

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



Dissertação de Mestrado

CULTURA DE RESISTÊNCIA ENTRE MEMÓRIAS E IMAGINAÇÃO
À MATERIALIZAÇÃO:
Meninos/homens kaingang na contemporaneidade na Terra Indígena Guarita/RS

LAISA ARLENE SALES RIBEIRO

PELOTAS, RS – BRASIL

2021

Laisa Arlene Sales Ribeiro

**CULTURA DE RESISTÊNCIA ENTRE MEMÓRIAS E IMAGINAÇÃO À
MATERIALIZAÇÃO:**

**Meninos/homens kaingang na contemporaneidade na Terra Indígena
Guarita/RS**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lori Altmann

Pelotas, RS, Brasil

2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

R586c Ribeiro, Laisa Arlene Sales

Cultura de resistência entre memórias e imaginação à materialização : meninos/homens Kaingang na contemporaneidade na terra indígena Guarita/RS / Laisa Arlene Sales Ribeiro ; Lori Altmann, orientadora. — Pelotas, 2021.

115 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Meninos/homens Kaingang. 2. Rituais. 3. Terra indígena Guarita, RS. I. Altmann, Lori, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

DEFESA DE DISSERTAÇÃO OU TESE

NOME DO ESTUDANTE: LAISA ARLENE SALES RIBEIRO
MATRÍCULA: 18102861
PROGRAMA: PPG em ANTROPOLOGIA
NÍVEL (X) MESTRADO () DOUTORADO
TÍTULO: Cultura de Resistência entre memórias e imaginação, a materialização: Meninos/homens kaingang na contemporaneidade na Terra Indígena Guarita/RS

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA	TÍTULO
LORI ALTMANN	DOUTORADO
CLAUDIO BAPTISTA CARLE	DOUTORADO
ROGERIO REUS GONCALVES DA ROSA	DOUTORADO
ELIANE BOROPONEPA MONZILAR	DOUTORADO

APRECIÇÃO SOBRE A DISSERTAÇÃO OU TESE
Observações: Aos 30 dias do mês de março de 2021, os membros acima nomeados para a Defesa da Dissertação de Mestrado da estudante LAISA ARLENE SALES RIBEIRO, matriculada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, consideraram APROVADA, definindo o título definitivo da Dissertação como sendo "CULTURA DE RESISTÊNCIA ENTRE MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO, A MATERIALIZAÇÃO: MENINOS/HOMENS KAINGANG NA CONTEMPORANEIDADE NA TERRA INDÍGENA GUARITA/RS" e estabeleceram um prazo máximo de 30 dias para as correções e entrega da versão definitiva.

DADOS PESSOAIS DOS MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA					
NOME COMPLETO	CPF	ANO DE NASCIMENTO	TITULAÇÃO		
			ÁREA	LOCAL	ANO
LORI ALTMANN	18678617802	1952	TEOLOGIA	EST	2007
CLAUDIO BAPTISTA CARLE	44931115004	1964	HISTÓRIA	PUCRS	2005
ROGERIO REUS GONCALVES DA ROSA	42393027068	1966	ANTROPOLOGIA SOCIAL	UFRGS	2005
ELIANE BOROPONEPA MONZILAR	87764954187	1979	ANTROPOLOGIA SOCIAL	UNB	2019

Eu, Lori Altmann, atesto que os membros da banca listados acima sem assinatura participaram da sessão de forma remota.



Documento assinado eletronicamente por LORI ALTMANN, Professor do Magistério Superior/Adjunto, em 30/03/2021, às 23:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufpel.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1251910 e o código CRC FD87C7D7.



Pela persistência e coragem...
Mesmo não havendo compreensão.
Até onde esses sonhos conduzirão?

Agradecimentos

A Tupe, pelo ar que eu respiro, pela minha ancestralidade, por ser parte do meu povo.

Agradeço a minha mãe Albertina Dias, (Betí), pelas orações, sei do quanto te orgulhas dessa dissertação estar concluída. A mulher mais forte que conheci! Tua vida foi feita de batalhas, me sinto honrada em te dar um pouco de alegria. Minha referência de força e coragem.

Meus filhos Leonardo e Gustavo, minha nora Marliane e a luz da minha casa, minha neta Luiza Tarê, sem vocês me apoiando nada disso teria acontecido, obrigada por compreenderem minha ansiedade e minha vontade de continuar. Vocês foram e são o meu aconchego na chegada!

Aos meus irmãos Adriano, Leda, Nice e João, nós sabemos...Por isso essa conquista também dedico a vocês!

Minha cunhada Cátia, meu ombro amigo, obrigada por me ouvir, sempre!

Dionatan Gonçalves, a caminhada se tornou mais leve com você ao meu lado, meu amigo, obrigada pela tua existência!

Marcos, essa etapa vencida só foi possível porque você esteve segurando minha mão, e algumas vezes me empurrando pra fora de casa, para que eu voltasse pra aula. Não tenho palavras pra te agradecer. Obrigada por ser meu porto seguro na volta, meu incentivador na distância, meu confidente, por conhecer todas as minhas fraquezas e mesmo assim não desistir de mim. A gente conseguiu, índio!

Professora Lori Altmann, mais do que orientadora. Você foi a minha segurança longe da aldeia, com sua calma e paciência me ouvia, me incentivava, me ajudava. Obrigada pelos conselhos, pelo aprendizado. A caminhada acadêmica se tornou mais leve com você. Essa dissertação existe porque você acreditou em mim, dentro da academia. Que honra ter sido sua aluna e obrigada por ser a minha orientadora! A você professora, a minha eterna gratidão!

Agradeço ao professor Cláudio Carle pelo incentivo, por acreditar em mim. Grande ser humano foi um prazer ter lhe conhecido e ter sido sua aluna!

Agradeço a minha banca de qualificação por ter aceitado meu convite, professores Cláudio Baptista Carle e Rogério Reus Gonçalves da Rosa, suas

considerações, contribuições e recomendações foram fundamentais para a conclusão dessa dissertação.

Agradeço à UFPel - Universidade Federal de Pelotas por ter aberto as portas para que eu pudesse trazer a cultura Kaingang para esse espaço acadêmico.

Registro minha gratidão a minha parente Eliane, do Povo Umutina, por dividir comigo este momento. Sua presença na banca representa a união de nossos povos!

Aos professores que me deram a oportunidade de falar e escrever. Grandes mestres!

Aos colegas do PPGant, obrigada por existirem, e que honra foi conhecê-los!

Em especial, meu agradecimento aos indígenas da Terra do Guarita, que possibilitaram a concretização dessa dissertação: As lideranças, na pessoa do cacique Carlinhos Alfaiate, os adultos, aos *kofá*, as crianças, as mulheres e as meninas, obrigada pelos momentos de conversas e receptividade em suas casas.

À Sueli Cândido, professora e amiga, pelas traduções, entrevistas, e pelas muitas horas de conversa animada sobre nossa vida acadêmica!

À professora bilíngue Cleci Nunrá Claudino minha gratidão pela tradução do resumo em kaingang.

Ao sábio kaingang Adelino, pelas histórias contadas.

Aos licenciados indígenas da LII-UFSC, por disponibilizar seus TCC para minha pesquisa bibliográfica.

Ao meu cunhado Nildo, pela paciência em me receber e conversar comigo.

H.R. Wellinton, J.V, E.S, Emanuel, T.S, Josias, esses meninos homens, que existem e resistem com nossa cultura, cada fala de vocês, cada sorriso, cada surpresa, cada história contada, me impulsionavam ainda mais para que eu escrevesse, registrasse, vocês garantiram que o sonho de escrever sobre os jovens kaingang se realizasse. Está registrado agora, que vocês foram os meninos/homens que não deixaram nossa cultura morrer. Esta dissertação é para vocês e foi construída por vocês!



Em tempos doídos,
a aldeia chorou...

Um lamento
silencioso por quem nos
abandonou...

Levou alguns de nós
sem permissão...

Aqueles que
amávamos tanto e de
coração...

Foi a mãe de todos
que partiu assim...

Também aquela
jovem, que sempre sorria
pra mim...

A aldeia chorou...

Foi-se o pai que
buscava o alimento...

Deixando seu filho
solto ao vento...

A aldeia chorou...



Porque onde a
doença entrou...

Trouxe dor e
destruição...

Não dando nem a
chance,

de chorarmos o
nosso irmão...



Uma homenagem aos indígenas Kaingang da T.I Guarita, que partiram vítimas
dessa Pandemia.

2020/2021

RIBEIRO, Laísa Arlene Salles. **Cultura de Resistência entre memórias e imaginação à materialização: Meninos/homens kaingang na contemporaneidade na Terra Indígena Guarita/RS.** Orientadora: Lori Altmann. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2021, 115pp.

Resumo

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa etnográfica em que se incorpora a auto etnografia, trazendo a trajetória de quem escreve, dentro desse contexto cultural de rituais, costumes e crenças do povo Kaingang. Enfocando nas motivações que me levaram a escrever partindo de minha própria cultura, abordo assuntos relacionados ao modo de pensar do grupo em relação à sociedade ocidental que o rodeia. Registro a trajetória e o pensamento dos meninos/homens em relação aos seus estudos e a busca de trabalhos temporários fora da aldeia. Num primeiro momento o trabalho apresenta entrevistados adultos, homens e mulheres, membros da comunidade. Nesse contexto, trago a localização do grupo de forma bem ampla, seu modo de se comportar dentro da comunidade, além de suas relações com segmentos da sociedade ocidental envolvente. Enfoco a formação de meninos/homens dentro do povo Kaingang, rituais de passagem, crenças e interdições alimentares. É um trabalho de método qualitativo, compreendendo pesquisa de campo, observação participante e pesquisa bibliográfica. Apresenta a Terra Indígena Guarita, RS, sem aprofundar maiores dados. Por fim, essa dissertação mostra que, mesmo estando em relação constante com a sociedade ocidental e com o contexto urbano que adentrou seus limites territoriais, esses meninos/homens se mantêm fiéis a alguns rituais que passam de geração a geração sem grandes interferências externas às suas práticas culturais.

Palavras-chave: Meninos/homens Kaingang, Rituais, Terra Indígena Guarita, RS.

Resumo KAINANG

Kăme sī

Kăme tag ti vỹ tý ki vênh rá tóg ganhgág vễjyre pề ki sa nĩ, kỷ kanhgág ti Tujăn ja tu ke nĩ gé. Kỷ sỷ inh vênhkajrăn răn ja tu vênh rán mũ, ganhgág ag vễjyre pề tug tój já mũ gé, fóg ag jyre tu ke mré. Kỷ kăme tag ti vỹ kyrũ mré ũn sanh há ag tu vênh rá ja tý mũ ag kajrăn răn mũ já fă ty, kar ag hěnty rănhrăj vej mũ tĩ gé, fóg ag jamă mág ty. kỷ sỷ ver vãnh kăme tag tó vămén mũ ũn sanh há kar jỷ fag tu nén ũ jămă ja vênh rán mú gé. Kỷ sỷ ag ne tu jykrén tĩ ag ne han tĩ ag jamă mĩ. Kăme tag vỹ ta kyrũ ag tu nén ũ ko ka măg ja tóg ko vênh ag tugtó ja ta mũ gé, tujăn ja ki. Vămén sĩ han já sỷ mũ gé ềg jamă tu, kỷ tý T.I Guarita RS vỹ jamă mág kềkề nỷ, tu vênh rá sĩ tugtój já mú gé. Kăme sĩ tag ki sóg kyrũ ag, kar ũn sanh há ag vỹ fóg jagnă mré mũ tĩ, hăra ag pi kanhgág ag jyre pé tuvãnh tĩ gé, kỷ sir ag vỹ ag vễjyre pề tugtó tĩ ag kră mỷ ki gé ser.

Vênh vĩ ki ke pề: kỷrũ/sanh há, tujăn, jamă T.I Guarita RS.

Resumen

Esa disertación resulta de una pesquisa etnográfica en que se incorpora la auto etnografía, y se basa en la trayectoria de quién la escribe, dentro del contexto cultural de rituales, costumbres y creencias del pueblo Kaingang. Enfocando las motivaciones que me han llevado a escribir partiendo de mi propia cultura, abordo asuntos relacionados al modo de pensar del grupo en relación con la sociedad occidental que lo rodea. Registro la trayectoria y el pensamiento de niños/hombres en relación a sus estudios y a la búsqueda de trabajos temporarios fuera de la comunidad. En un primer momento el texto presenta entrevistas con personas adultas, hombres y mujeres, miembros de la comunidad. En ese contexto, registro la localización del pueblo de forma bien amplia, su modo de comportarse dentro de la comunidad, además de sus relaciones con segmentos de la sociedad occidental envolvente. Enfoco la formación de niños/hombres dentro del pueblo Kaingang, rituales de pasaje, creencias e interdicciones alimentarias. Es una investigación de método cualitativo, comprendiendo pesquisa de campo, observación participante y pesquisa bibliográfica. Presenta la Tierra Indígena Guarita, RS, sin profundizar con más datos. Por fin, esa disertación muestra que, aunque viviendo en relación constante con la sociedad occidental y el contexto urbano que adentró sus límites territoriales, esos niños/hombres se mantienen fieles a algunos rituales que pasan de generación a generación sin grandes interferencias externas a sus prácticas culturales.

Palabras-clave: Niños/hombres Kaingang, Rituales, Tierra Indígena Guarita, RS.

Lista de abreviaturas

ANPOCS -	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
CFCH -	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
COMIN -	Conselho de Missão entre Povos Indígenas
ENEI -	Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
MOVA -	Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos
ICH -	Instituto de Ciências Humanas
ONGs -	Organizações não Governamentais
PPGAnt -	Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFPel
PPGAS -	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PROEJA -	Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos
RS -	Estado do Rio Grande do Sul
SESAI -	Secretaria de Saúde Indígena
SPI -	Serviço de Proteção aos Índios
TCC -	Trabalho de Conclusão de Curso
T.I. -	Terra Indígena
UBS -	Unidade Básica de Saúde
UFPel -	Universidade Federal de Pelotas
UFRGS -	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC -	Universidade Federal de Santa Catarina
UNIJUI	Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul

Glossário de palavras em kaingang¹

Fóg - “branco”, não indígena

Gãr - milho, nome próprio masculino

ingang - morador

Jamré - cunhado

jiji koreg (sinvi)- nome indígena, nome do mato (atualmente não se usa mais *korég*, e sim *sinvi*).

Kaa - mato

Kamé e Kairú- metades exogâmicas, refere-se à identidade clânica entre os kaingang, identifica os parentes de mesma marca, mesma família, mesma metade.

Kuiã ou kujá – liderança religiosa

mré tu – mulheres sem marido

mré tu ti – mulheres sem marido, essa é a denominação também para mulheres separadas e viúvas (em alguns casos)

Pã'i - lideranças tradicionais

Rá - Marcas das metades exogâmicas kaingang

Sakrog - Cascata, nome kaingang para o rio Guarita.

Sakupri - Nome kaingang para o rio Turvo

Súg - Irapuá

Vein kuprin - espíritos

Věnh kupřg - espíritos ruins

¹ A grafia das palavras em língua kaingang usada nesta dissertação por mim é baseada no uso feito pelas professoras e pelos professores bilíngues da Terra Indígena de Guarita. Muitos foram minhas alunas e meus alunos no final da década de 1990.

Lista de figuras

FIGURA 01 - Mapa do território Kaingang. Fonte: www.portalkaingang.org ...	40
FIGURA 02 - Meninos/homens – T.I. Guarita. Apresentação cultural. Fonte: Acervo pessoal.....	45
FIGURA 03 – Metades <i>kamé</i> e <i>kairu</i> . Fonte: internet, acesso outubro, 2020	46
FIGURA 04 - Mapa da Região Sul, localizando a Terra Indígena Guarita. Fonte: www.portalkaingang.org	50
FIGURA 05 - Mapa da Terra Indígena Guarita. Alaides Garcia dos Santos. Acesso: 18 de setembro de 2019	54
FIGURA 06 - Mapa dos setores que formam a T.I Guarita. Fonte: Portal Kaingang - www.portalkaingang.org Formatação/complementação de Cleci Claudino	55
FIGURA 07 – Acesso ao setor onde foi desenvolvida a pesquisa. Entrada à direita pela RS 330. Fonte: Acervo Pessoal. Janeiro de 2020.....	61
FIGURA 08: Ralo fabricado em casa. Fonte: Acervo pessoal. Dezembro de 2020	83

Sumário

Agradecimentos	6
Resumo	9
Resumo KAINGANG	10
Resumen	11
Lista de abreviaturas	12
Glossário de palavras em kaingang	13
Lista de figuras.....	14
Introdução.....	16
1 Etnografia e auto-etnografia.....	19
2 Trajetória da pesquisadora: esboço de autoetnografia.....	24
2.1 Experiências pessoais e profissionais	24
2.2 Meninos/homens na minha trajetória: encontros e desencontros	32
3 O povo Kaingang	40
3.1 Nossa identidade (<i>Kamé/Kairú</i>).....	43
3.2 Terra Indígena, sua localização, seus limites, seu povo.....	50
3.3 Organização Política	53
3.4 Origem do nome de alguns setores (aldeias), da T.I. Guarita	57
3.4.1 São João do Irapuá ou apenas Irapuá	57
3.4.2 Km 10	58
3.4.3 Estiva	58
3.4.4 Pau Escrito.....	59
3.4.5 ABC	59
3.5 O Local da pesquisa	60
4 Jovens kaingang: relações e saberes em contextos urbanos e tradicionais .	64
4.1 Pensamento ocidental e cultura tradicional Kaingang	71
4.2 Meninos/homens e rituais	75

4.2.1 Ritual de “bater os novo”	83
4.2.2 Os brotos, as coisas novas (verdes):	86
4.2.3 A carne.....	86
4.2.4 Os maus espíritos e a bruxa.....	87
5 As mulheres kaingang: mãe, tia, irmã e avó.....	91
6. A acolhida: receber o outro	93
7 Experiências vivenciadas: medos, crenças e sinais	95
8 Cultura de resistência	97
9 Território	99
10 Considerações Finais.....	105
Referências.....	109

Introdução

Escrever é voltar, voltar e voltar. Não é um exercício de rememorar, simplesmente. Mas é preciso, pois é a partir daí que nos construímos como protagonistas, com autoridade sobre nossas palavras, gravadas no papel. É a partir do escrever, do registrar, que decidi seguir meus estudos e também ajudar a deixar para os nossos descendentes um pouco da nossa história, mas, contada por nós mesmos. Sempre escreveram sobre nós e agora é preciso que as palavras e histórias saiam de nosso próprio olhar e escrever. É necessário que o leitor e a leitora possam compreender e acompanhar o desenvolvimento do trabalho. O interesse principal é que os textos possam chegar até as terras indígenas de forma acessível à compreensão da comunidade e que os mesmos possam se reconhecer dentro dessa escrita. Nosso povo precisa saber o que foi feito de suas palavras e de sua cultura. Esse trabalho é resultado das muitas leituras, reflexões e do desejo em me tornar uma mulher indígena pesquisadora e antropóloga. Vontade essa que surgiu após conhecer pesquisadores e pesquisadoras não indígenas que frequentemente vinham visitar a aldeia para coleta de dados e na maioria das vezes não havia a preocupação em perguntar para a comunidade se esta estava disposta a falar, a acompanhar, a mostrar seu cotidiano e a sua vida. Esses pesquisadores e essas pesquisadoras apenas consultavam a liderança indígena e seguiam em frente com suas pesquisas. A comunidade aceitava os estranhos em seu meio e forneciam as informações desejadas.

Assim sendo, introduzo-me nesse universo por desejo de estudar, compreender e trazer de volta uma pesquisa, se posso chamar assim, ou um registro de nossa própria vida, de nosso cotidiano e de nossa cultura. Para isso, é preciso entender como se dá o processo de construção de uma pesquisadora, de uma etnógrafa, ao mesmo tempo em que faço parte do grupo pesquisado. Pensar e interpretar os significados, os mitos, as crenças tendo o privilégio de acompanhar as práticas, as experiências vividas e compartilhadas pelo grupo. Colocar-me do lado de lá estando do lado de cá. Nesse trabalho trago a minha trajetória pessoal e profissional e as minhas experiências, pois foram essas experiências que serviram de impulso para construir as minhas escritas.

Gostaria aqui de citar Clifford Geertz em seu livro “Obras e vidas: o antropólogo como autor”, quando ele diz que “... a crítica dos escritos antropológicos [...] deve brotar de um engajamento semelhante com *e/les*”, que no meu caso é conosco, visto que faço parte do povo Kaingang. Ele segue falando na “questão do que vem a ser um “autor” na Antropologia” e termina afirmando: “Em nossa ingênua disciplina [...] ainda é muito importante saber quem está falando”. (GEERTZ, 2009, pp.17 e 18). Nesse sentido é que logo de início escrevo sobre mim e de que lugar eu estou falando.

Os registros são sobre os costumes, as tradições, os rituais indígenas presentes nesse determinado coletivo kaingang, em especial com os meninos/homens, mencionando também as mulheres, os adultos, as meninas e as crianças. Algumas pessoas autorizaram que seus nomes fossem citados diretamente, saindo do anonimato, outros preferiram que seus nomes fossem citados somente na língua kaingang e outros participantes somente autorizaram que fossem usadas suas iniciais, esses, são em sua maioria homens adultos com os quais conversei. Alguns meninos/homens também permitiram registrar suas imagens, sentindo-se orgulhosos por serem citados no trabalho.

A respeito do anonimato na pesquisa, apoio-me na antropóloga Cláudia Fonseca quando escreve:

Frisei ao longo desse artigo que não deve haver postura única frente à questão do anonimato nos nossos textos”. [...]. “ ...acho importante lembrar que existe determinado estilo etnográfico em que há bons motivos para manter o anonimato” (FONSECA, 2005, p.).

Para fins de localização, esse trabalho foi desenvolvido em especial num determinado setor (aldeia) dentro da Terra Indígena Guarita, mas não mencionarei qual é o local específico para preservar alguns interlocutores (a seu pedido).

No primeiro capítulo escrevo sobre a “Etnografia e a auto-etnografia”.

No segundo capítulo apresento minha “Trajetória como pesquisadora: esboço de autoetnografia”, iniciando com minhas experiências pessoais e profissionais. A seguir descrevo os encontros e os desencontros com os meninos homens na minha trajetória.

No terceiro capítulo abordo “O povo kaingang”, nossa identidade (*kamé/kairu*), a Terra Indígena Guarita com sua localização limites, povo e sua organização política. A seguir trago a distribuição por setores e a origem de alguns de seus nomes, até chegar ao local da pesquisa.

Os “Jovens kaingang: relações e saberes em contextos urbanos e tradicionais” são apresentados no quarto capítulo, onde desenvolvo a distinção entre noções relacionadas ao pensamento ocidental e à cultura tradicional kaingang. Sigo apresentando alguns rituais significativos pelos quais passam os meninos/homens.

O quinto capítulo descreve o papel desempenhado pelas mulheres (mãe, tia, irmã e avó) na formação dos meninos/homens kaingang.

O sexto capítulo trata da acolhida e do significado de receber o “outro” na cultura kaingang.

O sétimo capítulo desenvolve uma reflexão sobre experiências vivenciadas que envolvem medos, crenças e sinais.

O oitavo capítulo apresenta o que entendo como cultura de resistência e o nono capítulo aborda o significado de território para o povo kaingang e para os povos indígenas em geral.

Nas considerações finais retomo algumas questões trabalhadas no corpo da dissertação e aponto temas para futuro aprofundamento através de pesquisa.

1 Etnografia e auto-etnografia

Autores vem há muito tempo pesquisando povos “nativos”, grupos, sociedades que têm um modo próprio de organização e pensamento, digo próprio, pois possuem uma forma de pensamento e uma forma de viver distinta do que se convencionou chamar sociedade ocidental. Sabemos que os povos considerados “primitivos” enfrentam historicamente a tentativa de extermínio de sua cultura, mas sobrevivem guardando para si elementos que os diferem dos demais. Este extermínio cultural é denominado etnocídio pelo etnólogo Pierre Clastres, que atribui a origem do termo a outros etnólogos, em especial Robert Jaulin. Para este autor: “Etnocídio é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento de pessoas diferentes daquelas que conduzem a empresa de destruição” (CLASTRES, 1982, pp. 53 e 54).

Cada povo indígena traz em seus grupos um tipo de cultura, que se afirma diferente de outra, e garante sua própria identidade que é tão significativo para sua manutenção e diferenciação e não deve ser vista como inferior e ultrapassada pelos demais. Não são povos de escrita porque, assim como os kaingang, sua história e sua cultura são repassadas através da oralidade e esses povos compreendem que seus ensinamentos serão desta forma, transmitidos às novas gerações.

A maneira de pensar dos povos a que normalmente, e erradamente, chamamos primitivo - chamemos-lhes antes povos sem escrita, por que, segundo penso, este é que é o factor discriminatório entre eles e nós – tem sido interpretada de dois modos diferentes, ambos errados na minha opinião. (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 20).

Nossos filhos e nossas filhas aprendem ouvindo e não escrevendo.
Exercitar a memória e o pensamento nos faz aprender:

Adriano Kaingang, professor - As crianças não aprendem escrevendo, porque elas tão copiando só, por isso contamos a nossa história, ali eles escutam e aprendem muito, assim é nossa cultura, não precisamos muito escrever, mas ouvir.

Os autores e as autoras que vêm acompanhando os nossos povos, estudando e registrando nossa história, são nossos companheiros e nossas companheiras. São eles e elas que nos instigam a pensar sobre a nossa cultura, nossa história na atualidade. É importante construirmos redes de apoio

para debates, registros e fortalecimento da luta indígena, mas para que isso aconteça, é necessário que haja diálogo entre pesquisadores/as e pesquisados/as, como fala o antropólogo Diego Fernandes Dias Severo, que pesquisou com o povo Kaingang:

A boa relação com os interlocutores é o que o pesquisador deve buscar em campo, pois a obrigação com a seriedade na obtenção dos dados, a empatia e a reciprocidade é tarefa de todo antropólogo. (SEVERO, 2020, pág. 226).

Muitas perguntas surgem no momento em que me proponho a ser uma antropóloga pesquisadora: Como me tornar uma antropóloga? Como escrever e o que escrever? Como me colocar como pesquisadora em meio a um coletivo do qual faço parte?

Para que os leitores e as leitoras indígenas consigam reconhecer-se no processo de construção da história é necessário saber quem foi que escreveu sobre seu povo, sua cultura. Observar, registrar e transcrever uma cultura requer muita dedicação, atenção e um modo de observar que desperte o interesse posterior pela leitura. Para isso, Geertz (2009, p 12), já chamava atenção dizendo que: “Os bons textos de antropologia são simples e despretensiosos”. É possível escrever de forma simples, acessível à leitura (sem parecer arrogante). Geertz define o simples como sem muita necessidade de explicações sobre o mundo, apenas compreender que somos parte desse mundo e não donos dele. Sem precisar estar dando explicações sobre tudo que está ao nosso redor e porque se “está lá”. Somos a cultura, o povo da calmaria, sem pressa, sem a necessidade de ter urgência, sem muita ambição e vivendo no tempo, sem cronometrá-lo. Isso não deve ser confundido como sinônimo de preguiça, de vadiagem, de desinteresse, mas sim, como uma cultura que tenta conviver em um ambiente que ainda oferece um pouco do saudável, ligada à natureza, à mata, ao sol, à noite e ao dia, aos elementos naturais dos quais fazemos parte e somos não donos, superiores.

Durante minhas leituras, pude perceber que a antropologia escreve para nos apresentar culturas distantes e diferentes e nos possibilita “estar lá”, de alguma forma. Parto então para a etnografia, mas antes é necessário também compreender a etnografia como conceito.

