. Dissertação de

Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

PRATT, Mary Louise (1992). *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Routledge: London, New York.

RAMOS, Alcida Rita (1995). “O índio hiper-real”. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 5-14.

REDFIELD, Robert (1949). *Civilização e Cultura de Folk*. São Paulo: Martins Editora.

_____ (1947). “The folk society”. In. *American Journal of Sociology*, vol. 52, n. 4,.

_____ (1974[1930]). *Tepoztlán: a mexican village – A study of folk life*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

REIS, Italo Rodrigo Mongconãnn (2014). “A reprodução da imagem do Indígena Xokleng / Laklanõ na mídia impressa – Uma ação educativa”. In. KEIM, E. J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (Orgs). *Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial*. Curitiba: CRBV.

RENESE, Nicodeme de (2011). *Perspectivas indígenas sobre e na internet. Ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos Ameríndios no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

RIBEIRO, Darcy (1957). *Culturas e Línguas Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.

ROSADO, Rosa Maria; FAGUNDES, Luis Fernando Caldas (2013). *Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas*. Porto Alegre: Núcleo de Políticas Públicas para povos indígenas.

RUGENDAS, Johann Moritz (1940). *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo: Martins.

SALES, G. (2009). “Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença”. In. *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas, p. 47-63.

SACHET, Celestino (1997-1998). *Santa Catarina: 100 anos de história*. Florianópolis: Século Catarinense.

SANTANELLA, L (2003). *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus.

SILVA, Alexandra Brabosa da (2007). *Mais além da aldeia: Território e Redes Sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado em Antropologia. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

SILVA, Helio (2009). “A situação etnográfica: Andar e Ver”. In. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 15, No. 32 p. 171-188.

SILVA, Raimundo Nonato da (2001). *O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SIMMEL, Georg (1967). “A Metrópole e a Vida Mental”. In: VELHO, Otavio (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.

SOARES NUNES, Eduardo (2009). *A cruz e o itxe(k)ò: Mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)*. Monografia em Antropologia. Universidade de Brasília.

_____ (2010). “Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades”. In. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

SOUZA, Adria Simone Duarte de; OLIVEIRA, Juliana Costa (2013). *A implantação da educação escolar indígena no município de Manaus*:

avanços e possibilidades. Disponível em:
www.sbpcnet.org.br/livro/62ra/resumos/resumos/3551.htm.

TASSINARI, Antonella (2007). “Concepções indígenas de infância no Brasil”. In. *Tellus*, ano 7, n.13, p.11-25, out.

TEIXEIRA, Pery e MAINBURG, Marie (2009). “Migração do Povo Indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia”. In. *Caderno CRH*, Salvador, vol. 22 n. 57.

TOMMASINO, Kimiye (1998). “Os novos acampamentos (Wãre) Kaingang na cidade de Londrina”. In. *Revista Mediações*, Londrina, v.3, n.2, p. 66-71, jul/dez.

_____ (2001). “Os Sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades”. In. *Anais IV*, Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba 11 a 14 de novembro.

TURNER, Terence (1991). “The Social Dynamics of Video Media in an Indigenous Society: the cultural meaning and the personal politics of video making in Kayapó communities”. In. *Visual Anthropology Review*, V. 7. No. 2.

_____ (1991b). “Representing, Resisting, Rethinking: Historical transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness”. In: STOCKING, George W. (ed.). *History of Anthropology*, V. 7: Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. Madison, WI, USA: University of Wisconsin Press.

VÁRZEA, Virgílio (1985). *Santa Catarina - A Ilha*. Florianópolis: Lunardelli.

VAZ, MARCELO CABRAL (2008). *Lagoa da Conceição: a metamorfose de uma paisagem*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade - PGAU. Universidade Federal de Santa Catarina.

VIERA, Rinaldo Sergio (2001). *Imagens do índio: Signos da Intolerância*.

VIDAL e SILVA. *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: EDUSP.

VELHO, Gilberto (1972). *A utopia urbana: Um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (1975). *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

_____ (1978). Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 36-46.

_____ (1980). “O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia”. In: Gilberto Velho (Org.). *O Desafio da Cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Campus.

_____ (1981). “Parentesco, individualismo e acusações”. In: VELHO, Gilberto; FIGUERIA, Sérvulo (Orgs.). *Família, Psicologia e Sociedade*. Rio de Janeiro: Campus.

_____ (1986). *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (1994). “Sociedade e Cultura”. In: PARENTE, José Inácio; MONTE-MÓR, Patrícia (Orgs.). *Rio de Janeiro: Retratos da Cidade*. Rio de Janeiro: Interior Produções/Banco do Brasil, v. 1.

_____ (2011). “Antropologia Urbana: Interdisciplinariedade e Fronteiras do conhecimento”. In. *Mana*, 17 (1): 161-185.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002[1996]). “O conceito de sociedade em antropologia”. In. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 295-316.

WAGNER, A; SALES, G. (2009). *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas.

WILLIAMS, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

WIRTH, L. (1956[1928]). *The ghetto*, Chicago, University of Chicago Press. “O urbanismo como modo de vida”. In. VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, p. 90-113.

_____ (1987). “O Urbanismo como Modo de Vida”. In. VELHO, Otávio (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.