Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang

PAOLA ANDRADE GIBRAM

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p132-149

resumo A política tem sido uma categoria recentemente colocada em suspeição nos estudos ameríndios. Propõe-se neste artigo uma aproximação inicial entre a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers e as contribuições de americanistas para a abordagem daquilo que usualmente se reconhece como “política ameríndia”. Retomando os ajustes conceituais propostos por Beatriz Perrone-Moisés acerca das festas indígenas, são aqui apresentadas descrições etnográficas da festa de casamento, da festa do *Kiki* e do Encontro de *Kujãs* realizados pelos índios kaingang. Planos comumente separados como políticos, econômicos ou cosmológicos aparecem embaralhados nestes eventos, que se consomem como uma forma de resistência às tentativas de sedentarização e pacificação secularmente impostas aos Kaingang.

palavras-chave política ameríndia; proposta cosmopolítica; festa; kaingang; resistência indígena.

Cosmopolitical proposals and indigenous resistance: an invitation to the kaingang feasts

abstract Politics has been a category recently placed in suspicion in Amerindian studies. This article proposes an initial approximation between the cosmopolitical proposal of Isabelle Stengers and the contributions of Americanists to the approach of what is usually recognized as “Amerindian politics”. Returning to the conceptual adjustments proposed by Beatriz Perrone-Moisés on the indigenous feasts, ethnographic descriptions of the wedding party, the feast of *Kiki* and the Meeting of *Kujãs* by the kaingang indians are here presented. Commonly separated plans like political, economic or cosmological appear scrambled in these events, that consummate like a form of resistance to the attempts of sedentarization and pacification secularly imposed to the Kaingang.

keywords Amerindian politics; cosmopolitical proposal; feast; kaingang; indigenous resistance.

Os riscos das categorias em jogo, uma breve apresentação

Uma certa antropologia, aquela realmente engajada com deslocamentos conceituais e diferenças ontológicas, vive em seus limites. Ao propor conexões com outras gentes, pontes com outros mundos, lida a todo o tempo com os riscos desse projeto, entrelaçando-se às armadilhas da linguagem e da tradução. É de exemplos dessa antropologia que trata este trabalho, que traz alguns autores que se propuseram, com precaução, a enfrentar a multiplicidade e a inadequação de certas categorias em jogo. Falarei em especial sobre o uso da categoria *política* no mundo ameríndio, e de propostas recentes para esse problema. Chegarei por fim às festas kaingang, que apresentam em um conjunto de práticas uma consumação da resistência indígena, bem como o embaralhamento dos recortes conceituais que insistimos em operar ao lidar com o que chamamos de “política ameríndia”.

Recortes conceituais, divisores, categorias de análise. Um dos grandes dilemas da antropologia parece realmente estar alocado nas linguagens manejadas pelos pesquisadores, tanto em suas relações com seus interlocutores, quanto para se fazerem inteligíveis entre “os seus”. Como estabelecer uma relação com pensamentos diversos, muitas vezes formulados em outras línguas, sem traí-los na hora de chegada, ou seja, no momento de sua tradução? Ou ainda, como lidar com a possibilidade de uma diferença radical entre uma multiplicidade de gentes e de mundos que coexistem?

Dentre algumas vultuosas propostas para estes desafios¹, encarados de forma especialmente direta nos últimos anos - muito devido ao movimento filosófico conhecido como *virada ontológica* - destacarei aqui aspectos da *proposta cosmopolítica* tal como elaborada por Isabelle Stengers, bem como por Bruno Latour. Trata-se de moções fundamentadas no princípio de *precaução* (STENGERS, 2007) e na crítica aos métodos científicos modernos (LATOURE 2002; 2007; STENGERS 2002; 2007), que justamente refutam a apreensão das categorias científicas ou ocidentais como verdades ontológicas universais.

As propostas cosmopolíticas buscam ajustar as práticas científicas sob o modo que é próprio à política, apontando para uma politização do conhecimento objetivo em geral. E, ao preterirem certas transcendências modernas como economia, política, mercado – bem como *paz* e *tolerância*-, apontam para a ideia de *cosmos* como uma multiplicidade desconhecida de mundos divergentes que podem eventualmente – diplomaticamente – se-

¹ Veja-se, por exemplo, as formulações a respeito das “conexões parciais” em Strathern (2004) e a noção de “equivocação controlada” de Viveiros de Castro (2004).

rem capazes de se articular².

Pois bem. A preocupação deste texto é mais pontual - ainda que se trate apenas de um ajuste de lupa: em um ponto pode existir um universo. Parto aqui de investigações na etnologia ameríndia em torno de uma categoria que, a despeito de críticas conceituais, filosóficas e metodológicas pelas quais vem passando a antropologia nas últimas décadas, só há muito pouco tempo vem sendo colocada sob suspeição: a política.

Assim, tenho como objetivo pensar algumas contribuições recentes de pesquisadores voltados para isso que costumamos reconhecer como *política* entre os indígenas, aproximando-as às propostas cosmopolíticas dos autores aqui apresentados. Por fim, trarei alguns exemplos etnográficos de minha pesquisa entre os Kaingang, repensados por meio dos ajustes conceituais decorrentes das reflexões aqui apresentadas.

Às voltas com a “política ameríndia”

Sabe-se que as reflexões sobre o que comumente nos referimos como “política ameríndia” receberam com Pierre Clastres seus maiores impulsos. Suas famosas formulações sobre os agenciamento indígenas contra a centralização do poder, sua atenção aos mecanismos de centrifugação ativados pela guerra, ou aos deveres dos chefes para com o grupo- para citar apenas algumas de suas contribuições balizares – formaram um escopo teórico único, extremamente inspirador (cf. CLASTRES, 2003[1963]; 2004 [1976]). No entanto, provavelmente devido às severas críticas destinadas às suas formulações em relação à “chefia sem poder”, os estudos de Clastres foram descartados na etnologia sul-americana nas últimas décadas do século XX –que nesse período crescia vertiginosamente-, e junto com eles, o tema da “política indígena”. Lembremos que Clastres teve uma morte prematura, e não pode reformular seus conceitos, tampouco rebater as críticas recebidas.

