



CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**ESPACIALIDADES SOCIAIS E TERRITORIAIS KAINGANG: TERRAS
INDÍGENAS *FOXÁ* E *POR FI GÂ* EM CONTEXTOS URBANOS DOS
RIOS TAQUARI-ANTAS E SINOS**

Emelí Lappe

Lajeado, dezembro de 2015

Emelí Lappe

**ESPACIALIDADES SOCIAIS E TERRITORIAIS KAINGANG: TERRAS
INDÍGENAS *FOXÁ* E *POR FI GÁ* EM CONTEXTOS URBANOS DOS
RIOS TAQUARI-ANTAS E SINOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento do Centro Universitário UNIVATES, como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado, dezembro de 2015

Emelí Lappe

**ESPACIALIDADES SOCIAIS E TERRITORIAIS KAINGANG: TERRAS
INDÍGENAS *FOXÁ* E *POR FI GÂ* EM CONTEXTOS URBANOS DOS
RIOS TAQUARI-ANTAS E SINOS**

A Banca Examinadora abaixo aprova a Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento na área de concentração Espaço e Problemas Socioambientais.

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque - orientador
Centro Universitário UNIVATES

Prof. Dr. André Jasper
Centro Universitário UNIVATES

Prof. Dr. Walmir da Silva Pereira
Universidade do Vale do Rio do Sinos (UNISINOS)

Profa. Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Lajeado, 18 de dezembro de 2015

À minha mãe Cirlei, por ser essa mulher maravilhosa e batalhadora!

AGRADECIMENTOS

Não foi fácil chegar até aqui, mas consegui! Do processo seletivo, passando pela aprovação da qualificação até a conclusão da Dissertação, foi um longo caminho: um caminho cheio de obstáculos, mas, com toda a certeza, desafiador! Nada foi fácil nem, tampouco, tranquilo. No entanto, valeu a pena, e como valeu!

Enquanto escrevia este agradecimento, muitas coisas passaram pela minha cabeça. Fiquei rememorando algumas pessoas e me deu aquela saudade! Vô Werno (*in memoriam*) e Vó Edy (*in memoriam*), meus amores, meus segundos pais, amor incondicional, amor eterno e muita, mas muita saudade! Que falta vocês fazem, heim?? Agradeço por tudo que fizeram por mim quando eu era criança! Obrigada pelos ensinamentos, cuidados e amor. Vocês estão para sempre em meu coração!

Quero agradecer ao Universo, que conspirou ao meu favor; agradecer a Deus por sempre me guiar, por me conceder as melhores coisas possíveis!

Agradeço, com as mais sinceras palavras, aos meus pais por terem me dado educação, valores e amores. A meu pai, Edeimar José Lappe, que nunca deixou de me amar nem de confiar em mim. Pai, meu amor eterno. À minha guerreira, meu tudo, minha mãe Cirlei Weber, amor incondicional. Mãe, a você que, muitas vezes, renunciou aos seus sonhos pensando nos meus! Partilho com você este momento muito especial! Este trabalho também é seu!

Ao meu amor, William K. Berard, por ser tão especial em minha vida! Obrigada pelo apoio e incentivo. Obrigada pelo pensamento positivo e pelas palavras de motivação!

Um agradecimento especial aos meus verdadeiros amigos que sempre confiaram em mim, desde sempre, para sempre! Em especial, à Tita, minha amiga, minha irmã, que sempre me deu bons conselhos e esteve ao meu lado nos momentos difíceis e nos momentos bons. Ao meu amigo Guto, cuja amizade permanece, mesmo com a distância.

Ao professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, meu orientador e exemplo de profissional. Obrigada por toda confiança e pelos ensinamentos durante o Mestrado, para antes disso e para além disso!

Aos meus queridos colegas de mestrado pela partilha de heterogêneas ideias, leituras não compreensíveis, auxílio em atividades e tantos outros momentos especiais.

Aos meus colegas do Laboratório de História, agradeço pela partilha de conhecimentos, ideias, risadas, pelo “chima” e pela “comilança”. Aos que estão comigo desde o começo, agradeço por tudo, por tudo mesmo! Obrigada por me acompanharem nas saídas de campo às Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*, principalmente ao meu colega Jonathan Busolli, que sempre esteve presente nas saídas de campo às Terras Indígenas. Agradeço também, com um carinho imenso, à minha colega e amiga Marina Invernizzi pelos auxílios, conversas e amizade! Foi muito bom estar com vocês durante esse período!

Um agradecimento especial ao COMIN, especialmente à professora Ione Pilger pela mediação de contato entre eu e os caciques das Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*, pois esse apoio foi fundamental para a minha pesquisa.

Ao professor Eduardo pelo auxílio no *abstract*. Valeu!!

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES.

Aos professores André Jasper e Walmir da Silva Pereira que participaram da banca de qualificação, bem como à professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold, que aceitaram compor a banca de defesa. Obrigada a todos pelas contribuições e sugestões, que foram de total valia e extremamente significativas.

Agradeço, em especial, aos meus interlocutores Kaingang pelos ensinamentos, entrevistas concedidas e pelo aprendizado que tive durante as pesquisas de campo nas Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*. Sem o conhecimento de vocês, a Dissertação não teria o mesmo

sentido!

Igualmente, agradeço à Univates pelo ensino de qualidade e à FAPERGS pela concessão da bolsa integral de pesquisa. Sem elas, esta Dissertação dificilmente poderia ter sido realizada.

Ninguém vence sozinho! É com o coração cheio de alegria que compartilho com todos vocês este momento para lá de especial! Um abraço bem apertado e carinhoso em todos!

*O homem não tramou o tecido da vida,
ele é simplesmente um de seus fios...
A terra não pertence ao homem:
o homem pertence à terra....
Há uma ligação em tudo.*

(Trecho da carta do cacique Seattle)

RESUMO

Atualmente falamos da valorização dos saberes tradicionais indígenas, os quais devem ser incorporados aos saberes não indígenas. Levando em conta esta consideração e estabelecendo como recorte espacial uma Terra indígena urbana no vale do Taquari e outra no vale do Sinos, o presente estudo objetiva identificar a importância das espacialidades sociais e territoriais para os indígenas Kaingang localizados em áreas urbanas dos rios Taquari-Antas e Sinos e o seu modo próprio de territorializações. A pesquisa foi realizada com base em levantamento e análise bibliográfica de livros, ensaios, artigos e dissertações de mestrado e teses de doutorado, bem como no levantamento e análise de fontes documentais que se encontram no Ministério Público Federal de Lajeado e de Novo Hamburgo, Prefeitura Municipal de Lajeado e de São Leopoldo e da Secretaria Estadual de Educação do Estado do Rio Grande do Sul. Informamos também que foi utilizado o método da história oral para realização de entrevistas, elaboração de diários de campo e registros fotográficos durante as pesquisas com os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá/Lajeado* e *Por Fi Gâ/São Leopoldo*. Portanto, a pesquisa analisou as espacialidades sociais e territoriais a partir de um olhar etnohistórico na intenção de conhecer a perspectiva Kaingang destas espacialidades, com o intuito de compreender as escolhas feitas pelas coletividades Kaingang no sentido da continuidade dos seus costumes, crenças e rituais no processo de contato com a sociedade não indígena.

Palavras-chave: Kaingang. Territorialidade. Vale do Taquari. Vale do Rio do Sinos. Contextos urbanos.

ABSTRACT

Nowadays, we talk about the value of the traditional indigenous knowledge, which should be incorporated into the non indigenous knowledge. Taking this into consideration and establishing as a spatial area an urban indigenous land in Taquari valley and another one in Sinos valley, this study aims to identify the importance of social and territorial spatialities to the indigenous people Kaingang located in urban areas of the rivers Taquari-Antas and Sinos and their own way of territorializations. The research was conducted based on literature reviews of books, essays, articles and master's and doctoral theses, as well as analysis of documentary sources that are held at the Public Prosecutor's Offices of Lajeado and Novo Hamburgo, at the City Halls of Lajeado and São Leopoldo and at the Department of Education of the State of Rio Grande do Sul. We also inform that it was used the method of oral history for the interviews, the preparation of field diaries and photographic records during the research with the Kaingangs from the Indigenous Lands *Foxá / Lajeado* and *Por Fi Gâ / São Leopoldo*. Therefore, the research analyzed the social and territorial spatialities from an ethnohistorical point-of-view aiming to know the Kaingang perspective about these spatialities in order to understand the choices made by the Kaingang communities towards the continuity of their customs, beliefs and rituals in the process of getting in contact with the non-indigenous society.

Keywords: Kaingang. Territoriality. Taquari Valley. Rio dos Sinos Valley. Urban contexts.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Estrutura da metodologia utilizada para o embasamento da pesquisa.....	48
Figura 2 - Documentos pesquisados no Ministério Público Federal de Lajeado e Novo Hamburgo.....	51
Figura 3 - Documentos pesquisados na Prefeitura de São Leopoldo e Lajeado e nas Coordenadorias de Educação do Estado.....	52
Figura 4 - Eixos temáticos sociais e territoriais elaborados a partir da análise de documentos	52
Figura 5 - Contatos dos Kaingang da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> com a fumaça, o carvão e as cinzas	69
Figura 6 - Mapa das oito Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos nos territórios da bacia do Lago Guaíba e das bacias dos rios Taquari-Antas e Sinos, no Estado do Rio Grande do Sul.....	90
Figura 7 - Planta Baixa do modelo das casas da Terra Indígena <i>Foxá</i> , de Lajeado	99
Figura 8 - Entrada da Terra Indígena <i>Foxá</i> no bairro Jardim do Cedro, Lajeado-RS.....	101
Figura 9 - Vista Parcial das casas da Terra Indígena <i>Foxá</i>	102
Figura 10 - Entrada da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> e placa com a designação de “Terra Protegida”	112
Figura 11 - Planta baixa e modelo arquitetônico das casas da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i>	113
Figura 12 - Centro da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i>	114
Figuras 13 - Cacique Gregório Antunes da Silva, da Terra Indígena <i>Foxá</i> , e Cacique José Vergueiro, da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i>	119
Figura 14 - <i>Kujã</i> da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> explicando as funcionalidades dos remédios do	

mato	135
Figura 15 - Preparação do <i>Fuã</i> , alimento sagrado, em uma das casas da Terra Indígena <i>Foxá</i> de Lajeado.....	141
Figura 16 - Folhas de <i>Kumĩ</i> e preparação do milho torrado (<i>Pixé</i>) por uma Kaingang da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> , para fazer farofa e comer com o <i>Kumĩ</i> e <i>Fuã</i>	141
Figura 17 - Escola da Terra Indígena <i>Foxá</i> , de Lajeado	154
Figura 18 - Professor Kaingang da Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> na entrada da escola indígena	157
Figura 19 - Trançados e tramas na confecção do artesanato Kaingang nas Terras Indígenas <i>Foxá</i> e <i>Por Fi Gâ</i>	167

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS	Agentes Indígenas de Saúde
CEEE	Companhia Estadual de Energia Elétrica
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Pesquisa Indígena
COMIN	Conselho de Missão entre os Índios
DESAI	Departamento de Saúde Indígena
DNIT	Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IGRA	Instituto Gaúcho de Reforma Agrária
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LDB	Lei de Diretrizes e Bases

MPF	Ministério Público Federal
PRADE	Programa de Projetos Especiais de Reforma Agrária
PRR	Partido Republicano Riograndense
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
STHAS	Secretaria de Trabalho, Habitação e Assistência Social
SUS	Sistema Único de Saúde
TI	Terras Indígenas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E MÉTODO	24
2.1 Revisão bibliográfica	24
2.2 Aportes teóricos	34
2.2.1 Mitos e simbologia Ameríndia.....	34
2.2.2 Espacialidades sociais.....	36
2.2.3 Espaços culturais	37
2.2.4 Espacialidades territoriais	42
2.3 Metodologia de pesquisa	46
3 ESPACIALIDADES TERRITORIAIS KAINGANG.....	54
3.1 Indígenas Kaingang em contato com o colonizador europeu	54
3.2 Territorialidade Kaingang: As concepções de terra-mãe a partir do mito de origem	62
3.3 A luta Kaingang pela Terra: As políticas indigenistas do século XX	72
4 TRAJETÓRIA KAINGANG PELOS ESPAÇOS DE MEMÓRIA: PRESENÇA INDÍGENA NO VALE DO TAQUARI E VALE DO SINOS.....	87
4.1 Territorialização Kaingang: Indígenas convivendo em espaço urbano	87
4.1.1 Terra Indígena <i>Foxá</i> : Kaingang circulando em espaço urbano no vale do Taquari	93
4.1.2 Terra Indígena <i>Por Fi Gâ</i> : Kaingang em área urbana no vale do rio dos Sinos.....	106
5 SABEDORIA KAINGANG: O TRANÇADO, O EDUCAR E A CIDADE.....	117
5.1 Exercício de poder: a representação dos caciques e <i>Kujã</i> nas Terras indígenas Kaingang	117
5.2 Sociocosmologia: O ambiente da saúde Kaingang	127
5.3 Educação indígena: o ensino bilíngue entre os Kaingang das Terras Indígenas <i>Foxá</i> e <i>Por Fi Gâ</i>	142
5.4 Trilhas e trançados: a cultura Kaingang exposta no fazer e comercializar o artesanato	161

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
REFERÊNCIAS	184
APÊNDICES.....	200
APÊNDICE A - Roteiro de bloco temático com questões para entrevistas	201
APÊNDICE B - Termo de Anuência Prévia para a realização do estudo (TAP)	203
APÊNDICE C - Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE)	205

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa tem o desafio de estudar a relevância das espacialidades sociais e territoriais para os Kaingang localizados em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e Sinos e o seu modo próprio de territorialização. Nesta perspectiva, ela tem como intenção averiguar o contexto das movimentações dos Kaingang para as áreas urbanas da cidade de Lajeado e de São Leopoldo.

Os Kaingang são pertencentes da família linguística Jê. Integram o tronco linguístico Macro-Jê, e são considerados descendentes dos antigos Guayaná. A denominação Kaingang aparece pela primeira vez nos manuscritos de Franz Keller, no ano de 1867 (MOTA, 2004). De acordo com Laroque (2007), antes disso, diversas têm sido as formas de nomação: Caáguas, Guananáses, Guayaná, Bugre, Gualacho, Botocudo e Xokleng. Também foram chamados de Coroados, em razão do corte de cabelo em formato de coroa.

No Brasil Meridional, atualmente, constitui-se o grupo étnico indígena mais expressivo do ponto de vista demográfico, totalizando aproximadamente 37 mil indivíduos, que ocupam áreas territoriais nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Em se tratando do contato entre os Kaingang e o colonizador no século XVI, as informações são dispersas. De acordo com Becker (1995), os dados encontrados sobre estes indígenas são de cronistas e viajantes que, representando os interesses da Coroa Portuguesa, incursionavam pelo sul do Brasil, mas sem maiores pretensões de estabelecer-se no território naquele momento. Nesse período, os Kaingang no Rio Grande do Sul localizavam-se entre o rio Piratini 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. Somente o Pe. Cristóvão de Mendoza conseguiu fundar, no ano de 1630, no território do Guandaná (alto curso do rio Uruguai), a Redução de Conceição, que teria aldeado cerca de 3.000 indígenas (LAROQUE, 2000).

Foi no século XIX que as pretensões mais efetivas e os projetos colonizatórios do Governo da Província passaram a atingir o território e a organização social Kaingang, pois a política do Império brasileiro voltava-se a explorar os domínios em áreas de planalto no sul do Brasil. De acordo com Dornelles (2009), nesse período, os Kaingang tiveram seus territórios invadidos pelos imigrantes alemães, italianos e seus descendentes, instigados principalmente pelo projeto colonizador do Governo da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Sendo assim, a partir do ano de 1808, colocou-se a questão indígena como um problema de terras e estabeleceu-se uma série de políticas gerais a adotar.

Nesse sentido, a partir de 1824, o Governo Imperial propôs uma política de incentivo à imigração alemã para o Brasil. O Governo objetivava colonizar as “terras devolutas” do Império brasileiro. No Rio Grande do Sul, os alemães receberiam terras que vão desde o rio do Sinos até os espaços territoriais Kaingang na borda do planalto. A passagem pelos territórios indígenas para se chegar até as terras destinadas pelo governo gerava conflitos entre os Kaingang e os alemães, pois, vendo seus territórios ameaçados, esses indígenas atacavam os imigrantes estrangeiros. Este fato fez com que o Governo Imperial, a partir de 1845, recorresse à ajuda dos missionários para intermediar a questão (DORNELLES, 2009).

O Kaingang era visto como um inimigo pelo Governo da Província e acabou se tornando um obstáculo para os projetos governamentais. Dessa forma, precisava ser combatido. Diante dessa questão, no período de 1848 e 1850, o Governo criou três grandes aldeamentos: Guarita, Nonoai e Campo do Meio (BECKER, 1995). Mesmo com esta iniciativa do governo, um grande número de Kaingang permaneceu fora dos aldeamentos, mantendo seu modo de vida “selvagem” e ocupando as bacias dos rios Taquari e Caí (LAROQUE, 2011). Além dos aldeamentos, os projetos de catequese avançaram incisivamente sobre os tradicionais territórios Kaingang.

Outra proeminência será a adesão de alguns indígenas ao trabalho assalariado nas Companhias de Pedestres. Segundo Marcon (1994), o Governo provincial destacou uma Companhia de Pedestres, com poder militar, para atuar junto aos aldeamentos, com o objetivo

de evitar os conflitos entre as coletividades indígenas rivais e entre os indígenas, fazendeiros e os colonos. Para Nonnenmacher (2000), a Companhia de Pedestres foi organizada para percorrer as matas, atrás de indígenas, para retê-los nos aldeamentos. Além disso, as Companhias protegiam os aldeamentos contra os ataques de indígenas não aldeados.

Conforme Christillino (2010), a política do Governo da Província, por volta de 1850, foi garantir a expansão pastoril, tentando reunir todos os Kaingang em uma única área para liberar todas as demais terras aos brancos. Em razão disso, em 1850, foi criada a Lei de Terras, intensificando o processo de expropriação dos indígenas de seus territórios. Mediante essa Lei, o Governo Imperial decretou o fim da doação de terras públicas por sesmarias; sendo assim, a aquisição de terras devolutas se daria somente a partir de compra.

Em meados do ano 1875 ocorreu o incentivo à vinda de imigrantes italianos para o Brasil, e estes iriam ocupar espaços territoriais dos Kaingang, que correspondem atualmente às cidades de Caxias do Sul, Bento Gonçalves e Farroupilha (DORNELLES, 2009). No século XIX, os Kaingang também se encontravam estabelecidos em territórios que, atualmente, denominamos de vale do Taquari e vale do Rio do Sinos.

No entender de Marcon (1994), nos primeiros anos do século XX, a situação dos Kaingang no Brasil Meridional pouco difere do século anterior, pois o interesse do não indígena em se apropriar dos territórios tradicionais Kaingang permaneceu. Em função da discussão em torno da retirada de indígenas de seus tradicionais territórios e do extermínio dos mesmos, o Governo Federal delimitou uma política a fim de protegê-los contra o avanço das frentes de expansão.

Então, em 1910, é criado o Serviço de Proteção aos Índios e a Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), cujo objetivo era prestar assistência aos indígenas do Brasil. A partir de 1918, pela Lei Federal n.º 3.454, o SPILTN passou a ser chamado apenas de Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e acabou se dedicando apenas às questões indígenas. Entre os vários aspectos definidos pelo SPI, em suas diretrizes e ações, destacou-se o princípio de assegurar aos indígenas seus costumes, sua alimentação e seu modo de vida (MARCON, 1994).

No decorrer da segunda metade do século XX, o cuidado com os Postos indígenas ficou a cargo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O trabalho da FUNAI junto às áreas indígenas no sul do Brasil ocorreu no sentido de programar as políticas de desenvolvimento e

modernização das forças produtivas, tendo em vista a autonomia econômica dos Postos Indígenas (LAROQUE, 2005). 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.

A partir da Constituição Federal de 1988, a situação dos indígenas frente ao Estado Nacional começou a se modificar. De acordo com Rodrigues (2005), a questão indígena foi levada em consideração no que se refere a saúde, educação, processos jurídicos e, principalmente, direito à terra. 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 e protegê-las.

Considerando o contexto histórico dos Kaingang e da legislação que passou a vigorar a partir do final dos anos 1980, temos, nas últimas décadas do século XX, uma intensa movimentação de famílias Kaingang em contextos urbanos do Rio Grande do Sul, a fim de procurar sobrevivência física e cultural. Mesmo fazendo movimentações sistemáticas de um território para outro, questões relacionadas à memória são as motivações para esses deslocamentos.

Segundo Freitas (2005), a ocupação Kaingang atualmente está concentrada em diversas Terras Indígenas demarcadas pela União, mas tem aumentado o número de acampamentos (*Wãre*) e aldeias (*ẽmã*,) formadas em territórios que extrapolam os limites das reservas oficiais. Este é o caso, por exemplo, do retorno dos Kaingang aos territórios das bacias hidrográficas do lago Guaíba, rio do Sinos e rio Taquari-Antas.

Atualmente, no Estado do Rio Grande do Sul, encontramos oito Terras Indígenas Kaingang em contexto urbano. Três delas estão na cidade de Porto Alegre, que são as Terras Indígenas Morro do Osso, Morro Santana e Lomba do Pinheiro; uma na Serra Gaúcha: *Pó Nãnh Mág*, na cidade de Farroupilha; uma no vale do Sinos: *Por Fi Gâ*, na cidade de São Leopoldo; e três no vale do Taquari, que são as terras indígenas *PóMÿg*, em Tabaí, *Jamã Tÿ Tãnh*, em Estrela, e *Foxá*, em Lajeado.

Considerando as movimentações Kaingang pelos tradicionais territórios, o interesse em pesquisar as Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, localizadas no vale do Taquari e no vale do rio do Sinos, deve-se pelo fato de os indivíduos das duas Terras Indígenas terem laços de

parentesco e por ambas estarem inseridas em contextos urbanos na cidade de Lajeado e São Leopoldo. Além disso, a pesquisa torna-se relevante devido aos Kaingang considerarem essas áreas como parte do território de sua ancestralidade e por ambas estarem localizadas em duas Bacias Hidrográficas¹ do Rio Grande do Sul. Ressalta-se que, em ambas as Terras Indígenas, a área em que os Kaingang estão instalados foi emprestada pelas prefeituras municipais de Lajeado e São Leopoldo, mas somente em São Leopoldo há uma placa com o dizer “Terra Protegida”, na entrada da comunidade.

Salienta-se que, a partir da Constituição Federal Brasileira de 1988 e das concepções indígenas, utilizaremos, no decorrer da pesquisa, a terminologia “**Terra Indígena**” no sentido proposto por Seeger e Castro (1979), em que a mesma adquire uma dimensão de territorialidade, repleta de características simbólicas e culturais.

Dessa forma, considerando as espacialidades sociais e territoriais no que tange às relações dos Kaingang com suas concepções de territorialidade e de seus elementos culturais em contextos urbanos das Bacias Hidrográficas do Taquari-Antas e do Sinos, a proposta desta pesquisa baseia-se na seguinte problematização: Quais são as motivações para os processos de reterritorialidades Kaingang? De que forma as coletividades Kaingang se relacionam com a área urbana?

Para esta problemática, uma das hipóteses levantadas é a de que os desdobramentos advindos das ocupações e reduções dos territórios Kaingang no norte do Rio Grande do Sul, bem como o aumento populacional Kaingang estão entre as motivações para seus processos de reterritorialização no vale do Taquari e vale do Sinos, o valor simbólico deste tradicional território e o fato de as áreas urbanas possibilitarem a sustentabilidade econômica, como a venda do artesanato e a garantia de melhores condições de saúde.

A outra hipótese é de que há elementos culturais dos Kaingang interligados às espacialidades sociais e territoriais urbanas, por tratar-se de área dos antepassados, pois remete-se à soma de seus comportamentos, dos saberes, dos conhecimentos e de seus valores, que são transmitidos de geração em geração, semelhante ao passado, permitindo sua continuidade, mesmo em contato intenso com a sociedade envolvente.

¹ Para entendermos a designação de Bacia Hidrográfica, utilizaremos a definição estabelecida por Paul Little (2006, p. 97), quando afirma que “uma bacia hidrográfica é simultaneamente uma entidade geográfica que contém distintos ecossistemas, uma área onde diversos grupos sociais, com suas respectivas instituições socioeconômicas, constroem um modo de vida particular e o *locus* para mobilização política e ambiental em torno do conflito socioambiental”.

Tendo como objeto de estudo uma Terra indígena urbana no vale do Taquari e outra no vale do Sinos, a pesquisa objetiva identificar a importância das espacialidades sociais e territoriais para os indígenas Kaingang localizados em áreas urbanas dos rios Taquari-Antas e Sinos e seu modo próprio de territorializações. Nesse sentido, a partir do foco principal da pesquisa, propomos como objetivos específicos:

- a) Apresentar o contexto indígena Kaingang no Rio Grande do Sul e seus deslocamentos envolvendo as movimentações pelo grande território;
- b) Abordar a história dos Kaingang da Terra Indígena *Foxá* e da Terra Indígena *Por Fi Gâ* localizados em contextos urbanos, respectivamente do município de Lajeado e de São Leopoldo;
- c) Compreender as espacialidades territoriais Kaingang constituídas de Bacias Hidrográficas, concepções de territorialidades do grupo étnico e o histórico das Terras Indígenas em contextos urbanos no vale do Taquari e vale do rio do Sinos;
- d) Analisar as espacialidades sociais Kaingang compostas pelo papel das lideranças, os ambientes da saúde, o ambiente escolar, o fazer do artesanato e sua relação com a sociedade urbana envolvente.

No que se refere à opção de alguns conceitos e/ou categorias utilizados para os Kaingang inseridos em contextos urbanos da cidade de Lajeado e São Leopoldo, temos inicialmente o conceito de **coletividade**. Segundo Eltz (2011) e Saldanha (2009), coletividade aplica-se aos Kaingang por se tratar de um grupo étnico culturalmente diferenciado. Respaldados no pensamento de Descola e Pálsson (2001), quando estudam as sociedades indígenas de um modo geral, salienta-se que, na cosmologia Kaingang, diferente das sociedades ocidentais orquestradas pelo paradigma judaico cristão, não há distinção entre o mundo humano do não humano, isto é, todos são tratados no mesmo patamar, portanto de forma coletiva.

Ressaltamos ainda que os Kaingang das áreas em estudo compartilham os mesmos costumes, tradições e interesses voltados à educação, saúde, comercialização do artesanato, acesso à terra e ao direito sobre seus territórios. Corrobora ainda para a questão, o fato de se tratarem de grupos autodeterminados, com base em Barth (2000), estudioso da etnicidade, podemos aplicar aos Kaingang, pelo fato de se autorreconhecerem etnologicamente como um

grupo étnico, por manterem-se no exercício do Modo de Viver Kaingang.

Tratando-se das **espacialidades sociais** utilizadas neste estudo, estas estão interligadas com os aspectos culturais das coletividades Kaingang como, por exemplo: o papel das lideranças políticas e religiosas; questões envolvendo o ambiente da saúde e doenças na perspectiva do universo humano e não humano; o ambiente escolar para além da educação envolvendo encontros e desencontros e a educação escolar indígena bilíngue; e a confecção, o fazer e a comercialização do artesanato com seus aprendizados, trocas e elementos simbólicos.

No que se refere às **espacialidades territoriais**, entende-se a demarcação propriamente do espaço físico, histórico envolvendo a legalização das Terras Indígenas nas cidades e a nomeação dessas Terras Indígenas; as movimentações pelos tradicionais territórios e o estabelecimento destes indígenas em contextos urbanos das Bacias Hidrográficas Taquari-Antas e Sinos.

Ressalta-se que os termos “**indígenas urbanos**” e “**aldeias urbanas**”, utilizados neste estudo, partem da apreciação de Roberto Cardoso de Oliveira (1968, p. 210), ao asseverar que “[...] a ideia da ‘persistência’ da Aldeia na Cidade deve ser entendida como a manutenção dos elos tribais [essencialmente de parentesco] nas condições de vida urbana”. Estudos mais recentes, como os de Baines (2001), Mussi (2006); Nunes (2010); Rosado, Fagundes (2013), salientam que as coletividades indígenas têm a construção de território idealizada conforme as categorias nativas de tempo/espaço e que as cidades não deixam de ser a extensão de seus espaços físicos.

Nesse sentido, salienta-se ainda a relevância em pesquisar a cultura e os costumes dos Kaingang presentes nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* para entendermos as espacialidades sociais e territoriais que envolvem as duas áreas em questão para as relações de alteridade com a sociedade do vale do Taquari, do vale do Sinos e demais regiões do Rio Grande do Sul. Justifica-se, por fim, a relevância do estudo por difundir os saberes das coletividades Kaingang, tornando suas memórias e ensinamentos acessíveis para os não-indígenas, visando à tolerância e ao respeito para a construção de uma sociedade plural.

Esta Dissertação está composta por cinco capítulos, dentre os quais se encontram a introdução e considerações finais. Na introdução, que consiste no capítulo 1, apresentamos informações pertinentes aos Kaingang. Procuramos elencar a problemática e hipóteses, o

objetivo geral e os objetivos específicos da pesquisa, justificativa, bem como os capítulos acompanhados de uma breve síntese do que apresentam.

O segundo capítulo, “Fundamentação teórica e Método”, apresenta os aportes teóricos e bibliográficos e o método de pesquisa, evidenciando as etapas de pesquisa e os procedimentos metodológicos utilizados para a análise dos dados coletados.

O terceiro capítulo desta Dissertação, “Espacialidades territoriais Kaingang”, tem por finalidade contextualizar a historicidade indígena Kaingang. Dessa forma, contemplamos as interferências dos colonizadores imigrantes alemães e italianos em territórios dos indígenas Kaingang e a consequente movimentação da coletividade para os centros urbanos, destacando as políticas indigenistas criadas no século XX no Rio Grande do Sul e Brasil. Além disso, evidenciamos aspectos que envolvem a territorialidade Kaingang e sua organização a partir do mito de origem.

No quarto capítulo, “Trajetória Kaingang pelos espaços de memória: presença indígena no Vale do Taquari e vale do Sinos”, analisamos questões relacionadas às movimentações Kaingang e à inserção destes indígenas em centros urbanos para que pudéssemos refletir a respeito das percepções e dinâmicas territoriais Kaingang em contextos urbanos. Ademais, contextualizamos a historicidade dos Kaingang que residem atualmente na Terra Indígena *Foxá/Lajeado* e *Por Fi Gâ/São Leopoldo*.

