



CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E JURÍDICAS  
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

**NATUREZA E TERRITORIALIDADE: UM ESTUDO SOBRE OS  
KAINGANG DAS TERRAS INDÍGENAS LINHA GLÓRIA/ESTRELA,  
*POR FI GÂ/SÃO LEOPOLDO E FOXÁ/LAJEADO***

Emeli Lappe

Lajeado, dezembro de 2012

Emeli Lappe

**NATUREZA E TERRITORIALIDADE: UM ESTUDO SOBRE OS  
KAINGANG DAS TERRAS INDÍGENAS LINHA GLÓRIA/ESTRELA,  
*POR FI GÂ/SÃO LEOPOLDO E FOXÁ/LAJEADO***

Monografia apresentada na disciplina de Trabalho de Conclusão II, do Curso de História, como exigência parcial para obtenção do título de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

## AGRADECIMENTOS

Ao final de alguns anos dedicados ao Curso de Licenciatura em História, tenho muitas pessoas a agradecer, seja pelo incentivo, pela amizade, pelo companheirismo e pela compreensão.

A minha mãe Cirlei, por todo amor, carinho que sempre me deu, pela sua dedicação em cuidar de mim quando eu mais precisei; pela paciência quando eu reclamava se alguma coisa não dava certo e me dizia: “Emi, não se preocupe, vai dar certo”! Agradeço a ela, em especial, por ser essa mulher maravilhosa, uma mulher guerreira que soube me educar e me ensinar para sempre seguir em frente e de cabeça erguida.

Ao meu pai Edemar, por ter me proporcionado momentos de alegria, por todo o seu amor e carinho e por acreditar que sou capaz. Por ter me proporcionado aprendizado durante toda minha infância e juventude. Por sempre dizer que eu sou o “orgulho” dele.

Ao meu orientador, Luís Fernando da Silva Laroque, que provocou em mim a vontade em pesquisar sobre os indígenas Kaingang desde o início da faculdade e durante os dois anos de bolsa de extensão. Pelas muitas leituras, pelas inúmeras exigências e cobranças, pelas críticas, claro, construtivas, pelas excelentes orientações na hora de escrever esta monografia. Muito obrigada por acreditar em mim.

A Maria Ione Pilger da ISAEC/DAÍ/COMIN pelo apoio dado a este trabalho e, em especial, durante o Projeto de Extensão que sempre me auxiliou nas pesquisas e visitas às Terras Indígenas.

À professora, Dra. Neli Teresinha Galarce Machado, por ter aceito participar como segunda avaliadora desta monografia.

Ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS, do qual participei por dois anos como bolsista e que tive muitas oportunidades em pesquisar sobre os indígenas Kaingang.

Aos Kaingang da Terra Indígena *Foxá, Por Fi Gâ* e Linha Glória pela disponibilidade de informações e contribuição neste trabalho.

Ao Kaingang João Maria Fortes pelas traduções das palavras indígenas Kaingang.

Aos meus amigos que sempre me apoiaram e estiveram comigo nessa caminhada, tiveram paciência, me escutaram e me ajudaram em todos os momentos.

Aos meus professores do Curso de História que ajudaram na minha formação acadêmica. A eles meu muito obrigada, por tudo!!!

## RESUMO

Este estudo trata dos Kaingang nas Terras Indígenas Linha Glória, em Estrela, *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, e *Foxá*, em Lajeado, abordando aspectos relacionados à natureza e a territorialidade Kaingang, sejam eles contemplando elementos culturais e sociais das famílias indígenas. Com base teórica utiliza-se autores como Seeger e Castro (1979), Brandão (1986), Little (1994), Castro (1996 e 2007), Tommasino (1997) e Diegues (2004). O trabalho foi realizado baseando-se em fontes bibliográficas, documentais, bem como recorrendo à metodologia da História Oral nas entrevistas com indígenas Kaingang e com os arqueólogos tanto da Região do Vale do Taquari como da Região Vale do Rio dos Sinos. Desta forma, aspectos territoriais, culturais e sociais e a relação do indígena com o universo cosmológico são objetos de investigação e análise visando apresentar as historicidades Kaingang nas três Terras Indígenas.

Palavras-Chave: Kaingang. Natureza. Territorialidade. Vale do Taquari. Vale do Rio dos Sinos.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	Vista parcial da Terra Indígena-Linha Glória-Estrela.....	41
FIGURA 2	Vista parcial da Terra Indígena <i>Por/Fi Gâ</i> .....	43
FIGURA 3	Vista parcial de Terra Indígena <i>Foxá</i> .....	56
FIGURA 4	Mapa das Terras Indígenas Linha Glória, <i>Por Fi Gâ</i> <i>Foxá</i> .....	60
FIGURA 5	Casamento indígena Kaingang na Terra Indígena <i>Foxá</i> .....	85

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

**COMIN:** Conselho de Missão entre os Índios

**DNIT:** Departamento Nacional de Infra-estrutura e Transporte

**FUNAI:** Fundação Nacional do Índio

**SPI:** Serviço de Proteção aos Índios

**SPILT:** Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

**TI:** Terras Indígenas

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 TERRITORIALIDADE KAINGANG: ENCONTROS E DESENCONTROS COM OS COLONIZADORES EUROPEUS.....	21
2.1 Políticas indigenistas e o Estado Nacional Brasileiro.....	28
2.2 Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, <i>Por Fi Gâ/São Leopoldo e Foxá/Lajeado</i> .....	34
2.2.1 O Vale do Taquari e a Terra Indígena Linha Glória/Estrela.....	36
2.2.2 Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> : Kaingang convivendo em espaço urbano.....	42
2.2.3 O Vale do Taquari e a Terra Indígena <i>Foxá</i> .....	51
3 NATUREZA, CULTURA E IDENTIDADE KAINGANG.....	60
3.1 Xamanismo Kaingang.....	65
3.2 Nominação Kaingang: ligação com as metades exogâmicas <i>Kamé e Kanhru</i> ..	75
3.3 Casamento e batismo indígena Kaingang.....	80
3.4 O ritual do <i>Kikikói</i> : uma cerimônia em homenagem aos mortos.....	84
4 NATUREZA E SUSTENTABILIDADE KAINGANG.....	88
4.1 Território Kaingang: definições e (re)territorialidade.....	91
4.2 Redes de parentesco entre as Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, <i>Por Fi Gâ/São Leopoldo, Foxá/Lajeado</i> .....	95
4.3 A relação dos Kaingang com a natureza.....	98
4.4 Alimentação Indígena Kaingang.....	105
4.5 Artesanato Kaingang.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	119
APÊNDICES.....	125



## 1INTRODUÇÃO

A presente monografia procura analisar os desdobramentos do processo de colonização europeia no Rio grande do Sul iniciada no século XIX mas prolongando-se pelo século XX. Neste período os indígenas Kaingang tiveram seus territórios invadidos pelos colonizadores alemães e italianos, trazidos pelo Governo da Província. Para amenizar a situação de conflito, o Governo tentou confiná-los em aldeamentos para que vivessem em partes reduzidas de seus territórios.

À medida que foram sendo expropriados os territórios Kaingang, cidades e fazendas foram invadindo suas terras, bem como tomando conta de seu espaço natural causando, dessa forma, a migração dos indígenas Kaingang para a cidade em busca de melhores condições de saúde, sustentabilidade além de terem a oportunidade de comercializar o artesanato.

Desse contato com os não-indígenas e a expropriação de suas terras de origem, os Kaingang continuam a se deslocar de acordo com o seu sistema próprio. Mantiveram e atualizaram costumes, crenças e hábitos, alguns foram redefinidos, outros se mantiveram e outros ainda passam por mudanças.

Na atualidade os Kaingang representam a maior população indígena do Brasil Meridional, somando aproximadamente trinta mil indivíduos. A maior parte desses está concentrada em Terras Indígenas como, por exemplo, Linha Glória, em Estrela, *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, *Foxá*, em Lajeado, Farroupilha, em Farroupilha, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Morro Santana, em Porto Alegre. Outros pequenos grupos são itinerantes e ficam em acampamentos temporários (*wãre*), como em

rodovias, viadutos, margens de rios, florestas, etc. com a finalidade de garantir a sustentabilidade e vender seu artesanato.

Uma das especificidades da questão indígena está relacionada à terra. Para os Kaingang ela é muito mais do que um simples meio de subsistência, ela representa o suporte da vida social, suas raízes e não apenas serve para a subsistência do grupo e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento indígenas. A terra é entendida pelos indígenas Kaingang como mãe de todos os elementos da natureza e de si mesmo enquanto ser que também é parte constitutiva do universo natural e que está ligado a ele.

Para a sociedade Kaingang, a terra tem muita importância, pois é nela que são desenvolvidas todas as práticas socioculturais e linguísticas. Mesmo com pouca terra que resta para os indígenas, esta continua sendo objeto de propriedade coletiva e não apenas de sociedades individuais. A função da terra não é produção de riqueza e sim um espaço de produção cultural.

O trabalho proposto tem como recorte temporal o período de meados do século XX até o ano de 2012. A década de 1960 é evidenciada, pois foi nesse ano que os indígenas Kaingang, atualmente moradores da Terra Indígena Linha Glória, da cidade de Estrela, começaram a migrar em busca de seu território de origem. Para os indígenas Kaingang o território de origem tem um valor expressivo forte, pois era o local onde seus descendentes habitavam. O ano de 2012, além de se tratar de um momento mais atual, foi também quando realizamos a pesquisa de campo com os Kaingang instalados no Vale do Taquari e Vale do Rio dos Sinos.

Sabe-se, por fontes arqueológicas e documentais, que a Região do Vale do Taquari foi território de ocupação indígena no passado. Atualmente existem duas Terras Indígenas: A Terra Indígena *Foxá* localizada na cidade de Lajeado e a Terra Indígena Linha Glória situada na cidade de Estrela, e no Vale do Rio dos Sinos está localizada a Terra Indígena *Por Fi Gá*, na cidade de São Leopoldo. As três TIs fazem parte do grande território Kaingang e reconhecem um sistema cosmológico comum.

A proposta de pesquisa desse trabalho baseia-se na seguinte problematização: Qual a relação entre os indígenas Kaingang e a natureza?

Para esta problemática a hipótese levantada é que as há relações de reciprocidade com a natureza, as quais estão prescritas na própria cultura dos indígenas Kaingang.

O objetivo do estudo é analisar e compreender aspectos relacionados à natureza, à territorialidade e à cultura dos indígenas Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá*. Nesse sentido, a partir do foco principal de trabalho, propomos alguns objetivos específicos:

- a) Contextualizar aspectos relativos à territorialização dos indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul, principalmente no Vale do Taquari e Vale dos Sinos;
- b) Analisar as relações existentes entre os Kaingang e a natureza;
- c) Compreender como os diversos ambientes da cosmologia Kaingang estão inseridos na natureza e na cultura.

Baseado em Tomassino (2004) e Viveiros de Castro (2007) esclarecemos que a categoria natureza utilizada neste estudo significa o universo cosmológico Kaingang. Ou seja, tudo que faz parte do “ser indígena”, como a fauna, a flora, os objetos, os espíritos dos mortos, os rituais, o artesanato, a nomenclatura, os elementos: Terra, Ar, Água e Fogo. Tratando-se da categoria ambiente entende-se o espaço físico em que o Kaingang vive, como as florestas, os animais, a água, etc.

O interesse em pesquisar sobre as Terras Indígenas Kaingang no Vale do Taquari e Sinos deve-se pelas relações de parentesco existentes entre estas comunidades, as três estarem próxima ou em áreas urbanas, o fato de considerarem estes espaços como parte do seu grande território e as semelhanças de relações indígenas Kaingang destas comunidades com a natureza. Nas narrativas das lideranças Kaingang trabalhadas percebe-se esse envolvimento com o território, com a mata, com os animais, com as plantas e o amplo conhecimento envolvendo chás e remédios.

Dentre ainda as justificativa desta monografia espera-se que contribua para futuras reivindicações dos Kaingang em melhorias na educação, saúde e infraestrutura adequada.

Pesquisar a cultura e os costumes dos Kaingang presentes na atualidade nas Terras Indígenas Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá* é de fundamental importância para entendermos o contexto de territorialidade das três áreas em questão, assim contribuir com conhecimento para as pessoas não-indígenas do Vale do Taquari, Vale dos Sinos e demais regiões sobre os valores das populações Indígenas Kaingang, tornando suas memórias, informações e ensinamentos relacionados à natureza compreensíveis e, portanto, respeitados.

Como base teórica para análise de aspectos relativos à temática em pesquisa nos embasamos em autores que estudam principalmente aportes sobre território, espaço, memória e migrações relacionado as populações indígenas.

O artigo de Antony Seeger e Viveiros de Castro, intitulada como “Terras e territórios Indígenas no Brasil” (1979) enfatiza a luta pela sobrevivência dos povos indígenas, no que diz respeito ao acesso à terra. No decorrer do artigo, os autores argumentam que para algumas pessoas a expropriação territorial dos indígenas era a de que o uso da terra é improdutivo, ecologicamente destrutivo, e irracional. Aponta como exemplo os indígenas do Alto Xingu, os Jê do Norte e os Yanomami, ressaltando que cada sociedade define e utiliza de modo radicalmente próprio seu meio ambiente. Destaca também que vários grupos indígenas dependem na construção de sua identidade tribal distintiva, de uma relação mitológica com um território.

Há também o trabalho “Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização” (1994), de autoria de Paul Elliot Little. Nesse artigo o autor recorrendo a estudos etnográficos apresenta três conceitos: espaço, memória e migração. A discussão do autor é exemplificada tomando como estudo de caso os indígenas Lakota (Sioux). Para Paul Little, os grupos humanos têm uma necessidade de criar raízes em lugares específicos. Buscam pela localização de lugares de origem, envolvendo a religião e os mitos de criação. O autor enfatiza no decorrer da obra que as pessoas mudam de um lugar para outro por várias razões, sendo caracterizados como: nômades, isto é, migrantes contínuos. Os grupos nômades têm um conjunto de orientações espaciais e temporais que incorpora noções de movimento regular e ciclos de concentração e dispersão demográfica. Outro grupo compreende a diáspora como sendo a dispersão demográfica de um

grupo de um lugar específico, num momento histórico particular, cria uma identidade única, onde o grupo é unificado pela memória desse lugar geográfico. Existem outras migrações como os deslocamentos diretos e forçados, migração grupal relativa no qual um grupo responde a pressões externas migrando coletivamente, e para livrar-se dessa pressão, reagrupa-se numa localidade nova. Tem-se ainda às migrações colonizadoras, migrações laborais e a migração sobreviventista. Através disso percebe-se que cada grupo se desloca à procura de uma ou outra forma sua relocalização no espaço. Paul Little afirma que essas diferentes formas de territorialização criam lutas singulares pelo espaço, sendo casos de reterritorialidade.

No artigo “Os Kaingang da bacia do Tibagi e suas relações com o meio ambiente” (1997), Kimiye Tommasino estuda os Indígenas Kaingang da bacia do rio Tibagi no Paraná. Num primeiro momento ela descreve sobre a expropriação das terras dos Kaingang e as novas condições de adaptações sofridas pelos indígenas como, por exemplo, a construção de tempo e de espaço atuais implicou a incorporação e re-significação de elementos novos. No decorrer de seu artigo a autora enfatiza a diversidade do meio ambiente, ou seja, como é o território Kaingang, destacando os espaços naturais, como as matas, rios, serras, etc., além de relacionar o mito de origem com a natureza, sendo cada planta ou animal pertencente a metade Kaingang *Kamé* e *Kanhru*.

Apresenta também a classificação faunística feita pelos Kaingang, tendo os animais apreciados pela qualidade da carne. Nessa categorização, algumas partes da carne do animal somente pode ser degustada pelos “velhos”. A autora destaca que os caçadores devem seguir alguns procedimentos como passar no próprio corpo terra e mato para disfarçar o cheiro humano. E na pesca os pescadores devem molhar a roupa, esfregando o corpo em coisas do mato.

Atualmente fala-se muito na valorização dos conhecimentos tradicionais indígenas, os quais devem ser incorporados aos saberes não-indígenas. Neste contexto Eduardo Viveiros de Castro no texto “A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento” (2007), expõe ideias que estão presentes na cultura dos indígenas da Amazônia relativo à natureza. Viveiros de Castro ressalta que no perspectivismo ameríndio as culturas nativas possuem o perspectivismo cosmológico do Mundo. Trata-se da noção de que o mundo é povoado de um

número grande de espécies de seres dotados de consciência e cultura. O autor aponta saberes não-indígenas sobre o tema, situando as diferenças entre os problemas indígenas e ocidentais. Para eles os conhecimentos tradicionais se apoiam em uma concepção tradicional do conhecimento, que não imagina que a incorporação destes conhecimentos vá modificar nossa imagem do conhecimento dele próprio. Viveiros de Castro salienta que os indígenas estão em sintonia com a natureza sendo esses povos possuidores de conhecimentos da floresta possibilitando uma sintonia ativa, transcendente e cognitiva com o meio. Os povos indígenas amazônicos, por exemplo, encontraram estratégias de convivência com seu ambiente e o desenvolvimento de técnicas de respeitabilidade com ele. Os povos amazônicos evoluíram em conjunto com o ambiente, povoaram o território utilizando-se de técnicas possibilitando a convivência com a natureza.

Na execução da pesquisa a metodologia de trabalho consistiu em levantamentos bibliográficos, documentos oficiais como EIA-Rima, visitas às Terras Indígenas e também a utilização de História Oral baseado em Brand (2000) e o registro de depoimentos e conversas com lideranças Kaingang (Apêndices A e B) e moradores (apêndices C e D) das Terras Indígenas *Por Fi Gâ* e *Foxá*. Durante a execução da monografia não foi possível a realização de entrevistas com Kaingang da terra Indígena Linha Glória por estarem vivenciando o processo de duplicação da BR 386 e tensões envolvendo as lideranças. A metodologia também está embasada em entrevistas com arqueólogos do Centro Universitário Univates (Apêndice F) e Unisinos (Apêndice G). A metodologia enquadra-se em uma pesquisa de cunho qualitativo e descritivo, no qual se pretendeu pesquisar e analisar aspectos culturais e históricos dos Kaingang que residem no Vale do Taquari e Vale dos Sinos através das entrevistas autorizadas em um termo de consentimento (Apêndice G) e análises bibliográficas. Durante a pesquisa com lideranças Kaingang e as falas com os arqueólogos as atividades foram devidamente anotadas e gravadas, sendo posteriormente transcritas em um diário de campo.

No levantamento de questões iniciais para o estudo foram utilizadas referências bibliográficas de autores que contemplam a história dos Kaingang e outros que escreveram sobre as relações dos indígenas Kaingang com a natureza e também sobre seu território.

Tratando-se de bibliografias sobre a temática indígena e a questão ambiental, há vários autores que tratam desses assuntos. Procuramos utilizar referências que estudaram e pesquisaram sobre os indígenas Kaingang tanto no Rio Grande do Sul, como em outros estados do Brasil. Além disso, priorizamos abordar estudos que tratam das práticas ambientais dos grupos indígenas Kaingang.

Ítala Irene Basile Becker no artigo “Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingang do Rio Grande do Sul conforme a bibliografia dos séculos XVI a XX” (1975) historiciza alguns dados sobre a forma como os grupos indígenas Kaingang do Planalto do Brasil Meridional fazem sua subsistência. A autora argumenta que o território necessário para o abastecimento varia de acordo com o número de pessoas, e com a abundância de recursos naturais. Num primeiro momento a autora apresenta a localização geográfica das áreas Kaingang no Rio Grande do Sul, após informa e analisa a pesquisa realizada pelos grupos indígenas Kaingang ao longo dos séculos, como eram realizadas determinadas colheitas, a obtenção do pinhão que era o alimento básico da dieta Kaingang, o tipo de caça dos indígenas como, por exemplo, animais de grande e pequeno porte e aves. Descreve como era feita a pesca, na qual utilizavam anzol, flecha e cipó para o envenenamento da água. A agricultura também é mencionada como o cultivo do milho, batata-doce, amendoim, feijão, etc., enfim, tudo que os Kaingang produziam e obtinham na natureza servia para a alimentação do grupo.

Um outro trabalho de Ítala Irene Basile Becker é a obra “O índio Kaingang no Rio Grande do Sul” ([1976] 1995), onde são abordados hábitos, crenças e costumes Kaingang desde o séculos XVII até o XX. O trabalho aborda a ação colonizadora em terras indígenas, as denominações que foram dadas ao Kaingang, o processo dos aldeamentos a aparência física, aspectos relacionados aos casamentos, nominações, organização social e política, bem como a escolha do cacique. Nos capítulos seguintes a autora descreve como era a subsistência dos indígenas Kaingang nos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX, destacando a caça, pesca e coleta, que constituem as bases para a alimentação do grupo e como essas passaram por modificações ao longo dos anos.

Outro trabalho é o artigo “Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê” (2000) de Kimiye Tommasino. Nesse artigo

a autora ressalta a concepção de território na visão dos Kaingang, o seu modo próprio de apropriação do meio físico e a transformação prática e simbólica desse espaço, especialmente após a experiência de espoliação de seus imensos espaços de caça e coleta. No decorrer do artigo Kimiye informa que cada sociedade relaciona-se com o território, o tempo e o espaço conforme sua cosmologia. No caso dos Kaingang é esta visão que orienta as suas práticas e relações sociais e simbólicas com a natureza. Aponta as relações de parentesco entre as Terras Indígenas e as áreas de exploração de cada grupo. Informa que as florestas trata-se de um espaço destinado a caça e a coleta por qualquer indivíduo do grupo, mas o pinheiral era a exceção, pois cada subgrupo tinha direito exclusivo de uma área.

Um outro artigo de Kimiye Tommasino “Os sentidos de Territorialização dos Kaingang nas Cidades” (2001) a autora analisa o fenômeno da urbanização dos povos indígenas Kaingang, prática encarada como problema pelos órgãos públicos. Inicialmente apresenta fatores que têm levado os indígenas Kaingang a viverem na cidade ou da cidade e logo após analisa aspectos relacionados à importância das cidades na vida dos Kaingang em Londrina, Paraná e em Chapecó, Santa Catarina e desde quando e como esse grupo se relaciona com as cidades.

No livro “Guaíba no contexto histórico – arqueológico do Rio Grande do Sul” (2002) Luís Fernando da Silva Laroque, descreve sobre as importâncias e os vestígios arqueológicos dos indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul. No decorrer de sua obra ele descreve sobre a parte histórica e cultural dos Kaingang, analisando sobre os primeiros aldeamentos, primeiros contatos com os colonizadores, suas primeiras denominações e seus costumes.

No livro “O mito modernos da natureza intocada” (2004), Antônio Carlos Sant’Ana Diegues descreve sobre as populações tradicionais no que diz respeito ao envolvimento destas sociedades com a natureza e a importância do território para estes grupos. O capítulo 6 traz uma abordagem referente à relação das sociedades indígenas com o território em que está localizado, elencando algumas considerações sobre os modos de subsistência, trabalho e relações sociais. No capítulo 7 o autor expõe algumas conderações sobre os Parques Nacionais e as populações tradicionais, destacando alguns aspectos de preservação destes lugares e a expropriação das sociedades tradicionais dos Parques Nacionais.



Já no artigo “De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil” (2005) Luís Fernando da Silva Laroque, estuda sobre os Kaingang e suas lideranças no século XX, mencionando dois decretos para as populações indígenas. Um decreto oficializava a desapropriação das terras públicas e outro a criação da Secretaria de Estado com a denominação de Ministérios dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio, estabelecendo Diretrizes para a proteção dos indígenas e de suas terras. O autor também ressalta a criação da FUNAI, órgão que substituiu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). No trabalho é analisado o papel de algumas lideranças Kaingang, como Augusto Ôpe da Silva de Iraí/RS, Pedro Cornélio Segseg Kaingang de Guarapuava/PR, Azelene Krin Kaingang de Carreteiro/RS e Maria Antônia Soares da Terra Indígena Linha Glória Estrela/RS. O autor faz uma descrição da indígena Maria Antônia Soares definindo alguns aspectos como nascimento, parentesco e território. Maria Antônia Soares nasceu em meados da década de 1960, na localidade chamada de Gruta dos Índios em Santa Cruz do Sul/RS. É filha do patriarca da Terra Indígena seu Manoel Soares e dona Lídia. Os patriarcas da Terra Indígena Linha Glória migraram de Santa Cruz do Sul em razão da desapropriação de seu território e estabeleceram-se próximos ao trevo, às margens da BR 386, entre Bom Retiro do Sul e Estrela. Maria Antônia possui doze filhos oriundos da união com os vários maridos que já teve, alguns índios brancos e outros não-indígenas.

No artigo “A Dinâmica do Xamanismo Kaingang” (2005), Rogério Reus Gonçalves da Rosa contempla as práticas xamânicas entre os indígenas Kaingang enfatizando o complexo Xamânico com a presença dos *Kujá* que é o *Xamã* Kaingang. No complexo Xamânico ressalta a existência dos espíritos auxiliares, tais como espírito animal da floresta, o espírito vegetal da floresta e o santo panteão do catolicismo popular regional. Estuda ainda o sistema *Kujá* no que se refere à formação de um curador, e ao poder dentro do sistema *Kujá* e à relação existente entre o sistema caboclo e sistema *Kujá*.

Juracilda Veiga no livro “Aspectos fundamentais da cultura Kaingang” (2006) inicialmente relata sua vivência de oito anos na aldeia indígena Kaingang de Xapecó, Chimbangue e Nonoai. Apresenta também dados históricos, arqueológicos e as denominações atribuídas aos Kaingang tais como Coroados, Caagua e bugre e as metades exogâmicas *Kamé* e *Kanhru*. Na sequência trata sobre o mito de origem

Kaingang e o enquadramento pela cosmologia Kaingang de todos os seres da natureza nas duas metades, com exceção da terra, céu, água e do fogo. Estuda também terminologia de parentesco, os papéis cerimoniais e as pinturas corporais utilizadas em rituais e cerimônias (casamentos, batismos, festa do *Kikikói*, etc.). O *Kikikoi* trata-se de uma homenagem aos mortos, na qual ingerem uma bebida composta de mel e água. O ritual não acontece todos os anos e quando é realizado ocorre entre os meses de abril e junho, época em que há abundância de alimentos, especialmente pinhão e milho, considerados como alimentos sagrados. A autora analisa também o velório e enterro para os Kaingang que segue toda uma cosmologia.

No artigo “Sobre o desenvolvimento local de territórios e populações marginais: o caso de reservas indígenas e áreas remanescentes de quilombo no Vale do Taquari (RS)” (2007), de Sílvio Marcus de Souza Correa; Karin Elinor Sauer; Carine Grasiela Back e Carlos Gabriel Costa são estudadas as áreas indígenas e quilombolas no Vale do Taquari. Enfatiza a expropriação do território e a exploração de trabalho que os indígenas sofreram e o preconceito que sofreram e sofrem até hoje.

No artigo “A experiência vivida por imigrantes italianos e índios Kaingang na Serra Gaúcha” (2009), Soraia Dornelles busca recuperar a presença e resistência indígena em seus contatos com imigrantes italianos e alemães no Estado do Rio Grande do Sul. Destaca as relações do contato interétnico que impossibilita o isolamento de comunidades de costumes distintos. Ressalta também a questão indígena ligada à expropriação de terra ocorrida em meado do século XIX. No decorrer do estudo Dornelles enfatiza a questão indígena como sendo um problema de terras que envolveram políticas gerais, e uma delas foi o extermínio dos indígenas, incorporando-os na sociedade como mão-de-obra escrava.

Marilda Dolores Oliveira na sua monografia “Essa Terra já era Nossa: Um estudo histórico sobre o Grupo Kaingang na cidade de Lajeado” (2010), analisa a questão sobre territorialidade, história e cultura dos povos indígenas Kaingang no Rio Grande do Sul e o contato desses grupos com imigrantes alemães e italianos. Evidencia ainda aspectos da aldeia *Fochá* de Lajeado/RS como, por exemplo, a história e migração dos indígenas Kaingang, cultura, contato com a sociedade não-

indígena, além de abordar a construção do presídio na cidade de Lajeado. Marilda Oliveira informa que o terreno conquistado pelos indígenas Kaingang há seis anos estavam “ameaçados” por um projeto que os deixaria novamente vizinhos de um Presídio Estadual na cidade de Lajeado/RS. Enfatiza no estudo que caso o projeto do presídio tivesse sido aprovado teriam ficado novamente expostos às mesmas condições de insegurança sentidas quando conviviam em um espaço próximo ao presídio junto a rodoviária. Outras constatações da autora é sobre a necessidade que os indígenas Kaingang têm de conviverem em seus territórios em comunhão com a natureza, pois eles são interligados através de laços naturais e quando estão no mato sentem-se “índios”.

Na monografia de curso “Comunidade Kaingang *Por Fi*: indígenas no espaço urbano e o olhar da imprensa (São Leopoldo, RS, 1996 – 2009)” (2010), Marília Dupont Lazzari, trata de questões da comunidade indígena *Por Fi* em São Leopoldo. No começo de seu trabalho a autora apresenta um panorama dos indígenas Kaingang no Brasil, destacando família linguística, população, contexto histórico, e a subsistência do grupo. Na sequência Marília Lazzari aborda aspectos referentes à Terra Indígena *Por Fi* como a chegada dos Kaingang a São Leopoldo, envolvendo relações Kaingang com a sociedade do Vale do Rio dos Sinos. Após evidencia questões referentes ao nome da Terra Indígena, relacionada a um pássaro que avisa quando alguém se aproxima. No decorrer da monografia a autora elenca questões que envolve o território, ou seja, os deslocamentos dos Kaingang por São Leopoldo até terem terra fixa para a comunidade. Salienta como foi o processo de adaptação das crianças na escola e como a Terra Indígena *Por Fi* ganhou uma escola indígena. O trabalho também estuda sobre a visão da imprensa em relação aos Kaingang, analisando os aspectos positivos e negativos apresentados, bem como o olhar (pre) conceituoso sobre os Kaingang.

Na dissertação de mestrado de Marinez Garlet, intitulado “Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano” (2010), encontram-se aspectos relacionados à Terra Indígena *Por Fi* em São Leopoldo. Apresenta dados sobre o número de família, educação, saúde, espaço, territorialidade, nomenclatura Kaingang, produção e comércio do artesanato. Destaca-se ainda a relação dos indígenas com a cidade, com o meio urbano e a convivência com não indígenas em decorrência da venda de artesanato.

Na monografia “Territorialidade Kaingang: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela – RS” (2011), Juciane Sehn da Silva, aborda questões sobre a territorialidade, cultura e migrações dos indígenas Kaingang. O trabalho consiste em levantamentos de dados sobre os indígenas de Estrela, abordando aspectos da história e cultura desse povo, a duplicação da BR 386 e os desdobramentos disto aos Kaingang tais como a destruição do ambiente e os prejuízos, principalmente na saúde. No decorrer da monografia a autora analisa a relação entre os Kaingang e a natureza.

Na monografia de Pós-graduação intitulada “Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS” (2011), de Lylían Mares Cândido Gonçalves onde são abordadas questões relacionadas à educação indígena de crianças Kaingang da Terra Indígena *Foxá* de Lajeado/RS. A autora faz todo um estudo que envolve a educação dos Kaingang em escola não-indígena e como é essa relação entre culturas opostas. Além disso, a autora, de forma breve aborda a sustentabilidade da Terra Indígena *Foxá*, como, por exemplo, os animais existentes (cachorro, gato, galinha), as hortas e lavouras, nas quais os indígenas cultivam morangas, milho, feijão e aipim.

No artigo intitulado “Maria Antônia Soares: A memória de uma guerreira indígena (2012) de Lylían Mares Cândido Gonçalves são abordadas questões referentes à história e trajetória da cacique da Terra Indígena Linha Glória Maria Antônia Soares. A partir de suas memórias são elencados assuntos ligados à migração do grupo, tradição e cultura envolvendo o mito de origem Kaingang, comidas típicas, envolvimento com não-indígenas e história de família.

Este trabalho está composto de quatro capítulos. O primeiro capítulo apresenta a introdução, destacando algumas informações pertinentes aos Kaingang. Além disso, procuramos elencar o objetivo geral e os objetivos específicos do trabalho, justificativa, problemática, hipóteses, aportes teóricos, breve revisão da literatura, metodologia, bem como as partes que o trabalho apresenta.

O segundo capítulo descreve e analisa as trajetórias das Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, *Por Fi Gá*/São Leopoldo e *Foxá*/Lajeado abordando a natureza

Kaingang articuladas aos aspectos culturais, históricos e sociais de cada comunidade Kaingang. Faz-se necessário contextualizar as interferências dos colonizadores europeus em territórios indígenas Kaingang e a consequente mobilização do grupo para a cidade e as políticas indigenistas criadas no século XX no Rio Grande do Sul e Brasil.

O terceiro capítulo aborda a natureza, mas enfocando a mitológica Kaingang destacando aspectos relacionados à criação da sociedade Kaingang, dos animais e plantas ligados às metades exogâmicas *Kamé* e *Kanhru*. Aborda-se também informações relativas ao casamento e batismo Kaingang e ritual dos mortos, a chamada festa do *Kikikói*. Procura-se trazer informações pertinentes ao xamanismo, a parte espiritual Kaingang e os remédios.

O quarto capítulo traz aspectos relacionados ao território Kaingang e a importância da terra para estes indígenas. Procura-se levantar informações sobre a relação dos indígenas Kaingang com a natureza, apresentando conceitos que norteiam o universo cosmológico Kaingang. Enfatiza-se também a importância do artesanato para a sustentabilidade do grupo e para a preservação cultural.

## **2TERRITORIALIDADE KAINGANG: ENCONTROS E DESENCONTROS COM OS COLONIZADORES EUROPEUS**

Os indígenas Kaingang pertencem à família linguística Jê, a qual está inserida no tronco linguístico Macro-Jê, e são considerados descendentes dos antigos Guayaná. No Rio Grande do Sul, quando iniciou a conquista, os Kaingang estavam localizados entre o rio Piratini e as cabeceiras do rio Pelotas, mas o grande território Kaingang estendia-se também pelos Estados de Santa Catarina, Paraná e São Paulo até atingir a região das Misiones, na Argentina (LAROQUE, 2002).

Através de estudos e pesquisas arqueológicas, tem-se a informação que a ocupação humana mais antiga no Rio Grande do Sul retrocede a 10.000 anos a.C., quando os primeiros grupos de caçadores-coletores se estabeleceram às margens do rio Uruguai e no vale do rio Caí. Possivelmente, estes grupos são descendentes de antigas gerações que saíram do chamado Velho Mundo, atravessaram o Estreito de Bering e chegaram ao Continente Americano. No Brasil, estas populações formavam pequenos bandos e ocupavam áreas restritas devido às condições climáticas e, no fim da Era Glacial, já haviam se espalhado pelo planalto, centro, nordeste e sul do país (LAROQUE, 2002).