Geertz inicia seu texto “Estar lá: a Antropologia e o cenário da escrita” problematizando sobre o que é a etnografia. Diz ele:

O que ela é, entretanto, não está muito claro. Que talvez a etnografia seja uma espécie de escrita, um colocar as coisas no papel, é algo que tem ocorrido, vez por outra, aos que se empenham em produzi-la, consumi-la, ou ambas. [...] O que um etnógrafo propriamente dito deve fazer, propriamente, é ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática”... (GEERTZ, 2009, p. 11).

Estar de posse dos conceitos de etnografia desperta a reflexão sobre o contexto em que estou inserida, o local da pesquisa. É necessário distanciar-me do cotidiano a fim de moldar uma pesquisadora de seu próprio povo. Esse é o ponto central. Fazer com que a sociedade entenda e leia a história partindo de seus protagonistas. Durante os momentos de reflexão, observação, conversas, leituras, surge uma terceira identidade, não menos indígena.

Aos olhos dos seus parentes no momento em que uma indígena estuda, se qualifica como uma *fóg*, também já não é mais olhada como apenas “mais uma” pessoa da comunidade. Os olhares mudam. Você se torna alguém que os representa ou você se torna alguém que de certa forma passa a ser considerada “superior” a eles. Ser superior a “eles”, não no sentido de melhor, mas como sendo um orgulho para a comunidade. Alguém que venceu junto à sociedade envolvente. “Saber falar bem” transmite sentimento de orgulho e de rejeição ao mesmo tempo.

O diálogo com os homens mais velhos é extremamente necessário para se chegar ao jovem, protagonista desse trabalho, é preciso estar integrado, seja no coletivo da comunidade ou no núcleo familiar. Não posso dar início à pesquisa, sem ter o contato com os mais velhos, sem trazer todo o coletivo para dentro da pesquisa.

Iniciar uma conversa com um homem, sendo ele de mais idade, só era possível depois de ele saber minha metade, digamos, depois desse (re) conhecimento. Geralmente, ele estava acompanhado pela mulher e era com ela que iniciava o diálogo, pois sempre estava ao lado do marido. Apesar de, na maioria das vezes, serem os homens que falam, para que seja possível

iniciar um diálogo, sendo eu mulher, quem “autorizava”, e acolhia, era a mulher (esposa), mesmo que ela não falasse. Entre nós, sabemos que podemos nos sentir à vontade quando acontece o sorriso de uma mulher kaingang para a outra. O sorriso entre a mulher que chega e a que recebe é carregado de significados. Ele representa a aceitação. É como se ela dissesse mesmo sem palavras, que eu podia me aproximar e me sentir à vontade e acolhida para desenvolver a minha pesquisa. É no sorriso dado que entendemos a resposta. É um meio de comunicação sem fala. Merece registrar aqui que esse é um comportamento percebido em sua grande maioria com casais de mais idade e não tanto em casais jovens. Através desse comportamento da mulher, esposa, percebemos que a mulher desempenha o papel de liderança no núcleo familiar. É ela quem diz o que deve ou não ser dito. A partir daí são definidos os papéis dos homens e das mulheres na cultura kaingang, o que não envolve discussões de gênero, pois, não há necessidade de ficar debatendo sobre isso.

Viajei várias vezes para participar de eventos sobre as questões indígenas. Em um desses momentos tive a honra de conhecer e ouvir a senhora Gilda Kuitá², da Terra Indígena Apucarantina no Paraná, grande liderança do movimento indígena no país. Era o ENEI, (Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas), Porto Alegre/RS, em outubro de 2019, a sala estava cheia de jovens e pesquisadores indígenas e não indígenas do país, era o último dia do evento e mesmo assim o local estava cheio para que todos tivessem a oportunidade de ouvi-la, entre eles eu. Ela era parte de uma mesa que discutia o papel da mulher indígena. Uma senhora de certa idade, de fala mansa, mas de uma força, de uma autoridade inquestionável. Chama-me a atenção o discurso. Ela dá um exemplo, que jamais vou esquecer, sobre o homem líder, sobre saber falar e saber ouvir.

² Confira: “Esta mulher (...) traz aspectos do cotidiano que são comuns a muitas mulheres kaingang. Gilda Kuitá é conhecida como uma grande liderança feminina, apresentando um grande espectro de ação e influência nos meios da educação indígena, saúde, relações intra e intercomunitárias. Essas atuações não obliteram – ou melhor, não são contraditórias - com o fato de ela ser uma mulher verdadeiramente kaingang [*kanhgág pé*]. Ao contrário, suas propensões ao gerenciamento e à estratégia, ligados à sua múltipla atuação em espaços que vão desde sua casa a espaços jurídicos do mundo não indígena (como o Ministério Público Federal e as universidades públicas do Paraná) reafirmam uma postura do *ser mulher kaingang*, que se atualiza em contextos contemporâneos” (FIDELES e GIBRAN, 2018, pp. 4-5).

Os indígenas não precisam falar muito, os homens indígenas não são “falador”, porque quem fala demais não sabe escutar. Tem que escutar muito, sabe por quê? Porque o homem que fala demais é papagaio, os índios não falam muito, escutam muito, daí quando eles falarem todos vão escutar, porque ele não costuma falar, se ele falar é certo daí. Todos ouvem. É daí que surgem os grandes líderes, uma vez, não precisam ficar repetindo, repetindo. Pra que falar tanto? O homem perde a autoridade quando fala demais, porque ninguém mais vai escutar ele.

Após ouvir tão sábias palavras, ficou explicado para mim o motivo dos kaingang falarem baixo, com calma, pausadamente e pensarem muito antes de falar, sempre com tempo e sem pressa. Todo/a pesquisador/a deveria ter a sorte de ouvi-la, pois sua fala esclareceria também o conceito de tempo para os indígenas, que não é um tempo cronometrado pelo relógio. Gilda *Kuitá*, quando fala sobre o uso das palavras, diz que o fato de uma pessoa falar muito não quer dizer que ela é sábia. Ou seja, ouvindo também explicamos, ensinamos e temos autoridade, quando necessário. Que aula, que mulher!

2 Trajetória da pesquisadora: esboço de autoetnografia

Neste capítulo vou trazer um pouco de minha trajetória pessoal e profissional e a seguir como esta se vincula aos jovens kaingang, neste texto denominados meninos/homens pela característica de uma fase de sua vida, que é marcada por rituais e aprendizados em direção à vida adulta. Tomarei como base, pelo menos parcialmente, o método da autoetnografia, conforme afirmam os autores Pedro Mourão Roxo da Motta e Nelson Filice de Barros:

[...] a autoetnografia emerge para estudar a experiência pessoal, para ilustrar como esta experiência é importante no estudo da vida cultural [...] Autoetnografia representa a experiência pessoal no contexto das relações, categorias sociais e práticas culturais, de forma que o método procura revelar o conhecimento de dentro do fenômeno, demonstrando, assim, aspectos da vida cultural que não podem ser acessados na pesquisa convencional.

[...] A autoetnografia tem sido utilizada, desta forma, para criticar discursos dominantes e hegemônicos, pautados no poder da colonização ocidental [...] (MOTTA e BARROS, 2015, p. 1339)

Relato parte de minha trajetória também para situar quem sou e de que lugar estou observando e escrevendo como pesquisadora. Segundo Versiani, o conceito de autoetnografia também é produtivo para a “escrita de sujeitos/autores que refletem sobre sua própria inserção social, histórica, identitária e, em especial, no caso de subjetividades ligadas a grupos minoritários” (VERSIANI, 2002, p. 57).

2.1 Experiências pessoais e profissionais

Assim, trago um pouco da minha trajetória pessoal e profissional, como indígena kaingang, mulher, mãe/avó. Profissional da área de educação por muitos anos, nessa terra indígena. Alguém que anseia registrar para o futuro, muito da resistência cultural kaingang local e da importância da formação identitária dos jovens, maiores protagonistas dessa pesquisa. Talvez hoje, ao teclar parágrafos e parágrafos, esteja realizando um sonho guardado desde cedo: escrever. E escrever sobre os jovens kaingang, que não se reconhecem assim, mas não chamamos de crianças, nem de adolescentes e nem de adultos. Já que, entre os kaingang, a adolescência não é considerada uma etapa de vida. Talvez a definição mais próxima seja, assim expressa por eles mesmos: “Ainda não casou, mas não é mais criança”. Ou você é criança ou

você é adulto. Os conceitos, as palavras, a cultura muda, porém, nem tudo que é de um povo, seu modo de ver o mundo e de estar nele, partindo de sua própria concepção, segue as regras das demais sociedades. Assim, são os jovens kaingang entre os quais estou realizando esses registros. Ainda não foi levado o “existir” kaingang desses meninos/homens. Que maravilha!

Nunca tive, e ainda não tenho, a percepção do sentimento da minha identidade pessoal. Apareço perante mim mesmo como o lugar onde há coisas que acontecem, mas não há o «Eu», não há o «mim». Cada um de nós é uma espécie de encruzilhada onde acontecem coisas. As encruzilhadas são puramente passivas; há algo que acontece nesse lugar. Outras coisas igualmente válidas acontecem noutros pontos. Não há opção: é uma questão de probabilidades” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p.14).

Essa autoetnografia instiga-me a pensar se realmente ela é necessária. A resposta é simples e evidente: sim, é necessária para que nossa história seja registrada por nós mesmos, pelas nossas mãos. Mas o que de fato é autoetnografia? Santos (2017, p. 218) traz a definição de autoetnografia “a partir de seu sentido etimológico, vindo do grego: *auto* (*self* = “em si mesmo”), *ethos* (nação = no sentido de “um povo ou grupo de pertencimento”) e *grapho* (escrever = “a forma de construção da escrita”). Assim este capítulo surge a partir da minha construção enquanto ser humano e em especial pela minha incansável luta pelo reconhecimento profissional, digo isso, porque sou indígena kaingang, mulher, casada, avó e estudante. Perco-me em meus muitos “eus”, minhas experiências individuais e coletivas, mais ainda nas coletivas, pois me proporcionaram trilhar os caminhos até aqui. O método autoetnográfico possibilita que, a partir da minha história, tenha início a concretização do sonho, de nós mesmos registrarmos a nossa história, de contarmos da nossa maneira, de dizermos quem somos. Para isso é preciso ir escrevendo e deixar que os dedos deslizem, revivam e remexam nas lembranças e experiências que nos acompanham na jornada da vida, retomando lembranças valiosas.

Sou uma indígena kaingang, nascida em uma aldeia no interior do estado do Paraná. A mais velha de cinco irmãos. Meus pais, funcionários da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), criada em diferentes terras indígenas do país, mobilidade motivada pela transferência de meus pais em função do

trabalho na FUNAI. Não foi a melhor experiência do mundo, ter que ir para a escola pela primeira vez naquela vila chamada “Charrua Baixa” interior do município de Tapejara/RS, no início do ano de 1983. Até hoje ainda não entendo porque tive que ir para a escola fora da aldeia do Ligeiro, que se situa na região norte do estado. Na Terra Indígena Ligeiro havia uma pracinha central e ao redor estavam as casas, com destaque para a residência do chefe do posto, sempre a melhor construção da aldeia, grande, espaçosa, com luz e água encanada. Muitas árvores enfeitavam a entrada do posto, uma subida que era rodeada por árvores, dava as boas-vindas a quem chegava. O salão da comunidade, onde aconteciam bailes, era a referência do local. Ali corríamos e brincávamos. Ali também recebíamos doações de roupas e calçados, trazidos por grandes caminhões do exército e distribuídos em bolsas pela aldeia. As crianças (entre elas eu) corriam atrás das bolsas mais por brincadeira mesmo. Éramos livres e ríamos muito, pois era o nosso local de proteção com liberdade e alegria.

A escola de fora ficava distante cerca de 4 km da aldeia. Fui para a escola, porque tinha que ir. Minhas memórias me levam àquele primeiro dia de aula quando todos os olhares se dirigiram a mim e a meu irmão, com muita desconfiança, pois éramos os únicos indígenas estudando ali. Assustados, também olhávamos com medo do novo, que se apresentava tanto a nós, quanto a eles. Esse novo momento no interior de um pequeno município do Rio Grande do Sul também despertava a curiosidade das professoras. Até hoje lembro-me do olhar delas! Quando entrei na sala de aula da faculdade no primeiro semestre no ano de 2002, vi aqueles mesmos olhares do ano de 1983. Têm coisas que só mudam de lugar, mas continuam as mesmas! As memórias escolares, na maioria das vezes não me trazem alegria nem saudade, pois, desde o primeiro momento em que coloquei os pés na escola aos 06 anos de idade até concluir meus estudos acadêmicos, não tive a alegria de estudar em escolas na aldeia.

Infelizmente meus pais nunca me explicaram os motivos, mas hoje sei que, por motivos de trabalho, eram transferidos seguidamente. Meu pai respondia pelas documentações dos indígenas e minha mãe atendia a saúde

indígena e por isso eram transferidos constantemente de local. Nem dava tempo de nos adaptarmos às novas aldeias e já nos mudavam de novo. Posso dizer que andamos de ponta a ponta nesse país: eu, meus pais e mais quatro irmãos.

Todos nós recebemos nomes em português e em kaingang. Meu nome em Kaingang é Erê. Meu pai colocou esse nome por dois motivos. O primeiro é que ele queria que eu tivesse muito espaço para crescer, que os campos da vida fossem grandes e abertos pra mim. Que eu pudesse correr livre pela vida e campo em kaingang se escreve "re". Porém o cartório errou na escrita e ficou Erê, ou seja, com a grafia errada. O outro motivo foi que ele achava bonito o Sobrenome Campos Sales e assim fiquei Erê Sales. De certa forma, na cabeça do meu pai, fiquei com esse nome.

Por mudar constantemente e, conseqüentemente, ter que estudar em várias escolas de *fóg*, aprendi a ser muito falante e amar a leitura. Meu pai sempre lia não para mim, mas, perto de mim. Esse gostar de livros me estimulou a continuar os estudos. As aulas de história eram consideradas as melhores para mim. Gostava de ouvir os/as professores/as falando dos indígenas. Memória marcante e, por que não dizer, engraçada desse tempo para mim era a professora dizer que os “indígenas pescavam, caçavam e viviam em harmonia com a natureza, lá na mata” e a seguir devíamos fazer desenhos de indígenas. Ria muito comigo mesma, porque ficava me perguntando: será que ela se dava conta de que estava falando de pessoas que estavam ali em frente a ela, no caso, eu. Ela falava como se nós fôssemos “coisas” do passado. Eu ficava discordando mentalmente dela, sem coragem de manifestar o que estava pensando. Não sobrevivíamos mais da caça e da pesca (infelizmente). Isso me fazia pensar que um dia seria professora e iria ensinar de forma diferente a meus alunos e minhas alunas.

No final dos anos 80 voltamos para a Terra Indígena Guarita (RS), terra natal de meu pai. Minha mãe é nascida em outra Terra Indígena. Foi nesse tempo que o restante da infância na comunidade fez a diferença, pois aqui criamos laços com a família paterna, íamos pescar, nadar e brincar em grupos. Sabíamos que aqui seria firmada a nossa raiz. De certa forma o Guarita trazia

a segurança, que não sentíamos em outros lugares por onde passamos. A sensação de aconchego se deve ao fato de toda a família do meu pai ser daqui. É uma família grande, de sobrenome forte, digo isso porque são numerosos, respeitados por serem considerados muito sensatos, de boas relações. Mas, como em qualquer família a separação dos pais deixa marcas, não foi diferente comigo. Meus pais, pelas adversidades da vida, se separaram cedo e isso nos trouxe alguns problemas na aldeia. Historicamente se uma mulher não tivesse marido na aldeia, ela sofria com a desconfiança das demais indígenas. Na verdade ainda hoje uma mulher solteira é vista assim, se prestarmos atenção nas ações e reações cotidianas diante de uma mulher separada, solteira (de mais idade), viúva jovem, elas parecem representar uma “ameaça”. Isso fez com que algumas vezes minha mãe nos levasse para fora da aldeia, até que a comunidade conseguisse compreender que nosso pai já não se interessava em cuidar de nós e que o fato de sermos na sua maioria mulheres na casa, poderia trazer problemas. Assim, aos poucos, fomos nos adaptando a nossa nova realidade e à comunidade, que depois de certo tempo e muita persistência também nos acolheu como seus filhos e suas filhas. A separação deixou resquícios para mim por ser filha mulher e a mais velha de todas. O “ser” filha de mãe solteira. Isso vale para mulheres e não para homens, pois os Kaingang tem costume de se casar cedo, de logo constituir família. Caso não siga esse costume digamos, “natural”, a mulher fica estigmatizada momentaneamente, ou seja, o que chamamos entre os Kaingang, *mré tu*, (sem marido), essa denominação também atinge mulheres separadas. SCHILD (2016, p.92, nota de rodapé) fala em categoria.

Vou chamar de categoria porque é uma classificação de mulheres kaingang as *mré tu ti*. Pertencem a essa categoria as mulheres mais velhas que não se casaram, mas tiveram experiências sexuais, as separadas e as viúvas, mas não todas, normalmente as viúvas jovens entram para essa categoria. Elas são mulheres cuidadas pelos *Pã'i* (lideranças), porque podem causar brigas entre os casais da aldeia, motivadas por ciúmes. [...] na sociedade kaingang, onde as separações de casais ocorrem com frequência, é ruim, pois a mulher que está solteira representa uma ameaça para as casadas, porque pode interferir no casamento delas se envolvendo com o marido, fazendo com que, em alguns casos, a mulher *mré tu ti* seja perseguida e até ameaçada”. (SCHILD, 2016, p. 92 e 93).

Foram tempos difíceis, mas extremamente determinantes na minha formação como mulher, indígena kaingang. Penso que foi daí que me tornei

forte, determinada, mas jamais deixei de respeitar e seguir muito dos nossos costumes e nossa cultura kaingang. Cresci ouvindo de minha mãe que jamais deveríamos baixar a cabeça para o mundo, que somos indígenas e devíamos ser bons, estudar e voltar para a aldeia ajudar nosso povo nas lutas, como fortalecimento de nossa identidade kaingang. Ela dizia que nós tínhamos que sermos “bons” duas vezes: para nós mesmos e para provar aos outros que indígena é indígena em qualquer lugar. Formar-se numa faculdade, dizia ela, seria a prova de que nós não éramos inferiores e que podíamos estar lá, tanto quanto qualquer outra pessoa. Até hoje sigo suas palavras. Minha mãe é uma referência feminina e indígena kaingang, para mim, graças a essa mulher forte, corajosa e determinada que me tornei persistente em meus objetivos pessoais e profissionais. Sou grata pelas responsabilidades que me eram dadas, tão cedo na caminhada. Gosto de citar um livro que lia e relia. Via nele a nossa história e pensava que nosso fim seria o mesmo. O livro intitulado “Éramos Seis”, da autora Maria José Dupré (2014), foi uma leitura que serviu de estímulo e minha referência quando criança.

As indígenas casam cedo e comigo não foi diferente. Aos 15 anos me casei e fixei residência perto dos meus sogros, que moravam um pouco distante. Foi um tempo bastante difícil, pois, não conhecia aquele grupo. Os costumes eram diferentes do grupo em que estava inserida, onde fora criada. Era uma nova família, mesmo sendo todos da mesma Terra Indígena. Aos 16 anos me tornei mãe de um menino e voltei a residir no local de onde eu tinha saído antes de casar, por questões de trabalho do meu marido. Isso me deixou muito feliz, pois, nesse tempo consegui meu primeiro emprego de professora. Era alfabetizadora de adultos, num programa chamado MOVA (Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos), direcionado para combater o analfabetismo entre jovens e adultos. Muitas pessoas na aldeia tinham a vontade de aprender a escrever seus nomes, ler algum documento. Isso me incentivou também a ser uma professora mais qualificada para poder ajudá-las. Porém para continuar dando aulas eu teria que buscar formação. Meu marido percebia minha ansiedade em fazer algo de útil para a comunidade. Parecia que me faltava algo maior e se tornou um grande incentivador. O fato de ele também ter estudado foi determinante, pois queria ser um diferencial na luta pela saúde

dos nossos parentes indígenas. Se ele não fosse do meio acadêmico, com certeza, eu não teria continuado a estudar naquele tempo.

Resolvi tentar uma faculdade e a seguir consegui uma vaga no curso de Ciências Biológicas, na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUI. Nunca pensei em desistir de continuar estudando. Claro que o casamento e os filhos trouxeram mais responsabilidade, mas posso afirmar que não foi uma barreira. Na UNIJUI tive a felicidade de ser contemplada com bolsa de estudo específica para indígenas. Fiquei muito feliz quando, chegando lá, encontrei outros indígenas que assim como eu, buscavam o conhecimento acadêmico. Éramos um grupo oriundo de várias Terras Indígenas, nos diversos cursos oferecidos e a vantagem era que fazíamos cursos de férias nos meses de janeiro e julho. Tenho certeza absoluta que conseguimos concluir os cursos pelo fato de estarmos todos juntos. Nos finais de tarde e finais de semana nunca nos separávamos, assim amenizava a falta dos nossos.

Durante essa trajetória acadêmica pude ainda fazer o que eu mais gostava: falar. Participava de movimentos indígenas pelo país. Sempre fui bastante ativa nos movimentos, nossa luta era divulgar a cultura kaingang, seus valores, mostrar para a sociedade envolvente quem era esse povo indígena. Estive em vários momentos do movimento indígena e na verdade a luta não era e nem é específica por um tema, mas, por todo um contexto. Lutar pela causa indígena é algo coletivo! Nós não aceitamos e não compreendemos segmentar nossa bandeira. Eu, em particular, atuava e atuo em palestras contra o racismo, o preconceito, que enfrentamos. A demanda é ainda maior na atualidade, quando me parece que ser racista ficou na “moda”. Penso que a tecnologia tem contribuído para que isso se dissemine ainda mais. O que vemos e lemos a respeito dos povos indígenas nas redes sociais é devastador para o povo. Não concordo quando dizem que nosso país não é racista, estamos sim em um dos países mais racistas do mundo, e comprovo isso quando leio absurdos sobre nós indígenas. Preocupa-me saber que nossos jovens veem isso nas redes sociais e possam vir a se sentir inferiores aos demais. Infelizmente essa é uma realidade bem atual. A sociedade não vê com

bons olhos a nossa bandeira, por isso meu trabalho foca nesse assunto, ainda hoje. Aos poucos vamos conscientizando nossa juventude da sua importância como parte do processo de luta por espaço social aqui “fora”, no meio dos *fóg*. A academia é um desses espaços.

A universidade me permitiu uma maior visibilidade. As pessoas, as instituições me viam e me convidavam para falar. Visitei universidades, eventos, reuniões, congressos e pude mostrar o quanto nosso povo era excluído e ao mesmo tempo lutava por seu espaço! A universidade me proporcionou ocupar um lugar onde sempre quis estar, onde até hoje desenvolvo esses trabalhos. Concluí a graduação e voltei como havia prometido ao sair para estudar. Comecei a dar aulas para um público lindo, que são os jovens kaingang. Quando concluí minha graduação foi uma sensação de dever cumprido, de pensar que agora estava apta a dialogar com pessoas da sociedade regional frente a frente. Ao mesmo tempo, me sentia desafiada, pensava que se tinha conseguido conquistar um diploma de ensino superior, poderia ir mais além.

Em 2010 soube que abriria um curso de especialização *Lato Sensu* na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e parecia um sonho ter a chance de tentar uma vaga nessa turma. Pensei muito, pois estava na dúvida entre continuar buscando conhecimento ou ficar e trabalhar naquilo que eu sempre quis. A ideia de me aperfeiçoar falou mais forte e então decidi tentar. Um dos momentos mais felizes para mim nessa especialização foi, ao chegar para a aula inaugural, me deparar com toda a turma que juntos tínhamos feito a graduação de férias na UNIJUI. Aquilo foi um incentivo, um momento de reencontro e de lembrar nossos desafios encontrados e enfrentados na graduação. O curso de especialização PROEJA Indígena (Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos Indígenas), foi uma experiência maravilhosa, pois eu me sentia à vontade em falar sobre nossa cultura, nossos costumes, nossos hábitos e histórias. Os/as professores/as eram pessoas comprometidas e conhecedoras da nossa história. A liberdade dada aos/as alunos/as para expor o pensamento era a chance que nós tínhamos de ocupar

mais espaços acadêmicos. A especialização específica para indígenas foi uma experiência inovadora, que trouxe inúmeros benefícios para nós acadêmicos indígenas. A universidade me transmitiu o conhecimento científico, mas não me trouxe ainda a preparação necessária que pretendia como graduada.

A graduação foi uma amostra de como funciona a sociedade de verdade: é um mundo à parte. A especialização então foi aquilo que realmente sonhei em fazer nos meus estudos: um momento de reencontrar e rever os meus ideais profissionais. Foram dois anos de estudos maravilhosos e produtivos.

2.2 Meninos/homens na minha trajetória: encontros e desencontros

Ao concluir essa etapa, continuei dando aulas. Optei por trabalhar com os jovens e adultos. Ser professora para mim não era profissão. Era a forma encontrada de despertar em meus alunos jovens a vontade de seguir em frente, estudar, aprender a se defender dos preconceitos da sociedade, infelizmente ainda mais fortes atualmente. Acredito que os jovens precisam aprender que a vida vai muito além dos nossos limites territoriais. Infelizmente ainda há um grande número de jovens aqui, que concluem o ensino fundamental e desistem de estudar. Alguns por não terem oportunidade e outros por não sentirem necessidade de continuar. Isso me entristece, pois convivi com muitos deles em sala de aula e via o potencial de cada um. Uma fala de um diretor indígena em discurso de formatura de ensino fundamental me marcou muito. Ele diz: *“Eu quero muito que vocês continuem a estudar, porque eu fico muito triste em ver que nós perdemos vocês pras maçãs”*. Referia-se aos jovens que, ao concluírem o ensino fundamental, vão trabalhar na colheita da maçã. Estes não querem estudar para ficar esperando a próxima colheita no ano seguinte. Por isso acho importante sermos um exemplo de persistência, para esses jovens.

Esses trabalhos temporários são de fundamental importância para os meninos/homens, segundo a fala de dois deles, que a seguir transcrevo na íntegra, sem correção ortográfica. Esses diálogos aconteceram dentro de um

ônibus, quando numa das minhas muitas idas e vindas a Pelotas, durante as aulas presencias do mestrado.

Era início de dezembro. O ônibus encostava na rodoviária de Carazinho para almoço, pois era meio dia. Estava a mais de 8 horas viajando, portanto muito cansada. Muitos passageiros estavam embarcando e não prestei atenção em quem entrava ou saia. Naquele momento escuto alguém falando baixinho, pois eu estava com os olhos fechados.

- Olha é a profe!

Reconheci as vozes e os sorrisos. Abro os olhos e lá estão os dois, me olhando felizes por me encontrar ali. Eram W.S. e E.A. ambos de cerca de 18 anos. Fico muito feliz por revê-los e também por ter a chance de poder conversar, saber da vida deles, de onde vinham, já que fazia quatro anos desde que haviam concluído o ensino fundamental na escola onde eu dava aula de Ciências.