Perrone-Moisés (2015) aponta que uma das mais difundidas críticas às teorias clastreanas foram desenvolvidas por Philippe Descola. Suas afirmações de que os ameríndios conferem menos centralidade ao ritual e à reprodução política da ordem humana do que às relações entre os “múltiplos atores do universo” tiveram um peso notável no direcionamento das pesquisas às “cosmologias” indígenas em detrimento de suas “sociologias”. Contudo, se Descola

² Aqui refiro-me diretamente a Stengers (2007), ao apresentar que na cosmopolítica o cosmos se refere “ao desconhecido composto por esses múltiplos e divergentes mundos e às articulações às quais eles podem eventualmente ser capazes”(tradução minha). Esta proposta aponta para caminhos um pouco diferente aos de Latour, uma vez que o autor acaba sugerindo a existência de um mundo comum por meio de sua proposta referente ao “parlamento das coisas” (cf. LATOUR, 2004).

propôs o descarte do político, a questão do poder teria sido mantida, apenas deslocada: passou-se a atribuir menor importância aos chefes, enquanto os xamãs, sujeitos de intermediação cosmológica passaram a ser vistos como os “verdadeiros” detentores do poder (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.34).

Perrone-Moisés (2015), assim como Sztutman (2011), sugere que as contribuições de Clastres foram precipitadamente descartadas; assim, investem em sua releitura aliando-a a refinamentos teóricos e etnográficos possibilitados pelo escopo descritivo e teórico da etnologia sul-americana atualmente. Evidenciam que Clastres tenha apresentado um interessante e reflexivo alargamento da noção de política, descolando-a da noção de poder. De fato, abria-se com ele o desafio de se pensar um mundo onde existem chefes mas não existe poder de mando, onde existem facções mas não centralizações, onde existe liderança mas não transcendência política. Uma série de questões em aberto, cujo enfrentamento exigia – e exige- uma *desaceleração* teórica (para onde a etnologia sul-americana estaria nos levando? e nossa filosofia política?), e uma grande dose de deslocamento.

O fato é que se esse desafio foi deixado em aberto por algumas décadas, recentemente vem sendo encarado de forma bem mais vigorosa pelas pesquisas americanistas, impulsionadas em grande parte pelos trabalhos dos autores já mencionados, Sztutman e Perrone-Moisés, bem como de textos de Viveiros de Castro dedicado à temática³. E se aqui estamos tratando de desafios tradutivos, podemos destacar que a retomada analítica proposta por esses autores mostra-se justamente precavida quanto à atribuição indevida de noções relativas à política ocidental para a busca do que seriam as “políticas ameríndias”. Suas reflexões críticas apontam para a abertura a outros domínios, lugares, formas de expressão e relação que ultrapassam nossos divisores conceituais, que insistem em qualificar o que é da ordem social ou da ordem cosmológica, o que pertence ao plano humano ou ao não-humano, o que é xamanismo e o que é política⁴.

³ Destaco especialmente o dossiê dedicado à releitura da obra de Pierre Clastres e sua atualidade para as questões de antropologia política da Revista de Antropologia, publicado em 2011. Este dossiê conta com textos dos autores aqui citados e de outros colaboradores. No texto de Sztutman (2011), encontra-se um panorama da retomada analítica de Clastres bem como do problema da “política” entre os ameríndios, no qual salientam-se os colóquios e os autores mais influentes nesse projeto (dentre eles, destaca-se o “Prefácio” de Eduardo Viveiros de Castro para a edição americana de Recherches d’Anthropologie Politique [Archeology of Violence]).

⁴ Cf., por exemplo, Sztutman (2012), que indica que o domínio daquilo que se tende a chamar como “política indígena” só pode ser alcançado se interligarmos questões de parentesco, gênero, guerra, xamanismo e outros, bem como o plano das relações com a chamada “política dos brancos”.

Dentre as propostas recentes acerca das “políticas” (aquilo que chamamos de...) ameríndias, destacarei aquela presente na tese de livre docência de Perrone-Moisés (2015), intitulada “Festa e Guerra”. Decorrente de uma longa trajetória de busca do que seria uma “política nos moldes ameríndios”, a proposta central desta tese é de que as relações apreendidas até então sob o molde da *política* entre os povos ameríndios seriam encontradas de forma mais pertinente em um eixo relacional balizado pelas matrizes da Festa e da Guerra. Referindo-se diretamente ao “dualismo em perpétuo desequilíbrio” tal como definido por Lévi-Strauss (1991), a autora enfatiza que essas matrizes relacionar-se-iam pela diferença, alternância e contraposição, tal como as duplas míticas, as metades e outros pares ameríndios.

Atenta às dificuldades da linguagem para lidar com esse universo de fenômenos, Perrone-Moisés sugere que o eixo Festa e Guerra seria atravessado por atividades e relações definidas como “políticas”, “econômicas”, “religiosas” que *nos* fazem sentido, mas não ao mundo ameríndio, que opera com outros recortes. Igualmente o seriam os divisores como “sagrado-profano” e “cerimonial-mundano”, a nós pertinentes, mas não aos indígenas. O fato de que os índios utilizam o termo “festa” para os eventos que geralmente os antropólogos definem pelo rótulo do “ritual” é também destacado pela autora, que enfatiza tratar-se de eventos plenos de compartilhamentos de comida, presentes, música, dança, jogos, brincadeiras, bebedeiras. As qualidades de generosidade e de alegria, extremamente valorizadas nesses cenários, encontrariam sua maior expressão nesses eventos, momentos centrais no mundo ameríndio.⁵

A ênfase de Perrone-Moisés (2015) no polo Festa do eixo liga-se ao fato de que a importância da guerra no mundo ameríndio foi constatada desde muito cedo pelos europeus, e já explorada por inúmeras pesquisas etnológicas. Essa primazia, por sua vez, teria levado à apreensão da guerra como o modelo relacional por excelência, em torno do qual tudo gravita; dessa forma, as festas e outras formas de relação indígenas acabaram sendo enxergadas como expressões da guerra. A proposta de Perrone-Moisés, portanto, visa deslocar esse paradigma: embasada no modelo do dualismo ameríndio, atesta que a Guerra, antes de um fato primeiro, forma uma matriz relacional de oposição instável com a Festa: não a engloba nem é englobada por ela. Da mesma forma, considera indevido afirmar que a inimidade – referida geralmente como predação- seria a “modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO 2006, p.164 *apud* PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 57).