Além das fontes bibliográficas tem-se o depoimento de arqueólogos que estudam e trazem evidências sobre as ocupações de territórios indígenas. Além disso, a história oral serve de complemento para os registros documentais. Para Brand (2000), “cresce, nos últimos anos, a importância das pesquisas em história que utilizam como recurso metodológico as técnicas de história oral [...] sem as fontes orais, é uma história incompleta [...]”.

Conforme Veiga (2006), entre as ocupações humanas mais antigas no Sul do Brasil está a dos grupos caçadores-coletores que viveram ao longo das barrancas do alto Rio Uruguai (atual divisa Rio Grande do Sul – Santa Catarina). No Rio Grande do Sul, esses grupos foram identificados como Tradição Taquara ou Proto-Jê e são reconhecidos como antecessores das atuais sociedades Jê Meridionais.

Sobre a denominação de “taquara” para designar a tradição provavelmente antecessora dos Kaingang o depoente H expõe:

O nome taquara nasceu em Taquara, no sítio do Morro da Formiga. Esse sítio que deu o nome para esse tipo de cerâmica que é a base de toda a classificação que se considera que vai ser Jê meridional dessa região. Em outras palavras talvez a origem dos Kaingang. Porque quando a gente separa pela cerâmica a gente separa vários estilos então nos temos o chamado fase taquara, outras coisas parecidas que estão aqui no sul que são as cerâmicas mais antigas de toda tradição taquara Itararé, que estão nessa região de Caxias, Taquara, Passo Fundo, Santa Cruz e São Francisco de Paula [...] a aldeia de Taquara é uma aldeia antiga ela é de 800 da nossa era. E depois as datas lá por 1330 da nossa era nos não temos mais um sítio da região de Caxias, Passo fundo, etc. eles migraram, foram mais pro Norte na beira do Rio Uruguai (EH, 21/11/2012, p.1).

Segundo Laroque (2002), a Tradição Arqueológica Taquara ocupava os terrenos altos e frios do planalto e as regiões setentrionais da Depressão Central e da Planície Costeira. Nas centenas de sítios arqueológicos visitados no estado do Rio Grande do Sul, muitos deles tiveram escavações representativas, como nas casas subterrâneas de Caxias do Sul, Taquara e Vacaria e também nos vales dos rios Caí, Antas, Pelotas e Sinos. Alguns arqueólogos dataram o início da tradição desde o século II da Era Cristã até o contato com os europeus.

Referente as casas subterrâneas no que se refere a região do rio dos Sinos, Eurique Miller destaca:

Os sítios localizam-se tanto sobre o planalto como pela encosta do mesmo, junto ao rio dos Sinos e Maquiné, e finalmente pela planície litorânea. No planalto esta fase é encontrada tanto em sítios de campo aberto como em casas subterrâneas, vulgarmente denominadas “buracos de bugre”. Essas casas são encontradas ora isoladas ora agrupadas em número de até oito casas próximas ou dentro dos capões. [...] eram de formato circular ou quase, de paredes verticais, escavadas muitas vezes dentro do basalto diaclasado. As menores medem aproximadamente 2.5m de diâmetro e 2 m de profundidade; as maiores com aproximadamente 10 m de diâmetro e 4 m de profundidade (MILLER, 1967, p.19-20).

Um dos nossos depoentes tratando a respeito de casas subterrâneas e as ocupações Proto Jê, na região em questão expõe:

O Vale do Rio dos Sinos é uma entidade geomorfológica bastante ampla. E envolve vários extratos de latitude. Então se eu tomar o Vale do Rio dos Sinos como um todo eu vou encontrar sim ocupações pré-históricas de todas as culturas que ocuparam o estado, desde os primeiros coletores-caçadores até os últimos indígenas pré-contato. O Vale do Rio dos Sinos tem especialmente na parte média e alta tem uma quantidade de ocupações, inclusive na parte mais alta do planalto tem ocupações com casas subterrâneas que são típicas dos Proto Jê, estão sendo associadas a esse grupo lingüístico Jê Meridional, ou a Tradição Taquara. Então na parte média pra alta tem sim ocupações Jê [...] Seria a partir de Taquara principalmente até as nascentes Santo Antonio da Patrulha e as nascentes do Caraa, a nascente do rio dos Sinos ali aparece uma ocupação confirmada da Tradição Taquara. Quando a gente vai descendo mais de Taquara pra baixo em direção a Novo Hamburgo, São Leopoldo vai se tornar muito mais raro ou escasso os sítios arqueológicos (EG, 21/11/2012, p.1).

A partir de vestígios arqueológicos encontrados em diversas áreas é possível deduzir que a alimentação dos grupos da Tradição Taquara baseava-se na caça de veados, porcos-do-mato, cutia e aves, na pesca, cultivos de milho e porongos, coleta de pinhão, que constituíam sua principal fonte alimentar. Sobre a alimentação desses grupos Proto Jê o depoente E explica:

Geralmente a gente acaba condicionando a alimentação desses grupos pela área que tavam. Então se cria uma mítica muito grande em torno do pinhão e tal, que era um fator determinante, porque eles tinham intoxicado, que iam comer pinhão o ano todo (EE, 24/09/2012).

Conforme a professora Ítala Becker (1995), a história do grupo Kaingang pode ser apreciada em três épocas distintas: os séculos XVI, XVII e XVIII, sendo o período em que o grupo vivia em certo isolamento e com um contato intermitente com o bandeirante português.

O grupo indígena Kaingang é conhecido como Guaianá. A partir do ano de 1882 recebe a denominação de Kaingang. Sobre o termo Kaingang Ítala Becker enfatiza:

[...] é denominado Kaingáng, termo introduzido por Telêmaco Morocines Borba para designar todo o índio não Guarani dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul; abrange os que antes eram conhecidos como Guaianá, Coroados, Bugre, Shoklêng, Tupi, Botocudos, etc., enfim todos os grupos que lingüística e culturalmente formavam o ramo meridional da Família Jê [...] (BECKER, 1995, p.37).



Na metade do século XIX havia se generalizado a denominação de “Coroados”, em razão do corte de cabelo em formato de coroa. Sobre isso Tommasino informa:

O nome *Coroados* foi, por muito tempo, utilizado por autoridades civis, religiosas e a sociedade envolvente para designar os Kaingang. A origem dessa nomenclatura se liga ao estilo como cortavam o cabelo, em forma tonsura ou coroa. Contudo, não gostavam de ser chamados por este nome “aportuguesado”. “Essa pode ter sido mais um maneira de buscar dissolver a etnia kaingang na população nacional, negando a sua autodeterminação e sua identidade” (MOTA apud BIASI, 2010, p.27).

Outro nome utilizado para esse grupo pelo branco foi o termo popular “*bugre*”.

Este epíteto, utilizado especialmente pela população regional não-indígena, se encontra no mesmo contexto colonizador de “dissolução”, “assimilação” e “integração” do indígena ao “povo brasileiro”. É ainda mais agravante porque está numa linha depreciativa, de vulgarização e negação da pessoa (como indivíduo) e da cultura indígena (BIASI, 2010, p.28).

A partir das nomenclaturas de Coroados e Bugre, outros nomes surgiram para os Kaingang, como salienta Laroque (2002), foram chamados de Botocudo, Kaiguá ou Kaaguá, Xoklén, etc. Para Silva (2009), a partir da língua Guarani, os Kaingang foram chamados, às vezes de *Kainguá* (ou *Kaingua*), que equivale a *morador* ou *gente do mato*, para significar os grupos que não costumavam aceitar o aldeamento missionário. A este respeito Veiga destaca:

O termo Kaingang é hoje difundido entre eles próprios e assumido com o significado de “índio”. Atualmente o termo Kaingang é certamente aquele que unifica esse povo como autodenominação para fins externos (isto é, os identifica como uma unidade diante dos “outros”, não-índios, e outros povos indígenas) (VEIGA, 2006, p. 45-46).

Em se tratando do contato entre indígenas e o colonizador no século XVI, temos poucas informações. Conforme Becker (1995) é possível verificar que com a chegada dos colonizadores, representantes da Coroa Lusa, estes realizaram, durante o século XVI, incursões ao sul do Brasil, porém sem pretensão alguma de estabelecer-se no território naquele momento. Nesse período os Kaingang no Rio Grande do Sul localizavam-se entre o rio Piratini (afluente da margem esquerda do Uruguai) e às cabeceiras do rio Pelotas.

Nos séculos XVII e XVIII o padre Montoya, ao lado de outros jesuítas, tentou catequizar os Kaingang, mas não obteve sucesso. Esses indígenas eram diferentes

dos indígenas Guarani, com os quais já haviam tido alguma experiência anterior em aldeamento e catequese. Os Kaingang não sofreram influências dos jesuítas ao contrário dos grupos horticultores que são catequizados. Somente Pe. Cristóvão de Mendoza consegue em 1630 fundar no território do Guandaná (alto curso do rio Uruguai) a Redução de Conceição que teria aldeado cerca de 3.000 índios (LAROQUE, 2002). Um grupo demonstrou insatisfação através de assaltos e guerra, outros fizeram aliança com os brancos colaborando nas estratégias contra parcialidades Kaingang contrárias aos aldeamentos (BECKER, 1995).

Na medida em que a colonização avançou sobre os ambientes indígenas, intensificaram-se as movimentações Kaingang em seus territórios no Paraná, Santa Catarina e no Rio Grande do Sul.

No século XIX, a questão indígena no Brasil esteve ligada à expropriação das suas terras tradicionais. Nas fronteiras do Império, trata-se de alargar os espaços transferíveis e aproveitáveis. A partir de 1808, colocou-se a questão indígena como um problema em relação às terras e a partir disso o Governo estabeleceu um conjunto de políticas a serem adotadas e utilizadas: o extermínio dos nativos ou se seria melhor civilizá-los, incorporando-os na sociedade como mão-de-obra.

Na segunda metade do século XIX, o Rio Grande do Sul delimitou extensa área como, por exemplo, Nonoai, Campo do Meio, Guarita e Caseros para os indígenas Kaingang. Nesse período o Estado abarca duas grandes interferências no território e na organização do grupo: a colonização alemã e a italiana a partir de 1824 e 1875, respectivamente, e a catequese instalada entre eles pelos jesuítas por volta de 1848 (BECKER, 1995).

Conseqüentemente a estas imigrações europeias o território Kaingang foi sendo invadido pelo colonizador trazido pelo governo da Província. Sobre isso temos:

Assim, territórios de domínios dos Kaingang, como os Campos de Lages, Campo da Vacaria (antiga Vacaria Del Mar, das missões jesuítas), Campo do Meio e outros, foram sendo tomados e ocupados. Foi, pois, nesse contexto que aconteceram as primeiras investidas contra os territórios Kaingang (SILVA, 2009. p.30).

A imigração alemã no Rio Grande do Sul teve seus assentamentos designados pelo governo em boa parte em terras tradicionais Kaingang. Ao poucos, estes imigrantes foram destinados e instalados pelo Governo nas terras dos indígenas Kaingang. Sobre essas terras surgiram colônias como a antiga colônia de São Leopoldo, Feliz, Mundo Novo, Bom Princípio, Dois Irmãos, Pinhal, São Francisco de Paula, etc. (LAROQUE, 2002). Vendo seus territórios ameaçados, os Kaingang atacaram os colonos alemães.

Frente a essa situação de conflitos e disputas pela terra, os alemães, para ocuparem seus lotes de terra, precisavam enfrentar a reação nativa, o que gerava, conseqüentemente, uma situação tensa entre colonos alemães e indígenas Kaingang, pois os alemães queriam se estabelecer nas terras e os nativos queriam proteger seus tradicionais territórios.

Esta invasão no território dos indígenas pelos colonizadores acarretou vários conflitos étnicos e, para solucionar os problemas na região, entre os anos de 1848 e 1850, o Governo Provincial reduz o espaço dos indígenas Kaingang e inicia a Política Oficial dos Aldeamentos, instalando os três primeiros aldeamentos: Guarita, Nonoai e Campo do Meio. Segundo Laroque (2011), nesses aldeamentos se encontravam caciques principais e chefes subordinados, como por exemplo, Fongue, Votouro, Nonohay, Condá, Braga, entre outros.

De fato, por um tempo, o governo do Rio Grande do Sul conseguiu reunir ali vários grupos, incluindo a gente dos caciques Fongue e Portela, de Guarita. Mas, jamais o governo conseguiu vencer a resistência de vários outros grupos que se recusaram a abandonar suas terras, como os Kaingang do Campo do Meio e os grupos dos caciques Braga e Doble (na região nordeste do estado) ou os grupos de João Grande e outros menores, que circulavam nas proximidades do Rio Uruguai (SILVA, 2009, p.36).

Conforme Silva (2009), a política do governo da Província do Rio Grande do Sul, por volta de 1850, foi garantir a expansão pastoril, tentando reunir todos os Kaingang em uma única área para liberar todas as demais terras e campos aos brancos. Em razão disso é criada em 1850 a chamada Lei de Terras e a partir disso o processo de expropriação dos indígenas acelerou-se.

Através da Lei de Terras, o governo Imperial decretou o fim da doação de terras públicas por sesmaria. Dessa forma, aquisição de terras devolutas seria

somente a partir da compra. Essa lei também não utilizou em seu artigo a posse dos indígenas sobre as terras, ou seja, não criou mecanismos capazes de assegurar a transformação de terras pertencentes a reservas indígenas em terras particulares.

O povo Kaingang teve um enfrentamento violento junto às frentes de expansão colonizadora. Sob o pretexto de não atrapalhar o avanço da colonização europeia, os indígenas foram caçados pelas Companhias de Pedestres e “bugreiros” e submetidos aos aldeamentos.

[...] o governo provincial destacou uma “Companhia de Pedestres”, com poder militar, para atuar junto aos aldeamentos, com a finalidade de evitar os conflitos entre as tribos indígenas rivais e entre os indígenas, os fazendeiros e os colonos. Em 1847, fala-se da necessidade de aumentar para 100, o número de praças da Companhia de Pedestres que atua em Nonoahy (MARCON, 1994, p.111).

As Companhias de Pedestres protegiam os aldeamentos instalados pelo Governo contra os possíveis ataques de indígenas não aldeados. Essa força militar saía à procura dos Kaingang e no caso de algum ataque e rapto de colonos, as companhias contavam com auxílio de “bugreiros”, força paramilitar de combate aos indígenas. Esses grupos faziam verdadeiras caçadas e chacinas de indígenas que resistiam aos aldeamentos. As chamadas “Companhias de Bugreiros” provocavam uma separação e enfraquecimento dos grupos indígenas Kaingang em decorrência de que algumas parcialidades nativas estabeleceram alianças com estas, enquanto outras discordavam de tais atitudes.

A partir do ano de 1875 começa a colonização italiana no Rio Grande do Sul em território Kaingang ocupando as áreas de Caxias do Sul, Bento Gonçalves, Garibaldi, entre outras. Os italianos e indígenas tiveram que atualizar seus parâmetros conceituais e culturais. Um contato interétnico, onde se criam diferenças a partir das experiências compartilhadas.

No caso dos indígenas, algumas modificações são referidas como uma adaptação às novas culturas. Para os italianos, as atitudes tomadas em relação aos indígenas devem ser compreendidas a partir de um referencial que contemple seu intuito de sobreviver em uma nova condição na pátria que os recebe e as dificuldades enfrentadas (DORNELLES, 2009).

Com a chegada de colonizadores alemães e italianos, a situação dos indígenas agravou-se, pois os colonos foram apoderando-se de suas terras e fazendo-os recuar cada vez mais. Para os indígenas Kaingang o avanço das frentes de expansão e a colonização os afetou, pois foram colocados diante de uma humanidade desconhecida, a do não-indígena, perderam vidas, alguns elementos culturais e territórios. Só que isso não para por aí. O século XX reservava novas propostas aos indígenas Kaingang.

## **2.1 Políticas Indigenistas e o Estado Nacional Brasileiro**

Nos primeiros anos do século XX, a situação dos indígenas Kaingang é praticamente a mesma do século anterior: a cobiça pelas terras dos nativos. Entretanto, o Rio Grande do Sul no começo do século XX foi marcado por dois decretos fundamentais para as populações indígenas: o decreto 4.956, de 1903, que oficializava a desapropriação das terras de necessidade pública e, no início de 1906, a criação de uma Secretaria de Estado com a denominação de Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio, tendo como atribuição estabelecer diretrizes para a proteção dos índios e das suas terras (PEZAT apud LAROQUE, 2005).

A criação do SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) efetivou-se pelo decreto nº 8.072 de 20 de junho de 1910, e inaugurado em 07 de setembro do mesmo ano no governo de Nilo Peçanha para prestar assistência aos indígenas do Brasil.

Conforme Rodrigues (2005) criaram-se treze inspetorias, sendo uma delas no Rio Grande do Sul. O SPILTN fazia parte da administração pública do país no que tange à questão de terras indígenas e de posseiros. Seu objetivo era organizar os indígenas hostis e arredios em núcleo de atração, passando-os posteriormente às povoações destinadas a indígenas com hábitos um pouco mais sedentários.

O objetivo de confinar os Kaingang em aldeamentos era o de acabar com os conflitos agrários e fixar o trabalhador rural no campo. Para o SPILTN após a pacificação entre colonos e indígenas, os nativos não necessitavam mais de tanta terra para sobreviver, uma vez que se tornariam agricultores.

Nos anos seguintes estas regulamentações sofreram modificações. A partir de 1918, através da Lei Federal nº 3.454, o SPILTN passa a ser chamado apenas de SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e passou a dedicar-se apenas à causa indígena. Esse órgão ficou vinculado em nível Federal, ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, sendo que o seu primeiro diretor foi Cândido Rondon seguidor da doutrina positivista de Augusto Comte (MACIEL; MARCON, 1994).

Uma das primeiras ações do Serviço de Proteção ao Índio foi pacificar algumas aldeias indígenas e demarcar as terras ocupadas pelos índios com o consentimento dos mesmos.

Inicialmente, sob a coordenação de Rondon, buscou-se equacionar o problema dos grupos indígenas que ainda não tinham sido pacificados. Isto ocorreu através da criação de núcleos de atração. O objetivo era atrair estes grupos para os novos núcleos a fim de pacificá-los, sem o uso da violência (MARCON, 1994).

Rondon em sua administração no SPI criou quatro princípios para proteger os indígenas: a) Morrer se preciso for; matar nunca; b) Respeitar as tribos indígenas como nações independentes, embora sociologicamente embrionárias; c) Garantir aos índios a posse da terra em que habitam, necessárias à sua sobrevivência e d) Assegurar aos índios a proteção direta do Estado, não só como direito mas também como dever de assistência à sociedade fetichista, que não pode competir com a tecnologia do civilizado (PEZAT apud ARESI, 2008).

Entre os vários aspectos definidos pelo SPI em suas diretrizes e ações, destacou-se o princípio de assegurar aos índios seus costumes, sua alimentação e seu modo de vida. Um dos pontos básicos da proposta do Serviço de Proteção aos Índios definiu os meios de proteção às terras indígenas contra a ação dos civilizados.

Este regulamento marca uma nova era para o índio, pois até então este era considerado pela legislação como uma espécie de matéria bruta que deveria ser polida. Através desse regulamento o “homem branco” abria mão de sua fé e de sua moral como sendo a única a ser guiada. Isto não significava que nivelasse as crenças, mas aceitava e compreendia que existia um relativismo cultural. Além disso, entendia que as diferentes culturas não poderiam ser substituídas por outras abruptamente (ARES, 2008b, p.40.).

Outro aspecto importante do regulamento era a proteção ao indígena em seu território de origem, ou em seu próprio território. O indígena não podia mais ser retirado de seu território habitual e levado para outro lugar onde não pudesse reproduzir sua vida da maneira que era acostumado. Além disso, o regulamento do SPI proibiu a separação de membros da família indígena, como vinha acontecendo, sob o pretexto de educação ou de catequese.

No Rio Grande do Sul, com o início da República Velha em 1889, chegou ao poder um grupo de dirigentes com um projeto político destinado a modernizar o estado. A partir desse momento, o Rio Grande do Sul passou a ser governado pelo Partido Republicano Rio-grandense (PRR). Os líderes do PRR que assumiram o poder após a proclamação e a consolidação da República, eram de inspiração positivista e identificados com os princípios de Augusto Comte, influenciaram na elaboração de uma política indigenista que resultou na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Na compreensão dos positivistas, era obrigação do Estado oferecer condições para que os povos indígenas evoluíssem progressivamente, até chegar ao estágio superior da civilização e, dessa forma, integrarem-se à nação (MARCON, 1994).

No Estado, a política indigenista foi criada antes da federal, mas só teve atuação significativa em 1939. Nesse ano, os onze toldos que estavam sendo administrados pelo governo estadual foram transferidos para a administração federal. Conforme Rodrigues (2005), ao longo da República Velha, no princípio do século XX, dos doze toldos indígenas existentes no Rio Grande do Sul, apenas um ficou a cargo do governo federal, os demais permaneceram sob o comando do governo estadual.

Destes doze toldos, quatro localizavam-se no município de Palmeira das Missões (Inhacorá, Nonoai, Serrinha e Guarita), cinco em Passo Fundo (Ligeiro, Carreteiro, Ventarra, Erechim e Votouro), dois em Lagoa Vermelha (Faxinal e Caseros) e um em Soledade (Lagoão) (ARESI, 2008b, p.48).

O SPI desenvolveu no Rio Grande do Sul especificidades próprias. No entanto o Serviço foi criado após a chegada dos imigrantes europeus e a consequente distribuição de lotes de terras se deu nos territórios indígenas.

A partir dos anos cinquenta, ocorreram mudanças na orientação do SPI, quando a perspectiva humanista foi suplantada por uma orientação modernizante e desenvolvimentista. O SPI deixou de ser um órgão de proteção e passou a comprometer-se com fazendeiros, mineradores, madeireiros, empresários rurais, colonos, colonizadores e demais interessados em explorar as terras indígenas. O Serviço de Proteção ao Índio considerava impossível a incorporação dos indígenas à sociedade nacional. Esse órgão tornou-se protagonista dos grupos interessados em apropriar-se das terras e riquezas das reservas (RODRIGUES, 2005).

Após três anos de sua criação, quando suas atividades já tinham se expandido por todo o território nacional, o SPI teve 60% das verbas cortadas. Essa redução foi causada em razão de verbas na Guerra e na crise da borracha. A partir disso o Serviço de Proteção ao Índio começou a entrar em crise e a enfrentar um período turbulento de instabilidade. Ocorreram diversos desgastes políticos, houve denúncias de corrupção por parte dos funcionários e, em 1967 o SPI foi extinto.

O então governo de Costa e Silva extingue-o e, em seu lugar cria, no ano de 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (MACIEL; MARCON, 1994). No século XX, o cuidado com os Postos indígenas está a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), instituída pela Lei nº 5371, de 5 de dezembro de 1967, que fundiu os antigos órgãos Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Conselho Nacional de Pesquisa Indígena (CNPI) e Parque Nacional do Xingu (LAROQUE, 2002).

Sabe-se que durante o período militar no Brasil, a política nacional empreendida para as populações indígenas modificou-se, visto que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi substituído pela FUNAI.

No ano de 1969, o governo militar elaborou uma nova Constituição, introduzindo modificações na legislação sobre os índios até então vigentes. A principal foi estabelecer que as terras indígenas passariam ao domínio da União, cabendo ao índio apenas o seu usufruto. Para reforçar essa prática, foi criado, em 1973, o Estatuto do Índio – Lei 6.001 – pelo Congresso Federal, a qual regulamentava os tópicos da Constituição relativos aos índios (RODRIGUES, 2005).

A FUNAI foi instituída com o objetivo de exercer os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na



legislação civil comum ou em leis especiais. O trabalho da FUNAI, junto às áreas indígenas no sul do Brasil, foi no sentido de programar as políticas de desenvolvimento e modernização das forças produtivas, tendo em vista a autonomia econômica das reservas.

A FUNAI visava integrar o índio à sociedade “civilizada”, projeto vigente desde o período colonial, baseado numa equivocada concepção evolucionista de humanidade, em que se pregava que a sociedade indígena vivia num estágio atrasado e inferior do que se convencionou chamar de “civilização”. Para atingir esta etapa, fazia-se necessário abreviar as demais etapas do processo evolutivo, levando aos indígenas ser “integrados” na sociedade nacional (ARESI, 2008b, p.52).

No entanto, a Fundação Nacional do Índio não exerceu seu papel de proteger e defender os índios. Pelo contrário, negou às Nações Indígenas o direito de se autogovernar e, principalmente, de opinar sobre o desencadear do seu próprio destino. As políticas indigenistas eram impostas pela FUNAI, não permitindo opiniões, sugestões por parte dos indígenas (RODRIGUES, 2008).

Na década de 1960, a reforma agrária de Brizola reduz ainda mais o espaço territorial dos Kaingang. O governo tratou os indígenas como empecilho ao desenvolvimento agrícola criando em 1961 o Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (IGRA) e, em 1962, o Programa de Projetos Especiais de Reforma Agrária (PRADE).

Com a Reforma Agrária, Brizola viabilizou, através do IGRA no Rio Grande do Sul, outras estratégias de distribuição de terras a agricultores *sem-terra*. Para camuflar a expropriação de toldos indígenas demarcados e identificados pelo estado, usou-se a denominação “terras do estado”. A partir disso, foram adquiridas áreas nos municípios de São José do Ouro, Encruzilhada do Sul, São Jerônimo, Cangussu, Osório, Viamão, Santo Augusto, São Valentim, Taquari, etc. e entregues a tais sem-terras (SIMONIAN, 2009).

No Rio Grande do Sul, Brizola reduziu 19.998 hectares do toldo indígena de Nonoai, que o fez através do decreto nº 658. Essa área foi transformada no Parque Florestal Estadual de Nonoai. Por esse mesmo decreto ele expropriou o toldo indígena de Serrinha, tendo destinado 6.632 ha de terras florestadas à formação de parque ou reserva florestal. Mas essa área como a de Nonoai fora invadida por sem-terras (SIMONIAN, 2009). O cálculo para a redução das terras indígenas no sul foi

baseado no módulo mínimo utilizado pelo INCRA sem considerar que a população indígena, como qualquer outra, é suscetível de crescimento vegetativo (TOMMASINO, 2001).

Quando começou a expropriação dos Kaingang de suas terras tradicionais em razão da colonização alemã e italiana, a população indígena aumentou consideravelmente e hoje, os Kaingang enfrentam a falta de terras. Sem muitas alternativas estas indígenas migram para outros territórios em busca de locais para estabelecer o seu grupo.

A partir da elaboração do texto constitucional de 1988, propõem-se no Brasil algumas quebras de paradigmas quanto à configuração do Estado, buscando reconhecer a diversidade cultural existente no país, além de abrir espaço para a construção e a legitimação dos direitos civis do cidadão (RODRIGUES, 2005).

Durante séculos, procurou-se promover no Brasil o processo de assimilação e integração das populações indígenas à sociedade nacional, mas nenhuma política conseguiu chegar ao resultado esperado. Cíntia Rodrigues expõe o seguinte:

No âmbito das políticas federais durante o século XX, podem-se destacar os seguintes órgãos: o SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), em seguida remodelado para o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), e a própria FUNAI, que, por muitas vezes, colocou os interesses e os direitos indígenas em último plano, privilegiando os próprios desejos desenvolvimentistas do governo federal. Como sabemos, a FUNAI estava atrelada à União [...] (RODRIGUES, 2005, p.242).

A situação dos indígenas frente ao Estado Nacional começou a se modificar com a elaboração da Constituição Brasileira de 1988. Essa Constituição redigiu e aprovou a constituição mais liberal e democrática que o país já teve. A questão indígena foi levada em consideração no que se refere à saúde, educação, processos jurídicos e principalmente ao direito à terra, sendo que os indígenas podem circular livremente pelo território nacional.

Ser índio, porém, no final do século XX e início do XXI é mais que isso; é ser portador de um status jurídico que lhe garante uma série de direitos. É fazer parte de uma coletividade que, segundo Pacheco de Oliveira, por suas categorias e circuitos de interação, distingue-se da sociedade nacional, e reivindica-se como indígena. Ou percebe-se como descendente de população de origem pré-colombiana (CALEFFI apud, RODRIGUES, 2005, p.242).

Segundo a Constituição de 1988, são reconhecidos aos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Além disso, os povos indígenas têm direito de gerar processos jurídicos, porque são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, não podendo mais existir a ideia de integração do índio à sociedade nacional, e sim o processo de respeito e valorização da cultura indígena. Esses grupos devem receber proteção do Estado Brasileiro, baseada em sua diferença cultural (RODRIGUES, 2005).

Nas palavras de Tommasino (2001), por trás dessas migrações dos Kaingang estão subjacentes políticas indígenas que foram sendo engendradas ao longo do tempo e diferentes estratégias de sobrevivência foram sendo imaginadas e colocadas em prática por famílias em diversas áreas indígenas. Ou seja, os Kaingang tiveram que se adequar a esse novo caminho, a essa nova imposição. As cidades foram se tornando espaços de (re) territorialização.

## **2.2 Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Gã/São Leopoldo e Foxá/Lajeado**

No Rio Grande do Sul vivem cerca de dezoito mil indígenas Kaingang, distribuídos em acampamentos, principalmente no norte do estado (Tenente Portela, Nonoai, Erechim, Iraí, Planalto, Salto do Jacuí, Farroupilha, Estrela, São Leopoldo, Lajeado, Gravataí e Porto Alegre). Segundo Silva (2011) há grupos que são itinerantes e ficam em acampamentos temporários (*wãre*), como próximos a rodovias, viadutos, margens de rios, florestas, etc. com a finalidade de vender seu artesanato.

No Rio Grande do Sul, há setenta aldeias Kaingang em vinte e um municípios do Estado, e os acampamentos em rodovias somam quinze aldeamentos em todo o Estado. Estes foram excluídos porque não é possível afirmar exatamente este número, uma vez que há ausência de mapas e dados atuais que indiquem onde estão e quantos são (GARLET, 2010, p.124).

O território Kaingang ocupa trinta áreas indígenas que se espalham entre os Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (VEIGA, 2006).

Os Kaingang, como as demais sociedades indígenas sul-americanas, não configuram uma unidade política ou social, mas um horizonte cultural. Esses indígenas organizam-se em aldeias distribuídas em uma ampla região que cobre praticamente todo o Planalto Meridional, de territórios ao sul do rio Tietê, estendendo-se até as terras banhadas pelas bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos e Gravataí, na região em que o Planalto Meridional limita com a Depressão Central, no atual Estado do Rio Grande do Sul (FREITAS, 2005).

Conforme alguns dados históricos o território Kaingang tinha de oferecer um ecossistema variado que lhes permitisse sua reprodução social e cultural. Nas regiões de campo faziam suas aldeias fixas (*emã*). Faziam acampamentos ou abrigos provisórios (*wãre*) nas florestas e margens de rios, onde permaneciam nas semanas ou meses em que praticavam a caça ou a pesca.

Há aproximadamente quatro décadas existe uma intensificação da saída de grupos Kaingang de terras indígenas oriundas do Planalto Rio-grandense, dando continuidade às tradicionais formas de encaminhar os seus ciclos sócio-econômicos. É comum que essas famílias procurem se organizar novamente nas proximidades de cidades de médio e grande porte, como no caso de Porto Alegre, bem como em alguns municípios da serra gaúcha e no Vale do Taquari, para que nesses espaços ocupados possam dar continuidade à sua cultura (DOCUMENTO DA PROCURADORIA REGIONAL DA REPÚBLICA 4ª REGIÃO apud OLIVEIRA, 2010, p.27).

Assim como no passado, os indígenas da Terra Indígena Linha Glória ainda preservam esta tradição. Os *emã* de hoje frequentados por eles são os diferentes aldeamentos existentes na atualidade, criados pelo SPI e posteriormente pela FUNAI, e reconhecidos como *TIs* (Terras Indígenas) ou Reservas Indígenas. Por sua vez, os *wãre* seriam aqueles acampamentos provisórios ou ainda lugares como, por exemplo, as cidades por onde permanecem às vezes, por semanas, para venderem seus artesanatos como forma de sobrevivência (SILVA, 2011).

As Terras Indígenas Kaingang têm uma ligação muito forte entre elas. Podemos citar como exemplo as sete *TIs* que correspondem ao grande território Kaingang (Lajeado, Farroupilha, São Leopoldo, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro, Morro Santana e Linha Glória). Essas Comunidades estão ligadas cosmologicamente e, além disso, lutam juntas por seus direitos.

Esses grupos sofreram com a divisão de seus territórios e com a imposição de limites e fronteiras diferentes da concepção que tinham no passado, entendendo

o espaço geográfico como um grande território indígena, onde circulavam livremente para visitar parentes, caçar, pescar, coletar, vender o artesanato e buscar melhores condições de sustentabilidade, saúde, educação etc. Na atualidade essa mobilidade está presente nas Terras Indígenas Kaingang (SILVA; LAROQUE, 2012).

Tratando-se de território fica evidente que para os indígenas este passa a ser significativo, pois compreende a história do grupo e preserva as tradições indígenas. Sobre isso temos:

Além do espaço de reprodução econômica, das relações sociais, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades tradicionais. A íntima relação do homem com o seu meio, sua dependência maior em relação ao mundo natural, comparada ao do homem urbano-industrial faz com que os ciclos da natureza (a vinda de cardumes de peixes, a abundância nas roças) sejam associadas a explicações míticas ou religiosas (DIEGUES, 2004, p.85).

A região do Vale do Taquari, por exemplo, foi território de ocupação indígena no passado. Sobre isso temos:

[...] os levantamentos que a gente fez tanto pra, pro trabalho da dissertação que eu fiz na Unisinos quanto dos trabalhos que nós temos no setor de arqueologia da Univates tem indícios de ocupação de Proto Jê [no Vale do Taquari]. Na época de 2007 nós tínhamos um sítio arqueológico cadastrado no IPHAN na parte alta do Vale do Taquari, na divisa dos municípios de Arvorezinha e Ilópolis que estão adaptados em casas subterrâneas, tradicionalmente associadas aos grupos Jê, aos Taquara, enfim [...] Então sim, temos indícios dessas ocupações no Vale do Taquari (EE, 24/09/2012, p.1).

Através de estudos arqueológicos realizados pelo setor de arqueologia da UNIVATES comprovam que vários artefatos de cultura material foram encontrados e indicam possíveis ocupações de grupos pré-coloniais também Proto Jê na Região do Vale do Taquari.

### **2.2.1 O Vale do Taquari e a Terra Indígena Linha Glória/Estrela**

Atualmente existem duas Terras Indígenas Kaingang no Vale do Taquari, uma situada na cidade de Estrela, Terra Indígena Linha Glória e outra localizada na cidade de Lajeado, Terra Indígena *Foxá* que trataremos em um próximo item.

O Vale do Taquari já era habitado por indígenas antes da chegada dos europeus. Entretanto, a política de ocupação das “terras devolutas” através da

colonização e a política de aldeamentos do Governo da Província do Rio Grande do Sul remeteram à marginalização de indígenas, mestiços e também de afrobrasileiros na região.