Existem algumas particularidades entre os jovens kaingang que merecem ser esclarecidos no texto, a fim de continuar. Percebo que os que dominam a língua materna (kaingang) são bastante reservados, mais quietos, falam baixo e dificilmente levantam o olhar quando falam com você. Já os jovens que não falam a língua materna são mais comunicativos, usam um tom de voz mais alto e gostam de ouvir músicas com volume maior. Esses comportamentos com essas diferenças são bem visíveis, pois dentro da mesma terra indígena, existem várias realidades, às vezes bem distintas entre si. Em alguns setores (aldeias), todos falam na língua materna, enquanto em outros, uma pequena minoria domina a língua kaingang. Esses jovens, que encontrei na viagem, fazem parte de um setor (aldeia), em que a língua kaingang é pouco praticada e eles não a dominam. Por isso acredito que consegui conversar bastante com os dois. Tínhamos 8 horas de viagem juntos, pois estávamos voltando para a mesma aldeia. Começamos ali uma conversa animada, pois eles estavam curiosos pra saber de onde a “profe” estava vindo. Falamos de vários assuntos, respondi pacientemente as suas perguntas. O principal interesse dos dois era porque eu estudava tanto:

Profe, porque você sempre estuda tanto e tão longe?

Profe, mas você deixa tua casa sozinha?

Profe, você gosta de estudar assim?

O diálogo fluiu normalmente. Perguntas respondidas, comecei a perguntar também. Na verdade eu respondia as perguntas deles e já os questionava ao mesmo tempo sobre os estudos, sobre não quererem continuar, já que eu sabia do potencial dos dois, afinal eram excelentes alunos, bons desenhistas e curiosos em sala de aula. A primeira pergunta que fiz foi de onde eles vinham, a que prontamente responderam: Vacarias, pois estavam no “raleio” da maçã, (dos pomares, etapa que consiste em retirar o excesso de frutos da planta e dura cerca de um mês). Continuo a perguntar.

- Porque vocês desistiram de estudar pra trabalhar?

- “Capaz profe, estudar não deu dinheiro ainda, temos que comer e comprar a roupa né? Na escola eu não consigo”.

- Mas não dá pra ir só nas férias? Assim vocês faziam os dois!

- “Profe é show esses três mês, tem bastante serviço lá, mas eu tenho saudade da mãe”.

- “Trouxe paia profe (se referindo ao dinheiro recebido por seu trabalho), ajuda né? É bom ganhar com meu esforço”.

- Mas vocês não tem vontade de continuar os estudos? Vocês foram excelentes alunos de ciências...

- “Ah profe, estudar com os fóg? Eles se acham, eu não”. Daí ficam encarando a gente, não mesmo”.

Os jovens saem para esses trabalhos em grandes grupos durante os meses de novembro a abril, assim conseguem recursos financeiros para ajudar suas famílias. Percebo que eles se sentem muito felizes com esse trabalho. Acontece na época da limpeza e da colheita da maçã, na colheita do alho, das uvas, das cebolas, segundo me explicam. Esses trabalhos temporários acontecem nos municípios de Vacaria, Caxias do Sul, Bom Jesus, Muitos Capões, Bento Gonçalves, regiões frias do estado que contratam a mão de obra indígena em grande número. Porém, é um trabalho temporário e nos meses seguintes não há muitas opções.

Os indígenas, em sua grande maioria jovens/homens, são considerados excelentes mão de obra para serviços braçais. São os poucos trabalhos que ainda sobrevivem à mecanização agrícola. Aqui na região onde moram não há mais opções de trabalho com retorno financeiro rápido como esses temporários. São muitas as reportagens que saem em jornais falando sobre os indígenas que se deslocam para essas temporadas de colheitas, em regiões distantes e em condições precárias³.

Na reportagem “Colheita da maçã, em Vacaria, tem presença recorde de indígenas do Mato Grosso do Sul”, de 15/02/2020 - 13h53min, Fernando Soares afirma o seguinte:

Se tu colocas uma turma com pessoas daqui e outra com indígenas lado a lado no pomar, a de indígenas vai colher mais e melhor. Eles aprendem muito rápido e são receptivos aos ensinamentos — elogia Fabiana Fernandes, gerente de recursos humanos da Frutini⁴.

É possível observar que existem oportunidades de trabalhos para esses jovens indígenas, mesmo que temporários, que se apresentam com promessas de facilidade de deslocamento e garantia de retorno financeiro rápido, mesmo sendo tão distante das aldeias. É necessário, no entanto, ficarmos atentos a esse interesse na mão de obra de jovens indígena, muitas vezes menores de 18 anos, nas condições de trabalho e de remuneração oferecidas, principalmente considerando as inúmeras denúncias já apresentadas ao MPT.

³ A respeito das condições desses trabalhos temporários, cito o artigo “Os indígenas e o extenuante trabalho na colheita de maçãs no Sul do Brasil” do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) da Igreja Católica, Porto Alegre, 04 de janeiro de 2021. “Houve, ao longo das últimas décadas, uma série de denúncias junto ao Ministério Público do Trabalho (MPT), informando que as empresas não forneciam alojamentos adequados aos trabalhadores e que estes viviam em condições insalubres. Também houve denúncias acerca da existência de tratamento degradante, análogo à escravidão, pois não se respeitavam as normas trabalhistas, especialmente quanto ao contrato de trabalho, pagamento de salários, cumprimento de carga horária e não eram assegurados os intervalos ao descanso, repouso, lazer e alimentação”. “... são mais de 13 mil trabalhadores indígenas nos pomares de maçãs. Eles são oriundos de áreas Kaingang do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e acrescidos por um contingente enorme de pessoas dos povos Terena e Guarani-Kaiowá, de Mato Grosso do Sul”. <https://cimi.org.br/2021/01/indigenas-extenuante-trabalho-colheita-macas-sul-brasil/> Acesso: 30/01/2021.

⁴ Fernando Soares, 15/02/2020, “Colheita da maçã, em Vacaria, tem presença recorde de indígenas do Mato Grosso do Sul” <https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/economia/noticia/2020/02/colheita-da-maca-em-vacaria-tem-presenca-recorde-de-indigenas-do-mato-grosso-do-sul-12188432.html> Acesso em 30/01/2021.

As empresas dos municípios ao redor da Terra Indígena Guarita, em sua maioria não oferecem oportunidade de emprego com garantia de direitos aos indígenas, a não ser para construção civil. Dificilmente vemos indígenas trabalhando em Lojas, em Supermercados ou em Farmácias, nas sedes municípios próximos. Essa é uma realidade que obriga nossos jovens a saírem para lugares distantes na sua procura por trabalho. E é nesse momento que muitos não retornam à escola, pois já concluíram o ensino fundamental.

Umas das opções atuais de trabalho são dois frigoríficos, um no município de Miraguaí no RS e outro em Itapiranga, no estado de Santa Catarina. Essas empresas têm sido opções de trabalho fixo para muitos dos indígenas, em sua grande maioria, os jovens. Outras opções de trabalhos são como diaristas nos municípios próximos: pedreiro, marceneiro, empregado doméstico. Na construção civil tem uma grande parcela dos indígenas que são excelentes mestres de obra. Alguns poucos conseguem acessar cursos profissionalizantes e/ou concluir a faculdade na área de saúde ou de educação, tornam-se professores ou profissionais de saúde (enfermeiros, técnicos de enfermagem, agentes de saúde, agente de saneamento). Por isso, a necessidade de estimular os mesmos a darem continuidade aos estudos, para que tenham a chance de mudar a realidade atual em que se encontram e poderem acessar trabalhos fixos com remuneração adequada.

Como professora, por muitos anos na aldeia, pude ter o privilégio de conviver com eles e ouvi-los no seu dia a dia, saber de seus anseios, seus sonhos, seus medos. Por isso penso ser importante ajudá-los no sentido de ser uma referência, enquanto indígena que buscou e ainda busca qualificação, que é nossa por direito. Apenas desta forma poderemos ocupar nossos espaços de luta e de trabalho junto ao nosso povo kaingang e não continuar apenas nas “maçãs”, que, apesar de importante ingresso financeiro para as famílias, soa como sua única opção de vida.

A especialização foi fundamental para que eu continuasse me reconstruindo como profissional indígena que sabe que tem muito a contribuir na vida desses jovens kaingang. A comunidade precisa de indígenas que saiam, estudem, se formem e voltem para suas terras de origem, a fim de lutar

lado a lado com ela. Isso é possível quando temos a consciência de quem somos e de que sabemos para onde vamos e, principalmente, para onde devemos voltar. Nós sabemos disso e temos a consciência da nossa importância aqui na base, no cotidiano. Acredito que essa busca constante pela formação continuada é extremamente necessária para todos, mas, em especial para nós indígenas.

Penso que ter a chance de estar no mestrado é ter a possibilidade de uma visão mais ampla da mudança histórica, social e cultural em que vive nosso povo, nesse novo momento. Podemos trazer maiores possibilidades de ajudar a comunidade a passar por esse período de transformação da sociedade, sem esquecer nossas raízes culturais. É poder me preparar para trazer aos jovens as informações necessárias para que eles deem continuidade aos seus sonhos. Despertar neles a necessidade da apropriação do conhecimento da sociedade que os envolve e, ao mesmo tempo, não deixar perder sua cultura, seu modo de ver o mundo e, principalmente, fazer com que nos respeitem e entendam quem somos.

Pensando em toda minha trajetória, trazendo essas lembranças de luta, de imposições, de escolhas, é que me percebo capaz, academicamente falando. Continuei sendo uma estudante, apesar das barreiras que tive que quebrar, das resistências que tive que enfrentar e que ainda tenho bastante presente nos olhares, nas falas, que me me dirigem.

Tornar-me uma pesquisadora indígena, mulher, casada e com certa idade, pesa muito, mesmo em tempos como agora em que o debate sobre o espaço da mulher vem tomando força. Sei do quanto me custa como indígena decidir trilhar, de certa forma, o caminho contrário. O pensamento da comunidade em geral, dos mais velhos, dos homens mais velhos, das mulheres mais velhas, não é o mesmo que da sociedade dos *fóg*. Estudar na minha idade não é bem visto, sendo que já constitui família e fiz o que é considerado “certo” para o coletivo. Muitas vezes fui questionada por outras mulheres indígenas: “O que tu tá fazendo lá? Porque tu não fica em casa cuidando do teu marido? Cuidado, daqui a pouco quando você voltar você não vai mais ter casa, e daí não reclama!” Todas essas falas são de repreensão, e

dita por mulheres da minha idade e mais velhas do que eu. Para mim isso é totalmente compreensível, pois, fui eu que saí para caminhar do lado de lá, fui eu que procurei olhar de outro contexto. Para tornar-me uma antropóloga indígena sei que preciso vivenciar e ouvir com respeito cada um desses questionamentos, dessas opiniões. Eu sabia que iria enfrentar, de certa maneira, uma resistência por parte dos mais velhos. Acredito que eles só enriquecem a produção da minha dissertação, pois sempre me levam a refletir sobre qual será o meu papel dentro da comunidade e o que farei com as palavras deles. Vejo-me do outro lado, onde, de certa maneira, sempre quis estar para poder registrar um pouco, daquilo que restou do nosso povo. É complicado estar lá, é difícil. Até a academia, em muitos momentos, não consegue compreender o nosso pensamento, mas não posso deixar que todos esses acontecimentos interfiram na construção de um trabalho feito pelas nossas mãos, que posso deixar para as gerações futuras se encontrarem nela. É esse o objetivo final.

A minha história não se resume a poucas folhas escritas, mas elas têm muito significado pra mim. Esses foram momentos decisivos na minha caminhada, No início de minha história citei o livro “Éramos Seis”. Como boa leitora que sou, gostaria de ter conhecido a autora desse livro lindo, não apenas para lhe dizer que adorei ler seu livro, mas para dar um final diferente à história. Gostaria de lhe contar que éramos seis e que minha mãe não acabou sozinha como na história. Não somos mais seis, somos hoje vinte e um e muito felizes. Todos/as crescidos/as, formados/as e comprometidos/as com a causa do nosso povo.

Apenas um recorte na escrita: meu pai não acompanhou em nenhum momento a minha construção pessoal e profissional. Respeitei suas escolhas, foram dele. Mesmo assim foi meu pai, que amei incondicionalmente, todos os dias da minha vida. Às vezes me visitava, conversávamos, foi graças a ele que aprendi a amar os livros. Dentro de seus devaneios, em alguns momentos, me reconhecia. Durante a construção dessa dissertação, em junho de 2019, pude estar ao seu lado quando ele partiu, seguiu seu caminho, cumpriu sua missão. Senti-me lisonjeada por ter sido eu que estava lá, naquele hospital, segurando

sua mão. Ele partiu e eu estou aqui, registrando nossa história. Esta perda, ocorrida no período de minha pesquisa, afetou-me pessoal e profundamente.

É necessário que se traga a trajetória de quem escreve, pois é através dela que construímos a história e a caminhada coletiva do povo. E aqui falo dos Kaingang, povo do qual faço parte.

3 O povo Kaingang

Neste capítulo apresentarei dados gerais a respeito do povo kaingang como população, localização e principais características culturais.

Segundo informações do antropólogo Rogério Reus Gonçalves da Rosa:

“Nas terras baixas da América do Sul, os Kaingang são caçadores, coletores, produtores de artesanato e também trabalham como boias frias (diaristas) nas propriedades de alemães, italianos, poloneses, entre outros, durante a colheita da soja, do milho, da maçã, do feijão. O contato dos Kaingang com agências e agentes exógenos também vem de longa data”. (ROSA, 2011, p. 100).

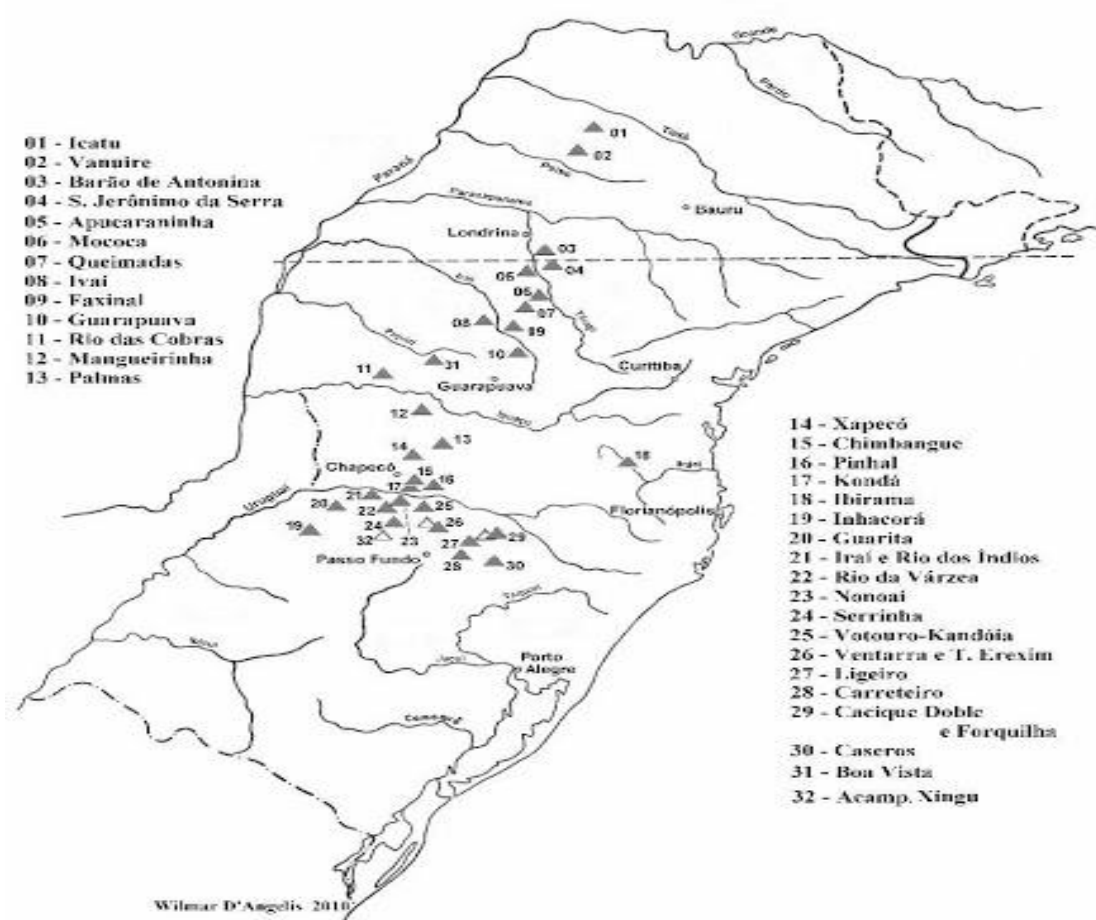


FIGURA 01: Mapa do Território kaingang. Fonte: www.portal.kaingang.org

O povo Kaingang faz parte das sociedades Jê, do tronco linguístico Macro-Jê e é identificado como um dos quatro povos ameríndios mais

populosos do Brasil⁵. A maioria dos Kaingang vive em terras indígenas reconhecidas pelo órgão oficial brasileiro, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, além de acampamentos e aldeias situados na periferia de diversas cidades, às margens de rodovias e junto a unidades de conservação (ROSA, 2014, p. 85).

O historiador kaingang Danilo Braga, em sua dissertação de Mestrado em História, na UFRGS escreve resumidamente em 2016 sobre o seu povo, localização e formas de subsistência econômica. Destaco em especial as formas mais contemporâneas como os monocultivos e a produção de artesanato para comercialização.

A população indígena Kaingang localiza-se hoje, em sua maioria, no norte do Rio Grande do Sul. Nessa região, em meados do século XIX, foram fundados aldeamentos para este grupo. Eles vivem basicamente da agricultura, prática para a qual foram forçados a aprender e praticar (monocultura soja, milho), além, do artesanato que em momentos difíceis ajuda na renda das famílias indígenas (BRAGA, 2015, p. 10).

Márcia Nascimento, kaingang da T. I. Nonoai e doutora em Linguística pela UFRJ, registra em sua dissertação de Mestrado, e é importante destacar também aqui, que o povo Kaingang vive na atualidade em parcelas muito restritas em relação aos seus territórios de ocupação tradicional (o que ocorreu também com outros povos indígenas). Segundo registros históricos, este povo ocupava grandes extensões territoriais caracterizadas pela presença de florestas de pinheiros, que era uma das principais bases de sua alimentação tradicional (NASCIMENTO, 2013, p. 3). Essa redução territorial em parte explica as condições de vida atuais de muitas famílias kaingang.

Joziléia Daniza Jagso Inácio Schild, antropóloga Kaingang, em sua dissertação de Mestrado “Mulheres Kaingang, seus caminhos políticos e redes na T.I. Serrinha” (PPGAS, UFSC), registra, com base em ampla literatura, que

⁵ Segundo dados do IBGE, em 2010, os povos indígenas somavam mais de 896.917 indivíduos, divididos em 305 povos. (www.pib.socioambiental.org).

junto com o povo Xokleng/Laklãnõ, o povo Kaingang integra os Jê do Sul do Brasil. Segundo ela: “Nossa organização social caracteriza-se pelo dualismo clânico, exogâmico e patrilinear, apresentando relações históricas de parentesco com povos originários do Brasil Central, como os Xerente, Xavante, Kayapó e Karajá, entre outros” (SCHILD, 2016, p.78).

O significado da denominação kaingang não será aprofundado nessa dissertação, mas quero destacar falas de alguns membros do grupo, quando questionados sobre essa denominação e o significado atribuído ao termo kaingang, como sendo “gente do mato”.

Numa das saídas, quando estava sentada num banco na beira do campo, local de reunião em finais de tarde das pessoas da comunidade que gostam de futebol, em sua maioria homens e jovens. Algumas mulheres também estão sentadas em cadeiras logo atrás do banco dos homens, também agrupadas e conversando entre si. Estou dialogando com um senhor sobre a nossa cultura, sendo que ao nosso lado também tinha outro senhor que somente ouvia o diálogo. Pergunto a ele o que pensa sobre “gente do mato” como significado de Kaingang, ao que ele me olha como se não reconhecesse a palavra:

- *“São “eles” que nos chama assim, eles gostam de chamar nós de tudo”.*

- Quem são eles, que o senhor diz? Pergunto-lhe.

- *Eles são de fora, né? A senhora não sabe que eles sempre gostam de botar nome em tudo? Eu só sei que eu sou Kairú e minha outra metade é kamé.* (C.R, 57 anos).

Em seguida o outro senhor responde mesmo sem ser questionado:

- *Eles são os fóg, jamré, você sabe! Nós não somo kaingang, nós não somos gente do mato, nós somo kamé ou Kairú, deixa eles dizer kaingang, índio, deixa eles chamar nós de mato... Você é minha jamré!* (J.F, 47 anos)

O diálogo segue e passo a compreender que os “mais antigos”, para dizerem quem somos, para nos apresentar, sempre usam a identidade baseada no surgimento dos kaingang a partir dos gêmeos Kamé e Kairú. O ser

ou não, o pertencer ou não, é dito pelos adultos a partir das respectivas metades. As pessoas kaingang se reconhecem apenas pela denominação *Kamé* e *Kairú*, no entanto, diante dos demais “parentes” de outras etnias dizem-se Kaingang, sem explicar a origem do termo.

3.1 Nossa identidade (*Kamé/Kairú*)

Os comportamentos e as falas das pessoas de meu povo são baseados em saber qual é a metade do parente (*Kamé/Kairú*), se for kaingang. Por exemplo, é fácil fazer um kaingang mais velho sorrir e brincar com o outro parente quando ele descobre que ele é seu *Jamré* (cunhado), é fácil perceber os sorrisos entre eles. As falas parecem sempre ofensivas num diálogo, mas, é a maneira como eles se reconhecem, se aceitam e se identificam. Dois homens ao se encontrarem, dialogam e logo começam a bater um no outro, conversando e dando pequenos “socos” e batidas no corpo do outro. Riem muito disso, pois significa que são *jamré* se encontrando! Este é um comportamento comum em encontros entre homens de diferentes aldeias, quando em festas ou jogos esportivos de futebol. É como se, ao trocarem “socos” (batidas leves no corpo um do outro), estão se dando as boas vindas. Dizendo-se: que feliz que estou em reencontrá-lo meu parente! Que bom que você veio me ver!

As metades *Kamé* e *Kairú* é que definem esses reconhecimentos de aceitação nas brincadeiras, nas risadas, nos discursos entre os homens que acompanhei, no decorrer do trabalho de pesquisa. Como já escrevi anteriormente e reforço aqui a necessidade de respeitar o tempo do coletivo. É preciso chegar-se à comunidade antes de chegar aos meninos/homens. Nada pode ser feito individualmente, pois para os povos indígenas a coletividade, o todo é importante. O mais apropriado, portanto, é a noção de pessoa como alguém em relação, e não o conceito de indivíduo moderno.

Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, em seu artigo “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”, falam sobre a importância da noção de pessoa naquilo que diz respeito aos povos indígenas. Apesar de não ser o objetivo desta dissertação aprofundar esta temática, não posso deixar de

mencioná-la. Cito a seguir uma passagem do texto mencionado acima, quando os autores enfatizam que a originalidade das sociedades indígenas brasileiras e de modo mais amplo sul-americanas refere-se às noções de pessoa e de corpo, pois esta originalidade:

[...] reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia dessas sociedades” (SEEGER et al, 1979, p.3).

Para identificar as metades complementares, *Kamé* e *Kairú*, é preciso conhecer a narrativa das origens, para isso, em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), apresentado na UFSC, João Sagrinso Emílio apresenta, a partir de Nimuendaju, o mito do surgimento dos kaingang:

O povo Kaingang, surgiu de um buraco da terra. E a nossa história é transmitida ainda, entre as gerações, muitas vezes apenas na oralidade. A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão [...] saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome de Kanhrú e Kamê, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Diziam que Kanherú e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamê e os seus companheiros, ao contrário eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções (NIMUENDAJU, (1913)1993, p. 58-59). (EMILIO, 2015, p. 13).

A nossa cor de pele é herança de nossa mãe, a terra, porque é de lá que saímos, então essa é nossa cor. Cor de terra. Assim escreveu Dorvalino Refej Cardoso em seu artigo “Origem e modo de ser Kaingang”, no caderno da Semana dos Povos Indígenas 2012, “Povo Kaingang: vida e sabedoria”, publicado pelo COMIN: “A tradição diz que os primeiros Kaingang surgiram do solo; por isso, têm a cor da terra” (p. 6)⁶.

⁶ Também participei na autoria dos textos deste Caderno da Semana dos Povos Indígenas, 2012.



FIGURA 02 - Meninos/homens - T. I. Guarita. Apresentação Cultural. Fonte: Acervo Pessoal

No texto, Mitos Kaingang, produzido pelo COMIN, (Conselho de missão entre Índios), também encontramos referência sobre as duas metades:

Como esses dois irmãos com a sua gente foram os criadores das plantas e dos animais, e povoaram a Terra com os seus descendentes, tudo neste mundo pertence ou à metade *Kayrú* ou à metade *Kamé*, conhecendo-se a sua descendência já pelos traços físicos, já pelo temperamento, já pela pintura: tudo o que pertence a *Kayrú* é manchado, o que pertence a *Kamé* é riscado. (<https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/MITOS-KAINGANG.pdf>)

Também devemos contar o início de nossa gente através de nossos sábios. Segundo a autora, essa transcrição foi realizada pelos professores indígenas, coordenados pela professora Ilva Maria Emílio, da Ação Saberes Indígenas nas Escolas. Em sua dissertação de mestrado a professora kaingang Maria Inês Freitas, assim escreve:

Essa relação fica explícita no mito de origem Kaingang, conforme a transcrição das histórias contadas pelos mais idosos da comunidade da Terra Indígena Guarita.

A tradição dos Kaingang afirma que os primeiros da sua nação saíram do solo, por isso têm cor de terra. Numa serra, não sei bem onde, no sudeste do estado do Paraná, dizem eles que ainda hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Uma parte deles

permaneceu subterrânea; essa parte se conserva lá até hoje e a ela vão se reunir as almas dos que morrem, aqui em cima. Eles saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos, Kanhru e Kamê, sendo que Kanhru saiu primeiro. Cada um já trouxe consigo um grupo de gente. Dizem que Kanhru e toda a sua gente eram de corpo delgado, pés pequenos, ligeiros, tanto nos seus movimentos, como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamê e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções.

Como esses dois irmãos, com a sua gente, foram os criadores das plantas e dos animais, e povoaram a Terra com os seus descendentes, tudo neste mundo pertence ou à metade Kanhru ou à metade Kamê, conhecendo-se a sua descendência pelos traços físicos, pelo temperamento, pela pintura: tudo o que pertence a Kanhru é manchado e o que pertence a Kamê é riscado. Essas marcas o Kaingang vê, tanto na pele dos animais, como nas cascas, nas folhas ou nas flores das plantas. Para objetivos mágicos e religiosos, cada metade emprega material tirado, de preferência, de animais e vegetais da mesma marca.