⁵ A autora aponta ainda que as festas, disfarçadas por outros rótulos, ocuparam sempre lugar de destaque nas etnografias: os maiores eventos políticos descritos pelos americanistas – como o *potlatch*, o “ritual antropofágico” tupi e o *kwarup* – seriam grandes festas, todas “elaboradas e espetaculares” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.5).

Se existe entre os ameríndios um protótipo de relação, continua a autora, este seria um par de “gêmeos desiguais”: inimigo e amigo (ou aliado), se pensados em clave de Guerra, ou anfitrião e convidado, se pensado em clave de Festa.

Perrone-Moisés (2015) sugere também que as relações entre as figuras dos chefes e dos xamãs não devem ser abordadas de forma dissociada. Ambos, chefe e xamã, exerceriam atividades de festeiro e de guerreiro, funções por sua vez que se desdobrariam nas relações *anfitrião-convidado* e *aliado-inimigo*. Nesse léxico, o famoso chefe sem poder clastreano seria uma variante da relação entre anfitrião e convidados. E os xamãs seriam os anfitriões de espíritos e outros seres, como veremos adiante.

A análise de Perrone-Moisés (2015) aponta, portanto, para a conjunção entre festa, política e xamanismo. Critica a insistência das pesquisas na separação entre o que é do domínio “cosmológico” ou das relações entre não-humanos daquilo que é do domínio “social”, ou das relações entre humanos. Para a autora, estes recortes ligar-se-iam diretamente à persistência das categorias “ritual” e “política” para a descrição destes contextos. O ajuste léxico e relacional da Festa e da Guerra, como vimos, seria o meio pelo qual esses recortes analíticos seriam transpassados e deslocados.

Interessante apontar que Perrone-Moisés (2015) critica a criação de conceitos híbridos ou neologismos como solução terminológica para a tradução das dinâmicas e declarações indígenas, referindo-se especialmente a termos como “sociocósmico”, “sociopolítico” e, destaquemos, “cosmopolítica”. Esses conceitos plurais seriam para ela uma adaptação conservadora, não abalariam nossas categorias; não seriam trans-culturais, portanto. Vejamos o que ela discorre sobre a expressão “cosmopolítica”:

Uma expressão como “cosmopolítica” pode ser (como de fato tem sido) produtiva entre nós, exatamente porque obriga a imbricar dois planos que o pensamento moderno distingue. Não parece fazer sentido onde “sociedade” se estende ao que chamamos de “cosmos”, conjunto de coletivos diversos com quem se praticam relações que aqui proponho [festa/guerra]. “Cosmos”? “Política”? Tais traduções não traem as categorias da língua de chegada e, por isso mesmo, traem as linguagens ameríndias que se propõem a traduzir (2015, p.11).

Percebe-se que, por um lado, a autora aponta para a produtividade de se conectar planos separados geralmente por divisores modernos, mas, por outro, para o problema de tradução decorrente desta tentativa: não existiria no pensamento indígena algo como um “socius”, ou uma “política” que não se estenderiam ao “cosmos”, e vice-versa. Dessa forma, essa separação, mesmo que acoplada por meio de neologismos, não faria sentido a não ser para nós mesmos.

Devemos notar, todavia, que a crítica da autora dirige-se ao *conceito de cosmopolítica* e ao *uso* que dele tem sido feito nas etnografias sobre populações indígenas. De fato, essa parece ser uma saída intensamente explorada em pesquisas recentes que lidam com atividades indígenas ligadas ao xamanismo, ao ritual, à política: as relações entre esses planos - especialmente expressas nas relações estabelecidas entre os xamãs e os comumente denominado “espíritos”- seriam apreendidas por meio desse conceito que conectaria aquilo que separamos, a *política* e o *cosmos* (geralmente definido nas etnografias como o plano de agência dos espíritos ou dos não-humanos). No entanto, a *cosmopolítica* enquanto *proposta* parece extrapolar essa concepção.

Antes de presumir o que é humano ou não-humano, a proposta cosmopolítica (cf. STENGERS, 2002; 2007) visa desnaturalizar essas – e outras- categorias “ocidentais”. Propõe que questionemos os conceitos e metodologias, que desaceleremos, que busquemos os interstícios. Orienta-nos a sermos precavidos, para não sermos cooptados. Visa, como os indígenas descritos por Clastres (2003[1963]), rir da autoridade das teorias⁶. Diante do que foi apresentado, pergunto-me, portanto: ainda que a abordagem de Perrone-Moisés (2015) opere com aspectos do estruturalismo lévi-strausseano (em especial, o dualismo em perpétuo desequilíbrio), que possui especificidades às quais devemos estar atentos, não seria possível estabelecer, precavidamente, aproximações entre ela e as *propostas* cosmopolíticas? Diversas de suas formulações indicam que sim: a proposta Festa/Guerra questiona de saída o uso de divisores conceituais que nos dizem respeito, vai de encontro ao léxico mais próximo do discurso indígena, procura saídas (interstícios?) para relações, planos, atividades que costumamos separar, purificar. Propõe ainda uma atenção à temporalidade indígena, bem como às qualidades que lhes são caras e que muitas vezes nos escapam devido à dureza de nossas categorias.