O quinto capítulo, “Sabedoria Kaingang: o trançado, o educar e a cidade”, tem como desafio patentear a representatividade das lideranças Kaingang, como o cacique e *Kujã*. Além disso, pretende-se analisar questões sobre as doenças do corpo e do espírito Kaingang, bem como o papel desempenhado pela Agente Indígena de Saúde nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*. Neste sentido, pretendemos explicar a educação Kaingang e o ensino bilíngue nas Terras Indígenas em estudo. Corroborando a educação, queremos destacar a importância para os Kaingang do trançar e do comercializar o artesanato e as relações estabelecidas entre indígenas e não indígenas.

As análises decorrentes da pesquisa que realizamos são sintetizadas nas considerações finais, reforçando a ideia de que os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, apesar de inseridos em contextos urbanos, preservam seus costumes e tradições. Finalmente, listamos as referências teóricas, bibliográficas, documentais e as entrevistas e diários de campo, bem como os apêndices que contemplam os termos TAP e TCLE e os blocos de questões para as entrevistas.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E MÉTODO

Inicialmente, apresentamos a revisão bibliográfica sobre a temática composta, grosso modo, de autores que estudam a historicidade dos Kaingang, bem como estudiosos que ilustram os Kaingang localizados em contextos urbanos. Detemo-nos em aportes teóricos da cultura, territorialidade e a relação dos indígenas com seu espaço natural e cultural.

O método de pesquisa se debruça sobre material bibliográfico, historiográfico e documentos oficiais. Além disso, utilizamos diários de campo e entrevistas com lideranças das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, para que, dessa forma, possamos analisar minuciosamente as espacialidades sociais e territoriais a partir de um olhar etno-histórico na intenção de conhecer a perspectiva Kaingang desses espaços em que estão inseridos.

2.1 Revisão bibliográfica

Ítala Irene Basile Becker ([1976] 1995) trata de hábitos, crenças e costumes dos Kaingang desde o século XVII até o XX. A pesquisa 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, nomeações, organização social e política, bem como a escolha das lideranças. A autora apresenta ainda como era a subsistência dos 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 o modo como elas passaram por modificações ao longo dos anos.

Marisa Nonnenmacher (2000) analisou a situação de conflito, no século XIX, entre os

colonizadores europeus e os Kaingang. A partir disso, a autora demonstra o interesse do governo da Província em relação à vinda dos colonos europeus para o Rio Grande do Sul, com a demarcação das áreas que estes deveriam ocupar. Aborda também as primeiras políticas indigenistas para os Kaingang no Rio Grande do Sul e as estratégias usadas pelo poder público para aldear os indígenas e os métodos para mantê-los nos aldeamentos. Nonnenmacher analisa as estratégias usadas pelos missionários jesuítas em relação aos indígenas, como a catequese e o modelo de civilização proposto pelos padres. A autora também aborda os conflitos iniciais entre os Kaingang e o colonizador europeu.

Da pesquisa de Luís Fernando Laroque (2000), obtivemos dados sobre a movimentação Kaingang no século XIX, considerando uma interpretação histórica da lógica cultural indígena frente os acontecimentos propulsionados pelos governos de província ao sul do império do Brasil. Assim temáticas como trajetória da nação Kaingang, a relação dos Kaingang com seus territórios, a atuação das lideranças nas províncias do sul do território brasileiro e as relações de poder Kaingang são explicadas nesta obra. É válido salientar que o autor caracteriza os *Pã'i mbâng* e *Pã'i* (chefes e chefes subordinados) e suas atuações como lideranças, ao exemplo de que, em 1846, com a Política Oficial dos Aldeamentos em áreas como Guarita, Nonoai e Campo do Meio, nas quais encontramos muitas vezes caciques principais e chefes subordinados, como, por exemplo, Fongue, Votouro, Nonohay, Condá, Nicafim, Braga, Yotohê (Doble), Nicué (João Grande), entre muitos outros que, de acordo com seus interesses, negociavam ou não a estada nesses locais. Nesse sentido, compreendemos a visão dos indígenas Kaingang ante as frentes de expansão e as negociações dos aldeamentos, eventos estes situados no século XIX.

Laroque (2009) contribui para a compreensão de como algumas lideranças Kaingang atuaram diante do contato com as “frentes de expansão”, analisando possíveis significados deste contato para os indígenas. A ênfase do autor, ao longo do texto, é mostrar que houve muito mais permanências nos padrões culturais durante este contato do que mudanças.

Soraia Sales Dornelles (2009) 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 meados 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 a tentativa de

extermínio dos indígenas, incorporando-os à sociedade como mão de obra escrava.

Sandor Fernando Bringmann (2010) apresenta, em sua dissertação, questões sobre o relacionamento das populações Kaingang com a terra e seu território e a importância desses conceitos para a construção cultural do grupo. Também são abordadas na obra as políticas indigenistas do Estado Nacional brasileiro e as frentes de expansão da sociedade não indígena frente aos territórios Kaingang no século XIX, questões relacionadas à cultura e à organização política dos Kaingang.

A partir das obras de Becker ([1976]), Nonnenmacher (2000), Dornelles (2009) e Bringmann (2010) que serviram como base para nos orientarmos em nossa análise, foi possível tecer informações relacionadas aos impactos das frentes de expansão sobre o território indígena, a resistência dos nativos aos valores impostos pela sociedade não indígena e o contato com os colonos europeus e fazendeiros. Esse contato resultou ora em relações de troca, ora em conflitos e usurpação territorial.

Telmo Marcon (1994) contextualiza a trajetória dos Kaingang no Sul do Brasil, evidenciando alguns elementos do processo de colonização no Sul do Brasil e as implicações e consequências desse processo colonizatório para os povos indígenas. Também faz uma síntese do processo de aldeamento instalado no Rio Grande do Sul, levando em consideração as razões socioeconômicas e políticas que justificaram o projeto do Governo Provincial de aldear os nativos. No decorrer do texto, o autor faz um retrospecto sobre as políticas indígenas do SPI e analisa os conflitos iniciados por razões políticas, ideológicas, econômicas e sociais do início do século XX, que levaram o poder público federal a criar um órgão de Proteção e Assistência aos indígenas. Marcon descreve aspectos culturais, religiosos identitários dos Kaingang, evidenciando alguns aspectos pertinentes ao conceito de cultura. Além disso, o autor analisa os resultados de fontes relacionadas ao processo histórico de contato cultural entre as sociedades indígenas e as frentes de expansão da sociedade brasileira no Rio Grande do Sul.

Laroque (2005) elenca questões que envolvem 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 *Öpe* 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 *Jamã Tÿ Tãnh*, localizada na área territorial do vale do Taquari. 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 de 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 indígenas e outros não indígenas.

Ligia T. Lopes Simonian (2009) aborda, em sua pesquisa, questões iniciadas na década de 1970 sobre a problemática das Terras Indígenas e da intervenção expropriatória do governo do estado do Rio Grande do Sul – Brasil. A política de ações anti-indígenas de Leonel Brizola quanto aos direitos humanos e territoriais dos povos no Rio Grande do Sul atingiu amplamente, no campo social e cultural, comunidades de Kaingang e outros povos. Com o uso da força de expropriação, reprimiu terras indígenas Kaingang como Cacique Doble, Inhacorá, Nonoai, Serrinha e Votouro, com a “chegada” da Reforma Agrária. Assim, essas ações forçosas causaram mudanças territoriais e de mobilidade que se refletem ainda nos dias atuais.

A partir de autores como Marcon (1994), Laroque (2005) e Simonian (2009), delineamos a trajetória dos Kaingang pelos tradicionais territórios para, posteriormente, analisarmos o sentido da reterritorialização dos Kaingang nas cidades de Lajeado e São Leopoldo. Para tanto, se fez necessário considerar a trajetória milenar de ocupação Kaingang em territórios do Brasil Meridional, bem como os impactos sofridos com a expropriação de seus territórios motivados pela vinda dos imigrantes alemães e italianos ao Rio Grande do Sul. Diante dessa nova realidade e recorrendo às movimentações Kaingang, percebe-se que esses indígenas deslocavam-se para outros espaços em busca de novas alternativas de sobrevivência, como, por exemplo, as bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Sinos.

Kimiye Tommasino (2000) ressalta a concepção de território na visão dos Kaingang, 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, a autora informa que cada sociedade relaciona-se com o território, o tempo e o espaço conforme sua cosmologia. No caso dos Kaingang, são essas visões que orientam 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. Corrobora que as florestas constituem um espaço destinado à caça e à coleta de frutas por qualquer indivíduo do grupo, mas o pinheiral era a exceção, pois cada subgrupo tinha direito exclusivo de uma área.

Tommasino (2001) analisa o fenômeno da urbanização dos povos 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 - PR, e em Chapecó - SC, e desde quando e como esse grupo se relaciona com as cidades.

Relacionando e articulando relatos de algumas lideranças Kaingang da Terra Indígena *Foxá e Por Fi Gâ*, bem como as pesquisas de Kimiye Tommasino, percebe-se que a identidade Kaingang está relacionada ao sentimento humano de pertencer a um determinado território e com este se relacionar, pois compreende a história do grupo e preserva as tradições indígenas. Os Kaingang da bacia hidrográfica Taquari-Antas e Sinos se reterritorializaram em seus antigos territórios, hoje invadidos pelas cidades e fazendas.

Juracilda Veiga (2006) apresenta dados históricos e arqueológicos referentes às denominações atribuídas aos Kaingang, como, por exemplo, Coroados, Caagua e Bugre, bem como aspectos que envolvem as metades exogâmicas *Kamé* e *Kanhru*. Na sequência, analisa os arquétipos do mito de origem Kaingang e o enquadramento, pela cosmologia Kaingang, de todos os seres da natureza nas duas metades, bem como a importância da terra, do céu, da água e do fogo. Estuda também a terminologia de parentesco, os papéis cerimoniais e as pinturas corporais utilizadas em rituais e cerimônias (casamentos, batismos e festa do *Kikikói*), enfatizando que o *Kikikói* trata-se de uma homenagem aos mortos, na qual ingerem uma bebida composta de mel e água. A autora analisa também o velório e o enterro para os Kaingang, que segue toda a cosmologia própria da cultura Kaingang.

Ana Elisa de Castro Freitas (2005) analisa a territorialidade Kaingang e seu pertencimento aos territórios da margem leste do Lago Guaíba, onde se situa a cidade de

Porto Alegre e suas paisagens ecossociais. Desenvolvido a partir de uma perspectiva etno-histórica e etnográfica na intenção de conhecer como determinados espaços dessa região vêm sendo reconhecidos pelos Kaingang enquanto *Kanhgág Ga* – Terra Kaingang, os elementos materiais e simbólicos que, desde o ponto de vista Kaingang, são importantes para a configuração do pertencimento desses espaços e as condutas territoriais empregadas por pessoas e grupos para convertê-los efetivamente em parte de seus territórios. O estudo contribui para esta pesquisa no sentido de aproximar as historicidades e culturas das Terras Indígenas Kaingang, que estão em Porto Alegre, com as Terras Indígenas *Foxá/Lajeado* e *Por Fi Gâ/São Leopoldo*.

Alexandre Magno Aquino (2008) apresenta dados históricos e culturais das Terras Indígenas Kaingang localizadas na cidade de Porto Alegre (Morro do Osso, Morro Santana, Lomba do Pinheiro) e a Terra Indígena localizada em São Leopoldo (*Por Fi Gâ*), desde a vinda desse grupo das antigas áreas de aldeamento, processo que se inicia nos primeiros anos da década de 1990 até os dias atuais. Além disso, o autor trabalha a atuação das lideranças nesse processo, conceitos relacionados ao espaço (*emã*) e (*wãre*) e a temporalidade (*uri, vãsy e gufã*) indígena Kaingang. Ressalta-se que as Terras Indígenas Kaingang, localizadas na região metropolitana de Porto Alegre, constituem laços de parentesco com as Terras Indígenas do vale do Taquari, pois fazem parte do grande território Kaingang.

José Rodrigo Saldanha (2009) apresenta, em seu estudo, questões referentes às Terras Indígenas Kaingang localizadas na cidade de Porto Alegre, dando especial enfoque para a Terra Indígena *Tupeng Pó*, mais conhecida como Morro do Osso. Nesse estudo, o autor apresenta o contexto histórico desta Terra Indígena, além da trajetória de algumas de suas lideranças. Saldanha traz ainda um panorama cosmológico dos Kaingang da TI *Tupeng Pó* e caracteriza as lutas indígenas por seus direitos à terra.

Diego Duarte Eltz (2011) estuda as relações diáticas entre humanos e não humanos que compõem a cosmopolítica dos Kaingang. O autor estuda expressões culturais Kaingang que estão inseridas em áreas urbanas. No decorrer da dissertação, Diego Eltz analisa a manutenção e fabricação dos corpos a partir dos entendimentos e sentimentos da saúde, doença e cura por meio da cosmopolítica dos Kaingang. Salienta-se que, em seu estudo, Diego Eltz faz uma reflexão sobre os usos da escrita etnográfica enquanto instrumento político. Além disso, Eltz faz um estudo do aprendizado da língua Kaingang e de conhecimentos xamânicos. O autor situa os Kaingang e sua relação com o tempo passado a

partir da separação entre o tempo dos antigos e o tempo moderno e caracteriza a organização social do coletivo Kaingang a partir da guerra e das lideranças. O autor também apresenta os desafios dos *pã'i* nas relações externas. Posteriormente, ele define a corporalidade Kaingang referenciada no tempo dos antigos.

Marinez Garlet (2010) faz uma análise de aspectos relacionados aos indígenas Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, de São Leopoldo. A autora apresenta dados sobre o número de famílias, educação, saúde, espaço, territorialidade, nomeação Kaingang, produção e comércio de 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.

Marília Dupont Lazzari (2010) descreve questões relacionadas à Terra Indígena *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo. A autora apresenta um panorama dos Kaingang no Brasil, destacando família linguística, população, contexto histórico e a subsistência da coletividade. Na sequência, Marília Lazzari destaca as movimentações dos Kaingang à cidade de São Leopoldo, enfatizando as relações estabelecidas entre os Kaingang e a sociedade não indígena do vale do rio dos Sinos. Após, elenca informações referentes ao nome da Terra Indígena, relacionada a um pássaro que avisa quando alguém se aproxima. A autora elenca questões que envolvem o território e os deslocamentos dos Kaingang por São Leopoldo até conseguirem uma terra permanente. Salienta como foi o processo de adaptação das crianças na escola e como a Terra Indígena *Por Fi Gâ* conquistou uma escola indígena. A pesquisa evidencia a percepção da imprensa em relação aos Kaingang, analisando os aspectos positivos e negativos apresentados, bem como o olhar (pre)conceituoso sobre os Kaingang.

Diego Fernandes Dias Severo (2014) estuda o educar, o viver e o trabalhar dos Kaingang residentes na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo. O autor busca identificar os significados do fazer artesanato para os Kaingang e entender suas motivações em continuar vivendo da confecção e comercialização do artesanato. O autor apresenta, na dissertação, uma série de fontes etnográficas para compreender a relação dos Kaingang com o território da cidade de São Leopoldo/RS. A partir disso, enfatiza os locais onde estes indígenas acamparam, as mudanças realizadas de um local para outro e as alianças estabelecidas com os não indígenas.

Schwingel e Pilger (2014), com o auxílio de moradores da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, rememoraram a trajetória dos Kaingang para a cidade de São Leopoldo. Descrevem, na obra,

as práticas culturais Kaingang e o modo de ser e perceber o mundo. As autoras abordam questões relacionadas à história dos Kaingang e suas movimentações pelo tradicional território, as motivações da coletividade para se estabelecer na cidade de São Leopoldo, as negociações para conseguir moradia fixa e os acordos firmados com a Prefeitura do Município pelo espaço onde estão inseridos atualmente. Posteriormente, Schwingel e Pilger apresentam as concepções da Mãe-Terra para os Kaingang e a luta indígena pelo direito a terra. Além disso, são evidenciadas questões relacionadas aos indígenas localizados em centros urbanos, principalmente no que envolve a comercialização do artesanato. No decorrer da pesquisa, as autoras demonstram o ensinamento dos mais velhos e as histórias contadas como uma forma para os mais jovens aprenderem os valores e a cultura de seu povo. Kassiane Schwingel e Maria Ione Pilger abordam questões relacionadas à educação Kaingang em escola não indígena e indígena. Também são evidenciadas a escrita e a língua Kaingang como formas de manter a cultura Kaingang. Outros assuntos apresentados pelas autoras são: a coleta da matéria prima para fazer artesanato, a relação dos Kaingang com a natureza, a espiritualidade e as plantas que são utilizadas para fazer os remédios e a alimentação tradicional Kaingang. Posteriormente, as autoras apresentam alguns desenhos que caracterizam o modo de viver e brincar das crianças da Terra Indígena *Por Fi Gâ*. Também é visto como os jovens vivem na TI e suas práticas diárias fora da aldeia. Além disso, é abordado o que os jovens têm a dizer em relação à Terra Indígena e às suas dificuldades. Na sequência do estudo, as autoras apresentam a leis próprias da comunidade que mantêm a organização interna, e também são as Leis da Constituição Federal que asseguram alguns direitos aos povos indígenas dentro do Estado Nacional Brasileiro.

Dorvalino Refej Cardoso (2014) expõe aspectos da cultura do seu povo a partir de sua vivência na Terra Indígena *Por Fi Gâ* e também sua experiência como professor indígena. Iniciando sua pesquisa, o autor faz uma breve contextualização de sua trajetória até chegar à universidade e à elaboração do seu Trabalho de Conclusão de Curso. Dorvalino descreve a história do povo Kanhgág, elencando aspectos históricos e culturais. Também descreve aspectos relacionados às primeiras escolas e como é a pedagogia Kaingang. Posteriormente, o autor aborda aspectos relacionados ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), as práticas de colonização e de controle do povo Kaingang, as explorações do trabalho e os prejuízos que trouxe para o seu povo. Dorvalino Refej Cardoso mostra as possibilidades de educação escolar a partir do protagonismo Kaingang. Como o autor destaca, *kanhganguizando* a escola.

Vale salientar que, durante as saídas de campo à Terra Indígena *Por Fi Gâ*, é possível

perceber que os indígenas que vivem nessa comunidade continuam mantendo seus traços culturais, mantidos pela confecção e venda do artesanato, pelas conversas na língua Kaingang e pela preparação das comidas típicas, como o *Fuá* e o *Emi*. Esses costumes e tradições são transmitidos de geração em geração, em que os mais velhos da Terra Indígena ensinam e contam as histórias de seu povo.

Marilda Dolores Oliveira (2010) analisa questões que envolvem 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 Terra Indígena *Foxá/Lajeado*, como, por exemplo, a história e as movimentações dos Kaingang, cultura e contato com a sociedade não indígena, além de abordar a construção do presídio na cidade de Lajeado. Marilda Oliveira informa que, no 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 à rodoviária.

Lylían Mares Cândido Gonçalves (2011) enumera questões relacionadas à educação tradicional 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 Kaingang e o não indígena. 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.

Juciane Beatriz Sehn Silva (2011) interpela questões sobre a territorialidade, cultura e movimentações dos indígenas Kaingang. A pesquisa consiste em levantamentos de dados sobre os indígenas de Estrela, abordando aspectos da história e cultura desse povo, a duplicação da BR 386 e seus desdobramentos, 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.

Juciane Beatriz Sehn Silva e Luís Fernando da Silva Laroque (2012) contextualizam a história dos indígenas Kaingang da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, localizada no município de

Estrela/RS, no que se refere às suas movimentações pelo tradicional território Kaingang. Também descrevem as relações cosmológicas com o território no qual estão inseridos e a importância da terra para os Kaingang.

Emelí Lappe e Luís Fernando da Silva Laroque (2013) abordam questões relacionadas aos Kaingang localizados em áreas urbanas do vale do Taquari e vale do rio dos Sinos. Os autores descrevem as historicidades dos Kaingang e suas movimentações pelos tradicionais territórios, destacando a contextualização dos aspectos históricos e culturais das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh* e *Por Fi Gâ* e *Foxá*.

Lappe (2012) faz um estudo das Terras Indígenas *Jamã Tÿ Tãnh*, em Estrela, *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, e *Foxá*, em Lajeado, abordando aspectos relacionados à natureza e à territorialidade Kaingang, contemplando elementos culturais e sociais das famílias indígenas. No decorrer de sua pesquisa, a autora apresenta algumas informações pertinentes aos Kaingang. O estudo registra as movimentações das Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, *Por Fi Gâ*/São Leopoldo e *Foxá*/Lajeado, enfocando a natureza Kaingang articulada 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. Posteriormente, a autora faz uma análise da relação entre os Kaingang e a natureza, enfocando a mitologia Kaingang à criação da sociedade Kaingang, dos animais e das plantas ligados às metades exogâmicas *Kamé* e *Kanhru*. Abordam-se também informações relativas ao casamento e batismo Kaingang e ao ritual dos mortos, a chamada festa do *Kikikói*. Procura-se trazer informações pertinentes ao xamanismo, à parte espiritual Kaingang e aos remédios. Por fim, o quarto capítulo traz aspectos relacionados ao território Kaingang e a importância da terra para esses indígenas. A autora evidencia 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.

Schwingel, Laroque e Pilger (2014), com o auxílio dos próprios indígenas Kaingang, escreveram a historicidade da Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, localizada na cidade de Estrela. Os interlocutores Kaingang explicitaram questões envolvendo a cultura, história de seu povo, as movimentações pelos tradicionais territórios e aspectos envolvendo a confecção e comercialização de artesanato, educação e saúde a partir do conhecimento Kaingang.

A partir dos autores citados, podem-se tecer informações e relacionar as movimentações dos Kaingang durante a última década do século XX e a primeira década do século XXI, com a ocupação Kaingang de áreas urbanas dos rios Taquari-Antas e Sinos. Esses trabalhos, elencados anteriormente, tendem a contribuir para entendermos um pouco mais sobre a história e a cultura dos indígenas Kaingang estabelecidos no vale do Taquari e vale do Sinos e torná-los protagonistas de sua própria história.

2.2 Aportes teóricos

2.2.1 Mitos e simbologia Ameríndia

Pierre Clastres (1987) discorre sobre a religião de algumas coletividades indígenas da América do Sul, elencando informações acerca dos rituais sagrados, dos antepassados míticos, dos *Xamãs*, líderes espirituais e algumas práticas e crenças praticadas pelos povos indígenas da América do Sul.

Durante as saídas de campo à Terra Indígena *Por Fi Gâ*, de São Leopoldo, obtivemos a informação de que, nesse processo de líder espiritual, há um menino de aproximadamente 14 anos de idade que está sendo preparado para se tornar o novo *Kujã* dos Kaingang. Para os Kaingang, o xamanismo enquadra-se no sistema cosmológico, no qual sua expressão simbólica, o líder espiritual passa a ser o mediador principal, envolvendo recrutamento, iniciação e a transmissão de saberes e práticas de iniciação, dos quais se construirá a pessoa do *Kujã*².

Além disso, Clastres (1987) trata da funcionalidade dessas sociedades indígenas por meio dos mitos. Para o autor, dentre os povos indígenas, é perceptível a homogeneidade cultural no que se refere à vida socioeconômica e aos rituais sagrados. Cada grupo indígena tem o seu próprio conjunto de crenças, ritos e mitos, sendo que cada etnia possui e cultiva sua personalidade.

² De acordo com Biazi; Ercigo (2014), que estudam os Kaingang da Terra Indígena Xapecó, os *Kujã*, chamados de curadores, também são considerados líderes espirituais. Os *Kujã* são responsáveis por fazerem os remédios e curar as enfermidades dos indígenas. São procurados para fazer curas de doenças, realizam batismos de criança recém nascida e escolhem o nome na língua Kaingang.

Jean-Pierre Vernant (1992) aborda o mito como sendo uma necessidade de determinadas sociedades explicarem situações diversas que se passam em seu cotidiano. Para o autor, o mito é um relato; contém pensamentos, formas linguísticas, cosmologias e preceitos morais. Entende-se, então, que o mito é sinônimo de tradição, compreendido como relato, fato social, obra do espírito humano e manifestação de uma sociedade.

O mito de origem Kaingang apresenta uma concepção de mundo onde a dimensão humana e o universo cosmológico interagem e se influenciam reciprocamente. O mito procura dar conta desse processo de organização, atribuindo sentido, significado e legitimidade.

Segundo Vernant, a mitologia tem a função de exprimir, na forma divina e celestial, o conjunto de relações dos homens entre si e entre o homem e a natureza. A mitologia está relacionada com a prática, com rituais que acompanham e ordenam todos os gestos da existência da sociedade; figuram-se em toda a parte simbólica, desde a maneira de comer até a maneira de reunir toda a família.

Mircea Eliade (1992) faz uma comparação entre o que significa o sagrado e o profano em diversas religiões, como se manifestam e funcionam, comparando as concepções entre homem religioso e não religioso dentro das diversas sociedades. Segundo o autor, todos os povos desenvolveram teorias para entender o mundo, a criação de sua sociedade, e a cosmologia criada pelas sociedades representa a ordenação do universo.

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. Para os indígenas Kaingang, o sistema cosmológico permeia todo o seu universo no que se refere aos nomes indígenas, rituais sagrados, como casamento, batismo e festa do *Kikikói* (festa dos mortos). Para eles, as festividades são para homenagear seus ancestrais e para manter viva a cultura Kaingang.

Eliade (1992) enfatiza que os mitos também possuem importância na constituição das práticas e do cotidiano do homem religioso, pois oferecem modelos para diversos atos, trabalhos e rituais das sociedades antigas. O mito de origem inicia, geralmente, por uma cosmogonia. O mito recorda os momentos essenciais da criação do mundo. O mito de origem é como se deu a origem do mundo, e a cosmogonia é o exemplo para as demais criações.

2.2.2 Espacialidades sociais

Eduardo Viveiros de Castro (2002) apresenta dados coletados para endereçar questões como os problemas relativos à construção de modelos etnológicos. Sintetiza e problematiza a literatura sobre a sociologia das sociedades indígenas da floresta amazônica. Convém lembrar que, conforme demonstrado por Castro (2002), alguns pressupostos eram levados em conta por ambas as tendências, nos quais viam a Amazônia e os grupos que ali habitavam como pequenos povoados esparsos, autônomos, isolados, igualitários e sem grandes potenciais tecnológicos. Quando discorre sobre o tema da ecologia humana, nos são apresentados dados que supõem a natureza amazônica como parte de um longo processo histórico social, onde existiram e existem modificações humanas importantes. As culturas indígenas da Amazônia são adaptações da cultura, ou ainda, uma adaptação a uma mudança cultural da natureza.

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. De acordo com o universo cosmológico Kaingang, percebe-se que estes indígenas estão conectados com a natureza. Dependem dela para manterem sua cultura, ou seja, para ser Kaingang é estar no mundo, agindo e relacionando-se com a natureza.

O referido autor também faz uma autorreferência do perspectivismo ameríndio. Traz as noções do real e o imaginário ou o dado construído. Para o autor o perspectivismo ameríndio propõe reconsiderar a corporalidade, que faria a ligação do homem à natureza. A concepção de perspectivismo parte da percepção dos indígenas segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo é diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. A partir disso, é possível afirmar que, para os Kaingang, não há uma dicotomia entre os universos humanos, natural e sobrenatural, pois são universos que se interpenetram e se influenciam. 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.

Antônio Carlos Sant'Ana Diegues (2004) analisa as relações homem/natureza utilizando algumas abordagens ecológicas para explicar esta reciprocidade. O Mito Moderno da Natureza Intocada trata das relações simbólicas e do imaginário entre o homem e a

natureza, tendo como centro da análise as áreas naturais protegidas.

Nesse contexto, as sociedades ocidentais e, sobretudo, parte dos movimentos ambientalistas têm criado mitos e representações simbólicas que têm por objetivo estabelecer ilhas intocadas de florestas, parques e reservas naturais onde a natureza pudesse ser admirada e reverenciada. O livro analisa as várias concepções sobre o mundo natural, o papel das culturas e os debates atuais sobre as formas mais adequadas de proteger a diversidade biológica e a sociocultural. Além disso, o autor descreve as culturas e populações tradicionais no que diz respeito ao envolvimento dessas sociedades com a natureza e a importância do território para estes grupos, elencando algumas considerações sobre os modos de subsistência, trabalho, relações sociais e o imaginário mitológico.

Utilizando-se das ideias de Diegues (2004), pode-se dizer que os Kaingang, quando estão no mato, sentem-se como indígenas em sua plenitude, pois, para eles, é a sua essência. Por isso, quando estão nas matas, nos rios ou caçando e pescando, ou até mesmo praticando seus rituais, os Kaingang reatam os laços com o natural e com o sobrenatural.

Além disso, Diegues (2004) evidencia a noção de florestas e matas como sendo um lugar sagrado para realizarem os rituais de cada cultura tradicional. Associando ao livro de Diegues, percebe-se que a natureza está presente na cultura Kaingang em todos os aspectos, como, por exemplo, na nomeação das crianças, nos rituais sagrados, como o batismo, o casamento e a festa do *Kikikói*.

2.2.3 Espaços culturais

Clifford James Geertz (1978) faz uma crítica ao uso descomedido do conceito de cultura, pois o uso desmedido desse conceito confunde mais os estudiosos do que esclarece suas dúvidas.

O conceito de cultura que o autor defende é, essencialmente, semiótico. Sobre isso o autor coloca:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. (GEERTZ, 2008, p. 4).

Segundo o autor, a cultura é uma ciência interpretativa, em busca do significado, ou seja, seria uma teia de significados tecida pelo homem. O autor esclarece que, para o desenvolvimento do estudo, não é necessário se tornar um “nativo”, mas conversar com eles. Compreender a cultura de um povo expõe sua normalidade sem reduzir sua particularidade. Nós não compreendemos o povo, ainda que dominemos seu idioma. Nós não podemos nos situar entre eles. O ser humano expressa sua experiência vivida. Para compreender o que o ser humano faz, é necessário entender uma ação dentre várias outras e localizá-la, caracterizá-la.

Marshall Sahlins (1997) propõe a reflexão sobre as experiências etnográficas, evidenciando conceitos sobre cultura, antropologia, desenvolvimento, transculturalidade e culturalismo contemporâneo. Neste contexto, o referido autor discute a crise que gira em torno da Antropologia em relação a uma provável ideia de desaparecimento da cultura. O fato incontroverso é que muitas sociedades estão em constante processo de desaparecimento. A partir desse entendimento, considera-se que a cultura é cíclica e passa por incontáveis ressignificações, até porque nenhuma sociedade consegue contar com a garantia de perenidade. Segundo Sahlins (1997), a cultura não tem propensão a desaparecer enquanto objeto principal da antropologia, nem como para as demais áreas de conhecimento. A cultura não pode ser abandonada, deve ser passada de geração em geração.