Kanhru fez cobras, Kamê, onças. Este fez primeiro uma onça e a pintou, depois Kajrú fez um veado. Kame disse à onça: "Come o veado, mas não nos coma!" Depois ele fez uma anta, ordenando-lhe que comesse gente e bichos. A anta, porém, não compreendeu a ordem. Kamê repetiu-lhe ainda duas vezes, em vão; depois lhe disse, zangado: "Vai comer folhas de urtiga! Não prestas para nada!" Kanhru fez cobras e mandou que elas mordessem homens e animais. Queimou um espinho chamado sónh e esfregou a cinza nos dentes da cobra a fim de torná-los venenosos. Kamê quis então fazer um animal muito feroz, e começou a fazer o tamanduá. Eles estavam trabalhando durante a noite, e quando o dia começou a romper, o tamanduá ainda não estava pronto: já tinha unhas enormes, mas a boca ainda estava por fazer. Então Kamê arrancou um cipó e meteu-o como língua na boca do estranho animal, que ficou mal-acabado. Quando já estava claro, eles começaram a correr, e logo uma onça pegou um Kanhru e um Kamê foi mordido por uma cobra. Pararam para tratar o doente, quando o surucuá cantou: "Tug! Tug! Tug!" Um velho explicou essa cantiga como tu (carregar) e mandou que carregassem o doente para o lugar do acampamento. Um pequeno gavião cantou: "Togfín!" (amarrar) e o velho mandou amarrar o membro lesado. Um outro passarinho cantou: "Ninh", e eles abriram a ferida com um corte. Outro cantou "Landyóro" (espremer) e eles espremeram a ferida. Por fim, outro cantou "Kãnhpar!" (inchado), e o velho disse: "Isto é um mau grito! Amanhã o membro estará inchado!" Assim foram tratando o doente até que se restabelecesse. (FREITAS, 2017, pag.40)

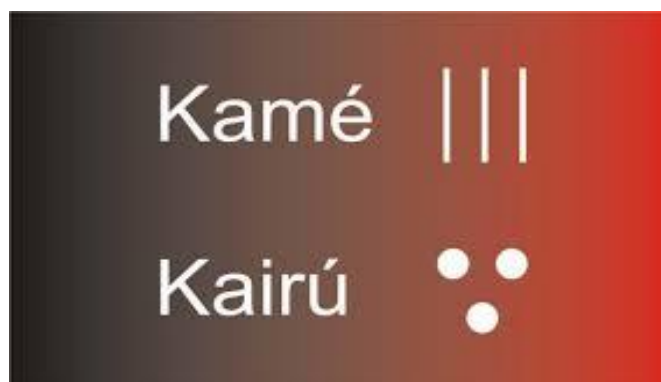


FIGURA 3: Metades *Kamé* e *Kairú*. Fonte: Internet, Acesso: outubro de 2020.

Mas mesmo tendo sua própria maneira de contar seu início, como povo indígena, o povo Kaingang mantém relações de contato histórico com a sociedade envolvente, da qual adquiriu hábitos e costumes, mantendo uma relação de convívio “pacífico”. Porém, ainda sendo visto como um povo do passado, atrasado e sem cultura. A sociedade ocidental não compreende, ou muitas vezes ignora que o povo Kaingang tem cultura e história próprias, que tem visão de mundo diferente da sua. A chegada dos estrangeiros causou muitos impactos na cultura indígena. Seu modo de organização foi afetado e suas relações sociais e políticas sofrem diretamente com isso.

O professor kaingang Danilo Braga escreve em sua dissertação de mestrado em História, pela UFRGS, que na década de 1990, os kaingang começam a se organizar para reagir.

Percebe-se que este momento foi crucial para a sobrevivência e a existência do grupo no Rio Grande do Sul, colocando um limite ao projeto e ao discurso do desaparecimento patrocinado pelo estado brasileiro”. [...] Este grupo, além desta premissa de que em breve poderiam desaparecer, era considerado um povo já assimilado, um povo sem cultura, como uma população que não era mais indígena. (BRAGA, 2015, pág.14).

Denys Cuche, na introdução de ao seu livro “A noção de cultura nas Ciências Sociais”, apresenta as noções de cultura e identidade, que irá desenvolver no capítulo VI. Ele escreve assim:

A defesa da autonomia cultural é muito ligada à preservação da identidade coletiva. “Cultura” e “identidade” são conceitos que remetem a uma mesma realidade, vista por dois ângulos diferentes. Uma concepção essencialista da identidade não resiste mais a um exame do que uma concepção essencialista da cultura. A identidade cultural de um grupo só pode ser compreendida ao se estudar suas relações com os grupos vizinhos” (CUCHE, 2002:14).

Os indígenas são povos que constroem uma identidade coletiva, mas a sociedade ocidental não aceita ou não compreende esse modo de ver e de existir no mundo. Essa não aceitação ou não reconhecimento transforma-se em tentativa de extermínio cultural explícito ou de etnocídio como denominou o antropólogo Pierre Clastres em seu livro “Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política” (2004). Na passagem abaixo o autor contextualiza os desdobramentos do conceito de genocídio para o de etnocídio.

[...] As guerras coloniais que se sucederam desde 1945 em grande parte do Terceiro Mundo e que, em alguns casos, duram ainda hoje, deram por sua vez ensejo a acusações precisas de genocídio contra as potências coloniais. [...] A história da expansão colonial no século XIX, a história da constituição de impérios coloniais pelas grandes potências européias, está pontuada de massacres metódicos de populações autóctones. Todavia, por sua extensão continental, pela amplitude da queda demográfica que provocou, é o genocídio de que foram vítimas os indígenas americanos que mais chama a atenção. Desde o descobrimento da América em 1492, pôs-se em funcionamento uma máquina de destruição dos índios. [...] Ora, foi principalmente a partir de sua experiência americana que os etnólogos, e muito particularmente Robert Jaulin, viram-se levados a formular o conceito de etnocídio. É primeiramente à realidade indígena da América do Sul que se refere essa idéia. Dispomos aí, portanto, de um terreno favorável, se é possível dizer, à pesquisa da distinção entre **genocídio e etnocídio**, já que as últimas populações indígenas do continente são simultaneamente vítimas desses dois tipos de criminalidade. Se o termo genocídio remete à idéia de "raça" e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física [...], mas para a destruição de sua cultura. **O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição.** Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida. [...] (CLASTRES, pp.55-56. Grifo meu)

Quero reafirmar como indígena que não aceitamos a imposição de uma cultura de fora. Sabemos que temos que viver em relação com ela, mas lutamos por nosso direito de cultivar valores e crenças próprias e de conviver em sociedade de nossa própria maneira. Buscamos garantir nossos espaços, para que seja possível a manutenção do pouco que nos restou dos costumes e para que possamos usar nossas *foias* (folhas, ervas medicinais), praticar nossos costumes e reafirmar nossa identidade, esforço sempre tão necessário, infelizmente. Para isso, precisamos contar e registrar a história a ser escrita e falada por nós mesmos e conforme nosso ponto de vista. Falar e registrar nossa história e nossa cultura é garantia de nossa continuidade enquanto povos.

Sáímos de uma condição de povo pesquisado para apresentar a nossa versão da história e destacar a importância que tem a nossa própria produção acadêmica, partindo de nossas experiências vividas. É isso que fazem vários/as acadêmicos/as indígenas que decidem ir para a Universidade. Sobre isso escreveu também a professora Sueli *Krengre* Cândido, nascida no setor

Missão indígena da Terra Indígena Guarita que fica no município de Redentora- RS. em seu Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na Terminalidade das Linguagens, da UFSC:

Há vários textos escritos sobre os Kaingang, mas nem sempre os nossos sábios revelam tudo, podemos dizer que eles falam meio por cima para contentarem os fóg (não índios). Uma que eles vão até as nossas terras em busca de entendimento de suas pesquisas. Pelo contrário, está sendo escrito nesta pesquisa. Aqui é reflexão de uma Kaingang falando... (CÂNDIDO, 2015, p.18)

É muito forte e tocante essa fala, sendo de uma mulher indígena, professora na aldeia, ela nos remete à necessidade de estar nos espaços acadêmicos, soa como um desafio a nós mesmos, ela carrega significados. Somos entendedores de que a cultura kaingang, assim como toda cultura, não pode e não deve ser vista como estagnada. Compreendemos que ela sofre a influência da relação com outras culturas, que também se encontram em constante mudança. Geertz (1978) refere-se à cultura como um sistema de significados, que se recriam permanentemente, na comunicação e na ação, fazendo rearranjos e combinações. Da mesma forma, a tradição também se recria acrescentando novos elementos de acordo com as novas experiências e relações que uma comunidade estabelece.

Cada povo indígena possui um núcleo fundamental de sua cultura que permanece de forma que sua identidade étnica não se perca nem para si, nem diante de outras culturas e sociedades. Perder a identidade, sua marca, suas raízes é decretar o fim de sua existência, isso tanto para os kaingang, como para os demais povos indígenas. Não saber quem somos, nem quem fomos, nos torna seres sem futuro e sem presente. Por isso a necessidade e a importância de ter nossa história, nossos costumes, nossos rituais, registrados por nós mesmos. Em sua Dissertação de Mestrado em Antropologia, pela UFSC, no tópico 2.1.2. O dualismo e as *rá* (marcas) Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacobsen Schild desenvolve o significado das marcas para o povo Kaingang (2016, pp. 79 - 83).

3.2 Terra Indígena, sua localização, seus limites, seu povo

Meu universo de pesquisa é a Terra Indígena Guarita, que abriga em seu território, o maior número de indivíduos kaingang na região sul do país.



FIGURA 4 – Mapa da Região Sul, localizando a Terra Indígena Guarita. Fonte: Portalkaingang.org

A terra indígena Guarita, localizada na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul, é uma pequena fração do território histórico de nosso povo, do qual restaram apenas 23.406,87 hectares, para ser usufruído por aproximadamente sete mil pessoas indígenas. Faz limites com três municípios: Tenente Portela, Redentora e Erval Seco. Além, de ser distribuída em 17 setores (aldeias).

A seguir esta história da T.I. Guarita, contada pelos anciões da aldeia, da forma como eles compreendem essa formação e que aparece no TCC, intitulado “GÃR PÊ: Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang”, escrito por Batista Amaral e Elizamara Ferreira para a graduação no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, nas terminalidades Humanidades e Linguagens.

Conforme os relatos dos nossos anciões o nosso território Kaingang (hoje Guarita) abrangia uma área entre o rio Sakrog (Guarita)³ e o rio Sakupri (Turvo)⁴. No início do século XX havia uma guarita no rio Sakrog que servia como um ponto de referência. Dessa forma é provável que a denominação da TI Guarita ocorreu por conta dessa construção.

A TI da Guarita está localizada na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul (RS), nos municípios de Redentora, Tenente Portela e Erval Seco. Com uma extensão de aproximadamente 23.406,87 hectares. Atualmente população é de aproximadamente 7.000 indígenas. (AMARAL e FERREIRA, 2015, pp.17).

Dando continuidade às pesquisas desenvolvidas pelos estudantes indígenas da UFSC, Marcos Amaral, Elaine Daniel Sales, Osmar Mauricio Sales e Marlei Angélica Bento, todos moradores do Guarita, eles trazem o relato de Joana, uma anciã, sábia, nascida em 1924 e residente na Linha São Paulo, um dos setores de Guarita, que traz as mesmas informações.⁷

O nome da TI Guarita é em referência ao nome do Rio Guarita que - está localizado em um dos seus limites territoriais realizado na demarcação; “o nome Guarita foi dado a esse rio pelo motivo de ter tido uma guarita de vigilância próxima ao rio numa construção de uma usina hidrelétrica”. Naquela época a Guarita era usada como ponto de referência para os indígenas e para os não indígenas, e que muitos indígenas trabalhavam na construção desta usina. Joana completa sua fala dizendo que o nome Guarita foram os fôg (não indígenas) que deram, pois para nós o nome do rio é SAKROG. Segundo os nossos anciões o nome “sakrog” tem seu motivo que é contado oralmente há várias gerações do nosso povo; sendo assim, a palavra SA é cascata em kaingang; o KROG é porque o barulho causado pelo rio era ouvido de muito longe, e assim foi criado o nome do rio. Conforme os relatos, o nosso território kaingang da T.I. Guarita abrangia uma área entre o rio Sakrog (rio Guarita) e o rio Sakupri (rio Turvo). (Terras Indígenas Kaingang, 2016, p.07)

Arão da Rosa em seu Trabalho de Conclusão de Curso, para Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da UFSC, cujo título é “A língua Kaingang na educação infantil da Escola Gomercindo Jêtě Tenh Ribeiro da Terra Indígena Guarita. Gĩr kāsir mré ěg vĩ tỹ rānhrāj ge ěmā tỹ Guarita ki”, contextualiza a T.I. Guarita a partir de um trabalho seu do tempo de comunidade produzido em março de 2011, para a disciplina de Metodologia de Pesquisa. Segundo o autor:

Os entrevistados, os Kaingang Adelino Gavóg da Rosa e Antônio Gavóg Claudino, residentes no setor São João do Irapuá, falaram sobre a oficialização da TI Guarita. Segundo eles, o caminho para a demarcação da TI Guarita começou a surgir por volta do século XVIII, com a chegada dos historiadores. Concluíram que na época havia

⁷ <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2017/08/Kaingang.1.pdf> Trabalhos acadêmicos: Terras Indígenas Kaingang. Esta publicação é uma compilação de trabalhos de pesquisa elaborados por acadêmicos Kaingang do curso de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina no semestre 2016.1. Disciplina: Pesquisa e Ação I

três áreas indígenas no Rio Grande do Sul, que eram Nonoai, Campo do Meio e Guarita. (ROSA, 2015, p.14).

A T. I. Guarita é dividida em setores (também conhecido como aldeias) distantes geograficamente uns dos outros. Cada um dos setores, mencionados acima, é organizado por lideranças tradicionais indicadas pelo cacique, homens de sua confiança que assumem a responsabilidade de “cuidar” dos setores, já que a Terra Indígena é uma das maiores da região sul, em número de habitantes e território demarcado. É preciso que haja uma compreensão sobre o território, antes de dar continuidade ao objetivo desse trabalho. Compreender que ao falar sobre extensão territorial, que não seja compreendido como “muita terra”, pois nós indígenas sempre somos acusados de que possuímos muita terra e pouca produtividade, que não usufruímos e nem produzimos nada. Em outro momento poderemos aprofundar essa discussão.

A Terra Indígena Guarita ainda preserva em seus territórios uma vasta mata verde, que ocupa praticamente a metade de sua área agricultável. A mata nativa compreende uma área de proteção permanente. Ainda mantemos mais da metade do total da área com cobertura florestal primária, basicamente a única da região.

O historiador kaingang João Sagrinso Emílio, escreve o seguinte sobre a T.I. Guarita em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC):

Os recursos são abundantes, berço para vários afluentes que abastece os rios Guarita e Uruguai, isso se deve ao trabalho de preservação dessas nascentes realizadas pelos Kaingang. A mata nativa compreende uma área de proteção permanente. Ainda mantemos mais da metade do total da área com cobertura florestal primária (figura 4), basicamente a única da região. Entre as espécies vegetais destacam-se grápia, angico-vermelho, cabriúva, louro e canela. Devido à área de mata, a fauna apresenta variado número de espécie de animais mamíferos, reptéis, roedores e aves. (EMILIO, 2015 p. 18).

Argueu Mîg Amaral apresentou Trabalho de Conclusão de Curso, para a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na terminalidade Gestão Ambiental, do Departamento de Historia (ICH/UFSC). Ele é kaingang da T.I. Guarita e escreveu sobre “Conhecimento e uso de plantas pelos kaingang na Terra Indígena Guarita RS”. Cito a seguir:

Esta Terra Indígena ainda preserva uma grande parte da floresta de tipo estacional decidual, onde algumas árvores perdem as folhas durante o inverno, que é rigoroso mais do que as outras regiões do país. Em relação ao seu entorno, a T.I. Guarita é que menos destrói a natureza, bem como as matas e o solo e suas fontes de águas e rios. Assim Porsch (2011) também cita Sompré (2007, p. 27) que a Terra Indígena preserva ainda 51,18% de mata considerada primária e 20,52% de mata secundária, têm também 18,17% de capoeira e 8,54% de terra cultivada e 1,54 % de terra exposta (AMARAL, 2015, p.10).

Estes dados precisariam ser atualizados, pois desde 2015 alterações aconteceram. De qualquer maneira é importante verificar que existem vários estudos, em diferentes áreas do conhecimento, sobre a Terra Indígena de Guarita, muitos deles escritos por pesquisadores/as kaingang.

3.3 Organização Política

O Cacique Carlinhos Alfaiate e o Vice cacique Vanderlei Ribeiro, conhecido como Vandinha, foram eleitos democraticamente no pleito eleitoral em fevereiro de 2018 para a liderança da T.I. de Guarita. Tendo a maioria dos votos válidos, exerceriam seu cacicado de 2018/2022. A forma de apresentação dos candidatos foi definida através de cores, assim cada candidato e seu vice escolhiam uma cor para representá-los. Ao entrarem para votar, os indígenas recebiam cédulas com as cores dos respectivos candidatos. Essa foi uma forma encontrada para ajudar as pessoas que por ventura tivessem dificuldades na votação. As cores que disputaram as eleições dessa terra indígena foram as cores roxa e laranja, tendo logrado êxito a cor laranja, sendo definido então o eleito para assumir o cacicado. Acredito ser importante registrar essas informações, pois foram acontecimentos ocorridos durante a construção desse trabalho. As lideranças indígenas da Guarita, assim como as demais, seguem uma hierarquia, formada por lideranças tradicionais (*Pã'i*), que desenvolvem trabalhos coletivos na comunidade, reuniões, eventos, casamentos, trabalhos de puxirão (quando os homens trocam dias de trabalho), ajuda para alguma família que necessite, enfim, organizam o dia a dia do grupo.

O cacique Carlinhos Alfaiate foi eleito juntamente com seu vice, Vanderlei Ribeiro. Ambos assumiram o cargo, mas meses depois teve início uma série de desentendimentos entre os dois. Isso provocou brigas entre

famílias que se posicionavam a favor de um ou outro e o conflito durou cerca de 3 a 4 meses. O vice-cacique Vanderlei, conhecido por Vandinha, reside num setor bastante distante do setor em que reside o cacique Carlinhos. Um pertencente ao município de Redentora e o outro num setor pertencente ao município de Tenente Portela. Essa distância causou falta de diálogo, redundando nesse conflito. Devido à prisão do então vice-cacique Vandinha, em consequência desses desentendimentos, o cacique Carlinhos continua sozinho, sem vice, na sua gestão, que termina em 2022.

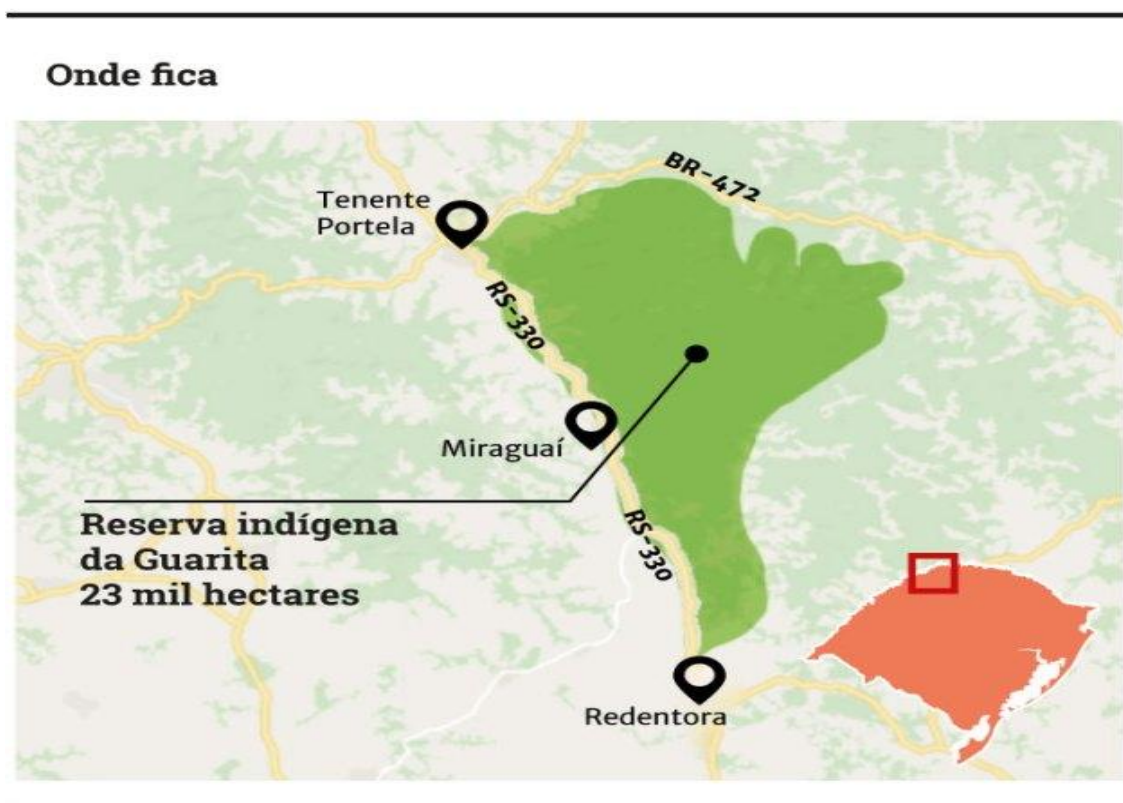
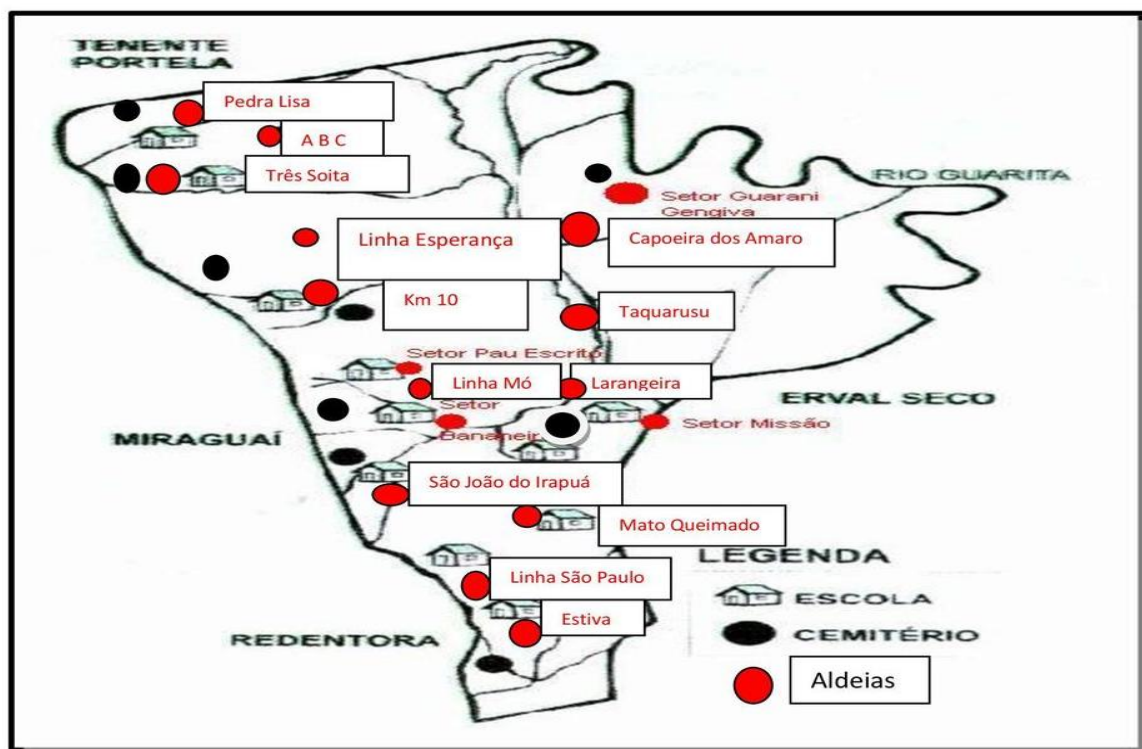


FIGURA 5 - Mapa da Terra Indígena Guarita. Alaides Garcia dos Santos. Acesso: 18 de setembro de 2019



Fonte: Portal Kaingang (www.portalkaingang.org) e complementação/formatação de Cleci Claudino.

FIGURA 6: Mapa dos setores que formam a T.I. Guarita. Fonte: Portal Kaingang – www.portalkaingang.org. Formatação e complementação de Cleci Claudino.

Os setores (ou aldeias) vêm crescendo em número ano a ano, pois quando a população aumenta em termos de habitantes, o setor se subdivide para que as lideranças tradicionais consigam prestar atendimento às famílias. Esse processo acontece naturalmente. As famílias se dividem e criam a nova comunidade, dando nome ao local, geralmente em homenagem aos fundadores do setor. Recentemente se formaram novos setores, assim denominados: Linha Sales, Linha Moreira. Esses locais ainda não foram acrescentados ao mapa, mas já se auto identificam como novos setores dentro da Terra Indígena Guarita.

A seguir listo os setores e em que municípios estão localizados.

Pedra Lisa - Tenente Portela

ABC - Tenente Portela

Três Soitas - Tenente Portela

Linha Esperança - Tenente Portela

KM 10 - Tenente Portela

Pau-Escrito - Redentora

Linha Mó - Redentora

Bananeira - Redentora

São João do Irapuá - Redentora

Linha São Paulo - Redentora

Mato Queimado - Redentora

Estiva - Redentora

Laranjeira - Redentora

Missão - Redentora

Katiú Gria - Redentora

Capoeira dos Amaros - Erval Seco

Gengiva - Erval Seco (Mbyá Guarani)

Esses setores foram se formando a partir das necessidades percebidas pela comunidade para se organizarem enquanto grupos de trabalho, bom andamento da rotina da aldeia, atendimento à saúde de qualidade, pois, era visível o crescimento da comunidade e a falta de estrutura adequada para a prestação de serviço de saúde de qualidade e preventiva, aos mesmos. A formação de novos setores faz com que se torne urgente a contratação de mais mão de obra qualificada para a saúde, para a educação, para a agricultura e outros setores que prestam serviço aos indígenas.

Assim foram surgindo os diferentes setores, sendo que cada um têm uma história que explica o nome escolhido. A seguir registro o significado de

alguns desses. Detenho-me a apenas alguns, pois, esse não é o objetivo da pesquisa. Lembrando que as descrições são resultados de pesquisas bibliográficas de autores indígenas, naturais aqui da Guarita. Essas pesquisas foram realizadas recentemente e são resultados de Trabalhos de Conclusão de Curso dos mesmos.

3.4 Origem do nome de alguns setores (aldeias), da T.I. Guarita

Neste tópico apresentarei o significado do nome de alguns setores a partir de pesquisa bibliográfica e também de minha experiência e conhecimento como moradora desta terra indígena.

3.4.1 São João do Irapuá ou apenas Irapuá

João Sagrinso Emílio em seu TCC para a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, com o título “Processo de formação e organização sociopolítica Kaingang do setor São João do Irapuá, Terra Indígena Guarita (RS)”, apresenta um pouco da história deste setor.

O Setor São João do Irapuá é o primeiro a se formar dentro da Terra Indígena Guarita. Primeiro, antes de ser conhecido como setor, era conhecido como Posto São João do Irapuá e também de Posto Velho.

O nome Irapuá surgiu por motivo de uma espécie de abelhas nativa que possuíam mel que existia perto da estrada, hoje conhecido como RS 330, ali os *fóg* costumavam descansar quando faziam o trajeto de passagem para se deslocar para outros lugares e nesse mesmo lugar havia um morador Kaingang que tinha a sua casa de barro redonda o mesmo formato de Irapuá. Os *fóg* chegavam nesse lugar pra beber água da fonte que ainda hoje existe.

Para nós Kaingang, Irapuá quer dizer Sóg. Esse lugar começa a ser chamado de setor São João do Irapuá por volta dos anos 1980 [...].

O processo de formação do setor São João do Irapuá começa bem antes da demarcação da Terra Indígena, mas somente no final dos anos 1980 que começa a ganhar o nome de qual hoje é conhecido. (EMILIO, 2015, p.23)

Setor São João do Irapuá, atualmente foi dividido em dois, pois, era considerado um dos maiores em número de população, cerca de 450 famílias, e por isso a dificuldade de organizar politicamente e socialmente. Assim uma parte de sua população formou um novo setor, chamado de Linha São Paulo. Assim com nova liderança, atendimento à saúde, organização de grupo de

futebol, que é o lazer da comunidade, e também com suas próprias igrejas, tendo na evangélica um número significativo de famílias frequentando.