A Terra Indígena Linha Glória localiza-se na cidade de Estrela no bairro Linha Glória. A história desta T.I. teve início na década de 1950 e 1960 com a migração em direção ao Vale do Taquari dos Kaingang da família de Manoel Soares que viviam na cidade de Santa Cruz do Sul (SILVA; LAROQUE 2012).

Antes de chegarem a Santa Cruz do Sul, seu Manoel migrou da Região do Salto do Jacuí para Santa Cruz, no Parque da Gruta. Sobre isso temos:

Por volta da década de quarenta do século passado, o pai, Manoel Soares, empreendeu uma viagem da região de Salto do Jacuí para Santa Cruz do Sul com duas mulheres, Dona Eva, Dona Lídia e filhos pequenos. Em seu corpo corria sangue Kaingang e Guarani, pois ele era filho de mãe Guarani e pai Kaingang [...] Nos pensamentos de seu Manoel se misturavam as duas culturas: como Guarani, ele caminhava em busca pela *terra sem males*; como Kaingang, ele tinha a voracidade e a resistência para a luta pela terra. Em Santa Cruz eles encontraram um abrigo em uma grande gruta [...] (GONÇALVES, 2012, p. 5).

O grupo formado por Seu Manoel Soares, suas esposas Lídia Soares, Eva Rosalina de Mello e 25 filhos ocupava a Gruta dos Índios (atual Parque da Gruta). Justamente pela criação do parque é que teriam sido expulsos da região, onde trabalhavam na venda de artesanato e prestavam serviços aos fumicultores. Em razão disso, circulavam em busca de sobrevivência na cidade de Montenegro e em outros locais. Desempenhavam atividades no corte de mato nos municípios de São Sebastião do Caí e Montenegro. Neste período também estabeleceram-se embaixo de pontes na cidade de Venâncio Aires (SILVA, 2011).

Sobre o estabelecimento de populações indígenas em Parques Nacionais e sua consequente expulsão das chamadas unidades de conservação Diegues expõe:

As 'áreas protegidas' poderiam garantir a sobrevivência dos habitats e também das populações nativas. As reservas poderiam preservar os modos de vida tradicionais ou diminuir o ritmo das mudanças a níveis mais aceitáveis e controlados pelos moradores locais. As populações nativas podem beneficiar-se da proteção de seus direitos sobre essas áreas ou da venda de produtos ou da renda gerada pelo turismo (DIEGUES, 2004, p.101).

Quando ainda moravam em Santa Cruz do Sul, o pai de Manoel Soares veio a falecer. Ao saírem de Santa Cruz, seu Manoel, Dona Lídia e Dona Eva, acompanhado de seus filhos, foram em busca de sustento e talvez procurando o lugar onde o umbigo de Manoel foi enterrado, que é reconhecido por seus descendentes como a região onde vivem atualmente.

O grupo Kaingang da Terra Indígena Linha Glória se constitui a partir de um único grupo familiar que teve origem na descendência de Manoel Soares com duas mulheres: Lídia Soares e Eva Rosalina de Mello. Ambas Kaingang são referidas como sendo aparentadas por parte do avô de Lídia, chamado Antônio Ramão Soares.

Da descendência de Manoel com Lídia nasceram os indígenas de nomes Maria Antônia Soares (51 anos), José Alvício Soares (50 anos), Altair Soares (44anos), Pedro Antônio Soares (41 anos), Jair Soares (38 anos), Clarice Soares (37anos), Carlos Soares (36 anos), Márcia Soares (34 anos), Maria Sandra Soares (31anos), Andréia Soares (30 anos), Maria Conceição Soares (24 anos) e Adelar Soares, sendo que para este último, não obtivemos informação de idade. O grupo familiar formado pela ligação de Manoel com Eva, por sua vez, é constituído por 9 filhos, conforme informa a depoente E, sendo eles: Janete Soares (36 anos), Marcos de Mello (35 anos), Márcio de Mello (34 anos), Carlos André de Mello (30 anos), Paulo Alexandre de Mello (27 anos), Vanderlei de Mello (25 anos), Leandro de Mello (22 anos), Claudete e André de Mello (EE, 22/03/2011 *apud* SILVA, 2011, p.36).

Além disso, Manoel Soares teria tido uma terceira esposa, Dona Sirce (natural de Venâncio Aires), com quem também teve filhos. Entretanto, devido ao fato de ela ter saído da aldeia um pouco antes de Manoel falecer em 1990 e retornado para Venâncio Aires, e segundo Silva (2011) não se teve conhecimento de ligação deste ramo da família com o grupo atualmente. O que se sabe é que Sirce seria uma mulher “*de fora*” do grupo.

Esta realidade vivenciada pelos indígenas da Terra Indígena Linha Glória, que por diferentes razões acabam relacionando-se com os não-indígenas, vindo a se casar com eles, é um processo que já vem de muitos anos fazendo parte da realidade não só deste grupo, mas também de outros grupos indígenas.

O grupo que basicamente contava com uma reprodução nos termos de uma mesma parentela familiar, também encontrou no casamento com os “*de fora*” uma forma de continuar se mantendo. Assim, os “*de fora*” são integrados ao grupo de parentesco e passam a ser considerados como de “*dentro*” (CHAGAS *apud* SILVA, 2011, p.37).

Isso também fica evidente desde o tempo de formação da sociedade indígena Kaingang, narrado no mito de origem. Sobre isso temos:

[...] chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os *Cayurucrês* com as filhas do *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-os com as filhas dos *Caingangues*. Dahi vem que, *Cayurucrês*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 22).

Em meados da década de 1960, os indígenas Kaingang provenientes de Santa Cruz do Sul, teriam chegado ao município de Bom Retiro do Sul, ocupando o trevo de acesso a este município, passado algum tempo, por indicação da Polícia Federal, acabaram fixando-se no atual local. Ao se estabelecerem na região, Manoel Soares e seu grupo, tiveram dentre as fontes de subsistência a venda de artesanato e a feitura de pequenas roças. De acordo com Silva (2011, p.37) “seu Manoel tinha a preocupação de ensinar aos seus filhos a prática do artesanato, pois era uma forma de manter viva a cultura e também era uma fonte de subsistência do grupo”.

Tratando-se da função de liderança na Terra Indígena Linha Glória, após a morte de Manoel Soares, em 1990, passou a ser exercida por uma de suas filhas, Maria Antônia Soares, que permaneceu na função até 2009. Sobre isso Gonçalves expõe:

O pai de Maria Antônia nunca pronunciava a palavra morte. No entanto, ele dizia a ela que se um dia ele “fosse embora” ela deveria retornar à aldeia e cuidar da mãe e dos irmãos menores. Quando ele morreu atropelado na BR 386, em 1990, ela retornou à Terra Indígena da Linha Glória para cumprir a promessa realizada. Contrariamente ao que seu pai desejava, alguns parentes homens indígenas não concordaram que Maria Antônia fosse a cacique. Para eles, a mulher deveria fazer artesanato, vender, cozinhar (preparar o *fuá*), cuidar dos filhos e se entregar aos prazeres do sexo. Mas, enfrentando a vontade desses homens, Maria Antônia ouviu toda a comunidade e pensando em realizar o desejo de seu pai, assumiu a chefia política (GONÇALVES, 2012, p. 12).

No ano de 2009, novamente ocorreram mudanças na liderança da Terra Indígena Linha Glória passando a ser exercida por Maria Sandra Soares, irmã da liderança Maria Antônia e filha de Seu Manoel Soares que permaneceu na função até meados de 2011. A partir de então Maria Antônia novamente retoma o papel de liderança, permanecendo até o final do mês de agosto de 2012, quando precisou



afastar-se, sendo que seu irmão e vice-cacique, Altair Soares, passou a desempenhar o papel.

No ano de 2004, a área de terras da TI Linha Glória era de aproximadamente oito hectares. Havia dezenove casas construídas próximas ao trevo de acesso a Bom Retiro do Sul. As moradias eram precárias, feitas de madeira e cobertas por lona. Em razão dessa situação de precariedade, a cacique Maria Antonia Soares passou a reivindicar junto aos órgãos públicos a construção de novas casas. Em 2005, o CEPI (Conselho Estadual dos Povos Indígenas) informou que a área da Terra Indígena deveria ser ampliada para quatorze hectares e seriam construídas vinte e uma casas, dois galpões e um quiosque para os indígenas comercializarem seu artesanato (GONÇALVES 2008).

A ampliação da área para os indígenas se efetivou. As casas começaram a ser construídas em março de 2006. As obras foram finalizadas em julho do mesmo ano, beneficiando cerca de cento e trinta pessoas que moravam na Terra Indígena Linha Glória.

A ampliação da área de terras da aldeia se efetivou, conforme previsto pelo CEPI, em 2005. A construção das casas teve início em março de 2006, após longo período de espera, e foi uma parceria entre o Programa RS Rural Especial (com um investimento de R\$ 21 mil reais para compra de telhas e pregos), categoria que contempla os povos indígenas e parte pelo Programa Estadual de Programa Indígena (investimento de R\$ 27 mil reais para o custeio da mão de obra), da Secretaria Estadual de Habitação e a CEE (Companhia Estadual de Energia Elétrica), que cedeu a madeira (NOVA GERAÇÃO, 17/03/2006, apud SILVA, 2011, p.42).

Atualmente a Terra Indígena apresenta aproximadamente trinta e uma famílias que sobrevivem da venda de artesanato, das doações que recebem do poder público, de pequenas roças cultivadas por algumas famílias e da prestação de serviços para produtores rurais. Esse número de famílias é variável devido à tradicional mobilidade que estes grupos mantêm de se deslocarem pelo grande território, indo e vindo de outros aldeamentos indígenas como o de Nonoai e Iraí, de onde provém um grande número de famílias residentes neste local (GONÇALVES, 2008).

Os indígenas costumam deslocar-se de um lugar para outro por vários motivos, como por exemplo, visitar os parentes, buscar remédios, material para o

artesanato, participar de reuniões que visam à melhoria de condições dos indígenas como saúde, educação, moradias, etc.

A área indígena também é composta por árvores nativas, hortas individuais e coletivas, dois pontos de venda do artesanato. As casas da Terra Indígena são de madeira e seguem o mesmo padrão de moradia, sendo determinado pela FUNAI (Figura 1). Além disso, a TI conta com uma escola indígena estadual.

Figura 1 - Vista parcial da Terra Indígena Linha Glória Estrela/RS



Fonte: Da autora.

Com a promulgação da Constituição de 1988, assegurou-se aos povos indígenas o direito a uma educação escolar diferenciada, com processos próprios de aprendizagem e utilização de sua língua materna. As escolas indígenas deveriam transformar-se num espaço de preservação de suas organizações sociais, dos costumes, das línguas e crenças e do aprendizado da cultura e dos valores comuns ao povo brasileiro (GONÇALVES, 2008).

Com o reconhecimento da Terra Indígena Kaingang Linha Glória pela FUNAI, no ano de 2002, o Governo do Estado juntamente com a Secretaria de Educação, foi responsável pela gestão da construção da escola indígena às margens da BR 386.

Através do decreto nº 41.700, de 03 de julho de 2002, o então governador cria e denomina o estabelecimento de ensino como Escola Indígena Manoel Soares.

Embora a escola estivesse em funcionamento desde 2002, somente foi regularizada como escola Indígena pelo Conselho Estadual de Educação do Rio Grande do Sul, em 7 de julho de 2004, através do Parecer 447/2004. Passou a ser denominada como Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Manoel Soares – Escola de Ensino Fundamental de 1º ao 5º ano (GONÇALVES, 2008).

As crianças ingressam na escola aos seis anos de idade e lá permanecem até completarem o 5º ano do Ensino Fundamental. Concluídos os estudos na referida escola indígena, os alunos são então encaminhados para a escola Estadual de Ensino Fundamental Pedro Braun, que se localiza no bairro Linha Glória na cidade de Estrela. Após completarem o ensino fundamental as crianças vão para uma escola de ensino médio em Estrela. Mas cabe ressaltar que nem todos os indígenas desta área continuam seus estudos, pois não costumam receber incentivo e nem apoio de órgãos públicos e, além disso, sofrem muitas vezes preconceito por parte de alunos e até mesmo dos professores, conforme podemos constatar através de contatos que tivemos com alunos e professores quando atuamos como bolsistas no Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS durante o período de 2010 a 2012.

Os indígenas Kaingang veem a escola como um ponto de contato/encontro e esperam que ela possa acima de tudo, respeitar o jeito de ser indígena e também subsidiá-los a compreender a sociedade nacional. Sendo assim a Escola Manoel Soares, conforme demonstra sua nomeação em homenagem ao patriarca da aldeia, é tida como uma de suas conquistas, por isso é fundamental que os Kaingang possam geri-la a sua maneira.

A comunidade indígena de Linha Glória/Estrela faz parte de um fenômeno recente de urbanização, decorrente de uma série de questões, que fazem com que ocorram as migrações para as áreas urbanas.

## 2.2.2 Terra Indígena *Por Fi Gâ*: Kaingang convivendo em espaço urbano

No Vale do Rio dos Sinos encontra-se a Terra Indígena *Por Fi Gâ*. Essa comunidade Kaingang está no processo de (re) territorialização, atualmente localiza-se na área urbana do município de São Leopoldo (Figura 2). Todo esse território é considerado como tradicional para os Kaingang.

Figura 2 - Vista parcial da Terra Indígena *Por Fi Gâ*



Fonte: Da autora.

Sabemos que o indígena Kaingang tem uma ligação forte com a natureza e muitos conhecimentos sobre isto é transmitido através da oralidade. Os membros mais velhos conservam viva na memória a história e a cultura de seu povo. Sobre a cidade de São Leopoldo, Darci Fortes, patriarca da primeira família Kaingang conta o seguinte:

Quando nós éramos pequenos nossos avós contavam nossas histórias, [...] São Leopoldo tinha história dos índios Kaingang [...] nossos caciques vinham de Nonoai, para ir para Porto Alegre e eles falavam para nós que São Leopoldo era nome de um pássaro. Contavam como os seus guerreiros cuidavam dos próprios caciques e como os pajés faziam seus acampamentos no Rio dos Sinos (FORTES apud LAZZARI, 2010, p.37).

Para os Kaingang a cidade de São Leopoldo é território tradicional Kaingang, mas essa ocupação é mais recente na história desse povo. “Apesar de todo o

território do Vale do Rio dos Sinos ser considerado pelos historiadores, pesquisadores e evidentemente pelos Kaingang, como um território tradicional desse povo, a residência fixa dos Kaingang em São Leopoldo é mais recente” (GARLET, 2010, p.132).

Corroborando com os estudos anteriormente apontados o relato do depoente A quando narra que São Leopoldo era uma aldeia de passagem provisória, pois, segundo este, os índios antigos vinham conversar com o Governador da Província sobre as suas terras, e então estabeleciam-se no local. “Esses índios conviviam aí e formaram a aldeia. Mas daí o governo conversavam e colocavam o índio pra pesca, porque diziam que o índio, o lugar dele era no mato” (EA, 15/12/2011, p. 3).

Um Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* que chegou na aldeia em 2005, relatou em uma de nossas visitas à comunidade que a cidade de São Leopoldo foi o local escolhido para o grupo em razão da venda de artesanato e também porque eles desejavam morar no território de seus antepassados. A escolha da cidade não foi por acaso, mas apresenta um caráter simbólico em decorrência de representar o tradicional território Kaingang e por ser um local adequado para comercializarem o seu artesanato. Quando perguntado por que a cidade de São Leopoldo foi justamente um dos lugares que os Kaingang desejaram se deslocar, esse Kaingang narra:

Isso por causa que, dos negócios também artesanais né. Uma família vem de um lugar, de uma aldeia, outros de outra aldeia, e daí se juntaram umas cinco, seis famílias e aí fizeram o acampamento, e daí acabaram morando em São Leopoldo um poquinho ali, um poquinho lá muitas ‘vezes’ as entidades governamentais atropelando de volta pros seus lugares, e eles sabendo que dos direitos deles de cidadão, direito de ir e vir e aquela história que os ancestrais moravam aqui. Então, tão vindo de volta ocupa, mora no território dos seus antepassados. Isso tudo tá em memória. Porque pra eles não existe fronteira, é um mundo aberto, territórios abertos, acostumados a andá. Então eles entendem que a terra que Deus deu é de toda humanidade, não tem dono. Eles entendem assim por isso que eles moram no lugar que eles gostam. Então eles foram se apossando, morando e diante de não bem acolidos eles foram teimando. E até que um tempo eu cheguei nessa comunidade trabalha, e eu representava o conselho dos povos indígenas dentro do Estado e daí eu tinha autonomia de negócios e projetos e aí comunidade ali me pediu, tinha quinze famílias na época quando eu cheguei (ED, 16/06/2012, p.1).

Foi em 1989, até onde temos conhecimento que os Kaingang retornaram para a cidade São Leopoldo. O interesse dos indígenas estava voltado à venda do

artesanato, logo, semelhante ao tempo dos antigos, passaram a circular entre São Leopoldo e Nonoai, onde até então estavam vivendo. Inicialmente os Kaingang não tinham moradia nessa cidade e ficaram estabelecidos na antiga rodoviária, permanecendo neste local por quinze dias (LAZZARI, 2010).

Os líderes Kaingang contam que historicamente acampavam nessa cidade, mas que em 1990 decidiram fixar-se de forma permanente.

Uma vez este pássaro cantou para os guerreiros índios que avisaram aos seus Caciques. Os caciques reuniram o povo do lado do fogo dizendo que a onça estava por perto e daí colocaram no Rio do Sinos o nome de Por Fi, na língua indígena [...] na língua portuguesa se chama Atová, que é o passarinho que avisa os guerreiros quando tem sua onça por perto [...] e nos sabíamos destas histórias dos nossos pajés, nossos antigos e daí resolvemos sair a procura de vender nosso artesanato e investigar e buscar nossos direitos [...] nossas origens. E daí resolvemos vir até São Leopoldo porque eu tinha esta história na cabeça (FORTES *apud* LAZZARI, 2010, p.37).

As famílias indígenas Kaingang que atualmente estão em São Leopoldo são provenientes da TI Nonoai. Além de Nonoai algumas famílias vieram de Ligeró, Votoró Guarita, e estes foram alastrando a comunidade.

Em meados de 1990, cerca de seis famílias provenientes do município de Nonoai chegaram ao município de São Leopoldo. Acamparam nas margens do Rio dos Sinos, no trevo de acesso à cidade, na faixa de domínio da BR 116. Permaneceram ali, acampados, embaixo do viaduto de acesso à rodoviária municipal, por cerca de oito anos. Devido às constantes enchentes do rio e às condições precárias que mantinham, foram deslocados pela prefeitura para outra área pública, ainda nas proximidades da estação rodoviária (GARLET, 2010, p.132).

O novo local destinado aos Kaingang localizado próximo à estação rodoviária da cidade também era considerado um terreno insalubre, pois se tratava de um aterro sanitário. Além disso, este oferecia riscos devido ao intenso fluxo de veículos e pela vizinhança não-indígena apresentar um histórico de drogas, assaltos, tráfico, furtos, etc (GARLAT, 2010). Segundo Lazzari (2010), neste local não permaneceram por muito tempo retornando para Nonoai.

Foi somente em 1996 que algumas famílias Kaingang vieram definitivamente para São Leopoldo. Neste mesmo ano montaram seu aldeamento provisório (*wãre*) no terreno próximo aos Diques do Rio dos Sinos, mas tiveram que se afastar desse local por localizar-se próximo ao centro e tornava-se perigoso para as crianças.

Posteriormente após a permissão da FUNAI para se fixarem na cidade de São Leopoldo iniciaram a mudança de local de suas moradias, passando para a Avenida Caxias do Sul (LAZZARI, 2010).

Em 1997, foram transferidos para uma área próxima ao ginásio municipal de São Leopoldo, em zona central da cidade e, depois foram deslocados pela prefeitura para a Vila dos Tocos, onde existia um hectare livre. Ficaram morando lá por um ano, de 1998 a 1999. O grupo permaneceu embaixo da ponte da BR 116, até o ano de 2000. Neste ano, precisamente no mês de julho, devido às fortes chuvas, o rio transbordou, fator que obrigou os indígenas Kaingang a se deslocarem novamente. Os Kaingang foram levados para a região acima do rio dos Sinos, junto ao viaduto da BR 116, acesso à entrada e saída de São Leopoldo, sendo que nessa época moravam apenas oito famílias, entre elas estavam Francisco dos Santos, Jereias Fortes, Maria Fortes, Sergio Rodrigues Fortes e Silvino Fortes (falecido) (LAZZARI, 2010).

O relato de José Vergueiro, que foi cacique da comunidade durante o período de 2001 a 2005, narra que um vereador da cidade afirmou que “nós não tínhamos direitos no município, porque aqui nunca teve índio. Mas nossos ancestrais já contavam que viviam aqui em São Leopoldo, então aqui também é terra de índio. Se São Leopoldo, não é terra de índio, de alemães que não é, porque eles chegaram bem depois” (LAZZARI, 2010, p.39).

No processo de discussões e negociações com os não-índios em São Leopoldo foi proposta a construção de casas, mas seria preciso deslocarem-se para as margens da BR 116, na região central da cidade, numa área de quatro hectares. Este espaço de terra localizava-se na rua São Domingos, e no terreno os indígenas começaram a construir suas casas no ano 2000, porém sem estrutura adequada, sem água e sem luz. Utilizavam esses recursos pedindo-os emprestado aos vizinhos. Foi nesse momento que decidiram ter um cacique, sendo eleito Darci Fortes.

No ano de 2005 novas famílias começaram a chegar, dentre elas importantes lideranças atuais como: José Vergueiro, Dorvalino Cardoso *Refej*, Rosalina Aires dos Santos e Alécio *Garféj* de Oliveira. Aos poucos a comunidade começou a se

organizar. Quando Dorvalino Cardoso *Refejchegou* na Comunidade Kaingang em São Leopoldo, ele começou a lutar junto com demais lideranças para melhorias da instalação dos indígenas na área urbana. Apartir disso fizeram reuniões, procuraram por terrenos e encontraram o atual local.

Daí pediram pra eu faze um projeto de casas e outros mas ali onde eles estavam morando ali perto do, do Charrua perto do curtume ali, próximo da BR 116, perto da rodoviária, eram um lugar assim que não era adequado. Tinha banhado, jogavam restos de lixo hospitalar, chovia, muito mosquito, cheiro ruim, e não tinha espaço pra fazê um projeto pra construí né nem pra uma horta comunitária. Daí eu falei pra eles que o lugarzinho não era adequado e daí nós vamo negociá. Daí eu fui conhece o prefeito, fiz amizade com ele e já marquei uma audiência com ele né. Daí outro dia ele chamo o grupo pra reunião, eu e mais um cinco seis, aí eu coloquei pra ele a situação né, disse que ele tinha um grande problema pra acerta com a comunidade indígena e o problema também era da comunidade. Então tinha que se junta prefeitura e os indígenas pra resolve o problema, que o problema era dos dois lados. E ele disse que ia resolve esse problema até o final da gestão dele. Dito e feito: levo nós em vários lugares pra nós vê as terra né, pra morá e aí fomos eu e uns quantos em vários terreno de prefeitura né e acabamo gostando aqui! Vai faze cinco anos que tamo aqui, já estruturamo uma boa parte, falta ainda, posto de saúde, daí fica mais estruturado e tamo lutando por mais pedaço de terra pra produzi (ED, 16/06/2012, p.2).

A partir disso, no ano de 2005, iniciaram-se longos debates com as lideranças indígenas, FUNAI, Ministério Público Federal, Órgãos do Estado e Poder Público Municipal a fim de ser encontrada outra área com melhores condições de moradias aos indígenas Kaingang. Através de diálogos, foi possível a destinação de área para assentamento definitivo, o que acabou acontecendo em 2008.

Em 2007, segundo Marília Dupont Lazzari (2010), a prefeitura de São Leopoldo realizou o processo de desapropriação de terra para a efetiva moradia dos indígenas Kaingang. Nesse processo negociou com as lideranças a escolha do local, pois acreditaram que o terreno no bairro Feitoria era adequado as suas necessidades. No início de 2008, existiram mudanças e o encaminhamento de documentação envolvendo a área cedida.

Ainda em 2008, foi definitivamente destinado um local aos Kaingang. Quando foram transferidos das margens da BR 116, no trevo de acesso a São Leopoldo, a comunidade Kaingang se estabeleceu no bairro Feitoria Sellere resolveram nomear a Terra Indígena de *Por Fi*. “*Por*” é o nome de um pássaro e “*Fi*” é considerada a fêmea dessa ave. Desta forma, *Por Fitem* “o significado de um pássaro feminino”,



que faz barulho anunciando quando alguém se aproxima da comunidade. Segundo (GARLAT, 2010) esta área não é reserva indígena demarcada, e, sim, uma área cedida pelo município de São Leopoldo por um prazo de 85 anos.

Em 2011, a TI teve um acréscimo ao nome, passou a se chamar Terra Indígena *Por Fi Gâ*, acrescentando *Gâ* (território) em sua nomenclatura. A partir disso, o nome da Comunidade ficou *Por Fi Gâ*, que significa território do pássaro fêmea *Por Fi*. Em relação ao nome da Comunidade, uma liderança salienta:

E *Por Fi Gâ* porque existiu esse passarinho, era região desses índio que conviviam ali. Então quando os índios vão caça e até quando ia caça com meu pai, esses pássaros nos avisava quando tinha algum bicho feroz em volta da gente e ela vinha avisar, e o nome dela é *Por Fi*. Então nessa Região do Vale dos Sinos tinha muito desses, então *Por Fi Gâ*, porque é o território daquele passarinho *Por Fi*, por isso ficou *Por Fi Gâ*. *Por Fi* só passarinho e *Gâ* é o território dela (EA, 15/12/2011).

Atualmente os Kaingang que se encontram em São Leopoldo residem em uma área de 2,04 hectares, cedida pela Prefeitura Municipal na estrada do quilombo, bairro Feitoria Seller.

A cidade de São Leopoldo é compreendida pelos Kaingang como um *ëmã mág*, ou seja, uma cidade grande que lhes apresenta possibilidades de comercialização devido à circulação tradicional onde seus pais e avós circulavam por todo o Vale dos Sinos. “Historicamente realizavam acampamentos temporários nesta cidade local que possibilitava o livre trânsito para o comércio da produção artesanal que, era vendida também em diversas cidades vizinhas” (GARLET, 2010, p.139).

A comunidade é composta por cerca de trinta e cinco famílias, aproximadamente cento e vinte pessoas, bem como as lideranças Alécio *Garféj* de Oliveira, atual cacique, Antônio dos Santos, vice-cacique, bem como uma agente indígena de saúde e professores bilíngues.

Logo que se estabeleceram na Terra Indígena *Por Fi Gâ* as casas eram pequenas, algumas cobertas por lonas pretas de plástico. Na atualidade, várias casas são de alvenaria e outras de madeira.

A partir das observações que realizamos em visitas a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, constatamos que mesmo em meio urbano, os Kaingang de São Leopoldo mantêm na sua liderança espiritual o *Kujã* ou *Xamã*, especialista em cura. Nesse processo de líder espiritual a Terra Indígena *Por Fi Gâ* tem um menino chamado Edivan *Pogó* Cardoso, com 10 anos de idade, e desde seu nascimento foi escolhido por um *Kujã* para a função e está sendo preparado para ser futuro *Kujã* dos Kaingang.

Os integrantes da Terra Indígena falam a língua nativa, inclusive as crianças sentem dificuldades de dialogar na língua portuguesa, ao menos aquelas entre 5 a 6 anos de idade. As conversas entre os Kaingang da *Por Fi Gâ* costumam ser na língua materna (GARLET, 2010).

Antes da chegada dos europeus, conforme informa Galert (2010), embasado em Freire, os povos indígenas não conheciam a instituição escola. Eles mantinham formas próprias de reprodução de saberes, desenvolvidas por meio da tradição oral e eram transmitidas em mais de 1.200 línguas diferentes, desprovidas da escrita alfabética.

No que se refere à inserção na escola das crianças Kaingang que frequentam as séries iniciais, a diretora da Escola Estadual Mário Quintana, relata o seguinte:

[...] ficavam bastante tempo acampados próximos da escola aqui, próximo o viaduto de entrada da cidade de São Leopoldo, várias vezes a gente foi até a comunidade e convidava para que eles trouxessem as crianças para a escola. Mas eles se recusavam, eles queriam uma escola só para eles. [...] então um dia eu peguei nossa secretária e supervisora e sentamos (eu era a diretora também da época) com o cacique. O que a escola pode no momento, o que é possível, já que o estado não está conseguindo atender o pedido de vocês, que é uma escola de vocês – Porque para isso precisava de espaço, precisava de professor, que não poderia ser um professor só da língua portuguesa, tinha que ser um professor de Kaingang, uma merendeira, e tudo isso próprio porque a alimentação é diferente, então neste dia o cacique permitiu que as crianças viessem. Então nós pedidos para que eles viessem com os filhos, não vieram todos [...] aos poucos foram fazendo as matrículas (KORTZ, 2008 apud LAZZARI, 2010, p.45).

A partir de então, a educação formal começou a fazer parte do cotidiano das famílias indígenas. Unidas, comunidade e escola, construíram, um modelo de aula com bidocência. No decorrer do ano, a adaptação na Escola Mário Quintana não

estava dando certo e as lideranças da época recorreram aos órgãos responsáveis e trouxeram a escola para dentro da Terra Indígena.

A Terra Indígena *Por Fi Gâ* semelhante a Terra Indígena Linha Glória, em Estrela, também possui uma escola indígena e professor bilíngue. As crianças até a 4ª série do Ensino Fundamental estudam dentro da TI, após são matriculadas na rede de ensino regular em uma escola estadual nas imediações da comunidade indígena.

É comum em áreas Kaingang todos os indivíduos, mesmo ainda crianças, conhecerem os mitos e a história de seu povo. A aprendizagem não ocorre apenas na escola, pois ela acontece em qualquer momento e lugar. Todos adoram contar e ouvir histórias e, assim, partilharem o conhecimento. As crianças aprendem com os mais velhos do grupo porque, se tratando de sociedades de tradição oral, são os guardiões da memória, consequentemente da história e da cultura de seu povo.

A educação indígena está contemplada no Plano Nacional de Educação, Lei nº 9.394/96, Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e principalmente pela tradição na maioria das Terras Indígenas. No cotidiano não necessariamente os povos indígenas precisam da escrita para expressar sua história e cultura. Na realidade este mecanismo existe muito mais para seus contatos e articulações com o mundo do não-indígena, ou seja, a oralidade supre suas necessidades de elaborar e transmitir conhecimentos.

A língua indígena é um elemento cultural importante para a autoestima e a afirmação identitária do grupo étnico, ao lado de outros elementos culturais, como a relação com a terra, a ancestralidade cosmológica, as tradições culturais, os rituais e as cerimônias (BANIWA, 2006 apud GALART, 2010, p.100).

O professor indígena Dorvalino Cardoso *Refej*, que trabalha na Terra Indígena Kaingang de São Leopoldo e que também trabalhou na Terra Indígena Linha Glória em Estrela/RS, refere-se à língua Kaingang como “língua sagrada”, pois a memória, a lógica e toda a estrutura do pensamento é construída a partir dessa língua. Cada palavra Kaingang está repleta de significados, que, muitas vezes, não são compreendidos senão por aqueles que vivem nesta cultura.

Pensando na educação das crianças e jovens da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, nos anos de 2006 a 2008, através de parceria entre as lideranças Kaingang, famílias, COMIN, Cáritas de Porto Alegre e uma escola da rede Sinodal de Sapiranga foi possível a realização de cursos para noções em informática, destinado a crianças e jovens da Terra Indígena. O interesse partiu da própria comunidade, pois as crianças viviam em *lan house*, e a aproximação com as tecnologias iria auxiliá-las na educação.

Na questão de educação das crianças indígenas Kaingang, as Terras Indígenas do *Morro do Osso* de Porto Alegre e *Por Fi Gâ* de São Leopoldo são exemplos de educação indígena na atualidade. Nestas TI as escolas são administradas por professores indígenas especializados. As crianças aprendem a ler e a escrever em Kaingang e português. O ensino do idioma Kaingang, associado ao estudo de aspectos da cultura indígena, faz da escola um forte instrumento de afirmação da identidade étnica (BERGAMASCHI; DIAS apud SILVA, 2011).

Nestas áreas indígenas citadas anteriormente, o regime de classe também é multisseriado, onde todos estudam juntos, semelhante a escola Manoel Soares da Terra Indígena Linha Glória em Estrela. Porém, não é um ensino em que o conhecimento é fragmentado em séries/anos, pois o entendimento e a temporalidade que se tem da organização escolar é diferente do entendimento das escolas ocidentais que dividem por séries/anos e idades escolares.

Segundo Gonçalves (2011) que estudou os Kaingang da Terra Indígena Foxá e a escola além de um registro mitológico comum, compartilham crenças e práticas acerca de suas experiências rituais. Eles têm um profundo respeito aos mortos e apego às terras onde estão enterrados seus umbigos. Dando continuidade a essa saga, os Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, fizeram esse movimento de *retorno às origens*.

### **2.2.3 O Vale do Taquari e a Terra Indígena Foxá**

Outra movimentação para o tradicional território Kaingang está associada à migração dos indígenas Kaingang para a cidade de Lajeado que nada difere dos demais grupos Kaingang, pois estes vêm lutando para reaver seus tradicionais territórios e manter seus costumes, mesmo vivendo em espaço urbano.

Relacionado ao Vale do Taquari, observa-se que o surgimento dessas cidades se insere numa dinâmica de povoamento advinda com a nova política de ordenamento e gestão territorial em curso na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, a partir da Lei de Terras de 1850 (CORREA, et al., 2007). A Lei de Terras dificultou o acesso de uma população nativa à propriedade fundiária, especialmente aquela de origem indígena.

Durante este período ocorreu a primeira desterritorialização dos indígenas da região dos Vales do Taquari, Caí e Rio Pardo no Rio Grande do Sul, pois o Governo da Província procurou aldear os diferentes grupos indígena em um único território localizado na região norte do estado. Com isto liberaria estes territórios em benefício da colonização e imigração de europeus na Província de São Pedro.

Sobre o retorno dos indígenas para seus tradicionais territórios um Kaingang diz que “essa região aqui de Lajeado até Caxias, essa região da serra aqui pra cima era tudo território Kaingang. Em Ilópolis, ali era tudo território Kaingang. Até no Morro do Osso tem uma casa subterrânea” (EA, 15/12/2011, p.42). Tratando-se de Vale do Taquari, e particular a cidade de Lajeado uma liderança Kaingang relata:

Então aqui em Lajeado era um aldeia indígena Kaingang né. Daqui os índio saiam por Rio Pardo, pesca, caça e traziam *pras* suas esposas que conviviam aqui né. Então e agora tem em Lajeado essa outra aldeia onde é que os índio Kaingang se acampavam ali no rio do Sino né e ficavam e ficavam e virou um território indígena né e começaram quere desaldeia os índio né a aldeia, por exemplo, pegaram todos os índio que conviviam aqui né e uniram eles na aldeia de Nonoai, Guarita, Ligeró né, do cacique Doble tiraram dessa região em muito *poco* tempo e então fico então essas aldeia que eles conviviam ali que viviam ali e agora então foram formada essas aldeias (EA, 15/12/2012, p.1).