Segundo o autor em questão, os indígenas sofreram com esse processo civilizatório, pois populações foram sendo dizimadas por doenças, epidemias, violência e escravidão. As sociedades tiveram que se ajustar às novas condições por meio de estruturas já existentes. Ao invés de perder seu aspecto cultural, o modificaram para torná-lo mais intenso. Dessa forma, observa que as culturas indígenas persistiam apesar do contato interétnico.

Fredrik Barth ([1969] 2000) analisa questões envolvendo etnicidade, grupos étnicos e fronteiras étnicas. Barth aborda também a existência de sociedades poliétnicas, ou seja, um mesmo grupo étnico vivendo em diferentes condições ecológicas, gerando variáveis culturais, mas sem perder sua identidade étnica. Segundo este autor, as diferenças entre grupos distintos são importantes, mas é mais significativo entender como e por que ocorrem diferenças dentro do mesmo grupo. É neste momento que a pesquisa de campo se torna fundamental, pois o pesquisador terá que observar o cotidiano desses grupos para entender essas diferenças.

Barth (2000) afirma que já não podemos mais ser ingênuos a ponto de acreditar que as diferenças culturais se dão por isolamentos geográficos ou mediante o não contato com outros

grupos, pois as relações interétnicas foram e sempre serão importantes para as sociedades, por meio de trocas comerciais e culturais. O autor é enfático ao afirmar que as diferenças culturais podem e devem se manter, mesmo que haja o contato, e isso se explica pelas fronteiras étnicas e, claro, pela identidade étnica.

No tópico da definição do que é necessário para um grupo ser considerado “grupo étnico”, Barth (2000) informa que os seres humanos são dinâmicos; conseqüentemente, a sociedade também o é, ou seja, não existe uma fôrma para construir grupos étnicos. A questão refutada pelo autor é a aceitação de que as fronteiras étnicas são resultados de isolamentos geográficos, ou seja, Barth não discorda que essas situações até possam contribuir, mas não como um elemento definidor de um grupo étnico.

Com os Kaingang, também é possível perceber as conseqüências dessa estrutura imposta por meio de diálogos com os próprios Kaingang da Terra Indígena *Foxá*. Em alguns momentos, eles não consideram os Kaingang da Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh* como indígenas, pois não seguem certos aspectos culturais e possuem, dentro da Terra Indígena, pessoas que eles, indígenas da Terra Indígena *Foxá*, não consideram como Kaingang: os chamados *Fog* (brancos, não índios).

Essa concepção dos Kaingang da Terra Indígena *Foxá* em relação aos da Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh* está fundamentada num dos aspectos que Barth levanta sobre a organização social desses grupos, em que ele sustenta que a organização dos grupos pode ocorrer de maneiras diferentes, mesmo dentro de um mesmo grupo étnico.

Percebemos como as fronteiras étnicas se mantêm em meio às próprias sociedades poliétnicas que Barth (2000) apresenta como exemplo, em que ele ressalta que a vivência de vários grupos étnicos sobre uma unidade nacional não desconstrói as fronteiras, e isso é perceptível, por exemplo, no Brasil e no próprio Vale do Taquari, onde vivem descendentes de alemães, italianos e açorianos e os próprios indígenas, todos em um mesmo território e, mesmo assim, mantêm ou, pelo menos, tentam conservar sua identidade étnica e cultural e - o que é mais importante, na visão do autor - diariamente ocorrem as relações entre os grupos, e as fronteiras continuam.

Carlos Rodrigues Brandão (1986) estuda algumas situações pertinentes para que possamos compreender o termo identidade e etnia, em se tratando de coletividades indígenas. O autor propõe a compreensão de como as sociedades vão construindo a ideia de pessoa e de

como a identidade se constitui como uma categoria de atribuição de significados em relações interétnicas.

Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998) propõem debater as teorias de etnicidade a partir de um embate teórico. Os autores buscam debater a noção de etnia e a relação com as de raça e de nação, bem como sua conceituação na antropologia e sociologia, buscando apresentar as várias abordagens referentes à etnicidade. No decorrer do livro, persiste a sintonia da noção de raça e etnia, pois, entre as definições apresentadas, os autores evidenciam que “a etnicidade refere-se a um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 86).

Para os autores, é complexo estabelecer um consenso do que é etnicidade, mesmo que apresentando diversas teorias sobre a mesma. Mas o que é bastante pertinente nessas discussões é que,

Os membros dos grupos étnicos não são definidos como tais em razão de sua pertença involuntária e de sua interiorização inconsciente dos valores do grupo. Mas, ao contrário, os grupos étnicos se formam quando os indivíduos desejam adquirir bens (a riqueza, o poder) que não chegam a conseguir segundo estratégias individuais. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 100).

Rafael José dos Santos (2005) salienta que a Antropologia é um conjunto de teorias e diferentes métodos de pesquisa que buscam explicar, compreender e interpretar as mais diversas práticas dos indivíduos em uma sociedade e de contato com o outro. Situações como esta, segundo o autor, necessitam do auxílio de pesquisas de campo, nas quais os antropólogos buscam conviver com as populações locais e aprender seus hábitos, valores, modo de vida, crenças e relações de parentesco.

A cultura caracteriza-se por sua dimensão coletiva: é dinâmica e sofre transformações. Nesse sentido, se todas as culturas são dinâmicas e mudam ao longo do tempo, todas as sociedades são também históricas, independentemente de serem tribos, caçadores-coletores ou grandes Estados. Em um grupo social, podem haver mudanças culturais; elas podem ser internas, resultantes do próprio sistema cultural, e outra pode ser resultado do contato de uma cultura com outra. Ilustrando este contato interétnico, tomemos como exemplo o caso dos Kaingang. Desse contato entre os indígenas e não indígenas, os Kaingang foram expropriados de suas terras de origem, mas, mesmo assim, esses indígenas continuaram a se deslocar de

acordo com o seu sistema próprio de crenças e costumes. Mantiveram e atualizaram costumes, crenças e hábitos, alguns foram redefinidos, outros se mantiveram e outros ainda passam por mudanças.

Roque de Barros Laraia (2009) apresenta teorias modernas que nos remetem para uma discussão referente ao conceito de cultura. O autor expõe que, para entendermos o que é cultura, remetemo-nos a dois conceitos: um germânico e outro francês. No final do século XVIII e no século XIX, o termo alemão *Kultur* simbolizava os aspectos espirituais de uma comunidade, e a palavra francesa *Civilization* referia-se às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor, no vocábulo inglês *Culture*. A cultura é um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. O homem é capaz de transmitir seus conhecimentos para seus descendentes como uma herança cultural. A divisão clânica 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.

Para os Kaingang, a cultura é tudo aquilo que é produzido pela humanidade, seja no plano concreto ou no plano imaterial, desde artefatos e objetos até ideais e crenças. Além disso, é também todo comportamento aprendido, de modo independente da questão biológica.

Patrick Pardini (2012) consegue perceber o entrelace entre cultura e natureza. Essa experiência encontra a ressonância na ecocosmologia das sociedades da floresta amazônica. Na representação da natureza, o trabalho simbólico sobre o ser e o dever ser, o estar e o devir da humanidade, os povos indígenas aparecem como representantes de uma forma de vida humana que, diferente da nossa, estaria em sintonia natural com a natureza. A cosmologia ameríndia é uma ecologia simbólica, pois elabora uma complexa dinâmica de trocas e transformações entre sujeitos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis. Estes, pode-se dizer, convivem em um mesmo espaço, convivendo em harmonia.

A ecologia ameríndia é uma cosmologia posta em prática por meio de seus rituais, crenças e costumes, na qual animais caçados e plantas cultivadas são parentes que precisam ser seduzidos ou coagidos. Este modo de agir constitui a socialização da natureza, de humanização da floresta e de antropização indireta dos ecossistemas amazônicos geradores de matas culturais.

2.2.4 Espacialidades territoriais

Antony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979) enfatizam a luta pela sobrevivência dos povos indígenas no que diz respeito ao acesso à terra. Ressalta-se que, atualmente, as lutas das coletividades Kaingang estão pautadas na recuperação de seus territórios. É por intermédio da conquista de seus espaços étnicos que depende a manutenção de suas identidades culturais.

No decorrer do artigo, Seeger e Castro (1979) 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.

Para os Kaingang, seus territórios representam um suporte identitário, pois ele não representa apenas uma porção do espaço politicamente delimitado e com fronteiras estanques, mas um espaço permeado de símbolos e significações pertinentes às coletividades.

Paul Little (1994), recorrendo a estudos etnográficos, apresenta três conceitos: espaço, memória e migração. Como exemplo, o autor cita os Lakota (Sioux). Segundo Little, os grupos humanos têm uma necessidade de criar raízes em lugares específicos. Buscam a localização de lugares de origem, envolvendo religião e 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, em que 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 as migrações colonizadoras, migrações laborais e a migração sobreviventista.

As migrações dos Kaingang para a cidade foram influenciadas pelas políticas

indigenistas do século XIX e XX. A partir disso, os Kaingang procuraram diferentes estratégias de sobrevivência que foram sendo colocadas em prática por famílias em diversas áreas indígenas. Nesse contexto, percebe-se que cada grupo se desloca à procura de uma ou outra forma sua realocação no espaço. Little (1994) afirma que essas diferentes formas de territorialização criam lutas singulares pelo espaço, sendo casos de reterritorialidade.

Zilá Mesquita (1994) argumenta a partir de um trabalho empírico sobre autonomia territorial, partindo de reflexões a respeito do conceito de limites para a Geografia Política. Peter Taylor, autor citado por Mesquita, descreve que a fronteira vem da noção de *in front*, que significa em frente. Implica aquilo que sua etimologia sugere: o que está na frente, indicando a margem do mundo habitado. A fronteira é um lugar de comunicação e troca. Já limite origina-se da palavra *bounds*, que se refere a limites, fins, implicando limites territoriais.

Os conceitos de limite e fronteira só adquirem sentido quando integrados a outros, como, por exemplo, o conceito de divisa, demarcação e delimitação. A divisa é o aspecto visível do limite apoiado de acidentes naturais como curso d'água, cristas montanhosas e coordenadas geográficas, ao passo que o limite de um Estado diz respeito a uma linha imaginária, sendo ela natural ou artificial.

Mesquita (1994) também faz uma conceituação para os termos território e territorialidade. Se há uma fronteira é porque há contato entre territórios soberanos distintos. Entretanto, o que constitui essa distinção entre territórios é a territorialidade. Para estes fins, a territorialidade pode ser concebida como o amálgama de impulsos internos e estímulos externos que se expressam pela sociabilidade e permitem a constituição da identidade de uma dada sociedade. As ações que desencadeiam um espaço transformado pelos grupos que o dominam constituem as territorialidades deste espaço apropriado.

Os territórios e as fronteiras são fundamentais para a construção das identidades, onde a alteridade fica muitas vezes condicionada a um determinado limite físico de reprodução dos grupos sociais. A territorialidade é a projeção sobre o território dos constituintes da identidade da população que o habita e que nele concretiza suas relações sociais.

José de Souza Martins (1997) apresenta uma análise dos conceitos de frente pioneira e frente de expansão. Para o autor, as sociedades latinoamericanas ainda estão no estágio da fronteira, ainda se encontram no estágio de sua história em que as relações sociais e

políticas estão, de certo modo, marcadas pelo movimento de expansão demográfica sobre terras não ocupadas ou insuficientemente ocupadas.

No Brasil, o processo de desenvolvimento das frentes de expansão e das frentes pioneiras desencadeou migrações, conflitos e alteridades. A partir da expansão e dos encontros dessas frentes, ocorreram processos de desencontros de indivíduos que tiveram, em sua formação, tempos históricos singulares.

As frentes se caracterizam no Brasil por serem locais de atração populacional e de contato de diferentes povos, etnias e culturas. O surgimento e desenvolvimento de frentes de expansão e frentes pioneiras ocorreram em períodos distintos da formação socioespacial brasileira. Nesse processo, cada expansão comportou indivíduos singulares que usaram e transformaram seus espaços de maneira seleta e os caracterizaram de acordo com suas visões de mundo e com suas culturas, isto é, com suas necessidades implícitas em tempos e espaços historicamente distintos.

Para os Kaingang, o avanço das frentes expansionistas e a imigração alemã e italiana os afetaram drasticamente, pois foram colocados diante de uma humanidade desconhecida, a do não indígena, perderam vidas e alguns elementos culturais e territórios. Cada expansão comportou grupos sociais singulares que usaram e transformaram seus espaços de maneira seleta e os caracterizaram de acordo com suas visões de mundo e com suas culturas, isto é, com suas necessidades implícitas em tempos e espaços historicamente distintos. As frentes pioneiras e frentes de expansão se caracterizam por serem locais de atração populacional e de contato de diferentes povos, etnias e culturas.

Ainda segundo Martins (1997), as últimas décadas têm sido uma época em que grupos humanos de diferentes tribos indígenas foram contatados pela primeira vez pelos civilizados. O que poderia ter sido um momento fascinante de descoberta do homem foi um momento trágico de destruição e morte. Os não indígenas utilizam as palavras atração, pacificação e contato para se referirem à ação de neutralização das populações indígenas que geralmente reagem quando percebem que seus territórios estão sendo invadidos.

Para o indígena, o avanço da frente de expansão repercute nos rearranjos espaciais de seus territórios e nas suas relações com outras tribos, sobretudo as inimigas. Essas mudanças resultam em muitas perdas, não só do território, mas também de vidas e de elementos culturais. A frente de expansão se expande indiretamente, empurrando os grupos indígenas

mais próximos para territórios de seus vizinhos mais distantes.

Gallois (2004) evidencia que os problemas de terra continuam no foco central do noticiário desalentador que a mídia divulga a respeito dos índios no Brasil. Dessa forma, a autora define, no decorrer do artigo, os três conceitos do título: Terras, territórios e territorialidade. Conforme Gallois (2004), Terra Indígena e a compreensão antropológica da territorialidade são concebidas e praticadas por diferentes coletividades indígenas. Para a autora, territorialidade é uma abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígena. No decorrer do artigo, a autora evidencia que uma Terra Indígena deve ser definida, identificada, reconhecida, demarcada e homologada. Ela descreve também as diferenças existentes entre terra e território e as diferentes formas de territorialidade de coletividades indígenas, elencando, ao mesmo tempo, a ideia e concepção de território para os povos indígenas.

Clovis Antonio Brighenti (2012) faz um estudo referente às Terras e Reservas Indígenas no estado de Santa Catarina ocupadas pelas coletividades Kaingang, Guarani e Xokleng. O autor considera como Terras/Reservas Indígenas a junção dos procedimentos administrativos com a organização social de cada povo. No decorrer de seu estudo, Brighenti analisa a situação fundiária que envolve a demarcação das TIs, elencando que, no Brasil, é de responsabilidade da União demarcar os territórios indígenas e enumera as oito etapas, que são: Identificação e delimitação; Publicação; Contraditório; Análise das Contestações; Declaração de Ocupação; Demarcação Física; Homologação e Registro. Após, Brighenti (2012) evidencia a designação legal de Terra Indígena como categoria jurídica e não descrição sociológica, destacando que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas encontram amparo na Constituição Federal de 1988, estabelecidas no artigo 231. Posteriormente, o autor analisa a transitoriedade do indígena no Brasil Republicano, o lugar do índio a partir da desterritorialização e os Toldos e Terras Indígenas desconsiderados, no caso em estudo, pelo Estado de Santa Catarina.

Garlet e Assis (2009) analisam os primeiros contatos interétnicos com os Mbyá-Guarani e, por meio deles, reconstitui as características básicas do território original e os impactos sofridos pelo contato. Na sequência do artigo, os autores trazem conceitos relacionados a território e territorialidade e as concepções para as sociedades humanas. A

partir disso, é elencada a historicidade dos indígenas Mbyá-Guarani e o contato interétnico a partir de documentos históricos e trabalhos etnográficos. Os autores também abordam as aproximações com o território de origem e as pressões interétnicas e desterritorialização dos Guarani. Por fim, os autores evidenciam as doenças causadas pelo contato interétnico e os confrontos entre indígenas e a sociedade envolvente.

Eduardo Nunes (2010) tem como pretensão refletir sobre o tema da presença de indígenas em áreas urbanas no cenário brasileiro. Segundo este autor, devemos pensar sobre o que “leva” os indígenas a procurarem os centros urbanos e serem vistos de forma preconceituosa. Visando caracterizar a problemática, o autor em questão aponta, como exemplo, a coletividade Karajá de Aruanã, que vive acima do rio Araguaia. Segundo Nunes, o universo indígena com os quais estamos nos familiarizando envolve-se com processos de nosso próprio mundo, como, por exemplo, o consumo, a monetarização e dependência de mercadorias industrializadas. Também almejam melhores oportunidades na educação, buscando formação acadêmica ou técnica, modos de sociabilidade, modos de se vestir, modos de comer, modos de pensar e melhores oportunidades de saúde e trabalho.

No decorrer do artigo, Nunes (2010) estabelece uma reflexão sobre alguns conceitos para tentar formular a questão indígena em área urbana de uma maneira mais sensível ao ponto de vista do próprio sujeito, o indígena. Para o autor, devemos pensar a cidade como uma analogia com outros espaços, atentando para a maneira como os indígenas se relacionam com os diferentes lugares e com os seres que os habitam.

2.3 Metodologia de pesquisa

Entendemos por metodologia o caminho e o instrumental próprios de abordagem da realidade para o tratamento científico. Nesse sentido, a metodologia ocupa lugar central no interior das teorias sociais, pois ela faz parte intrínseca da visão social de mundo veiculada na teoria. No desenvolvimento de uma pesquisa, a metodologia apresenta-se como aspecto central, pois abrange as concepções teóricas de abordagem, as técnicas que possibilitam o estudo da realidade, bem como o potencial criativo do pesquisador (MINAYO, 2004).

Frente a isso, as informações que sustentam a presente Dissertação foram obtidas pelo método da etno-história que, segundo Cavalcante (2011), é um método interdisciplinar de

pesquisa, sendo o melhor caminho para compreendermos os povos de culturas não ocidentais a partir de uma perspectiva histórica. Assim, podemos dizer que a etno-história representa uma porção de liberdade metodológica que propicia ao pesquisador partir de um problema que se quer analisar e é o problema que determina as fontes e o método que se quer utilizar.

Conjuntamente, esta Dissertação pode ser caracterizada como pesquisa do tipo qualitativa. De acordo com Minayo (2004), a abordagem qualitativa privilegia o contato direto com os sujeitos a serem pesquisados e possibilita o conhecimento por meio de histórias, de narrativas dos entrevistados, bem como de suas experiências no cotidiano. Ao nível da pesquisa qualitativa, os instrumentos de trabalho de campo são: o roteiro de entrevista e os critérios para observação participante. Conforme Dalfovo, Lana e Silveira (2008), a pesquisa qualitativa possibilita o conhecimento por meio de histórias, falas dos sujeitos entrevistados, bem como de suas experiências no cotidiano.

Nesse sentido, salientamos que nossa relação com os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* é resultado de cinco anos de contato com os sujeitos pesquisados. Dessa maneira, todas as etapas da pesquisa abordaram a interação entre a pesquisadora e a coletividade.

Ressaltamos que saídas de campo periódicas foram realizadas às Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* para que pudéssemos acompanhar a vivência da coletividade Kaingang. Dessa forma, para este estudo, nossa aproximação com os Kaingang deu-se mediante entrevistas com líderes Kaingang, como cacique, professores e agente indígena de saúde. Os Kaingang com os quais realizamos as entrevistas foram nomeados por representatividade dentro das Terras Indígenas em relação à temática proposta. Ressalta-se que a amostra para as entrevistas está composta por sete Kaingang, que seguiram o critério de disponibilidade em contribuir para o trabalho e o fato de os mesmos possuírem amplos conhecimentos da história e da cultura Kaingang.

A seguir, apresentamos um esquema com a metodologia utilizada para a pesquisa da Dissertação.

Figura 1 - Estrutura da metodologia utilizada para o embasamento da pesquisa



Fonte: Elaboração da autora.

Na obtenção dos dados históricos, utilizamos a metodologia da História Oral; para o registro de depoimentos e conversas com lideranças Kaingang, professores e agentes de saúde Kaingang das Terras Indígenas em estudo. Assim, podemos afirmar que a história oral busca registrar vivências de pessoas que tenham interesse de compartilhar sua memória com a coletividade e, dessa forma, permitir um conhecimento do vivido. Antônio Brand (2000, p. 201), sobre a utilização da história oral com sociedades ameríndias, salienta que a mesma possibilita dar “[...] voz a múltiplos e diferentes narradores; torna o fazer história uma atividade mais democrática, pois recria a ‘multiplicidade original’. A entrevista ‘não é um diálogo ou uma conversa’, pois cabe ao entrevistador ficar em segundo plano, deixando a palavra principal com o entrevistado”.

Além disso, a História Oral possibilita a produção de uma história do tempo presente (POLLAK, 1992), fugindo, desse modo, do tradicional estudo do passado por meio de documentação, tão enraizado no ser historiador. Essa ação gera uma produção da história a partir do ponto de vista daquele componente social que não gera fontes oficiais, ou seja, as camadas populares ou marginalizadas da sociedade, onde se encontram as populações indígenas que, em demasia, sofrem com o processo de invisibilização.

Entende-se que a principal fonte histórica para os povos ágrafos é a tradição oral. Por isso, ao se tratar de uma cultura diferenciada, é necessário que o próprio grupo possa apontar os caminhos de entendimento de sua historicidade, uma vez que, sem esta possibilidade, estaremos não só calando a voz de um povo, impedindo que ele possa ser protagonista de sua própria história, como também reproduzindo um discurso dominante que, na maioria das vezes, reprime, aprisiona e/ou elimina (MUSSI, 2006).

No total, foram realizadas doze entrevistas, sendo que uma delas foi realizada no ano de 2011, três entrevistas em 2012 e oito entrevistas no ano de 2015. As questões foram divididas em seis blocos temáticos, abordando os territórios Kaingang, a cultura e tradições, o ambiente do artesanato, o ambiente da Educação, o ambiente da Saúde e o ambiente do Desenvolvimento, que serviram como base para os delineamentos das conversas com os Kaingang, as quais ocorreram nos meses de dezembro de 2011, maio de 2012, fevereiro de 2015 e agosto de 2015, que estão inseridas no contexto das atividades realizadas pelo projeto de Extensão “História e Cultura Kaingang em territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas”³, do Centro Universitário Univates, coordenado pelo professor Luís Fernando da Silva Laroque, onde atuamos como bolsista de extensão na época de nossa Graduação do curso de História e como voluntária durante o mestrado do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento (PPGAD) da Univates.

Sendo assim, as entrevistas dos anos 2011 e 2012 foram realizadas com lideranças da Terra Indígena *Foxá*, de Lajeado, que fazem parte dos dados também utilizados para o trabalho monográfico de conclusão do curso de Licenciatura em História, na Univates/Lajeado, e pelo fato de este estudo tratar-se de uma continuação na pesquisa do mestrado, também estamos utilizando essas informações. Ressaltamos que as entrevistas realizadas nos anos 2011 e 2012 foram feitas em uma sala de aula do Centro Universitário Univates e na casa do ex-cacique da Terra Indígena *Foxá*, que residia no bairro Santo Antônio, na cidade de Lajeado.

As conversas com os interlocutores Kaingang foram realizadas nas respectivas Terras Indígenas, sempre se procurando respeitar o cotidiano dos indígenas. Os Kaingang escolheram lugares que evidenciam a cultura e o Jeito de Ser Kaingang, como dentro do Centro Cultural da Terra Indígena, no interior da escola indígena e à beira das casas.

³ Anteriormente nominado Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Lajeado e Estrela/RS.

Todas as entrevistas foram concedidas mediante o prévio consentimento dos entrevistados e das lideranças de cada uma das Terras Indígenas, acompanhadas das devidas orientações estabelecidas no Termo de Anuência Prévia (TAP) (APÊNDICE B) e no Termo de Consentimento (TCLE) (APÊNDICE C). As entrevistas foram baseadas em um roteiro com questões semiestruturadas (APÊNDICE A), que, segundo Minayo (2004, p.108), “combina perguntas fechadas (ou estruturadas) e abertas, onde o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto, sem respostas ou condições prefixadas pelo pesquisador”. Dessa forma, tem-se a possibilidade de incluir novas perguntas durante a coleta de dados para o aprofundamento dos temas a serem pesquisados.

Para que sejam preservadas as identidades dos doze interlocutores Kaingang, os entrevistados serão tratados como EA (2011), EA (2015), EAa (2015), EAb (2015), EA1 (2015), EB (2012), EB (2015), EC (2012), EC (2015), ED (2012), ED (2015) e EE (2015). As entrevistas foram registradas em áudio, com o auxílio de uma máquina digital, e, posteriormente, transcritas com a opção de se respeitar, no texto, sua expressão original.

No decorrer de nossa pesquisa de campo às Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, realizamos 28 diários de campo e, durante a pesquisa, serão apresentados pela nomenclatura “Diário de Campo”, com a data em que foram realizados. Salientamos que nem todos os diários foram utilizados, por questão de informações coletadas.

Os trabalhos de campo foram acompanhados de pesquisa documental, bibliográfica e iconográfica, como vídeos e fotografias. Nesse sentido, foram consultados os arquivos públicos no Ministério Público Federal de Lajeado e Novo Hamburgo/RS, Prefeitura Municipal de Lajeado, Prefeitura Municipal de São Leopoldo, 2.^a Coordenadoria Estadual de Educação na cidade de São Leopoldo e 3.^a Coordenadoria Estadual de Educação, localizada na cidade de Estrela.

No Ministério Público Federal de Lajeado e no Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, tivemos acesso a documentos relacionados às comunidades Kaingang de São Leopoldo, Terra Indígena *Por Fi Gâ*, e de Lajeado, Terra Indígena *Foxá*. Os documentos fazem referência a Atas de processos administrativos, Laudos antropológicos, Memória de reunião, documentos de Programas de auxílio do Governo Federal, Plano Básico Ambiental, Aquisição de área indígena, Inquérito Civil do componente da duplicação da BR 386, desapropriação de área e termos de reunião e certidão.

Na Prefeitura Municipal de São Leopoldo e Prefeitura Municipal de Lajeado, tivemos acesso aos documentos públicos de cada um dos municípios, referentes aos relatórios de reunião entre órgãos públicos e comunidades indígenas Kaingang, ofícios municipais, projetos de Lei, escrituras de compra e venda da área indígena e iconografia. Também nos foi permitido o acesso às plantas arquitetônicas para a construção das casas das Terras Indígenas Kaingang.

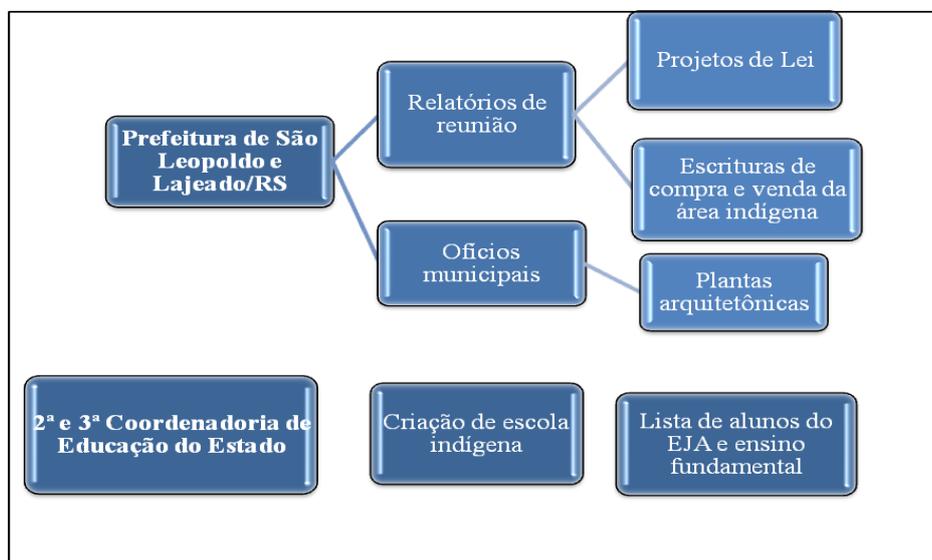
Na 2.^a Coordenadoria de Educação do Estado, localizada na cidade de São Leopoldo, tivemos acesso ao decreto que institui a criação da escola Kaingang na comunidade e a lista de alunos do EJA e do Ensino Fundamental, além dos conteúdos programáticos do EJA. Nas figuras a seguir (FIGURA 2 e 3), é possível visualizarmos a divisão dos órgãos públicos e os documentos pesquisados.

Figura 2 - Documentos pesquisados no Ministério Público Federal de Lajeado e Novo Hamburgo



Fonte: Elaboração da autora.

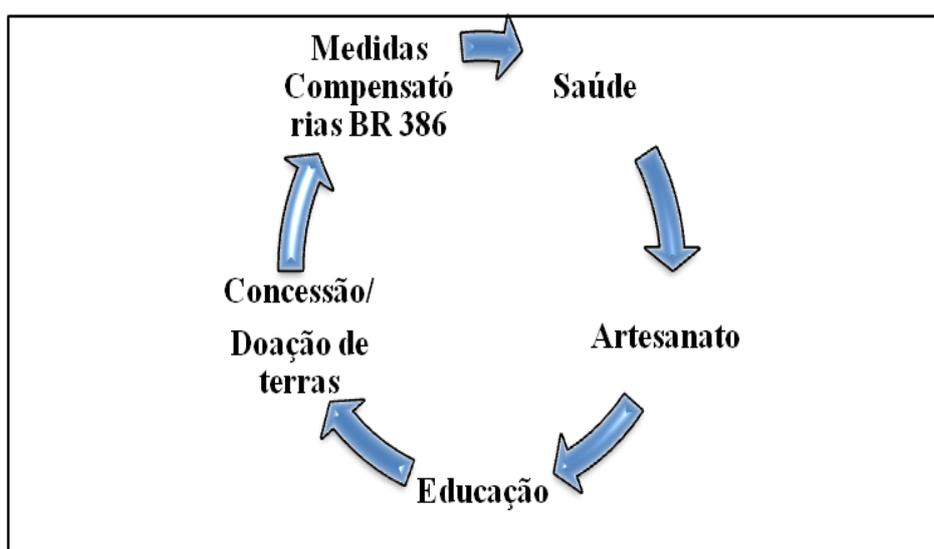
Figura 3 - Documentos pesquisados na Prefeitura de São Leopoldo e Lajeado e nas Coordenadorias de Educação do Estado



Fonte: Elaboração da autora.