Também formou uma nova liderança indígena, que organiza a comunidade e atende as demandas das famílias. Apesar de as moradias serem todas muito próximas, os próprios indígenas conseguem se organizar e compreender os limites que separam os dois setores, sendo uma estrada de chão batido usada como referência.

3.4.2 Km 10

Este Setor tem explicação muito evidente para explicar a origem de seu nome, ou seja, sua localização: “Assim chamada, por ficar aproximadamente 10 km entre um município e outro (Tenente Portela/Miraguaí), localizada próxima à RS 330.” (Terras Indígenas Kaingang, 2016, p. 10).

3.4.3 Estiva

Estiva atualmente é a sede da Terra Indígena Guarita, pois consideramos sede o local onde reside o cacique. É o setor de referência, Também localizado às margens da RS 330. Estar próximo sempre inspira cuidados pelos moradores por causa do fluxo de carros que passam por ali. O cuidado é constante, pois temos muitas crianças e adultos que circulam pela rodovia. Nesse setor temos uma construção redonda que é usada como local onde o cacique atende o público, faz reuniões com suas lideranças e recebe visitantes que vêm conhecer Guarita. Este local é chamado de redondo, por nós indígenas. Temos um posto de saúde e igrejas evangélicas que também são bastante frequentados pela comunidade. O cacique reside no centro do setor. Antes de ser eleito, residia em um lugar retirado, devido ao seu trabalho e ao fato de ser muito solicitado, mudou-se para o centro da aldeia. Também em consequência de disputas internas de poder e por ter sofrido atentado contra sua família, acredito que morar no centro da aldeia foi uma forma de se proteger e proteger sua família. Ali naquele local estrategicamente, ele fica “protegido” por todos do grupo.

Abaixo trago um pouco da origem e da história do setor Estiva a partir de “Trabalhos acadêmicos: Terras Indígenas Kaingang”, que é uma compilação de trabalhos de pesquisa elaborados por acadêmicos Kaingang do curso de

Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica da UFSC no semestre de 2016.1.

Localizada próxima a RS-330. A comunidade tem origem de uma Aldeia de moradores próxima, conhecida como Toldo Campinas. Esta denominação foi dada ao local por tratar-se de uma área plana, onde se instalou uma serraria para exploração de madeiras da então Reserva Indígena do Guarita, em 1958. Com a construção da rodovia RS-330 na década 1980, em busca de um melhor acesso, foi iniciada a criação de uma nova aldeia. Ela foi denominada Estiva em 1997. O nome Estiva não é muito conhecido pelos moradores. Mas algumas pessoas mais velhas contam que na época havia uma passagem construída com madeiras roliças por cima de um banhado. Este local era conhecido como “estiva”, assim chamada por moradores da época, e o mesmo nome permanece até hoje. (Terras Indígenas Kaingang, 2016, p.10).

3.4.4 Pau Escrito

O setor Pau Escrito fica na beira da RS 330, de um lado está o setor, no meio a rodovia e do outro, muita lavoura, que pertence aos não indígenas. É um setor que fica no meio da Terra Indígena Guarita, entre os municípios de Tenente Portela e Redentora e muito próximo ao município de Miraguaí. Com bastante circulação de indígenas na BR. Tem uma escola de ensino fundamental e uma unidade de saúde que atende as demandas do setor. Assistida também por uma liderança indígena, o capitão. Autoridade que representa o cacique e organiza a comunidade.

A professora Marlei Angélica Bento, em depoimento concedido na forma gravada em áudio e enviado via facebook em fevereiro de 2020, quando era acadêmica da licenciatura indígena na UFSC, fala um pouco sobre a origem do nome deste setor e seu significado atual.

Pau Escrito é porque ali havia uma árvore que os antigos usavam como ponto de referência para transitar dentro da floresta, ela era marcada. Na língua indígena se escreve: Ka Ki rá. É importante destacar que Ka Ki rá é nome atual do time de futebol da comunidade, retomado pelos moradores, demonstrando a importância da língua Kaingang. É o nome original. Muito importante registrar isso. (Transcrição completa da fala da professora e pesquisadora kaingang, Marlei Angélica Bento, acadêmica da Licenciatura Indígena-UFSC, fevereiro de 2020).

3.4.5 ABC

O setor do ABC pode ser considerado o mais jovem, recém-formado dentro da T.I Guarita, e leva esse nome, pois é o nome que tem o time de

futebol do local, consequentemente ficou assim chamado. Não temos muito mais informações referentes ao surgimento do nome. Vale deixar registrado que esse setor (aldeia) ainda não está oficialmente registrado nos dados das instituições que atendem a T.I Guarita (SESAI, FUNAI), mas é assistido como os demais. O setor do ABC se desmembra do setor Três Soitas e faz divisa com a RS 330.

Como dito anteriormente, não será descrita a origem de todos os setores da Guarita, por não ser o objetivo do trabalho. Trazendo apenas alguns, como amostra para a localização do/a leitor/a.

3.5 O Local da pesquisa

Meu interesse em desenvolver o trabalho nesse local é devido à proximidade com a cidade (distante 03 km) e por ter um público “jovem” que possui, na prática de alguns rituais kaingang, a raiz de sua identidade indígena. Os jovens somam um total de 24 meninos na faixa etária de 11 a 18 anos, dados coletados na Unidade de Saúde Local da aldeia (UBS local). Não será citado o nome do setor.

Esse setor fica próximo a RS 330, o asfalto é que faz divisa entre a Terra Indígena e as lavouras de monocultura dos não indígenas.



FIGURA 07 – Acesso ao setor onde foi desenvolvida a pesquisa. Entrada à direita pela RS 330. Fonte: Acervo Pessoal. Janeiro de 2020.

É um setor pequeno recém-criado que abriga cerca de 80 famílias kaingang, essas famílias não são falantes em sua maioria da língua materna, mas, são grandes guardiões do conhecimento tradicional das plantas. O setor fica próximo à mata preservada, com certa dificuldade para chegar, as estradas são de chão batido, terra vermelha, com muitas árvores, rios que banham a beirada do mato. Esses são os locais sagrados para o povo, cheio de verde, que fornece as “foias” para os rituais de cura, de remédios naturais que limpam a alma doente e sem fé. O mato é a referência para a caça que ainda existe e para que o rio não seque. Esse mato que acolhe essas famílias e resiste à monocultura que beira seus limites.

É importante dizer que em alguns momentos pude citar as iniciais dos nomes. Em outros casos as falas foram autorizadas a serem escritas com o nome somente em kaingang. Assim, neste texto decidi pelo respeito à decisão de cada entrevistado, porém ainda não sei se seria o correto, em especial aqui esta preocupação é maior ainda pelo fato de meus interlocutores serem indígenas. Trago para reflexão a escrita de Cláudia Fonseca que apresenta

este debate no campo da Antropologia em “O anonimato e o texto Antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia em “casa”:

De uma forma ou de outra, a maioria de nós acabamos acionando os dois teclados em qualquer trabalho etnográfico - ora usamos nomes fictícios, ora usamos nomes reais [...], devemos reconhecer que o anonimato não é necessariamente visto como sinal de respeito. (FONSECA, 2005, pp.208-209).

No caso de alguns interlocutores, cito-os como pedido deles próprios. Em outro omito a identificação. Não é um exercício simples, pois, se é importante reconhecer a autoria e a existência desses saberes, ao mesmo tempo o anonimato torna-se necessário para a garantia da preservação de seus rituais e conhecimentos. Proteger a cultura, de alguma forma, da possibilidade de invasão de seus saberes, também vai no sentido contrário do objetivo de mostrar e registrar, para valorizar tão importantes rituais de uma cultura. Como fazer então? Na dúvida, sigamos registrando...

No cotidiano de famílias do grupo, são praticados alguns rituais que são repassados de geração em geração, marcando qual é o tempo correto para que aconteça a passagem de menino para homem, lembrando que o conceito de “tempo”, para os indígenas, não se baseia em calendários, relógios, dias, mas no tempo de observar, tempo do florescer nas condições climáticas como frio ou calor.

Os filhos, através da observação, adquirem todo um conhecimento indígena que se mantém, mesmo estando cotidianamente em contato com a tecnologia, com o que a sociedade dos *fóg* tem a oferecer de atrativos. O registro escrito é necessário para que essa riqueza cultural não se perca e reforce na memória do coletivo a importância da nossa história e do nosso modo de ser.

Todos os dados, entrevistas, conversas informais, registros fotográficos, todas essas informações de campo, foram realizadas no final de 2017 até início de 2019. Em sua grande maioria a partir daí, passa a ser apenas bibliográfica. A pesquisa de campo teve que ser interrompida quase em sua totalidade por motivos de conflitos internos e consequentemente por respeito à comunidade.

Em 2020 os kaingang da T.I Guarita, assim como todos os povos indígenas, foram afetados pela Pandemia da Covid 19, o que também dificultou tanto a realização de rituais, quanto a minha circulação pelas casas e pelos lugares de circulação dos jovens.

O campo foi realizado em momentos realmente indispensáveis. Desenvolvi toda pesquisa acompanhando quatro jovens com idade entre 14/16/18/18, pois seria inviável a realização com um grupo maior. Houve momentos em que consegui estar com eles reunidos, mas não logrei êxito em conversas em grupos maiores.

A pesquisa não pode trazer de forma alguma desconforto e constrangimento para as famílias e mais ainda para esses meninos/homens. A presença de uma pessoa estranha ou até mesmo de alguém da comunidade, que seja visto como um pesquisador/a como eu naquele momento, poderia não trazer resultados esperados. É preciso ter bastante paciência, respeito pelo tempo de cada um. A ideia de serem observados causava reações que não condiziam com o seu cotidiano. Comer alimentos tradicionais, tomar banho, passar “foia”, usar remédios são costumes comuns, mas que não são praticados, caso alguém de fora esteja observando.

Minha pesquisa de campo foi direcionada para algumas visitas às residências e idas ao mato, que acontecem em alguns finais de semana ao mês. Não existe tempo programado para que as coisas aconteçam. Depende exclusivamente do entendimento do/a pesquisador/a, pois as idas ao mato não requerem convite. Existem tempos (períodos) em que somente os homens vão. Nessas ocasiões as mulheres permanecem em suas casas. Em outros momentos a família toda se desloca e todas as pessoas passam de dois a três dias no mato, acampados.

4 Jovens kaingang: relações e saberes em contextos urbanos e tradicionais

As histórias, memórias e falas aqui trazidas são e foram coletadas e as observações foram presenciadas num setor específico, na Terra Indígena Guarita. Fiz um recorte geográfico com foco num determinado setor (aldeia), pelas dificuldades de deslocamento para toda a terra indígena, pelo fato dos jovens não dominarem a língua kaingang (eu também não domino) e por praticarem alguns rituais que permanecem. A Terra Indígena Guarita localiza-se muito próximo da cidade em todos os sentidos. Ou melhor dizendo, a cidade foi avançando sobre a Terra Indígena com o decorrer dos anos. Seu território recebe todo tipo de influência, como costumes, relações matrimoniais, política e comportamento da sociedade ocidental, o que afeta diretamente os jovens Kaingang. Ao mesmo tempo, neste local podemos ver o quanto muito dos costumes e dos rituais Kaingang ainda estão presentes no cotidiano desses jovens e também no seu modo de ver o mundo. O ato de se alimentar de comidas típicas em épocas de colheita segue um ritual que, mesmo com o passar dos tempos, ainda é respeitado e praticado (voltarei a esse tema mais adiante).

As diferenças são bastante perceptíveis dentro de uma mesma terra indígena. Aqui, somando os 17 setores, cada um tem uma especificidade que o difere a olhos vistos dos demais. Cada um dos setores da T. I. Guarita tem um modo próprio de se auto identificar na relação com o “outro” ou diante dos seus próprios parentes. Poderíamos identificar estas diferenças, que marcam uma forma de auto identificação como o que Frederik Barth denomina como sinais diacríticos (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998)⁸. Não será possível aprofundar aqui esta discussão.

⁸ Barth ao falar dos grupos de párias diz: “(...) usar sinais diacríticos para deixar clara a sua identidade” (p.217). Ou: “(...) diferenciar-se apenas por uns poucos sinais diacríticos”. A seguir menciona a importância de: “(...) a seleção dos sinais para a identidade e a afirmação do valor desses traços culturais diacríticos e, por outro lado, a supressão ou negação da pertinência de outras diferenças”. Conclui: “A interconexão entre os traços diacríticos que escolhemos para realçar, as fronteiras que são definidas e os valores discriminantes que são adotados constitui um campo fascinante para o estudo” (pp. 222 e 223) (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998).

Trago a seguir a descrição de alguns setores, para exemplificar. Esses setores usados como exemplo ficam localizados nos extremos da Terra Indígena Guarita, cada um numa das pontas, distante cerca de 50 km um do outro.

Identificar-se como Kaingang para a maioria dos setores é ser falante da língua materna, como no setor da Missão, onde praticamente 100% dos moradores falam a língua materna. Neste setor, a língua materna é a definição do que é ser Kaingang⁹.

O setor da Pedra Lisa tem no artesanato a sua auto afirmação identitária e produzem os mais lindos artesanatos da T.I. Guarita, sendo esse o modo de se compreender como sendo Kaingang.

No setor que escolhi como campo desta pesquisa, entendem-se como Kaingang aqueles que praticam e repassam às gerações futuras alguns rituais. A presença de alguns costumes que passam de geração a geração, como o conhecimento de plantas, remédios e histórias contadas, também são marcadores de auto identificação como Kaingang.

Gostaria de explicar o que quero dizer com “entender-se como kaingang”. Observo o orgulho de pertencer a esse povo indígena, na maneira de cada pessoa falar, de agir. Por esse motivo, reafirmo, enquanto pesquisadora mulher e indígena, que a língua kaingang, ou qualquer outra língua indígena, não deve ser usada como único ou fator determinante para a pertença ou aceitação como indígenas, como parte de seu povo, seja kaingang ou outro povo!

As crianças, os jovens, os adultos não podem se sentir inferiores ou “menos” indígenas por não terem aprendido a falar sua língua materna, pois isso causa desconforto e não traz benefício nenhum para o grupo. Existe uma tentativa de apagamento de identidade quando se diz que para ser “índio” tem

⁹ Esse fato poderia estar relacionado aos estudos linguísticos de Úrsula Wiesemann e da existência no passado da Missão luterana vinculada à IECLB?

que saber falar sua língua. Esse seria o ideal para qualquer povo, mas não deveria ser determinante para afirmar a pertença ao povo ou não. Sendo assim, o não indígena (*fog*) que aprendeu a língua kaingang seria considerado kaingang? São dúvidas e questionamentos que afetam diretamente o grupo. A luta também é para que a língua seja falada cada vez mais, mas, entretanto, temos que levar em consideração os que não tiveram a oportunidade de aprender ou, em alguns casos, foram proibidos de falar sua língua materna pelo SPI, pela FUNAI ou por escolas não indígenas.

Antes de dar sequência ao trabalho, trago experiências de muitos momentos em que houve debates e conflitos entre indígenas e também entre os intelectuais indígenas quando o assunto era a língua materna. Ser falante ou não ser falante da língua kaingang. Ser “mais indígena” que outro por dominar a língua materna, entre outros. Participei de vários momentos em que nos focávamos nessa discussão, incentivados por pessoas de fora, que objetivavam disseminar essa discussão, que em nada contribuíam para nós indígenas, tirando o foco do nosso objetivo principal que era lutar por nosso espaço fora dos limites territoriais, lutar por nossas comunidades.

Atualmente esse tipo de discussão já não é alimentado por nós, o que é uma grande vitória do coletivo, para não gerar exclusões. Trago esse momento para a escrita, pois, caso a questão continuasse, seria uma enorme barreira imposta para os nossos jovens, que precisam de nosso apoio e incentivo e não de pessoas que ainda tentam desmerecer a nossa cultura. Devemos ter em mente que toda forma de manifestação cultural kaingang deve ser comemorada e registrada por nós, para que nossas crianças no futuro sejam grandes homens/mulheres, conhecedores de sua história. Preciso deixar esclarecido esse pensamento e essa minha posição em relação ao ser kaingang, na atualidade, direcionando-me aos jovens, que são o objetivo desse trabalho.

A Terra Indígena Guarita tem um número significativo de jovens em cada setor (aldeia) e todos permanecem em sua grande maioria na aldeia, sem dar continuidade aos estudos depois que acabam o ensino médio. Não parecem demonstrar interesse em sair da aldeia, a não ser para trabalhos temporários

em cidades distantes ou próximas. A decisão de não sair da aldeia é por causa da família. Não querem deixar a esposa ou o marido sair sozinho estudar, pois, os kaingang casam cedo. Atualmente tem uma escola de ensino médio dentro da T.I., mas os que moram distante dessa escola têm que ir para a cidade, quando querem dar continuidade a sua formação. Deslocam-se então às cidades próximas e ao se depararem com esse novo espaço vem o choque cultural, mesmo que o convívio com a sociedade ocidental seja constante. Apesar de toda aldeia estar cotidianamente em contato com a sociedade ocidental, o espaço da escola não indígena ainda causa estranhamento.

W. sempre foi bastante comunicativo, excelente desenhista, curioso, de sorriso fácil, usando sempre a roupa que está “na moda”, como diz ele. Acabou o ensino fundamental na aldeia, foi um dos destaques nas aulas de ciências. Encontramos-nos em uma noite quente na casa de sua amiga. Marcamos a conversa lá porque assim ele passeava, enquanto me respondia pacientemente às perguntas. Nesta casa estavam ouvindo música quando cheguei. Tinha um grupo pequeno de jovens conversando, tomando refrigerante e comendo pastel que a dona da casa tinha feito para seus amigos, era uma noite de encontro de amigos. A aldeia silenciosa como sempre e ao fundo via-se as luzes da cidade. Sento-me com certa distância do grupo que conversa baixo. Fico esperando que ele venha até mim, já que combinamos que iríamos conversar, mas era o tempo dele e não o meu. Esperei pacientemente enquanto conversava com a dona da casa. Ela me disse que ficava feliz que os jovens se reunissem ali, que isso trazia alegria para ela. Ela era separada do marido, então criava seus filhos sozinha. Logo W. se aproxima e peço que, antes de iniciarmos a conversa, tiremos uma foto. Digo que é para mostrar que estivemos juntos. Ele prontamente aceita e se ajeita todo para fazer uma foto boa, mostrando com orgulho sua camiseta do Grêmio!

Iniciamos nossa conversa descontraidamente falando dos tempos em que ele estudava na aldeia, e inicio com algumas perguntas.

- Porque desistiu de estudar na cidade? *“Professora, eu não entendo muito as aulas, os fóg são estranho, bem diferentes, não gosto de lá”.*

- Você não tem vontade de continuar em outro lugar? *“Não”. Ta bom assim.*

- Mas você é novo, pode trabalhar num emprego bom depois de formado. *Demora demais profe.*

- A escola dos *fóg* é tão ruim assim? *Não é ruim profe, é que não é bom (risos). Não é legal ta no meio deles, o jeito deles com a gente é diferente. Daí larguei, (termo usado por eles para dizer desisti). Fui trabalhar que eu ganho mais do que ir na aula.* (Anotações em Diário de Campo)

Fico em silêncio por um momento, olhando para ele e vejo que a escola da cidade não é atrativa para ele, como era a da aldeia. Sinto que o coletivo faz falta, pois eles estão acostumados com outra realidade, que mesmo a escola parecendo igual entre ambas as sociedades, ainda guardam muitas diferenças. Através da maneira como eles se vestem, tentam se parecer aos jovens da cidade, mas o comportamento, a visão de mundo desses meninos é totalmente diferente. Não é falta de vontade de estudar, mas são as diferenças culturais e comportamentais que afastam os jovens de frequentar a escola fora da aldeia.

Acredito que a mudança no comportamento, no modo de se vestir e outras mudanças dos jovens Kaingang começam aí. Nesse momento eles sentem necessidade de “parecer” com o outro de fora, para que, de certa forma, “se sinta aceito” nesse novo grupo, nesse novo universo. Os jovens, que não conseguem ou não querem fazer parte desse universo, saem então dessa escola e voltam para a aldeia, onde se sentem protegidos, onde podem ser quem são sem se preocupar em ter que se “adaptar” ao universo dos *fóg*. Esse “ser quem são”, entendo como se comportar e agir da forma como foram criados na aldeia, não precisar falar “diferente”, se comportar de forma como os *fóg* se comportam. Um universo que é ao mesmo tempo tão próximo e ao mesmo tempo tão distante para estes jovens kaingang. Nesse momento, eles então se percebem em dois mundos totalmente diferentes. Caso eles decidam permanecer nesse “universo” dos *fóg*, precisam adquirir elementos que façam com que se sintam “aceitos”.

A conversa com W. segue um pouco mais, porém percebo que ele já não está falando muito, somente concordando ou discordando. Sinto que devo encerrar a conversa e ele alegremente volta para o grupo. W. deixa claro em

sua fala que não volta para escola de fora da aldeia. Talvez no futuro ele continue para concluir o ensino médio, mas será na escola de ensino médio que tem dentro da terra indígena. Infelizmente essa escola fica bem distante geograficamente de onde ele mora, não havendo transporte para esses jovens se deslocarem até lá. Então realizar trabalhos temporários ou trabalhar em frigoríficos próximos da aldeia tornam-se as únicas opções.

Os trabalhos temporários favorecem que esses meninos/homens adquiram bens materiais como rádios, roupas, celulares, fones de ouvido, pen drive, tecnologias que eles gostam muito. A possibilidade de poder adquirir esses produtos desperta o desejo de “consumir” cada vez mais. Passam a acreditar que essa é a melhor solução para suas vidas, pois conseguem manter-se, mesmo que temporariamente, com condições financeiras para adquirirem esses bens materiais e se vestirem na “moda”. Aparentemente, a escola não é mais algo que importa, mas para além desse “desinteresse” pela escola, existe nas falas, algo mais preocupante. Pude perceber nas conversas, nos papos descontraídos que um dos motivos que incomoda é o preconceito presente na sociedade.

A proximidade com a cidade traz à tona muito do preconceito existente na sociedade regional envolvente em relação aos povos indígenas. Isso sempre aconteceu, mas tem ficado cada vez mais evidente em tempos em que ser racista e preconceituoso se tornou rotineiro no país e isso atinge esses jovens em cheio. Ao conversarem comigo, em nenhum momento usam o termo preconceito ou racismo, mas explicitam em suas falas a dificuldade que encontram nesse ambiente externo, que é distinto ao que eles eram acostumados numa escola indígena. Mesmo sendo próxima da aldeia, do ponto de vista geográfico, a cidade parece ser outro universo e ter um contexto totalmente diferente do que estavam acostumados. Então, assustados ou inibidos pelo novo, acabam abandonando os estudos. Reproduzindo ano após ano uma realidade que não muda. As impressões são sempre as mesmas: *“eles não gostam de nós”, “aqui não é meu lugar”, “eu não gosto de ficar aqui”*.

São falas preocupantes, que provocam reflexão: qual é o lugar desses indígenas, em que contexto eles se percebem e se reconhecem como

jovens/indígenas e como parte de um processo de (re) construção cultural, qual é o seu papel dentro e fora dos limites da aldeia?

Essas são perguntas que não tem uma resposta e que precisam ser discutidas, pensadas, direcionadas. O preconceito é um desses assuntos, pois afasta os indígenas empurrando-os cada vez mais para a periferia e invisibilizando socialmente esse grupo específico kaingang. O preconceito existe e precisamos falar sobre isso. Esses pensamentos e comportamentos preconceituosos atingem a cultura desses meninos/homens e de todo grupo. É uma tentativa de extermínio cultural bastante presente na atualidade, não é algo do passado, é algo vivenciado hoje.

É necessário enfrentar as barreiras sociais, em especial de parte dos meninos/homens, para que possam estar à frente de seu povo na luta pelos direitos à terra, à saúde, à educação e aos espaços de debate, pois essas são as nossas lutas prioritárias. Nossos meninos/homens devem compreender a importância que eles têm para nós as pessoas mais velhas do povo Kaingang.

Esses jovens que abandonam a escola fora da aldeia, escola não indígena, por não conseguirem se reconhecer nesses espaços, não sabem se estão lá ou estão aqui, onde não se encaixam nem numa cultura nem em outra. Precisamos despertar para a reflexão e a compreensão da sua importância enquanto sujeito que é responsável pela continuidade de um povo, seja através da língua, da produção de artesanatos, da prática de rituais. Sabemos da importância de comer o fuá e o bolo, mas principalmente de realizar os rituais. Os jovens precisam saber que são detentores e disseminadores da cultura kaingang. Eles são nossos guerreiros com outras armas na mão: agora com o papel e a caneta.

Quando o jovem vai ao mato colher as “foias” e as usa, ele está demonstrando, mesmo que inconscientemente, que está fortalecendo a sua identidade kaingang. Quando ele não se alimenta de determinadas partes dos animais, porque acredita que isso seja mau agouro, ele está demonstrando seu respeito aos seus ancestrais. Ao valorizarmos esse conhecimento, essas iniciativas e ao demonstrar a importância desses hábitos vamos ajudá-los a se

identificar e se ver e se entender dentro de nossa cultura. Esse é nosso papel como pesquisadoras indígenas: estimular, incentivar, registrar e mostrar à sociedade, a importância dos jovens para a nossa cultura indígena kaingang.

4.1 Pensamento ocidental e cultura tradicional Kaingang

Os povos indígenas estão há mais de cinco séculos numa relação predatória com uma cultura de modelo europeu e que tenta de todas as formas invisibilizar e destruir tudo o que diz respeito a esses povos tradicionais que lutam para se recriarem, readaptarem e ressignificarem. Geertz (1978) fala sobre cultura como um sistema de significados, que se recria permanentemente, na comunicação e na ação, fazendo rearranjos e combinações. Da mesma forma, a tradição também se recria acrescentando outros elementos de acordo com as novas experiências e relações que cada comunidade indígena estabelece.

Marcel Mauss (2003), em “O Ensaio sobre a Dádiva”, traz muitas pesquisas e observações a respeito do comportamento e das relações de grupos. Evoca o pensamento dos grupos ditos não civilizados como uma manifestação profunda de ordenação social. Não estar de acordo com a organização que o mundo ocidental impõe coloca essas culturas em desvantagem, pois a sociedade dominante não leva em consideração toda riqueza cultural do outro. Franz Boas (2004, p.18) enfatizava a importância atribuída ao conceito de cultura como elemento explicativo da diversidade humana. Em relação aos povos indígenas, a diversidade nunca foi aceita e não encontrou lugar no contexto da sociedade brasileira em que se apresenta. O projeto sempre foi “reduzir” ou transformar o “outro” no “eu”. O múltiplo no uno. Discussão esta que precisa ser mais desenvolvida.

Para fins de atualização, como esse olhar continua enraizado na sociedade, trago alguns registros atuais, diante das muitas lutas dos povos indígenas do Brasil, onde a sociedade tenta de forma cruel, tornar invisíveis nossas lutas, nossa cultura, nosso modo de viver no mundo, disseminado em redes sociais e na mídia.

José Ribamar Bessa Freire inicia sua crônica trazendo uma comparação entre as abordagens em relação aos povos indígenas de jornais de dois municípios: Ijuí/RS e Dourados/MS. O *Jornal da Manhã*, no noroeste do Rio Grande do Sul, em cuja página editorial pontifica Getúlio, é autor de uma charge publicada na terça-feira, em 19/04/2011 e que significou uma vergonha cometida no Dia do Índio, comemorado em plena Semana da Páscoa. Trago a seguir alguns parágrafos desta crônica:

O *Jornal da Manhã* não quer assumir, por exemplo, em suas páginas coloridas, que a região foi, durante séculos, compartilhada por Guarani, Kaingang e Charrúa, senhores do território banhado por um rio, cujo nome dado pelos índios - Ijuhy - significa, em língua guarani, rio de águas claras.