O reconhecimento dessas terras indígenas está sendo feito por levantamento histórico junto a antropólogos que confirmaram esse território. O depoente A diz que “então daí junto com os antropólogos e estudiosos que confirmaram, foi confirmado essas aldeias e hoje nós convivemos né, São Leopoldo, Lajeado, Estrela, nós habitamos essa região né” (EA, 15/12/2011, p. 19).

O retorno de migração de indígenas Kaingang na cidade de Lajeado ocorreu há aproximadamente onze anos quando as primeiras famílias provenientes de Nonoai e Votouro se estabeleceram às margens da RS130 próximos à estação rodoviária da cidade. Segundo as falas do vice-cacique, a maioria dos moradores da

Terra Indígena *Foxá* é de Nonoai, sendo somente a mulher de uma das lideranças da reserva de Tenente Portela.

Durante entrevistas com algumas lideranças Kaingang, percebeu-se que a motivação do grupo de retornar a se instalar onde atualmente temos a cidade de Lajeado esteve associada à comercialização de seus artesanatos e por ser o espaço da cidade parte do tradicional território Kaingang. Em relação à vinda e à motivação dos indígenas Kaingang para Lajeado, uma liderança Kaingang narra:

Eu gosto de conversa com os mais velinho sabe, eu tenho falado com os velinho que sabe das história que como é a trajetória dos Kaingang né? Certamente é esse 386 agora que liga lá pra banda de Santa Catarina e de lá de Nonoai até aqui dá mais ou menos duzentos e pouco quilômetro assim e de lá eles vinha sabe?! Em Brasília, em Porto Alegre que dize eles vinha conversa com o pessoal dos político, mas eles não sabia conversa bem como se fosse hoje né? Falava meio por cima meio, tem um que transmitia o que o índio falava pros governantes ne? É de lá eles saia a pé a cavalo e ali eles posava, em Carazinho né? Ali eles né, botava certamente que nem aqui em cima [mostrando uma barraca da TI] barraquinho bem ajeitadinho embaixo do mato e todas as vezes que eles vinham, Carazinho era a parada né? E vinha pra Soledade também, tem um lugar onde eles se ficava ali, um tipo uma posada. Em Marques de Souza ali na, no pedágio, ali também, e de lá vinha e ali em cima do rio Taquari tinha outra paredera deles até que eles chegava lá e pra lá de Tabaí parece que tem mais um, Triunfo tem outro. Então é uma coisa anssim, aonde as veiz os índio viviam podia fica mais próximo do Estado né? o que eles fizeram. Na banda desse rio aí era paradera deles e tinha alguém ai que formo a família e fico por aí no Vale do Taquari né. Ficaram por ai viraram família formaram família. E a gente não sabia de nada (EB, 08/05/2012, p.13-14).

Ainda referindo-se à cidade de Lajeado como sendo tradicional território Kaingang e levando em consideração a vinda para cá, a liderança em questão expõe:

E porque esse lugar chamo a atenção e troxe nós? E a gente vê pela historicamente que tem **vestígio de índios**, que tem aí e era aqui do Jardim do Cedro. Então é uma coisa anssim que aonde eles viviam puxa o outro, parece anssim um laço que puxa um o outro, aonde ele tivé vai puxando. Então ali em Carazinho a mesma coisa. Ali em carazinho sempre tem índio ali, Porto Alegre pior, é um dos primeiro que teve aldeia e depois aqui, Farropilha era também, parece que puxo os Kaingang pra lá. Parece que tem uma coisa anssim, vai lá, lá é de vocês. E porque todos os anos, todo o ano que eu conheço em Lajeado e faz nove anos que eu moro pra cá e bem antes de eu chega já tinha gente morando aqui. E, então a gente se aprofundo pela história, a gente foi atrás, a gente viu que a gente tá na direção certa né? Então ali eu acho que a gente tem uma direção certa e hoje tamo aí formando nossa aldeia e teve pessoas boas, pessoas boas de fala, pessoas grandes homens da lei viram que **a gente tava no direito da gente em cima do que é nosso** não tinha ninguém que tirasse nós porque existia índio por aqui historicamente. Então, mas graças a Deus estamos aí lutando, conseguimos esse espaço (EB, 08/05/2012, p.14, grifos nossos).

Na continuidade da pesquisa referente à vinda dos indígenas Kaingang para o Vale do Taquari, perguntamos para a liderança da Terra Indígena *Foxá*, há quanto tempo chegaram os primeiros Kaingang na cidade de Lajeado. O depoente afirma que quando chegou em Lajeado há aproximadamente dez anos, já tinha gente morando na cidade e complementa:

Só que o pessoal fazia os seus artesanato vinha vendê ai antes da rodoviária ali, eles ficavam ali quinze dias, vinte dias, um mês, dois mês, três mês, e ia, e quando um chega ficava aí. Sempre era parada ponto bom pra eles fazê negócio, então um vinha e ia pra casa e sempre tá chegando, vindo e voltando né? Mas isso já vinha acontecendo muito bem antes de eu te pensado de mora pra cá (EB, 08/05/2012, p.14-15).

Além da venda do artesanato que foi uma motivação do grupo, outro fator importante para a migração dos indígenas foi querer encontrar um lugar melhor para morar e conseqüentemente trabalhar e fazer sua moradia. O vice-cacique e sua esposa moravam na reserva de Nonoai, trabalhavam na lavoura e decidiram mudar para Lajeado em busca de melhores condições de sustentabilidade. Sobre isso, o Kaingang entrevistado fala:

[...] quando viemo mora pra cá só eu e minha mulher eu disse vamo acha outro jeito de vive, chega de sofre na lavora e eu disse pra ela vamo pra Chapecó Santa Catarina e ela disse não. Porque nós não vamo pra Lajeado e nunca teve ninguém te botado na cabeça na minha cabeça e nem na dela. Ela mesmo decidiu vamo pra Lajeado. Sabe pra onde nós vamo i, sabe se tem gente pra recebe e se tem um pedacinho pra faze nosso barraquinho. Chegemo aí e tinha gente, e era o pessoal de Nonoai nos barraco né. Tinha uns conhecido meu, uns conhecido do pai também, meu nome é tal, te conheço e tal, pode fica aí. Saímo com as duas muchila de lá e graças a deus não me arrependo de te vindo pra cá porque a gente tem conseguido com sacrifício o poço que a gente tem e porque? Parece que alguma coisa puxo nós pra vim pra cá então a minha direção era pra Chapecó e ela disse não, vamo pra Lajeado. Porque lá dentro da aldeia de Nonoai é bem grande tem onze mil novecentos hectares, um baita chão e as pessoas não tem nem idéia, é uma grande dificuldade pra eles i pra fora trabalha era só ali dentro né trabalhando de sol a sol e eu também era assim e cheguei aqui e eu era curioso e digo eu vô trabalha, vô trabalha na empresa pra vê se eu vô mante a minha família e hoje graça a Deus eu não me arrependo (EB, 08/05/2012, p.15).

Inicialmente os indígenas Kaingang ficaram acampados próximos à beira da RS130, as dificuldades do grupo eram visíveis, pois além do espaço reduzido, as crianças estavam expostas aos perigos constantes na RS, em razão do fluxo de veículos que era intenso.

Com todas as dificuldades que enfrentavam e até hoje enfrentam, os indígenas Kaingang permanecem às margens da RS-130, batalhando para que seus

direitos sejam reconhecidos pela sociedade. Segundo Oliveira (2010), eles contaram com a ajuda do Ministério Público Estadual, da FUNAI e de alguns segmentos da sociedade (Conselho Tutelar, Igreja, COMIN, CIMI, etc). Da Prefeitura de Lajeado receberam uma área de terra no bairro Jardim do Cedro para instalarem a sua comunidade.

As negociações para a instalação da área indígena iniciaram em agosto de 2005. As casas, segundo a Procuradoria Estadual da República/Lajeado, devem oferecer uma estrutura mínima com água e luz, onde os indígenas possam morar durante os períodos que estiverem na cidade para vender seus produtos obtendo a renda necessária à sua manutenção.

A proposta foi realizada devido os Kaingang terem demonstrado interesse em não sair das margens da RS-130 em virtude de ser um ponto favorável para a comercialização de seu artesanato. As negociações continuaram através de audiências públicas entre o município de Lajeado, Procuradoria Estadual e FUNAI, uma vez que a necessidade de uma área de terra era urgente (OLIVEIRA, 2010).

Após conversas e acordos firmados entre os Kaingang e entidades como Ministério Público Estadual, FUNAI e alguns segmentos da sociedade, como Conselho Tutelar, Igreja, COMIN, CIMI, e Prefeitura Municipal de Lajeado, os indígenas em 11 de outubro de 2005, conseguiram o direito de uso de uma área de terra de 500m<sup>2</sup>. Mas essa área destinada aos Kaingang era muito pequena, eles necessitavam de um espaço maior para o convívio do grupo, mas da mesma forma demonstravam satisfação com a área recebida. Sobre essa questão um Kaingang coloca:

Olha, isso aí, foi uma conquista já por intermédio da nossa cultura, aonde que a gente ficou morando na margem da BR. E a BR, ela é ainda um braço da BR federal 386 que chega até ali no viaduto, e é aonde por exemplo assim existe uma BR federal ou aonde existe um canto de terra que seja federal há participação das comunidades indígenas também. Tudo que é da União, é dos índios também. Porque os índios são a União. E a força da União é os índios, e ali a gente procura desenvolver a cultura, a venda do artesanato, né porque ali era um local bom né. E dali pra cá o município e a sociedade começou a reclamar da comunidade e foi feito reuniões pra...consegui por exemplo, assim esse local onde nós tamo hoje né (OLIVEIRA, 2010, p.30-31).



Pelo empenho de autoridades e órgãos responsáveis e principalmente pela liderança indígena da época foi realizada nova reunião em março de 2007, sendo decidido a construção das casas para a data de 02 de abril de 2007, sendo a data de mudança para o dia 09 de abril 2007. As casas foram construídas em modelo determinado pela FUNAI e entregues aos Kaingang.

Estes indígenas, então, foram destinados para o bairro Jardim do Cedro/Lajeado, sendo uma conquista, principalmente por se tratar de um lugar mais tranquilo. Ilustra essa situação, por exemplo, as crianças que podem brincar colhendo frutas na área de mata próxima ao terreno, onde também obtêm o cipó e taquara para confeccionar o artesanato e, posteriormente, vendê-lo na rodovia estadual e na cidade (OLIVEIRA, 2010).

Os Kaingang valorizam muito seu espaço especialmente no que se refere à natureza, pois conseguem usufruir desse território para a subsistência do grupo e para estarem sempre em contato direto com a vegetação. Conforme Oliveira (2010, p.32) “para os Kaingang foi fundamental a construção das casas em área onde existe vegetação em seu entorno, pois ali extraem matéria-prima para produção de seus artesanatos, forma essa de sustentabilidade do grupo”.

A Terra Indígena *Foxá* (que significa cedro em Kaingang) foi instalada entre os bairros Santo Antônio e Jardim do Cedro (Figura 3). Atualmente a liderança é o cacique Francisco *Ró Káng* dos Santos, e a vice-liderança Vergilino *Rëu* Nascimento, os quais demonstram preocupação em ensinar as tradições aos mais jovens e a continuidade cultural.

Figura 3 - Vista parcial da Terra Indígena *Foxá*



Fonte: Da autora.

Os Kaingang estão localizados no bairro Jardim do Cedro há aproximadamente seis anos, e sobre isso o depoente B enfatiza:

[...] a gente tá sendo bem, agora tamo eu vejo pela frente, que a gente tá no caminho certo pela nossa organização, pela organização das mulheres, melhora demais, organização de limpeza também, coleta de lixo a gente melhora pela parte da cultura a gente melhora pela parte da parceria a gente melhora, conquistamos também botamos um grupo de dança né, uma das conquistas nossa foi essa né [...] Então é um prêmio que a gente ganhou já digo que nem vocês apoiaram nós né pelo trabalho de vocês tiraram foto e botaram no cartaz então isso foi uma conquista nossa sabe? (EB, 08/05/2012, p.16).

Atualmente a Terra Indígena *Foxá* possui dez casas, onde residem aproximadamente cinco famílias. Esse número de famílias pode variar, pois os indígenas Kaingang têm uma grande mobilidade em relação ao território indígena. As famílias que vivem na Terra Indígena trabalham em indústrias locais e, além disso, dedicam-se à confecção e venda do artesanato. O artesanato faz parte da rotina diária do grupo e seu comércio auxilia nas despesas dos Kaingang que ali residem.

As crianças da TI *Foxá* frequentam a Escola Estadual Manoel Bandeira localizada na cidade de Lajeado há aproximadamente dez anos, sendo uma escola

não-indígena de ensino regular. A escola localiza-se no Bairro Florestal, fazendo divisa com os bairros Americano, Montanha e São Cristóvão.

Para o Cacique Dilor, liderança anterior da Terra Indígena *Foxá*, o vínculo e a frequência das crianças Kaingang na escola esteve entre os motivos para a permanência da comunidade indígena no território, já que foram empreendidas inúmeras tentativas para que eles retornassem a Nonoai.

O educandário atende as crianças Kaingang desde o ano de 2001, quando foram vistas brincando em frente a instituição pela primeira vez. Na época, a diretora e uma professora pensaram em convidar as crianças para frequentar a escola e para isso visitaram o cacique. Sobre isto temos o seguinte relato:

Na época, lá pelo ano de 2001, aproximadamente, nós sabíamos que havia uma comunidade indígena vivendo às margens da rodovia, mas não sabíamos quem eram, não sabíamos nada deles. No entanto, percebemos, aos poucos, que crianças indígenas vinham brincar na pracinha em frente à escola, e isso era em horário escolar. Um dia resolvemos convidá-las para virem para a escola, para frequentarem escola. Eu e mais uma professora resolvemos visitar a aldeia e conversar com o cacique. Ele, prontamente achou legal a ideia. Devagarinho as crianças foram sendo matriculadas de maneira informal (EA, 17/11/2010, *apud* GONÇALVES, 2011, p.45).

As crianças indígenas que frequentam a escola Manuel Bandeira tem sua identidade construída por meio de processos em seus corpos e seus movimentos e isso representa o que eles são. Segundo Lylian Gonçalves (2011) as crianças Kaingang são mais desenvolvidas na coordenação motora do que as outras crianças, talvez por subirem mais em árvores, em andarem de pés descalços. Elas brincam de pegar, correr, saltar, subir em árvores e uma brincadeira de que parecem gostar, é balançarem-se em cipó.

Percebe-se, segundo Gonçalves (2011), que as crianças indígenas gostam de estudar na Escola Manuel Bandeira e sentem-se acolhidas. A percepção e a valorização dos pais indígenas em relação à escola são fundamentais para esse estar à vontade e acima de tudo gostar da escola. Isso é importante, pois a percepção, a concepção que temos da escola, do estudar, do aprender é diferente do não-indígena para o indígena.

Ainda hoje, nas sociedades indígenas, sobressaem três aspectos principais que conformam uma unidade educativa: a economia da reciprocidade; a casa, como espaço educativo, junto à família e à rede de parentesco; a

religião, ou seja, a concentração simbólica de todo o sistema, expressa nos rituais e nos mitos. Conquanto afirmem e vivenciem até o presente seus modos próprios de educação, nesses séculos de conquista os povos ameríndios foram invadidos também pela escola, instituição constituída e constituidora de outra concepção de mundo. Gestada na modernidade ocidental, inspirada na ciência moderna que ordena e fragmenta o conhecimento, a escola imposta aos indígenas foi portadora de um projeto educativo para a formação de cristãos e súditos da Coroa portuguesa e, posteriormente, de cidadãos portadores de uma identidade nacional (BERGAMASCHI, apud GONÇALVES, 2011, p.33).

Para os povos indígenas de um modo geral existe um modelo próprio de educação que se baseia na socialização. A educação de cada indígena é interesse de toda a comunidade. A educação é o processo que tem por objetivo, fazer com que todos os membros da sociedade possam compreender e conservar a sua cultura, para que eles possam aprender a importância de todos os elementos culturais.

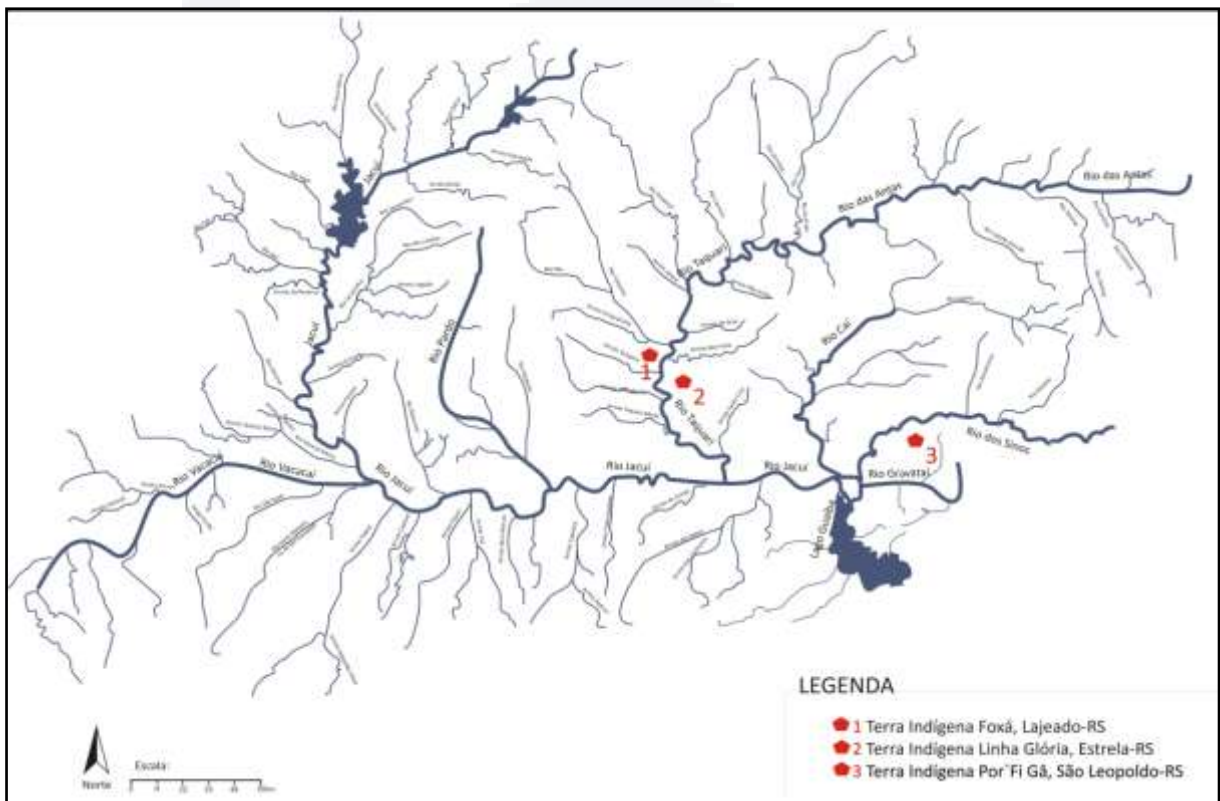
Os grupos indígenas Kaingang foram sistematicamente expropriados de seus territórios em razão da colonização que atingiu o Rio Grande do Sul no século XIX. A partir disso, e uma vez que as reservas não lhes dão garantias de viverem segundo sua cultura, os indígenas acabam saindo dos territórios do Planalto Rio-grandense, dando continuidade às tradicionais formas de encaminhar os seus ciclos socioeconômicos.

Nessas novas condições, a partir do final do século XX, os Kaingang começam a migrar para a cidade, em busca de melhores condições de sustentabilidade, educação e saúde, além de terem oportunidades para comercializar seus artesanatos. A maior parte desses Kaingang está concentrada em Terras Indígenas como, por exemplo, Linha Glória, em Estrela, *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, *Foxá*, em Lajeado, Farroupilha, em Farroupilha, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Morro Santana, em Porto Alegre.

Na atualidade, as populações indígenas ocupam diferentes espaços, diferentes lugares, distribuídos praticamente em todo o território brasileiro. Os indígenas que vivem nas cidades, em espaços reduzidos ou mesmo sem direito à terra, sofrem muito, pois as poucas terras que lhes restam são insuficientes para tantas pessoas.

Considerando as migrações de indígenas Kaingang pelo seu grande território, que não compreende somente o Rio Grande do Sul, mas que abrange os estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina, é que podemos perceber que os Kaingang residentes em Lajeado na Terra Indígena *Foxá*, em Estrela na TI Linha Glória, e *Por Fi Gâ* em São Leopoldo (Figura 4), migram para a cidade, por terem sido estas erguidas em seus tradicionais territórios. Sendo assim esta reocupação é justificável no sentido de possibilitar a sustentabilidade dos grupos, principalmente através da venda do artesanato, melhorias nas condições de saúde, educação e, sobretudo, representa uma continuidade cultural.

Figura 4 - Mapa das Terras Indígenas Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá*



Fonte: LAROQUE, Luís Fernando da Silva; ZANON, Letícia.

### 3 NATUREZA, CULTURA E IDENTIDADE KAINGANG

Os Kaingang tiveram seus territórios do Vale do Taquari e Vale dos Sinos invadidos pelos colonizadores europeus. Aos poucos foram sendo expropriados de suas terras de origem, mas mesmo assim, continuam a se deslocar de acordo com o seu próprio sistema cultural. Os costumes, crenças e hábitos foram mantidos, sendo que alguns acabaram sendo redefinidos e outros passam por mudanças

Na organização cosmológica Kaingang está presente o dualismo, ou seja, estes se dividem em metades exogâmicas denominadas *Kamé* e *Kanhru* que se opõe e se complementam (VEIGA, 2006). O universo Kaingang tais como objetos, fauna, flora, pessoas associam-se às metades presentes no mito de origem, que narra toda a cosmologia da sociedade indígena Kaingang.

Tommasino (1997) escreve que na cosmologia Kaingang, o universo natural, social e sobrenatural interage reciprocamente. Homens, animais, vegetais e espíritos estão unidos simbolicamente nos mitos e ritos e nas ações do cotidiano das comunidades indígenas.

Todas as sociedades, sendo elas indígenas ou não-indígenas têm sua concepção de universo e surgimento da sociedade. Sobre isso Giannini escreve:

Todos os povos desenvolveram teorias para entender o mundo. A cosmologia de cada sociedade representa a ordenação do universo, ordem esta que está vinculada a todos os aspectos da vida societária. Por outro

lado, Lévi-Strauss (1962) coloca que o conhecimento do mundo da natureza repousa do desejo universal que têm todos os povos de conhecer e classificar o seu meio ambiente, seja simplesmente pelo saber em si, seja pela satisfação de impor um padrão ou de ordenar o “caos” (GIANNINI, 1994 apud TOMASSINO, 1997, p.6).

A partir disso, pode-se dizer que os indígenas Kaingang distinguem seu território em vários espaços como, por exemplo, em espaços naturais: matas, campos, rios, serra, capoeira, baixadas. Os rios podem ser grandes ou pequenos, podem ter cachoeiras ou corredeiras. Os outros dois espaços são denominados de domínio casa e espaço limpo. O domínio casa é o lugar onde os indígenas preparam seus alimentos, fazem o fogo de chão e confeccionam o artesanato Kaingang e o espaço limpo refere-se ao ambiente que o Kaingang cultiva o seu alimento e prepara a sua lavoura. Referindo-se ao Vale do Taquari como território Kaingang e dando importância ao rio Taquari, o depoente C expõe:

Este rio aqui tem um nome, o nome dele se chama *Gojtéj* (Taquari), o nome dele é *Gojtéj*. Na língua Kaingang. O que quê quer dizer *Gojtéj*: é rio comprido, porque ele é bem reto né, tem lugar que ele é bem reto, a Taquari. Daí os índios colocaram o nome de *Gojtéj* (EC, 15/05/2012, p.13).

De acordo com os sistemas de representações Kaingang, bem como suas conexões e implicações, é que torna compreensível a exploração das matas, dos rios e dos recursos que necessitam para a sua subsistência, siga uma lógica própria, determinada pela cultura Kaingang.

O mito de origem da Sociedade Kaingang narrado a Telêmaco Borba, pelo cacique *Araxó*, é o seguinte:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinijimbé* emergia das agoas.

Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direção a Ela levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crinijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exigüidade de local, seguros aos galhos das arvores; e ali passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente.

Gritavam elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde

o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Ponte e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas imediações de *Crinjjimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a *Cayurucré* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando saíram da serra mandaram os *Curutuns* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos, fugidos que são. Na noite posterior à sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a eles: –vão comer gente e caça–; e os tigres foramse, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: –vão comer caça–; estas, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com maus modos: –vão comer folhas e ramos de arvore–; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvores e fructas.

*Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-lo, poz-lhe às pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: –Você, como não tem dente, viva comendo formiga–; eis o motivo porque o tamanduá, *loty*, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez leões americanos, (*mingeoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maus e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na água e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns cahiram à agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas do *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-os com as filhas dos *Caingangues*.

Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos (BORBA, 1908, p. 20-22).

O mito de origem Kaingang apresenta uma concepção de mundo onde a dimensão humana e o universo cosmológico interagem e se influenciam reciprocamente. Na visão de BIASI (2010), isso revela a compreensão de que a



natureza não é inerte ou neutra, ela é viva e atuante. O mito procura dar conta desse processo de organização, atribuindo sentido, significado e legitimidade.

O mito Kaingang do dilúvio expressa uma sociabilidade tanto dos homens entre si quanto com a natureza. “Se tomarmos como referência a geografia da terra mítica, pode-se perceber com clareza a associação com as terras de planalto, que é seu habitat” (TOMMASINO, 2000, p.209).

A organização social Kaingang tem como principal característica o sistema de metades clônicas, homônimas aos heróis ancestrais *Kamé* (*Camés*) e *Kanhru* (*Cayurucrés*). Essa divisão da sociedade Kaingang passa por toda a vida social, por constituírem entre si uma relação assimétrica de oposição e complementaridade. As metades do mito norteiam as mais diversas dimensões da vida social e também religiosa, especialmente no que se refere ao casamento, alianças e troca de serviços cerimoniais e estão relacionadas à nomenclatura (BIASI, 2010).

As metades *Kamé* e *Kanhru* são representações cosmológicas relacionadas ao mito de origem Kaingang. O *Kamé* é considerado o mais forte, estando associado ao leste, ao sol, ao que é seco, ao masculino, ao poder político e relacionado também ao xamanismo. A metade *Kanhru* é tida como a mais fraca, relacionada ao oeste, à lua, ao feminino, à água e à organização de ritos funerários (CRÉPEAU apud ROSA, 2008, p.18).

Sobre as características dos irmãos ancestrais Silva (2002) expõe que a metade *Kanhru* é de caráter feroso, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu corpo é esbelto e leve. Já a metade *Kamé* é pesada de corpo como de espírito, mas é perseverante.

Tratando ainda sobre as metades no mito de origem Kaingang, uma das lideranças relata sobre uma lenda relacionada à consumação do pinhão e que envolve as marcas. Ele narra o seguinte:

É. Daí ele [o pinhão] tem uma lenda! Das marcas. O pinhão, a mulher quando tá grávida, nós temos duas cor. Nós somos os Kaingang moreno e tem o Kaingang branco também, só que com o cabelo preto. Daí a mãe que consumi bastante farinha de pinhão o filho, ou a filha dá branca. Daí na época da cultura, já a própria cultura disse *Kamé* é branco e o *Kairukré* que é o *Kanhru* é o moreno. Então os Kaingang têm duas qualidades: tem um moreno e tem um branco. Nós temo um Kaingang branco lá, que é mais

branco do que qualquer um de vocês, e puro [...] Então existe isso dentro da nossa cultura, que nem por exemplo os **Kairukré** eles já são de descendência morena eles podem consumi a farinha do pinhão mas já é a cor deles normal. E o **Kamé** já não, ele já é branco. O **Kamé** já é mais a farinha do pinhão e o **Kairukré** já é comida de mato, as folha, por exemplo, comida vegetal e o que mais eles consome. Então existe uma diferença. É a mesma língua, a mesma cultura, mas tem uma diferença na parte de alimentação (EC, 15/05/2012, p.7).

Outra característica das metades exogâmicas são as pinturas corporais, também chamadas de sinal, marca ou pinta, utilizadas especialmente nos rituais considerados sagrados como o casamento, batismo, festa do *Kikikói* (festa dos mortos), etc., e não no dia a dia dos Kaingang. Nas pinturas, a marca comprida (*râ téi*) representa os *Kamé*, e a marca redonda (*râ rôr*) representa a metade *Kanhru*. Essas marcas servem também como base para a identificação e classificação de plantas e animais a uma das metades, o que permite a sua utilização. “Se são redondos (proporcionalmente semelhantes nas suas dimensões de altura e largura) são classificados como *rôr* (*Kanhru*) e se são compridos (desproporcionais nas dimensões de altura e largura) são *téi* (*Kamé*)” (VEIGA, 2006, p. 82).

Tanto na cosmologia como na organização social, os Kaingang se dividem nas metades denominadas *Kamé* e *Kanhru*. Essas metades homônimas aos heróis míticos Kaingang são concebidas idealmente como sendo exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas. A metade *Kamé* é considerada “primeira” devido ao seguinte: na cosmologia, segundo o mito de origem do sol e da lua, *Kamé* deu origem ao cosmos Kaingang (ROSA, 2005a).

Todos os indivíduos Kaingang possuem as suas representações associadas às metades *Kamé* e *Kanhru*. Cada metade tem a sua característica. Além das pessoas terem marcas, os animais e plantas também possuem as suas marcas. Sobre isso temos:

Todos ainda manifestam sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta [pintura]. O que pertence ao clã *Kañeru* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece essas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é *Kañeru*, o jagaretê é *Kamé*. A piava é *Kañeru*, e por isso ela vai também adiante na piracema. O dourado é *Kamé*. O pinheiro é *Kañeru*, o cedro é *Kamé*, etc (NIMUENDAJÚ, apud VEIGA, 2006, p.82).

Todavia, referindo-se ao cedro e ao pinheiro Juracilda Veiga (2006), chama a atenção sobre a possibilidade de que Kurt Nimuendajú possa ter invertido a nomenclatura, pois para a maioria dos Kaingang é consensual que o pinheiro seja da metade *Kamé* e o cedro *Kanhru*.

Sobre as qualidades de *Kamé* e *Kanhru* uma liderança entrevistada por nós expõe seus conhecimentos sobre as marcas:

E tem várias coisas também dentro da própria cultura também que eles puxam pra um lado. E o *Kamé* já tem mais entrosamento com os branco e os *Kanhru* já não, já são mais segurado e são mais brabo, mais quieto. Dês do conversa eles são mais lento (EC, 15/05/2012, p.7-8).

Na realidade, as metades mitológicas Kaingang representam apenas um dos aspectos da cultura Kaingang, ou seja, aspecto sociológico de toda uma concepção cosmológica dual do universo. Para essa sociedade, os objetos, seres e fenômenos naturais estão divididos e relacionados às metades patrilineares, seja ela *Kamé* ou *Kanhru*.

### 3.1 Xamanismo Kaingang

A partir da segunda metade do século passado, as ciências humanas superaram muitos preconceitos em relação ao pensamento mitológico e ao xamanismo das sociedades indígenas. De forma concisa, os mitos são narrativas que apontam a origem, o destino, a eternidade, o processo de comunicação de humanos e não-humanos em um dado território. A cosmologia refere-se a teorias acerca do mundo, em especial, sobre a forma, o conteúdo e o ritmo do universo (ROSA, 2011).

Sobre os mitos Viveiros de Castro no artigo “*Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*” (1996) salienta que os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. Sobre isto temos:

A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se

distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos [...] o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição (CASTRO, 1996, p.119).

Muitos etnólogos definem o xamanismo como sistema cosmológico, sistema social, complexo xamânico. Desse modo o *xamã* é um super-humano que realiza a mediação possível entre humanos e não-humanos, no mundo visível e invisível. Para isso o *xamã* possui espíritos auxiliares, guias, divindades para a execução de determinadas tarefas (ROSA, 2011).

O xamanismo enquadra-se no sistema cosmológico Kaingang, no qual sua expressão simbólica, o *xamã* passa a ser o mediador principal.

O xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da sociedade, como preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como a visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-lo. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana (LANGDON apud BREGALDA, 2007, p.6).

O xamanismo Kaingang é um fenômeno que envolve recrutamento, iniciação e a transmissão de saberes e práticas de iniciação, dos quais se construirá a pessoa do *Kujã*. Uma pessoa respeitada e valorizada pela sociedade Kaingang. Os Kaingang possuem *xamãs* nomeados de *kujã*, que provêm de somente uma metade (a metade *Kamé*) e que dispõe de um animal-auxiliar associado a sua metade de origem (CRÉPEAU, 2002).

A sociedade e a natureza, humanos e não-humanos, não representam mundos estanques, completamente separados. A cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espíritos. Dessa forma, homens e animais participam da construção do cosmos que inclui tanto a sociedade como a natureza que interagem constantemente (ROSA, 2011).

Para Viveiros de Castro (1996) os humanos em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem), como espíritos. Para as sociedades indígenas os *xamãs*, mestres do esquematismo

cósmico, dedicados a comunicar e a administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições.

Durante visitas à Terra Indígena *Por Fi Gâ* de São Leopoldo, e como mencionado anteriormente, tivemos a informação de que nesse processo de líder espiritual há um menino chamado Edivan *Pogó* Cardoso, de dez anos de idade que foi escolhido por um *Kujápara* se tornar o novo *xamã* dos Kaingang. Atualmente ele está passando por um processo de preparação para se tornar o futuro *xamã*.

O *xamã* é o indivíduo que se preocupa com o bem-estar das pessoas que se vinculam à sua rede de sociabilidade e com o equilíbrio de forças entre humanos e não-humanos no mundo visível e invisível. Entre os Kaingang o *xamã* trata-se do *Kujã* (curador) e *jagré*. Na experiência xamânica Kaingang, existe uma série de espécies de *jagré* que trabalham com os *kujã*, que assumem tanto a forma humana como não-humana: o espírito animal da floresta (jaguaritica, gavião, coruja), espírito vegetal da floresta (taquara, árvore, cacique das matas), água (espírito da água da floresta, água santa), santo panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São João Maria) (ROSA, 2011).