Utilizando-nos da metodologia de referenciais bibliográficos, História Oral e pesquisa documental, elencamos cinco eixos temáticos nos quais nos baseamos durante a realização da pesquisa documental. São elas: Medidas compensatórias BR 386, Saúde, Artesanato, Educação, Concessão e doação de terras. Na sequência (FIGURA 4), apresentam-se os cinco eixos temáticos estabelecidos, a saber:

Figura 4 – Eixos temáticos sociais e territoriais elaborados a partir da análise de documentos



Fonte: Elaborado pela autora.

Ressaltamos que estes eixos temáticos estão articulados com as espacialidades sociais e territoriais dos Kaingang que estão inseridos em contextos urbanos no vale do Taquari e

vale do rio dos Sinos.

A coleta de dados documentais aconteceu de forma seletiva e organizada, de modo que houve uma observação criteriosa em relação às fontes documentais. As informações coletadas foram separadas por assunto de interesse e, posteriormente, tabuladas. No decorrer da pesquisa para a apreciação dos documentos oficiais, realizamos uma leitura aprofundada dos mesmos, separação das unidades de análise, categorização, organização dos dados e, por conseguinte, sua interpretação.

A partir dos métodos e procedimentos metodológicos realizados durante a Dissertação, pretendeu-se produzir um estudo sobre as questões relacionadas às espacialidades sociais e espacialidades territoriais dos Kaingang localizados na cidade de Lajeado e na cidade de São Leopoldo e a relação desses indígenas com a sociedade envolvente. Assim, considera-se que o esclarecimento desses procedimentos e a gama variada de aspectos de coleta contribuíram para a análise dos dados.

3 ESPACIALIDADES TERRITORIAIS KAINGANG

Este capítulo contextualiza as interferências dos colonizadores europeus em territórios indígenas Kaingang e a consequente movimentação da coletividade Kaingang para a cidade e as políticas indigenistas criadas no século XX no Rio Grande do Sul e Brasil. Faz-se necessário apresentar, neste capítulo, a importância da Mãe-Terra para os Kaingang e as lutas indígenas Kaingang pelo território de origem.

3.1 Indígenas Kaingang em contato com o colonizador europeu

Os Kaingang fazem parte das Sociedades Jê e constituem um dos mais numerosos povos indígenas do Brasil Meridional. De acordo com Laroque (2007), tradicionalmente encontravam-se estabelecidos em territórios localizados nas bacias hidrográficas dos rios Tietê, Feio, Aguapeí e Paranapanema (São Paulo); bacias hidrográficas entre os rios Tibagi, Ivaí, Piquiri e Iguaçu (Paraná) e bacias hidrográficas entre os rios Iguaçu e Uruguai (em Santa Catarina). No século XIX, avançavam pelos territórios entre as bacias hidrográficas dos rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio (Misiones, na Argentina) e ainda sobre os territórios das bacias hidrográficas dos rios Sinos, Caí, Taquari, Jacuí e Uruguai (no Rio Grande do Sul).

Corroborando as informações anteriores, Vedoy (2015) salienta que, no Rio Grande do Sul, os Kaingang estabeleciam-se ao longo do planalto e em territórios que correspondem às bacias hidrográficas dos rios Taquari-Antas, Caí e Sinos, além do rio Jacuí, onde retiravam sua subsistência e vivenciavam suas crenças e cultura. A sustentabilidade econômica se baseava na caça, pesca e coleta, e as crenças eram vivenciadas por meio de festividades e

rituais da coletividade Kaingang.

A coletividade Kaingang é conhecida como *Guaianá*. A denominação Kaingang aparece no manuscrito do engenheiro Franz Keller, quando, em 24 de julho de 1867, escreveu suas observações sobre os índios da província do Paraná. Sobre os Kaingang, Keller escreveu que eles “eram chamados de Coroados devido ao modo de tosar os cabelos em forma de coroa, e, no seu contato com os Kaingang, foi informado de que: *A si mesmo dão hoje o nome de Caên-gagn,[...]*” (MOTA, 2004, p. 9). Referindo-se à nomenclatura Kaingang, Ítala Irene Basile Becker enfatiza:

[...] é denominado Kaingáng, termo introduzido por Telêmaco Morocines Borba para designar todo 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, Shokléng, Tupi, Botocudos, etc., enfim todos os grupos que lingüística e culturalmente formavam o ramo meridional da Família Jê [...] (BECKER, 1995, p. 37).

Antes de serem chamados de Kaingang, diversas têm sido as formas de nomenclatura desse povo como, por exemplo, Caáguas, Guananáses, Guayaná, Bugre, Gualacho, Botocudo, Xokleng, etc. (LAROQUE, 2000). Nesse sentido, outra designação atribuída pelos agentes do estado, religiosos e pela sociedade que os envolvia, fora a de Coroados, pois, segundo Mota (2004, p. 6), os “[...] paulistas dão aos bugres vizinhos de Jaguariaíba o nome de Coroados porque, segundo dizem, esses selvagens costumam fazer no alto da cabeça uma pequena tonsura, que em português tem o nome de coroa”.

A designação Coroados foi, por muito tempo, utilizada por autoridades civis, religiosas e a sociedade não indígena para designar os indígenas Kaingang. Contudo, não gostavam de ser chamados por este nome “aportuguesado”. Essa pode ter sido mais uma maneira de buscar dissolver a etnia Kaingang na população nacional, negando sua autodeterminação e sua identidade (MOTA, 2004).

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).

Sobre a nomenclatura Kaingang, temos:

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).

Referente ao século XVI, conforme Becker (1995), as poucas informações sobre os Kaingang são de cronistas e viajantes que, representando os interesses da Coroa Portuguesa, incursionavam pelo sul do Brasil, mas sem maiores pretensões 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, padre Montoya, ao lado de outros jesuítas, tentou catequizar os Kaingang, mas não obteve sucesso. Esses indígenas eram diferentes dos 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 conseguiu, em 1630, fundar no território do Guandará (alto curso do rio Uruguai) a Redução de Conceição, que teria aldeado cerca de 3.000 índios (LAROQUE, 2000).

Acredita-se que, ao final do século XVIII, novamente o território Kaingang estendia-se desde o planalto sul-rio-grandense, adentrando ao longo da bacia hidrográfica do Taquari Antas e arredores (VEDOY, 2015). No século XIX, os grupos que procuraram preservar-se do contato com os europeus, especialmente os grupos pequenos, eram considerados selvagens e arredios, sendo muitas vezes alegada a sua incapacidade de civilizar-se e viver em sociedade. A conquista e a colonização dos territórios indígenas tornaram-se constantes e movidas pelo ávido interesse de conquistar espaços e de controlar riquezas (FRANCISCO, 2006).

Foi no século XIX que as pretensões mais efetivas e os projetos colonizatórios passaram a atingir o território e a organização social Kaingang, pois a política do Império brasileiro voltava-se a explorar os domínios em áreas de planalto no sul do Brasil (DORNELLES, 2009). A política de ocupação das áreas devolutas da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul estava inserida dentro de um contexto maior: o da ocupação do interior do Brasil. As frentes de expansão agiram como elemento modernizador e civilizador dos rincões do Império no início do século XIX. Dessa forma, foram intensificados os trabalhos de abertura de estradas, o estabelecimento de fazendas e o incentivo à imigração europeia. Além disso, os projetos de catequese e aldeamento avançaram de forma incisiva sobre os territórios indígenas (BRINGMANN, 2010).

Sendo assim, a partir de 1808, colocou-se a questão indígena como um problema fundamentalmente de terras e, com tal parâmetro, estabeleceu-se um conjunto de políticas gerais a adotar (DORNELLES, 2011). Utilizando a pesquisa de Sandor Bringmann (2010), temos a informação de que o Governo Provincial, quando incentivou a imigração europeia, com vistas a tornar agricultáveis as áreas remotas das regiões nordeste e central da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, o progresso seria impulsionado pelos imigrantes europeus e seus descendentes, que combateriam o atraso representado pela mata virgem e seus nativos moradores. O indígena era visto como inimigo do projeto modernizador. Seu atraso acabou sendo visto como um obstáculo para os intuitos governamentais e, dessa forma, precisava ser combatido.

Neste sentido, a partir de 1824, o Governo Imperial propôs uma política de incentivo à imigração alemã para o Brasil. O objetivo da vinda desses alemães era de colonizar as ditas “terras devolutas” do império brasileiro. Na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, os alemães receberiam terras que vão desde o rio dos Sinos até os ambientes Kaingang na borda do planalto, havendo inclusive assentamentos e o surgimento de colônias em terras tradicionais Kaingang. Sobre isso, temos:

A imigração alemã ocorreu no período entre 1824 e 1889, cujos assentamentos foram designados pelo governo em boa parte em terras tradicionais Kaingang. Sobre elas nasceram colônias como as de São Leopoldo, Feliz, Mundo Novo, Bom Princípio, São Pedro de Alcântara de Torres, Três Forquilhas, entre outras (DORNELLES, 2009, p. 3).

A assinatura de acordos entre o governo brasileiro e os estados alemães, teoricamente garantiam a instalação dos imigrantes em lotes já demarcados na região nordeste da província de São Pedro do Rio Grande do Sul, mais precisamente na Encosta Superior da Serra do Nordeste, entre as bacias dos rios Taquari, Sinos e Caí. Esta região compreende atualmente os municípios de São Leopoldo, São Sebastião do Caí, Montenegro, Taquara e São Francisco de Paula (BRINGMANN, 2010).

A passagem pelos territórios indígenas para se chegar até as terras destinadas pelo governo gerava duros conflitos entre indígenas Kaingang e alemães, pois, vendo seus territórios ameaçados, os Kaingang atacavam os imigrantes estrangeiros. Nesse sentido, Nonnenmacher (2000) e Laroque (2009) salientam que, a partir de 1845, o Governo Imperial, com a ajuda dos missionários, interferiu nos conflitos. Estes, por sua vez, não conseguiram aplicar aos Kaingang os moldes de redução feitos com os Guarani.

Para Bringmann (2015), o governo da Província lançou mão, em fins de 1845, de uma comitiva para “estudar” as possibilidades de concentrar os indígenas dos Toldos⁴ em locais com maior possibilidade de controle do governo. Com isso, no período de 1848 e 1850, o Governo criou quatro aldeamentos⁵ voltados para a concentração dos indígenas. O Aldeamento de Nonoai, localizado no Distrito de Passo Fundo, surgiu como o principal da província. Além de Nonoai, foi criada a aldeia da Guarita, no extremo noroeste, Pontão e Campo do Meio, na região dos campos de Vacaria. Segundo o referido autor, de acordo com o ofício de 06/11/1848, temos a situação em que viviam os Kaingang nos aldeamentos de Nonoai, Guarita e Campo do Meio.

Os indígenas existentes na Guarita, mesmo que os de Nonoai e Campo do Meio, são de nação que chamam Bugres Coroados (Fonk indóni), propriamente selvagens e errantes. Os de Nonoai, já faz três anos, se apresentaram debaixo do comando de seu chefe Victorino Condá, que pediu seguridade e ofereceu que procuraria reunir a sua gente toda de sua nação nos campos ditos de Nonoai. [...] Os da Guarita (tribo do Fongue) que não quiseram se juntar aos de Nonoai, para não se sujeitarem por causa de certas desconfianças que deles tinham e que ainda dura, Tinham estado, em muitas ocasiões, nas vizinhanças da Guarita, sempre desconfiados e receosos, até que no fim do ano passado, se apresentaram na casa de Oliveira, dizendo que queriam aldear-se no lugar denominado Guarita, que dista cinco léguas da casa de Oliveira (BRINGMANN, 2010, p. 102-103).

Assim, entende-se que os Kaingang não estavam nos aldeamentos obrigatoriamente para satisfazer a vontade do governo ou dos missionários jesuítas, mas, sim, porque encontravam nos aldeamentos uma forma de recompor seu grupo (BRINGMANN, 2010). Percebe-se que, para os Kaingang, a criação dos aldeamentos foi uma contingência enfrentada pelo Governo Provincial, em um momento em que a colonização dessas áreas do planalto estava sendo acelerada.

Nos aldeamentos, os Kaingang seriam moldados no trabalho e na fé. Para os Jesuítas, Nonnenmacher (2000), o projeto de aldeamentos dos Kaingang só teria sucesso se fosse pautado em dois aspectos: o trabalho agrícola e a religião. Mesmo com os “atrativos” ofertados pelo Governo, os Kaingang não se integraram ao modo de ser dos civilizados.

⁴ De acordo com Bringmann (2015), os Toldos referem-se a acampamentos temporários ou fixos de indígenas já contactados, mas ainda sem a influência de uma política oficial de concentração por parte do governo. Geralmente os toldos eram formados por grupos que variavam, em média, de 20 a 300 indígenas liderados por um cacique principal e alguns caciques subordinados. Esses Toldos geralmente eram circunvizinhos às vilas e cidades, o que permitia um contato para trocas e, mesmo, saques a viajantes pelas picadas e estradas da região. Muitos dos Toldos acabaram dando origem aos aldeamentos oficiais do governo e outros foram extintos com o avanço das frentes de expansão.

⁵ Estes estabelecimentos, instituídos durante os períodos colonial e imperial, foram idealizados para organizar os indígenas considerados obstáculos ao progresso da nação, integrando-os a uma ordem colonial emergente (BRINGMANN, 2015).

As razões que justificaram o aldeamento dos indígenas devem ser apreendidas e inferidas a partir dos discursos e dos documentos existentes. Ali estão subjacentes os interesses que permitem apontar algumas dessas razões. Destacam-se três aspectos básicos dos aldeamentos: (a) a liberação de terras para serem colonizadas por imigrantes europeus; (b) a necessidade de aldear os indígenas para evitar a continuidade ou o agravamento dos conflitos com os colonos e fazendeiros; (c) a inserção do indígena no mundo da produção dos colonizadores, de tal modo que os investimentos, realizados pelo governo provincial, tivessem um retorno econômico (MARCON, 1994).

Conforme Francisco (2006), o projeto dos aldeamentos na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul vinculou-se a interesses econômicos e sociais relativos ao incremento da colonização. Foi uma forma de combinar a necessidade de tornar a região a ser colonizada (Planalto Médio e Alto Uruguai) segura e, ainda, transformar os indígenas em caboclos que se dedicassem a atividades produtivas.

Mesmo com as iniciativas do governo, um grande número de Kaingang permaneceu fora dos aldeamentos, mantendo seu modo de vida “selvagem” e ocupando as bacias dos rios Taquari e Caí. Estes, por sua vez, irão realizar diversas investidas contra as colônias alemãs em formação no período (LAROQUE, 2011).

Vale a pena ressaltar que os Kaingang assumiram diferentes posições no que concerne aos aldeamentos. De acordo com Bringmann (2010), alguns Kaingang aceitaram por questões de sobrevivência, para obter alimentação e proteção; outros resistiram, pois perceberam que seu antigo território estava sendo tomado e não mais voltariam à sua antiga forma de viver. Dessa forma, lutaram como puderam para que sua gente não fosse explorada, subjugada e espoliada pelos invasores.

Como havia uma grande concentração de indígenas em locais relativamente isolados, os missionários e diretores recomendavam que se criasse um corpo de praças, responsabilizados pelo policiamento das aldeias (BRINGMANN, 2010). Então criou-se a “Companhia de Pedestres”. No entender de Nonnenmacher (2000), a Companhia de Pedestres consistiu em destacamentos armados, organizados para percorrer as matas, atrás de indígenas, com a intenção de retê-los nos aldeamentos e para fazer com que eles se aplicassem nas plantações de roças. Essa força militar saía à procura dos Kaingang e, no caso de algum ataque e rapto de colonizadores, as companhias contavam com auxílio de “bugreiros”, força

paramilitar de combate aos indígenas.

Segundo Marcon (1994) e Nonnenmacher (2000), as Companhias de bugreiros faziam caçadas e chacinas de indígenas que resistiam aos aldeamentos, provocando separação e enfraquecimento das coletividades Kaingang em decorrência de que algumas parcialidades nativas estabeleceram alianças com estas, enquanto outras discordavam de tais atitudes.

Conforme Christillino (2010), a política de aldeamentos, criada pelo Governo da Província do Rio Grande do Sul, foi garantir a expansão pastoril, tentando reunir todos os Kaingang em uma única área para liberar todas as demais áreas aos brancos. Em razão disso, foi criada, em 1850, a Lei de Terras, intensificando-se o processo de expropriação dos indígenas de seus territórios.

A Lei de Terras regularizou o regime de propriedade territorial no Brasil. De acordo com Francisco (2006) e Melatti (2007), esta Lei dividiu as terras em duas categorias: uma constituída pelas terras públicas, que pertenciam ao Estado; a outra, pelas terras particulares, provenientes de um título legítimo de propriedade ou de uma simples posse legalizada. As terras expressamente concedidas aos indígenas foram consideradas como terras particulares. Tal providência foi prejudicial aos povos indígenas, pois, não estando em condições de saber o que fazer para promover as medidas necessárias a fim de assegurarem a consolidação de seus direitos, segundo a referida lei, acabaram, em muitos casos, perdendo o direito que a elas tinham, para o que colaborou também a astúcia e má-fé de seus vizinhos.

O capítulo VI, Artigo 72 da Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, define que serão reservadas terras devolutas para colonização, aldeamento de indígenas nos distritos, onde existirem hordas selvagens (Decreto n.º 1318, de 30 de janeiro de 1854 - Lei de Terras). Dessa forma, a aquisição de terras devolutas se daria somente a partir de compra, situação que também é enfatizada por Simonian (1981). Segundo Bringmann (2010), a lei deliberava, também, sobre quais terras e no que consistiam essas terras devolutas do Império, com o fim explícito de proteger os interesses dos grandes proprietários fundiários.

De acordo com a Lei n.º 601, as terras reservadas para colonização de indígenas e por eles distribuídas são destinadas ao seu usufruto e não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por ato especial, não lhes concedia o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização (Decreto n.º 1318, de 30 de janeiro de 1854 - Lei de Terras). Segundo Melatti (2007), a Lei de 1850 também tinha reservado, nas terras

pertencentes ao Estado, áreas para a colonização indígena, e foi elaborado um regulamento minucioso sobre a maneira de estabelecer aldeias indígenas nessas áreas. Entretanto, conforme o referido autor, as aldeias criadas foram abandonadas, caíram no domínio público e acabaram sendo cedidas a locações particulares.

A Lei de Terras consolidou a posição da aristocracia rural que, além do controle da grande propriedade, manteve sua posição hegemônica no parlamento, impondo, dessa forma, limites legais na própria formação das pequenas propriedades (SIMONIAM, 1981). A Lei de Terras que permitiu a concentração das terras nas mãos dos que tinham condições de comprá-las, foi sentindo pelas populações indígenas brasileiras, que viram seu território ser gradativamente espoliado em prol do progresso representado pela produção agropecuária das áreas adquiridas (BRINGMANN, 2010).

Em meados dos anos de 1875, ocorreu o incentivo à vinda de imigrantes italianos para o Brasil, e estes iriam também ocupar áreas Kaingang no Rio Grande do Sul, já que estes indígenas não se encontravam mais em seus tradicionais territórios, os quais atualmente correspondem a localidades como Caxias do Sul, Bento Gonçalves e Farroupilha. Contrariando essa afirmação de que os Kaingang não teriam contado com os imigrantes italianos, devido ao fato de já, naquele período, terem sido removidos dessas áreas, Soraia Sales Dornelles (2011) questiona essa ideia de vazio demográfico e salienta que esta negação é uma forma de justificar a imigração italiana, pois é mais fácil negar as populações indígenas para não incluí-las na história regional e local.

Em territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas, especificamente no espaço territorial que posteriormente passou a designar-se de Região Vale do Taquari, o conflito entre populações indígenas e colonizadores intensificou-se a partir da política de ocupação desse território pelo Estado Nacional Brasileiro no século XIX (VEDOY, 2015). As relações de contato desenvolvidas neste processo conflituoso de ocupação do planalto sulino se caracterizam por serem relações conflituosas, mesmo naqueles momentos em que se travaram alianças, caracterizando um equilíbrio assimétrico (FRANCISCO, 2006). Com base nos dados apontados, Vedoy (2015) salienta que, nos espaços territoriais da bacia hidrográfica Taquari-Antas, a ocupação desse espaço se estruturava sobre uma dinâmica histórica de arranjos espaciais envolvendo fronteiras dos Kaingang com outros grupos étnicos.

Com base em estudos de Kimiye Tommasino (1995), é possível considerar que os

tradicionais territórios Kaingang que se estendiam ao longo do planalto do Brasil Meridional eram delimitados por rios menores e as bacias hidrográficas às quais pertenciam, formando um grande território no qual usufruíam a subsistência do grupo. De acordo com Laroque (2000), apesar de os territórios Kaingang estarem separados por rios e bacias hidrográficas, as diversas coletividades estavam ligadas por laços de parentesco e afinidade. Nesse sentido, há indicativos de que esta situação também acontecia no Rio Grande do Sul e nos territórios que, nos dias atuais, fazem parte da espacialidade territorial da bacia hidrográfica Taquari-Antas e Sinos.

3.2 Territorialidade Kaingang: As concepções de terra-mãe a partir do mito de origem

Como mencionado anteriormente, a colonização europeia se impôs drasticamente contra a coletividade Kaingang e os expulsou de suas terras. Nesse sentido, Seeger e Castro (1979) esclarecem que um dos argumentos mais usados na justificativa de expropriação territorial das etnias indígenas era a de que o uso da terra pelos indígenas era improdutivo, destrutivo ecologicamente e irracional. Aos poucos, as Terras Indígenas do Brasil foram transformadas em fonte de renda, por meio do plantio de grãos, da implantação de latifúndios para a criação de gado e granjas da monocultura e também da expansão imobiliária. Expropriados dos tradicionais territórios, os Kaingang iniciaram suas movimentações por novos espaços no Rio Grande do Sul, tendo em vista sua sobrevivência física e cultural.

Utilizando as palavras de Paul Little (1994), podemos dizer que os grupos humanos têm a necessidade de criar raízes em lugares específicos. As formas de enraizamento são múltiplas e têm sofrido transformações radicais ao longo da história. Os direitos espaciais que os indígenas americanos têm sobre o continente também estão vinculados aos mitos de criação, diretamente ligados a lugares geográficos específicos na América, questões religiosas e a tradição. O processo de criar um espaço novo torna-se, assim, primordial, e se dá, em parte, pela manipulação múltipla e complexa da memória coletiva no processo de ajustamento ao novo local.

Sendo assim, Giannini (1994) ressalta que todas as sociedades, sendo elas indígenas ou não indígenas, têm sua concepção de universo e surgimento da sociedade e

Todos os povos desenvolvem 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 no desejo universal que têm todos os povos de conhecer e classificar seu meio ambiente, seja simplesmente pelo saber em si, seja pela satisfação de impor um padrão ou de ordenar o "caos" (GIANINI, 1994, p. 150).

A partir da cosmologia Kaingang, destaca-se que, para esta coletividade, a terra é um organismo vivo fazendo parte da rede de conexões que existem no cosmos. Dessa forma, a terra está repleta de intencionalidade e, de forma recíproca, participa das relações sociais entre humanos e não humanos, componentes do cosmos. Corroborando com Giannini, Paul Little (1994) destaca que cada povo que segue sua movimentação pelos territórios de origem procura, de uma ou outra forma, sua “relocalização” no espaço (LITTLE, 1994). No caso dos indígenas Mbyá-Guarani, as movimentações podem ser entendidas enquanto processo que resulta, de forma voluntária ou compulsória, na saída definitiva de determinado espaço, região ou país, em busca de áreas em outros limites (GARLET; ASSIS, 2009).

Tratando-se dos Kaingang, estes justificam seu território apoiando-se nas memórias individuais e coletivas, que são continuamente lembradas pelos mitos de origem da criação do povo Kaingang. Referindo-se à memória, Pollak (1992) salienta que há algumas designações, atribuídas a determinados períodos, que aludem a fatos de memória. E continua: “se destacamos essa característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar também que, na maioria das memórias, existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis” (POLLAK, 1992, p. 2).

Nessa perspectiva, Tommasino (2000) salienta que os Kaingang se reterritorializaram em territórios ocupados por sua ancestralidade, os quais foram invadidos por fazendas e colônias, por exemplo, onde atualmente podemos encontrar cidades. Portanto, mesmo com a expropriação de suas terras e os contatos com as frentes expansionistas da sociedade brasileira, os Kaingang mantiveram alguns de seus costumes, outros foram redefinidos conforme sua necessidade.

Seguindo as ideias de reterritorialização, Paul Little destaca:

[...] essas diferentes formas de territorialização histórica criam lutas divergentes pelo espaço. Muitas vezes elas se sobrepõem 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).

Dessa forma, percebemos que a reterritorialização Kaingang se configura a partir de uma memória histórica e mitológica. Haesbaert (2004), mesmo não sendo um estudioso das populações indígenas, salienta que a territorialização incorpora uma dimensão política que diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar.

No intuito de melhor compreendermos os sentidos da territorialidade Kaingang, utilizamos 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. Dessa forma, o território é muito mais cultural do que um espaço físico ou geográfico. Mesmo fazendo movimentações sistemáticas de um território para outro, questões relacionadas à memória são as motivações para estes deslocamentos. Além disso, esse autor define esta prática como “reterritorialização”, ou seja, o espaço ocupado é portador de memórias coletivas que fundam a existência de determinados grupos em determinados espaços geográficos.

Frente a isto, é possível perceber que a construção do território é o resultado da relação da humanidade com o espaço, ou seja, é a representação de uma identidade. Nesse sentido, Gallois (2004) salienta que a territorialidade é uma categoria que não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo indígena como também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígena. Como Aresi (2008) 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. Segundo Cabral (2007), o que acontece no lugar não é simplesmente uma resistência às tentativas de hegemonia histórica e espacial, mas uma luta para nos colocarmos como sujeitos da história e da espacialidade.

Nessa acepção, Pollak reforça a ideia de que os lugares também são percebidos como espaços de memória, que estão conectados a uma lembrança que pode ser uma lembrança pessoal ou coletiva, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico. E descreve: “Locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo e, por conseguinte, da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo” (POLLAK, 1992, p. 3).

Partindo de uma perspectiva humanista, interessada na relação homem-ambiente, “a preocupação está em definir o lugar como base fundamental para a existência humana, como experiência ou ‘centro de significados’ [...]”. O espaço é o lugar, são termos complementares, ou seja, o que começa como espaço indiferenciado acaba assumindo a configuração de lugar, ao conhecermos e adotarmos o valor (CABRAL, 2007, p. 148).

Relacionando aos Kaingang, podemos afirmar que eles sempre tiveram como categoria territorial uma vasta faixa da Serra Geral que atravessa o Brasil Meridional em direção ao norte da Argentina. Para Tommasino (2005), a territorialidade Kaingang expressa uma identidade que permanece na sua consciência mítico-cosmológica.

Vale ainda salientar que os indígenas caracterizam-se por serem povos de tradição oral, imprimem seus conhecimentos, histórias, valores e certezas em suas narrações mitológicas. Mircea Eliade (1992) salienta que, no contexto das crenças do homem religioso e não religioso, tem-se o mito, que faz parte da história de algumas sociedades. O mito conta uma história sagrada, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo.

A mitologia consiste em um pensamento intelectual, perceptivo, sensível que integra os aspectos qualitativos de uma dada realidade. O movimento temporal do mito enfatiza a sincronia, a ordem não cronológica, a qualidade inconsciente, a combinação dos elementos por meio da repetição e da inversão (ROSA, 2011).

Ao falar do começo do mundo, a mitologia Kaingang ensina e orienta as futuras gerações ao respeito dos valores que devem cultivar; são práticas tradicionais que não devem ser abandonadas; são mitos que explicam o espaço geográfico da territorialidade Kaingang, ou que dão sentido à existência das plantas e dos animais (CLAUDINO, 2011). Segundo o antropólogo Rogério Rosa (2011), os mitos Kaingang configuram-se como narrativas que indicam a origem, o destino, a eternidade, as trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação de humanos e não humanos em um determinado território.

Neste sentido, Tommasino (1997) salienta que, por meio de sua mitologia, os Kaingang compreendem e representam sua sociedade no tempo-espaço de seus territórios, nos quais convivem, em sociedade, as dimensões natural e sobrenatural. Seres humanos, animais, vegetais e espíritos estão unidos simbolicamente nos mitos e ritos e nas ações do cotidiano. Segundo o Kaingang Zaqueu Key Claudino (2011), os mitos representam a filosofia de sua coletividade, e é por seu intermédio que os postulados referentes ao cosmos se exprimem e se

explicam para a sociedade Kaingang. Além disso, devemos salientar que os Kaingang, como outras coletividades indígenas, reconhecem princípios sociocosmológicos dualistas que são representados por meio de um sistema de metades exogâmicas patrilineares.

Para Nimuendajú (1993), as metades clânicas, *Kamé* e *Kanhru*, representam para os Kaingang compartilhar de um grupo específico e ter obrigações rituais e sociais reguladas socialmente. Essas metades encarnam um princípio dualista geral. Curt Nimuendajú (1993) demonstra, em seus escritos, que *Kamé* é o sol e o *Kanhru* é a lua, grupos exogâmicos possuindo pintura corporal diferencial: riscos e pintas.

Corroborando os dizeres de Curt Nimuendajú e visando conhecer a origem da sociedade Kaingang, podemos analisar o Mito da Criação do Sol e da Lua. Inicialmente, tratando-se da presença da lua, objeto celeste que possibilitou a existência da vida na terra, Vicente Fernandes *Fokanh* teceu uma narrativa:

No primeiro mundo, no momento que Deus fez o mundo, ele fez primeiro a terra, a água e, em seguida, o céu, e o mundo tornou-se mundo. Então Deus fez o sol. **Nesse tempo havia somente dois sóis, não havia lua. Eles fizeram uma assembleia de Deus e decidiram enfraquecer os olhos da lua e a lua ficou fraca e para a noite.** Nessa época, quando havia dois sóis, não existia a noite. As plantas não cresciam, os rios eram raros, a floresta não se formava, ela era muito baixa, e as pessoas não aumentavam. Então eles enfraqueceram a lua para existir o orvalho, para que as plantas crescessem e que aumentassem as águas e a floresta. Assim a lua é somente de noite para dar o orvalho. O sol está sozinho. Então se forma o vento para enfraquecer, refrescar o sol (CRÉPEAU *apud* ROSA, 2011, p. 5, grifos nossos).