Assim, diante dessas conexões (parciais), irei agora retomar alguns eventos por mim experienciados entre os índios kaingang, ao longo de dez anos de relações construídas em alguns de seus coletivos (cf. GIBRAM, 2016). Minha pesquisa de graduação (GIBRAM, 2008) foi realizada junto aos Kaingang da Terra Indígena Xapecó (SC) – quando analisei alguns cantos do *Kiki* e realizei um estudo panorâmico da música nessa localidade – e minha pesquisa de mestrado (GIBRAM, 2012), junto aos Kaingang da TI Rio da Várzea⁷. Destaco que o tema de minha pesquisa de mestrado, justamente, era a “política kaingang”. Inadvertidamente, foram nas festas que encontrei os

⁶ A aproximação entre o riso dos indígenas descrito por Clastres e o “dar de ombros” à autoridade das teorias tal como propõe Stengers foi uma ideia apresentada em aula no segundo semestre de 2016 pelo professor Renato Sztutman.

⁷ Em assessorias antropológicas, trabalhei nas TI’s Rio da Várzea, Kondá, Votouro, Nonoai, Ivaí, Guarita e Sengu (RS), e mais recentemente, nas TI’s Queimadas e Mococa (PR).

momentos de maior enlevo para as questões que procurava.

Um convite às festas kaingang

A maior festa realizada pelos kaingang de Rio da Várzea é o “casamento indígena” (forma como eles se referem à festa para se diferir da festa de casamento dos brancos). Geralmente, realizam-se duas dessas festas por ano, contando-se sempre com a presença de convidados de diversas terras indígenas vizinhas. Em festas grandes, dizem contar com a presença de mais de mil pessoas.

A festa de casamento kaingang divide os participantes em duas “partes”, sendo que necessariamente – a festa só acontece se for respeitada esta regra – os noivos de cada parte devem pertencer a metades diferentes (i. é., devem respeitar a exogamia entre as metades *Kamé* e *Kanhru*)⁸. Até a data da cerimônia, decidida com vários meses de antecedência, os parentes próximos do noivo e da noiva, separadamente, empenham-se em providenciar a carne que será servida e em convidar o maior número de pessoas possível. Uma vez que, com exceção do baile, as festas são feitas separadamente, todos os convidados devem escolher se irão compor a “parte da noiva” ou a “parte do noivo” – o que implica em decidir a quem serão dados os presentes, em qual parte se efetuará a colaboração nas compras de alimentos e foguetes, a quem se acompanhará no momento do cortejo, e, finalmente, em qual dos núcleos serão feitas as refeições no dia da festa.

A participação em uma das “partes” acaba fortalecendo os laços entre seus integrantes, que passam também a assumir e praticar o agonismo característico das relações entre os núcleos matrimoniais. Em todas as etapas do casamento está presente o tema da rivalidade entre os mesmos: disputa-se a quantidade de carne fornecida, o número de convidados, a quantidade de presentes recebidos, a qualidade da comida e o quanto sobrou para ser distribuído, e mesmo a beleza das vestimentas do noivo e da noiva. Os comentários jocosos e as fofocas são os principais meios pelos quais os integrantes conduzem essas disputas, que se estendem por dias após a data da celebração.

A maior expressão do antagonismo entre as partes mostra-se no embate dos foguetes, que ocorre durante e após a passeata de cortejo dos noivos. A maior parcela dos investimentos por parte dos parentes e dos convidados concentra-se no fornecimento de foguetes; assim trata-se também do epicentro das rivalidades travadas. Como um batalhão, os convidados seguem o noivo e a noiva disparando foguetes por mais de uma hora, em um embate

⁸ Os Kaingang são classificados como índios dualistas. Pela classificação linguística, formam, junto aos Xokleng, o grupo dos Jê meridionais.

onde vence a parte que “fizer mais barulho”. Trata-se do momento auge da festa, quando se visualiza aquilo que costumavam sempre me dizer: “o casamento indígena é uma guerra”. Os Kaingang chegam mesmo a utilizar o termo “queimar”, para referirem-se àqueles que perderam a disputa. Assim, devido ao maior disparo de foguetes na “parte” da noiva, disse-me ela no dia seguinte: ‘*Inh ny noivo pün*’ [eu queimei o noivo]⁹.

As festas de casamento kaingang remeteram-me às clássicas descrições de Marcel Mauss (2003 [1925]) sobre as “prestações totais de tipo agonístico”, por ele genericamente intituladas de instituições do tipo “*potlatch*”¹⁰, principalmente pelos princípios de rivalidade e esbanjamento expressos na queima de riquezas durante essas práticas cerimoniais. Nos festejos de casamento kaingang investe-se intensivamente nos preparativos, gastando-se principalmente com a compra de foguetes, os quais são totalmente queimados no momento da cerimônia. E para além desta combustão, acaba-se “queimando” também o adversário com quem se trava o embate: eclipsa-se aquele que esbanjou menos, distribuiu menos comida, atraiu menos convidados, investiu menos intensamente nos preparativos.

Importante notar que os casamentos kaingang revelam-se também como uma disputa em nome dos principais anfitriões. Estes seriam como os “donos de festa”, tal como mencionado por Perrone-Moisés (2015) para outros contextos indígenas (os Kaingang, no entanto, não usam essa alcunha). Ali, cada “parte” possui um anfitrião central, geralmente um *pa’í* (que traduzem como pai, chefe da casa, ou liderança) que se destaca por gastar mais, por doar seus animais para serem servidos no banquete ou por se responsabilizar pela administração do evento.