Os Kaingang distinguem os saberes guiados dos saberes não-guiados. Os primeiros correspondem às práticas assistidas por auxiliares não-humanos do *xamã/Kujã*. Ou seja, são práticas assistidas por um animal-auxiliar, e aquelas do curandeiro que possui como auxiliares santos que pertencem ao panteão do catolicismo popular, que representam o mesmo papel que o animal auxiliar do *Kujã* (CRÉPEAU, 2002).

Para Sérgio Baptista da Silva (2002), da natureza, através de ensinamentos originários de seres do mato (os *iangré*) e transmitidos aos *Kujã*, provêm os remédios, as curas e os augúrios benéficos e maléficos. Ademais, o *iangré* (espírito auxiliar) do *xamã* deve ser da metade oposta à do *Kujã*, evidenciando a complementaridade entre as metades.

Nos estudos de Crépeau (2002), os *xamãs* Kaingang pertencem sem exceção à metade *Kamé* e que seu animal auxiliar, designados às vezes como *kujã* ou *iangré* do *xamã*, é igualmente associado à metade *Kamé*. Com efeito, os animais auxiliares são o jaguar, gavião e a abelha, todos considerados *Kamé*.

A partir da contribuição do pensamento etnológico contemporâneo, pode-se dizer que o saber “guiado” de um *kujã* possui estreita vinculação com a espécie de *jagré* animal, vegetal ou santo católico, que lhe auxilia, por exemplo, no trabalho de cura das pessoas. Geralmente um *Kujã* trabalha junto com mais de uma espécie de espírito-auxiliar (ROSA, 2005).

As ervas, os remédios vêm do mato; o *iangré* (ser que dá poder ao *Kujã*) é do mato, necessita ser selvagem, não podendo ser bicho inteligente ou bom, isto é, não pode ter semelhança simbólica com o mundo social (SILVA, 2002).

Para Silva (2002), a escolha e iniciação de um novo *Kujã* parte do *Kujã* em atividade, que escolhe uma criança para substituí-lo. Para Rosa (2011), a iniciação xamânica de um jovem *Kujã*, estruturado pelo complexo xamânico Kaingang, demanda, em uma primeira fase, a transmissão de ensinamentos por parte de um *Kujã* mestre e a fabricação do corpo neófito através de remédios do mato no domínio espaço limpo e, em um segundo momento, a eleição do *jagré* pelo *Kujã* no domínio floresta virgem e o início da expedição de poderes, saberes, cobranças desse aprendiz humano.

É na floresta virgem que o *xamã* iniciante deve entrar em contato pela primeira vez com um animal-auxiliar. Trata-se de uma procura voluntária que implica um saber que se transmite em linha patrilinear (CRÉPEAU, 2002).

O domínio da floresta representa todos os recursos simbólicos que podem ser por ele utilizados. Para ROSA (2005b) a “floresta virgem” é tudo aquilo que não foi transformado pela mão humana. Esse domínio é o espaço dos animais selvagens e também dos espíritos.

No plano sociológico, a “floresta virgem” possui várias fronteiras: *krin téj* (montanha, serra), *nén* (mata), *nén kute* (capão de mato), *goj* (rio), *krug* (cachoeira), *épry* (caminho estreito), *goj vénhkãpov* (barra de rio). Nessas fronteiras, os Kaingang costumam caçar tatu, capivara, veado, paca, passarinho, etc. (TOMMASINO, 2004). Para ROSA (2005b), Nesse plano sociológico a relação dos Kaingang com os espíritos na “floresta virgem” acontece através da audição e do olfato. Já no plano cosmológico, as atividades realizadas pelos *Kujá* e seus *jagré* são marcadas pela

visão. Na parte cosmológica as seguintes fronteiras são: a “casa dos espíritos animais”, a “casa do dono dos espíritos dos animais”, a “casa de *migtán*”.

O *Kujã*, portanto, detêm um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele ousa e consegue domesticar essas forças. Daí vem seu prestígio e poder social para a sociedade Kaingang (SILVA, 2002).

O complexo xamânico Kaingang, estudado por Rogério Rosa (2005b), está associado a noções de espaços, ou seja, em alguns domínios como: domínio “casa”, “espaço-limpo” e “floresta virgem” que são espaços concretos e hierarquizados. Para ROSA (2005a) a partir do mito de origem dos Kaingang, alguns desses indígenas teriam decidido permanecer embaixo da terra enquanto os irmãos *Kamé* e *Kanhru* saíam do solo. O grande domínio do nível subterrâneo é o *núgme* traduzido como toldo dos defuntos.

Sabe-se que para um espírito chegar nesse domínio, ele deve entrar em um buraco, em seguida caminhar em uma estrada escura até chegar a um espaço iluminado. Na medida que o espírito alcança esse espaço claro, algumas almas de pessoas já falecidas lhe oferecem um prato de comida. Caso ele aceite essa dádiva, o convite à continuidade da viagem é realizado, caso contrário esse espírito retornará ao nível terra, entrando novamente no corpo que a alma abandonara (NIMUENDAJÚ, apud ROSA, 2005b, p.160). Sobre o domínio do nível subterrâneo temos:

Superada essa fase, o espírito deverá ainda atravessar um brejo através de uma estreita e escorregadia pinguela, onde debaixo vive um enorme caranguejo ou cágado, alcançando, somente após tudo isso, o “*núgme*”, onde os seus conhecidos finados já a esperavam com *góyo-kupri* para festas e danças (NIMUENDAJÚ, apud ROSA, 2005b, p.160).

A partir de pesquisas de etnólogos sabe-se que nesse domínio existem as seguintes fronteiras: o “buraco” que faz divisa, a “estrada escura”, o “espaço iluminado”, a “encruzilhada”, o “brejo” entre a pinguela estreita e escorregadia, a “aldeia dos mortos”, a “água”, a “roça”. Nesse contexto os Kaingang da TI Xapecó revelaram para alguns pesquisadores que o *núgme* é o domínio onde moram os espíritos ruins e onde ficam confinados os espíritos dos vivos. Somente um *Kujã*, a partir dos poderes que ele recebeu dos *jagré*, consegue chegar até esse lugar e retornar, em seguida, com o espírito dos vivos junto ao nível terra (ROSA, 2005).

O segundo nível do território xamânico Kaingang é chamado de terra. Nesse nível se desenrolam as relações sociológicas dos Kaingang. Ele é constituído por três domínios hierarquizados, a “casa”, o “espaço limpo” e a “floresta virgem”. Assim como os Kaingang concebem que a metade *Kamé* engloba a metade *Kanhru*, na cosmologia o domínio floresta virgem engloba os outros dois domínios: a “casa” e o “espaço limpo”. No plano sociológico, a “casa” engloba o “espaço limpo” e a “floresta virgem” (ROSA, 2005b).

A casa dos Kaingang na TI Xapecó, por exemplo, é associada ao percurso do sol, sendo essa orientada a partir do eixo leste-oeste e norte-sul. em cada extremidade desse domínio existe uma porta: uma situada para leste, espaço associado às atividades masculinas e às visitas; e outra situada para oeste, correspondente às atividades femininas (CRÉPEAU apud ROSA, 2005b).

O domínio casa é constituído por diferentes fronteiras: o canto do fogo para cozimento dos alimentos, o altazinho dos santos, o lugar para confecção do artesanato, das plantas cultivadas, dos animais domésticos. No espaço exterior do domínio “casa” existem as fronteiras “fonte de água”, “casa de fogo”, “roça”, “terreno da casa” (ROSA, 2005b).

Percebe-se esse domínio presente nas Terras Indígenas do Vale do Taquari e Vale do Rio dos Sinos, nos quais cada comunidade faz o fogo de chão para cozinhar os alimentos, em especial o *emí* (pão/bolo sagrado) e outras comidas tradicionais. Além disso, o fogo serve como momento sagrado de reunir a família e dialogar sobre a cultura de seu povo. Nessas comunidades nota-se a criação de animais domésticos e também o cultivo de plantas e hortas individuais e coletivas além da confecção de artesanato pelas mulheres e crianças da Terra Indígena.

Normalmente os Kaingang constroem as suas comunidades no domínio do “espaço limpo”, sendo que uma importante fronteira desse espaço é o cemitério. Outra fronteira desse domínio é o sítio, caracterizado como um espaço irregular e cultivado manualmente. Nesse lugar os indígenas Kaingang em algumas TIs cultivam milho e feijão. Outra fronteira é a lavoura, um espaço viabilizado e organizado pelos representantes de poucas famílias Kaingang. E a última fronteira do domínio “espaço limpo” é a sede, local constituído pelo complexo espacial de



uma terra indígena contemporânea, qual seja: escola indígena, a casa do cacique, a enfermaria, a cadeia, a Igreja Católica, etc. (ROSA, 2005b). Sobre o domínio “espaço limpo” Rogério Réus Gonçalves da Rosa expõe:

[...] pode-se conceber que as ‘colônias’ de imigrantes arredores e as próprias ‘cidades’, que fazem divisa com o espaço demarcado pelo Estado aos Kaingang também são fronteiras que pertencem ao “espaço limpo”. Nessas duas fronteiras, os Kaingang costumam ir ao ‘posto de venda’, à ‘parada de ônibus’, às ‘igrejas’, ao ‘comércio’, à ‘escola’, à ‘prefeitura’, à ‘câmara de vereadores’, às ‘oficinas mecânicas’, o ‘campo de futebol’, [...] definitivamente, cada vez mais os brancos dizem respeito às relações sociais Kaingang no domínio “espaço limpo” do nível da terra (ROSA, 2005b, p.164).

Segundo os estudos de Bregalda “*Construindo corpos e pessoas Kaingang: Os Kujã nas bacias do Rio dos Sinos e do lago Guaíba*” (2007) a iniciação de um futuro *xamã* é marcada pelo rito de margem. Este é o momento que o iniciante fica recluso, impossibilitado de comunicar-se e relacionar-se com os outros membros da sociedade. É o momento em que este se encontra invisibilizado e nu.

Para os Kaingang de Porto Alegre, o momento de reclusão do futuro *xamã* é precedido pelo rito do banho de remédio realizado por outro *Kujã* no domínio do espaço limpo. O recrutamento da pessoa Kaingang a quem o velho *Kujã* transmitirá os saberes do xamanismo se dá de modo velado. Este recrutamento pode acontecer entre os membros da família do atual *Kujã*. As relações entre os velhos *Kujã* e o iniciante são marcadas pela complementaridade, devendo um ser de uma metade e outro de outra.

Os remédios Kaingang operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente. Madeiras fortes “que não secam de balde, que duram são consideradas como possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças” (SILVA, 2002). A árvore conhecida como açoita cavalo é concebida como remédio porque não pega doença e, quando cortada, brota rapidamente.

A figueira, por espremer, abafar, matar e tomar o lugar de outras árvores, é percebida como remédio brabo, isto é, para ficar brabo, lutar. A ponta do pinheiro, por exemplo, é usada para destreza e não escorregar ao subir nele. A araucária sempre foi muito significativa para os Kaingang, pois ela representa um dos elementos naturais para demarcação do território Kaingang e também serve para

remédio, alimentação, tinta, verniz e utensílios como machado, foice, etc. Sobre a utilidade do pinho e da araucária, o depoente C expõe o seguinte:

A araucária é pra nós uma madeira que, o fruto dela né, serve para alimentação, a casca dele como tinta, dá um tinta da cor [...] [roxa] né? e como a madeira dela é muito rica também, ela tem o nó, o nó de pinho. [...] aquilo lá ele é tão forte que hoje não existe mais, mas até 15 anos 20 atrás existia essas ferraria que fazia machado, fazia foice, esses ferreiros, né. Eles usavam nó de pinho pra esquentar o ferro e pra poder fazer a ferramenta: a foice, o machado o facão! Ele é muito quente demais. Ele tem uma energia mais de uma luz, que energia elétrica. E o nó ele pinho serve de remédio né! Tu pega corta uma lasquinha, tu coloca num copo to vai tomá no outro dia ele tá bem vermelho. Daí tu toma aquilo [...] Então o araucária pra nós como remédio, verniz e tinta, ele tem todas essas utilidades. Então tem dentro do pinheiro lá em cima, aquilo lá serve pra remédio também. Eu quando tinha a idade de cinco aninho, até a idade de nove ano, meu vô tratava eu só com o broto do pinho. - É pra uma doença específica? - Pra doença e crescimento. E nós nenhum é baixinho, todos altos (EC, 15/05/2012, p.5).

A água corrente, que nunca seca, tem força preventiva e curativa. Algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem por cima da água, boiando, adquirindo dela seu poder, que as faz não se terminarem nunca (SILVA, 2002). A água para os Kaingang também serve como remédio, pode ser a água do “mato”, ou a água retirada dos gomos da taquara. Essa água serve para a tosse comprida dada no gogó do Bugio. Sobre a importância da água um Kaingang relata:

Água também tem a utilidade. As vezes nós tamos no mato aonde não tem água, mas tem água. Tem um cipó que tem água. – E que cipó é esse? - aqui não tem, não existe. Agora pra lá [referindo-se a Nonoai] tem muito. E como tem a taquara, também que tem água que é muita boa pra tosse comprida. É aquela tosse que a criança tosse, tosse e acaba morrendo né. Então a gente tem que dá aquela água pra criança. Tem que ir no mato corta os gomo de taquara, colhe a água daí dá pra criança toma. De preferência no gogó do bugio. O bugio tem um gogó grosso, um copinho assim na goela daí despeja dentro daí dá pra criança bebe, só que a criança fica com uma voz que nem a voz do bugio, grossa (EC, 08/05/2012, p. 5).

No conhecimento Kaingang sobre a taquara eles a utilizam para diversos fins como, por exemplo, para usufruir da água que encontram dentro da taquara. A água parece suja, mas para os Kaingang é uma água boa, cura doenças, e é usada como remédio. Para estes indígenas a raspa da taquara, que chamam de *kukén*, utilizam-na para remédios, cura tosse comprida. Os Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* dizem que o mais importante é o que está dentro da taquara, é o bichinho chamado

coró. Esse bichinho, para eles, tem vitaminas, é natural, puro, limpo e sem veneno (GARLAT, 2010).

No universo xamânico Kaingang, estes indígenas têm um conhecimento amplo sobre as plantas que constituem a vegetação da Terra Indígena Linha Glória, bem como a utilização em seu cotidiano. Uma Kaingang que foi questionada sobre o que fazem quando alguém está doente, responde:

Usa planta do mato! Tem muito chá do mato que é bõom! Tem a cancorosa, o chá de boldo também é bõom! Aquele outro, a quina, que também é bõom! O ipê roxo! O ipê roxo é bom pra toda coisa! A quina é bõom pro estômago. Se a senhora tá bem doente faz um chá de quina e toma, fica bõom, sarô! É que nem esses dia que eu tava ruim, tomei um chá de quina, foi pra já que eu sarei de novo! Eu sou assim, eu posso tá nas últimas, mas eu não gosto de médico! Eu não perco médico! Primeiro o chá do mato! [...] A folha de laranja também é bõom! Capim cidreira também é bom! Esse poejo, como é que se diz, é bom pra criança. A florzinha do maracujá...Esse maracujá é bom pra bronquite! A flor é bom!! A casca da laranja também é remédio, também é bom! (ED, apud SILVA, 2011, p.78).

Quando caminhamos com eles na mata, percebemos o amplo saber que eles têm sobre as plantas. Mas infelizmente não é em todas as terras Indígenas que tem os chás e recursos para fazer o artesanato, e muitas vezes precisam locomover-se de um lugar para outro em busca destes recursos. Sobre isso o depoente A enfatiza:

Hoje quase nem chá agente tem mais né. Falando em chá, aqui também ó, aqui nessa região tem muito chá, chá que vem pegar aqui até lá de Nonoai né, lá da costa do Uruguai, tem o Pajé, quando tem encontro de pajé em Porto Alegre, vem o pajé e ela já vem e traz o remédio pronto de lá pra nós e pra leva o nosso daqui pra lá porque lá também não tem como né (EA, 15/12/2011, p.4).

E quando perguntado para este mesmo depoente quais os tipos de chás que eles pegam aqui no Vale do Taquari, em especial em Estrela, ele acrescenta:

Olha, aquele de Nonoai é aquele chá que serve pra diabete, né, ah... pro sangue, pros rim, né. É um chá que é muito procurado, só que pra quela região mesmo, na região de lá encontra só em Porto Alegre [...] no mato [...] dá só no mato nativo. Eu também já procurei aqui em Lajeado, mas aqui também não tem, eu já andei no mato aí do Dilor né, coletando cipó né, mas eu não encontrei. É uma raiz, eu nem sei como é que vo diz, eu nem sei o nome daquilo ali eu só sei em Kaingang [...] *jãremýrér*, né. Se o pajé me disse me busca aquele *jãremýrér*, me traz aí eu já sei que chá é. Então a gente faz essas troca com eles né. Até material pra fazer arco de flecha. Aqui ainda tem, aqui ainda existe, má em Porto Alegre não tem são otros tipos. Muito pouco agente encontra guajuvira, porque guajuvira é, é uma árvore que dá um arco muito, muito forte pra caça né. Mas agente já não mexe né, porque se mexe naquilo ali vai acaba. Mas aqui pra essa região

tem muita né, muita guajuvira no mato né (EA, 15/12/2011, p.4-5, grifos nosso).

Além desses chás citados nos depoimentos anteriores, existem outras plantas destinadas à cura de diversas doenças como, por exemplo, o “cipó escadinha”. Sobre isso uma liderança ressalta:

Tem um cipó que ela é bom pra coluna também, mas aqui ela existem bastante, mas lá tem também, mas muito pouco, muito pouco. Aqui tinha muito nesses mato aqui, porque esses mato da Univates quando eu conheci era mato nativo, mato forte mesmo mato, bem, bem fechadão, então esse cipó tinha muito, mas não sei agora. É um Cipó tipo escada no mato, dá tipo uma escadinha no mato aquilo ali que é bom pra coluna [...] - daí faz um chá? - é... faz um chá cozinha ele e toma com água anssin, um chá, aquilo é pra coluna. Minha irmã sempre quando vem pra essas região leva o chá que ela sofre da coluna. Ela tava até indo pro médico, mas agora nem vai mais, porque ela ta tomando aquele chá né daí ajuda muito né (EA, 15/12/2011, p.7).

Ainda levando em conta o conhecimento sobre as plantas e chás para fazerem os seus remédios, um Kaingang explica sobre a planta “Cabriúva Cheirosa amarelinha”, para os indígenas, uma madeira muito forte e resistente. No Vale do Taquari não existe a amarela e sim só a branca, mas não tem a mesma utilidade da amarela. Sobre essas informações o Depoente C expõe:

[...] eu tenho uma madeira do mato que eu tava falando com a minha esposa que eu tenho que i o final de semana, i lá onde eu andava né? Que tem lá uma água que eu sempre me banhava né ia fazia minhas meu remédio lá, meus rituais lá, não vejo a hora de i pra lá [em Nonoai] [...] na reserva lá. Então eu tenho que i pra lá. E tem uma árvore também que eu já to na fase de começa consumi aquele remédio. É um remédio que todos os animais vem comê ele tanto come como ele se passa se esfrega naquela madeira o animal pode ta com qualquer tipo de doença ele se cura lá passarinho de tudo quanto é espécie vem ali porque é um remédio animal ferido dos caçador de tiro eles vem reto naquela madeira, em pocos dias eles tão tudo normal de novo. É raro no mato, é raro. - E que madeira é essa? - É uma madeira que se chama, uns chamam de [...] em português ela se chama **cabreuva cherosa**. Ela é bem amarelinha anssin a madeira por dentro. Tu tira um pedacinho e ela é bem cherosa. [...] Ela já é um remédio, aquele chero já é um remédio. Quando ela larga a resina tu passa a resina dela na mão sente o chero dela em cima como se fosse o gelou se tu passa no machucado aqui [no braço] o chero vai lá nas costa. É um remédio assim que pra mim não tem melhor e eu não vejo a hora de ir pra lá pra mim consumi um poço daquele remédio lá pelo memo uns dos méis pra eu volta ao normal porque eu já to sentindo dificuldade, porque a gente chega numa certa idade e a gente sente dificuldade, a gente vai ficando cansado (EC, 15/05/2012, p.2-3, grifos nossos).

As práticas e saberes do Xamanismo Kaingang funcionam como uma ressignificação de elementos da cultura indígena. Este sistema xamânico

cosmológico não abrange somente questões ligadas a religião, mas também aos aspectos relacionados a política, conhecimentos medicinais, organização social e além disso, ritual. Além disso, seria de extrema importância para os grupos indígenas que suas terras fossem ampliadas para que pudessem viver de acordo com sua cultura e cosmologia.

### **3.2 Nomenclatura Kaingang: ligação com as metades exogâmicas *Kamé* e *Kanhru***

Na lógica de associação com as metades Kaingang as crianças, quando nascem, recebem o nome indígena e também o nome português. Para eles o nome Kaingang é uma identidade social e cerimonial. A nomenclatura define a pessoa enquanto sujeito social e suas características substanciais. Para eles, a nomenclatura indígena tem grande importância considerado um elo de ligação entre as florestas, o mundo e as pessoas (ROSA, 2008).

Nesse aspecto de definição de pessoa, temos alguns princípios básicos sobre a ideia de pessoa:

- 1) Como uma categoria de nomenclatura e diferenciação de outros seres do mundo, a ideia de pessoa não é inata ao espírito humano, ela é uma produção social. 2) como outras construções simbólicas da cultura dos povos, a ideia de pessoa tem uma história própria, dentro da história social da humanidade. 3) em uma mesma época essa ideia difere de uma sociedade para outra, podendo não existir sequer em algumas (MAUSS apud BRANDÃO, 1986, p.16).

Brandão (1986) escreve que é através do papel atribuído a diferentes categorias de sujeitos, ligados por suas posições de família a personagens reais ou míticos, como os ancestrais, por exemplo, que são codificadas as relações mais importantes entre os indivíduos uns com os outros, e com os seus grupos sociais significativos.

O nome de uma criança Kaingang deve corresponder à marca do mito de origem de seu pai, sendo que os nomes estão sempre associados às metades *Kamé* e *Kanhru* que possuem sua própria listagem de nomenclatura. Para a composição do nome e da alma de uma pessoa, os Kaingang acreditam que o ser humano é formado de organismo e espírito, sendo este relacionado ao nome. Veiga (2006) escreve o seguinte em relação à nomenclatura:

A constituição física e social do indivíduo está relacionada, respectivamente, à filiação patrilinear e à nomeação, sendo ambas recebidas através do pai. Por essa razão, os Kaingang são categóricos em afirmar que **a criança é o que o pai for**. Se o pai foi *Kanhru*, os filhos de ambos os sexos serão *Kanhru*; se o pai for “português”, os filhos herdarão essa condição (VEIGA, 2006, p.146, grifo nosso).

Segundo Rosa (2008), mesmo antes de seu nascimento, o sujeito Kaingang tem seu corpo em formação e ao nascer esse indivíduo recebe, através da nomeação, o segundo caráter para a constituição da noção de pessoa: o nome. Ao receber o nome, a criança adquire os atributos da metade de seu pai. Sendo *Kanhru* ou *Kamé*, o indivíduo passa a ser referido pelas características da metade à qual pertence.

O universo dos símbolos e dos nomes com que os grupos sociais se definem e definem os outros grupos, depende de como eles pensam as categorias de sujeitos-atores que percebem envolvidos nas suas relações de trocas de bens, de serviços e de significações. Em outra direção, as próprias sociedades podem gerar, como lógicas, valores e símbolos que são a realidade de sua cultura. O “eu”, o “outro”, “pessoa”, “índio”, “branco”, “parente”, “amigo”, “inimigo”, são pensadas para serem vividas nas vidas de seus membros, sujeitos de seus mundos (BRANDÃO, 1986).

Tommasino (2005) complementa essa ideia de constituição física dos Kaingang argumentando que a ideia de pessoa humana se completa com a existência de várias almas que são constitutivas do espírito. Quando uma criança Kaingang nasce e conseqüentemente recebe o nome de um ancestral, ela estará recebendo a alma desse ancestral que nela se reencarna.

Rosa (2008) expõe que a noção de pessoa Kaingang é o conjunto dos elementos práticos e simbólicos que envolvem a construção do corpo e a nomeação. O nome, relacionado, ao espírito indica o caráter, e a construção do corpo expressa as relações de afinidade.

Partindo do princípio de formação do corpo, alma e pessoa Kaingang, para estes indígenas há dois tipos de nomes derivados dos pais ancestrais *Kamé* e *Kanhru*: os nomes *jiji hâ* (nome bom, bonito) e *jiji Kórég* (nome ruim, nome feio), sendo cada indivíduo conhecido por um único nome. Os nomes *Kórég* são

classificados como nomes feios, ruins, porque não são verdadeiros nomes, não foram criados por *Kanhru* e *Kamé*. O nome *há* são os nomes bonitos, bons, pois foram criados pelos pais ancestrais (VEIGA, 2006).

Para Tommasino (2005) os Kaingang produziram duas categorias de pessoas *Kaingang-pé* (ou verdadeiras, no sentido de que são os descendentes diretos dos criadores míticos) *Kamé* e *Kanhru* e duas categorias de pessoas: *Wonhétky* e *Votor*, com funções cerimoniais nos funerais. Para Veiga (2006), no século passado os *Votor* e os *Wonhétky* seriam pessoas de outras etnias incorporadas à sociedade Kaingang na condição de escravos ou até mesmo prisioneiros de guerra. Mas sabemos que as pessoas chamadas “de fora”, hoje, não são consideradas como escravos e nem prisioneiros.

Esta realidade vivenciada pelos indígenas da Terra Indígena Linha Glória, que por diferentes razões acabam relacionando-se com não-indígenas, vindo a se casar com eles, como mencionado no capítulo anterior é um processo que já vem de muitos anos fazendo parte da realidade não só deste grupo, mas de outros grupos indígenas.

A partir disso o nome é o papel social e se sobrepõe à constituição física da pessoa. O nome é a parte mais significativa do indivíduo, pois este passa a ser mais forte. Normalmente os nomes indígenas estão associados à natureza como, por exemplo, nome de animais, plantas e árvores.

Em visitas às Terras Indígenas e nas falas com as lideranças, observa-se que nas TI *Por Fi Gâ* de São Leopoldo e *Foxá* da cidade de Lajeado, os Kaingang possuem dois nomes, um nome português e um nome indígena associado à natureza e também a sua metade do mito de origem Kaingang. Como por exemplo, no nome da liderança *Gatén*, a palavra Kaingang *Gatén* significa “Espírito da Terra”, já *Garféj*, da TI *Por Fi Gâ* tem seu nome Kaingang com significado de “flor do milho”. Na Terra Indígena *Foxá* de Lajeado uma das lideranças explica sobre o seu nome Kaingang:

Eu tenho [...] o meu é *Rëu*[...] é significa um, é uma grama, um capim que existe no meio as vezes no meio do banhado sabe. E sempre fica verde sabe, ele nunca seca né. Então o meu guri o mais velho é *tyfej* [flor]. Tem tudo significado. Ah, o meu segundo piá é *vënjũ*, a terceira é *ré kae* a quarta é *mũká* [...] (EB, 08/05/2012, p.8).

A partir dos elementos do universo e as associações das metades clônicas, os Kaingang dão os nomes aos seus filhos. Sobre a questão do nome Kaingang associado às marcas do mito de origem, uma liderança expõe o seguinte:

Que nem o meu é *Gatén*. Só que o meu nome ele tá associado ao *Kamé*, mas tá muito aprofundado, porque o *Gatén* ele é um nome que hoje pra vocês entende ele significa espírito da terra. E esse espírito da terra, que é o nome que eu levo, *Gatén*, por exemplo, ele prevê assim, por exemplo, que nem aconteceu uns fato na minha terra lá, eu vi tudo, então o próprio espírito que leva um nome como *Gatén* que é espírito da terra ele transmite pra mim, o meu espírito algo que vai ocorre. Eu sofro muito com isso ai, não é minha culpa. Porque quando vai acontecer alguma coisa com a minha família eu sofro muito. Porque o que acontece comigo: eu fico muito triste, eu parece que to doente, daí me dá aquela moleza, não tenho vontade de trabalha, aquele aperto, aquela coisa tão ruim. E quando é pra morrer mesmo me avisa, aquele espírito vem e me avisa (EC, 15/05/2012. p. 8).

Uma Kaingang da TI *Foxá* tem seu nome Kaingang associado à terra, chama-se *garĩ*. Sobre o significado do nome *garĩ* o depoente B comenta:

*Garĩ* é terra viva. Porque pra nós o nome *garĩ* é um nome muito forte, antigamente os que tinha nome com terra, antigamente não, hoje ainda existe também esses que tem o nome com terra, quando o índio morre eles que tem que enterra eles, leva pro cemitério, que nem ela, quando uma mulher falece ela pode enterra (EB, 08/05/2012, p.8).

O nome Kaingang *garĩ* é uma nominação considerada forte, pois está associada à terra e na concepção Kaingang essas pessoas são chamadas de *péin*. Estes são responsáveis por mexer na terra, ou seja, enterrar o Kaingang. Kimiye Tommasino no estudo sobre “Os Kaingang da bacia do Tibagi e suas relações com o meio ambiente”(2005)informa que as nomações ligadas à palavra *Gá* que significa terra, os nomes *péin* são derivados da palavra *Gá* e significa que podem pegar na terra. Portanto, pelo nome pode-se identificar à qual metade ou categoria pertence um indivíduo Kaingang e se ele é ou não *péin*.

Seguindo a pesquisa sobre os nomes indígenas, uma liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá* enfatiza:

O meu nome é bem, bem antigo, meu nome é *Rockã*, né... *Rockã* [...] *Rockã* ela quer dizer ó uma cerca que protegia as oca dos ataque dos inimigo quando guerriava muito, cercava as oca em redor pra percebe quem tá chegando ah... inimigo né. Meu nome fazia parte dessa cerca. Então é... e tem que te né, as mulheres tem que te esses nomes (EA, 15/12/2011, p.19).



Na concepção Kaingang para nomear a criança é o próprio pai quem procura um nominador, uma pessoa mais velha que conhece a listagem de nomes disponíveis de acordo com a sua metade cosmológica. Para alguns indígenas essa pessoa seria o *Kujã*, líder espiritual dos Kaingang e para muitos pode ser qualquer pessoa mais velha da Terra Indígena a nomear a criança recém-nascida. Nas entrevistas realizadas com os indígenas Kaingang os depoentes nos relataram que a nomeação da criança é sempre feita pelo *Kujã* ou pela pessoa mais velha, sendo que estes dão o banho e o nome Kaingang, e antes do batismo já vão buscar o remédio para batizar o recém-nascido.

Para os Kaingang os nomes são partes imperecíveis da natureza da pessoa, mesmo depois de sua morte esse nome será atribuído a outra criança que venha a nascer. O nome opera como um elo entre o presente, passado e futuro (ROSA, 2008). Cada uma das metades *Kamé* ou *Kanhru* tem a sua listagem de nomes e as crianças são nomeadas de acordo com a sua metade exogâmica. Esses nomes são devolvidos à comunidade após a morte do indígena através do ritual do *Kikikói*, quando os laços que unem os mortos à comunidade são definitivamente cortados.

Nas Terras Indígenas do Vale do Taquari e São Leopoldo os nomes indígenas são usados pela grande maioria dos Kaingang. Geralmente as nomeações estão associadas a elementos da natureza, aos animais e plantas, cujas características são desejadas para as crianças e sempre seguindo a metade clânica.

### **3.3 Casamento e o batismo indígena Kaingang**

Na concepção Kaingang os casamentos realizados entre os indígenas devem seguir uma regra dentro de sua cultura considerando as metades clânicas, ou seja, o indígena Kaingang deve sempre se casar com alguém da metade oposta. Por exemplo, se o marido for *Kamé*, sua esposa deverá ser *Kanhru*, ou vice-versa. Além disso, os casamentos são realizados por aconselhamento, onde a pessoa mais velha da terra Indígena aconselha os noivos, ou o cacique pode fazer isso.

A cerimônia de casamento é um ritual onde os Kaingang expressam sua cosmologia associada às metades *Kamé* e *Kanhru*, e a partir dela, os jovens passam a ter responsabilidades. Durante a cerimônia, segundo Aquino (2008), dois

“conselheiros”, um de cada metade, explicam aos noivos como eles devem proceder com seu cônjuge desse momento em diante.

No trabalho de Alexandre Magno Aquino (2008) ele aborda aspectos relacionados ao ritual de casamento entre uma moça indígena Kaingang da TI *Por Fi Gâ/São Leopoldo* e um rapaz da TI Lomba do Pinheiro/Porto Alegre. Sobre isso temos:

Esta cerimônia de casamento, realizada em agosto de 2005, na aldeia Lomba do Pinheiro, foi, naquela época, um importante acontecimento na constituição de *vãre mág* na região litorânea, pois, focalizando relação entre parentes, reuniu coletivos que extrapolam as dimensões da vida intra-aldeã. Um rapaz da metade *Kamë*, da aldeia Lomba do Pinheiro casou-se com uma moça da metade *Kanhru*, da aldeia de São Leopoldo. Como de costume, o pai da moça foi até a casa do pai do rapaz comunicar a este sua vontade de que sua filha casasse com o rapaz. Eles, os pais, “acertaram” com o casal, que aprovou a união. A cerimônia de casamento é, de preferência, paga pela família da noiva, mas, nesse caso, a família do noivo foi quem o fez, pois isso depende das condições financeiras da família (como também acontece, segundo dizem, com a residência pós-marital, que, todavia conserva, em geral, um padrão uxori-local) (AQUINO, 2008, p.123).

No dia do casamento, os noivos são preparados na casa de seus padrinhos (irmão e irmãs classificatórios dos noivos e as esposas destes) para o “encontro” na Terra Indígena. Após a reunião dos pais, que combinam o momento de realização da cerimônia, os noivos esperam de lados opostos da aldeia (dividida segundo um eixo leste-oeste), acompanhados de seus padrinhos e de seus parentes (de ambas as “marcas”) pelo início do ritual (AQUINO, 2008).

Dois conselheiros, pessoas mais velhas das duas metades, guiam os noivos ao encontro. Da parte leste da Terra Indígena *Kamé* vem atrás do sol e da parte oeste *Kanhru* vem contra o sol. Os conselheiros falam “da parte do pai dele, do avô dele e do avô e da avó do(a) noivo(a)”, enfatizando o respeito que sentiam um pelo outro enquanto casados. Assim acontece a cerimônia de casamento, na qual os conselheiros falam do respeito mútuo, referindo-se ao comportamento dos “antigos” e ao seu comportamento, para o noivo ou a noiva de sua metade (AQUINO, 2008).

Sobre os casamentos Kaingang e a relação com as marcas do mito, uma liderança indígena do Vale do Taquari relata:

Então os Kaingang é, duas qualidade, duas marca e só dá casamento *Kairukre* com *Kamé*, *Kairu* com *Kairu* não dá casamento, eles tem que se

considera como irmão, como parente. *Kamé* com *Kamé* é a mesma coisa também, é uma família. Eles não podem se misturar na mesma marca né! porque é uma marca redonda, *Kairu*, e o *Kamé* é o risco. Então você conhece pela marca (EC, 15/05/2012, p.8).