Quando se refere ao município como “terra das culturas diversificadas”, o *Jornal da Manhã* menciona apenas os colonizadores europeus, deixando de fora os africanos trazidos como escravos pelos espanhóis e portugueses. Registra, com justificada alegria, a chegada posterior de alemães, italianos, poloneses, austríacos, holandeses, suecos, russos, franceses, lituanos, ucranianos e árabes, mas omite, surpreendentemente, os índios que deram o nome à cidade, ou os trata apenas como “coisa de um passado remoto”.

A charge do Getúlio

Acontece que os índios de Ijuí, embora expulsos de grande parte de seu território, não são peças do passado, estão cada dia mais vivos. A prova é o Coral Infantil Guarani Mbya da aldeia Koenju de São Miguel das Missões, que no final de maio cantou suas músicas no aniversário de 50 anos do Museu de Antropologia, quando houve também o lançamento do filme *Bicicletas de Nhanduru*, dirigido por dois índios – Patrícia e Ariel, do grupo Vídeo nas Aldeias. Da mesma forma, os velhos sábios Kaingang apresentaram seus mitos através do Grupo de Canto Kanhgág Kanhró, da Comunidade de Serrinha.

Não é essa, porém, a imagem dos índios - produtores de cultura e de saberes – que foi projetada pelo *Jornal da Manhã*, o diário de maior circulação no noroeste do Rio Grande do Sul, em cuja página editorial pontifica Getúlio, autor de uma charge publicada na terça-feira, dia 19/04/2011. Uma vergonha cometida no Dia do Índio, comemorado em plena Semana da Páscoa.

Nesse dia, a charge “O Coelho na Rodoviária” mostra um ônibus chegando na Estação de Ijuí. Na porta dianteira aberta, um coelho com um enorme ovo de páscoa, olha o cenário: índios bêbados caídos na sarjeta, índias maltrapilhas vendendo artesanato, com suas crianças deitadas num chão imundo, no meio do lixo. Getúlio, então, diz através da boca do coelho, que tapa o nariz: “*Esse mau cheiro não é de chocolate!*”. Morri de vergonha quando em recente visita a São Leopoldo, vi o desenho que me foi mostrado pela universitária Kaingang Eré Laisa, que estava indignada.

Nessa época do ano, famílias indígenas costumam vir à cidade “*não somente para trocas econômicas, mas para trocas interculturais*” como escreveu Dulci Matti, no boletim Kema do Museu Antropológico. É verdade que elas costumam pernoitar na Rodoviária ou acampam em terrenos baldios da cidade, em barracas de lona preta, sem qualquer infraestrutura. Por isso mesmo, Dulci Matti defende que as diversas instituições de Ijuí devem se articular para “*garantir atenção e benefício aos índios, que também são filhos desta terra*”.

Não é o que pensa o chargista, cuja mensagem reforça o preconceito contra os índios, tratados como “preguiçosos e fedorentos”. Getúlio é um exemplo vivo do fracasso da escola, uma fábrica de ignorantes, que não lhe ensinou quem são os índios. Ele certamente não deve ter visto as exposições do Museu Antropológico Diretor Pestana, com um acervo de quase 30.000 peças, inclusive de 134 sítios arqueológicos da região do Vale dos Sinos, nem participou das palestras, informando sobre a contribuição das culturas indígenas para a riqueza cultural e a formação histórica de Ijuí. (FREIRE, José Ribamar Bessa. **Ai de ti, Ijuí: os desgraçados de Dourados**. Crônica publicada em Taquiprati, 17 de julho de 2011. <http://www.taquiprati.com.br/cronica/926-ai-de-ti-ijui-?reply=4873> Acesso em: 15 de dezembro de 2020).

Em 2020, em plena pandemia da Covid 19, vimos o preconceito contra os povos indígenas aumentar e se tornar mais explícito nos meios de comunicação. Esses ataques racistas podem ser vistos, por exemplo, em artigo publicado no BBC News Brasil em São Paulo a partir da transcrição de áudios e mensagens de texto em grupo de whats App, destinado aos moradores do município de General Carneiro, no interior de Mato Grosso. Neles os indígenas são apontados por alguns moradores como os principais responsáveis por propagar a covid-19 no município.

"Ô, companheiro, isso daí só é índio, rapaz... não é gente, não [...]. Dentro de General mesmo, o número de infectados é muito pouquinho, graças a Deus. Agora os índios... esse povo aí é sem cultura, sem religião, quem dá conta desse povo aí?", disse um homem em um dos áudios compartilhados no grupo¹⁰

Abaixo transcrevo comentários retirados da página de rede social da Radio Uirapuru AM/FM, do município de Passo Fundo, RS, www.radiouirapuru.com.br Agosto 2020 e Janeiro 2021 e que tem muita penetração de público e impacto sobre os indígenas que vivem no norte do estado do Rio Grande do Sul.

¹⁰ <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53541373> - Vinicius Lemos. 'Isso não é gente': os áudios com ataques a indígenas na pandemia que se tornaram alvos do MPF. Da BBC News Brasil em São Paulo, 27 de julho de 2020.

Ines Eumemo: C tá doido vão dar terras pra ec povo já vi muito disso dpois vendem as terras e dpois querem terras dnovo ec bando de cachaceiro é preguiçosos....c perderão as terras no passado foi pq não tiverao peito pra ficar com elas trocarão por espelhos e roupas povo burro e agora querem d mão beijada dissendo q é deles vi muita injustiça da parte dessa gente c tá doido (cic)

Edson Iserhard: Só abrir um alambique pra eles q resolve. Beber cachaça é o q eles sabem faze (cic)

Alison Henrique De Moura: Vamos ser cinsero se é índio tem que viver de caça e pesca. Índio hoje vive com. Hylux casa com ar condicionado celular Internet Etc..tem que levar pra Amazônia... (cic)

Ale Pocai: Isso não são indígenas são ou bugre. mesmo não existe de fato indígenas

Os indígenas não são câncer como esses aí

Indígenas vivem na Amazônia

Chamam de BUGRE mesmo só estão aí para fazer peso na terra inútei (cic)

Marciano Schwertner: Pra mim, índios são aqueles que vivem nas grandes florestas, sobrevivem da caça e pesca. Vivem em ocas, e mantêm suas tradições. Por aqui também temos este tipo de 'índios ' que funciona mais ou menos assim. Se querem seus direitos, são como qualquer cidadão comum, mas agora não hora do dever, ou cumprir as leis, aí querem seguir as tradições indígenas (cic)

Diante desse cenário de horrores atuais, disseminados na mídia, podemos comprovar que não houve mudanças no comportamento da sociedade em sua grande maioria. Infelizmente essas falas são acessadas facilmente pelos nossos jovens indígenas, causando um estrago que traz consequências desastrosas para a nossa cultura, nossa autoestima, mais ainda para eles. Afetando o orgulho de ser parte de uma cultura indígena, a aldeia então é o seu refúgio, sua segurança, sua proteção, seu aconchego.

No artigo “A desumanização Presente nos Estereótipos de Índios e Ciganos”, Marcus Eugênio Oliveira Lima, André Faro e Mayara Rodrigues dos Santos, analisaram a desumanização entre indígenas e ciganos, em dois estudos realizados em Sergipe e Alagoas, de onde cito a passagem a seguir:

A história brasileira de exploração e desumanização dos índios é ainda anterior ao surgimento do Brasil enquanto nação. Os índios foram a “minoridade primeira”, invadida pela diferença cultural e física de modo violento e assimilador (Wieviorka, 2002). Não obstante sua importância na constituição do ethos nacional há pouco interesse da psicologia social e de outras áreas de conhecimento em pesquisar o preconceito contra essa categoria social.

A exclusão social e econômica dos índios é acompanhada pela exclusão cultural e simbólica. A imagem social dessa categoria social ao longo da nossa história transita do cruel e subumano canibal ao selvagem infantil e ingênuo (Ribeiro, 2005). Mesmo na atualidade, estudos mostram que muitos dos povos indígenas ainda são vistos como bárbaros ou primitivos, percebidos sem nenhum tipo de refinamento ou “civilidade”, e suas características são associadas às de animais ou de crianças (Lima & Almeida, 2010; Torres, Martignoni, & Oliveira, 2011). (LIMA, FARO e SANTOS, 2016, p.221).

No século XXI, os kaingang são expostos culturalmente de forma negativa, mas encontram maneiras de viver e conviver com o que restou de seus costumes e rituais, vendo nos meninos/homens a possibilidade de que seu sagrado tenha continuidade. Tenta manter uma relação de troca recíproca entre si, com os outros e com a natureza. Relações de respeito, onde a natureza não é algo distante do povo. Onde um povo indígena não é distante de outros povos indígenas, apesar das diferenças de costumes, rituais e comportamentos. Cada cultura se mantém enraizada em uma ancestralidade, que organiza suas crenças, rituais e costumes que são passados de geração a geração.

Essas relações entre povos e culturas por sua vez não acontecem sem conflitos, provocados muitas vezes por conflitos de interesses. Marcel Mauss (1974), além de outros estudos, mostrou que as relações recíprocas também possuem dimensões de conflito, de hostilidade e de vingança.

Como tornar possível a transmissão dessas riquezas culturais diante de todo esse universo exterior esmagador? Como esses dois mundos (“de dentro” e “de fora” de seu território cultural/sagrado), se apresentam para esses jovens?

4.2 Meninos/homens e rituais

As memórias, raízes de nosso povo, trazem histórias vividas sobre as lutas, principalmente pelos nossos territórios. Através da memória, que serve como um guia na garantia de transmissão do conhecimento, os velhos contam sobre nossos rituais e a força dos mesmos. Os jovens escutam estas falas, que são carregadas de fortes emoções e significados. Nenhuma palavra largada por um velho é em vão. Os velhos ou os adultos falam aos jovens, que ouvem

quietos e pelo seu olhar é percebido o quanto estão absorvendo de todo este conhecimento que está sendo repassado para eles. Uma pessoa senta para ouvir um *velho*, no aconselhamento, por exemplo, quando acontece um problema entre casais, entre famílias ou amigos. Em situações como essa se vai até a liderança e se recebe o aconselhamento dos mais velhos, que são chamados conselheiros. Eles falam e as pessoas ouvem, em silêncio, em respeito a todo seu conhecimento.

O campo tem possibilitado a mim um olhar mais atento ao que antes passava despercebido, como alguém que faz parte do grupo. Esses momentos de encontro, de reuniões, de falas são momentos que acontecem aleatoriamente. Não há um horário definido para sentar, falar e ouvir. Quando estão falando e contando alguma história, os mais velhos, de certa forma, já estão “escolhendo” os mais jovens que irão conhecer as “foias”, que irão dar continuidade as suas lutas, seus remédios, seus conhecimentos.

Aqui, o momento do “ó”, segundo os registros dos professores kaingang, Marlei, Marcos, Mauricio e Elaine, da T.I. Guarita. “Ó” são narrativas infantis, que, baseadas em vários personagens, reais ou imaginários, sempre contém uma moral em todas as narrativas contadas. Essas histórias são contadas pelos anciões da aldeia, em momentos que as crianças ficam deitadas olhando para cima, nas noites em que eles decidem conversar e repassar conhecimento tradicional. Nenhuma história kaingang é contada somente para entretenimento, mas sim como forma de manutenção da identidade kaingang, de troca de saberes e de ver o mundo indígena através dos olhos dos mais velhos com os mais novos e crianças em geral (Atividade realizada entre 2017/2018, na Escola Estadual Antônio *Kasin Mig*, primeira Escola de Ensino Médio na Terra Indígena Guarita, Setor Irapuã).

Sueli *Krengre* Cândido, professora da língua kaingang, fala sobre a importância e o significado da história kaingang e traz em seu Trabalho de Conclusão de Curso para a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, CFCH, UFSC, sua reflexão sobre esses momentos cheios de significado e de simbologia:

Por exemplo, na minha família o meu pai costuma nos reunir quando algum dos filhos está com problema e faz ouvir uma história... Então, depois do conto ele nos faz refletir sobre o que ele acabara de contar, logo após começa a falar sobre a moral de história e comparando com o problema que um de nós está passando... Então muitas dessas histórias para mim hoje faz sentido... (CANDIDO, 2014, p. 33).

A formação do guerreiro kaingang acontece de forma semelhante através da memória e da prática usada nesses meninos/homens pelos mais velhos, por isso a memória é tão significativa para nós. Mas o que significa o ser e o formar um guerreiro kaingang? Um protetor do grupo? Ao acessar o campo e acompanhar alguns rituais, posso dizer que quem chamo de guerreiro, não é quem vai à guerra, não é quem luta com armas, como sugerido na historiografia do passado. Guerreiros são aqueles que dominam o uso das “foias”. São aqueles que seguem os costumes na alimentação, no resguardo, no conhecimento dos seus antepassados. São aqueles que são os guardiões de uma cultura indígena. Ser guerreiro kaingang não é ser um jovem violento. Ser guerreiro é ser líder, ser calmo, ser estrategista, ser aquele que lidera sem criar problemas para seu povo.

Assim chamarei esses meninos/homens de guerreiros. Os kaingang têm em sua maioria guerreiros homens; não discuto aqui questões de gênero, pois não é esse o objetivo do trabalho. Em outro momento posso voltar a discutir e apresentar também as grandes guerreiras mulheres, que lutaram e lutam ao lado do seu povo.

No contexto da comunidade, a memória pertence aos velhos, que não permitem que se deixe de praticar muitos dos rituais, pois são os rituais que “alimentam” e garantem que nossa memória não se apague. Eckert e Rocha entendem memória como:

[...] espaço fantástico, lugar de extraversão e introversão de uma linguagem arbitrária de símbolos, coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, apela, portanto, para os diferentes procedimentos interpretativos-narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável (ECKERT & ROCHA, 2000, p.3).

Não se separa memória e prática ou experiência para nós. A nossa memória é a nossa prática, é aquilo que experienciamos. As plantas falam com os velhos, elas dizem onde estão, e assim os animais, seus guias, conversam

com eles. Nada é separado. As plantas, os animais, o sol, a lua, toda natureza e o que nela existe, pertence a uma das metades *kamé* ou *Kairú* e isso é que importa, esse é o verdadeiro significado de tudo que nos rodeia, porque cada um pertence a uma família, nada é solto, sem referência.

Ao acionar suas memórias antigas, em um final de tarde, em baixo de uma grande árvore, estava um velho sábio, com sua cuia de chimarrão, rodeado por alguns de seus muitos filhos, netos, genros e noras, como de costume. O papo segue animado. Ele é considerado uma pessoa que “cura” as doenças da alma, as dores de crianças, muito respeitado no grupo, de fala baixa, sorriso fácil, e muito calmo. Orienta a todos os mais jovens a estar sempre fazendo o bem, sem se desviar do caminho do bem. Não aceita ser chamado de curador, nem benzedor, muito menos de *Kuiã*. Não gosta que lhe dêem nome para justificar sua habilidade de “curar” com as mãos e sua fé. Conhecedor do poder das plantas e animais do mato sabe identificar o comportamento das aves.

Tomando mate e participando da roda de conversa, ousou perguntar: Se o senhor não é nenhum desses, de onde aprendeu tudo isso? Calmamente ele sorri, responde de cabeça baixa, com a cuia na mão, como que pensando em como falar, sem fixar o olhar em mim: “*O tigre veio falar comigo, ele disse que ele era meu amigo... ele me mostrava tudo que eu ia tirar. A cobra também*”... (A.R, 74 anos, *in memoriam*). Existe nessa fala tamanha crença, que acredito que realmente o tigre falou com o velho sábio. A cobra e o tigre se materializam na memória do velho enquanto ele conta a história de como se tornou essa pessoa que consegue ajudar a comunidade espiritualmente. E todos conseguem ver o tigre e a cobra que o acompanham. Por vezes me foi permitido presenciar o ritual de “cura”, um com uma “jovem” que era incomodada por maus pensamentos e sofrimento, outro com uma criança portadora de doença física. Tive a oportunidade de presenciar a fé que movia a comunidade e a admiração que esta pessoa mais velha despertava nos jovens, esses mesmos jovens que se encantam pela cidade. Algum tempo depois o sábio partia para terra sem males, mas deixa como legado, a prática de rituais que continua sendo repassada de geração em geração. É isso que importa e

garante que a cultura não será deixada de lado. A memória coletiva cultural é sagrada. Ela faz com que nossos velhos não sejam esquecidos, nem seus ensinamentos deixados de ser praticados.

A seguir trago alguns registros feitos nas várias conversas com membros do grupo, não selecionei por faixa etária, por gênero, mas procurei conversar com indígenas que acessaram a academia, homens adultos, mulheres adultas, meninas e também os meninos/homens. Essas conversas aconteceram em caminhadas na aldeia, em rodas de chimarrão, em jogos de futebol, sempre que eu tinha a oportunidade de trazer as minhas perguntas para os encontros com as pessoas. É preciso saber aproveitar esses momentos, pois, dificilmente os adultos se dispuseram a falar para a pesquisa, com hora marcada e visitas em suas casas. Os diálogos foram cortados e a minha intenção era falar sobre a memória cultural, os ensinamentos deixados. Transcrevo sem correção ortográfica, pois penso que se as falas forem corrigidas, elas perdem o significado. Registro aqui apenas as respostas.

Para M.R., 45 anos, kaingang, graduado e pós-graduado na área da saúde. Memória: *“Coisas deixadas pra nós como herança pra passar pros filhos, conhecimento da vivência”.*

Para H. 18 anos: *“A memória é importante porque foi aquele conhecimento que a gente adquiriu (silêncio longo), o conhecimento pra mim é a memória, importante né?”*

Para R, 33 anos: *“Viu, assim ó, memória na concepção kaingang, não tem definição em um português escrito, lembro que o vô falava em memória, ele contava as histórias partir de fatos que ele ou o pai dele viveram ou ouviram. Eles falavam os “antigos”. Fatos que os antigos falavam, tanto espirituais como ocasião que eles mesmo fizeram ou ouviram que aconteceu.”*

Para Rovág (nome em kaingang) 23 anos: *“Memória é poder vivenciar as conversas, o respeito pelos avós, pelos nossos kuiãs, curandores, é poder sempre ta conectado com o povo”.*

O imaginário, não separado da memória, desperta sentimentos, que muitas vezes assustam as gerações mais jovens. Na perspectiva dos pesquisadores do Imaginário, memória e imaginário se entrelaçam de tal forma que não tem como serem separados, pois as imagens do mundo são fruto das memórias culturais de certo grupo no mundo (DURAND, 2004; HENTGES, 2015; PITTA, 1995; SOLARES, 2006).

No universo Kaingang a convivência e a proximidade com a sociedade ocidental traz dúvidas muitas vezes, sobre o que é o real da memória e o que é fruto da imaginação coletiva. O imaginário assusta, pois ele expõe nossos medos e testa as nossas crenças. Para PITTA (1995, p.1), o ser humano para além da funcionalidade dos seus atos, é aquele que atribui significados. O Kaingang então fica não sabendo em que lugar se colocar, há um conflito de imagens, já que a sociedade envolvente não compreende e nem aceita outra forma de pensamento e de imagens que não seja do seu modo de ver o mundo. Mais uma vez a sociedade de fora interfere, e muitas vezes inconscientemente, na cultura de nosso povo.

O alimento é algo que tem significado fundamental na manutenção da memória e também, por que não, do imaginário coletivo para os jovens do grupo que pesquiso e conseqüentemente para todo grupo. O consumo de alimentos tradicionais, por “jovens” e por crianças, torna possível aos velhos “enxergar” um futuro guerreiro apto a proteger seu povo. O guerreiro surge do ato de consumir de forma correta o alimento oferecido. Esse guerreiro jovem que demonstrou ser quem é ao seguir esse ritual. Cito como exemplo a forma de consumo do bolo, produzido a partir do milho ralado. O milho para nós é um alimento que nos remete às memórias mais bonitas, de tempos de fartura, de saciedade de todos. Ao mesmo tempo ele “alimenta” nosso imaginário. O milho é, para os kaingang, carregado de simbologia, segundo seu mito de origem:

Conforme nossa mitologia o milho regenerou-se da morte de um velho *kujá* chamado de *Gãr*, cuja aldeia estava numa crise de fome. O velho *kujá* cansado de viver com o peso da idade resolveu tomar uma decisão pedindo aos seus *jamré* e seus filhos que o matassem, arrastando-o numa roça com uma corda no pescoço. Pediu ainda que após a sua morte o enterrassem bem no meio da roça e pediu também que eles fossem embora por três luas viver somente de caça e pesca, na volta para a aldeia eles teriam que visitar a roça, onde haveria uma planta que livraria eles da fome. Sem querer eles se obrigaram a fazer. Passaram as três luas eles voltaram para a aldeia e na roça onde enterraram o velho *Gãr* havia nascido pés de milho, que livrou eles da fome. Em homenagem ao saudoso velho *kujá* chamaram o milho de *Gãr* na língua Kaingang. (AMARAL E FERREIRA, 2015, p. 34).

A morte e o milho tornam-se sinônimos de vida, de alimento, de sobrevivência, de recomeço. E para tal, a morte como palavra, não é dita, ela não deve ser pronunciada.

A antropóloga Juracilda Veiga escreve sobre a morte para os kaingang, em seu artigo “Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais”, apresentado no GT 4 Etnologia Ameríndia, no XXIV Encontro Anual da Anpocs:

A morte, para os Kaingang, é a contraparte da vida, ou uma parte indissociável dela. [...] Os Kaingang preferem as metáforas para referir à morte: “ele viajou”, ou “ele foi para debaixo da terra”. Concebem essa passagem muito mais como uma mudança de estado do que um fim [...]. O morto é chorado pelos seus, que o acusam de tê-los abandonado e ido para a aldeia dos mortos. [...] É como se, a morte, fosse um ato voluntário daquele que morreu. (VEIGA, 2000, pp.4 e 5).

Da mesma forma como relatado por Juracilda Veiga, ainda hoje são tratados os mortos aqui na Terra Indígena de Guarita. Sente-se uma amargura na lembrança ao se dizer: “aquele que foi embora”, “se terminou”. Assim também uma viúva kaingang recentemente me disse: “eu to bem, mas to braba porque que ele me deixou sozinha também!?” “To com raiva dele ainda”. Desta forma sobre quem partiu não se fala mais.

A colheita nova chega e com ela os recomeços. Seguindo sempre os ensinamentos de quem se terminou. Entendemos também este como o tempo de pôr em prática os poucos rituais que ainda conseguimos manter sem a interferência da sociedade ocidental e da tentativa de extermínio cultural ou etnocídio praticada. Ao ativarem-se as memórias dos antepassados, ocorre um momento de autoafirmação como parte de uma cultura.

O milho está pronto para consumo. Esse alimento é símbolo de força, coragem, resistência. Para isso ele é a referência para esses meninos/homens; para poderem consumi-lo é necessário que seja realizado o ritual de “bater”. O ritual pode ser acompanhado por todas as pessoas.

Numa manhã de dezembro, estou caminhando pela aldeia, fazendo algumas imagens para minha pesquisa e me aproximo do postinho da aldeia (UBS), local de referência também para a comunidade. Local amplo, com

algumas árvores ao redor, com prédio feito de alvenaria, próximo à estrada de chão batido e também próximo ao asfalto. Esse postinho é composto por uma equipe completa de profissionais de saúde que atendem as demandas da comunidade. Encontro a senhora C, com mais ou menos 58 anos. É uma pessoa alegre, que gosta muito de conversar, diferente da maioria das indígenas de sua idade que são bastante reservadas. Paramos na beira da estrada e ela está me contando que está indo para o postinho “pedir remédio” para dor. Falamos sobre o tempo, sobre as dores, sobre a família. Como eu estava com o celular na mão, sou questionada do por que estou tirando “foto das coisas” (árvores, estrada). Pacientemente explico que é pra meu trabalho de mestrado. Ao que prontamente ela me questiona: “Mas porque você estuda ainda?” Respondo que gosto de estudar e que agora que os filhos cresceram tenho mais tempo e quero registrar um pouco da nossa cultura. Aproveito para pedir sua ajuda. Digo da importância que seria ter suas contribuições em meu trabalho. Apesar de não demonstrar muito entendimento e interesse pelo que falo, ela se mostra bastante receptiva em me receber em sua casa na manhã seguinte “pra tomar mate”. Sigo meu caminho e ela o dela. Na manhã seguinte pego uma erva-mate, meu celular e saio em direção a sua casa. Tenho vontade de levar papel e caneta, mas sei que não seria o correto.

Chegando na casa fui recepcionada por ela e por seu marido, que logo se retira e nos deixa conversando e tomando mate. No momento adequado aprofundo meu interesse e minha pesquisa. Sei que ela não compreendeu tudo o que eu pretendo, mas ela se sentiu feliz em poder mostrar e falar um pouco de alguns rituais e em especial aqueles que fazem com os meninos. Ela diz: *“Eu vou falar com J se ele pode ir ver se o “mio” ta bom de “rala”, daí você vem me ajuda a rala”*.

Marcamos e em dois dias, depois no final da tarde, voltei como prometido para nós ralarmos. Os milhos já estavam prontos e cada uma pegou uma bacia com o ralo feito em casa pelo seu marido. Esses ralos são feitos com latas grandes e furadas com pregos para serem mais resistentes. Enchemos duas bacias e ela foi para a cozinha preparar os bolos. Não me

convidou para ir junto preparar os bolos e eu não insisti, pois entendo que ela não me queria na cozinha, assistindo o preparo.



FIGURA 08: Ralo fabricado em casa. Fonte: Acervo Pessoal. Dezembro de 2020.

4.2.1 Ritual de “bater os novo”

O milho é colhido e ralado, quando o milho está quase “duro”, que já não dá para cozinhar. É usado um ralador fabricado pelos próprios indígenas, pois, os raladores fabricados fora, “são fracos”, “não aguentam”. Esse milho ralado se transforma numa farinha ou num mingau, levado ao fogo com banha para o preparo. Dele é feito um bolo assado ou frito e pode ser feito também um mingau. No entanto, o grupo prefere o bolo que é preparado em uma panela ou frigideira, no fogão a lenha e depois é consumido pelas famílias. Na hora do consumo, os jovens não podem comer se não tiverem passado pelo ritual do bater.

Nenhum “jovem” pode se alimentar dele se não for antes “batido” por um mais velho. Existe o medo por parte do grupo, de se tornarem fracos, caso não forem batidos. Se não tiver um velho apto para batê-los, esses jovens não consomem o bolo. Para os kaingang desse grupo, esses jovens/meninos não serão fortes, não saberão protegê-los em uma guerra, não servirão para muita coisa, não serão os melhores e podem adoecer facilmente. É uma forma de

iniciação para a vida adulta, de se tornar homem. O ritual consiste em bater com um pedaço do bolo nos músculos do jovem.

Depois de ter ficado certo apenas ela na cozinha, C volta com o bolo pronto e chama os jovens que estão ali pelo pátio, sentados ouvindo música. Antes de oferecer um pedaço para cada um, um deles vem e em silêncio se aproxima do senhor mais velho, marido de C. O senhor J. prontamente quebra um pedaço de bolo pequeno e começa a bater com ele no corpo do menino, que fica em pé na sua frente. Após isso, ele para de bater e atira para os cachorros que estão no pátio o pedaço que usou. Esse menino/homem então, se aproxima de sua tia que lhe oferece sorridente um pedaço e ele sai em silêncio para comer. Assim aconteceu com os outros dois meninos que ali estavam. Esse ritual acontece normalmente entre o grupo, que permanece sempre em silêncio. Durante sua prática, não há nenhuma palavra para dizer.