As festas de casamento kaingang concentram e atualizam os laços de amizade e parentesco (pelos princípios de proximidade e solidariedade que orientam as relações em cada “parte”), bem como as relações de afinidade e inimizade (pelo caráter agonístico que permeia todas as fases do festejo). Além disso, são eventos em que se presentificam diferentes formas de expressão de prestígio: nessas festas os anfitriões –*pa’í*– trazem à cena as relações que concentram, através do grande número de parentes e de aliados que comparecem

⁹ Vale notar também que, em todas as festas kaingang, tem-se também presente o tema das brigas. Nas festas de casamento, elas costumam ocorrer durante e após os bailes, associadas muitas vezes à bebedeira.

¹⁰ Segundo Mauss, o termo *potlatch*, de origem chinook, traduz-se por nutrir, consumir (*idem*, p. 191). Minha comparação segue com as descrições Mauss desses eventos, que enfatizam o caráter agonístico, o esbanjamento e a queima de riquezas. Importante, no entanto, destacar as advertências sobre as interpretações do *potlatch* pautadas nas descrições de Franz Boas: elas teriam sido feitas em um momento histórico muito crítico, em que a dizimação colonial deixara abertas diversas vagas nos postos de nobreza, acirrando extremamente as disputas entre os indígenas (cf. Perrone-Moisés, 2015, p. 24, a respeito de Goldman [1975]).

como convidados. E, como vimos, são eventos capitais para exercerem a generosidade e o esbanjamento, seja na distribuição de alimentos ou presentes, seja na combustão massiva de foguetes.

As festas de casamento kaingang, portanto, parecem extrapolar e emaranhar em si aspectos que recortariamos como “política”, “parentesco”, “economia”, entre outros de nossos divisores. E, mais do que qualquer outro momento, elas trazem à tona as ambivalências imbuídas na noção de afinidade entre esses indígenas: ao mesmo tempo em que se trava uma batalha entre partes antagônicas, celebra-se também a afirmação de vínculos com velhos e novos aliados¹¹ - com muita dança, muita comida, muita bebida, muito barulho e muita alegria. Estes encontros festivos, por fim, levam à ampliação de redes tanto intra, quanto inter aldeãs, mostrando-se, do mesmo modo que em muitos outros contextos ameríndios, como um plano fundamental para o processo – nunca acabado- de constituição (e de desconstituição) de grupos locais (o que nos remeteria, portanto, diretamente ao que costumamos chamar de “dinâmicas políticas locais”).

As festas de casamento indígenas são eventos capitais na vida dos kaingang contemporâneos. No entanto, até então destinou-se pouca atenção a elas nas pesquisas sobre esses indígenas. Talvez por não se encaixarem sob os moldes da “tradição”- que nós, *fóg* [não indígenas, estrangeiros, brancos], insistimos em definir (para os Kaingang as festas de casamento são, sim, “tradicionais”¹²).

A festa kaingang que recebeu maior destaque nas pesquisas de antropologia, como seria de se esperar, recebe o rótulo de “ritual”. Trata-se do “*Kiki*”, ou do “*Kiki-koi*” (que significa “comer o *kiki*”, bebida fermentada à base de mel oferecida aos participantes). Os Kaingang referem-se ao *Kiki* como “*feira do Kiki*”, “*Fandango*”¹³ e, em certos contextos, como “*ritual do Kiki*”. Não pretendo

¹¹ Veja-se que a palavra *agonística*, que encontra sua origem no grego *ágon*- ‘assembléia; luta’, ‘combate’, ‘debate’, ‘questão’, ‘momento crítico’ – remete também ao nascimento da hospitalidade. Segundo o filósofo Amós Silva, os festivais de jogos e lutas gregas, cuja principal sede era a cidade de Olímpia, reuniam pessoas de pontos longínquos do território grego, o que desencadeava na construção de laços de amizade e aliança entre aqueles que ali se embatiam (SILVA, 2001, p. 4).

¹² Percebo que acontece com a categoria “tradição” articulações, apropriações, negociações e transformações parecidas com aquelas referentes à categoria “cultura” (cf. CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Tratam-se, ambas, de categorias multivocais, ambíguas, que transitam entre usos feitos por pesquisadores, por modalidades articuladas pelo Estado para a definição e de políticas públicas, por usos refratários e atualizados por indígenas, entre diversos outros agentes. A atenção a esses planos de diferença e de possíveis compartilhamentos aproxima-se também da proposta de reflexão neste artigo apresentada.

¹³ Veja-se que o termo “Fandango” é encontrado em diversos países da América Latina e da Europa (como Portugal, Espanha e França). No mundo da música regional brasileira, se aplica a dois principais folguedos populares: no nordeste, aos autos marítimos de comemorações

descartar os usos da expressão “ritual” pelos indígenas, mas abordar de forma crítica as abordagens antropológicas que privilegiam planos caracterizados como cerimoniais ou de culto em detrimento daqueles relacionados à festa.

O *Kiki* é considerado pelos antropólogos e pelos indígenas o evento mais “tradicional” da cultura kaingang, cujos procedimentos apenas alguns “troncos-velhos”¹⁴ hoje dominam. Nas obras de Crépeau (1997), Tommasino (1995, 2000), Veiga (1994, 2000) e Fernandes (1998) encontram-se relatos sobre a realização desta festa funerária em diversas aldeias Kaingang no começo do século XX. A partir da metade deste século ela passou a ser realizada apenas na TI Xapecó (SC), onde foi feita pela última vez no ano 2000, após aproximadamente dez anos de inatividade¹⁵. Depois de anos de “adormecimento”, presenciei um dos fogos do *Kiki* realizado na TI Kondá, em maio de 2011.