Corroborando o mito destacado anteriormente, o professor Kaingang Dorvalino *Refej* Cardoso, da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, narra o mito do sol e da lua:

Houve um tempo em que os rios estavam secando, os animais morrendo, o mato e as pessoas adoecendo. As árvores não davam mais frutas e não existia lugar em toda a terra onde se pudesse ficar. Os dois irmãos sóis, *Rã* e *Kysã*, imensos astros que irradiavam calor, presenciavam tudo. Na verdade, eles eram os responsáveis pelo que estava acontecendo. Até que um dia, tiveram uma discussão.

- Essas desgraças, isso tudo é sua culpa!

- Disse *Rã*.

- Não, é tudo sua culpa, foi você quem...

- dizia *Kysã*, quando levou uma pancada no seu olho.

Ferido, *Kysã* enfraqueceu e tornou-se lua, originando-se, desse modo, a noite iluminada pela lua. *Rã*, o mais forte dos irmãos, a partir daquele dia, tornou-se o único a iluminar o dia, dando-nos luminosidade e calor suficientes para a vida. À noite, desde então, temos a lua (*Kysã*), que nos dá a escuridão necessária para o repouso, e, durante o dia, o sol (*Rã*), que ilumina nossos dias e florestas.

Até hoje, assim que o sol de põe, a lua nasce. Desse modo, os dois nunca se encontram para não brigarem novamente (JORNAL COMUNIDADE, 2011, p. 2).

Na interpretação do Mito do Sol e da Lua, percebe-se o princípio da natureza fértil, e toda a vida dependente dessa relação. Rosa (2011) ressalta que o sol (*rã*), considerado

masculino, assume papel de doador da vida e de causador de males, ou seja, possui aspectos bons e destrutivos. Já a lua (*kysã*) representa o feminino.

No entender de Crépeau (2002), as narrativas mitológicas do sol e da lua concebem a metade *Kamé* como sendo sociologicamente a origem da metade *Kanhru*, ou a origem da lua, associada a *Kanhru*, que, de acordo com a mitologia Kaingang, quando os dois sóis brigaram, “vinculada ao clima subtropical, o sol violou (físicamente) a lua, vazando seus olhos durante uma luta corporal” (ROSA, 2011, p. 106), originando-se, desse modo, a noite iluminada pela lua.

A partir dos mitos Kaingang do Sol e da Lua, e sendo o Sol *Kamé* e a Lua *Kanhru*, segundo Rosa (2011), fica demonstrado que a metade *Kamé* corresponde ao grau zero de aliança dessa coletividade; segundo, que todo *Kamé* é *Kamé* (*Kamé-Kamé*) na exata correspondência que todo *Kanhru* é também *Kamê-Kanhru*.

Já Telêmaco Borba publicou o mito de origem da coletividade Kaingang, narrado pelo Cacique Araxó, que conta a história dos irmãos mitológicos *Kamé* e *Kanhru* que, após o grande dilúvio, saíram do interior da serra *Crinjijimbé*.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo **toda a terra habitada por nossos antepassados [...]** Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas [...] Depois que as agoas seccaram, os *Cainganges* se estabeleceram nas imediações de *Crinjijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; [...]. (BORBA, 1908, p. 20-21, grifos nossos.).

Esse movimento realizado pelos irmãos ancestrais de descer e subir da serra *Crinjijimbé*, permite perceber vários elementos que compõem o sagrado da Mãe-terra para os Kaingang. Para os moradores das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, é muito comum a utilização da palavra Mãe-Terra quando pretendem expressar o valor da terra para a sua vida e a vida dos demais membros da comunidade.

Como expõe Tommasino (2000, p. 209), 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”. Corroborando, Petry, Tettamanzy e Freitas (2007) reforçam a ideia de que, no mito, a noção de dualismo opera como base compreensiva central e originária, tanto da sociedade como da natureza do mundo, o que denota uma aproximação entre as existências humanas e as existências animais/vegetais que convivem nos territórios

inmemoriais dos Kaingang. Pode-se ainda vislumbrar que o mito privilegia a história e a trajetória dos heróis *Kamé* e *Kanhru*, valorizando o tempo e o espaço de sua existência.

Os irmãos *Kamé* e *Kanhru* criaram os animais e vegetais, dotados de espíritos. E se a terra é a mãe geradora, os Kaingang também geram os animais (PETRY, TETTAMANZY, FREITAS, 2007). Além disso, os irmãos ancestrais criaram as regras de conduta para a coletividade Kaingang, ou seja, definiram as normas de como as metades patrilineares deveriam se relacionar e constituir os casamentos. Sobre isso, Telêmaco Borba descreve:

[...] 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. 22).

A partir desse trecho, podemos compreender que a coletividade Kaingang organiza-se a partir das duas metades exogâmicas *Kamé* e *Kanhru*. Em cada marca, há características físicas e do jeito de ser. Nesse sistema, famílias criam alianças, cooperam entre si, afastam-se, convidam para morar na Terra Indígena ou pedem para se retirar. Além disso, nos fornece elementos necessários para entendermos a cosmologia dualista Kaingang e as relações estabelecidas nos casamentos e nas características físicas diferenciadas entre *Kamé* e *Kanhru*.

Este mito também faz referências às capacidades produtivas dos irmãos ancestrais. Para Jaenisch (2010), de volta à terra, os irmãos *Kamé* e *Kanhru* se põem a produzir animais utilizando-se da cinza e do carvão do fogo que fizeram nesta primeira noite. Sobre isso, temos:

[...] 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 saída 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 foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: –vão comer caça–; estas, porém, não tinham saído 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 árvore–; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e fructas [...] (BORBA, 1908. p. 21, grifo nosso).

A partir do **fogo**, **carvão** e **cinza**, seres não humanos para os Kaingang, Jaenisch (2010) salienta que estes elementos exercem importante papel na construção dos corpos Kaingang, seja pela relação com os alimentos, seja a partir da queima de remédios, cujas

propriedades são potencializadas na fumaça, cinza e carvão. Corroborando essas afirmativas, quando visitamos as Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, vimos uma simbologia relacionada ao fogo, à fumaça. Os Kaingang ficam o tempo todo ao redor do fogo e arrolados no meio da fumaça conversando, cantando e fazendo as suas comidas típicas. Na foto abaixo, é possível observarmos esse contato dos Kaingang com esses elementos simbólicos.

Figura 5 - Contatos dos Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* com a fumaça, o carvão e as cinzas



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

Por meio dos mitos destacados anteriormente, a partir dos irmãos ancestrais *Kamé* e *Kanhru*, é possível estabelecer tarefas e qualidades de cada metade exogâmica, para que possa haver equilíbrio da vida na terra. O mito desperta questões referentes ao ciclo da vida, apontando para aspectos cosmológicos e determinando características opostas complementares. A coletividade Kaingang entende que tudo que há na terra e até fora dela, como a Lua e o Sol, foi gerado ou por *Kamé* ou por *Kanhru*. O “Sistema de Metades” existe para que haja equilíbrio e contínua reciprocidade entre os dois clãs.

De acordo com Eliade (1992, p. 69), fazendo uma comparação com os mitos dos Kaingang, “os mitos americanos revelam [...] os primeiros homens viveram certo tempo no seio de sua mãe, isto é, no fundo da terra, em suas entranhas”. Outros mitos ameríndios falam de um tempo antigo em que a Terra-Mãe produzia os homens da mesma maneira como produz, em nossos dias, os arbustos e os caniços. Em várias línguas, o homem é designado como aquele que nasceu da Terra.

Corroborando, Curt Nimuendajú (1993) salienta o seguinte:

[...] a tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, diziam eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permaneceram até agora, e os que cá em cima morreram vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos [...] como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã *Kañerú* ou ao de *Kamé* [...] (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 58-59).

Assim, entende-se que, na explicação mítica Kaingang, entre Seres humanos e a terra há uma unicidade. Como conta o mito de origem, os Kaingang nasceram da terra e, assim, podemos compreender que eles são filhos e filhas da terra, mostrando sua íntima relação com a natureza. Sobre a importância da Mãe-Terra para os Kaingang, nosso interlocutor Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* relata:

[...] a terra pra nós ela é muito importante, que sem a terra nós não sobrevivemo. Nem só os indígena como todos os ser humanos, né?! E nós indígena consideramos a terra como uma mãe e a mobilização sobre a demarcação da terra, isso já é o que nós tamo conversando, né, é que a nossa mãe não venha a sê contaminada, através de venenos, agrotóxicos, né. Que eu sempre constumo dizê nas palestras que, qual de vocês tem coragem de dá um veneno pra mãe de vocês bebe?! Eu acho que ninguém! E nós usamos essa palavra como se fosse a terra seria a nossa mãe. Que nós muitas vezes, a gente é criticado por causa de nossos território. Mas nós queremos preserva o que é de direito nosso, pra nós preserva a cultura, tradição, criá nossos filho em cima, pra nós tê mais um espaço adequado pros nossos filho, pra que nós não venha, por exemplo, fazê que nem os colonos que botam veneno na terra, daí eles tão dando, mesma coisa que eles tão dando veneno pra mãe deles morre. E nós usamo essa palavra como se fosse matando a mãe. Nós ser humano mesmo nós tamos matando a nossa própria mãe! (EB, 28/05/2015, p. 1).

Entende-se que entre os Kaingang e a Mãe-Terra existe uma interdependência, comparada a uma ligação umbilical, e por isso é referida como mãe. A Terra cuida desses indígenas, da fauna e da flora. Dessa forma, os Kaingang se consideram como filhos da Terra. No entender de Almeida e Nötzold (2011), os Kaingang nasceram de um buraco da terra, por isso possuem a cor dela. Essa ligação originária com a terra, a Terra-Mãe, permanece nas atividades do cotidiano e se reafirma em todos os momentos cruciais das pessoas.

Segundo Tommasino (2004), esta relação da unicidade, Kaingang-Terra, permeia a vida desde o nascimento até a morte: da terra nasceram e a ela retornarão. Quando as crianças Kaingang nascem, têm seus umbigos enterrados na mesma terra onde estão desde o nascimento, ligados umbilicalmente (TOMMASINO, 2004). Os mitos e os ritos da Terra-Mãe exprimem, de acordo com Mircea Eliade (1992), as ideias de fecundidade e riqueza. Trata-se de ideias religiosas, pois os múltiplos aspectos da fertilidade universal revelam o mistério da geração, da criação da vida.

O profundo respeito aos mortos e o apego às terras onde estão enterrados seus umbigos, logo após o nascimento, são expressões incontestáveis do valor estruturante da cosmologia para esses indígenas. Sobre a importância da Terra para os Kaingang 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 veem 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 sociedades individuais (GARLET, 2010, p. 113).

Sendo assim, é perceptível que a Mãe-Terra representa para os Kaingang muito mais que uma dimensão física. Trata-se de um espaço que envolve tanto o mundo dos vivos como o dos mortos, repletos de marcas e significados, mesmo que sobre estes tenham-se erguido cidades. Nesse sentido, entende-se que os Kaingang percebem o espaço no qual vivem a partir de sua concepção de terra e moradia. Para eles, a terra tem muita importância, pois é nesse espaço que se dá o desenvolvimento sociocultural e linguístico. Dessa forma, a terra não é um simples espaço de produção de riqueza. É, além disso, espaço de reprodução cultural. A terra é um bem coletivo, ao qual cada família indígena tem direito de acesso segundo suas necessidades.

Todos os povos organizam, à sua maneira, o espaço onde irão habitar ou habitam. Nesse sentido, o espaço, além de natural, é também espaço cultural, pois obedece a uma hierarquização segundo os valores de cada povo. Segundo Pierre Clastres (1987), os indígenas dos Andes estabelecem com a terra uma relação infinitamente mais intensa que os povos da Amazônia. Pode-se dizer que, para eles, a terra é a mãe provedora, o que terá incidências profundas na vida religiosa e na prática ritual. Na visão de Ramos (1986), para as sociedades indígenas do Brasil, a terra é muito mais do que simples meio de subsistência, pois ela representa o suporte da vida social e está ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas, sim, um recurso sociocultural.

Utilizando-nos da fala do indígena Marcos Terena (2000, p. 161), do estado de Mato Grosso do Sul, os povos indígenas sabem respeitar a terra, protegendo-a e cultivando-a, tirando da terra um modelo de desenvolvimento sustentável em termos de alimentação, medicina, de engenharia e arquitetura. Ao mesmo tempo, há uma prática voltada para os aspectos míticos, o fator espiritual e a magia. “É preciso cuidar da terra e proteger o meio

ambiente”.

Com efeito, para Petry, Tettamanzy e Freitas (2007), o mito de origem dos Kaingang nos revela uma interpretação da natureza em termos de vida social. Assim, podemos salientar que, para a coletividade Kaingang, os mitos de formação de sua sociedade representam muito mais que uma narrativa, mas sim, uma conceituação de mundo dual, que se manifesta nos costumes e nas visões de mundo.

3.3 A luta Kaingang pela Terra: As políticas indigenistas do século XX

Nos alvares do século XX, a situação dos Kaingang foi praticamente a mesma do período anterior, pois a penetração de não indígenas e o interesse de apropriação dos territórios Kaingang continuaram.

De acordo com Pezat (1997), em função da polêmica em torno do extermínio e da marginalização dos indígenas, foi delineada uma política oficial para protegê-los contra o avanço das frentes de expansão. A partir disso, o Governo Federal, no governo de Nilo Peçanha, criou, no ano de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN), efetivado pelo Decreto n.º 8.072, de 20 de junho de 1910, cujo objetivo era prestar assistência aos indígenas do Brasil (MARCON, 1994). O programa de assistência do SPIILTN “foi pensado para cobrir toda a extensão do território nacional, atingindo povos indígenas pertencentes a diferentes etapas de “civilização”, ou seja, aos já aldeados, aos reunidos em tribos, aos que viviam em estado nômade e aos que viviam em contato frequente com civilizados” (BRINGMANN, 2015).

O SPIILTN tinha dois objetivos, conforme ressalta Cíntia Régia Rodrigues:

- a) Prestar assistência aos índios do Brasil, que viviam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente como civilizados;
- b) Estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, Centros Agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento (RODRIGUES, 2007, p. 113).

A partir da fundação do SPIILTN, parte constituinte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, uma nova política em defesa dos indígenas foi estruturada (CUNHA, 1992). Dentre os objetivos, estava propor meios eficazes para evitar que os civilizados invadissem terras dos indígenas, bem como para respeitar a organização interna das tribos, sua

independência, seus hábitos e instituições, não intervindo para alterá-los e consultando sempre a vontade dos seus respectivos chefes, além de promoverem a restituição, sempre que possível, de seus terrenos que foram usurpados (RODRIGUES, 2007).

A partir de 1918, por meio da Lei Federal n.º 3.454, artigo 118, ocorreu um desmembramento do SPILT (MARCON, 1994). Dessa forma, o setor da Localização de Trabalhadores Nacionais passa a ser regido pelo Serviço de Povoamento e Solo, e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) passa a tratar especificamente das questões indígenas (RODRIGUES, 2007).

No entendimento de Melatti (2007), a criação do Serviço de Proteção aos Índios inaugura uma nova política indigenista: os indígenas passam a ter o direito de viver segundo suas tradições, sem ter que abandoná-las necessariamente; a proteção é dada aos indígenas em seu próprio território, pois já não se defende a ideia colonial de retirar os índios de suas aldeias para fazê-los viver em aldeamentos construídos pelos civilizados; fica proibido o desmembramento da família indígena, mesmo sob o pretexto de educação e catequese dos filhos; garante-se a posse coletiva pelos indígenas das terras que ocupam, em caráter inalienável; garantem-se a cada indígena os direitos do cidadão comum, exigindo-se dele o cumprimento dos deveres segundo o estágio social em que se encontre.

O SPI ficou vinculado, em nível Federal, ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, sendo que seu primeiro diretor foi Cândido Rondon, seguidor da doutrina positivista de Augusto Comte (MARCON, 1994). Segundo Melatti (2007), Rondon foi convidado a dirigir a instituição federal destinada a dar assistência aos indígenas. Impôs como condição que o Governo aceitasse os princípios positivistas sobre a matéria. Os positivistas defendiam a tese de que, oferecidas condições favoráveis aos povos indígenas, eles progrediriam pouco a pouco na direção da civilização.

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. De acordo com Marcon (1994), 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. Uma das primeiras ações do SPI foi “pacificar”⁶ alguns grupos indígenas e demarcar as terras ocupadas

⁶ O conceito de pacificação varia no tempo e no espaço. Na trajetória histórica do Brasil, a ideia impregnada do SPI de pacificar as coletividades indígenas, estruturou diversas políticas de conquista e ocupação de território brasileiro. Nesta perspectiva, esclarecemos que a pacificação das coletividades Kaingang não ocorreu de forma

pelos indígenas com o consentimento dos mesmos.

O Serviço de Proteção aos Índios procurou entendimento com os estados para que fossem discriminadas as terras dos indígenas, separando-as das terras devolutas, que passaram a pertencer aos estados com o Regime Republicano. A atuação do SPI não se deu de forma homogênea em todo o país, em razão da própria diversidade dos grupos indígenas e dos diferentes níveis de integração e de relações destes com a sociedade envolvente (MARCON, 1994).

A política brasileira, principalmente nos primórdios da República, esteve alicerçada nas interpretações realizadas acerca do positivismo, que fazia parte deste conjunto de procedimentos, capaz de mobilizar e orientar padrões político-institucionais, econômicos, sociais e culturais (RODRIGUES, 2007). No Rio Grande do Sul, de acordo com Marcon (1994), no início da República Velha, em 1889, o estado passou a ser governado pelo Partido Republicano Rio-grandense (PRR). Na compreensão dos positivistas, era obrigação do estado oferecer condições para que os povos indígenas evoluíssem progressivamente, até chegarem ao estágio superior da civilização e, dessa forma, se integrassem à nação.

No contexto nacional, o SPILTAN foi concretizado em junho de 1910. No mesmo ano, foi instituída, em Porto Alegre, a inspetoria do SPILTAN (RODRIGUES, 2007). De acordo com Laroque (2007), com a administração do SPILTAN, a questão indígena nos estados do Paraná, Santa Catarina e da área de Ligeiro, no Rio Grande do Sul, ficou submetida à jurisdição da 7.^a Inspetoria. A partir daquele momento, as atividades do SPILTAN no Rio Grande do Sul restringiram-se a apenas um dos doze toldos indígenas existentes no estado, no caso o toldo do rio Ligeiro. De acordo com Pezat (1997), foi somente a área indígena de Ligeiro, no Rio Grande do Sul, porque, neste estado, o Presidente Carlos Barbosa Gonçalves, do Partido Republicano Rio-grandense (PRR), seguidor da ideologia positivista, antecipando-se ao SPILTAN, havia, em 1908, criado a Diretoria de Terras e Colonização, que também tinha a incumbência de lidar com a questão indígena além do assentamento dos colonos.

No ano de 1914, o Toldo de Ligeiro, localizado no município de Passo Fundo, passou a ser designado Centro Agrícola do Ligeiro, a partir da visão de que os nativos estavam se tornando trabalhadores nacionais. Em vista das modificações políticas, em janeiro de 1918, a “Localização dos Trabalhadores Nacionais” foi transferida para o Serviço de Povoamento,

amistosa, mas, sim, de modo forçado, pois os Kaingang eram obrigados a deixarem seu espaço natural e cultural para facilitar os serviços do SPI.

ficando a agência indigenista denominada apenas de Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (PEZAT, 1997). Os objetivos dessa agência eram no sentido de confinar os povos indígenas em áreas determinadas a fim de não dificultarem os projetos de desenvolvimento econômico do Estado Nacional.

Segundo Laroque (2007), no Rio Grande do Sul, mesmo com a extinção da Diretoria de Terras e Colonização, em 1929, a administração das áreas indígenas continuava a cargo do governo estadual. Pela Constituição de 1937 e as pretensões de Getúlio Vargas, os toldos indígenas deste estado foram, no início de 1940, transferidos para a administração do Serviço de Proteção aos Índios, sendo alguns considerados extintos e suas terras destinadas ao assentamento de colonos.

Ressalta-se que, em nenhum momento, houve uma situação confortável para os indígenas do Rio Grande do Sul, especialmente no que se refere à garantia de terras e assistência para os mesmos. Repetidamente, as áreas eram invadidas por posseiros e colonos e o governo estadual nunca assegurou subsídios suficientes para a produção agrícola e subsistência dos indígenas (BRINGMANN, 2015).

Do ponto de vista jurídico, no começo do século XX, o Rio Grande do Sul 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 do Partido Republicano Rio-Grandense (PRR), denominada de Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio, tendo como atribuição estabelecer diretrizes para a proteção dos índios e das suas terras (PEZAT, 1997).

Em 1911, as terras de Nonoai foram contempladas com a demarcação. A partir de 1941, o SPI passou a atuar no Rio Grande do Sul e a ampliar sua ação para reservas mais extensas no Estado. Devemos ressaltar que algumas áreas indígenas, nas décadas de 1930 e 1940, foram diminuídas. Nesse sentido, Elisabeth Nunes Maciel e Telmo Marcon apontam para problema provocado pelo SPI.

Na medida em que o SPI passou a atuar diretamente sobre as maiores reservas do Estado, agravou-se a exploração da madeira e das próprias terras indígenas. Em relação à madeira, as reservas constituíram-se, na década de quarenta, em grandes potenciais. Face à pressão da colonização e dos interesses de inúmeras empresas madeireiras, instaladas na região, o potencial da madeira, particularmente do pinheiro araucária, foi sendo destruído (MACIEL; MARCON, 1994, p. 154).

O colonizador chegou e ocupou o território dos Kaingang nos vários processos e

períodos, mas, a partir do final da década de 1940, quando ocorreram transformações no meio rural, as áreas indígenas foram ocupadas por empresários rurais e camponeses sem terra. O processo de expropriação, resultante da expansão da sociedade nacional, apropriou-se não somente da terra, mas de todos os recursos existentes. Com a ocupação do colonizador, o domínio dos Kaingang sobre o seu território passou a ser destruído e, em decorrência disso, os indígenas não só perderam parcelas territoriais como também sofreram transformações nos seus sistemas socioculturais (SIMONIAN, 1981).

A partir de 1950, 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. Esse órgão tornou-se protagonista dos grupos interessados em apropriar-se das terras e riquezas das reservas. Dessa forma, mostrando-se insuficiente para dar aos indígenas a assistência necessária, o SPI foi extinto no ano de 1967, tendo sido criada, para substituí-lo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (MELATTI, 2007).

No decorrer da segunda metade do século XX, precisamente a partir dos últimos anos da década de 1960, o cuidado com os Postos indígenas⁷ ficou a cargo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), instituída pela Lei n.º 5371, de 5 de dezembro de 1967, que fundiu os antigos órgãos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Conselho Nacional de Pesquisa Indígena (CNPI) e Parque Nacional do Xingu (LAROQUE, 2005). O trabalho da FUNAI junto às áreas indígenas no sul do Brasil voltou-se para as políticas de desenvolvimento e modernização das forças produtivas, tendo em vista a autonomia econômica dos Postos Indígenas.

Dentre as atividades estabelecidas no momento da criação da FUNAI, encontram-se:

- a) respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais;
 - b) garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes;
 - c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contacto com a sociedade nacional;
 - d) resguardo à **aculturação** espontânea do índio, de forma a que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas;
- II gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização;

⁷ A Denominação de Postos Indígenas surge a partir da criação da FUNAI, no ano de 1967, que tinha como função a colonização e o povoamento de territórios até então pouco explorados pelo Estado Republicano brasileiro.

- III promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas;
- IV promover a prestação da assistência medicossanitária aos índios;
- V promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional;
- VI despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista;
- VII exercer o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio. Parágrafo único. A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais (Lei n.º 5.371, de 5 de dezembro de 1967, p. 1, grifo do autor).

Ressaltamos que os Kaingang, mesmo em contato direto com os colonizadores europeus, não sofreram a “*aculturação*” (termo etnocêntrico), pois em nenhum momento a cultura dos colonizadores se sobrepôs à cultura indígena. Devemos esclarecer que alguns elementos tradicionais e culturais passaram por ressignificações conforme sua necessidade de sobrevivência. Nesse sentido, Sahlins (1997) salienta que as culturas locais, consideradas por muitos como sendo primitivas, resistiram a esse processo de “*aculturação*”, transformando-se e apropriando-se das novas perspectivas que foram apresentadas a elas.

A antropologia, desde suas origens, começou a estudar objetos (povos primitivos e sua “*cultura*”) que estavam em vias de extinção, principalmente incorporando o conceito de que o processo de modernização levaria a uma *aculturação* dos povos indígenas. Conforme Sahlins (1997), esse quadro de desalento quanto ao futuro da antropologia é “*discutível porque não consegue dar conta dos vários tipos de resistência cultural*”.

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 e sugestões por parte dos indígenas (RODRIGUES, 2007).

Na década de 1960, a reforma agrária de Brizola reduziu 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) (SIMONIAN, 2009).

Com a Reforma Agrária, Brizola viabilizou, por meio do IGRA, no Rio Grande do Sul, outras estratégias de distribuição de terras a agricultores *sem-terra*. Segundo ainda Simonian (2009), 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 e Taquari, que foram entregues a agricultores sem-terras.

No Rio Grande do Sul, Brizola reduziu 19.998 hectares do toldo indígena de Nonoai, o que fez por meio do Decreto n.º 658, de 10 de março de 1949. 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 um parque ou reserva florestal. Mas essa área, como a de Nonoai, foi invadida por sem-terras (SIMONIAM, 2009). O cálculo para a redução das terras indígenas no sul foi baseado no módulo mínimo utilizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), sem considerar que a população indígena, como qualquer outra, é suscetível de crescimento vegetativo.

As interferências ocorridas em territórios tradicionais Kaingang faziam com que estes indígenas saíssem das grandes aldeias como Nonoai, Guarita, Votoro, Ligeiro e começaram a fazer as suas movimentações para outros territórios no Rio Grande do Sul, como as cidades de Lajeado e São Leopoldo, a fim de procurar sobrevivência física e cultural. Sobre isso, uma liderança Kaingang relata:

[...] a reserva de Nonoai ela foi pacificada logo que entro os jesuítas. E daí como teve aquela ligação de Kaingang com o governo eles saíam lá de Nonoai atravessando o rio Taquari e iam pra Porto Alegre [...] Então a gente, Lajeado foi a estrada deles, a estrada deles trabalha (EC, 15/05/2012. p.13).

Corroborando essa afirmativa e referindo-se à retirada de seus tradicionais territórios, o entrevistado EA informa:

*[...] aqui em Lajeado era um aldeia indígena Kaingang né. Daqui os índio saíam por Rio Pardo, pesca, caça [...] 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 desaldea os índio né a aldeia por exemplo pegaram todos os índio que conviviam aqui né e uniram eles na aldeia de Nonoai, Guarita, Ligeiro 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, 15/12/2011. p. 1, grifo nosso).*

Nesse sentido, observa-se que, além da sobrevivência física e cultural, os Kaingang saíam de suas terras no norte do Estado do Rio Grande do Sul para trabalhar, sustentar sua família e também para conseguir um pedaço de terra para plantar e produzir para a subsistência de sua coletividade. Essas motivações para ocuparem novos espaços foram

perceptíveis nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, que saíram das Terras Indígenas de Nonoai, Guarita e Votoro para buscar melhores condições de vida e trabalho.

Com a constituição do Regime Militar de 1969, as Terras Indígenas passavam ao controle da União, cabendo às populações que as utilizavam tradicionalmente apenas o direito de usufruí-las. Coube à FUNAI o papel de trabalhar políticas desenvolvimentistas com as populações indígenas, que, muitas vezes, colocava os interesses indígenas em segundo lugar (RODRIGUES, 2005).

Na década de 1970, os espaços dos indígenas, designados como reservas indígenas⁸, foram transformados em “empresas rurais”, as quais sofreram impacto ecológico com a degradação da flora e da fauna e, conseqüentemente, da fertilidade do solo. (MARCON, 1994). Apesar de o Estatuto do Índio⁹ proibir o arrendamento de terras nas áreas indígenas, esta atividade continuou sendo praticada em quase todas as áreas indígenas Kaingang do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina e do Paraná. Entre os anos 1976 e 1977, os indígenas tiveram um período de intensa preparação para lutar contra a invasão de suas terras e contra a inoperância da FUNAI (BRINGMANN, 2015).

O governo, por meio da FUNAI, contribuiu para a degradação das reservas indígenas, sem se preocupar em recuperá-las, e isto acabou gerando um problema de fome para os Kaingang que se encontravam nas reservas (MARCON, 1994). Várias comissões de indígenas dos três estados do Sul foram formadas para solicitar diretamente aos presidentes da FUNAI e da República uma solução para as intrusões. Constituiu-se um alto grau de conscientização dos indígenas a respeito de seus direitos sobre a terra. A FUNAI, assim como ocorreu com o SPI, demonstrou-se impotente para resolver os conflitos e, até por isso, pouco fez para impedir o desenrolar dos fatos que ocorriam.

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. Sobre isso, Cíntia Rodrigues expõe o seguinte:

⁸ É criada na década de 1950, com o Governo de Leonel Brizola. Esta denominação permaneceu até a extinção do SPI, em 1967.

⁹ O Estatuto do Índio foi criado pela Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973. O Estatuto do Índio regula a situação jurídica dos povos indígenas ou silvícolas e das comunidades indígenas, a fim de preservar sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à sociedade nacional. Aos indígenas, se estende a proteção das leis do país, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas (BRASIL, 2013).

No âmbito das políticas federais durante o século XX, podem-se destacar os seguintes órgãos: o SPILTN (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).

Reforçamos que o século XX foi o período de contenção das territorialidades Kaingang às terras indígenas, mediante a coerção e tutela de órgãos indigenistas, como o SPILTN, SPI e FUNAI.

No entender de Almeida (2015), a Constituição Federal do Brasil, promulgada no ano de 1988, representa um momento singular para os povos indígenas no Brasil à medida que trouxe algumas inovações conceituais em relação às constituições anteriores e ao Estatuto do Índio de 1973. Assim, a Constituição de 1988 abandonou a perspectiva “assimilacionista” nas quais o indígena era concebido como categoria transitória e se integraria à sociedade nacional.