Assisto todo ritual em silêncio e entendo que a senhora C na verdade tinha me presenteado com essa prática para meu trabalho. Ela pode não ter dito que me ajudaria, mas mostrar como faz foi sua maneira de concordar que é muito importante ter esses registros escritos por nós mesmos. Ela não permitiu que eu a acompanhasse enquanto fazia o bolo, porque na verdade o que importava era o ritual e não a fabricação do bolo de milho.

Um desses meninos/homens que participou desse ritual é H, um de meus interlocutores. Dias depois, fui até sua casa para conversar sobre o ritual de bater. Ele estava tímido quando sentamos embaixo de uma árvore, localizada em frente a sua casa, mas passou a se sentir importante por participar da minha pesquisa. Conversamos um pouco e ele me diz que não discute sobre “esse costume”. Ele entende que é um costume e ele sabe que tem que fazer: *“Tia, semana passada a tia ralou com o tio e mandaram um pra nós, eu não comi porque quando eles mandaram um pro pai, não tinha ninguém pra me bater em casa”, fiquei com vontade de comer*. (H 18 anos).

Este ritual do milho pode ser interpretado a partir de uma colocação de Alberto Filipe Araújo em seu artigo “O ritual iniciático e a formação de si-

mesmo. Razão imaginante na vida de Pinóquio”, que por sua vez cita Mircea Eliade. Cito a seguir:

A iniciação visa o conhecimento total e englobante do homem e tem como seu último objectivo que o noviço se trans-forme num outro homem (já um iniciado), e isso porque ele teve uma revelação religiosa do Mundo e da existência. Por outras palavras, a sua existência profana foi transmutada em sagrada: “É pela iniciação que, nas sociedades primitivas e arcaicas o homem se torna aquilo que ele é e aquilo que ele deve ser: um ser aberto à vida do espírito, que participa portanto na cultura” (ELIADE, 2001, p. 26). A iniciação modelada pelos gestos criadores dos deuses, dos antepassados míticos e dos heróis civilizadores assume um traço importante, porquanto, ela ao recapitular a história da tribo está recapitulando a história sagrada do mundo. (ARAÚJO, 2012, pp.2-3).

O milho então, se torna para nós um símbolo de força, de coragem, de poder, pois, cremos que eles, os jovens, futuros homens da aldeia, serão nossos protetores. A aldeia começa a olhar para eles e enxergar proteção e lealdade aos costumes e às regras. Assim, no imaginário desses kaingang, surgem alguns guerreiros e na memória dos velhos, eles aparecem finalmente, pois se transformam numa espécie de reprodução do que foram os grandes guerreiros do passado.

Pitta (1995, p. 9) chama isso de símbolo de inversão – “*Encaixamento e redobramento*”: É uma maneira de assimilar, “engolir” o outro para se apropriar da sua essência”. O alimento como símbolo que representa muito para algumas culturas, como o milho para alguns povos indígenas.

A seguir a autora aborda o tema de “*Alimentos e substâncias*” dizendo:

A substância é a intimidade da matéria e “toda alimentação é transubstanciação” já que transforma o alimento em substância modificando sua essência. Os alimentos arquétipos são: o leite (primeiro alimento afetivamente significativo já que normalmente relacionado à amamentação), o mel (precioso por estar escondido, pela cor de ouro, pelo poder nutritivo), as bebidas sagradas, as “águas de vida” (em francês cachaça é “eau de vie”), e finalmente o “ouro alimentar”: o sal, como o ouro princípio substancial das coisas, ele é inalterável e serve para a conservação do alimento. (PITTA, 1995, p.10).

Nesta passagem gostaria de destacar a questão do mel, que é um elemento importante na realização do ritual do *Kiki* para os Kaingang, que, no entanto, não irei aprofundar aqui.

O costume de bater os jovens, antes de se alimentarem, não é apenas um mito kaingang, no sentido de uma narrativa oral, não é apenas algo que eu ouvi de alguém, não é apenas história contada pelos mais velhos. É algo comum e que ainda acontece no grupo. É algo do cotidiano em épocas de colheita do milho (*gãr*). E não acontece somente com o bolo de milho, mas também com *pixé*, *kumĩ*, *pého féj*, que podem ou não ser consumidos por esses “jovens”, dependendo da forma e do tempo em que os jovens irão consumir.

4.2.2 Os brotos, as coisas novas (verdes):

Os meninos/homens não consomem “coisas novas”. Chamam de “coisas novas” tudo aquilo que é plantado e colhido ainda verde, como moranga, abóbora, milho verde. Convido M. 48 anos, para me dar maiores informações sobre os alimentos, já que ele é graduado na área de saúde e seu trabalho de conclusão de curso foi sobre a alimentação tradicional kaingang.

O diálogo fica facilitado pelo conhecimento acadêmico que ele possui e a compreensão que tem sobre o meu trabalho. Esse senhor mesmo tendo estudado fora da aldeia por muitos anos, ainda segue fielmente os rituais repassados por seus pais. A seguir transcrevo uma de suas falas:

As primeiras que nascem não podia, tudo que era novo, porque pra nós não ter câimbra, pra gente não ser mole, igual as coisinhas mole, pra gente se resistente, daí ensinamos os novo a não comer também, cada um deles sabe né, se quiser arriscar de comer, que coma, mas eles sabem também que não adianta depois reclamar. Daí pra poder comer tem que se bater que nem o milho verde, ou tomar um chá de carvão que os mais velhos fazem. (Não me foi dado maiores detalhes sobre o chá de carvão).

Essas restrições alimentares e as respectivas práticas para garantir a proteção fazem parte dos rituais de passagem a que devem se submeter os meninos/homens entre o povo kaingang.

4.2.3 A carne

Determinados pedaços de carne também não podem ser consumidos pelos meninos/homens, as asas de frango não podem ser consumidos pelos jovens, pois irão para longe de seus pais, de sua terra e isso é motivo de

tristeza para os mais velhos. Assim como as caças, que precisam ter determinadas formas de preparo. Não pode, por exemplo, tampar uma panela que tenha uma carne de caça sendo preparada. As caças são cozidas pelos homens, pois eles dominam os rituais de preparo das mesmas e que as mulheres não podem fazer.

Para Danielle Perin Rocha Pitta: “Cada imagem, seja ela mítica, literária, visual, se forma em torno de uma orientação fundamental que se compõe dos sentimentos próprios de uma cultura, assim como de toda a experiência individual e coletiva” (PITTA, 1995, p.5). Destes jovens kaingang dependem os demais membros do grupo, os mesmos precisam proteger as mulheres, as crianças e os velhos. Daí a importância desta preparação dos mesmos, para os futuros papéis, que irão assumir no coletivo.

As meninas também sofrem algumas restrições alimentares em função do significado que alguns alimentos têm na formação de sua vida adulta. Como comer, em que tempo comer, como preparar, tudo tem uma razão de ser. Como afirma Pitta a partir do pensamento de Gilbert Durand (1996, p. 01), “enfim, nada para o ser humano é insignificante. E dar significado implica entrar no plano do simbólico” (PITTA, 1995, p.1).

No imaginário ou na memória guardada no coletivo desse grupo, o consumo sem a prática dos rituais de muitos alimentos traz cegueira noturna, fraqueza nos braços, pensamentos errados, perseguições dos *vẽnh kuprĩg* (*espíritos ruins*). Percebo que a maioria das práticas e suas crenças são ligadas ao fortalecimento da força, ao medo de fraquejar, ao medo da não proteção e da exposição aos males que podem atingir o grupo.

4.2.4 Os maus espíritos e a bruxa

O imaginário do grupo se faz apresentar por algo concreto quando passam por situações de medo, principalmente. Assim pensa Danielle Perin Rocha Pitta em seu artigo “Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand”:

Existe também um tempo positivo que será visto adiante. Mas diante deste, o negativo, segundo Gilbert Durand, só existem três soluções possíveis para sobreviver: pegar as armas e destruir o monstro (a

morte), criar um universo harmonioso no qual ela não possa entrar, ter uma visão cíclica do tempo no qual toda morte é renascimento. (PITTA, 1995 p.7).

Em muitas conversas tanto com os mais velhos, quanto com os adultos e os mais novos, percebi que não ficavam à vontade em definir os *věnh kupřig* (espíritos ruins). Quando eu fiz a seguinte pergunta, “- O que que é *věnh kupřig*?” as falas, as respostas eram curtas: “é os do mal”, “tudo aquilo que é ruim”, “não serve pro bem”, “não é certo falar”.

C. 50 anos, masculino, em uma tarde, quando estávamos sentados à sombra no campo de futebol, conversando sobre minha pesquisa, entro no assunto e assim ele me responde: “*Bicho agorento, vem de noite, espírito ruim né?! Nem dá de falar, capaz de chamar ainda*”.

Compreendo que a bruxa e a coruja são sinônimos de espíritos do mal (*věnh kupřig*). Associados a elas estão os sinais de dor, tristeza, morte. Se a coruja grita de noite perto de casa, tem que atropelar!

A bruxa, algo do imaginário coletivo, se materializa, quando afirmam que já a viram voando sobre as casas. Em pesquisas bibliográficas, não encontrei menções sobre a bruxa. Os indígenas acreditam que ela existe, mas, o medo dela “aparecer” e trazer o mal, faz com que evitem falar dela. Não pode ser chamada nem mencionada. Ela simplesmente existe. Falar sobre ela é ruim, quem fala, fala em voz baixa. Geralmente é mencionada por mulheres mais velhas e homens mais velhos. Em conversa com C, masculino, em uma noite de jantar em família, ele me contou que sua filha pequena não tem dormido bem nas últimas noites, que está preocupado: “*Ela vem em noites escuras e triste, ri alto por cima das casas, assustando e avisando que algo muito ruim vai acontecer*”. Também a bruxa se apossa ou vem tentar roubar o espírito das crianças, quando eles ainda não são “batizados”, ou não possuem o *jiji sinvi*, (nome indígena, nome do mato). Só vem quando a noite está escura e “estranha”:

“*Ela dava risada por cima da minha casa, ela queria pegar minhas criança*”, e “*Eu tava acordado, mas parece que eu não tava, mas eu lutava com ela pra proteger as crianças, mas ela tem força e saiu gritando nhé nhé nhe*”...(C, 50 anos)

Ver a bruxa, ouvi-la e ter medo do que ela pode fazer ou trazer é algo bem presente para os kaingang da Terra Indígena de Guarita. O imaginário é sempre coletivo. Se um indivíduo afirma que ouviu, os demais confirmam que ouviram também, naquela noite. A crença na existência da bruxa e no seu poder de fazer o mal, a torna concreta. A bruxa existe e muitos já a viram voando. E não se discute mais isso.

Considero que as palavras abaixo de Pitta, ao se referir a Gilbert Durand, são muito significativas para a compreensão da bruxa no contexto kaingang:

Entre a assimilação pura do reflexo e a adaptação limite da consciência à objetividade, constatamos que o imaginário constituía a essência do espírito, isto é, o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte. (PITTA, 1995, p. 02).

A bruxa é sinônimo de coisa ruim, então ocorre um aviso pontual e pouco se fala sobre ela. Faço novamente referência à Bachelard, através das palavras de Pitta, quando fala da “organização do mundo”:

Bachelard demonstrou, através da sua obra, que a organização do mundo – ou seja, as relações existentes entre os homens, entre os homens e a terra, entre os homens e o universo - não é o resultado de uma série de raciocínios, mas a elaboração de uma função da mente (psíquica) que leva em conta afetos e emoções. Nesta perspectiva ele coloca algumas idéias básicas: que o símbolo permite estabelecer o acordo entre o “eu” e o mundo; que os quatro elementos (terra, ar, água e fogo) são os “hormônios da imaginação”. O símbolo é pois dinâmico e a partir desta constatação Bachelard estabelece a relação entre símbolo, e imaginário [...] (PITTA, 1995, p. 2 e 3).

Assim, o grupo consegue ver a bruxa quando está exposto a momentos de muita emoção e medo. O consumo do alimento milho, que promove a transformação de um jovem em um grande guerreiro protetor do grupo, trará segurança no imaginário de todos ali. No imaginário coletivo compartilhado, os indígenas se sentem protegidos, seja pelos seus homens, seja pelas suas crenças, seja pelos rituais que ainda mantém e que garantem que os espíritos ancestrais irão protegê-los da tentativa cotidiana de destruição.

Escrever sobre os rituais de passagem de meninos para homens é trazer para a atualidade ainda muito dos costumes e das crenças. Por outro

lado, é importante compreender crenças e práticas culturais como parte do processo de crescimento e formação do ser kaingang. Também é significativo perceber como a experiência de encantamento de meninos Kaingang pela cidade interrelaciona-se com o universo dos rituais de passagem direcionados para meninos a partir de 11 anos, realizados no interior do mato, por exemplo.

No mato quando todos da família vão, ficam acampados por dois a três dias, levando crianças, mães, irmãs, sobrinhas. Esses são os dias de descanso para todos, assim como são os dias que buscam remédio do mato para saúde, caçam, pescam, interagem, se divertem. Os homens e os mais jovens se deslocam mata adentro para pegar as “foias” que usam para passar nos meninos, para que eles se tornem fortes fisicamente, corajosos líderes e também para fortalecerem a pele das crianças, para que possam crescer bonitas.

No período de realização dos rituais com os meninos/homens na mata as mulheres não podem participar como já mencionei no início desta dissertação. Existe na cultura kaingang uma diferenciação entre espaços e tempos masculinos e femininos. Rogério Reus Gonçalves da Rosa traz um pouco desta distinção em sua Tese de Doutorado, ao citar os comentários de três velhos: Leopoldo Farias, Ernesto de Paula, Jorge Kagnãg Garcia:

[...] nesse espaço se dava a sobredeterminação das atividades masculinas sobre as atividades femininas. Em outras palavras, no domínio “floresta virgem” cabia aos homens a realização das atividades centrais – caça, pesca, coleta de mel e pinhão - e às mulheres ficava reservado o trabalho periférico – coleta de frutas, pequenas larvas, insetos, urtiga, folha de coqueiro, imbu, mandioqueira braba. [...]

Já no domínio “espaço limpo”, nas clareiras, a relação se invertia, na medida que cabia as mulheres as atividades centrais (ROSA, 2005, p. 203).

Ao desenvolver a pesquisa e acompanhar esses momentos, ficou evidente para mim que a cultura e os rituais ainda presentes hoje merecem registro para que toda essa riqueza não se perca na memória dos nossos descendentes. Não menos importante é o papel da mulher na formação e socialização dos meninos e precisamos deixar registrado aqui.

5 As mulheres kaingang: mãe, tia, irmã e avó

Falar dos jovens, dos meninos, da formação do ser indígena enquanto membros de uma cultura, nos traz as mulheres como base da família. A criança indígena Kaingang é criada pela mãe, irmã, tia ou avó. Nesse meio também merece destaque o papel das irmãs mais velhas, que são geralmente as responsáveis pelos menores. Talvez as irmãs mais velhas sejam as maiores referências depois das mães, nesse contexto. É um comportamento comum, elas assumirem os cuidados dos menores para ajudar as mães que porventura tenham que se ausentar em alguns momentos ou, simplesmente assumem de forma permanente, sem nenhuma interferência das demais. As irmãs mais velhas brincam, alimentam e carregam seus irmãos junto a elas. É comum ver esse comportamento no local, lembrando que são as irmãs que o fazem e não os irmãos mais velhos. Eles até ajudam no cuidado, mas não é sua tarefa comumente. Nessa relação de grupo, nesses espaços de aprendizado enquanto crianças são as figuras femininas que dominam o local, que passam conhecimento, que ensinam e que formam a personalidade da criança. Quando ainda criança, a ida ao mato só acontece se for acompanhada pela mãe. Costume que muda quando o menino cresce, sendo acompanhado somente pelo pai, ou tios, ou avós, ou outra figura masculina.

A figura masculina se destaca na formação do jovem porque é a fase em que ele sai da aldeia, ou vai para o mato. É a fase em que podemos dizer que “ele aparece”. Nesse momento a figura feminina não se evidencia, pois o seu papel ficou “restrito” à infância, que não é o foco dessa pesquisa, mas, que é a base de onde tudo começou. A pesquisa precisa dedicar um capítulo para trazer à tona o papel da figura feminina nesse processo de formação do menino-homem Kaingang, no local escolhido para a pesquisa.

A mãe-irmã-tia-avó, ou seja, a referência feminina ocupa um local fundamental dentro do grupo. As mais velhas carregam conhecimento, experiências, histórias que ajudarão na formação desses meninos. Mesmo que anonimamente, quando elas falam dão ideias e sugestões que os homens acatam e saem para os debates. Pude acompanhar momentos em que as mulheres mais velhas eram consultadas para saber qual era o caminho a

seguir e pude perceber o quanto são respeitadas e o quanto suas ideias são acatadas. Elas também chamam a atenção, repreendem e ficam bravas. Observei também o papel das tias, que ajudam na formação do jovem e percebi o quanto elas são amadas e ouvidas como se fossem suas próprias mães. Comigo também acontece isso. O papel da tia como referência em dar conselhos, principalmente. Isso nos fortalece e nos enche de orgulho, pois eles são nossos filhos também.

É comum ocorrerem nascimentos próximos nas famílias. Curiosamente aparecem várias grávidas ao mesmo tempo, em algumas épocas e, quando as crianças nascem, as mães amamentam os filhos umas das outras sem problema algum. Mães e filhas que engravidam em datas próximas são as que mais amamentam seus irmãos e netos. O mesmo ocorre também entre tias e sobrinhas. À medida que essas crianças vão crescendo, elas são “avisadas” sobre quem foram suas mães e é dito que elas as amamentaram na infância. Aprendem então que elas também serão suas mães para o resto de suas vidas e merecem toda reverência e respeito deles.

A figura masculina aparece para esses meninos apenas na fase de passagem, quando esses já estão “prontos”, para seguir seus próprios caminhos, fazer suas próprias escolhas. A partir daí, começam a ver e a ter no homem adulto sua referência.

6 A acolhida: receber o outro

Os Kaingang são bastante reservados em relação a estranhos, a pessoas não indígenas, que chegam a suas casas. Porém quando alguém chega à sua casa são sempre receptivos. É comum na aldeia, o seguinte comportamento: quando uma pessoa chega para visitar um Kaingang é recebida com um prato de comida, que tem por obrigação aceitar, mesmo não estando com fome. Esse comportamento acontece geralmente para receber parentes (parentes, são todos os demais indígenas). Esse ato de oferecer o alimento dá satisfação ao dono da casa e coloca o visitante na obrigação de retribuir da mesma forma, quando em sua casa. Esse é um hábito bastante comum, principalmente entre os indígenas mais velhos, quando em épocas de escassez de alimento nas aldeias, de seca ou de muita chuva principalmente, por falta de recursos, se deslocam para as residências maiores, geralmente perto do horário das refeições, ou seja, de manhã, logo cedo e ao entardecer, horários em que os kaingang mais preparam a alimentação da família. Mesmo não tendo muita comida, os indígenas se sentem na obrigação de oferecer a quem chega. O processo é intragrupo e por vezes o estranho é alijado. Essa prática acontece somente para receber indígenas, não acontecendo quando chega uma pessoa “branca” (chamada de *fóg*), em suas residências.

Assim também, quando você vai à casa de alguém e leva algo em uma vasilha (comida, frutas, doces), você deve entregar à mulher da casa, jamais ao homem. Se você chegar e oferecer ao homem essa vasilha, ele se nega a pegar e rapidamente chama uma mulher, esposa, filha ou nora. Caso não tenha uma mulher em casa, volta com a vasilha. Após o agrado recebido, a pessoa tem a obrigação (costume), de devolver a vasilha com outro alimento. É inaceitável que essa vasilha seja devolvida vazia, traz um mau agouro, significa uma ofensa a quem ofereceu primeiro. Não se volta tão cedo à casa de quem não retribuiu. Essa pessoa não é boa, tem o coração ruim.

Marcel Mauss escreveu que entre o povo Maori, essa troca também existia:

Compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua

natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal [...] mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, moveis ou imóveis, essas mulheres, esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, geralmente individualizada, ela tende a retornar ao que Hertz chamava seu "lar de origem", ou a produzir, para o clã e o solo do qual surgiu, um equivalente que a substitua. (MAUSS, 2003, p. 200).

Assim como ocorre a recepção a quem é de “fora”, quando um não indígena (*fóg*) ou um indígena que não é de seu grupo familiar vem visitar uma casa, a pessoa mais velha levanta-se e oferece sua própria cadeira para que o visitante sente. Muitas vezes quem chega se sente constrangido e não aceita a cadeira, pois entende que é um desrespeito com a pessoa mais velha. Esta pessoa estranha não compreende porque a pessoa mais velha tem que lhe oferecer acolhida levantando-se de onde está. Geralmente não aceitam a cadeira e agradecem, cometendo um erro, pois, esse é um sinal de boas vindas. É o sinal de que a família está aceitando-a e está feliz com sua chegada. Toda vez que o mais velho recebê-la assim, aceite, pois significa que essa casa está feliz com sua chegada. Essas relações de troca, de dar, receber, ter a obrigação de retribuir e acolher desse povo é o que garante sua especificidade.

Entre os kaingang dessa Terra Indígena existe muito da cultura, dos rituais e das crenças que formam a base para sua identidade e, ao mesmo tempo, garantem seu reconhecimento como povo diferenciado. Além da língua materna, esse é seu orgulho.

7 Experiências vivenciadas: medos, crenças e sinais

Para os kaingang a noite silenciosa demais, escura demais traz maus presságios. A noite muito escura é relacionada com morte (palavra não usada no grupo).

A proximidade e as relações construídas com o grupo trouxeram-me a possibilidade de acompanhar inúmeros rituais e a valorização de práticas que seguiam ocorrendo e que continuavam mesmo com o passar dos tempos. O grupo dos meninos/homens que acompanhei na pesquisa e do qual fiz parte morando por um tempo no mesmo local, (mudei de setor, posteriormente à pesquisa) faz parte de uma família bastante numerosa. Essa família, no passado, tinha em seus meninos/homens o reconhecimento pelos demais, como os grandes estrategistas dentro da comunidade. Hoje compreendo, ao me aprofundar na história, nos rituais e nos costumes, principalmente através das relações de convívio com o grupo e a comunidade, que esses jovens eram os que todos consideravam e reconheciam como “guerreiros” do povo. Esse, no entanto, não é um fato que vai ser aprofundado. Esses mesmos meninos/homens que hoje são avós, pais, sábios velhos, é que passam de geração a geração sua cultura, a crença nos rituais e, por que não, o orgulho de seu passado. São essas relações históricas dentro da própria comunidade que os diferenciam das demais pessoas, que os identificam e reconhecem como parte do povo, mesmo quando não são falantes da língua materna.

Sigo em meu relato sobre a noite e a interpretação feita pelos kaingang desse local, sobre a escuridão. Nessas noites quietas, os homens ficavam mais silenciosos, mais cuidadosos. Saíam e caminhavam no escuro pelas estradas da aldeia e não diziam aonde iam. O que chamava atenção é que não eram todos os homens, apenas alguns e entre eles, dois ou três jovens, não mais do que isso. Esses homens algumas vezes pareciam muito preocupados e então quando e se alguém perguntasse o motivo, eles diziam: “*A noite tá fazendo barulho estranho, escuta*”. “*Olha a coruja, ela tá cantando, vai dar morte*”. “*Nem estrela tem, é guerra*”.

Esses momentos eram de muita apreensão para todos. As crianças eram trancadas em casa para dormirem cedo. As mulheres ficavam sentadas em frente ao fogão em silêncio, tomando chimarrão e esperando seus homens. Como se previssem, algo totalmente negativo e a noite então se tornava assustadora. Noutros momentos, no entardecer, um pássaro cantava, seu canto parecia bem próximo aos nossos ouvidos, mas ele nunca estava perto. E assim diziam os mais velhos: *“Esse passarinho cantando é sinal de que um velho vai se terminar! Porque você escuta ele, mas você nunca consegue ver, porque o canto dele enganava a todos. Ele é o vein kuprin (espíritos)”*. Hoje quando esse pássaro canta, alguns meninos pegam seus bодоques e saem caçando-o para matar. Não o encontram, pois, como dito anteriormente, ele engana pelos ouvidos.

Um dia, num final de tarde, em meados 1995, estou sentada tomando chimarrão com uma senhora bem velhinha. Ela tinha na época, 70 anos ou menos. Como era um final de tarde quente, a noite se aproximava bonita de ficar olhando, ela olha para cima e vê um bando de pássaros sincronizados fazendo a revoada. Abaixa a cabeça e me conta, que vai ter briga logo e ela sabe disso por causa da forma como os pássaros estão voando. Na época, não atentei em perguntar, que tipo de pássaro era aquele. Logo esses pássaros eram avistados, as mães já se preocupavam com os seus filhos homens e os alertavam para que não se envolvessem em conflitos internos, tão comuns à época.

Todas essas crenças, esses medos, esses sinais, ainda hoje são respeitados pelos meninos/homens. A alimentação e os cuidados com ela são seguidos à risca no grupo, pois são eles que garantem que a modernidade não possa invisibilizar a sua cultura, que podemos chamar de cultura de resistência.

8 Cultura de resistência

Essas crenças e rituais, que são praticados a partir desses acontecimentos, é que garantem que a cultura desse povo (ou desses povos) não está acabada. Ela resiste diante de uma sociedade etnocêntrica. São esses momentos que movem a cultura e mesmo ela se rearranjando dentro de outro contexto, permanece enraizada em suas crenças e seus fundamentos. Esse é um comportamento típico entre esses povos, não algo do passado, algo arcaico. É algo presente hoje, aqui.

Partindo de exemplos de culturas chamadas “arcaicas” ou “primitivas”, e percebendo a proximidade de seus costumes, podemos afirmar que mesmo em contato direto com a sociedade não indígena, os valores e as práticas ainda se mantêm. Para Denys Cuche (2002, p.14): “O encontro das culturas não se produz somente entre sociedades globais, mas também entre grupos sociais pertencentes a uma mesma sociedade complexa”. É no pensamento de coletividade que essas culturas buscam manterem-se firmes em suas raízes, organizando-se de forma a manter em prática seus hábitos e costumes ancestrais, mesmo se tornando cada vez mais difícil diante da evolução tecnológica e da sociedade que se impõe como superior diante delas.

Essa identidade cultural que tenta se afirmar como pertencente a um determinado local precisa ser vista, respeitada e compreendida, mas é preciso que a sociedade de fora, ocidental, abra esse espaço, se proponha a conhecer e reconhecer o outro como parte do processo de construção de sociedades. Segundo Cuche (2003, p. 14): “A identidade cultural de um grupo só pode ser compreendida ao se estudar suas relações com os grupos vizinhos”.

É, talvez, apenas essa abertura que esperam esses grupos. Cuche faz uma reflexão acerca da cultura partindo da concepção desses grupos:

A invenção da noção de cultura é em si mesma reveladora de um aspecto fundamental da cultura no seio da qual pôde ser feita esta invenção e que chamaremos, por falta de um termo mais adequado, a cultura ocidental. Inversamente, é significativo que a palavra “cultura” não tenha equivalente na maior parte das línguas orais das sociedades que os etnólogos estudam habitualmente. Isso não implica, evidentemente (ainda que esta evidência não seja universalmente compartilhada!) que estas sociedades não tenham

cultura, mas que elas não se colocam a questão de saber se tem ou não uma cultura e ainda menos de definir sua própria cultura (CUCHE, 2003, pp. 17-18).