O *Kiki* consiste na celebração de mortos recentes, sendo estes também convidados a comparecer. Por meio de danças, cantos, rezas, pinturas corporais e bebida, os Kaingang tornariam os mortos mais socializáveis, diminuindo seu perigo frente aos vivos. Muito provavelmente por serem momentos em que os Kaingang estabelecem relações com gentes de outro mundo – os *venh kupry*, geralmente traduzidos como “espíritos” (mas cuja tradução ao pé da letra com alguns interlocutores levaram a algo como a “sombra branca”)-, as primeiras descrições sobre o *Kiki* referem-se a ele como “culto aos mortos” (cf. Baldus, 1937; Nimuendaju, 1993[1913]). No entanto, parece que de “culto”, realmente não se trata: os *venh kupry* são antes convidados a dançarem junto com os vivos, que se embriagam e viram a noite cantando, dançando e bebendo. É preciso, todavia, saber cantar e dançar o repertório específico do *Kiki*, bem como realizar as pinturas e preparar a bebida corretamente, sob o risco de desagradarem os mortos e sofrerem suas retaliações. Este “medo” faz com que os Kaingang sejam rigorosos com a presença de *kujās*¹⁶ e outros rezadores

natalinas; nos estados da região Sul e em São Paulo, a bailes dançantes efetuados principalmente por comunidades caiçaras.

¹⁴ “Tronco-velho” é a maneira como os Kaingang se referem a pessoas de idade avançada, que vivem no território local há muito tempo e são detentoras do “conhecimento dos antigos”

¹⁵ De acordo com Fernandes (1998) e Veiga (2000), o “abandono” do *Kiki* em muitas aldeias no século passado coincide com o contato permanente com os brancos, através da instalação de postos do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e da presença de igrejas cristãs nas aldeias. No entanto, no tempo que estive entre eles (em períodos distribuídos entre os anos de 2004 e 2014), fui conectando outras informações relevantes a este respeito. O falecimento de alguns importantes *kujās* e rezadores que dominavam os cantos e rezas do rito foi apontado como uma das principais causas da não realização nos últimos anos. Tratando-se de uma festa que estão presentes os mortos, muitos Kaingang expressam grande apreensão em realizar o *Kiki* de maneira inapropriada, temendo sua retaliação. Deparei-me inclusive com relatos indígenas sobre mortes subsequentes ao *Kiki* realizado no ano 2000, por este não ter sido feito da maneira adequada.

¹⁶ Os *kujās* são pessoas detentoras de conhecimentos relativos à cura e à realização de

que dominem os cantos e os preparativos. Estas características, por sua vez, parecem levar à descrição do *Kiki* sob o recorte do “ritual”.

Mas o *Kiki* também extrapola essa categoria. Como não poderia deixar de ser (se concordarmos com as proposições de Perrone-Moisés), ele é também uma festa. Uma festa funerária, sim, mas que não deixa de evocar a alegria decorrente do encontro dos convidados. Sua realização deve ser solicitada pelas famílias dos mortos, sendo necessário que haja mortos das metades *Kamé* e *Kanhru*. Os membros dessas famílias – os anfitriões – ficam encarregados da preparação do *kiki* (da bebida), da comida a ser servida aos convidados nos dias de festa e demais preparativos necessários.

A celebração se divide em três fogos. Os dois primeiros ocorrem em dias consecutivos e o terceiro após um período que varia de duas semanas a dois meses. Nas primeiras noites de celebração, acendem-se dois fogos, um para os *Kamé*, localizado ao leste e outro para os *Kanhru*, a oeste. Os rezadores e dançarinos cantam, dançam e tocam o *xykxy* (chocalho) dirigindo-se sempre aos membros da metade oposta. Depois da noite do segundo fogo, os *kujās*, rezadores e seus auxiliares dirigem-se à mata e escolhem um pinheiro de araucária cujo tronco será transformado no *kōkei*, um grande recipiente onde é colocada a mistura de mel e água, que após algumas semanas de fermentação transforma-se no *kiki*. Para intensificar o processo de fermentação, acrescenta-se cachaça à mistura.

A mistura do *kōkei* fica em repouso até a noite do terceiro fogo. Nesta noite, que conta com a presença de muitos convidados de outras aldeias, acendem-se três fogos para cada metade que perduram por toda a noite, sempre rodeados por pessoas cantando e dançando. Segundo Veiga (1994), é durante o terceiro fogo que os “espíritos dos mortos” aparecem, e o único lugar seguro para os vivos seria em volta das fogueiras, onde ficam os rezadores. Na madrugada desta noite, os participantes dirigem-se ao cemitério para rezar e cantar nos túmulos dos mortos celebrados. Ao retornarem aos fogos, vestem-se com folhagens e dançam juntos até o beberem todo o *kiki*.

As descrições do *Kiki-koi* centram-se nos procedimentos realizados nas noites dos fogos. No entanto, os preparativos e as confraternizações ocorridas nos dias anteriores e subsequentes aos fogos revelam-se igualmente importantes. Em especial na véspera e no dia posterior à noite do terceiro fogo, são oferecidos grandes banquetes aos convidados pelas famílias dos mortos que solicitaram a festa. Pessoas que não se viam há muito tempo se reencontram, trocam presentes. Assim como no casamento, ocorre uma grande confrater-

cerimônias, como o batismo e a nomeação. Nas pesquisas sobre os Kaingang, são geralmente associados ao rótulo “xamã”. Possuem “guias” que os orientam em seus procedimentos; tais guias são geralmente algum animal – como o tigre ou o gavião- ou algum santo do panteão católico, como São João.

nização inter-aldeã, com um grau bem menor de disputas entre as partes envolvidas, no entanto.

De toda forma, se o *Kiki* extrapola as noções de “culto” ou de “ritual” entre nós convencionalizadas, trata-se também de um momento que equivale-se apenas *parcialmente* com a “festa” que nós, antropólogos e afins, costumamos conceber. “Espíritos dos mortos” dançam com os vivos e passeiam pela aldeia, alegria e tristeza se combinam, assim como o medo e o perigo se coadunam com a proximidade e a pacificação desses seres outros. Nesse ambiente imbricado de cantos, danças, alimentos, substâncias e encontros, parecem estar formas de expressão, negociação e diplomacia nos escapam quando procuramos as “políticas indígenas” apenas nos locais públicos, ou naqueles que definimos como próprios à ação da chefia.