Segundo Feitas (2005), a nova Constituição possibilitou aos Kaingang o exercício de suas territorialidades, de modo a reocuparem antigos espaços, inclusive aqueles nos quais se constituíam espaços urbanos. Pela primeira vez na história nacional, o Brasil se assumia enquanto um país pluriétnico e multicultural. Para Rodrigues (2005), 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.

Essa Constituição foi a primeira do Brasil a estabelecer um capítulo exclusivo aos direitos dos povos indígenas, sobretudo no artigo 231, que reconhece aos povos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988): “o chamado indigenato, ou seja, o direito congênito de ordem imemorial que possuem os indígenas sobre determinadas terras brasileiras” (BECKHAUSEN, 2000, p. 60), competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. O artigo 232 reconhece que os indígenas, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos de processos (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988). Nas palavras de Almeida, temos:

Em 1988 o órgão indigenista nacional, a FUNAI, deixa de “tutelar” e passa a colaborar e assistir os povos indígenas no Brasil. O indígena passa a ter direito a sua carteira de identidade, como todo brasileiro, bem como autonomia de ir e vir sem a obrigatoria chancela do órgão indigenista (ALMEIDA, 2015, p. 56).

A partir desse marco constitucional, o Estado do Rio Grande do Sul assume duas responsabilidades principais no que concerne às terras indígenas: a primeira é reconhecer e demarcar as terras indígenas conforme os limites definidos pelo critério da ocupação tradicional, ou seja, de acordo com usos, costumes e tradições de cada povo. A segunda é proteger e fazer respeitar o usufruto exclusivo, aos índios, das riquezas naturais existentes no solo, nos rios e lagos das terras de ocupação tradicional (LIEBGOTT; BONIN, 2013). De acordo com Gallois (2004), o texto constitucional indica que tal ocupação tradicional deve ser analisada por meio das categorias e práticas locais, ou seja, levando em conta os usos, costumes e tradições de cada etnia indígena.

Considerando a demarcação de terras indígenas e o direito estabelecido na Constituição, quando perguntado para uma liderança Kaingang qual a importância para a coletividade Kaingang ter seus territórios reconhecidos como Terra Indígena, o entrevistado salienta:

Olha pra nos eu até calculo assim oh, que através disso nos vamos ter mais, como é que eu vou dizer, direitos pra usar nossa cultura, porque, é como o caso, eu até tive casos aí que as nossas crianças não podiam apresentar nossa cultura fora. A nossa, o nosso pessoal muitas vezes lá fora, no centro tem vergonha de usar a cultura que tem. Aí a gente sabe que tem nosso chão, tem nosso lugar perto do movimento e benefício e, já digo assim, um bom pouco também, já digo, de reconhecer aonde é nosso e um exemplo pros (sic) nossos filhos, netos amanhã depois sabem que disso a gente nasceu, cresceu e que foi da terra, da cultura e então né, esse é um exemplo que a gente que dá (sic) a eles né, que a gente não que destruí que foi com isso que a gente viveu até hoje (EAa, 28/08/2015, p. 2).

Entende-se que a luta pela terra se torna uma luta pela manutenção da identidade étnica, baseada em uma cultura e uma memória em comum, pois as terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaingang configuram-se como herança do passado, um direito originário e preexistente à ocupação ocidental, para a proteção efetiva do presente, que objetiva a garantia do futuro, no sentido de que essas terras estão para sempre destinadas a ser hábitat permanente das populações indígenas. Nesse sentido, Aresi (2008) salienta que, ao retornarem ao ambiente já habitado por eles no passado e que foi palco de seu desenvolvimento histórico, recuperaram suas condições de existência, definida por seus valores culturais e suas identidades étnicas. Os Kaingang reconhecem seus espaços como íntegros e neles desejam permanecer.

Nesse sentido, para Dietrich (1995), 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.

Sendo assim, Garlet e Assis (2009) salientam que o território é o espaço onde uma sociedade vive e se reproduz de acordo com os seus preceitos culturais. Toda a sociedade humana necessita de um espaço que lhe forneça elementos para um estabelecimento adequado ao seu sistema sociocultural e que lhe permita ordenar, a partir de um ponto, o universo circundante. Na cosmovisão dos Kaingang das Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*, seu território é visto pela coletividade como um bem comum que possui força integradora de vida, de histórias e tradições.

Conforme Aresi (2008), atualmente as lutas das sociedades indígenas Kaingang estão pautadas na recuperação de seus territórios. É da conquista de seus espaços étnicos que depende a manutenção de suas identidades culturais. Nesse sentido, ainda referindo-se à importância de terem seus territórios reconhecidos como Terra Indígena, um dos Kaingang com quem conversamos informa:

Pois o indígena ele sabe né, o que é, o chão dele ele sabe onde nasceu, só que assim que eu acho que é muito importante pra (sic) que a gente tem que ser reconhecido fora. Não tem que ser reconhecido como acampamento indígena, mas sim uma terra indígena né. Porque é direito de todos né, todos querem ter um cantinho, uma casa, e aqui ainda é, ainda tem pessoas que falam que aqui é acampamento, tem pessoas assim fora que conhece como acampamento, só que na verdade tinha que ser reconhecido como uma aldeia indígena né, terra indígena (EAb, 28/08/2015, p. 2).

A partir da fala exposta acima, entende-se que, para os Kaingang, o território indígena é considerado sagrado. O território que os povos indígenas possuem é seu maior campo de lutas e resistências. Essas questões são formuladas pelos Kaingang para legitimar estratégias de ocupação de terras pelas quais clamam ter direito ancestral.

Em termos jurídicos, Brighenti (2012) salienta que a demarcação das Terras Indígenas é de responsabilidade da União, estabelecida na Constituição Federal de 1988. Por se tratar de direito originário dos povos indígenas, a demarcação é um procedimento administrativo, regulado por um decreto criado para esta finalidade. Nesse sentido, as demarcações seguem oito etapas: identificação e delimitação; publicação; contraditório; análise das contestações; declaração de ocupação; demarcação física; homologação e registro.

Neste sentido, Aquino (2009) expõe que, para os indígenas, o fato de poderem viver como povo etnicamente diferenciado é parte de sua consciência histórica do processo de espoliação de suas terras, ao mesmo tempo que não implica se desligarem de suas formas sociais e políticas tradicionais. De acordo com Brighenti (2012), as Terras Indígenas são áreas destinadas pela União Federal para a posse e ocupação indígena, em que os mesmos podem obter sua subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas dos bens nelas existentes, sempre respeitando suas restrições legais. Como esclarecem Seeger e Castro (1979) sobre os conceitos de terra e território, ao tratarem da questão indígena de forma geral, temos:

Em termos econômico-Jurídicos, a terra, para as sociedades indígenas que conhecemos, não se definia nunca como mercadoria, objeto alienável de transações individuais. A propriedade [...] era investida no grupo local, e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos deste trabalho. Neste sentido a terra não podia ser definida como espaço homogêneo e neutro, mas como mosaico de recursos (tipos de solo, de matérias e seres ali encontrados etc.), desigualmente distribuídos por uma superfície sem existência conceitual nítida. O território, enquanto tal, podia ou não ser pensado como espaço fechado – isto dependia sobretudo das relações entre diferentes grupos tribais de uma mesma região, e também das formas econômicas prevaescentes (SEGGER; CASTRO, 1979, p.105).

No entendimento do não indígena, a terra e o território significam obter poder e riqueza, enquanto, para um Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, “[...] *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 que tá tirando toda a nossa liberdade que proibem nossos costumes, nossa cultura. Aqui é meu território!* [...] (EC 15/05/2012, p. 10). Outro Kaingang expõe: [...] *porque nós indígena, temo a mãe terra, nós chamemo a terra como nossa mãe, porque nós nascemo da terra, nós saímo da terra, e a terra vai nos sustentá, vai nos alimentá, até nós ficá velhinho* [...] (EA, 15/12/2011, p.11). Corroborando essa informação, o Kaingang Pedro Sales enfatiza que a terra tem o seguinte significado para a coletividade:

[...] significa uma mãe. A terra pra o índio é aquilo que dá alimento e água, igual a mãe que oferece alimento do seu copo para o seu filho. Enquanto que o branco já pensa diferente. O branco pensa que a terra para ele é um instrumento de gerar riqueza. Por isso, nossa ideia, nessa ótica é que ele não reconhece o seu irmão, o seu semelhante e discrimina cada vez mais aquele que não tem condições de enfrentá-lo, de correr com ele. [...] nós somos fruto desta humanidade que tem muito amor com a natureza e com a terra (NONNENMACHER, 2000. p. 79-80).

Percebe-se que, com a demarcação deste território, o objetivo seria a moradia e a plantação para a subsistência, essências para a sua reprodução material. A exigência dos Kaingang enquadra-se em um novo contexto histórico, em que as demandas pela terra

assumem um caráter de inserção no Estado Nacional mediante a afirmação e o reconhecimento de seus direitos.

Embora o Estatuto do Índio e a Constituição Federal de 1988 tenham estabelecido o limite de cinco anos para a conclusão da demarcação das terras indígenas, ambos os prazos foram ultrapassados (MELATTI, 2007). Transcorridos aproximadamente 27 anos desde a promulgação da Constituição Federal, o governo sequer realizou os estudos técnicos para estabelecer os limites de cada terra e levar aos procedimentos de demarcação. No Rio Grande do Sul, dezenas de comunidades que vivem em porções ínfimas de suas terras tradicionais ou acampadas nas margens de rodovias estão à espera dos procedimentos de demarcação (LIEBGOTT; BONIN, 2013).

Os povos indígenas têm direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, aquelas áreas que possuem vestígios de ocupação por parte desses povos, ou que vêm sendo ocupadas por eles tradicionalmente, consoante seus costumes e tradições, de forma contínua e permanente (BECKHAUSEN, 2000). Como ressaltam Aquino (2009) e Luciano (2006), o direito originário pela terra está impregnado de laços culturais e históricos. O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda formação cósmica do universo e da humanidade.

No entendimento de Marcos Terena (2000), a vida dos indígenas não conhecia cercas, mas respeitava as fronteiras existentes, um padrão de vida que não conhecia a censura, mas limites: conviver com a natureza para tirar dela a sustentabilidade, sendo parte dela e não o dono. São conceitos que definiam um modo secular de viver em comunidades ou aldeias, baseados no princípio da sabedoria de líderes, homens ou mulheres, educados no princípio de compartilhar cada momento, cada ganho e cada perda. A natureza moldou os povos indígenas de tal forma que um depende do outro para sobreviver.

Assim, compreende-se que a Terra Indígena é definida como o espaço geográfico que compõe o território, onde este é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para a cultura Kaingang, seus territórios originários estão caracterizados como um suporte identitário, 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.

Neste sentido, para a definição de território, os Kaingang apresentam a araucária como

sendo uma identificação do grupo, ou seja, pelos caminhos que percorreram deixaram suas marcas registradas por meio da araucária. Como expõe Tommasino (1995), o território de uma coletividade Kaingang se define pelos domínios ambientais de uma bacia hidrográfica, com os subterritórios dos grupos locais ou aldeias definidos pelas terras e águas das sub-bacias ou microbacias.

Sistematizando dados sobre a concepção Kaingang de Terra e Território, os Kaingang denominam como *Gâ* o território tribal, associado também à terra e ao solo. O termo *Gâ* refere-se a coisas concretas, fundamentais para a existência de qualquer sociedade (TOMMASINO, 2005). Corroborando, tomemos, a título de exemplo, o termo *Gâ* utilizado na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, de São Leopoldo, para designar o território do pássaro *Por Fi* e, além disso, para representar o território Kaingang. Pode-se dizer que *Gâ* é o lugar onde os Kaingang se realizam como sociedade específica fundada num espaço físico, social e simbolicamente transformado (LAPPE; LAROQUE, 2014).

De acordo com Tommasino (2000 e 2004), para os Kaingang da bacia do Tibagi, no Paraná, o território Kaingang é codificado, classificado e conhecido nas suas especificidades. De acordo com os sistemas de representações Kaingang, 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 Kaingang. Isso também é perceptível aos Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, de Lajeado, e a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, de São Leopoldo, que utilizam a mata para colher folhas e frutos para fazerem seus remédios, comidas e rituais. Além disso, colhem matéria-prima, como o cipó e a Taquara para a confecção do artesanato.

Segundo Marcos Terena, de Mato Grosso do Sul, o território representava o que há de mais concreto em termos de liberdade e respeito mútuo, no nível coletivo ou individual, nas relações internas e nas relações externas, onde o direito de um começa onde termina o direito do outro. Em sua narrativa, ele destaca: “[...] que comprova que para assegurar direitos não basta uma boa lei, mas a aplicação e o cumprimento das partes envolvidas e interessadas” (TERENA, 2000, p. 170).

A partir de estudos de diversos autores, percebe-se que os Kaingang produziram seus territórios de acordo com uma concepção própria de tempo e espaço. A ideia de pertencimento a um determinado território está relacionada à territorialidade que estabelece a

relação entre espaço e a coletividade Kaingang. Em território de origem Kaingang, esses indígenas vivem de acordo com as metades exogâmicas do mito de origem, seguindo as regras de reciprocidade. Assim, pode-se dizer que as sociedades tradicionais conjugavam a construção material do território como abrigo e base de recursos com uma profunda identificação que cercava o espaço de espaços simbólicos e culturais fundamentais à manutenção de sua tradição. Na percepção do Estado e da União, as concepções territoriais Kaingang passam a ser proeminentes a uma questão jurídica, ou seja, a discussão está centrada no direito de uso, ocupação e pertencimento. Ressalta-se, por fim, que a luta pela terra é permeada por lutas simbólicas, que são vinculadas à historicidade e cultura da coletividade Kaingang. Ser Kaingang é ser portador de uma história e uma origem em particular.

4 TRAJETÓRIA KAINGANG PELOS ESPAÇOS DE MEMÓRIA: PRESENÇA INDÍGENA NO VALE DO TAQUARI E VALE DO SINOS

Neste capítulo, propõe-se analisar as questões que envolvem a inserção de indígenas Kaingang em contextos urbanos e refletir sobre suas percepções e dinâmicas em áreas urbanas. O foco do estudo incide sobre o contexto do vale do Taquari e vale do Rio do Sinos, mais especificamente sobre as cidades de Lajeado e São Leopoldo.

4.1 Territorialização Kaingang: Indígenas convivendo em espaço urbano

A questão da presença indígena em contextos urbanos não é nova no cenário brasileiro. De acordo com o Censo Demográfico do IBGE, o total de população indígena residente no território nacional, em 2010, foi de 896,9 mil pessoas. Desse total, aproximadamente 40% residem em centros urbanos no país (BRASIL, 2012).

De acordo com o Projeto Antropológico – MPF Novo Hamburgo (2003) Baines (2001) e Melo (2013), é possível constatar que, nas últimas décadas do século XX, houve uma crescente movimentação de indígenas e de grupos familiares indígenas para as cidades, visando obter melhores condições de sobrevivência, envolvendo a sustentabilidade econômica como, por exemplo, a venda de artesanato e melhores condições de acesso à saúde e educação, consumo de bens industrializados e, até mesmo, relações comerciais. Dessa forma, é possível entender que os povos indígenas estabelecem uma relação próxima com a cidade. Assim, é possível afirmar que a “cidade” está na “aldeia” como a “aldeia” está na “cidade”.

Desse modo, Andrade, Bellinger e Penteado (2013) enfatizam que a presença de povos

indígenas em centros urbanos resulta de dois processos: o crescimento das cidades que alcança as terras indígenas e as engloba em contexto urbano; e a movimentação dos indígenas para as cidades. Desse modo, em muitas situações, a vinda para as cidades coloca-se como o caminho para enfrentar a insegurança e as carências vivenciadas na terra de origem.

Os Kaingang, conforme mencionado no capítulo anterior, tiveram seus territórios do vale do Taquari e vale do Sinos invadidos pelos colonizadores europeus e seus descendentes. À medida que foram sendo expropriados de seus territórios de origem, cidades e fazendas invadiram suas terras, tomando conta da paisagem, e os recursos florestais que garantiam a sua subsistência desapareceram, obrigando os Kaingang a se tornarem cada vez mais dependentes desses núcleos. Considerando um estudo de Tommasino (2001) sobre os Kaingang do Paraná, entendemos que as cidades foram se tornando espaços de territorialização, onde as famílias buscam alternativas não só de renda com a venda de artesanato, mas também de soluções de problemas de saúde, educação e outros serviços que os equipamentos sociais oferecem.

Isso é perceptível entre os Kaingang, tanto residentes na Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, como na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, em São Leopoldo, uma vez que fizeram suas movimentações à cidade por terem sido estas erguidas em áreas pertencentes aos seus tradicionais territórios.

Conforme salienta Freitas (2005), 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 áreas distribuídas em uma ampla região que cobre praticamente todo o Planalto Meridional, territórios ao sul do rio Tietê, estendendo-se até as terras banhadas pelas bacias dos rios Jacuí, Taquari, Antas, 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.

Nesse sentido, temos um ofício relacionado aos subsídios antropológicos do Ministério Público Federal de Lajeado que aponta:

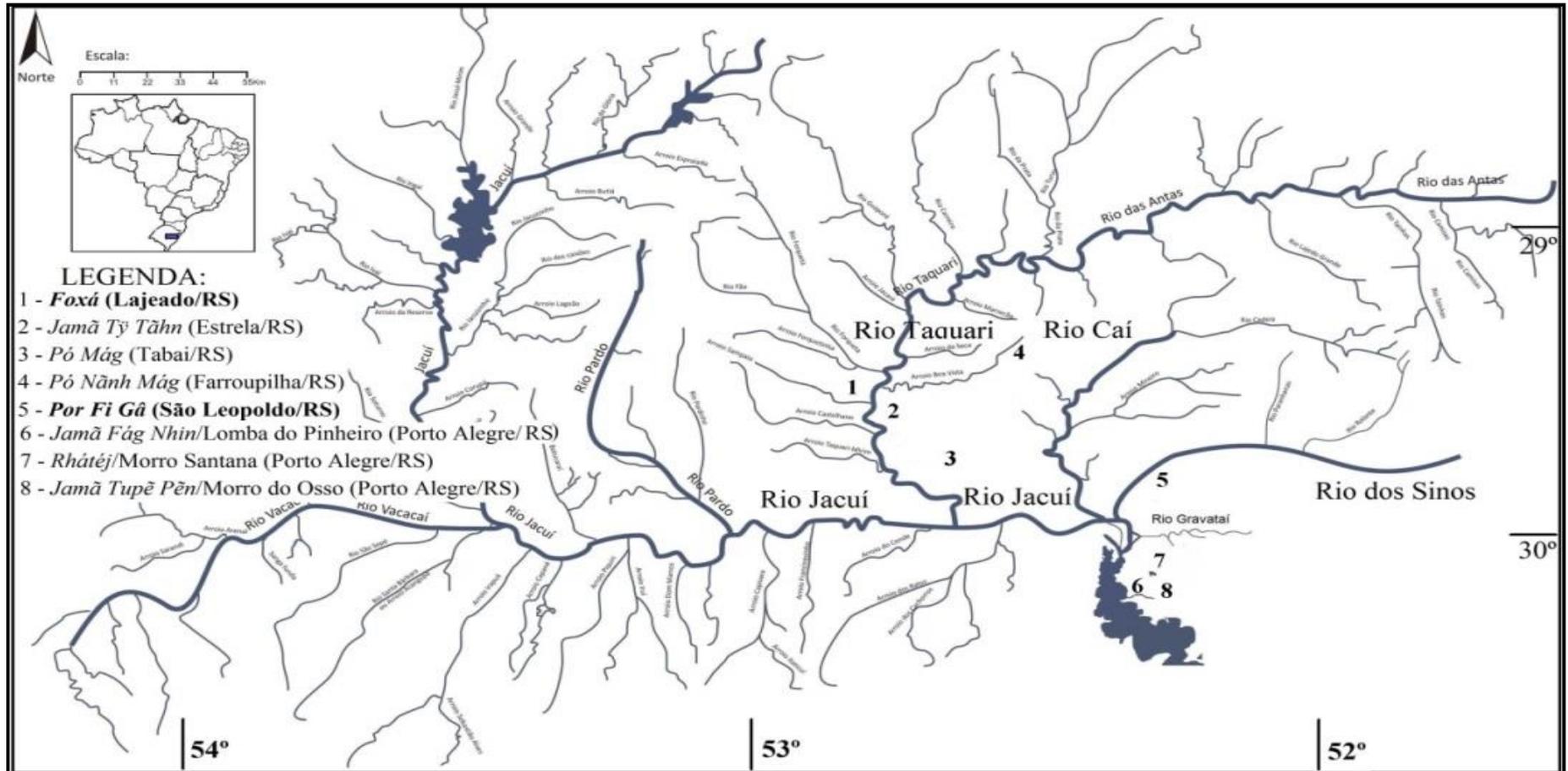
Há aproximadamente três décadas vem intensificando-se o fluxo de saída de famílias Kaingang das Terras Indígenas localizadas no Planalto do Rio Grande do Sul, devido o modo com que estão se manifestando os seus ciclos sócio-econômicos. É comum que essas famílias Kaingang se orientem para as proximidades das cidades de médio ou grande porte como é o caso de Porto Alegre e região metropolitana, alguns municípios da Serra gaúcha e vale do Taquari (PARECER n.º 01/2008, de 27/02/2008 - Procuradoria Regional da República da 4ª Região, 2010, p. 2).

De acordo com Rosado e Fagundes (2013), uma vez residindo na cidade, os indígenas redefinem o processo de territorialidade, manifesto ora pelos conflitos socioambientais, ora pelos vínculos estabelecidos com as áreas, que se apresentam como espaços de relações sociocosmológicas. A partir desses espaços, processam a renovação do compromisso com o passado e reelaboram suas culturas diante dos contextos interculturais nos quais se encontram imersos. Desse modo, produzem inúmeras formas associativas, reunindo raízes locais, laços de solidariedade, autodefinições coletivas, consciência ambiental e singularidades culturais.

Segundo Souza (2009), no Rio Grande do Sul, a presença de Kaingang circulando por cidades, como, por exemplo, Porto Alegre, Caxias do Sul, São Leopoldo, Santa Maria, Pelotas, Lajeado, Estrela e Tabaí é percebida como algo recente, como se os indígenas estivessem chegando agora ao Rio Grande do Sul, como se tivessem saído de florestas distantes, atraídos apenas pelos benefícios assistenciais e pela proteção tutelar do indigenismo promovido pelo Estado Nacional brasileiro.

No mapa hidrográfico (FIGURA 6), é possível localizarmos as oito Terras Indígenas que compõem o Grande Território de origem Kaingang, incluindo as Terras Indígenas que estão em estudo. Estes Kaingang circulam livremente por esse território, visitando parentes, colhendo material para o artesanato e comercializando seu artesanato.

Figura 6 - Mapa das oito Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos nos territórios da bacia do Lago Guaíba e das bacias dos rios Taquari-Antas e Sinos, no Estado do Rio Grande do Sul



Fonte: Acervo do Projeto História e Cultura Kaingang em Territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas. Organizado por Jonathan Busolli (2015). Elaborado a partir do software I3GEO. Disponível em: <<http://enola.procergs.com.br/i3geo/aplicmap/geral.htm?m2c66dao26om3829hr615am01>>.

Sobre este aspecto, Freitas (2005, p. 20) alerta para o fato de que a região de “Porto Alegre é percebida pelos Kaingang como uma zona de profunda significação no contexto de seu território tradicional, na medida em que conecta as florestas do Planalto com as terras baixas do litoral, limite do mundo”. Além disso, essas mesmas significações não se restringem à sua dimensão espacial (no caso, florestas do Planalto e o limite do mundo), visto que implicam relações envolvendo todo um passado vivido, sobre a presença ancestral e afetiva dos Kaingang no território que atualmente conhecemos como a cidade de Porto Alegre.

Seu Francisco, uma liderança de extrema importância para a coletividade Kaingang, salienta que, quando chegaram à cidade de Porto Alegre, várias vezes ouviu os “brancos” falarem que lugar de índio é na aldeia e não na cidade. “Bem no fundo eles têm razão. Nossa origem não é da cidade. Mas eu pergunto: quem trouxe a cidade junto dos índios?” (COMIN, 2008, p. 3). De acordo com Eduardo Soares Nunes (2010), algumas Terras Indígenas assistiram cidades nascer e crescer em seu interior, provocando uma situação em que os indígenas vivem próximos, ou mesmo, dentro da cidade.

Freitas (2005) arrola dados demonstrando que Porto Alegre foi erguida em territórios pertencentes a distintos povos indígenas que, pelo menos há 9.000 anos antes do presente, passaram a viver no referido local. Tratando-se especificamente dos antepassados, bem como dos Kaingang que estamos analisando, temos:

Os deslocamentos Kaingang para a Bacia do Lago Guaíba parecem ser muito recuados no tempo. Aldeias atuais localizadas nas regiões hidrográficas Taquari-Antas, Caí e Sinos (como, por exemplo, as aldeias de Estrela e de São Leopoldo) indicam este desbordar desde o Planalto de populações Kaingang rumo ao sul e ao litoral. No passado pré-histórico, muitos assentamentos dos seus antepassados estão presentes nas regiões citadas. Muitos documentos históricos do final do século XIX e início do século XX atestam sua presença inegável na Bacia do Lago Guaíba, quando suas relações constantes e duradouras com os presidentes da Província e outras autoridades que os recebiam para tratar de seus interesses, além de outros motivos ligados à tradição, faziam-nos empreender longas expedições a pé por este território deles tão conhecido (GEHLEN, 2008, p. 54).

A maneira como os Kaingang se reterritorializaram na cidade e a importância da comercialização do artesanato para a reprodução social indígena indica que os centros urbanos se tornaram uma extensão de seu território de origem de sobrevivência física e cultural.

Pensar a inserção do indígena em área urbana torna-se problemática. Em Lajeado e São Leopoldo, onde se localizam as Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, a presença dos

Kaingang é, na maioria das vezes, ocultada. Ao se pesquisar nestas duas cidades, percebe-se um (pre)conceito da sociedade não indígena. Grande parte da população externaliza que desconhece a presença de indígenas na cidade, pois o indígena de verdade vive na floresta, caçando, pescando e coletando e andando nu.

Tentativas populares de argumentar que o indígena na cidade “*deixa de ser índio*” são fruto de um preconceito pejorativo quanto ao indígena, que o congela no tempo e no espaço, colocando-o em oposição à vida urbana e relegando-o ao atraso, à pobreza e à ignorância. A situação dos povos indígenas no Brasil é marcada por preconceitos historicamente enraizados e situações de relações sociais de dominação-sujeição altamente assimétricas entre “índios” e “brancos”. (BAINES, 2001). Vemos, então, que a presença de indígenas nas cidades nada mais é do que uma das tantas formas de adaptabilidade ao novo ambiente natural (modificado), social, econômico e político que se apresenta hoje para esses povos na região Sul (MARKUS, 2012).

Segundo Rosado e Fagundes (2013), em algumas situações ainda perdura a ideia equivocada de que o indígena “*deixa de ser índio*” quando está no espaço urbano. Essas imagens ofuscadas e distorcidas corroboram a ocorrência de ações discriminatórias, tal como a insistência em negar a presença indígena na cidade como legítima. A presença desses povos não deve ser vista como empecilho para o desenvolvimento local. Pelo contrário, deve ser considerada aliada no contexto da necessidade urgente de constituição de espaços sustentáveis no meio urbano, para um equilíbrio socioambiental que equacione a expansão urbana com a preservação dos ecossistemas naturais na cidade.

Os indígenas que estão morando na cidade são muito cobrados. O tempo todo cobram a língua, a cultura, os costumes e a tradição Kaingang. Devemos esclarecer que a cultura dos Kaingang na cidade mantém-se preservada pela língua e confecção do artesanato. Dessa forma, os indígenas da Terra Indígena *Por Fi Gâ* falam entre si somente a língua materna. (COMIN, 2008).

Segundo Rosado e Fagundes (2013), a lógica hegemônica do espaço urbano, enquanto mercadoria, nos leva à aceleração do tempo e aumenta a incidência de um tipo de cegueira que impede os cidadãos de perceberem a existência de outros modos de também ser humano na cidade. Essa cegueira presente na cultura ocidental, provocada pelo brilho das promessas de felicidade do consumismo, nos traz a responsabilidade de mantermos nossos olhos bem

abertos frente à existência de distintas lógicas não impositivas e individualistas de habitar o espaço urbano. Segundo ainda os referidos autores, uma série de preconceitos decorrentes das raízes históricas ainda persiste em invisibilizar a presença indígena nos espaços urbanos.

As Terras Indígenas que se localizam nesse espaço fazem parte do grande território Kaingang e reconhecem entre si um sistema cosmológico comum (LAPPE; LAROQUE, 2015). Atualmente, existem três Terras Indígenas no Vale do Taquari: a Terra Indígena *Foxá*, localizada na cidade de Lajeado, a Terra Indígena *Jamã Ty Tãnh*, situada na cidade de Estrela, e a Terra Indígena *Pó Mÿg*, em Tabaí. No vale do rio dos Sinos, está localizada a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, na cidade de São Leopoldo. Nesses espaços, as famílias Kaingang almejam reproduzir modos de vida próprios de sua cultura, preservando a confecção e comercialização do artesanato, preservação da língua Kaingang e seus rituais sagrados.

Vivendo na cidade, os Kaingang configuram seus territórios, motivo pelo qual não somente buscam a sobrevivência material, mas também se compreende como parte de uma rede simbólica e afetiva que dá sentido à sua existência. Barth (2000) demonstra que as diferenças culturais persistem apesar do contato interétnico. Dessa forma, a fronteira étnica implica uma organização complexa do comportamento e das relações sociais. A identificação de outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico sugere um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento, bem como uma estruturação das interações que permitam a persistência das diferenças culturais. As tradições, por isso, não podem ser entendidas como inventadas; são fortalecidas nas movimentações em busca de uma vida melhor, confluída pelo trabalho, pela educação e pelo uso do espaço como direito histórico de habitar a terra.

4.1.1 Terra Indígena *Foxá*: Kaingang circulando em espaço urbano no vale do Taquari

A coletividade Kaingang de Lajeado nada difere de outros grupos Kaingang em contextos urbanos, pois estes vêm lutando para reaver seus tradicionais territórios e manter seus costumes, mesmo vivendo em espaço urbano. A formação da atual Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, se deu há aproximadamente 13 anos.

A Terra Indígena *Foxá* que, na língua Kaingang, quer dizer ‘cedro’ (*Fó Sá*) = Aqui no Cedro, tem atualmente como lideranças o cacique Gregório Antunes da Silva e como vice-

liderança Setembrino Vergueiro, que possui relação de parentesco com o cacique José Vergueiro da Terra Indígena *Por Fi Gâ*.