Becker (1995) escreve que as famílias Kaingang do século XIX e XX vivem em uma casa com os filhos solteiros; raramente os filhos, após o casamento, residem na mesma casa que os pais. Porém, são considerados “família” todos os que possuem laços de parentesco.

Na lógica Kaingang, existem os casamentos considerados preferenciais que são os de metades opostas, pois eles se complementam. Há os casamentos indesejáveis, realizado entre uma mulher indígena (de qualquer metade) com homens não-Kaingang, ou seja, com *fóg* (branco, Guarani) (VEIGA, 2006). No século passado esse tipo de casamento era proibido. Para muitos Kaingang o *fóg* (não-indígena) não vai possuir metade do mito de origem e conseqüentemente o seu filho não possuirá a metade Kaingang.

No caso de um indígena Kaingang casar com uma mulher não-indígena, a mesma passa a ser reconhecida como Kaingang e membro da família. No núcleo familiar são claros os direitos e deveres entre o casal e seus filhos, bem como os filhos em relação aos demais parentes (BECKER, 1995).

Esta realidade se faz presente no grupo da Terra Indígena Kaingang, que há muitos anos, por diversas razões acabaram se relacionando com não-indígenas, vindo a se casar com eles.

O casamento realizado com pessoas da mesma metade é considerado incestuoso. Os indivíduos da mesma metade se referem entre si como *ikaitkôm* que significa parente, consanguíneo ou irmão; já em relação aos indivíduos da metade oposta utilizam o termo *jambré*, que significa cunhado (VEIGA, apud BIASI, 2010, p.32).

A existência de casamentos na mesma metade é reconhecida pelos Kaingang; não obstante, esses casamentos são atos considerados proibidos e execráveis. [...] é “uma vergonha”, “é um desrespeito casar-se com a mulher de seu *jambré*, pois ele está casando com a esposa de seu *jambré* e ela está casando com o esposo da *jambré* dela”, “os filhos nascerão com problemas”, “meu filho, não envergonhe o pai”. Os Kaingang dizem que no caso de casamento endogâmicos, na mesma metade, os cônjuges “depois que tiveram filhos podem viver juntos mas não tem direito a ‘lei’ [da

aldeia]”, etc. Um bom casamento, portanto, se dá entre pessoas pertencentes a metades opostas (AQUINO, 2008, p.116).

Na Terra Indígena *Foxá* no mês de julho de 2012 fomos convidados e presenciamos um casamento indígena Kaingang que começou na parte da manhã (Figura 5). O casamento foi realizado por aconselhamento do cacique que explicou com é a vida de casado. No dia da cerimônia dois caciques participaram do ritual, cada um se dirigiu a um dos noivos. Para o ritual do casamento os noivos pintaram em seus rostos as marcas correspondentes ao mito de origem Kaingang.

Figura 5 - Casamento indígena Kaingang na Terra Indígena *Foxá*



Fonte: Projeto História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS.

Outra cerimônia considerada sagrada para os Kaingang é o batismo, no qual as crianças recebem seus nomes indígenas e em português. Os indígenas Kaingang sempre afirmam que o nome indígena deve ser dado em uma cerimônia de batismo. Para Veiga (2006), os Kaingang atuais recebem normalmente três batismos: o batismo do nome Kaingang; o batismo em casa, relacionado ao catolicismo caboclo; e o batismo cristão (católico, evangélico ou pentecostal).

A primeira cerimônia realizada pelos Kaingang é o batismo do nome indígena, realizado na casa da criança. Durante o ritual do batismo a criança é lavada pelos padrinhos com algumas espécies de plantas escolhidas por eles, segundo as

características ou qualidades as quais desejam que a criança possua. Sobre as características da criança Juracilda Veiga escreve:

[...] lava-se a criança com plantas como a unha-de-gato (*virningrud*) para que seja “bom trepador”, isto é, que suba em árvores com facilidade, que “derrube pinhas para a sua mãe”. Dizem, então, que a criança foi “curada” para fazer tal tarefa. Outros têm os olhos lavados com determinada erva para enxergar as abelheiras no mato. A criança pode, também, ser lavada com chá da folha do imbu, para crescer e engordar, mas fica “mole” (como o imbuzeiro), fácil de quebrar. Se a criança for lavada com chá de jabuticaba, fica “miúdo, calmo e muito doce” (no falar), como a fruta. A tuneira – “que dá no perau” (penhasco) -, mole e espinhenta, torna ruim e violento o indivíduo que é batizado com ela. Nesse último caso, trata-se de expectativas próprias da tradição guerreira dos Kaingang [...] (VEIGA, 2006, p.158-159).

O batismo em casa refere-se à cerimônia conhecida como batismo caboclo, por ser comum também aos brasileiros. Este batismo faz parte das práticas tradicionais do chamado “catolicismo popular” no Brasil, marcado pela reinterpretção da doutrina e adaptaçã dos ritos religiosos à realidade cultural das comunidades. Nesse batismo, elementos indígenas se misturam aos cristãos. As crianças nesse momento recebem nomes portugueses ou cristãos, prática que adotaram após o contato e que usam precedendo ao nome indígena.

Já o batismo cristão é celebrado pelo padre da Igreja Católica, quando da celebração de uma missa na área indígena, ou pelo pastor de uma igreja evangélica. Para Veiga (2006) esse batismo tem a principal função de estabelecer relações com a sociedade envolvente, através da instituição do compadrio com brancos. O compadrio parece ser uma forma de reforçar laços entre os consanguíneos, uma vez que a sociedade indígena Kaingang enfatiza a aliança política com os afins como ideal.

### **3.4 O Ritual do *Kikikói*: uma cerimônia em homenagem aos mortos**

Essa cerimônia pode ser considerada como o centro da vida ritual Kaingang. Era a mais importante festa que conheciam, sendo ao mesmo tempo festa sagrada e profana (VEIGA, 2006).

Na cosmologia Kaingang, o ser humano é composto pelo *hâ*, um corpo perecível, e pelo *kumbâ*, o espírito ou alma que continua existindo após a morte. Para esses indígenas quando alguém morre, seu espírito vai para o *numbê*, o

mundo das almas. Os Kaingang afirmam que o *numbê* fica no poente, e por essa razão os mortos devem ser enterrados com a cabeça para o leste e com o rosto voltado para o oeste. São os *Péin* os responsáveis pelo enterramento dos “falecidos” (VEIGA, 2006).

O povo Kaingang crê que o corpo (*hâ*) não tem vida sem o espírito (*kumbâ*). É o espírito que dá vida ao corpo. Quando uma pessoa morre, os Kaingang fazem várias celebrações para que sua alma descanse em paz. Uma dessas celebrações é o chamado ritual do *Kikikói*. Os Kaingang prometem fazer a festa para ele, um *Kiki* (nome abreviado com que também é chamada a festa, em alusão à bebida preparada para ela) (VEIGA, 2006).

Os Kaingang realizam o ritual do *Kiki* para homenagear os seus mortos, para que eles descansem em paz. Nas pesquisas de VEIGA (2006), ela escreve que a festa era realizada uma vez por ano entre os meses de maio e junho, mas que nos últimos tempos a cerimônia está sendo realizada a cada três anos, pois há escassez de alimentos.

A partir de uma análise etnológica, pode-se dizer que os *kumbã* (espíritos dos vivos), que pertencem às metades *Kamé* e *Kanhru*, ocupam níveis, domínios e fronteiras distintas após a última separação de seus corpos Kaingang. Sobre isso temos:

A idéia de separação após a morte é muito forte. Os espíritos ficam divididos de acordo com a marca. Esta divisão após a morte é expressa pela própria divisão entre eles no cemitério. O *Kiki* não transforma tal situação, mas a confirma. Após a morte todos da mesma marca permanecem juntos vivendo em um mundo de consangüíneos. [...] De forma geral admite-se que os *kamé* vão para o fãg *kawã* e os *kairu* para o *numbê*. Esta referência no pensamento kaingang é fruto de um valor básico, *numbê* corresponde ao mesmo tempo ao baixo e onde o sol se põe; fãg *kawã* corresponde ao alto e onde o sol nasce. (ALMEIDA, 2004 *apud* ROSA 2005b p. 170).

Um Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* relata que a festa do *Kiki* dura três dias e nesse evento os indígenas entram em contato com o espírito dos mortos. Neste encontro os elementos da natureza estão sempre presentes, desde o momento da coleta de chás, frutas, madeira, insetos, etc. Sobre o preparo da bebida para o ritual explica:

[...] a própria bebida já vem da própria natureza né. As frutas, o mel, as raízes a folha, os tempero pra fermenta, formiga, aquela, aquele que vão tira o mel o favo tudo, bota ali, a família da abelha, só vai tirando dali e vai botando na bebida e ai vai fermenta, bota um poco de milho pra fermenta, a maderá também pro coxo, não pode ir lá tira e corta de qualquer maneira tem todo uma espiritualidade pra você, pedi licença pra mata aquela árvore e tem uma dança pra antes de corta a árvore. E depois participa assim os espíritos da natureza, das festa, da dança os espírito dos morto participa também, não é qualquer pessoa que pode participa porque tem um espírito muito forte que vem participá né, se tu tive espírito fraco, organismo fraco, sangue fraco como eles dizem, tu não agüenta, são três dias de festa (ED, 16/06/2012, p.7).

Nesse ritual se um indígena beber o *Kiki* ele não pode cair, pois “ele deve ser mais forte que a bebida, senão não presta, tu tá agorando a família” (ED, 16/06/2012, p.3). Na composição da bebida também é posto formigas de mato, de madeira, pois são elas que dão a sensação do álcool. Essas formigas são misturas com mel, água e frutas. Também é posto pinhão, que fermenta a bebida considerada sagrada para os Kaingang. Além disso, o Kaingang comenta:

Tem o pinhão que fermenta, então antigamente tinha todos esses tempero né, hoje não tem. Tinha muita fruta, muito pinhão eu ouvia os velho contando que quando eles iam busca o pinhão no mato diz que era só traze em quilo de tanto que tinha, chegava se preto [referindo-se ao chão]. E era um alimento que dava farinha, cozinhava, socava no pilão, que nem a farinha do aipim e pega uma carne assada (ED, 16/06/2012, p.8).

A festa do *kiki* parece ser uma oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à aldeia dos vivos. Nessa cerimônia os vivos e o espírito dos mortos estão festejando no mesmo espaço, e para aqueles pelos quais é feito o *kiki*, é o último retorno como pessoa relacionada à comunidade (VEIGA, 2006).

Herbet Baldus que estudou o culto aos mortos dos Kaingang em Palmas na década de 1930, aponta que as relações entre o mundo humano (vivos) e não humano (mortos) praticamente se intercambeiam no Ritual do Kiki. mostrando com isto, além da organização social. Ou seja, há relação dos recém-mortos com os vivos, culminando no processo de expulsão dos primeiros para o (mundo dos mortos) pelos segundos. Disso pode-se destacar a importância dos rituais na vida dos Kaingang e a necessidade de melhor entendê-los também nos estudos sobre xamanismo dessa sociedade indígena (ROSA, 2005b).

Na festa do *Kikikói* os mortos devolvem os seus nomes à listagem de sua metade e possibilitando que os mesmos sejam pronunciados e, conseqüentemente,

utilizados novamente em uma criança. Na narrativa de uma das lideranças Kaingang é mencionado que durante a festa do *kiki* o espírito vem para liberar o seu nome, pois se é colocado o nome antes da liberação pelo morto, a criança pode adoecer.

[...] antes do batismo daí vem os espíritos dos mortos participa das dança pra eles libera o nome deles pra usa no nome dele nas criança, porque se um espírito não libera o nome dele pra usa em outras criança, a criança adocece. [...] todo mundo gosta do nome acredito eu, e daí tu vem a falece com o teu nome, tu vai leva o teu nome. E ai enquanto isso uma criança nasce e usa o teu nome sem você permitir (ED, 16/06/2012, p.8).

O ritual do *Kikikói* é marcado pela reciprocidade entre as metades: os rezadores das seções da metade *Kamé* devem rezar pelos mortos das seções da metade *Kanhru* e vice-versa.

Retomando o que foi abordado é possível constatar que na cosmologia inicial Kaingang, estes descendem dos irmãos Kamé e Kanhru. Sendo assim os animais, as plantas e as pessoas possuem características de uma das metades. Portantocasamentos, batismos, festa do *Kiki*, bem comoas nomações estão de acordo com a cultura indígena Kaingang, concepções que ainda se fazem presente nas Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Gâ/São Leopoldo e Foxá/Lajeado.



## 4 NATUREZA E SUSTENTABILIDADE KAINGANG

O etnônimo Kaingang significa *povo do mato*. Essa identificação segundo Tommasino (2005) é uma autoidentificação como parte da natureza, isto é, como gente do mato, remete a noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade. Por essa razão, podemos dizer que os Kaingang têm uma ligação muito forte com o seu território e com a terra.

Os indígenas Kaingang denominam *Ga* o território tribal, sendo o termo *Ga* associado também a terra, solo. *Ga* é o lugar onde os Kaingang se realizam como sociedade específica fundada num espaço físico e social e simbolicamente transformado (TOMMASINO, 2005). Neste sentido, tomamos a título de exemplo o termo *Ga* é utilizado na Terra Indígena *Por Fi Gâ* para designar o território do passarinho *Por Fi* e, além disso, para representar o território Kaingang.

Considerando as informações anteriores, é possível identificar que um espaço territorial para os Kaingang é composto do seguinte: serras (*krin*), campos (*rê*) e floresta (*nén*) onde os grupos possam exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abóbora, feijão e batata-doce (TOMMASINO, 2000). A partir dessas categorias espaciais, pode-se dizer que as florestas de todo o território indígena constituíam espaço de caça e coleta por qualquer indivíduo sem que essa exploração gerasse qualquer direito de propriedade sobre o espaço em questão.

O território Kaingang é conhecido e classificado nas suas especificidades e a exploração e o uso dos elementos da natureza implicam na produção de um conhecimento sobre esse meio. Nas palavras de Tommasino (2004) o território Kaingang é codificado, classificado e conhecido nas suas especificidades.

Essa relação com o território é percebida em nossa pesquisa durante conversas com lideranças Kaingang. Ao ser questionado sobre a importância da terra e do território, o depoente B destaca:

Essa mãe terra ele bota nós no mundo e a gente fica velho e quando morre tem que vorta de novo pra mãe terra. Então tem índio que tem o espírito muito forte que o pajé sabe e ele coloca esse índio e dá um nome e esses sim vão trabalha quando uma pessoa morre, eles que vão leva pra interra, eles que abrem o chão, eles que vão conversa com a terra ele vem dize pra terra, porque a terra é viva, ela ouve nós. Então nós conversemo com a terra que eles tão devolvendo aquele filho pra ela pra depois enterra, pra terra se contenta com aquilo. Então fazendo isso faz bem até pra família daquela pessoa que faleceu (EA, 15/12/2011, p.12).

No mito de origem Kaingang, os primeiros humanos saíram da terra, por isso que eles têm cor de terra e, além disso, para eles a terra faz parte e está presente em sua cultura e em suas tradições, como podemos perceber nas visitas às terras indígenas. Segundo Tomassino (2005) seguindo esse aspecto, a terra pode ser entendida pelos indígenas Kaingang como a mãe de todos os elementos da natureza e de si mesmo enquanto ser que também é parte constitutiva do universo natural, e que está ligado a ele.

A explicação mítica sobre a origem dos Kaingang permeia toda a cultura desse povo e constitui-se como o princípio estruturante de todas as esferas da vida em sociedade. Essa ligação do Kaingang com a Terra-Mãe permanece nas atividades do grupo, em todos os momentos de sua vida. “Pode-se dizer que os Kaingang estão, o tempo todo, metaforicamente ligados à terra. A relação da unicidade, Homem-Terra, permeia a vida desde o nascimento até a morte: da terra nasceram e a ela retornarão” (TOMMASINO, 2004, p.152).

Para a sociedade Kaingang, a terra tem muita importância, pois é nela que são desenvolvidas todas as práticas socioculturais e linguísticas. Nunca existiu um limite físico delimitado para o tamanho da terra dos Kaingang. A função da terra não é produção de riqueza, e sim um espaço de produção cultural.

Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural (RAMOS apud TOMMASINO, 2000, p.193).

Além disso, é o lugar onde residem os espíritos de seus antepassados. É onde enterram seus mortos e onde os vivos enterram seus umbigos, como forma de delimitar seu território de origem e também fazer com que o recém-nascido “vingue”, ou seja, que cresça com saúde e forte (TOMMASINO, 2005).

Quando nascem, têm seus umbigos enterrados na mesma terra onde estão desde o nascimento, ligados umbilicalmente, pretendem que seus corpos o sejam enterrados quando morrerem. É nesse sentido que se pode entender por que uma terra indígena não é substituível por outra.

Na Terra Indígena Linha Glória, por exemplo, os Kaingang têm por hábito enterrar os umbigos como uma forma de demarcar território e para desejar saúde para a criança. Os indígenas procuram enterrar próximo a um pé de bananeira, pois é uma planta forte e com isso a criança nasce mais saudável. Segundo SILVA (2011), por tudo isso, há toda uma simbologia e uma relação do grupo da Terra Indígena Linha Glória com o território.

Para a compreensão sobre a importância da Mãe-terra para os indígenas no que se refere ao nascimento, batismo e enterro, temos:

Para os indígenas Kaingang a terra é sua mãe, pois foi ela que os criou e é a terra que os sustenta. Os indígenas vêm na terra algo muito mais do que um simples espaço econômico; [...] a terra para eles representa a base da vida social, suas raízes, e não apenas serve para a subsistência das comunidades e está diretamente ligada ao cotidiano como um todo interligado, e “mesmo assim a pouca terra que lhes resta continua sendo objeto de propriedade coletiva e não apenas de sociedade individuais (GARLET, 2010, p.113).

É necessário compreender que o direito originário da terra se justifica pela ótica pretérita de ocupação indígena, ocupação esta que se deu antes mesmo da formação do estado nacional brasileiro. O mito de que o Brasil fora “descoberto” pelos portugueses se desconstrói na medida em que o território já era amplamente ocupado por uma diversidade de povos indígenas, cada qual com seu sistema jurídico próprio e sua organicidade e concepção de território (DIETRICH, 1995).

#### 4.1 Território Kaingang: definições e (re)territorialidade

Os conceitos de terra e território, quanto a nível da percepção social do espaço e das concepções jurídico-políticas do território, se variavam para cada sociedade indígena específica, tendem a se homogeneizar com o contato e a dominação. As sociedades indígenas lutam pelas suas terras indígenas, para manter seus traços étnicos e culturais e também porque dependem dos territórios para poderem usufruir dos recursos naturais de determinado lugar. “O acesso à terra é a condição essencial desta sobrevivência, e termos físicos e étnico-culturais” (SEEGER; CASTRO, 1979, p.101). O território enquanto tal podia ou não ser pensado como espaço fechado, isso dependia das relações entre diferentes grupos tribais de uma mesma região.

Becker (1995), informa que a área geográfica dos indígenas Kaingang é o noroeste e o norte do Estado do Rio Grande do Sul. Nessa área a paisagem típica é de campos altos entremeados de bosques e matas de galeria que acompanham os rios que cortam o Planalto e onde a araucária lhes assegura o sustento.

Os pinheirais, por exemplo, em que os indígenas têm seu alojamento, são repartidos e divididos em territórios correspondentes, em tamanho, ao número de indivíduos que compõem o grupo. O limite entre um e outro território é assinalado na casca de um pinheiro que serve de marco de divisa. A casca é cortada com um machado de pedra, para fazer a marca de cada grupo, na posição vertical e ao correr das árvores (MABILDE, apud TOMMASINO 2000). Para Becker (1995), essas marcas são abertas ou entalhadas na casca dos pinheiros e em uma altura de 8 a 10 palmos a contar do solo, tendo em geral as marcas cerca de dois palmos de comprimento.

Tratando-se dos pinheirais utilizados como fronteiras territoriais para os Kaingang, Becker (1995) ressalta que a divisa de um para outro território é assinalada na casca de um pinheiro que serve de marco limítrofe. O território do pinheiral compreendido entre dois marcos assim assinalados pertence exclusivamente à tribo que nele se estabeleceu e permanece por ordem do cacique principal. Nesse território é que os indivíduos desse grupo devem apanhar o pinhão para o sustento do grupo.

Para a definição de território tradicional dos Kaingang, estes definem a araucária como sendo uma identificação do grupo, ou seja, pelos caminhos que percorreram deixaram suas marcas registradas através da araucária. Sobre isso uma liderança abordando o Vale do Taquari, expõe:

A araucária ele por onde os Kaingang passam ele tem que deixa um araucária plantado. E eu já deixei! Ali já tem [se referindo a *Foxá*]. Eu plantei 250 pés de araucária. Todos os araucária que foram plantados ali eu fui buscá na minha terra. Então pra nos o araucária é um marco, aonde tinha araucária dentro do estado, vamos supor, não era em todos os lugar que tinha araucária nativa né, é o território dos Kaingang. Os Kaingang sempre defenderam as araucária, porque o araucária além de remédio ele é alimentação e bastante, com abundância que é a mistura das carne de caça (EC, 15/05/2012, p.6-7).

A partir disso, pode-se dizer que os territórios Kaingang representam um suporte identitário para a sua cultura, pois ele não representa apenas uma porção do espaço politicamente delimitado e com fronteiras estanques, mas um espaço permeado de símbolos e significações pertinentes aos grupos. Para Aresi (2008b) o território Kaingang é considerado por eles sagrado, muitas vezes é o motivo de vida ou de morte deste grupo. É no território que os povos indígenas possuem seu maior campo de lutas e resistências.

O território indígena é visto pelo grupo na perspectiva de um domínio, na tentativa de garantir a sua sobrevivência e continuidade; mas também é visto como apropriação, pois representa a dimensão simbólica, identitária e, afetividade do grupo com determinado espaço. Além disso, é um espaço onde o indígena possa identificar-se e a partir dele expressar sua verdadeira identidade (ARESI, 2008b).

Atualmente as lutas das sociedades indígenas Kaingang estão pautadas na recuperação de seus territórios. É através da conquista de seus espaços étnicos que depende a manutenção de suas identidades culturais. “Existe uma ligação muito forte entre território e cultura, uma vez que para a própria memória da cultura ser vivificada, ela necessita de um referencial territorial como suporte” (HAESBAERT *apud* ARESI, 2008a, p.267). Ao retornarem ao ambiente já habitado por eles no passado e que foi palco de seu desenvolvimento histórico, recuperam suas condições de existência, definida por seus valores culturais e suas identidades étnicas.

Sobre as lutas diárias que os Kaingang enfrentam e sobre a importância do território como espaço para a preservação cultural e identitária destes indígenas, uma liderança informa o seguinte:

Olha, o território é importante pra nós porque a liberdade de nós diz que nós temos a liberdade por esse território. Mas hoje existem umas leis ta tirando toda a nossa liberdade que proíbem nossos costumes, nossa cultura. Aqui é meu território. Mas se amanhã, depois a prefeitura resolve construí algumas casa pra esse povo que tão aqui a gente não vai ter aquela liberdade de que a gente ta vendo esse pedaço de mato, de capim, que a gente ta sabendo que a prefeitura vai destruí tudo, a gente ta sabendo que tem um bom pedaço quer vão derruba tudo, entendeu? Então isso aí nos atrapalha e daí com essa, com essa a civilização baseado em lei, você vai perdendo toda a cultura que você tem. Eu não vou perde, porque eu to passando pros meus filho fazendo com que cada vez mais eles se aprofundem. E se eu não ensina os meus filho eles vão perde, eles não vão entende o que é um território, porque o território Kaingang é um, o território Guarani é outro (EC, 15/05/2012, p.10).

Relacionando e articulando relatos de algumas lideranças Kaingang da Terra Indígena Linha Glória, *Foxá* e *Por Fi Gâ*, bem como as pesquisas de Kimiye Tommasino e Ítala Becker percebe-se que a identidade Kaingang está relacionada ao sentimento humano de pertencer a um determinado território e com este se relacionar, pois identidade, território, natureza e cultura não são coisas dicotômicas.

Ressalta-se também que o território Kaingang comporta vários grupos locais onde se distribuem parentes e afins. Nesse espaço físico, grupos familiares e pessoas se movem constantemente, formando uma rede de sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica e se consideram partícipes da mesma cultura. Unifica-os, portanto, uma consciência mítica, histórica e étnica.

Segundo Tommasino (2000), os Kaingang se (re)territorializaram nos seus antigos territórios, hoje invadidos pela cidades e fazendas. Mas mesmo, com a expropriação eles mantiveram parte de seus costumes antigos, que foram redefinidos. Ao recriar seu território, os Kaingang reafirmam a luta iniciada há mais de um século e meio por seus ancestrais, luta essa permanente no cotidiano da maior parte dos povos indígenas.

Para entendermos melhor os sentidos desta territorialidade Kaingang, utilizaremos os estudos de Paul Little (1994) que desenvolve suas ideias a partir da memória coletiva, como sendo uma das maneiras mais importantes pelas quais os povos se localizam num espaço geográfico. Desta forma, o território é muito mais

cultural do que um espaço físico ou geográfico. Mesmo migrando de um território para outro, questões relacionadas à memória são as motivações para estes deslocamentos. Além disso, esse autor define esta prática como “(re) territorialização”, ou seja, o espaço ocupado é portador de memórias coletivas que fundam a existência de determinados grupos em determinados espaços geográficos. Conforme Silva (2011) podemos exemplificar na atualidade, as reivindicações tanto da Terra Indígena do Morro do Osso, de Porto Alegre, quanto a Terra Indígena Linha Glória, de Estrela.

Na linha de raciocínio sobre (re) territorialização, Paul Little destaca:

[...] essas diferentes formas de territorialização histórica criam lutas divergentes pelo espaço. Muitas vezes elas se superpõem no espaço geográfico e no tempo histórico. É importante notar que todas essas reivindicações são, de uma forma ou de outra, casos de reterritorialidade, pois, se voltarmos no tempo, veremos que são produto de uma (ou várias) migração originária. Legitimam-se por meio de apelos a memórias coletivas divergentes (e muito seletivas) que os grupos sociais construíram na base de suas necessidades que, por sua vez, também mudam com o tempo (LITTLE, 1994, p.15).

Podemos afirmar que o território é o resultado da relação da humanidade com o espaço, ou seja, é a representação de nossa identidade. Nesse mesmo território pode haver várias territorialidades, ou seja, diferentes identidades, que podem entrar em conflito entre si, se estiverem no mesmo plano. Como Aresi (2008a) coloca, a territorialidade é uma manifestação entre humanidade e espaço. É o resultado do uso, da apropriação de um determinado lugar, com o qual o indivíduo é capaz de se identificar com o mesmo. Também existem outros fatores que contribuem para que ocorram as territorialidades. Sobre isso temos:

[...] a relação de apropriação dos bens naturais pela coletividade, ou seja, apropriar-se significa fazer parte do território; a organização das relações que possibilitem a coletividade, isto é, se reconhecer no outro; e a delimitação do acesso e domínio de determinado local pelos indivíduos (ARESI, 2008a, p. 266).

O território indígena é visto pelo grupo na perspectiva de um domínio, na tentativa de garantir a sua sobrevivência e continuidade; mas também é visto, como apropriação, pois representa a dimensão simbólica, identitária e de afetividade do grupo com determinado espaço.

Para explicitar esta questão da terra como meio de produção e território político, Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979) contribuem no sentido de sublinhar a diferença entre terra como meio de produção, lugar do trabalho agrícola ou solo, onde se distribuem os recursos animais e de coleta, e o conceito de território tribal, de dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas. Na concepção destes autores, vários grupos indígenas dependem, na construção de sua identidade, de uma relação cosmológica com o território.

A partir de estudo de diversos autores e depoimentos de Kaingang, percebe-se que estes indígenas produziram seus territórios de acordo com uma concepção própria de tempo e espaço. Segundo Tommasino (2000) o modo de vida Kaingang implica uma relação específica com a natureza e entre si, de acordo com representações simbólicas. O território Kaingang é onde eles vivem de acordo com as metades do mito de origem, seguindo as regras de reciprocidade e alianças. É a base material que sustenta sua identidade e sua cultura.

#### **4.2 Rede de parentesco entre as Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, *Por Fi Gá/São Leopoldo e Foxá/Lajeado***

Cada sociedade elabora a sua concepção de tempo e espaço conforme as suas necessidades e visões de mundo. Para os Kaingang, o espaço de subsistência do grupo é muito mais do que um simples pedaço de terra, é um espaço, um território que une o grupo em sua sociabilidade.

Os Kaingang, além de um registro mitológico comum, compartilham crenças e práticas acerca de suas experiências rituais. Para Gonçalves (2011), eles têm um profundo respeito aos mortos e apego às terras onde estão enterrados seus umbigos. Dando continuidade a essa saga, os Kaingang do Vale do Taquari e São Leopoldo fizeram esse movimento de retorno às origens.

Nas Terras Indígena Linha Glória, *Por Fi Gá* e *Foxá* mencionadas anteriormente, podemos perceber que existe uma relação de parentesco entre elas que formam o grande território Kaingang composto por demais TI, como, as comunidades Kaingang de Porto Alegre e Farroupilha.



Envolvendo a discussão sobre o grande território Kaingang, realizou-se entrevista com um Kaingang e perguntamos sobre relações territoriais entre as Terras Indígenas *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, e as áreas do Vale do Taquari. Em sua narrativa a liderança informa sobre relações envolvendo a Região do Vale do Taquari e a Região do Vale dos Sinos, dizendo:

Sim, porque a terra indígena, por exemplo, do Vale do Taquari ela tem as histórias né, tem como eu vô dizia, território, onde que os território dos Kaingang, né que o território dos Kaingang já começa até aqui na terra até o litoral né [...] Agora existia aqui em Lajeado né historicamente né pelos nossos velhinhos né pelo bisavô, avô, passaram pelos pais então e os pais passaram *pra* seus filhos e passo *pros* meus filho agora, passo *pros* meus filhos e netos historicamente pra não terminar né e por isso eu gosto muito de né porque com o tempo ali vem mostrando né. [...] Então aqui em Lajeado era um aldeia indígena Kaingang né [...] Então e agora tem em Lajeado essa outra aldeia onde é que os índio Kaingang se acampavam ali no rio do Sino né e ficavam e ficavam e virou um território indígena [...] (EA, 15/12/2011, p.1).

Partindo dessa ideia de grande território Kaingang é possível dizer que este grupo “tem como característica uma grande mobilidade e, vez que outra, saem da Terra Indígena para visitar os parentes no interior do estado e/ou outros acampamentos indígenas, onde possui laços de parentesco” (GARLET, 2010, p.36).

Referindo-se às possíveis evidências da Tradição Taquara no Vale do Rio dos Sinos, o depoente H enfatiza:

No Vale do Rio dos Sinos sim. Nós temos em Taquara, na cidade de Morro da Formiga nós temos a primeira aldeia escavada pelo Eurico Miller. Há uma outra informação que em Sapiranga tenham encontrado material e eu fui ver a data desse sitio [...] pra ver porque não é muito convincente. Então com certeza nos temos aqui no Vale em Taquara [...] Se pegar o Vale dos Sinos nós teríamos alguns lugares com aldeias, sítios da Tradição Taquara, se pegar o vale todo (EH, 21/11/2012, p.1).

Referindo-se ao Vale do Taquari, o depoente F explica que “pelo território que é atribuído à região do Vale do Taquari há indícios sim de ocupações proto-Jê [...] as estruturas subterrâneas são atribuídas ao grupo Proto-Jê [...]” (EF, 29/10/2012, p.1).

Em uma visita a Terra Indígena *Por Fi Gâ* conversamos com uma liderança do grupo sobre a relação de parentesco das três áreas que envolvem o Grande Território Kaingang. Ou seja, a T.I. *Foxá* e Linha Glória no Vale do Taquari e a *Por Fi Gâ* no Vale do rio dos Sinos. Sobre isso a liderança expõe:

É. A gente é de uma etnia e a gente se considera por ser da mesma etnia é tudo, uma família. E os que não são da etnia são irmão. Criação de Deus é irmão. Até as árvore, os animais, tem que te respeito, por que é uma criação do mesmo pai, daí somos irmão (ED, 16/06/2012, p.4).

Tratando-se ainda do parentesco envolvendo as Terras Indígenas do Vale do Taquari e São Leopoldo, outro depoente informa que as relações de parentesco também estão associadas às marcas do mito de origem Kaingang, visando estar sempre presentes na cultura do grupo. Sobre isso temos:

Tem [...] Porque que nem na parte da marca tem. Marca por exemplo marca redonda, marca comprida né [...] mas parente pra cá também tem né. Porque tem uns casado aqui de São Leopoldo né. Família daqui casado com de São Leopoldo. Então essa relação de parentesco aí sempre tem, em todas as áreas. Por exemplo, a mulher do vice-cacique da aldeia Foxá, o Virgilino, a mulher dele é minha sobrinha, nós semo parente. Agora ali na mata, também, a mulher do Dilor também é minha parente (EA, 15/12/2012, p.13).

Ainda na questão de parentesco envolvendo as Terras Indígenas *Foxá, Por Fi Gâ* e Linha Glória, um terceiro depoente indígena narra o seguinte:

[...] é, que nem, claro! Que nem ali existi com certeza porque *Por Fi Gâ* tem ali tem parentes, ali tem pessoas [...] porque ela faz parte porque ah, por aonde que os índios ficava morando sempre tem os seus parentes, sempre, sempre, como ali e ali eu só não sei te explica muito na Glória, porque eu não sei a história deles. A gente conheceu depois que a gente veio pra cá. Mas da *Por Fi Gâ* [...] tem a vê [...] porque a gente já faz parte porque a gente morava tudo junto lá pra cima né na mesma aldeia [em Nonoai] [...] Nós aqui com eles e eles aqui com nós é a mema coisa como tivesse em casa. Porque pra nós onde existe uma terra indígena, povos indígena, se reúne, pode vim até do Mato Grosso, pode vim de qualqué quanto do Brasil, mas sendo índio né ele é bem chegado, bem recebido a pessoa que não, que diz que são índio e não fala no idioma nosso aqui não ta na cultura aqui da gente e se, é meio difícil isso. Porque lá em São Leopoldo são tudo índio do meio jeito, do jeito do Francisco não tem nenhuma diferença né! (EB, 08/05/2012, p.12).