Os indígenas não tem interesse em saber e estudar a noção de cultura, não lhes desperta interesse discutir e definir conceitos abstratos originários de outra cultura e visão de mundo. Os povos indígenas estranham a sociedade ocidental que precisa explicar tudo e falar muito. A cultura dos povos indígenas é vivida, praticada e fundamentada pelas narrativas das pessoas mais velhas.

Acompanho atualmente uma das maiores lutas dos povos indígenas: a luta por recuperação de seus territórios usurpados. Recuperar e ocupar espaços considerados sagrados que possibilitem desenvolver suas “culturas” de maneira simples, sem interferir nas relações sociais do outro (sociedade ocidental). Querem apenas ter seus espaços respeitados. Não são povos de escrita e nem tem interesse naquilo que é do “outro”, mesmo estando à mercê dessas sociedades de modelo eurocêntrico. Também é estranho aos indígenas observar essa relação de extrema dependência que existe entre a sociedade envolvente e o acúmulo de bens materiais. Essa busca desenfreada pelo poder, pelo dinheiro. Não estou dizendo aqui, que os indígenas, em especial os kaingang, povo de contato histórico, não usufruam desses bens. O que afirmo é que a ideia de acúmulo não é a mesma que para a sociedade “de fora”. Os kaingang não pensam como os brancos (*fóg*). O ter, para nós, significa poder ter algo para compartilhar, não para acumular. Não temos o hábito de guardar, seja dinheiro ou bens.

9 Território

Cabe aos pesquisadores e às pesquisadoras garantirem que seja falado sobre as culturas desses povos, para que não sejam esmagados pela sociedade dita “civilizada”. A cultura deve ser entendida como sinônimo de território, espaço de prática e de vida. É necessário que ela se desenvolva de maneira plena, em seu tempo e em seu espaço. Um povo sem território não consegue manter-se vivo, dissolve-se e fica sem raiz. A relação com o território é determinante para a manutenção da cultura mesmo ela estando em constante rearranjo.

Os povos indígenas entendem território como algo sagrado, onde suas práticas e seus rituais acontecem. Nesse território cultivam suas plantas e se alimentam. É aquilo que chamamos de ocupação tradicional, espaços ocupados que são defendidos com muita luta. Ao serem tirados desses espaços enfraquecem e ficam sem referência.

Essa presença histórica nesses espaços é o que definimos por territorialidade. Assim diz Paul E. Little em seu artigo “Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade” (2002, p.3):

Defino territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” [...]. Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas.(LITTLE, 2002, p.3)

Território para povos indígenas não significa apenas um local demarcado, espaços delimitados. A concepção de território ultrapassa as fronteiras criadas, impostas. A luta por ocupar territórios é histórica e os conflitos com outras sociedades são frequentes neste processo. Se um território pertenceu a seus ancestrais e lhes foi tirado é de seu direito ocupá-lo, mesmo que pertença “legalmente” a outro. Assim, por esse motivo esses povos são vistos como invasores, como selvagens e carregam consigo estigmas históricos de povos sem civilização, por acreditarem que ocupar o espaço

físico, de certa forma, “à força”, fará com que sua cultura, sua história seja revivida.

Se pararmos para refletir sobre o comportamento desses grupos, podemos entender que, ao usar a força física, impondo sua presença em “invasões” de territórios, não fica difícil compreender que essa é uma forma de retomada. Da mesma maneira que lhes foram roubados seus espaços no passado, sem respeitar o valor simbólico e sem considerar a importância que tinham para estes grupos, assim eles tentam retomar para si algo que sempre foi seu.

Ainda segundo Paul E. Little:

Os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa dentro de uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (Little 1994). Para as sociedades indígenas, por exemplo, “o território grupal está ligado a uma história cultural” na qual “cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais” (Ramos 1986: 19-20). (LITTLE, 2002, p. 11)

Ao entrarmos nos territórios ocupados por indígenas, percebemos que em seus locais de moradia não existe delimitação de espaço. As cercas são algo que desconhecem. Com o contato vieram junto muitos costumes dos “brancos” (*fog*) e conseqüentemente ocorreram alianças entre essas duas sociedades. Alianças essas inclusive através de casamentos. Percebi que ocorrem significativamente mais casamentos entre homens brancos e mulheres kaingang e menos vice-versa. É comum, quando acontecem essas alianças matrimoniais, que o homem branco venha residir na aldeia e inevitavelmente passe a se estabelecer em parte do território do povo indígena da esposa.

Há uma preocupação sobre esses casamentos e a vinda de homens não indígenas residirem nos setores (aldeias). Esses casamentos tornaram-se frequentes, mas junto trouxeram desconforto para a comunidade, já que os costumes são muito diferentes, mexendo com a organização social da comunidade. Como então evitar que adentrem cada vez mais nossos espaços, já tão reduzidos? Para tentar enfrentar esse “problema”, as lideranças tradicionais e a comunidade tomaram a seguinte decisão: todo homem branco (*fóg*) que tivesse interesse em casar com uma indígena, deveria levá-la para morar fora dos territórios indígenas, ou seja, fora da aldeia. No entanto, isso não precisava acontecer caso algum homem indígena se casasse com uma mulher branca (*fóg*), pois se entende que uma mulher “branca” deve seguir os costumes do marido e não vice-versa.

Pela cultura kaingang, que segue a linha patrilinear, a pessoa é o que for seu pai em termos de metades exogâmicas, *kamé* ou *kairú*. Não podemos entender isso como “cultura do machismo”, que é a ideia que muitas pessoas não indígenas têm dos kaingang. Ou seja, que nossos meninos/homens são machistas e que as mulheres se submetem às ordens dos mesmos. Não é dessa forma que devemos olhar, pois para os kaingang as mulheres são sagradas e detentoras de muita autoridade no grupo, internamente. São elas que formam os grandes homens, são uma referência, são a base de toda organização do coletivo.

A presença das mulheres não indígenas, casadas com homens kaingang do grupo não traz tanta mudança no cotidiano da aldeia, na vida kaingang. Quero lembrar, no entanto, que dificilmente acontecem essas relações de casamento. De forma diferente, ocorreu uma resistência em permitir que os homens não indígenas fixassem residência na aldeia. Esta foi uma forma encontrada pela comunidade para se “proteger” de interferências culturais externas.

Esse homem de “fora” traz junto com ele muitos hábitos que não são compreendidos pelos indígenas. Entre eles um hábito bem comum e visível a toda comunidade que é construir cercas ao redor de suas residências. Ora, um povo que não compreende a necessidade de limites territoriais e nem tem em

sua cultura esse “hábito”, estranha esse comportamento, mas, ao mesmo tempo, não tenta de forma alguma impedir que isso aconteça. Assim, quando uma pessoa de outra cultura adentra seu território já colocando limites, mesmo que pequenos, é entendido como uma forma de demonstrar que ali, a partir de agora, é seu território particular. Essa apropriação feita pelo outro de fora desse espaço territorial acarreta desconforto aos indígenas e as suas relações com o território começam a ser questionadas por eles mesmos. Um povo que, historicamente, circulava livre por vários lugares, percebe que esses espaços, não mais lhe pertencem. Consequentemente isso “enfraquece” a cultura, fazendo com que ela se torne invisível e dispensável, diante das demais sociedades. Desta forma, reforçando e comprovando a ideia de que o pensamento e o comportamento ocidental têm conseguido “fragilizar ou mesmo apagar a sua cultura”.

Tento trazer os elementos do cotidiano, as lutas e as realidades atuais para o debate, para assim registrar e fortalecer a cultura indígena, demonstrando que apesar do contato histórico, ainda assim carregam consigo toda uma riqueza de valores extremamente significativos que marcam profundamente o povo, o meu povo.

Os indígenas kaingang e os demais povos vivem à margem da sociedade ocidental, expostos cotidianamente a toda forma de tentativa de expropriação e de extermínio cultural. Não observamos nenhuma política pública direcionada aos povos indígenas, que não seja resultado de muita pressão e de muita luta. As disputas acirradas e violentas por espaços territoriais têm nos estigmatizado, pois nos transformam, na percepção dos não indígenas, em vândalos, violentos, sem direitos.

Os diversos povos indígenas do país têm buscado diferentes formas de se manterem em seus territórios. Muitas vezes a maneira encontrada de lutar pelos seus direitos não tem sido respeitada, aliás, quase sempre não conseguem fazer-se ouvir. Muitas comunidades têm visto nas novas gerações a formação de jovens “guerreiros”, que irão defender seus direitos. Assim vivemos um momento de transição, ou seja, uma nova forma de organizar e de formar esses guerreiros, por isso a necessidade de pensar, discutir, criar

oportunidades que envolvam esses jovens nas lutas das lideranças tradicionais que aos poucos estão se terminando, envelhecendo, cansando. Precisamos falar sobre os nossos jovens, precisamos deles.

É de conhecimento de todos que os indígenas demonstram dificuldades na compreensão de leis, de direitos e o que a sociedade pensa para nós e sobre nós. Ocupar espaços aqui fora (o “aqui” e o “lá” depende do lugar onde nos situamos em determinado momento), de lutas, de discussões faz com que comecemos a ser ouvidos, de fato. Essa parcela tão pequena de jovens que sai das aldeias para estudar representa uma conquista do nosso local de fala por direito. Local este tão desejado por todos/as nós adultos/as, que, com esforço, conseguimos vencer as barreiras do preconceito e alcançar os espaços acadêmicos.

Eu, como indígena kaingang que vive essa realidade, acredito que também sou parte dessa conquista dentro da academia. Estar aqui debatendo, trazendo a história contada a partir desse contexto, é uma conquista para o coletivo. A sociedade envolvente precisa saber e olhar os povos indígenas como cultura de hoje e não do passado. O lema deve ser: existir e resistir. Ao falar, ao demonstrar que os valores, os rituais, as crenças estão ainda permanecendo nas novas gerações é algo fundamental para nós. Trazendo exemplos vividos me afirmo como diferente e ao mesmo tempo igual, que merece estar aqui, registrando a história atual e trazendo elementos da nossa cultura.

A academia, em especial a Antropologia, tem possibilitado minha reconstrução como “guerreira”. Tenho aprendido muito com a convivência e principalmente com as falas, mesmo que na minha visão é uma sociedade que fala demais, às vezes. Saber ouvir o “outro” e entender o que ele pensa sobre nós é algo surpreendente. De certa forma, tento “apropriar-me” desse conhecimento e desse pensamento ocidental e usar depois a nosso favor. A permanência nesses espaços é dolorosa. Estar “fora” do nosso cotidiano, das nossas relações, também traz angústia, medo, insegurança, mas é para isso que fomos enviados para cá. Somos povo de luta que carrega estigmas através

de gerações. Não é mais possível deixar que continue a se reproduzir a imagem de povos sem cultura, sem condições, sem história.

10 Considerações Finais

Trago algumas considerações que penso ser importante destacar ao final dessa dissertação. Acredito e defendo que nossas pesquisas, nossos registros não devem ser finalizados. Nesse processo de construção acadêmica, nós acadêmicos/as indígenas temos que mostrar o quanto é necessário que nós mesmos comecemos a registrar nossa cultura ou o que restou dela. E aqui trago registrado as falas de alguns indígenas que fazem parte de um setor, dentro da Terra Indígena Guarita. Os relatos, as falas foram todas transcritas tal e qual me foram ditas. Foram conversas com adultos homens, mulheres e jovens do local.

De início trouxe a minha trajetória, pois acredito que foi preciso situar para o/a leitor/a em que local eu me colocava dentro do trabalho. E isso é que possibilitou ter uma visão mais aprofundada e cuidadosa. Mais ainda, por eu ser do contexto cultural em questão. Penso que de certa forma foi arriscado trazer à tona esses rituais e esses comportamentos do grupo, pois eles são mantidos de forma muito reservada, em especial para um público externo. De qualquer forma, foi necessário e gratificante ter a chance de pôr em prática um desejo de registrar por nós mesmos. No decorrer do trabalho fui trazendo elementos e dados, acontecimentos que marcam o cotidiano e a vida dos meninos/homens. As suas relações com a escola, com a sociedade e entre eles mesmos. Como dito, a pesquisa não se esgotou. Sei que a abordagem ficou bastante ampla na escrita dos diferentes temas, abrangendo vários elementos. Aquilo que escrevi sobre esses meninos/homens foi o máximo que me foi dito e autorizado registrar nesse momento. Poderei mais adiante aprofundar o trabalho, assim espero.

Nós povos indígenas fomos por muito tempo “objetos de estudo”. Isso nos levou à reflexão do por quê nós mesmos não começamos a registrar nossa própria história. Acredito que assim garantimos que as gerações futuras tenham total acesso e principalmente melhor compreensão do que foi feito com as pesquisas a nosso respeito e de que forma podem e poderão acessá-las. Assim foram pensadas as formas de registros, de construção desse trabalho, em especial a linguagem usada para pôr em prática o desejo de escrever.

Desenvolver uma pesquisa etnográfica através de autoetnografia foi um desafio, pois o cotidiano dentro do contexto de aldeia não nos atenta na maioria das vezes para perceber o quanto somos “diferentes” e únicos em nossa cultura e modo de perceber o mundo ao nosso redor. Existiu a preocupação com uma forma de escrita e com a linguagem a ser usada. Ao final de muitas incertezas e muitos sofrimentos com a forma de escrita chego à conclusão de que a academia precisa compreender que para nós indígenas, uma mudança na forma de escrever é também uma forma de apreendermos o sentido da cultura escrita, dos registros.

O objetivo, quando escrevo assim, é para que quando nossas gerações futuras acessem esses registros, encontrem-se dentro dela, da história contada, da escrita “simples”, se reconheçam nas palavras ditas pelos seus antepassados. Nesse período de formação, entre aulas e campo, pude compreender a importância da nossa cultura, das nossas crenças, nossos rituais e nossas tradições e o quanto isso serve como referência para nossos/as filhos/as e netos/as. Considero fundamental registrarmos e aprofundarmos ainda mais a grandiosidade do conhecimento cultural indígena. Os registros, as pesquisas não terminam aqui, pois quero continuar a mostrar nossa visão de dentro para fora da cultura kaingang, em especial desse grupo no qual estou inserida.

A pesquisa, porém, teve muito cuidado com o que de fato era de interesse de ser mostrado, pois durante o campo, mesmo sendo parte do grupo, não obtive autorização para registrar e mostrar alguns rituais; algumas imagens dos meus interlocutores e algumas de suas falas não pude transcrevê-las como desejava. Nem tudo é mostrado, nem tudo é registrado, nem tudo é falado ou autorizado e respeito essa posição, pois estarei aqui, no cotidiano, sempre.

Os kaingang, assim como os demais povos indígenas, tem muito cuidado com o uso das palavras. Para os indígenas elas não podem e nem devem ser usadas em vão. Esse respeito pelo que outro diz é que mantém as relações e as crenças fiéis como repassadas de geração em geração. Um homem kaingang quando fala deve ser ouvido, porque ele não fala muito, é

reservado, e sendo mais velho, merece maior respeito ainda. Por isso compreendo quando não sou autorizada a registrar certos momentos dos rituais e as nossas longas e tranquilas conversas com os mais velhos. Aqui cito homens, pois é o objetivo desta pesquisa escrever sobre os meninos/homens, mas destaco também o papel fundamental de mães, avós, tias, primas e irmãs desses meninos/homens em sua formação como guerreiros e para o grupo como um todo.

Torna-se desafiador colocar no papel as histórias e rituais de um povo da oralidade, pois, como dito anteriormente, não podemos mudar a forma da fala, pois ela perde o sentido, a essência. Essa é uma grande dificuldade na passagem da forma oral para a forma escrita no processo de construção de uma dissertação.

Sobre a oralidade e a transmissão de conhecimento Zaqueu Key Claudino em seu artigo “As narrativas kaingang nas aldeias”, no livro “Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações”, organizado por Luiz Fernando Caldas Fagundes e João Maurício Farias, escreve:

De tradição oral, as sociedades indígenas imprimem seus conhecimentos, histórias, valores e certezas mais profundas através, especialmente, das várias formas de narração mitológica. Ao falar do começo do mundo, ou de um tempo longínquo, a mitologia kaingang ensina e orienta às futuras gerações os valores que devem cultivar; são práticas tradicionais, que jamais devem ser abandonadas; são mitos que explicam o espaço geográfico da territorialidade kaingang, ou que dão sentido à existência das plantas e dos animais. Em síntese, são as narrativas poéticas dos mais velhos que dão sentido à vida do nosso povo. (FAGUNDES; FARIAS, 2011, p. 32).

No período em que o menino/homem está sendo preparado para se tornar um “guerreiro” protetor do grupo, os rituais seguidos não podem sofrer interferências externas, nem na sua execução prática, nem nas falas. É isso que dá sentido a tudo e que promove essa transformação. Através da oralidade é que se transmite o conhecimento. Nas narrativas encontra-se a garantia dessa transformação e também a autoafirmação das suas identidades como kaingang, diante de toda a comunidade em geral.

Assim continua Zaqueu Kaingang:

Conhecer, entender e levar nossa história aos mais jovens é a única maneira de ensinar e garantir a permanência de nosso povo. É através de nossa mitologia, transmitida oralmente pelos antigos, que valorizamos os conhecimentos tradicionais. Uma pedagogia de conhecimentos empíricos transmitidos dos pais para os filhos, sempre ao redor do fogo. (FAGUNDES e FARIAS, 2011, p.39).

Essa cultura de repassar conhecimento tradicional e costumes através da oralidade não pode ser separada da relação desses meninos/homens com a sociedade ocidental que os rodeia, pois durante a pesquisa, ao encontrar esses jovens, sempre os encontrei em sua grande maioria com fones de ouvido, cabelos pintados e usando roupas “da moda”. Minha curiosidade foi descobrir de que forma eles se enxergavam sendo jovens, e fazendo parte de uma cultura indígena cheia de valores e ao mesmo tempo estarem interagindo, muitas vezes de forma indireta, com o “outro de fora”. Infelizmente me frustrou o fato de não ter conseguido muitos registros ainda em tempo para incluir dentro dessa dissertação. Futuramente vou me aprofundar sobre esse tema.

Por hora, gostaria de encerrar esse trabalho com a certeza de que aos poucos vamos conseguindo registrar nossa cultura e ainda mais, deixar para nossos futuros a certeza de que ela não ficou apenas nas lembranças. Muitas vezes fui questionada sobre meus objetivos, de por quê querer falar de “coisas assim”. Não fui compreendida em alguns momentos, por ser uma mulher “atualizada” (palavra usada ao se referir a minha caminhada acadêmica), falando de coisas que “não são vistas” como esses rituais, por exemplo. Ao ouvir esses questionamentos, pude me fortalecer e compreender que realmente estou no caminho certo, pois entendo que quanto menos as pessoas compreendem ou conhecem nossa cultura, mais ainda tenho que ajudar a mostrá-la e registrá-la. É esse o caminho.

Referências

AMARAL, Batista & FERREIRA, Elizamara. **GÃR PÊ Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang**. TCC - Trabalho de Conclusão de Curso para a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Terminalidade Humanidades e Linguagens, Florianópolis, 2015.

AMARAL, Argeu M̃g. **Conhecimento e uso de plantas pelos Kaingang na Terra Indígena Guarita, RS**. TCC - Trabalho de Conclusão de Curso para a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Terminalidade Gestão Ambiental, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Florianópolis, 2015.

ARAÚJO, Alberto Filipe. **O ritual iniciático e a formação de si-mesmo. Razão imaginante na vida de Pinóquio**. Cadernos de Educação/FaE/ PPGE/ UFPel - Pelotas [48] - Maio/Agosto, 2014.

BECKER, I. B. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. Perspectivas. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1975.197p.

BENTO, Marlei Angélica. Depoimento concedido pela professora gravado em áudio e enviado via **FACEBOOK** em fevereiro de 2020, quando era acadêmica da Licenciatura Indígena na UFSC.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. CASTRO, Celso (Org). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRAGA, Danilo. **A história dos kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002)**. Dissertação de Mestrado em História, UFRGS/IFCH – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, PPGH - Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre /Terra Indígena Serrinha/RS, 2015.

CANDIDO, Sueli *Krengre*. **Histórias Kaingang**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), para a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata

Atlântica, Terminalidade das Linguagens, UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Florianópolis, 2014.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: ensaios de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 (e-book).

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

DUPRÉ, Maria José. **Éramos seis**. Porto Alegre: Ática, 2014.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DURAND, Gilbert. **O imaginário**. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. [Tradução René Eve Levié], 3ª Ed., Rio de Janeiro: Difel, 2004.

ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. A Memória como Espaço Fantástico. In: **Revista Iluminuras** - Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais - NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH/UFRGS) v. 1, n.1. (SP-14 pp.) 2000.

EMILIO, João Sagrinso. **Processo de formação e organização sociopolítica kaingang do setor São João do Irapuá. Terra Indígena Guarita (RS)**. TCC - Trabalho de Conclusão do Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Terminalidade Humanidades. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (ICH), Departamento de História, Florianópolis, 2015.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (Orgs.). **Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL Porto Alegre /Editora Deriva, 2011.

FIDELES, J. N. K. GIBRAM, Paola. **Corpos-territórios kanhgág: políticas e violências de gênero a partir de uma perspectiva descolonizante**. Trabalho

apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

FONSECA, Cláudia. **O anonimato e o texto Antropológico**: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. Participação na mesa redonda organizada por Leopoldo J. Bartolomé e Maria Rosa Cartullo: Trayectorias y diversidad: Las estrategias em investigación etnográfica: um análisis comparativo, VI RAM, Montevideo, 2005.

FREITAS, Maria Inês de. **Escola Kaingang: Concepções cosmo-sócio-políticas e práticas cotidianas**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Ai de ti, Ijuí: os desgraçados de Dourados**. (Crônica) 17 de julho de 2011. <http://www.taquiprati.com.br/cronica/926-ai-de-ti-ijui-os-desgracados-de-dourados>. Acesso: 15/12/2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. Estar lá, A antropologia e o cenário da escrita. In: **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. 3 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

HENTGES, Angelita. Imaginários da cultura brasileira: A educação e a ancestralidade nas rodas de capoeira Angola. In: BARROS, Ana Taís Martins Portanova, II Congresso do CRI2i. **A Teoria Geral do Imaginário 50 anos depois: conceitos, noções, metáforas**. Porto Alegre, Brasil - 29 a 31 de outubro, Anais Congresso Internacional do Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire (2: 2015 : Porto Alegre, RS), Porto Alegre: Imaginalis, 2015 (pp. 634-645), disponível em <http://plataforma9.com/congressos/ii-congresso-internacional-do-cri2i-a-teoria-geral-do-imaginario-50-anos-depois-conceitos-nocoos-metaforas.htm>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACAZ, Carlos Roberto Martins. “O universo mítico e a realidade psicológica – considerações sobre sonhos Kamayurá” (pp. 137-155) In: BYNGTON, Carlos A. B. **Moitara I: O simbolismo das culturas indígenas brasileiras**. São Paulo: Paulus, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, Ltda, 1987.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; FARO, André; SANTOS, Mayara Rodrigues dos. A desumanização presente nos estereótipos de Índios e Ciganos. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, Jan-Mar 2016, Vol. 32 n. 1, p. 219-228.

LITTLE, Paul Elliot. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. **Anuário Antropológico**, n. 322. Brasília, 2002/2003.

LITTLE, Paul E.. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia, 322.

MARKUS, Cledes. (org.) **Povo Kaingang: vida e sabedoria**. Semana dos Povos Indígenas 2012. São Leopoldo: Oikos/COMIN, 2012 (autoria dos textos Diversos indígenas Kaingang).

MATTE, Dulce. **Um estudo sobre as dinâmicas simbólicas, sociais, econômicas políticas e identitárias entre os Kaingang de Guarita – RS**. Ijuí: FIDENE – IRDER, 2005. 109 p. Programa RS Rural – Públicos Especiais Povos Indígenas, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia** (vol. II). São Paulo: EPU, 1974.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOTTA, Pedro Mourão Roxo da; BARROS, Nelson Filice de. Resenha de Autoetnografia em Handbook ou autoethnograph. Jones SH, Adams TE, Ellis C. Editors. Walnut Creek: Left Coast Press; 2013. 736 p. (Coleção Queer). In **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 31(6):1337-1340, jun., 2015.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Recife: UFPE, 1995.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

ROSA, Arão da. **A língua Kaingang na educação infantil da Escola Gomercindo Jêthê Tenh Ribeiro da Terra Indígena Guarita**. Gĩr kāsir mré ěg vĩ tỹ rānhřāj ge ěmā tỹ Guarita ki. TCC - Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis/SC, 2015.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da **“Os Kujà São Diferentes”**: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2005.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 98-122, jul./dez. 2011.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Dossiê Estudos sobre as sociedades jê (Kaingang e Xokleng) no sul do Brasil. Os kujás são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo kaingang. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v.19, n.2, p. 84 -110, jul./dez., 2014.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural - Revista De Ciências Sociais**, v. 24, n. 1, p. 214-241. São Paulo, 2017.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inácio. **Mulheres Kaingang, seus caminhos políticos e redes na T.I. Serrinha**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

SECCHI, Darci. Escolas indígenas e autonomia: um olhar a partir da teoria do controle cultural. **UNICIÊNCIAS**, v.7, 2003.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras**. Boletim do Museu Nacional 32: 1979, p. 2-19.

SEVERO, Diego Fernandes Dias. **Chefia, parentesco e alteridade: Um estudo etnológico do sistema dualista e do poder político Kanhgág**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt), do Instituto de Ciências Humanas (ICH), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Pelotas, 2020.

SOLARES, Blanca. Aproximaciones a la noción de Imaginario. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. (Perspectivas Teóricas), vol. 48, n 198, pp. 129-141, 2006

TOMMASINO, Kimiye. **Os sentidos de Territorialização dos Kaingang nas Cidades**. Fórum de Investigação Jê do Sul, Curitiba, 11 a 15 nov. 2001.

TOMMASINO, Kimiye. FERNANDES, Ricardo Cid, **“Kaingang”**. **Povos Indígenas do Brasil**, Instituto Socioambiental, São Paulo, SP, Brasil, 2001.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais**. XXIV Encontro Anual da ANPOCS. Campinas: PPGCS – IFCH – UNICAMP, 2000.

VERSIANE, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras Hoje**, v.37, nº 4, p.57-72. Porto Alegre, 2002.

LEMOS, Vinicius. **'Isso não é gente': os áudios com ataques a indígenas na pandemia que se tornaram alvos do MPF**. Da BBC News Brasil em São Paulo, Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53541373> . Acesso em 27 de julho de 2020

Indigenas-extenuante-trabalho-colheita-macas-sul Brasil, Disponível em <https://cimi.org.br/2021/01> Acesso 30/01/2021.

Nimuendaju, 1993. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai, Disponível em www.etnolinguistica.org

SOARES, Fernando “**Colheita da maçã, em Vacaria, tem presença recorde de indígenas do Mato Grosso do Sul**”. Disponível em <https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/economia/noticia/2020/02/colheita-da-maca-em-vacaria-tem-presenca-recorde-de-indigenas-do-mato-grosso-do-sul-12188432.html> Acesso em 30/01/2021.

<https://www.ibge.gov.br>

<http://www.portalkaingang.org> , acessado em 28/01/2021.

www.portalkaingang.org/index_aldeia_mapa_guarita.htm

<https://pt.wikipedia.org>

<https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2017/08/Kaingang.1.pdf>

Trabalhos acadêmicos: **Terras Indígenas Kaingang**. Esta publicação é uma compilação de trabalhos de pesquisa elaborados por acadêmicos Kaingang do curso de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina no semestre 2016.1. Disciplina: Pesquisa e Ação I

Diário de Campo: Depoimentos de indígenas (sem identificação ou com iniciais).