As movimentações de retorno de indígenas Kaingang para a cidade de Lajeado intensificaram-se por volta do ano 2000, quando as primeiras famílias oriundas de Nonoai e, posteriormente, de Serrinha, Votoro e Guarita se estabeleceram inicialmente às margens da RS130, a 600 metros a oeste do trevo de cruzamento com a BR 386, do lado esquerdo de quem se desloca para a cidade de Venâncio Aires (DIAGNÓSTICO de 12/06/2009 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2009).

Aproximadamente quinze pessoas, entre jovens, adultos e crianças viviam às margens da RS 130. Todos se instalaram no local com um objetivo comum: comercializar o artesanato para adquirir dinheiro para comprar alimentação, roupas e material escolar para seus filhos. (JORNAL CRUZEIRO DO SUL, 2002). 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 (OLIVEIRA, 2010).

De acordo com as movimentações para os territórios de origem, quando perguntado qual foi a motivação do grupo para se estabelecer nas bacias hidrográficas Taquari-Antas e Sinos, uma liderança da Terra Indígena *Foxá* esclarece as motivações do grupo:

Isto, isto que levou ao povo, porque já digo assim, a região [referindo-se ao Vale do Taquari] aonde existem essas aldeias indígenas pequena são locais onde os, já digo que, nossos pais, nossos avós antigamente tinham seus assentamento e aonde que as vezes, os velho mesmo são os que trouxeram seus filho, seus neto pra esses local, acabaram se acostumando e acabaram ficando, e foi onde que, em algumas luta que foi até lutado com até órgão do município, do estado, até os próprio órgão mesmo nos deram direito que era a terra indígena, aonde o índio pudesse tê posse novamente (EA, 10/02/2015, p. 1).

Ainda referindo-se à cidade de Lajeado como sendo tradicional território Kaingang e levando em consideração a vinda para a cidade, um Kaingang narra o seguinte:

*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 chegá 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).

A maioria dos Kaingang relata que a vida na reserva indígena não proporciona o crescimento que eles merecem. Na aldeia, vivem da agricultura, mas como tudo é feito manualmente, as pequenas produções de soja, feijão, batata, aipim, servem apenas para alimentar suas famílias e realizar pequenos negócios. Então, para amenizar a crise que enfrentam, os Kaingang se deslocam para algumas cidades para negociar seus artesanatos, com a intenção de investir no futuro de sua família e por ser o espaço da cidade parte do tradicional território Kaingang (JORNAL CRUZEIRO DO SUL, 2002). Além da venda do artesanato, que foi uma motivação do grupo para se estabelecer neste centro urbano, outro fator importante para a movimentação dos Kaingang foi querer encontrar um lugar melhor para morar e, conseqüentemente, trabalhar e fazer sua moradia. O vice-cacique que, em 2012, foi liderança da Terra Indígena *Foxá*, explica que ele e sua esposa moravam na reserva de Nonoai, trabalhavam na lavoura e decidiram mudar para Lajeado em busca de melhores condições de sustentabilidade econômica (LAPPE, 2012).

Em março de 2003, representantes da Promotoria de Justiça de Lajeado, Assistência Social e secretários municipais reuniram-se para discutir a situação em que se encontravam as famílias Kaingang acampadas às margens da RS130, no município de Lajeado, em permanente risco e passando por carências. Nessa ocasião, foi sugerida a criação de um local onde os indígenas poderiam se estabelecer quando estivessem de passagem pela cidade. De acordo com o Termo de Audiência referente à assistência dos Kaingang, temos:

No entanto, pelos representantes do município, foi referido que não há área pública disponível para tanto nas mediações. A FUNAI se dispõe a fazer uma parceria com o Município de Lajeado a fim de subsidiar com recursos materiais para atender as necessidades de manutenção da população indígena. Para tanto, o Município irá fazer o levantamento das necessidades e encaminhar o pedido à FUNAI [...] de imediato ficou acertado que será acionada a FUNASA para instalação de módulos sanitários no local onde se encontram acampados, sendo que a prefeitura se coloca à disposição para auxiliar para a efetivação da medida. Também será acionado o DAER a fim de ampliar a área de acostamento, criando uma espécie de refúgio para carros, facilitando assim a comercialização dos produtos de artesanato, sem expor a população indígena a riscos decorrentes do tráfego de veículos [...] (LAJEADO-Termo de Audiência – Prefeitura Municipal de Lajeado, 2003, p. 1).

As três famílias, somando aproximadamente 20 pessoas, viviam em situação de precariedade às margens da RS 130. As habitações encontravam-se cobertas por lonas velhas, não dispunham de sanitários e energia elétrica, sendo que a saúde e higiene eram demasiadamente precárias. Visando resolver essa situação insalubre, em fevereiro de 2004,

foi realizada reunião com órgãos públicos e representantes dos Kaingang com o objetivo de encontrar alternativas imediatas e duradouras para a melhoria das condições de vida dos indígenas acampados às margens da RS 130. Nessa reunião, ficou deliberado o seguinte:

- a curto prazo, a FUNAI, em parceria com a FUNASA, irá fornecer material necessário para a instalação de um ponto de água e, com o auxílio do CEPI, diligenciar na autorização junto à CORSAN;
- serão construídos banheiros no acampamento, sendo que a STHAS auxiliará no fornecimento de material, se necessário;
- através do Programa Fome Zero, a representante da STHAS do comitê do programa, manterá acompanhamento à comunidade indígena, procedendo à atualização do cadastro das famílias e encaminhando ao CEPI;
- a Secretaria para Assuntos Extraordinários irá viabilizar a cedência de espaço junto a locais públicos para a venda de artesanato;
- no prazo de 60 dias, a Secretaria acima referida, irá proceder levantamento de áreas do município, do Estado ou da União, com extensão mínima de 500 metros quadrados, para a instalação futura de [...] de apoio residencial, que poderá ser distante das rodovias [...] (ATA DE AUDIÊNCIA, 18/02/2004 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2004, p. 31).

Segundo Oliveira (2010), os Kaingang contaram com a ajuda do Ministério Público Federal, da FUNAI e de alguns segmentos da sociedade, tais como Conselho Tutelar, Conselho de Missão entre Índios (COMIN) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Em documento do MPF de Lajeado, encontramos a informação de que, dentre os problemas enfrentados pelos Kaingang, estão: falta de água potável e banheiro, pois Lajeado, naquele momento, servia como um local de passagem dos Kaingang provenientes de várias áreas indígenas. Com a aproximação das festas de final de ano, aumenta o número de indígenas acampados que se movimentam com o intuito de comercializar seu artesanato (ATA DE AUDIÊNCIA, 18/02/2004 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2004).

Além disso, de acordo com Oliveira (2010), com todas as dificuldades enfrentadas pelos Kaingang, apontam-se, por exemplo, preconceitos de muitas pessoas do vale do Taquari e falta de infraestrutura, pois os Kaingang permaneciam às margens da RS-130, batalhando para que seus direitos fossem reconhecidos pela sociedade.

Nesse sentido, durante uma conversa com a liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, este nos relatou que se lembra de quando vieram morar em Lajeado, há mais ou menos 10 anos, que era difícil para eles venderem o artesanato e a “gurizada” trabalhar numa firma por causa do preconceito que havia em relação ao indígena (DIÁRIO DE CAMPO, 10/02/2015).

No mês de abril de 2004, novamente a Promotoria, a FUNAI, a Fundação Nacional da

Saúde (FUNASA) e secretários municipais se reuniram para decidir sobre algumas providências em relação aos Kaingang. Nessa ocasião, ficou definido que a FUNASA seria a responsável por providenciar a instalação do ponto de água, junto ao acampamento, às margens da RS 130, e substituir os dois tanques colocados pela Secretaria de Trabalho, Habitação e Assistência Social (STHAS). Também ficou estabelecido que, na hipótese de haver a indicação de área para a instalação de um loteamento indígena, a FUNASA se comprometeria com a instalação de um sistema de banheiro coletivo (ATA DE AUDIÊNCIA, 18/02/2004 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2004).

Nesse mesmo período, foi apresentada uma área de aproximadamente 500m², localizada às margens da RS 130, distante 2 km do trevo de acesso, no sentido Lajeado/Cruzeiro do Sul, a qual seria cedida para o Governo do Estado alojar a comunidade indígena e, com isso, dissolver o acampamento até então existente. O Conselho Estadual dos Povos Indígenas ficou responsável por elaborar um croqui contendo a forma de ocupação da área. Viabilizaria-se a instalação de quiosques às margens da RS 130, em ponto próximo ao trevo de acesso à cidade de Cruzeiro do Sul, a fim de permitir a comercialização do artesanato pelos indígenas (ATA DE AUDIÊNCIA, 18/02/2004 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2004).

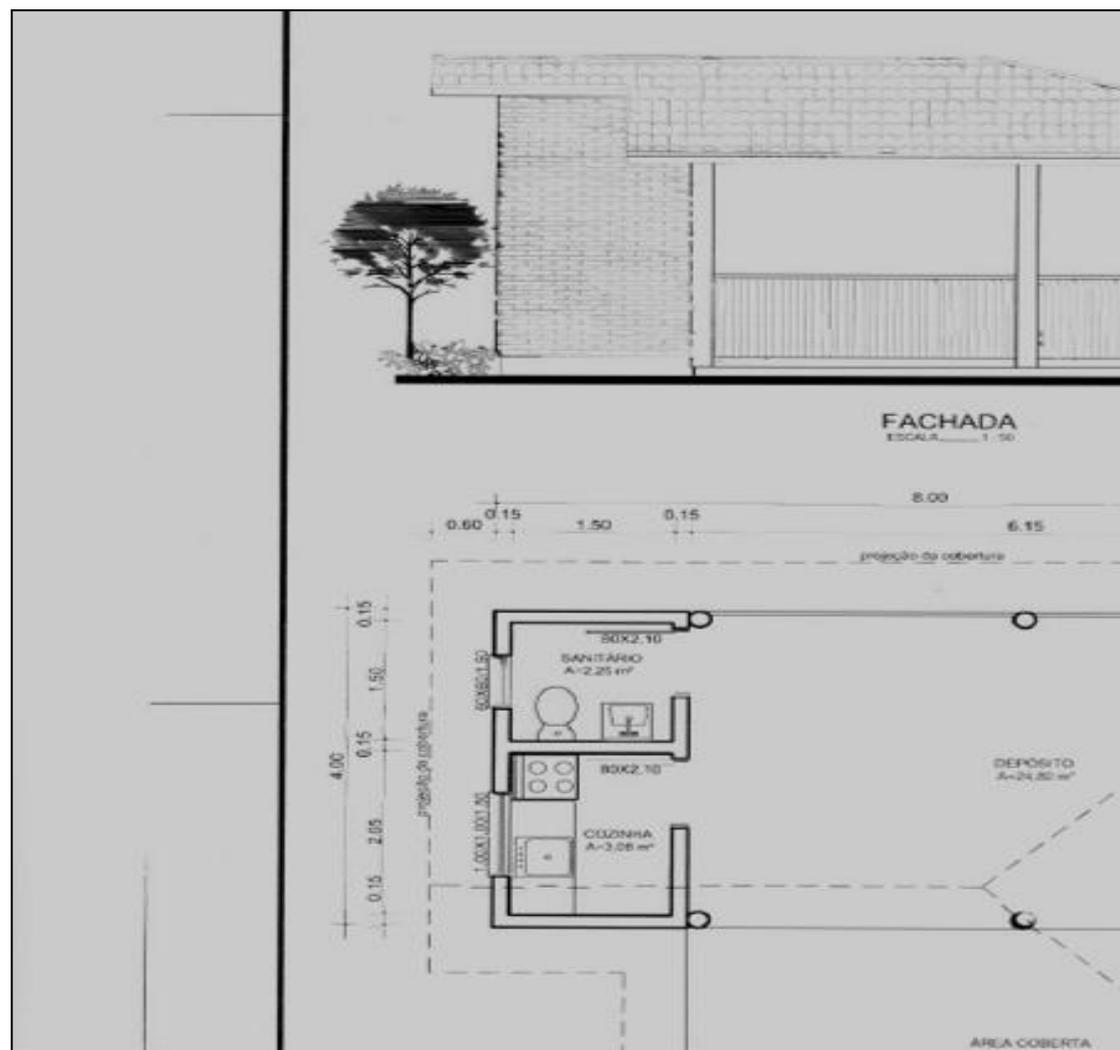
Da Prefeitura de Lajeado, após muitas reuniões e discussões, os Kaingang receberam uma área de terra no bairro Jardim do Cedro para se instalarem. As negociações para a instalação da Terra Indígena iniciaram em agosto de 2005. De acordo com a Lei n.º 7.495, de 28 de dezembro de 2005, foi autorizado ao Poder Executivo conceder Cessão de Uso à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do estado do Rio Grande do Sul de uma fração de terras para a coletividade Kaingang de Lajeado. Essa cessão de terreno urbano será pelo prazo de cinco anos, com possibilidades de renovação por igual período (LAJEADO - Lei n.º 7.495, de 28 de dezembro de 2005).

As casas destinadas aos Kaingang deviam oferecer uma estrutura mínima, com água e luz, onde os indígenas pudessem morar durante os períodos em que estivessem na cidade comercializando seu artesanato para a sustentabilidade econômica.

Após conversas e acordos firmados entre os Kaingang e entidades como Ministério Público Federal, FUNAI e alguns segmentos da sociedade, como Conselho Tutelar, 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 525m², às margens da RS 130, no sentido da rodoviária de Lajeado à cidade de Cruzeiro do Sul, no bairro Jardim do Cedro. Esse local foi disponibilizado às famílias Kaingang por meio de um Termo Administrativo de Cessão de Uso, celebrado entre a Prefeitura Municipal de Lajeado e a Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Estado do Rio Grande do Sul, no dia 16 de janeiro de 2006 (DIAGNÓSTICO de 12/06/2009 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2009).

Em decorrência de algumas pessoas estarem representando gestores públicos e órgãos responsáveis e, principalmente, pela liderança indígena da época, o cacique Dilor Vaz *Gatén*, foi realizada nova reunião em março de 2007, tendo sido decidida a construção das casas para a data de 02 de abril de 2007. Entretanto, isso somente teve início em 09 de abril de 2007. Na sequência (FIGURA 7), podemos ver a estrutura das casas que foram destinadas aos indígenas Kaingang de Lajeado.

Figura 7 - Planta Baixa do modelo das casas da Terra Indígena *Foxá*, de Lajeado

Fonte: Documento Ministério Público Federal de Lajeado (2007).

Em abril de 2007, foram construídas, no terreno, oito casas para os Kaingang, com madeiras doadas pela Companhia Estadual de Energia Elétrica (CEEE) e mão de obra. O restante do material foi fornecido pela prefeitura de Lajeado. Também foi construída uma unidade sanitária com três banheiros coletivos e dois tanques para lavar roupas. A água foi instalada com recursos da FUNASA, e a luz elétrica, pelo programa Luz Para Todos, do Governo Federal (DIAGNÓSTICO de 12/06/2009 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2009).

No momento em que foram definitivamente para o bairro Jardim do Cedro, os Kaingang resolveram nomear a Terra Indígena. Segundo relatos de alguns Kaingang, fizeram reunião e decidiram colocar o nome de *Foxá*. Referente ao nome da Terra Indígena, um Kaingang afirma:

O nome da nossa aldeia aqui é Foxá né, porque a gente pelo historicamente esse local do bairro agente começo analisa assim que é, ele chamo muito a atenção da gente né, porque é um nome de uma madeira, que a madeira é um remédio eles serve pra todos. Que nem aquele dia que eu mostrei aquela árvore grande pra vocês, que tiraram foto, aquele lá, aquele serve pra muita coisa aquilo vale oro, aquele serve pra fazer remédio, as veiz nossos velinhos derrubava a tábua pra fazer rodado de casa né, tabinho que eles dizem né pra faze telhado da casa né. Então agente entro aqui em Lajeado aonde a gente foi localizado aqui nessa aldeia. E a gente 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 tem 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 madeira [cedro] que a gente pode preserva até anos e anos e anos e aquela madeira vai ficá vai ta marcado (EB, 08/05/2012. p. 5).

O nome da Terra Indígena faz referência às árvores de cedro existentes no local. Na entrada da TI, é possível vermos as árvores de cedro espalhadas em meio à vegetação. Para os Kaingang, esta árvore é de extrema importância, pois é uma árvore considerada bem forte, e os Kaingang utilizam a madeira do cedro para fazer móveis, para fazer as gamelas (artesanato Kaingang), e com as frutas do cedro que caem ao chão, eles utilizam a semente para fazer os colares.

Para os Kaingang, o espaço onde agora se encontram foi uma conquista positiva, principalmente por se tratar de um lugar mais tranquilo, em que as crianças podem brincar livremente, coletando frutas na pequena área de mata contígua ao terreno, onde, nas proximidades, podem coletar cipó e taquara para confeccionar o artesanato e comercializá-lo no centro da cidade de Lajeado (DIAGNÓSTICO de 12/06/2009 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2009).

Na imagem (FIGURA 8), podemos ver a entrada da Terra Indígena *Foxá* e as árvores de cedro que compõem a vegetação do espaço. As crianças ocupam este espaço para brincar de brincadeiras tradicionais, como pular entre as árvores e se balançar nos cipós.

Figura 8 – Entrada da Terra Indígena *Foxá* no bairro Jardim do Cedro, Lajeado-RS



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

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 a produção de seus artesanatos, forma essa de sustentabilidade do grupo”.

É importante ressaltar que a Prefeitura de Lajeado cedeu em comodato, para o assentamento dos indígenas, uma área de 20m X 25m; no entanto, a própria construção das oito casas mais a unidade sanitária construída para a Terra Indígena já utilizam uma área maior do que a que foi legalmente cedida para este fim. O espaço ocupado pelos indígenas Kaingang para a construção de uma horta coletiva, plantação de mandioca e árvores frutíferas alcança em torno de 7.000m². (DIAGNÓSTICO de 12/06/2009 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2009).

No momento atual, a Terra Indígena *Foxá* possui doze casas onde residem aproximadamente 17 famílias, somando aproximadamente 96 pessoas (DIÁRIO DE CAMPO, 12/08/2015). Na imagem (FIGURA 9), temos a vista parcial das casas que compõem a Terra

Indígena *Foxá*.

Figura 9 – Vista Parcial das casas da Terra Indígena *Foxá*



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

A Terra Indígena *Foxá* conta também com uma agente de saúde indígena. Em nossas pesquisas de campo à Terra Indígena *Foxá*, foi possível perceber que os Kaingang, além de trabalharem em indústrias locais, dão continuidade à sua tradição, possuem uma horta coletiva onde cultivam feijão, abóbora e moranga para auxiliar na alimentação da comunidade. Além disso, dedicam-se à confecção e venda do artesanato, que faz parte da rotina diária do grupo.

Na entrada da Terra Indígena, há um ponto de comercialização de artesanato, mas uma das maiores demandas da Terra Indígena *Foxá* é um local apropriado para a venda de seu artesanato, onde haja um fluxo de pessoas satisfatório, visto que, no ponto de comércio localizado na entrada da Terra Indígena, não há um grande fluxo de pessoas (DIÁRIO DE CAMPO, 20/02/2015). Em documento do Ministério Público Federal de Lajeado, o quiosque solicitado pelos indígenas Kaingang está em processo de acordo com a administração municipal. No ano de 2013, foram reiniciadas tratativas sobre o assunto, mas a questão ficou esquecida. A comunidade gostaria de ter um quiosque onde atualmente está instalado um barracão, às margens da RS 130, próximo ao presídio de Lajeado. A comunidade ainda manifesta a preferência por instalar o quiosque onde estão fixados atualmente (ATA DE REUNIÃO, 02/09/2013 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2013).

Buscando esse melhor espaço para a venda do artesanato, o cacique Gregório Antunes

da Silva e outros moradores da TI, recentemente, conseguiram um espaço para comercialização no Parque dos Dick, no centro da cidade de Lajeado (DIÁRIO DE CAMPO, 18/07/2014). Esse espaço, infelizmente, não deu certo, pois a circulação de pessoas não era suficiente no local e também custava muito caro para eles irem até o Parque dos Dick, pois dependiam de ônibus.

Também está sendo avaliada uma proposta de construção de um espaço cultural na Terra Indígena *Foxá*. Esse projeto está sendo desenvolvido em conjunto entre os Kaingang e o escritório modelo de arquitetura da Univates. O cacique Gregório expôs a importância de o projeto contemplar as duas metades do mito de origem, *Kamé* e *Kanhru*, pois pretendem utilizar o espaço para encontros entre as Terras Indígenas Kaingang e festividades, como casamento, batismo, ritual do *Kikikói* (DIÁRIO DE CAMPO, 12/01/2015). Conseguir um quiosque para a comercialização do artesanato, para os Kaingang, é de extrema importância, pois, para esses indígenas, 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 (GONÇALVES, 2011). As crianças, em turno inverso, aprendem a língua e a escrita Kaingang com um professor Kaingang, em uma casa da comunidade, que foi improvisada para ser a “escola”. Ressalta-se que, até o momento, as crianças estão sem professor. Estão almejando, junto à Secretaria de Educação do Estado, um professor indígena. Nas saídas de campo à Terra Indígena, é possível perceber que o problema central é a ausência de uma escola. Há uma previsão de construção da escola por parte do estado do Rio Grande do Sul (PARECER MEMO.DOE/DAD/SEDUC/nº 330/2013, 08/08/2013 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2013), mas podemos observar que, até o momento, nada foi construído.

No ano de 2012, começaram a tramitar as medidas compensatórias destinadas aos Kaingang em virtude da duplicação da BR 386. As Terras Indígenas que estão ligadas, direta ou indiretamente, à duplicação como, por exemplo, as localizadas nas cidades de Lajeado, Estrela, Farroupilha, São Leopoldo, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Morro Santana, serão beneficiadas com a ampliação de seus territórios (RELATÓRIO ICP 297/2010, 05/12/2011 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2011). Sobre as relações de negociações entre as sete Terras Indígenas que formam o grande território Kaingang e a sociedade não indígena, referentes aos direitos indígenas mediante a duplicação da BR 386,

uma das lideranças entrevistadas relata o seguinte:

Essa, é, daí entro órgãos públicos, federal, por que a coisa, essa negociação foi feita, intermédio, já digo, de todos os cacique das aldeia (sic). É, se uniu os cacique e daí foi aceito as proposta e aí colocaram as proposta e o pessoal aceitaram (sic). Foi isso que aconteceu (EAa, 28/08/2015, p. 10).

Dentre as medidas compensatórias dessas negociações, foi previsto para a Terra Indígena *Foxá* a aquisição de 17 hectares de terras (CERTIDÃO, 16/09/2013 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2013). No ano de 2013, após consulta com a liderança da época, cacique Francisco *Ró Káng* dos Santos, uma área de terra, na cidade de *Tabaí*, fora escolhida por ele e pelo restante da comunidade para ser repassada para os Kaingang.

A comunidade Kaingang recebeu uma gleba de 11,6 hectares em maio de 2013, mas somente em outubro do respectivo ano foi concluído o processo de desapropriação da gleba de terras com área de 11,6 hectares (CERTIDÃO, 16/09/2013 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2013). A partir desse momento, surgiu a Terra Indígena *Pó Mág*, um desdobramento da Terra Indígena *Foxá*, representando a parte nas medidas compensatórias a que esta última tem direito em razão da duplicação da BR 386. Sobre isso, um Kaingang relata:

*[...] isso aconteceu assim que na época, na época, quando deu essa divisão aqui, as famílias que ficaram aqui eles queriam *Tabaí* como se fosse uma chácara, que daí fica uma ou duas famílias morando e que daí a gente [galo cacarejando] conseguiria encaminhar alguns projetozinho (sic) aqui sobre criação, alguns bichos assim pra gente criar e poder colocar lá e pode criar pra [galo cacarejando] gente aproveitar aqui. Mas só que daí quando aconteceu isso daí, daí houve um desentendimento entre o pessoal aqui e foi aonde que daí que essas famílias resolveram ir pra (sic) lá e daí como o cacique, que era nosso cacique, que era o Francisco não conseguiu cuidar de lá e aqui, aí que ele resolveu deixar aqui. Aí que eu fiquei aqui e daí depois a gente teve uma reunião dos cacique aqui e foi perante os cacique que daí eles me colocaram como liderança. E daí só que as famílias que ficaram aqui não quiserem ir mais pra (sic) lá. E daí isso faz um ano e pouco, daí naquela época ficou onze e hoje dobro, hoje são 24 (EAa, 28/08/2015, p. 12).*

A primeira família a ir residir na Terra Indígena *Pó M*, fora a do Cacique Francisco *Ró Káng* dos Santos, proveniente da Terra Indígena *Foxá*, que, a partir de então, se tornou cacique das duas Terras Indígenas. Posteriormente, o cacique Francisco permaneceu somente como liderança na Terra Indígena *Pó Mág*, localizada em *Tabaí*.

Seu Francisco *Ró Káng* dos Santos, seu “Chico”, foi uma liderança de extrema importância para os Kaingang. Lutou bravamente para conseguir os direitos Kaingang nas Terras Indígenas que circulou e tornou-se cacique. Dentre as conquistas alcançadas pelo seu Chico, podemos elencar: Escola para as crianças Kaingang, instalação de água potável nas Terras Indígenas *Foxá* e *Pó Mág*, melhores condições de saúde para os indígenas e melhorias

na infraestrutura das TI.

A Terra Indígena *Pó Má* localiza-se atualmente às margens da BR 386, a 2 quilômetros do centro da cidade de Tabaí. O nome *Pó Má* tem origem na língua Kaingang e significa “Pedra Grande”, uma referência às inúmeras formações rochosas presentes no local (DIÁRIO DE CAMPO, 08/01/2015). Na FIGURA 10, temos a imagem de uma das casas que compõem a Terra Indígena *Pó Má* na cidade de Tabaí. Além disso, é possível observarmos a caixa d’água, uma conquista para a Terra Indígena. Essa casa é a principal, pois, quando chegaram ao local, as cinco famílias viviam nesse espaço. Atualmente, foram construídas mais duas casas de madeira para a moradia dos Kaingang.

Atualmente, vivem na Terra Indígena, aproximadamente, cinco famílias, e o cacique da comunidade é Tomé Fongue (DIÁRIO DE CAMPO, 23/10/2015). Ressalta-se que Tomé Fongue assumiu a liderança após o falecimento do cacique Francisco em agosto de 2015: “[...] até na reunião hoje de manhã nos tava (sic) comentando sobre esse assunto. Parece que ele vai ser passado” (EAa, 28/08/2015, p. 12). Essa prática de passar o cargo de liderança é bastante comum entre os Kaingang. Sobre essa prática temos:

Até aqui ultimamente foi feito... até como eu que fiquei de liderança, eu fui passado [galo cacarejando], eu era vice cacique na época e como o cacique saiu desse local pra (sic) outro e não conseguiu dominar aqui junto com o outro local, ele me entregou e daí foi colocado pela maioria da comunidade e isso ultimamente a gente tem até feito em algumas situações a gente tem colocado três pessoas ali pra (sic) concorrer pra (sic) ver que mais a comunidade favorece, então são isso (sic) que a gente tem feito. Não é mais, já digo assim, é você e pronto ou é, sabe de família de um pra outro, isso já não é mais feito aqui (EAa, 28/08/2015, p. 5-6).

Em relação à gleba de terra que ainda falta ser destinada para a Terra Indígena *Foxá*, perguntamos para um Kaingang como estavam as tramitações das medidas compensatórias da BR 386. Ele explica:

[...] que eles ainda têm que rever o nosso caso sobre um pontinho de terra pra (sic) gente pegar. Eu, até semana passada mostraram um local de 10 hectare pra (sic) gente. Eles mostraram um local que... Assim o pessoal se queixa muito que Tabaí é um local difícil de morar, mas aonde mostraram pra (sic) nós é pior que Tabaí [...] (EAa, 28/08/2015, p. 11).

O entrevistado ainda ressalta que a nova terra não está localizada na cidade de Lajeado e, sim, “[...] em Chapadão, ali pra (sic) quem vai pra Imigrante, na beira do rio de Estrela. Pra (sic) Chapadão no moro mais alto que tem, se olhar aqui de cima do Jardim do Cedro enxerga o morro lá [...] (EAa, 28/08/2015, p. 11).

Assim, levando em consideração o melhor espaço que poderia ser destinado aos Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, em detrimento das medidas compensatórias, tivemos a seguinte informação da liderança com quem conversávamos:

Dai a gente sempre procura para que eles consigam na beira de uma BR pra (sic) gente. Eu até pedi pro (sic) pessoal que veio negociá, eu pedi três requisito, que seja de fácil acesso para educação. Fácil pro (sic) deslocamento até pra (sic) gente sair pro (sic) centro e que tenha um ponto bom pra (sic) gente poder negociar o artesanato, dai tomara que eles encontrem, isso ai. (EAa, 28/08/2015, p. 11).

Percebe-se que, para os Kaingang, o melhor espaço para a Terra Indígena seria próximo às rodovias federais, pois, assim, teriam maior visibilidade e oportunidade de comercializarem seu artesanato. Além disso, os Kaingang reivindicam um espaço que seja de fácil deslocamento para o centro da cidade, de fácil localização para que as crianças possam ter acesso à escola e que tenha um bom ponto para montarem um quiosque para a comercialização do artesanato.

A Terra Indígena *Foxá* e a Terra Indígena *Pó Mág*, localizadas em territórios do vale do Taquari, surgiram em decorrência dos fenômenos recentes de urbanização, como, por exemplo, o crescimento das cidades e a busca por melhores condições de sobrevivência. Além disso, podemos dizer que esses indígenas têm um profundo respeito às suas terras de origem e compartilham com as outras Terras Indígenas um registro mitológico comum.