As relações com os parentes e amigos entre a Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá*, bem como de outras reservas indígenas são fortes e existe uma relação de reciprocidade entre elas. Essas relações estabelecidas entre as Terras Indígenas ficaram evidentes quando em novembro de 2011 a TI *Por Fi Gâ* recebeu a TI Linha Glória para um encontro entre as duas comunidades. Nesse dia, foram realizadas palestras de lideranças Kaingang bem como almoço com algumas comidas típicas. Além disso, a troca de plantas e remédios tradicionais para fazerem seus chás é evidente na relação do grupo. Sobre isso um depoente Kaingang complementa:

*Nóis indígena não somo daquele que quando mora em uma área eu já vô fica aqui, aqui vô faze minha cultura aqui já vô abrindo vô derrubando mato vô faze lavora né não samo disso ali já vô cercando né porque o branco faz isso vai cercando ali, ali já é dele ninguém mais passa ali na cerca pra passa tem que abri o portão pra pode entra pra vê quem é né e nós não né nós *semo* de ir e vir é uma área aberta. Então quando chego em São Leopoldo posso fica a temporada que quero, porque a área é minha né as liderança o cacique: ah, fica ai meu **jamré, jamré** qué dize cunhado né, nós indígena nós, nós, como vô dize, nós entre cunhados nunca briga, nunca briga né, uma paz que se eu encontra meu cunhado é um prazer de ver ele que é muito bom (EA, 15/12/2012, p. 2. Grifo nosso).*

Para Tommasino (2000), partindo do princípio de relações de parentesco e grande território Kaingang, devemos ter em mente que antes e mesmo nos primeiros tempos do contato com os europeus, cada grupo Kaingang possuía um subterritório próprio, com direito à exploração do mesmo, mas que não era de exclusividade somente do grupo. As visitas entre parentes dos diferentes grupos locais eram frequentes. Uma sociedade indígena Kaingang se distribuía em vários grupos locais formando subterritórios que eram socialmente interligados, e cada grupo possuía sua área de exploração, mas isto não significava que outros grupos Kaingang ou mesmo de outras etnias não pudessem penetrá-la.

#### **4.3 A relação dos Kaingang com a natureza**

Considerando que os conceitos de natureza e sociedade são produzidos em diferentes culturas, as relações que os grupos humanos estabelecem com a natureza e entre si, passam a ter sentido e significados se estudados a partir do olhar da sociedade em questão.

Para Tomassino (2004) de acordo com os sistemas de representações, de suas conexões e implicações com o universo cosmológico, torna-se compreensível que a exploração das matas, dos rios e dos recursos que necessitam para a sua subsistência, medicina e matéria-prima, siga uma lógica própria, orientada pela cultura indígena Kaingang.

Viveiro de Castro em seu artigo “A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento” (2007), escreve que na representação da natureza o penoso trabalho simbólico sobre o ser e o dever ser, o estar e o devir da humanidade, os povos indígenas aparecem como personagens ambíguos, como representantes de

uma forma de vida humana que, diferente da nossa, estaria em sintonia natural com a natureza.

A partir disso, percebe-se que os indígenas estão conectados com a natureza. Dependem dela para manter a sua cultura e suas tradições. Para ser um Kaingang é estar no mundo, agindo e relacionando-se com a natureza. “Não tem como eu ser uma Kaingang se eu não estiver perto do mato” (Gãn Rhe *apud* ROSA, 2008, p.22).

Nos estudos de Kimiye Tommasino (2004) os Kaingang quando estão no mato sentem-se como indígenas, pois para eles é a sua essência. Por isso, quando estão nas matas, nos rios, ou caçando e pescando, ou até mesmo fazendo os seus rituais, os Kaingang reatam os laços com o natural e com o sobrenatural.

Os Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória, *Por Fi Gã* e *Foxá* encontram-se em localidades do seu grande território, motivo pelo qual consideram seus deslocamentos por este espaço algo plenamente aceitável. Isso é percebido na narrativa de algumas lideranças Kaingang, quando externalizam que circulam pelo território em busca de materiais para fazerem o artesanato e para buscarem plantas para os remédios e chás. Uma liderança Kaingang relata o seguinte sobre a coleta de material:

Eu vinha de Porto Alegre, eu vinha aqui coleta material [...] Era mato antigo. Cipós [eram coletados]. Aqui tem quatro tipos de cipó que agente usa nessa região aqui pra. Por isso de Porto Alegre eu vinha pra cá busca porque o que tem aqui lá em Porto Alegre não tem, é difícil né. [...] O que tem aqui de material as vez não tem em Porto Alegre nem São Leopoldo daí a gente faz esses trajetórias né. Aqui eu vinha buscava pra diante um poço de Estrela na saída de Estrela (EA, 1512/2011, p.2-3).

Ainda sobre essa mobilidade Kaingang no território, bem como seu respeito para com a natureza, o depoente A também enfatiza:

Ah... Esses dias dali de São Leopoldo eu tive que *i* perto de praia pra lá pra pode busca nosso material, daí agente vai vendo. Cada chegada desses mato agente vê a diferença por isso que eu digo que agente tem que pensar diferente do branco né. O nosso pensa mesmo é de olha pro mato, pra natureza né, olha pra esses material que nós trabalhemos né, mas quando agente chega nesse mato, mato em redor fica muito pequeno, porque o olhar do branco, o pensamento do branco é o dinheiro né, o pensar do branco é enriquecer é acaba com o mato é construí condomínio, construí prédio, é aluga, é... esse é o olhar do branco né e nós é diferente de

preserva o mato, de preserva nossos materiais né, preservar nossos peixes que existe nas água nos rio, preserva as fonte né (EA, 15/12/2011, p.4).

A partir desse depoimento percebe-se a grande importância que a natureza exerce sobre a vida dos indígenas Kaingang. Eles têm respeito pelas matas e por todos os seus elementos. Em uma entrevista realizada com o depoente D perguntamos a ele sobre essa relação com a natureza e a importância que ela exercia para a comunidade:

É importante. A nossa crença é que nós respeita eles. Porque essa natureza tem uma força né que se você se aproxima dele essa força, com essa força ele te ajuda né, tipo o chá. O interessante é o chá. Se você conversa com ele, ele te cura de qualque tipo de doença. Só que tem que acredita né (ED, 16/06/2012, p.4).

A natureza está sempre presente na cultura Kaingang. Para eles a natureza tem um valor significativo, pois faz parte da sua cultura que é passada de geração para geração. Em outro depoimento um Kaingang ressalta a importância da mata para os indígenas e a sua preservação. O depoente C expõe o seguinte em relação à natureza:

[...] o índio o meio ambiente a natureza ela é tão importante pra nós, que pra nós ela é a nossa vida né, porque nós índio nós temo certa prática, certo conhecimento da natureza [...] Então quanto o meio ambiente, por exemplo, quando parte da mata anssim, por exemplo, da natureza, a água, a árvore ervas medicinais desde minério né? E outros a gente já tem certo conhecimento também porque aonde existe hoje, por exemplo, uma mata nativa intocada desde os dias de hoje né você vê coisas que muitas pessoas não viu porque ela é uma mata nativa mesmo um a mata virge que se diz ela nunca foi tocada ali tá toda a vida de uma pessoa ta dentro dessas mata que nunca foi tocada. Ela é muito rica! Então eu digo rica porque ela ainda ela ta ainda intacta que ela não foi explorada e tudo né o que se for pensa tem dentro dela tem em termos de água, fauna, flora né? E minério também, reservas que tem né? Inclusive uma época lá em Nonoai onde eu nasci a gente descobriu uma fonte de água mineral aonde eu peguei e levei lá pra Chapecó pra faze uma análise na água e aonde foi comprovado que era água mineral como tem otros também. Então existe hoje as reserva dentro do nosso estado já digo assim de preservação permanente. Até meus parente lá outro índio Kaingang que nem eu da minha família mesmo eles tem assim por responsabilidade de cuida né? Aquela reserva né? Muito rica com araucárias, muita araucária! Naquela terra tem muito pinhão né e aonde traz alimentação para a comunidade né? Dali já sai o pinhão pra venda, dali do pinhão já é feita uma farinha que é consumida com carne né? ela é muito rica em proteína, tem o coquinho jirivá que ele é muito rica em vitamina em proteína[...] (EC, 15/05/2012, p.1).

A natureza está presente na cultura Kaingang em todos os aspectos, tais como na nomeação das crianças, nos rituais sagrados como, por exemplo, batismo,

casamento, festa do *Kikikói*, etc. Além disso, para os Kaingang a natureza possui espíritos; a água, terra, os animais, as plantas possuem espíritos e se comunicam. Sobre isso uma liderança argumenta:

A própria mata, a própria árvore ela é tá, todo o movimento da terra, a mata as árvores elas sabem.[...] as árvores elas falam. As árvores elas conversam da meia noite a uma hora da manhã. Naquele intervalo elas conversam, elas dormem, a água dorme também. Porque a água dorme? Porque as vezes você tem um riachozinho que tem bastante pedra né, as vezes antes de você chegar ali tu vê o barulho da água, dá aquele barulho, tipo uma cachoeira, a cachoeira dorme chego naquela hora eles tão dormindo. Quando vai pro lado da madrugada duas horas pra frente daí eles acordam tudo. Daí tu vê, as árvore falando. Qual é a fala delas? Elas começam ringir, por mais que não tenha árvore perto que elas se enrosquem um galho em outro pra fazê aquele ringido, entendeu? Aquele som, por exemplo, a árvore quando uma começa, todas elas conversam. Mas da meia noite a uma hora elas tão quietas. Das duas em diante elas conversam o que elas querem. A cachoeira a mesma coisa tu vê a cachoeira fazendo barulho caindo a água daí da meia noite a uma hora tu vai lá e não vê barulho nenhum. E das duas em diante elas largam o barulho, ela vem com força. Então é todo o movimento que a natureza faz, e nesse intervalo, então diziam os antigo que é uma hora em que todos os espírito mal eles estão andando, aqueles espírito que, pagão, aqueles que não se salvam como dizem os padre, aqueles tão andando eles tão nas terra. É o momento que eles estão andando. Daí todo aquele movimento da terra que a natureza acompanha [...] (EC, 15/05/2012, p.9).

A ligação com a natureza está relacionada também ao nome das terras indígenas. Através de visitas às comunidades Kaingang e entrevistas realizadas com nossos depoentes percebemos que as TIs *Por Fi Gâ* em São Leopoldo e *Foxá* em Lajeado estão diretamente relacionadas à natureza no que se refere a sua denominação. A Terra Indígena *Por Fi Gâ* tem sua denominação diretamente ligada aos animais, pois o termo Kaingang “*Por Fi*” significa pássaro e “*Gâ*” quer dizer o território/terra desse pássaro. Sobre o nome da Terra Indígena o depoente D expõe:

A gente foi daí, pesquisando né, pesquisando a vivência dos antepassados e descobrimo o nome desse lugar. E ai o nome da comunidade que viveram no passado e o nome de São Leopoldo era *Por Fi* né! *Por Fi*, *Por Fi Ga*. [...] *Por Fi* [...] era um pássaro né que tinha sempre amizade com a comunidade indígena e vivia comendo as migalha, e ele era um dos que cuidava da comunidade dos inimigos, se ele via um inimigo de longe ele vinha contá. Ele vinha se aproximando. Daí os índio dizia *Por Fi* [...]É *Por Fi Gâ* [o nome da Terra Indígena]. Antes era *Por Fi*, depois passou pra *Por Fi Gâ*. Terra do passarinho aquele (ED, 16/06/2012, p.3).

E quando perguntado se ainda existia o passarinho que deu origem ao nome da TI, o depoente D responde: “Por aqui não, só nos mato grande. É um passarinho

tipo angolista, só fica caminhado, voa pouco como a saracura, não fica voando” (ED, 16/06/2012, p.3).

Já na Terra Indígena *Foxá*, que na língua Kaingang quer dizer Cedro; “*Fó Sá*” - Aqui no Cedro também está associada à natureza. Sobre isso um Kaingang explica o seguinte:

O nome dá nossa aldeia aqui é *Foxá né*, porque a gente pelo historicamente esse local do bairro a gente começo analisa assim que é, ele chamo muito a atenção da gente né, porque é um nome de uma maderas, que a maderas é um remédio eles serve pra todos.[...] aquele serve pra muita coisa aquilo vale oro, aquele serve pra fazer remédio, as veiz nossos velinhos derrubava a tábu pra fazer rodiado de casa né, tabinho que eles dizem né pra faze telhado da casa né. Então a gente entro aqui em Lajeado aonde a gente foi localizado aqui nessa aldeia. E agente não tinha nome como aqui é Jardim do cedro a gente começo a pensa e botemo na cabeça Jardim do Cedro. Porque certamente se nós entrevista os velinho mais moradores daqui eles vão aprofunda porque Jardim do Cedro porque eles têm também significado deles, e botaram jardim do cedro. Então pra nos foi assim, muito importante pra nós, então nós começamo a pensa e botemo *Foxá né*, que é o nome já de uma maderas que a gente pode preserva até anos e anos e anos e aquela maderas vai ficá vai ta marcado vai ta ali pra quem não conhece [...] Então o que significa Jardim do cedro é *Foxá* [...] (EB, 08/05/2012, p.5-6).

Como visto anteriormente a sociedade Kaingang divide-se em duas metades denominadas de *Kamé* e *Kanhru*, metades exogâmicas, e conforme o mito de origem, esses ancestrais criaram as plantas e os animais. A partir disso, para os indígenas Kaingang, cada ambiente é habitado por seres naturais e sobrenaturais; as matas contêm animais, vegetais e seres sobrenaturais. “A mata possui um espírito guardião (*nen tãñ*). O rio tem o seu *gój tãñ*; a serra, o seu *krín tãñ*. Sendo a natureza múltipla, também são múltiplos os “espíritos-donos” (TOMMASINO, 2004, p.159).

Na cosmologia Kaingang, as plantas, os animais possuem espíritos que são importantes para os rituais do xamanismo. A complementaridade das metades exogâmicas também é representada através do espírito auxiliar do *Kujã* (ARESI, 2008a).

Para os Kaingang, assim como o homem possui uma natureza animal, os seres da natureza, os animais e os vegetais, também têm seus espíritos protetores. Podemos acrescentar que se alguns animais são *yangré* dos homens, eles são também, num certo sentido, humanos. Sobre isso temos:

[...] os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura [...] (CASTRO, 1996, p.117).

É possível dizer que para os Kaingang, não há uma dicotomia entre os universos humanos, natural e sobrenatural, pois são universos que interpenetram e se influenciam (TOMASSINO, 2004). Em se tratando do perspectivismo ameríndio e da questão dos espíritos dos animais, vegetais e humanos Viveiros de Castro também argumenta:

[...] o perspectivismo não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos – uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa [...] de outro lado, nem sempre é claro que se atribuam almas ou subjetividades a cada indivíduo animal, e há exemplos de cosmologias que negam aos animais pós-míticos a capacidade de consciência, ou alguma outra distinção espiritual. Entretanto a noção de espíritos “senhores” dos animais (“mães da caça”, “mestres das queixas”etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, claramente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóteses das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados (CASTRO, 1996, p.118).

Além desses aspectos, a vegetação é de extrema importância para os indígenas Kaingang, pois é fornecedora de remédios, madeira para fazer as casas e alguns utensílios de utilidade do grupo, instrumentos de caça, como a flecha, etc. Para Ítala Becker (1975), tudo o que o habitat pôr ao seu alcance dos Kaingang, tal como a terra, a água, os vegetais, os minerais, entre outros, é explorado intensiva e extensivamente por estes indígenas, desde que o produto oferecido venha ao encontro da sustentabilidade do grupo.

A Terra Indígena de Nonoai mesmo sendo drasticamente diminuída a partir do século XIX ainda continua representando uma das maiores terras indígenas Kaingang do Rio Grande do Sul. Como exposto em capítulos anteriores, muitos indígenas que estão morando em territórios do Vale do Taquari e Vale dos Sinos



vieram de Nonoai com suas famílias em busca de melhores condições de emprego, educação e saúde, pois através de nossa pesquisa alguns indígenas relataram que trabalhavam na própria aldeia e que só saíram para buscar melhores condições. Nessa área indígena, os Kaingang podem usufruir de vários recursos naturais para a sustentabilidade do grupo. Neste sentido temos o seguinte relato:

[...] então lá tem tudo [em Nonoai]. Tem um campo, até o cacique de lá é meu tio casado com uma irmã do meu pai né, e eu sempre to ligando pra ele pra não dexa ninguém cultiva aquele campo. Tem um campo lá que dá mais ou menos uma colônia de terra. O campo é no meio do mato, coisa mais linda do mundo. Ele é assim: campo nativo e daí tu enxerga toda a reserva, o mato aquilo chega ta azul, Emeli, coisa mais linda do mundo, araucária tá assim encostando um gálio no outro. Que nem nesse tempo tem estrada embaixo do mato, tudo que eles fazem a fiscalização, então os pinhão t[á] tudo no chão, daí tu junta no meio da estrada assim, fica tudo vermelho, nem os bicho come. Não consegue come tudo né?! e lá é muito rico em fauna também né! Lá tem ainda porco do mato, tem muito veado, paca, quati, a cotia. Tudo que vocês vêem no globo repórter tem lá na minha terra [risos] tem bugio, tem macaco-prego, tem onça, tem leão, tem ainda bastante peixe, porque lá a gente vê ainda um poço como era no passado. Eu mais gostava de passear no mato do que, por exemplo, eu i caça! Eu acostumei tanto com os bicho que depois eu tinha dó de pega um e abatê pra come né. Então eu ia naqueles rios levava pão, pegava e esfarelava o pão na mão e jogava pros peixe come, aquilo fica assim [fazendo gesto de que o rio ficava cheio de peixe]pra mim era bonito. Só que assim, a gente se criou dentro da reserva[...] (EC, 15/05/2012, p.3-4).

Essa importância da natureza para o Kaingang se faz presente na Terra Indígena Linha Glória. Como exposto no capítulo 1, atualmente são quatorze hectares de terras ocupadas pela TI de Estrela. Segundo Juciane Beatriz Sehn da Silva (2011), parte das terras são utilizadas para as habitações, escola, hortas individuais e coletivas e tendas para a comercialização do artesanato. Outra parte da terra está coberta por uma vegetação em estágio médio de regeneração, composta por árvores nativas e algumas espécies exóticas.

A pequena área de vegetação no entorno da Terra Indígena Linha Glória tem muita importância para o grupo Kaingang. É dela que retiram remédios, matéria-prima para a confecção de artesanatos e usufruem das frutas para os remédios e também sustentabilidade de toda a comunidade.

O desejo desses indígenas é ter uma terra que lhes permita plantar para o seu próprio sustento. Conforme um Kaingang da Terra Indígena Linha Glória “aqui dentro da área o mais importante seria assim para gente planta, fazê uma lavoura de

milho, batata-doce, feijão [...]” (EF *apud* SILVA, 2011, p.61). Nessa comunidade também são criados alguns animais como galinhas e porcos.

A natureza com todas as suas possibilidades continua indispensável para a vida dos Kaingang. A mata oferece aos grupos indígenas a sua sustentabilidade, além de estar relacionada aos diversos significados que norteiam a sociedade Kaingang.

#### **4.4 Alimentação indígena Kaingang**

Um grupo indígena, sem cultivo desenvolvido, para manter-se durante um ano, necessita planejar muito bem seu abastecimento e utilizar recursos variados, que se encontram espalhados em um território bastante amplo (BECKER, 1975). Há apontamentos de que os indígenas Kaingang conhecem detalhes fundamentais a respeito do comportamento dos animais. Nos séculos XVI ao século XX, os Kaingang alternam os locais onde caçam para tirarem proveito do aumento da fauna.

As atividades de subsistência seguiam um calendário que implicava em conhecimentos essenciais referentes à natureza como, por exemplo, das dinâmicas dos reinos animal e vegetal de astronomia e também das estações do ano. Essas atividades eram permeadas por atividades rituais e simbólicas.

A cultura Kaingang organizou-se entre os séculos XVII ao XX nos moldes da sustentabilidade baseada na caça de mamíferos e aves variadas. A alta proporção de proteína e gordura da carne da caça torna-se um alimento que proporciona resistência às doenças. A base da economia era baseada na colheita de vegetais espontâneos, especialmente do fruto da araucária; e complementada pela caça, pesca e horticultura. De tal caracterização decorre o intenso aproveitamento dos recursos naturais, a precariedade dos meios de produção, dos sistemas de troca e consumo, bem como o próprio conceito de propriedade (BECKER, 1995).

Para saber a importância da alimentação para os grupos indígenas Tempass (2009), expõe que nada mais elementar para o ser humano do que a alimentação, afinal é através dela que são ingeridos os nutrientes essenciais à sobrevivência de qualquer ser vivo. A alimentação humana, idem a dos animais, nutri. Mas para nós

humanos, a alimentação vai muito além da simples, porém essencial, função nutricional.

O abastecimento dos indígenas Kaingang era bastante variado, sendo representado pelos três reinos naturais. Conforme Becker (1975), os alimentos de origem animal, registram a carne de diversos tipos, conseguida na caça, pesca ou recoleção (larvas e insetos), e o mel da abelha silvestre. Na época moderna usavam o produto da domesticação rudimentar de galinhas, suínos e bovinos. Entre os alimentos vegetais, a grande variedade de raízes, tubérculos e frutos silvestres que obtém pela colheita e pelo plantio fazem parte da dieta alimentar.

A coleta era parte importante da dieta Kaingang. Os produtos colhidos eram os frutos e sementes silvestres, raízes e tubérculos. O alimento importante na dieta dos Kaingang era o pinhão, palmito, mel, frutas, verduras, erva-mate e as plantas medicinais e os corós, encontrados nas taquaras. Na agricultura cultivava-se o milho, feijão, moranga, etc., todos os alimentos indispensáveis para a subsistência do grupo. Para os Kaingang, o milho e feijão são considerados alimentos sagrados, utilizados para a alimentação e utilizado em rituais sagrados, como a festa do *Kiki* (BECKER, 1975).

Os indígenas Kaingang por terem os seus territórios caracterizados por matas de araucária tinham no pinhão a principal fonte de alimento. Este constituía o alimento básico dos Kaingang no início do século passado e sua colheita consistia no principal sustento do grupo. Para compreendermos como era e ainda é a utilização do pinhão na alimentação dos indígenas Kaingang uma liderança explica:

[...] dali do pinhão já é feita uma farinha que é consumida com carne né? ela é muito rica em proteína, tem o coquinho jirivá que ele é muito rica em vitamina em proteína, porque o coquinho jerivá faz um suco muito gostoso (EC, 15/05/2012, p.2).

E ainda sobre o consumo do pinhão e o seu preparo feito com o alimento cru e mão de pilão o depoente C informa:

[...] porque o araucária além de remédio ele é alimentação e bastante, com abundância que é a mistura das carne de caça. Por exemplo, vocês tem aqui o churrasco pra come com aipim, pão, nós tinha a farinha, pra faze o pão, o bolo, o *emí*, que nós dizia, que ele era feito nas cinza, com folha de banana, faz a massa da farinha do pinhão, amassa ele bem nas gamelinha que nós fazia de madeira e daí põe num folha de banana abre

bem o borralho no chão, aquela cinza dobra aquela folha de bananera por cima daquela massa, daí puxa toda a cinza por cima, daí quando tu vê que ta mais ou menos cozida aquela parte de baixo, tu vira ele, do mesmo jeito. Daí depois que ele teve bem assadinho tu tira ele, limpa bem aquela cinza, daí tu rasga aquela folha de bananeira, não queima, daí tu tira e ele fica branquinho. Aquilo é pão pra comê com carne de caça, com peixe. Já saia do araucária, do pinhão. Daí um dia a gente troxe um pilão, daí a gente cozinha o pinhão e soca ele pra fazê a farinha. Daí depois que tu faz a farinha daí tu mande teu pai fazê um churrasco pra comê (EC, 15/05/2012, p.7).

Para a colheita do pinhão os indígenas escalavam os pinheiros com um laço de cipó em volta dos pés e das costas, e um outro ao redor da árvore, podendo assim fazer resistência sobre o tronco da mesma. “Por movimentos alternados fazia a escalada da árvore como quem sobe uma escada, levando também consigo uma taquara para alcançar as pinhas” (BECKER, 1995, p.178).

Atualmente o pinhão ainda é caracterizado como um alimento importante na dieta dos Kaingang, além de ser considerado um alimento sagrado. Sobre a plantação do pinhão um Kaingang nos relata:

[...] nós plantamo o pinhão. E depois quando a gente que muda, a gente leva as muda pra planta. Porque se a gente que planta o pinhão pra ele produzi ele tem que ser plantado assim [meio torto] se tu planta ele assim [reto] ele não dá pinhão. Tu planta ele reto assim pra baxo ele não dá pinho, ele cresce, maderá alta, grossa, e com 15 anos ele já tá dando pinhão. [...] Ele leva 15 anos. Só que um tem que ser plantado reto e o outro tem que planta enviázado. Por exemplo, planto 100 enviázado, e 50 de pé. Porque os de pé são todos os machinho e inclinado assim é as fêmeas. Então daí ele larga o pólen pra reproduzi o pinhão. E o pinhero ele larga um pólen lá de Cruzeiro se tive um pinhero macho lá e tive uma fêmea aqui ele joga o pólen aqui e ela produz o pinhão. Se não tive macho por perto ela não dá pinhão. E tem aquele passarinho que planta pinhero também, a gralha. E tem a amarela também. A mais plantadera é a amarela. Então quando ela vai planta pinhão, ela pega o pinhão na boca ela já acha uma maderá podre de lá ela pega e to enviázado. Tudo é natureza. E a gente cuida (EC, 15/05/2012, p.14).

O acesso aos produtos do mato, mesmo quando se trata de roças ou pomares antigos, é de todo mundo, volta a ser da natureza de todos. Fazendo parte da alimentação Kaingang nos dias de hoje e que não passou por mudanças e a utilização do jirivá. Sobre isso um Kaingang expõe:

[...] - esse jirivá é uma planta? - é um coquerinho, um coquinho. - ah...tem aqui perto? -Tem. [...] inclusive [...] na aldeia [se referindo a TI Foxá]. - ele é laranjinha pequenininho...[...] é, dá aquele cacho, palmera. - é a semente que eles usam pra fazer colar...- inclusive a gente tira, cozinha ele também. Daí a gente extrai e cozinha pra faze os colar. E dá pra faze tanga, ropa, dá pra

desfia ele [o coquinho] ele sai tipo duns fios né e dá pra fazer rede (EC, 15/05/2012, p.2).

Uma importante parte da dieta dos indígenas Kaingang corresponde à coleta de larvas de corós, que constituíam rica fonte de proteína. Os mais apreciados eram os corós de árvores apodrecidas que tinham diferentes nomes: “os de pinheiro são chamados *fog tóg gá*; os de palmeira, *grón grón*; outras larvas de qualquer outra madeira eram também coletadas e há referências sobre larvas de abelhas” (TOMMASINO, 2004. p. 182).

A caça compreende mamíferos de pequeno porte, de fácil apreensão, e animais de porte regular como o tapir ou anta, o veado, e o porco do mato. A caça de aves parece mais rendosa e econômica devido aos próprios meios de caça; está representada por vários tipos de pássaros, pelos papagaios e pombos do mato (BECKER, 1975).

Os Kaingang caçam nas capoeiras (*egohó*) e no mato (*nem; véin*), porque, segundo alguns indígenas, cada ecozona tem seus habitantes próprios. Os principais mamíferos que os Kaingang ainda caçam são o tatu (*fénein*), a capivara (*krendéng*), a cotia (*kixón*), a paca (*kambé*) e o quati (*xê*) (TOMMASINO, 2004).

Atualmente a caça representa uma posição secundária na subsistência dos indígenas Kaingang, pois segundo relatos de indígenas Kaingang não há matas suficientes para poderem caçar o que necessitam. Como a caça era utilizada em séculos anteriores pelos Kaingang e hoje ainda caçam alguns animais, perguntamos a um indígena Kaingang: “Vocês ainda tem o hábito de caçar e coletar na mata como anos atrás?”

[...] agora né a gente vai as veiz no mato tira o material e a gente vê os tatu, as casera deles. As veiz a gente pega um pedaço de pau, madeira e a gente vai ali e o tatu já tá ai também né. E as veiz a gente vê ele saindo correndo e a gente tem vontade de fazer de novo, nos mato que tem por ai. E a gente tenta defender os bichinho né. E antes quando nós viemos mora ai os primeiro dias do outro lado do mato tinha bastante, mas ai de noite o pessoal da vila sempre vinha caça e termino, termino esses bichinho ai. E era bonito de vê. As veiz os cara sai de madrugada do serviço e a gente vê eles fazendo barulho, cavocando o mato o chão ai. Era bonito só que no correr do tempo quando tive bastante agente vai caça. Crio que eles vão cria e vai te bastante pra gente pega um pra gente fazer pros nossos filho[...] (EB, 08/05/2012, p.10).

Os antigos Guaianá eram rudimentares agricultores, plantando especialmente milho e mandioca. O incremento da agricultura, parece ter-se dado a partir da tentativa de aldeamento pelos missionários na primeira metade do século XIX e posteriormente pelos Postos do então Serviço de Proteção ao Índio, na primeira década do século XX (BECKER, 1975).

A agricultura era praticada pelos Kaingang nos terrenos altos, nas bordas das matas, em terrenos de mato ralo. Eram roças de coivara, que exigiam uma limpeza dos matos maiores. Estes eram quebrados e amontoados antes de serem queimados. Após as primeiras chuvas, faziam a semeadura, e só retornavam para a colheita. Plantavam muitas variedades de milho e feijão, abóbora e amendoim (TOMMASINO, 2000).

Sobre a agricultura e a maneira de fazer as suas lavouras, uma liderança Kaingang fala em depoimento e seguinte:

[...] nós índio nós temo certa prática, certo conhecimento da [...] agricultura, por exemplo, antigamente nós fazia as lavoras no topo que dizia que era as roça de mato a gente nunca cortava assim o mato em vários lugares. A gente fazia dois três corte assim daí nos fazia lavora num pedaço de terra daí depois no otro ano passava no otro pedaço que já tava cortado também a dois três anos atrás e sempre a gente ia modificando a lavora né? Então nos nunca fomos assim de corta pareio o mato faze campanhas de lavora né já devido a preservação das mata do meio ambiente né pela cultura que nós já plantava. Então a gente já sabia o manejo, já tinha um manejo natural nosso da nossa cultura que nós fazia todos os anos né (EC, 15/05/2012, p.1).

Atualmente os Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá* fazem suas plantações somente em hortas individuais ou coletivas. Nestas TI percebe-se que os Kaingang são um povo coletivo, e mantendo essa cultura fazem para toda a comunidade pequenas hortas onde plantam alface, abóbora, feijão, milho, etc. Na Terra indígena Linha Glória, por exemplo, a horta coletiva fica próximo da escola Manoel Soares e as hortas individuais ficam junto as casas.

Os Kaingang também têm uma longa tradição na arte da pesca. Na pesca os Kaingang devem proceder de forma a não espantar os peixes. O pescador deve ocultar o seu cheiro molhando a roupa, esfregando também no corpo com coisas do mato. As experiências de contato implicaram o abandono de algumas técnicas,

como o uso do arco e da flecha. Outras técnicas foram adotadas como a pesca por anzol e de tarrafa (TOMMASINO, 2004).

Já a autora Ítala Becker contesta essa afirmação, escrevendo em sua obra “A utilização dos recursos naturais na alimentação dos indígenas da região sudeste do Rio Grande do Sul – Brasil” (1975) que na pesca, os indígenas Kaingang utilizavam um sistema de manejo dos recursos aquáticos. Não pescavam com anzol, mas sim com flecha que manobravam com grande habilidade. No século XX, a pesca passa a ser feita por meio do envenenamento do peixe, colocando a casca socada da Maria-preta (árvores Frondosa), na água.

Para TOMMASINO (2000), fazia parte da alimentação os peixes, que forneciam proteínas. Os *pari* (esteiras de taquara criciúma) eram fixados nas barragens de pedras que faziam nas corredeiras dos principais rios durante os meses de inverno, época em que os peixes desciam os rios em busca de águas mais quentes.

A pesca de *pari* que evidencia a tradição Kaingang. O *pari* é uma armadilha constituída de uma barragem de pedras, formando duas paredes que afunilam as águas de uma corredeira; na abertura estreitada pela barragem coloca-se uma esteira de taquara, estribada por armação de madeira, que vai-se levando para cima do nível da água. A técnica do *pari* consiste em direcionar a água para dentro da barragem, de modo a formar uma forte correnteza, suficiente para que os peixes que caiam nela não mais possam retornar e necessariamente acabam dentro do *pari* (TOMMASINO, 2004).

Sobre a pesca de *pari* um dos depoentes informa o seguinte:

[...] porque na cultura nós fazemos o pari, o pari é um cesto cumprido que é feito de taquara e a gente arma nas boca de corredeira de rio, que é o tal de pari pra pega peixe. Daí os peixe entram tu faz uma maguera de pedra, que a água corra só por dentro, tipo uma canaleta, daí ele deságua dentro daquele pari e não consegue mais volta. Então daí a gente naquele certo momento a gente tem que passar remédio no pari, então tem todo um ritual pra fazê pro pari, porque aqueles espírito mal que nós tava falando, não deixam os peixinho entra na pari, ele espanta tudo e quando nós vamos fazer esses pari a gente nunca leva a mulher grávida, ou, moça, ou mulher que tá com o movimento da lua, que se chama a menstruação dela, daí não vai, os peixe não entram também. Mulher grávida se tem o marido dela que ta junto lá ele não pode i, ele tem que ficar só no fogo, ou pega ele e amarra com cipó, amarra ele no tronco da árvore lá até a hora dele come ele tem que ficar amarrado e amarra os pé com cipó, daí tira um cipó e amarra o pé dele, a pena dele e daí surra bastante ele com remédio com folha, não morre nada , que diz, ele é um remédio que ele não mata, ele cega os

peixe. Por isso que eu digo, a nossa cultura ela tem tanto a vê com a natureza que desde o manejo da pescaria também é bem feita. Porque tu ocupa um tipo de cipó pra mata os peixe, que por exemplo, o rio é essa fresta aqui [pequena] a gente coloca ele dali pra lá, então dali pra lá os peixe vão morre, a gente aproveita ele, ele não morre, a gente cega ele, daí a gente pega os peixe. Parte do rio pra cá ele vai abastece o rio, então os peixe nunca termina. No outro ano tu vem e faz o mesmo trabalho, e nunca bate todo ele. Se tu batê todo ele não vai ter peixe mais. Então todo esse processo já vem da cultura nossa (EC, 15/05/2012, p.9-10).

Os Kaingang conhecem uma boa alimentação rica em proteínas e saudável para o grupo. Alguns alimentos, como verduras, frutas e legumes são plantados para o consumo de toda a comunidade. Como as matas estão escassas, eles não conseguem permanecer na mesma dieta alimentar como em séculos passados. Em relação a isso temos:

Então nós, a gente é rico nesses conhecimento. Porque o meu vô faleceu com 129 anos. Ele não era surdo, ele não ficou com problema na vista assim, na visão, ele tinha toda a dentadura dele. Ele era um ser humano que nem uma planta. Ele veio, cresceu e quando foi pra ele morre não teve dificuldade alguma, nada. E ele dizia pra nós: o segredo da saúde, o segredo da vida tá na alimentação. Bastante comida forte, eu sô daquele tempo que comia bastante peixe, bastante carne de caça, bastante comida nossa do mato, que é as comida tradicional nossa, farinha de pinhão, o *fuá*, o *mãn* que é o mel da abelha, a família de abelha, ele é muito rico em vitamina né. A carne do porco do mato né, que é uma carne das mais com muita vitamina, é o ferro do mato, só que a gente branqueia logo. Comendo bastante família de abelha e a carne do porco do mato fica que nem eu, com os cabelo branco. Branqueia logo, mas também você cruza dos oitenta, e é verdade! E todos os neto dele tão ficando todo assim (EC, 15/05/2012, p.6).