Por fim, trago uma breve descrição de um importante evento realizado pelos Kaingang nos últimos anos, conhecido como “Encontro de *Kujās*”. Trata-se de um evento com duração de aproximadamente três dias, nos quais é enfatizada a temática da “cultura kaingang” em discursos e atividades, como apresentações de dança, música e preparação de “comidas típicas”. Os *kujās* – como colocado acima, pessoas que detêm conhecimentos de cura, como também certos procedimentos que classificariamos como “rituais”-, considerados figuras prototípicas da “cultura kaingang”, tomam a frente de diversas dessas atividades. Dentre elas, realizam o “ritual de batismo”, feito com a finalidade de proteger e fortalecer o espírito e o corpo das crianças. Nele, o afilhado [*vēnh ky pe*], benzido e banhado com “remédios do mato”, recebe um “nome-do-mato”, através do qual recebe força [*tar*] para seu corpo e seu espírito, afastando com isto os espíritos maléficos, causadores das doenças.

Participei do “III Encontro de *Kujās*” em 2010, na TI Morro do Osso (RS). Uma das temáticas mais recorrentemente debatidas nesse evento era a necessidade de se encontrar entre as gerações mais novas pessoas dedicadas e aptas a se tornarem novos *kujās*. Dentre as prerrogativas apontadas por esses especialistas, ressaltava-se uma série de serviços específicos aos “guias” (animais ou espíritos-guia), para que estes continuassem aparecendo nos sonhos e transmitindo seus ensinamentos. No caso de Bento, *kujā* de Rio da Várzea, o principal protocolo para que seu “guia” continuasse aparecendo em seus sonhos e lhe orientando, era a realização de uma festa anual a ele dedicada¹⁷. Interessante apontar que as relações entre *kujās* e “guias” parecem ser próximas à relação

¹⁷ O “guia” de Bento era São João; os outros *kujās* que ali estavam presentes possuíam como “guia” animais como o gavião penacho, o gato do mato e a jaguatirica, a qual se referem como “tigre”.

do xamã yanomami com os *xapiri*: neste caso, o xamã deve realizar festas tais como o *reahu* na casa que tem em seu peito e convidar os *xapiri* a dançarem e se saciarem nesta festa. Com base nesta explicação de Davi Kopenawa (KOPE-NAWA; ALBERT, 2010), e em outros exemplos etnográficos, Perrone-Moisés (2015, p.63) sugere então que a expressão “espírito auxiliar” disseminada nas etnografias parece não ser adequada. Os aliados dos xamãs – que os kaingang referem-se como “guias” - seriam antes seus *convidados*.

Paralelamente às apresentações da “cultura” e das performances do *kujãs*, outras importantes atividades moviam a organização do encontro. As principais delas eram as falas das lideranças presentes, pautadas principalmente nas questões territoriais dos diversos coletivos kaingang ali presentes. Importante saber que antes de serem “pacificados”, os Kaingang viviam da caça e da coleta, transitando e ocupando vastas áreas entre as florestas de araucária na região sul. No período de colonização dessa região, foram atraídos para aldeamentos, em um processo violento que teve início em meados do século XVIII (cf. GIBRAM, 2016, p. 31). Com a intensificação do povoamento e da produção agro-pecuária na região sul, as áreas antes delimitadas para estes aldeamentos foram recortadas e reduzidas a pequenas porções territoriais, que formam hoje suas Terras Indígenas. No entanto, mesmo com a sedentarização forçada, os Kaingang continuam circulando por rotas que consideram “tradicionais” e, por meio de “acampamentos” ou aldeias provisórias, reivindicam a identificação de diversos territórios que seriam de ocupação ancestral. Além disso, diversos territórios já identificados pela FUNAI aguardam processos de demarcação, ampliação ou homologação. A TI Morro do Osso, à época do III Encontro dos *Kujãs*, passava pelo processo de demarcação, e suas lideranças, anfitriãs do encontro, buscavam aliados para sua luta.

Neste encontro, portanto, aqueles que chamamos de “xamãs” – os *kujãs*- e aqueles que chamamos de “chefes” – os caciques- de diversas TIs reuniam-se sob a alcunha de “lideranças” para articular, discutir e dar visibilidade às reivindicações indígenas frente ao Estado. Temas como melhorias nos serviços de saúde e educação, bem como oferecimento de empregos e vagas aos indígenas nas universidades também foram retomados. Devido a isso, diversos convidados não-indígenas estavam presentes: agentes de instituições estatais como FUNAI e SESA, professores, pesquisadores, fotógrafos, jornalistas.

O Encontro de *Kujãs* poderia ser precipitadamente descrito apenas por seu formato “assembleia”. No palco central do evento correram-se horas e horas de discursos proferidos por cada uma das lideranças presentes, em kaingang e em português, para, ao fim dos três dias, serem elaborados alguns documentos que seriam entregues aos representantes das instituições ali presentes. O evento poderia também ser descrito como um processo contemporâneo de objetificação cultural indígena, tal como apontado por Carneiro da Cunha (2009). Nele, assim como discorre a autora (p. 343), a “cultura” (com aspas) – uma apro-

priação refratária e discursiva da cultura (categoria analítica)- , se apresentou como uma arma política, um recurso de afirmação frente ao Estado, assim como a outras instituições estrangeiras.

Mas o Encontro dos *Kujās*, além de assembleia, e além de um evento da “cultura”, é sobretudo uma festa. Uma festa que conta com convidados de muitas aldeias, bem como convidados não-indígenas. Contam-se com grandes banquetes nos três dias de festa, financiados por meio de articulações das lideranças indígenas anfitriãs com instituições não-governamentais. Conta-se com muita dança, muita brincadeira, muita música – dentro e fora do âmbito das apresentações da “cultura”. Nos acampamentos, havia sempre uma roda de mate, um fogo aceso concentrando os encontros dos parentes que não se viam há algum tempo, crianças correndo, jovens flertando. O último dia foi marcado por uma animação fervorosa, com um baile que se estendeu até a noite ao som ao vivo da sanfona tocada pelo cacique, bem como de cantores e tocadores de outras aldeias.