Segundo algumas lideranças Kaingang entrevistadas, atualmente as matas e as florestas não têm mais caça suficiente para a subsistência dos grupos, e para sobreviver, precisam vender o artesanato no centro da cidade. O artesanato que antes era somente para utilidade do grupo, hoje é comercializado entre a sociedade não indígena.

#### 4.5 Artesanato Kaingang

A venda do artesanato é uma forma de manter viva a cultura Kaingang e também era uma fonte de subsistência do grupo. A cultura caracteriza-se por sua dimensão coletiva, é dinâmica e sofre transformações. Segundo Garlat (2010), referindo-se à Terra Indígena *Por Fi Gã* de São Leopoldo a habilidade e rapidez do trançado expressam séculos de uma cultura que tem, nas tramas e fibras das taquaras e cipós, a representação da essência do povo Kaingang. Ainda nos dias



atuais, homens, mulheres e crianças transformam a matéria-prima em estado bruto todos os dias. São necessários vários dias de dedicação para transformar o material coletado, nas matas, para que este seja transformado em produto final para a venda do artesanato.

O artesanato Kaingang surge da necessidade de sobreviver e pelo interesse dos não-indígenas por seus produtos. O que produziam era apenas para a necessidade do grupo e para os seus rituais. Através das visitas de campo, na Terra Indígena *Por Fi Gâ* o artesanato tem duas finalidades: na mesma medida que garante a obtenção de alimentos, vestuário, ele também é importante para a resistência cultural, social e política e de preservação de especificidades culturais e étnicas.

No artesanato Kaingang a dualidade também aparece, quando um cesto baixo e redondo é considerado *ror*, pertencente à metade *Kanhru*. O cesto comprido e alto é chamado de *téi* e pertence à metade *Kamé* (ARESI, 2008b). Sobre a confecção do artesanato na Terra Indígena *Foxá* baseado nas metades *Kamé* e *Kanhru*, um Kaingang narra o seguinte:

Do cipó não, mas do balaio de tampa sim, né Francisco? - Sim. - Por que tem balaio de tampa tem aqueles que [começam a falar em Kaingang] tem outro tipo de balaio. - O artesanato são associados por exemplo [...] porque naquela época nós não fazia pra comercializa, mas nós fazia pra reconhece se foi um Kamé que fez, se foi um Kainhru que fez [música alta, não dava para escutar] [...] E relação as marcas até na parte de cerâmica né, até com a unha. O Kamé fazia com a unha [...] (EB, 08/05/2012, p.11).

Os trançados expostos à venda não representam apenas trançados em geral, mas são marcas visíveis da representação visual específica da cultura Kaingang. Os trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmo, enfatizando e sistematizando sua organização social baseada nas metades míticas (ARESI, 2008b).

Os indígenas Kaingang da Terra Indígena *Por Fi* de São Leopoldo têm por hábito o uso tradicional da taquara (*vãg*) para a confecção do artesanato. A taquara além de ser fonte de sustentabilidade para o grupo é dela que retiram as fibras para a confecção de seus artesanatos e também reúnem segredos e significados dos Kaingang. Estes indígenas sabem a hora certa de cortar a taquara, procuram

sempre corta-lá na lua nova. Quando uma pessoa nasce sua idade é contata pelo desenvolvimento da taquara, sendo que esta nasce e morre a cada trinta anos (GARLAT, 2010).

Na taquara os Kaingang encontram água, útil para fazer os medicamentos e para a sede. Os utensílios e objetos feitos com taquara e similares, como esteiras, chapéus, cestas e peneiras, são de grande utilidade na vida indígena (BECKER, 1995).

Sobre a coleta de material, um Kaingang relata:

Aqui [Vale do Taquari] eu coletava muito cipó São João, é o que tem prá cá e o cipó São João nós coletemo ela, ela dá em um ano e meio dos anos a coleta de novo é o cipó mais tardio pra nós. E tem outro cipó que é um cipózinho amoraon que dá no chão, um cipó rasteira aquele dá o colheita de três em três méis aquele vem mais rápido né então é nosso colheita mais boa pra nós é esse cipózinho pequeno. Só que com ele dá pra fazer coisas pequenas né pra enfeites né. E depois a taquara pra fazer cestas grandes (EA, 15/12/2011, p.7).

A base do sustento do grupo da Terra Indígena Linha Glória, atualmente é proveniente da feitura e da venda do artesanato, que depende da disponibilidade de materiais e de um clima favorável. Para isso o grupo precisa caminhar dois, três, quatro quilômetros, em condições muito perigosas, para buscar o material (SILVA, 2011).

A educação das crianças Kaingang está ligada à confecção e venda do artesanato. Para os indígenas da Terra Indígena *Por Fi Gâ* o trabalho com artesanato é entendido como de cunho educativo, ou seja, ensinam as crianças para que no futuro estas não venham a sofrer com o desemprego e falta de acesso na cidade (GARLAT, 2011). Desde cedo as crianças aprendem com suas mães e avós a fazerem o trançado do artesanato e a vendê-lo nas cidades. Além disso, o artesanato serve como uma fonte de permanência da cultura Kaingang.

Sobre o artesanato referente aos Kaingang de Lajeado, o depoente C expõe:

Hoje as crianças, alguns a mãe e os pais tão incentivando que as criança aprendam o artesanato, só o que tá tirando, enfraquecendo a própria cultura é que hoje essas criança da aldeia tão muito envolvida com a educação lá fora, com a própria civilização, já tão enxergando o mundo diferente, querem computador, porque as nossas crianças o que eles vem eles querem. Até as mulheres já estão voltadas para o progresso. E ainda o que

resta é o artesanato e a língua. Ainda eles têm artesanato, língua e as marcas (EC, 15/05/2012, p.13).

A aprendizagem com os membros do grupo fortalece a criança Kaingang no sentido de que os conhecimentos vivenciados em seu grupo a acompanhem em sua vida adulta, dentro e fora da Terra Indígena. Sobre a participação das crianças na aprendizagem do artesanato temos:

Com aproximadamente 7-8 anos aprendem a trançar pequenos cestos. A mãe, avó ou a tia monta a base do cesto e a menina começa a trançar as fitas de taquara previamente preparadas (raspadas e tingidas) formando desenhos que se definem pela composição das cores. Com 10-12 anos são capazes de tecer sozinhas cestos de tamanhos variados (Pereira *apud* GARLAT, 2010, p.173).

E quando perguntado se o artesanato está relacionado à natureza, o depoente C comenta:

Sim. Ele tá ligado com a natureza. Porque se a natureza não produz material que é pra fabricação do artesanato daí não tem artesanato. Então tem que te. Tem que te uma reserva. E o indígena Kaingang é assim, ele tem que tê essa reservinha, porque daí tem o material, tem os remédio, tem as comida tradicionais indígenas e assim por diante e se não tem, tem que preserva o pequeno pra te mais tarde. É uma coisa que não pode fica longe, índios e a natureza, a terra (EC, 15/05/2012, p.13-14).

A cultura Kaingang está baseada na natureza. O artesanato é uma das fontes de subsistência do grupo e este está ligado diretamente com à natureza. Em uma entrevista realizada com uma liderança Kaingang perguntamos se o artesanato que comercializam no centro da cidade de Lajeado tem alguma relação com a natureza, o depoente B enfatiza:

Que nem a coleta de material, que nem cipó a guria ta fazendo lá [mulher Kaingang fazendo uma cesta com cipó trançado] ele leva no mínimo de três as seis meses pra podá eles de novo. Porque agente não estraga eles né, agente corta com faca. E dali os meses vai brotando de novo vai eu acho que isso ela não prejudica em parte a natureza. As taquara, a taquara a gente também coleta, tira ali os que não presta e a gente joga em um lugar ali, ela apodrece e serve até pra fortalece, se a gente joga na roça ele vai ajuda mantê a terra mais forte porque é um tipo, aduba também serve né então o cipó agente corta mas dali uns dias, drento de um ano já dá pra coleta, bá. As taquara também de ano em ano ta dando e então a gente tira e mais tarde vem de novo (EB, 08/05/2012, p.10).

A venda do artesanato e a confecção do mesmo fazem parte do universo Kaingang desde a infância até a fase adulta.

Os indígenas Kaingang possuem muitas informações sobre a diversidade biológica e as potencialidades dela resultantes para a captação de recursos naturais. Estes indígenas estão em sintonia direta com a natureza. As plantas para os remédios, os cipós, sementes para a natureza, e os animais lhes oferecem alegria e bem-estar.

Os Kaingang exercem múltiplas dimensões em sua relação com a natureza e com seu universo cosmológico. Com as informações deste capítulo é possível compreender que um espaço territorial para os Kaingang precisa ser composto por serras, campos e uma ampla floresta onde possam usufruir desse espaço para podere caçar, pescar, coletar e plantar os seus alimentos. Nesse aspecto fica evidente que a terra é compreendida pelos Kaingang como a mãe e que todos os elementos da natureza, inclusive os homens, estão relacionados entre si.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou analisar a trajetória das Terras Indígenas Kaingang Linha Glória/Estrela, *Por Fi Gâ/São Leopoldo* e *Foxá/Lajeado*, abordando aspectos relacionados a natureza e a territorialidade Kaingang, sejam eles contemplando elementos culturais e sociais das famílias indígenas Kaingang que atualmente encontram-se estabelecidas no Vale do Taquari e Vale do Rio dos Sinos. No Rio Grande do Sul vivem cerca de dezoito mil indígenas Kaingang, distribuídos em acampamentos, principalmente no norte do estado (Tenente Portela, Nonoai, Erechim, Iraí, Planalto, Salto do Jacuí, Farroupilha, Lajeado, Estrela, São Leopoldo, Gravataí e Porto Alegre). Pode-se dizer que a ocupação no Vale do Taquari e Vale dos Sinos esteve associada ao retorno dos Kaingang para os seus tradicionais territórios de origem. A Região do Vale do Taquari foi território de ocupação indígena no passado e atualmente existem duas Terras Indígenas Kaingang, uma situada na cidade de Lajeado/RS, Terra Indígena *Foxá*, e a outra na cidade de Estrela/RS, Terra Indígena Linha Glória.

A Terra Indígena Linha Glória, atualmente localizada às margens da BR 386, município de Estrela/RS, conforme já informamos é ocupada por Kaingang proveniente da antiga Gruta dos Índios (atual Parque da Gruta) em Santa Cruz do Sul. Em meados da década de 1960, o grupo chegou próximo ao trevo de Bom Retiro do Sul e posteriormente estabeleceu-se no Km 360 da BR 386. A Terra Indígena *Foxá* é formada por Kaingang que também retornaram para o Vale do Taquari e, conseqüentemente, para a cidade de Lajeado há aproximadamente onze

anos, quando as primeiras famílias provenientes de Nonoai e Votouro se estabeleceram às margens da RS130, próximos à rodoviária de Lajeado. Logo depois transferiram-se para a Terra Indígena *Foxá*, localizada entre os bairros Jardim do Cedro e Santo Antônio.

No Vale do Rio dos Sinos, as coisas não foram diferentes com a Terra Indígena *Por Fi Gâ* localizada na cidade de São Leopoldo. As famílias desta TI são provenientes da TI Nonoai no norte do Estado, e vieram definitivamente para São Leopoldo no ano de 1996. Em 2008, após muitas discussões, foi destinado um local definitivo para os Kaingang em questão. A comunidade Kaingang nomeou a Terra Indígena somente em dezembro de 2008, quando foram transferidos das margens da BR 116, no trevo de acesso a São Leopoldo, para o bairro Feitoria Seller, onde se encontram atualmente.

Visando responder à problemática inicial, levantamos a hipótese da relação de reciprocidade dos indígenas Kaingang com a natureza e que esta seguia a lógica da cultura Kaingang. Esta hipótese ao nosso ver, ficou comprovada pela pesquisa uma vez que os indígenas Kaingang que se encontram na Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá* possuem uma relação bastante forte com a natureza, pois é nela que se encontram prescritos os códigos identitários, culturais e do jeito de ser Kaingang.

Semelhante ao que ocorre nas terras Kaingang na Bacia Hidrográfica do Uruguai, contatamos que os Kaingang em áreas urbanas continuam a manter seus elementos culturais como, por exemplo, na organização social em que o sistema de metades exogâmicas simbolicamente representado por *Kamé* e *Kanhru*. Nas três Terras Indígenas estudadas o sistema cosmológico permeia todo o universo Kaingang no que se refere aos nomes indígenas, rituais sagrados como casamento, batismo e festa do *Kikikói*.

Ressaltamos também através da pesquisa evidentes relações de parentesco entre os Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória, *Por Fi Gâ* e *Foxá* formando com isso uma rede de relações entre os indígenas no grande território Kaingang. Além disso, há mobilidade pelo território para visitar parentes e buscar a sustentabilidade do grupo. Semelhante ao que ocorria no passado podem permanecer fora de uma Terra Indígena por alguns dias ou até mesmo

alguns meses, pois aproveitam a situação para trocar plantas e remédios para fazerem seus chás, bem como a busca de cipó a ser utilizado no artesanato.

Quanto à relação dos Kaingang com a terra, constatamos que ela é de fundamental importância para estes indígenas, pois eles a consideram a sua mãe, “nasceram da terra”. Para a sociedade Kaingang, a terra tem muita importância, pois é nela que são desenvolvidas todas as práticas socioculturais e linguísticas. Sendo assim a função da terra não é produção de riqueza, e sim um espaço de produção cultural.

Em relação à natureza percebe-se que os Kaingang mantêm um contato direto com ela, ou seja, Kaingang e natureza não se separam. A natureza significa todos os elementos do universo, portanto devem sempre estar natural. Os indígenas Kaingang devem sempre estar em sintonia com ela, ou seja, os animais, as plantas, as florestas, os espíritos também são parte de sua vida e de sua cultura.

Salientamos ainda que a alimentação da sociedade Kaingang também passou por algumas transformações”, mas nunca deixando seus hábitos tradicionais. Pode-se dizer que alguns dos motivos foi a falta de espaço natural para os Kaingang poderem usufruir do território, então a solução foi adequar-se a esse novo modo de vida.

O artesanato nas áreas urbanas é a principal fonte para garantir a sustentabilidade do grupo. Nestes territórios surge o interesse dos não indígenas pelos produtos Kaingang, funcionando como um canal de encontro, mas também de desencontro já que o artesanato carrega com ele a história e a cultura do povo Kaingang.

Concluindo, podemos dizer que os povos indígenas Kaingang são agentes de sua própria história. Lutaram e continuam a lutar não mais com as flechas e os varapaus, mas recorrendo aos códigos de leis da própria sociedade não-indígena, denunciam a elevação de presídios e a construção de estradas intencionalmente ou não exatamente em espaços onde existem elementos da natureza Kaingang.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Alexandre Magno. **Ën Ga Vyg ën Tóg “nós conquistamos nossas terras”**: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Brasília. 2008. 214f. Dissertação (mestrado) – Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

ARESI, Cláudia. O Território como suporte identitário para a cultura Kaingang: **Revista de geografia agrária**. Campo Território. Vol.3. n.5, p.264-279, fev.2008a. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br>>. Acesso em 27 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. **Transformações culturais e território**: O Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha/RS. Porto Alegre. 2008.169f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008b.

BECKER, Ítala Irene Basile. **Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingang do Rio Grande do Sul conforme a bibliografia dos séculos XVI a XX**. Instituto Anchieta de pesquisas. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Publicações avulsas. n°2. 1975.

\_\_\_\_\_, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, [1976] 1995.

BIASI, Renato Estevão. **A Caminhada eclesial pós-conciliar junto ao povo Kaingang**: Recepção e desafios dos “Encontros da Pastoral Indigenista do Alto Uruguai (RS)” na Diocese de Passo Fundo. 2010. 163f. Dissertação (mestrado) – Pontifício Ateneu Santo Anselmo. São Paulo, 2010.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba – Paraná, 1908. Curitiba: Imprensa Paranaense.

BRAND, Antônio. História Oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. In: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale dos Sinos. **História Unisinos**. vol.4. n.2, 2000. p.195-227.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**. Construção da pessoa e resistência cultural. Ed. Brasiliense. 1986.



BREGALDA, Damiana. **Construindo corpos e pessoas Kaingang: Os Kujá nas bacias do Rio dos Sinos e do Lago Guaíba**. 2007. 74f. Monografia (graduação) – Curso Ciências Sociais – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Revista Mana**. Rio de Janeiro. v. 2, n. 2, p.115-144. Out. 1996.

\_\_\_\_\_, Eduardo Viveiros de. **A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento**. (Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007).

### **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.**

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 19 set.2012.

CORREA, Silvio Marcus de Souza, et al. **Sobre o Desenvolvimento Local de Territórios e Populações Marginais: O Caso de Reservas Indígenas e Áreas Remanescentes de Quilombo no Vale do Taquari**. In: Colóquio Internacional de Desenvolvimento Local: Desenvolvimento local, sócio diversidade e biodiversidade, 2007, Campo Grande. Colóquio Internacional sobre Desenvolvimento Local, p. 1-12, 2007.

CRÉPEAU, Robert R. A prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: Uma breve comparação com o Xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.8, n.18, p.113-129, 2002.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant`Ana. **O mito moderno na natureza intocada**. 4 ed. São Paulo: Hucitec, USP, 2004.

DIETRICH, Mozar Artur. Os povos indígenas e o Estado Brasileiro: traços de um massacre físico, cultural e jurídico. **Cadernos do COMIN**. 4, p. 1-36, fev./1995.

DORNELLES, Soraia Sales. **A experiência vivida por imigrantes italianos e índios Kaingang na Serra gaúcha (1875 – 1925): pioneiros em terras incultas e devolutas**. 2009. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. p.1-9, 2009.

EA – **Entrevistado A**: depoimento [15 dez. 2011]. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2011. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

EB – **Entrevistado B**: depoimento [08 mai. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

EC – **Entrevistado C**: depoimento [15 mai. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

ED – **Entrevistado D:** depoimento [16 jun. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

EE – **Entrevistado E:** depoimento [24 set. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

EF – **Entrevistado F:** depoimento [29 out. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

EG- **Entrevistado G:** depoimento [21 nov. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. São Leopoldo (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

EH – **Entrevistado H:** depoimento [21 nov. 2012]. Entrevistador: Emeli Lappe. São Leopoldo (RS): s.e., 2012. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Emeli Lappe.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrur-Jykre – a cultura do cipó:** territorialidades Kaingang na margem leste do lago Guaíba, Porto Alegre, RS. 2005. 464f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GARLET, Marinez. **Entre cestos e colares, faróis e parabrisas:** crianças Kaingang em meio urbano. 2010. 266 f. dissertação (mestrado) – Serviço Social, PUCRS, Porto Alegre, 2010.

GONÇALVES, Jaci Rocha. **Relatório Final Antropologia na área de duplicação da BR-386, Triunfo, Tabaí, Taquari, Fazenda Vila Nova, Bom Retiro do Sul e Estrela – RS Aldeia Kaingang TI Estrela.** Tubarão: Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL – 2008.

GONÇALVES, Lylian Mares Cândido. **Crianças indígenas Kaingang em escola não indígena: um estudo de caso envolvendo a Escola Estadual de Ensino Fundamental Manuel Bandeira, em Lajeado/RS.** 2011. 74 f. Monografia (Pós-Graduação) – Especialização em Supervisão e Gestão Educacional, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2011.

\_\_\_\_\_. **Maria Antônia Soares:** A Memória de uma guerreira indígena. Curso PROEJA – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS. 16f. 2012.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Guaíba no Contexto Histórico-Arqueológico do Rio Grande do Sul.** Canoas, La Salle: 2002.

\_\_\_\_\_. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. **História Unisinos.** Vol 9, nº 1, p.49-59, 2005.

\_\_\_\_\_. Os Nativos Charrua/Minuano, Guarani e Kaingang: o protagonismo indígena e as relações interculturais em territórios de planície, serra e planalto do Rio Grande do Sul. In: Careli, Sandra da Silva, Knierim, Luiz Claudio (orgs). **Releituras da História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: CORAG, 2011. p.15-42.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva; ZANON, Letícia. Mapa das Terras Indígenas Foxá, Linha Glória e Por Fi Gã. Elaborado a partir do software I3GEO. <http://enola.procergs.com.br/i3geo/aplicmap/geral.htm?m2c66daoa26om3829hr615am01> In: **Projeto História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS**. Lajeado: Univates/COMIN, 2012.

LAPPE, Emeli. **Vista Parcial da Terra Indígena Linha Glória**. 2012. 1 fotografia, color., 16 cm x 56 cm.

LAPPE, Emeli. **Vista Parcial da Terra Indígena Por Fi Gã**. 2011. 1 fotografia, color., 16cm X 56 cm.

LAPPE, Emeli. **Vista Parcial da Terra Indígena Foxá**. 2012. 1 fotografia, color., 16cm X 56 cm.

LAZZARI, Marília Dupont. **Comunidade Kaingang Por Fi**: indígenas no espaço urbano e o olhar da imprensa (São Leopoldo, RS, 1996 – 2009). 2010. 80f. Monografia (Graduação) – Curso de Especialista em História, Comunicação e Memória do Brasil Contemporâneo, Universidade FEEVALE, Novo Hamburgo, 2010.

LITTLE, Paul Elliot. Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização. Textos de história. **Revista de Pós-Graduação em História da UNB**. Brasília.v.2, n.4, p.5-25.1994.

MACIEL, Elisabeth Nunes; MARCON, Telmo. O Serviço de Proteção ao Índio. In: MARCON, Telmo (coord.). **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf.Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p.135-161.

MARCON, Telmo. O processo de aldeamento indígenas no Rio Grande do Sul. In: In: MARCON, Telmo (coord.). **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf.Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p.93-112.

MILLER, Eurico. Pesquisas arqueológicas efetuadas no nordeste do Rio Grande do Sul. In: **Programa Nacional de Pesquisas arqueológicas – Resultados preliminares do primeiro ano 1965-1966**. Publicações avulsas n.6. Belém/Pará, p.15-38. 1967.

OLIVEIRA, Marilda Dolores. **Essa Terra já era Nossa**: Um estudo histórico sobre o Grupo Kaingang na cidade de Lajeado. 2010. 89 f. Monografia (Graduação) – Curso de História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2010.

PROJETO História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS. **Casamento indígena Kaingang na Terra Indígena Foxá**. 2012. 5 fotografia, color., 16cm X 56 cm.

RODRIGUES, Cíntia Régia. As populações indígenas e o Estado Nacional pós-ditadura militar. **História Unisinos**. Set/dez 2005. p.240-245.

ROSA, Patrícia Carvalho. A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.2, n.1, p.15-43, jan/jun. 2008.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **A Dinâmica do xamanismo Kaingang**. NUEMEM – revista de estudos e pesquisa da religião. V.8, n.2 jul-dez. 2005a. Editora: UFJF p.79-103. Juiz de Fora.

\_\_\_\_\_. **Os Kujá são diferentes**: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. 2005. 416f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005b.

\_\_\_\_\_. Mitologia, Origem e Xamanismo Inuit e Kaingang. **IX Reunião de Antropologia do Mercosul**. Jul/2011. Curitiba/PR. p. 1-19.

SEEGGER, Antony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros. **Terras e Territórios Indígenas no Brasil**. Encontros com a civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1979. p.101-109.

SILVA, André Luís Freitas da. **Kanhgág ag venh kógan kar ag venhgren**: pintura e dança Kaingang. [et al.]. Santo Ângelo, RS: Ediuri, 2009.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn. **Territorialidade Kaingang**: um estudo da aldeia Kaingang Linha Glória, Estrela – RS. 125 f. Monografia (Graduação) – Curso de História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2011.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn da. LAROQUE, Luís Fernando da Silva. A história dos Kaingang da Terra Indígena Linha Glória, Estrela, Rio Grande do Sul/Brasil: Sentidos de sua (re) territorialidade. **Soc. & Nat.**, Uberlândia. Ano 24. n. 3, 435-448, set/dez. 2012.

SILVA, Sergio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: O Xamã e o Domínio da Floresta. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre. Ano 8. n.18, p.189-209. Dez/2002.

SIMONIAN, Ligia T. Lopes. Política anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In: TAU Golin, Nelson (orgs). **Povos indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009.v.5. p.469-496. Coleção geral do Rio Grande do Sul.

TEMPASS, Martín César. A dinâmica alimentar nos grupos indígenas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (orgs). **RS índio**: cartografias sobre a produção do conhecimento [recurso eletrônico]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 133-144.

TOMMASINO, Kimiye. Os **Kaingang da bacia do Tibagi e suas relações com o meio ambiente**. II reunião de antropologia Del mercosur. Fronteras Culturales y Ciudadania. Piriápolis, Uruguay – 11 al 14 de noviembre de 1997.p. 1-13.

\_\_\_\_\_. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; TOMMASINO Kimiye (orgs). **Uri e Wãxí** – Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed. UEL, 2000. p. 191-226.

\_\_\_\_\_. **Os sentidos de Territorialização dos Kaingang nas Cidades.** (FORUM DE INVESTIGAÇÃO JÊ DO SUL), Curitiba, 11/15 nov. 2001.

\_\_\_\_\_. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In:TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio;NOELLI, Francisco (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.**Londrina: Eduel, 2004. p.355-413.

\_\_\_\_\_. Considerações etnológicas a partir de dois conceitos Kaingang:GA e KRI. **VI reunião de antropologia Del mercosur.** Montevideo, Uruguay – 16 al 18 de novembro de 2005. p.1-17.

VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang.** São Paulo: Curt Nimuendajú, 2006.

ZANON, Letícia. **Casamento Kaingang na Terra Indígena Foxá.** 2012. 5 fotografia, color., 16 cm X 56 cm.



**APÊNDICES**

## APÊNDICE A - Entrevista com Liderança Kaingang da Terra Indígena Foxá

- 1- Pelas leituras feitas percebemos que a natureza, o meio ambiente são fundamentais para os Kaingang. Como é para vocês a relação e convívio com a natureza?
- 2- O território Kaingang é bastante amplo, e para vocês da Terra Indígena *Foxá* como é a relação com a Terra Indígena *Por Fi Ga* e com a Terra Indígena Linha Glória? Há relações de parentesco entre estas três Terras Indígenas?
- 3- Dentro do contexto histórico dos Kaingang, sabemos que vocês estão no território tradicional de origem. Qual foi a motivação do grupo para se instalarem na cidade de Lajeado?
- 4- A terra para vocês tem significado fundamental para preservar a cultura Kaingang e para definir o território. E para os integrantes da Terra Indígena *Foxá*, qual o significado da terra e do território?
- 5- O artesanato que vocês fazem e comercializam no centro da cidade de Lajeado tem alguma representação ligada ao meio ambiente e à natureza? E qual o papel das crianças nesse processo?
- 6- O nome da Terra Indígena tem algum significado mitológico, ou algum significado relacionado à natureza?
- 7- Os nomes dos indígenas Kaingang estão associados com a natureza? É possível o senhor falar sobre isso?
- 8- O espaço da Terra está de acordo com o modo Kaingang? Vocês ainda têm o hábito de caçar, coletar na mata? Ainda acham nas matas o que necessitam? Como as plantas para os remédios e para a alimentação?

## **APÊNDICE B – Entrevista com Liderança Kaingang do Vale do Taquari**

- 1- Para vocês Kaingang a natureza, o meio ambiente e os animais são fundamentais. Cacique, como é para vocês a relação e convívio com o meio ambiente?
- 2- Os nomes dos indígenas Kaingang estão associados com a natureza? É possível o senhor falar sobre isso?
- 3- Dentro do contexto histórico dos Kaingang, sabemos que vocês estão no território tradicional de origem. Qual foi a motivação do grupo para se instalarem na cidade de Lajeado?
- 4- A terra para vocês tem significado fundamental para preservar a cultura Kaingang e para definir o território. Então, qual o significado da terra e do território?
- 5- Cacique, o artesanato que vocês fazem e comercializam no centro da cidade de Lajeado tem alguma representação ligada ao meio ambiente e à natureza? Como as crianças inserem-se nesse processo?



## APÊNDICE C – Entrevistas com Kaingang

1. Há alguma relação da Terra Indígena *Por Fi Ga* com o Vale do Taquari?
2. Existem relações de parentesco entre os Kaingang das aldeias Linha Glória em Estrela, Aldeia *Foxá* em Lajeado e *Por Fi Ga* em São Leopoldo?
3. É possível falar se o nome das Terras Indígenas no Vale do Taquari e em São Leopoldo possui alguma relação com a natureza?
4. Quais os materiais/recursos retirados da natureza pelas aldeias do Vale do Taquari e São Leopoldo que são utilizadas para a confecção do artesanato, para fazerem os remédios, etc, e em que lugares estas plantas são encontradas?
5. Em se tratando do território tradicional dos Kaingang que envolve a aldeia *Por Fi Ga* e as aldeias do Vale do Taquari, vocês buscam alguma planta para fazerem os remédios e o artesanato na Terra Indígena Linha Glória? Por que é difícil encontrar esses tipos de plantas em São Leopoldo?
6. Há alguma relação do nome das pessoas com a natureza?
7. Sabe-se que para os Kaingang o ambiente é fundamental, onde se encontram as plantas para os remédios, os alimentos e animais para complementar a alimentação. Qual é a relação do ambiente com cerimônias, tais como casamento, batismo e na educação das crianças etc.?
8. Qual a relação entre os indígenas Kaingange os elementos do universo?

## APÊNDICE D - Entrevista com Kaingang

- 1- Como foi a chegada dos Kaingang a São Leopoldo e posteriormente a instalação de vocês no Bairro Feitoria Seller?
- 2- Através de pesquisas e leituras temos o conhecimento que para vocês (indígenas Kaingang) a terra é o espaço dos Kaingang sendo o grande território como, por exemplo, as Terras Indígenas *Foxá* e *Estrela*. Então em se tratando de território e materiais/recursos para fazer o artesanato e remédios, quais plantas vocês buscam na Terra Indígena da Linha Glória? Por que é difícil encontrar esses tipos de plantas em São Leopoldo?
- 3- Como é feita a escolha do nome das crianças? Há alguma relação com a natureza?
- 4- Pelas informações que levantei, tomei conhecimento sobre as festividades como, por exemplo, a festa do *Kikikói* e durante as festas dos Kaingang são lembrados e utilizados os elementos da natureza para a preparação das festas?
- 5- Sabe-se que para os Kaingang o ambiente é fundamental, onde se encontram as plantas para os remédios, os alimentos e animais para complementar a alimentação. Para vocês da Terra Indígena Por Fi, qual a importância do ambiente durante as cerimônias, como casamento, batismo, etc.?
- 6- O povo Kaingang tem um conhecimento bastante amplo em relação às plantas e chás que servem para fazer os remédio e medicamentos. Dentro dessa visão de conhecimentos medicinais, como os Kaingang da Terra Indígena Por Fi preservam a saúde? E o ambiente está ligado nesses conhecimentos?
- 7- O nome da Terra Indígena está associado a algum elemento da natureza ou meio ambiente? Como foi feita a escolha do nome da Terra Indígena?

## APÊNDICE E – Entrevista com arqueólogos do Vale do Taquari

- 1) Há indícios de ocupações Proto-Jê em territórios do Vale do Taquari?
- 2) Tem estudos ou evidências que permitam afirmar que o material encontrado é Jê e não Tupiguarani?
- 3) Você tem algum conhecimento sobre ocupações Proto-Jê em territórios próximos ou pertencentes à jurisdição territorial de municípios como Lajeado e Estrela?
- 4) Foi possível identificar nos sítios arqueológicos do Vale alimentos que faziam parte das sustentabilidade Proto-Jê?
- 5) É possível a existência de relações entre os Proto-Jê do Vale do Taquari com outras regiões no Rio Grande do Sul? Quais e por quê?

## APÊNDICE F– Entrevista com arqueólogos de São Leopoldo

- 1) Há indícios de ocupações Taquara ou Proto-Jê em territórios do Vale do rio dos Sinos?
- 2) Tem estudos ou evidências que permitam afirmar que o material encontrado é Taquara ou Jê e não material Tupiguarani?
- 3) O senhor tem algum conhecimento sobre ocupações Taquara ou Proto-Jê em territórios próximos ou pertencentes à jurisdição territorial do município de São Leopoldo?
- 4) Foi possível identificar nos sítios arqueológicos do vale alimentos que faziam parte das sustentabilidade Taquara ou Proto-Jê?
- 5) É possível a existência de relações entre os Proto-Jê do Vale do rio dos Sinos com outras regiões no Rio Grande do Sul? Quais e por quê?

## APÊNDICE G - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE)

Eu ....., aceito participar com fornecimento de informações para a monografia de Conclusão de Curso cuja temática é “Ambiente e Territorialidade Kaingang: uma análise dos Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Gâ/São Leopoldo e Foxá/Lajeado”, do Centro Universitário UNIVATES de ..... orientado pelo professor Luís Fernando da Silva Laroque cujo objetivo é analisar e compreender os aspectos relacionados ao meio ambiente, territorialidade e cultura dos indígenas Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória, Por Fi Gâ e Foxá.

Pelo presente Termo de Consentimento Livre Esclarecido declaro como entrevistado (a) a concordância em participar desta pesquisa e de uma possível continuidade da mesma, após ser informado de forma clara e detalhada dos propósitos e justificativa do projeto, bem como dos procedimentos relacionados ao levantamento dos dados. A participação dar-se-á através de informações que serão fornecidas no momento da entrevista gravada, que será previamente agendada.

Estou ciente que o único possível desconforto será o tempo que disponibilizarei para a realização do levantamento dos dados e que poderei solicitar esclarecimentos antes e durante o curso da pesquisa, tendo a liberdade de recusar-me à participar ou de retirar o meu consentimento a qualquer momento.

Minha participação é feita por um ato voluntário, o que me deixa ciente de que a pesquisa não me trará qualquer apoio financeiro, dano ou despesa e que as informações contidas na entrevista e os resultados do estudo podem ser utilizados para fins de publicação e divulgação em eventos e revistas científicas, tendo a garantia de sigilo que assegure a privacidade.

Este termo será assinado em duas vias, sendo que uma ficará com o (a) entrevistado (a) e a outra em posse do pesquisador.

Data \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Nome do(a) Entrevistado(a)

\_\_\_\_\_  
Assinatura do Entrevistado (a)

\_\_\_\_\_  
Nome do(a) entrevistador(a)

\_\_\_\_\_  
Assinatura do(a) entrevistador (a)