O fato é que o aspecto *festa* do Encontro dos *Kujās* não se mostra como menos importante que as atividades de “assembleia” ou da “cultura”¹⁸. Efetivamente, estes dois últimos aspectos parecem ser momentos que compõem em conjunto essa festa vultuosa, que atrai indígenas de toda a região sul. E em todos esses planos – festa, assembleia, “cultura”-, bem como naqueles compartilhados pelos *kujās* e seus “guias”, encontram-se relações que procuramos usualmente como “políticas”.

A presença massiva de mulheres, crianças, homens, idosos no Encontro dos *Kujās* era motivada pela festa. Pelos encontros, comidas, danças; pela alegria nela vivenciada. As festas kaingang atraem, reúnem grandes quantidades de pessoas em uma espacialidade sempre em construção, que resiste às centralizações e ao confinamento a eles historicamente impostos. São festas contra o sedentarismo, contra a pacificação. Elas marcam os espaços indígenas e fazem história. Não deixam, portanto, de serem uma proposta cosmopolítica aos modos indígenas - uma resistência à ideia de um mundo comum e tolerante.

Festas, diplomacias e resistências indígenas

Por essas descrições podemos ver que as festas kaingang são momentos ímpares para pensar conjuntamente elementos que usualmente separamos como políticos, econômicos, religiosos, de parentesco, cosmológicos. A apreensão destes eventos a partir de conceitos e categorias enrijecidas, auto-centradas e

¹⁸ Reporto-me também às proposições de Perrone-Moisés (2015, p. 52) acerca de outros eventos ameríndios nos quais comumente se privilegia o aspecto “assembleia” em detrimento do aspecto “festa”.

estabelecidas a priori como atribuições ontológicas universais faz com que se perca a possibilidade de possíveis compartilhamentos entre mundos distintos. Parece ser contra essa apreensão precipitada e, em última instância, colonizadora, que as propostas cosmopolíticas foram mobilizadas por Stengers e Latour¹⁹. E, ainda que trilhando outro caminho reflexivo e metodológico, parece ser também este um dos objetivos da proposta de Perrone Moisés (2015), ao salientar a importância de levarmos a sério as festas, eventos centrais nos mundos indígenas, que embaralham nossas categorias, ultrapassam nossos divisores. Ambas as contribuições - cosmopolíticas e Festa/Guerra- impac-taram-me profundamente no que toca à forma como passei a refletir acerca daquilo que até então procurei como “política” kaingang. Este artigo é uma primeira expressão desse impacto.

As festas kaingang são momentos ímpares para se construir pessoas e coletivos. E, por meio de reuniões de parentes, amigos, inimigos, bem como da comunicação estabelecida com espíritos de mortos ou com agentes do Estado (para citar algumas das alteridades presentes), são eventos de diplomacia, por excelência. Nas festas são engendradas as negociações necessárias para que os Kaingang sigam construindo seus mundos, sem sucumbirem a modos de vida impostos secularmente pelo Estado, pelo confinamento territorial a eles imposto e pela convivência – frequentemente violenta e opressiva - com os *fóg* (brancos, estrangeiros, não-indígenas...). Em um trabalho escrito em parceria com Pihilippe Pignarre²⁰, Isabelle Stengers clama pela urgência de resistirmos ao enfeitiçamento do sistema capitalista, que a todos coopta, totalitariamente. Reforça, ali, que seu chamado à resistência é uma das moções centrais para as cosmopolíticas: devemos buscar práticas de “desenfeitiçamento” para não sermos cooptados. Para os Kaingang, penso que suas resistências consumam-se principalmente nas festas. Propostas cosmopolíticas aos moldes indígenas, são formas de resistir à apreensão colonizadora e unificante, de resistir ao englobamento de um projeto civilizatório que impõe a existência de um mundo totalitário, regido por feitiços e fetiches capitais.

Referências bibliográficas

- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, Editora Nacional, 1937.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tra-

¹⁹ Entre outros autores engajados com os Science Studies, não retomados aqui por espaço (e por serem Latour e Stengers os autores que escreveram textos especificamente sobre as propostas cosmopolíticas).

²⁰ PIGNARRE; STENGERS, 2005.

- dicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. Editora Cosac Naify: São Paulo, pp. 311- 373, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003 [1963].
- _____. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1976].
- CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre : UFRGS, v. 3, n. 6, p. 173-86, out. 1997.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1998.
- GIBRAM, Paola Andrade. *KAGMA TI EG KÃ KI: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xapecó*. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC, Florianópolis, 2008.
- _____. *Política, parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkár*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2012.
- _____. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba: Editora Appris, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 20150.
- LATOURE, Bruno. “Cosmopolitiques, quels chantiers?”. *Cosmopolitiques n. 1*, 2002.
- _____. “Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?” In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.
- _____. *Políticas da natureza*. Como fazer ciência na democracia. Trad. de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1925].
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993 [1913].
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre docência. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo/ FFLCH, 2015.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- SILVA, Amós Coelho da. A Agonística em Gonçalves Dias. In: V Congresso Nacional de Lingüística e Filologia, 2001, Rio de Janeiro. Cadernos do

- CNLF. Rio de Janeiro: Círculo Fluminense de Estudos Lingüísticos e Filológicos, v.5, 2001, p. 44-49.
- STENGERS, Isabelle. “Un engagement pour le possible”. *Cosmopolitiques n. 1*, 2002.
- _____. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Eds). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- _____. Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.
- TOMMASINO, Kimiye. *A História dos Kaingang da bacia do Tibagi*. Uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1995.
- VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas, UNICAMP, 1994.
- _____. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

autora **Paola Andrade Gibram**

É doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Recebido em 21/04/2017

Aceito para publicação em 07/03/2018