4.1.2 Terra Indígena *Por Fi Gâ*: Kaingang em área urbana no vale do rio dos Sinos

A cidade de São Leopoldo abrigava, antes da chegada de imigrantes alemães, aldeias Kaingang. Aos poucos foram deslocadas para a região norte do Estado, pois ali estavam “atrapalhando” o desenvolvimento da cidade (SEVERO, 2014). Sobre o fato de a área, onde está localizada a cidade de São Leopoldo, ser considerada território tradicional Kaingang, um interlocutor Kaingang informa:

[...] os meu avô, os meu tataravô, eles contavam pra mim que aqui, pra vim pra Porto Alegre, na época, não tinha carro. Daí meu avô vinham a pé de Nonoai. Posavam nas estrada até chegá. Acampavam, né. Porque que eles foram empurrado pro Alto Uruguai?! Porque eles, os avô diziam que os portugueses e espanhol entraram no nosso país armado e daí foram empurrando os indígena lá pra cima. Mas, no passado, aqui em São Leopoldo, já era Terra Indígena. [...] os portugueses foram vendo que riqueza estava aqui! E o que acontecia. Eles empurravam os índio, corriam os índio lá onde eles tavam estalados, porque os índios sempre moraram na beira de rios, porque eles viviam do peixe. Então hoje tem aldeias consideradas tradicionais, mais lá pra cima. O que era nosso foi tirado tudo! (EB, 28/05/2015, p. 1-2).

A área onde, atualmente, encontra-se a cidade de São Leopoldo ficou conhecida por meio dos relatos de seus antepassados Kaingang, que disseram ser local de passagem, onde os Kaingang descansavam das visitas realizadas a Porto Alegre para visitar o Presidente de Província. De acordo com Severo (2014), nas falas dos Kaingang, estes se reportam à memória de seus antepassados sobre a imagem do cacique João Grande, que foi morto nas intermediações do município.

Os Kaingang entendem que a cidade de São Leopoldo está localizada em um dos seus tradicionais territórios; embora tivesse sido no século XX, só mais recentemente empreenderam viagens mais sistemáticas para a referida localidade. Segundo Garlet (2010, p. 132), “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”.

Durante uma saída de campo à Terra Indígena *Por Fi Gã*, um Kaingang que chegou à comunidade no ano de 2005 nos relatou que a escolha da cidade de São Leopoldo 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 seu artesanato. Quando perguntado por que a cidade de São Leopoldo foi justamente um dos lugares para onde os Kaingang desejaram se deslocar, esse Kaingang enfatiza:

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 família e aí fizeram o acampamento, e daí acabaram morando em São Leopoldo um poquinho ali, um poquinho lá muitas veiz 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 acolhidos eles foram teimando. E até que um tempo eu cheguei nessa comunidade trabalhá, 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).

De acordo com Diego Severo (2014), os locais habitados na cidade de São Leopoldo foram ao todo sete: (a) o primeiro se localiza na rua Caxias; (b) o segundo se localiza à margem da rodovia BR 116; (c) o terceiro é o local onde hoje passam os trilhos do trem; (d) o quarto é a atual vila dos Tocos; (e) o quinto é novamente à margem da BR 116; (f) o penúltimo fica na rua São Domingos, onde permaneceram cerca de seis anos; (g) e o último

está sendo a atual Terra Indígena *Por Fi Gâ*.

Foi em 1989, até onde temos conhecimento, que os Kaingang, recorrendo a deslocamentos mais sistemáticos, retornaram para a cidade de São Leopoldo. O interesse dos indígenas estava voltado à venda de artesanato, como no tempo dos antigos. Passaram a circular entre São Leopoldo e Nonoai, onde até então estavam vivendo. Inicialmente, os Kaingang não tinham moradia nesse centro urbano e ficaram estabelecidos na antiga rodoviária, permanecendo nesse 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.

As famílias Kaingang que, atualmente, estão em São Leopoldo são provenientes da TI Nonoai. Além de Nonoai, algumas famílias vieram de Ligeiro, Votoro e Guarita; portanto, constituíram uma comunidade ligada por laços de parentesco.

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).

Os Kaingang que residiam no norte do Estado do Rio Grande do Sul movimentavam-se por toda a região metropolitana do Estado e dirigiam-se constantemente até São Leopoldo, principalmente para vender o artesanato. Darci Fortes conta: “eu conheci São Leopoldo por volta de 1992, quando a gente vinha vender artesanato. A gente vinha direto e acampava na avenida Duque de Caxias. Daí começaram a vir mais pessoas pra cá; também vinham vender artesanato” (SCHWINGEL, PILGER, 2014, p. 9).

Sendo assim, somente por volta dos anos 1994/1996 algumas famílias Kaingang vieram definitivamente para São Leopoldo. Nessa época, montaram seu aldeamento provisório (*wãre*) no terreno próximo aos diques do rio dos Sinos, mas tiveram que se afastar desse local por situar-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). O local, na rua Caxias, centro de São Leopoldo, nas proximidades da BR 116, apresenta grande fluxo de carros, rua estreita e sem calçada, vizinha a uma distribuidora de gás, a uma ferragem e a um arroio que desemboca no rio dos Sinos.

No entendimento de Severo (2014), cinco famílias Kaingang ali viveram, por dois anos, em barracos de lona preta, trabalhando no comércio de artesanato e na construção civil. Nesse período, algumas viagens foram realizadas em visitas à área de origem, onde se reencontravam com parentes, colhiam materiais para a fabricação de objetos e folhas para alimentação. Vizinhas ao acampamento, uma companhia distribuidora de gás e uma ferragem entraram com uma ação na justiça, e o acampamento indígena foi desfeito. Com a ordem de remoção, o grupo se deslocou para um terreno à margem da rodovia BR 116, na rótula de entrada da cidade, em frente ao símbolo da colonização alemã. O local, frequentemente, é utilizado por usuários de drogas do município.

O relato de José Vergueiro, que foi cacique da comunidade durante o período de 2001 a 2005 e que, atualmente, exerce liderança, salienta 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).

Após um ano de moradia no local, em 1997, os Kaingang foram transferidos para uma área próxima ao ginásio municipal de São Leopoldo, em zona central da cidade, num terreno na rua Mauá, onde atualmente foi ampliada a passagem dos trilhos do trem (LAZZARI, 2010). O projeto de ampliação do trem deslocou os Kaingang para a atual vila dos Tocos, localizada à margem oposta do rio dos Sinos. A vila dos Tocos era uma favela muito violenta, do outro lado do rio, mais longe do centro. Com o tempo, a vila dos Tocos tornou-se grande e perigosa.

Depois disso, a comunidade habitou um espaço embaixo da ponte da BR 116. Em julho de 2001, devido às fortes chuvas, o rio transbordou, fator que obrigou os indígenas Kaingang a se deslocarem novamente (LAZZARI, 2010). Atingidos pela inundação do rio dos Sinos, os Kaingang acamparam novamente às margens da rodovia federal, agora no triângulo da entrada da rodoviária do município no sentido Porto Alegre a Novo Hamburgo (SEVERO, 2014).

Em julho de 2001, agentes municipais viabilizaram uma solução para os Kaingang, não pela precariedade do grupo, mas pela proximidade da “*São Leopoldo Fest*” (SEVERO, 2014). No processo de discussões e negociações com os não indígenas 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 (LAZZARI, 2010). Aos Kaingang foi oferecido um terreno localizado na rua São Domingos, paralela à rodovia federal, ao lado oposto do centro da cidade. Em comissão, os indígenas visitaram o local e se agradaram dele. No dia seguinte, a prefeitura efetuou sua mudança (SEVERO, 2014).

Orientados pelo Ministério Público Federal, os Kaingang decidiram eleger um cacique, pois, até então, o grupo vivia sem liderança constituída (SEVERO, 2014), tendo sido eleito o líder Darci Fortes (LAZZARI, 2010). Nesse período, a comunidade era composta por aproximadamente doze famílias fixas, somando 70 pessoas. Também era composta por uma população sazonal, que vinha para a cidade comercializar o artesanato no período da Páscoa e Natal (Projeto Antropológico – MPF Novo Hamburgo, 2003).

No ano de 2005, novas famílias Kaingang começaram a chegar e, aos poucos, a comunidade começou a se organizar. Segundo Lazzari (2010), nesse mesmo ano, iniciaram-se longos debates com as lideranças indígenas, a FUNAI, o Ministério Público Federal, os Órgãos do estado e o Poder Público Municipal, a fim de ser encontrada outra área com melhores condições de moradias aos Kaingang.

Em 2006, o acampamento completava seis anos. Naquele ano, um grupo de trabalho se formou com os indígenas, que passaram a visitar áreas de terra selecionadas pelo município para ser construída uma nova aldeia. No caso de haver interesse, a Prefeitura realizaria uma permuta. A mudança necessitava, no entanto, de processos administrativos, como a aprovação pelo Legislativo da permuta a ser realizada pelo Executivo municipal.

A coletividade Kaingang ocupou, de forma irregular e precária, até meados de 2006, uma área na rua São Domingos, no bairro São Miguel, no município de São Leopoldo/RS. Essa situação expôs a comunidade a extrema vulnerabilidade (OFÍCIO n.º 0151/2010, de 07/07/2010 - Prefeitura Municipal de São Leopoldo, 2010).

Então, no ano de 2007, foi comprada uma terra no bairro Feitoria Seller, destinada às famílias Kaingang. A ocupação aconteceu com a presença de 12 famílias Kaingang (SCHWINGEL; PILGER, 2014). Nesse momento, o Executivo Municipal, juntamente com representantes Kaingang, promoveu medidas a fim de garantir a integridade e o bem estar dessa comunidade, o que resultou na desapropriação de outra área de terras, de 21.495,11 m², no bairro Feitoria, para posterior reassentamento dessa comunidade.

O tempo passou e, em 2007, um fato inusitado fez com que os papéis fossem votados mais rapidamente. Em 10 de agosto de 2007, um jovem Kaingang limpava o terreno nas proximidades de sua casa, quando, ao erguer um objeto, encostou-se em um fio de luz solto e desencapado e morreu vítima de descarga elétrica. O que aqui salta aos olhos é que somente um desastre fez surgir agilidade na materialização da *ëmã* pela prefeitura municipal (SEVERO, 2014).

Ainda de acordo com Severo (2014), a mudança para a área teve inúmeras complicações, pois os donos da área queriam aumentar o valor, e vereadores contrários travavam o processo na Câmara Municipal. Enfim, ao final do ano de 2007, os Kaingang tomaram a área. No primeiro momento, ela foi ocupada, mas, no mesmo fim de semana, já estava regularizada e a posse conquistada pelos indígenas. Segundo Schwingel e Pilger (2014), a presença dos indígenas nesse espaço não foi bem vista pela comunidade do bairro, que fizeram um baixo assinado, não tendo sido favorável a decisão para os não indígenas. Com o passar do tempo e o estreitamento dos contatos, a situação mudou.

Em relação à área no bairro Feitoria, aprovou-se a Lei municipal n.º 6539, de 07 de março de 2008, que autorizou o Executivo Municipal a doar, com encargos, uma área de terras à união, com destinação específica ao reassentamento de famílias Kaingang, cabendo à União, sob pena de retrocessão da área ao patrimônio do município.

- I – restringir o uso da área a Comunidade Indígena Kaingang, devendo, para tanto, providenciar a execução da obra e completa infra-estrutura da área, especialmente aterro e terraplanagem;
- II – providenciar a construção das benfeitorias que se fizerem necessárias, no prazo de 02 (dois) anos, a contar da publicação da presente Lei;
- III – arcar com todas as despesas que se fizerem necessárias à execução e conclusão da obra (SÃO LEOPOLDO - Lei n.º 6539, de 07 de março de 2008, p. 1).

No ano de 2008, foi definitivamente destinado um local aos Kaingang (LAZZARI, 2010). Segundo Marinez Garlet (2010), quando os Kaingang foram transferidos das margens da BR 116, no trevo de acesso a São Leopoldo, para o bairro Feitoria Seller, a comunidade Kaingang resolveu nomear a Terra Indígena de *Por Fi*.

Na imagem (FIGURA 10), temos a entrada da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, composta por árvores nativas. Nesse pátio, as crianças brincam de esconde-esconde, jogam bola e correm uma atrás da outra. Na entrada da Terra Indígena, há uma placa do Governo Federal - FUNAI com o seguinte dizer: “TERRA PROTEGIDA”.

Figura 10 - Entrada da Terra Indígena *Por Fi Gâ* e placa com a designação de “Terra Protegida”



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

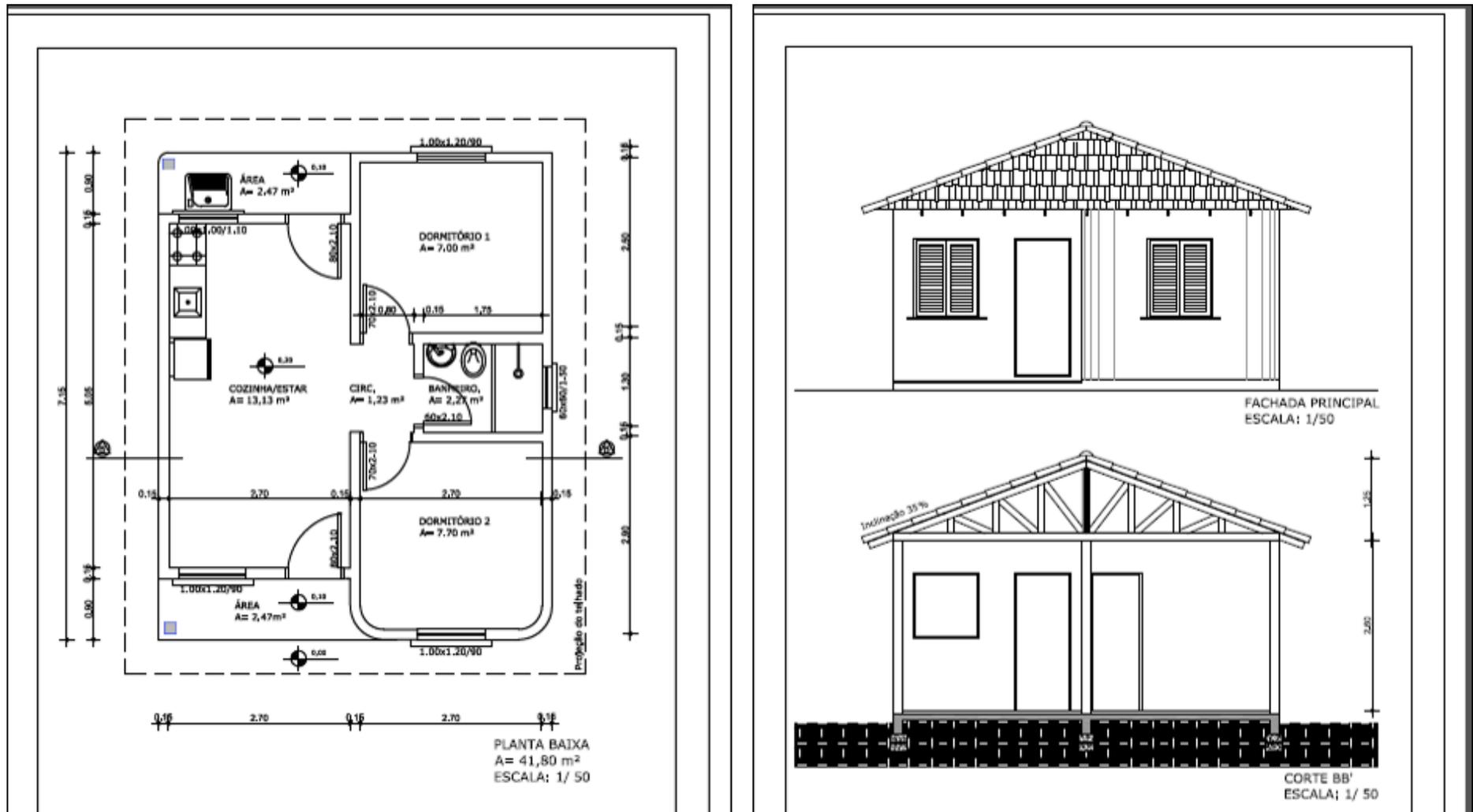
Segundo Lappe (2012), no ano de 2011, a Terra Indígena teve um acréscimo ao nome: passou a se chamar Terra Indígena *Por Fi Gâ*, acrescentando *Gâ* (território) em sua nomenclatura. A partir disso, o nome da Comunidade ficou *Por Fi Gâ*, que significa território do pássaro (fêmea) *Por Fi*. Em relação ao nome da Comunidade, o entrevistado EA informa:

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 avisa, 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 fico Por Fi Gâ. Por Fi só passarinho e Gâ é o território dela (EA, 15/12/2011).

Assim como seus antepassados, os moradores da Terra Indígena *Por Fi Gâ* acreditam que o pássaro *por fi* cuida deles e de sua comunidade. Este pássaro sobrevoa as Terras Indígenas, acompanha os Kaingang durante suas movimentações pelo território de origem. Dessa forma, *por fi* voa alto para avistar com melhor precisão os espaços por onde os Kaingang circulam e poder avisar quando algum perigo estiver por perto dos Kaingang.

Logo que os Kaingang se estabeleceram na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, as casas eram pequenas, algumas cobertas por lonas pretas de plástico. Para melhorar essa situação, no ano de 2011, a Terra Indígena *Por Fi Gâ* foi contemplada com a construção de 21 casas de alvenaria, com aproximadamente 30m², compostas por dois quartos, banheiro, sala e cozinha integradas. As casas foram subsidiadas com recursos do Programa Nacional de Habitação Rural (RELATÓRIO de 10/04/2011 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2011). Na imagem (FIGURA 11), é possível visualizarmos a planta baixa e o projeto arquitetônico das casas destinadas aos Kaingang de São Leopoldo.

Figura 11 – Planta baixa e modelo arquitetônico das casas da Terra Indígena Por Fi Gã



Fonte: Prefeitura Municipal de São Leopoldo – Secretaria Municipal de Habitação (SEHMAB), 2007.

Atualmente, os Kaingang que se localizam em São Leopoldo. Residem em uma área de 10,04 hectares, cedida pela Prefeitura Municipal na estrada do quilombo, bairro Feitoria Seller. Na imagem (FIGURA 12), podemos ver o centro da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, composta por casas: algumas de madeira, outras de alvenaria. Pela Terra Indígena, muitas árvores de araucária, árvore símbolo da cultura Kaingang, compõem o cenário vegetativo.

Figura 12 – Centro da Terra Indígena *Por Fi Gâ*



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

Atualmente, a comunidade é composta por cerca de 44 famílias, somando aproximadamente 160 pessoas, bem como as lideranças José Vergueiro, atual cacique, Josiel de Oliveira, vice-cacique, além de uma agente indígena de saúde e professores bilíngues (DIÁRIO DE CAMPO, 18/04/2015). A Terra Indígena *Por Fi Gâ* possui uma escola estadual Kaingang e professor bilíngue, que ensina a língua e a escrita Kaingang, além de contar sobre os mitos e a cultura Kaingang. As crianças até a 4.^a série do Ensino Fundamental estudam dentro da Terra Indígena; após, são matriculadas na rede de ensino regular, em uma escola estadual, nas imediações da comunidade indígena (LAPPE, 2012).

Em nossas pesquisas de campo à Terra Indígena, percebemos que os Kaingang dedicam-se à confecção e comercialização do artesanato, que é uma forma de sustentabilidade econômica da comunidade. De acordo com Lappe (2012), além da venda do artesanato, os Kaingang também trabalham em indústrias locais do município de São Leopoldo.

Em razão das medidas compensatórias da BR386, que afetará de forma direta a Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, de Estrela/RS, e de forma indireta as outras seis Terras Indígenas

que, na época, compunham o Tradicional Território Kaingang, incluindo a Terra Indígena *Por Fi Gâ*, foram realizadas reuniões durante dois anos com representantes das sete Terras Indígenas (*Jamã Tÿ Tãnh*, *Por Fi Gâ*, *Foxá*, *Pó Nãnh Mág*, Morro do Osso, Lomba do Pinheiro e Morro Santana) para elaborar o “Plano Básico Ambiental do Componente Indígena que será impactado com as obras de duplicação da Rodovia BR 386, segmento Km 350,8, até o Km 386, com 35,2 Km de extensão”. Nessas reuniões, participaram, além de representantes Kaingang, o Ministério Público Federal (MPF) de Lajeado, a FUNAI, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e o DNIT. Naquela ocasião, ficou definida a aquisição de 17 hectares de terras ao redor da Terra Indígena Kaingang *Por Fi Gâ* (OFÍCIO N.º 260/2011, de 06/06/2011 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2011).

Em agosto de 2014, foi realizada a entrega da área de 8,3 hectares, destinada à Terra Indígena *Por Fi Gâ*. O uso da terra será de caráter provisório, em nome da FUNAI, até a averbação definitiva da mesma. Para os Kaingang, a utilização da nova área de terra depende de várias obras, como, por exemplo, a abertura de uma estrada interna, fornecimento de água potável, fornecimento de energia elétrica e a construção de uma escola adequada para as crianças.

Esse prolixo caminho percorrido pelos Kaingang até a materialização da Terra Indígena *Por Fi Gâ* demonstra, com clareza, a persistência da coletividade, pautada na recuperação de seus territórios e na luta por seus direitos. Nesse retorno para a cidade, criaram sentido e significados próprios, onde comercializam seu artesanato e mantêm seus traços étnicos e culturais. Nesse sentido, Barth (2000) afirma que as diferenças culturais podem se manter e se mantêm, mesmo que haja contato com outros grupos, pois indivíduos do mesmo grupo étnico podem viver em diferentes ambientes naturais e se adaptar a eles de maneiras diferentes.

Sabemos que a ocupação Kaingang nas espacialidades territoriais da cidade de Lajeado e São Leopoldo é anterior à colonização europeia e de seus descendentes. Dessa forma, percebe-se que os Kaingang residentes na Terra Indígena *Foxá* e na *Por Fi Gâ* fizeram suas movimentações para a cidade por estas terem sido erguidas em seus territórios tradicionais. Além disso, sem a mata e a caça a partir das quais sobrevivem, os Kaingang precisaram vir às cidades para vender seu artesanato para sua subsistência e a da sua coletividade. Em contexto urbano, os Kaingang buscam melhores oportunidades de acesso à

saúde, educação, sustentabilidade econômica e oportunidade de comercializarem seu artesanato, que representa, acima de tudo, a continuidade cultural.

5 SABEDORIA KAINGANG: O TRANÇADO, O EDUCAR E A CIDADE

Este capítulo, inicialmente, aborda a representatividade das lideranças políticas das Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* e o poder espiritual dos *Kujã*, especialistas que integram o sistema de medicina tradicional Kaingang. Na sequência, também analisa questões que envolvem as doenças do corpo e do espírito para os Kaingang e o papel da agente de saúde dentro das referidas Terras Indígenas. Por último, o capítulo trata da educação Kaingang e do ensino bilíngue nas Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*, contextualizando o surgimento da escola, o artesanato Kaingang e sua comercialização.

5.1 Exercício de poder: a representação dos caciques e *Kujã* nas Terras indígenas Kaingang

Em todas as sociedades, existe a hierarquia política. Segundo Ricardo Cid Fernandes (2003), entre os Kaingang há várias categorias políticas, as quais atribuem diferentes níveis de autoridade. Dentre as que merecem maior destaque estão o líder político (cacique) e o líder espiritual (*Kujã*). As relações entre ambos são de respeito aos domínios próprios de cada um e de complementaridade (BIASI, 2010). Desse modo, os Kaingang possuem, em suas Terras Indígenas, um sistema de poderes e valores que conduzem o grupo social em suas leis internas. Os cargos de capitão, cabo e polícia também compõem a liderança de um cacique. Essas categorias da hierarquia militar, remontam ao período da história colonial e à atuação indigenista do Império.

Dessa maneira, podemos mencionar que os Kaingang dispõem de uma categoria que

define, ao mesmo tempo, autoridade política e autoridade religiosa: *paí* ou *põ-i*. Nimuendajú definiu os *paí* como uma categoria de indivíduos que organizam a execução das tarefas associadas ao ritual do *Kikikói*. Já os *põ'i* designam a categoria que funde autoridade e prestígio político-religioso (FERNANDES, 2003; 2006). Os chefes do SPI criaram até guardas indígenas, com hierarquia militar e, às vezes, até uniformes para controlar os indígenas que se rebelassem (NÖTZOLD, 2003).

Dessa forma, a hierarquia de poder está apregoada na liderança política: o tenente, o capitão, o sargento e o cabo. As lideranças menores (*pã`i sî*) são importantes na condução da política do cacique e/ou chefes locais (*pã`i bmãg*), pois eles devem ajudar a manter a ordem e a disciplina dentro dos aldeamentos (LAROQUE 2000; FERNANDES, 2004). É significativo que, ao longo de aproximadamente duzentos anos de contato com o mundo dos não indígenas, os Kaingang tenham desmembrado a categoria política *Põ'i* em diferentes títulos, tais como: cacique, major, capitão, coronel, sargento e cabo.

A posição mais alta é representada pelo cacique, seguida do vice-cacique. Segundo Fernandes (2006), as atribuições do cacique e do vice-cacique envolvem tanto a representação da coletividade junto às autoridades do mundo dos brancos quanto as decisões sobre diversos aspectos da dinâmica interna. Para os Kaingang, de uma maneira geral, a autoridade política de seus caciques está diretamente relacionada à capacidade do cacique de bem representar sua coletividade. A participação do cacique e do vice-cacique na dinâmica interna da Terra Indígena está relacionada aos processos de tomada de decisões relacionadas a aspectos econômicos, políticos, jurídicos e sociais. Tais decisões envolvem a participação de outras autoridades Kaingang, aquelas que são chamadas de Liderança (conselho local).

Segundo Fernandes (2003), à exceção dos conselheiros e dos policiais, as atribuições das demais autoridades estão voltadas ao controle social, à representação da comunidade nos processos de tomada de decisão e à implantação das decisões. Podem estar relacionados ao controle social (soldados, cabos, sargentos), ou relacionados aos processos de tomada de decisão (capitães e conselheiros). Essas nomeações são utilizadas pelos próprios indígenas. Os cargos de capitão, cabo e polícia também compõem a liderança de um cacique. O chefe de polícia e o cabo atuam no controle social e na implantação das decisões. O Major era o termo utilizado pelos antigos para designar os chefes de cada comunidade. São autoridades políticas que associam o passado e o presente à tradição Kaingang. Podemos perceber que, na atualidade, os Kaingang empregam inúmeras categorias políticas, as quais designam

diferentes níveis de autoridade em cada Terra Indígena.

Este é o caso da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, de São Leopoldo. Percebemos, durante as pesquisas de campo, que estes indígenas reconhecem uma diversidade de autoridades, como no século XIX, distribuídas em níveis de representatividade. O centro de referência é o cacique, liderança principal, seguido do vice-cacique, do capitão e dos policiais (DIÁRIO DE CAMPO, 10/03/2015). Já na Terra Indígena *Foxá*, somente identificamos a presença de um cacique e um vice-cacique. Eles compõem a organização política da Terra Indígena (DIÁRIO DE CAMPO 23/03/2015). Na imagem (FIGURA 13), observam-se, respectivamente, as lideranças principais das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, o cacique Gregório Antunes da Silva e o cacique José Vergueiro.

Figuras 13 – Cacique Gregório Antunes da Silva, da Terra Indígena *Foxá*, e Cacique José Vergueiro, da Terra Indígena *Por Fi Gâ*



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

À exceção da categoria Cacique, todas as demais são derivações de títulos da hierarquia militar, do sistema dos brancos. No entanto, foi a legislação e a atuação indigenista do Império que disseminou entre os Kaingang o uso de categorias da hierarquia militar para designar suas autoridades. Atualmente, essas categorias são utilizadas em algumas Terras Indígenas. Segundo Fernandes (2003), essa organização varia de uma Terra Indígena para outra, mas essas designações são reconhecidas por todos como tradicionais.

Até então, o que se visualiza são características do cacique valente, liberal e dadivoso, cuja atuação era marcada pela brandura e capacidade de persuasão. Conforme Biasi (2010), a partir do contato com os agentes da colonização, o papel do cacique mudou radicalmente. As lideranças indígenas eram cooptadas a auxiliar no processo de aldeamento e colonização. A

principal função desses caciques era de fazer guerra contra os grupos que se negavam a aldear-se, ou a sair do mato. Nesse novo contexto, o cacique ou chefe passava a gozar de plenos poderes.

Segundo Clastres (1987), todas as sociedades indígenas, ou quase todas são dirigidas por líderes, chefes e, característica decisiva de reter a atenção, nenhum desses caciques possui poderes. Corroborando Clastres, Eltz (2011) salienta que os caciques são lideranças configuradas como mediadores políticos e figuras de agregação social. Essa agência guerreira, característica dos *pã'i*, atua na condição de definidora das fronteiras entre a coletividade Kaingang e as agências externas (não indígenas, outros Kaingang e outros grupos indígenas, como os Xokleng e os Guarani).

No que tange ao sistema político antes do contato com o colonizador, os Kaingang organizavam-se da maneira que a hierarquia política ficava com a liderança maior (*pã'i bmãg*), chefe político e/ou cacique. Além dele, existem outras lideranças menores (*pã'i sã*), conselheiros e/ou lideranças que, dependendo do contexto sociocultural e político, são nomeadas e subordinadas ao cacique (ALMEIDA, 2014; FERNANDES, 2004). Essas chefias Kaingang, na segunda metade do século XIX, representavam as unidades político-territoriais à frente dos grupos locais dispersos pelos territórios do norte da Província do Rio Grande do Sul.

Uma das características do século XIX foi a intensificação da movimentação de grupos Kaingang por todo o território do Brasil Meridional e adjacências, provocada pela presença dos colonizadores europeus (FERNANDES, 2003). Houve a cooptação dos chefes que foram revestidos com poderes e honras militares, premiação dada aos que auxiliavam as autoridades na efetivação dos aldeamentos (BIASI, 2010).

De acordo com Laroque (2000), durante o século XIX, no território do atual Estado do Rio Grande do Sul, vários foram os líderes Kaingang que se destacaram no campo das alianças e negociações com os colonizadores europeus, ora enaltecendo seus serviços à causa dos aldeamentos, ora denunciando seus atos de insubordinação. Muitos líderes ganharam destaque: pela resistência imposta à invasão de seu território e aos aldeamentos, como no caso do cacique *Nicuê*; pela relação ambivalente com as autoridades provinciais, dos quais destacamos *Condá*, *Nonoai*, *Fongue*; ou ainda, pelo duplo papel exercido, ora de aliança, ora de reação contra as ordens das autoridades, como o cacique *Doble*. De acordo com Francisco

(2013), os chefes *Nonoai*, *Fongue* e *Braga* teriam sido os caciques principais, responsáveis por uma unidade político-territorial, procurando manter relações de reciprocidade com grupos menores que compunham cada ‘unidade’ e entre estas. Poderíamos dizer que, em determinados momentos, todos os caciques fizeram esse jogo duplo, ora negociando com os missionários e autoridades, ora resistindo e confrontando as ordens dos mesmos.

Sobre a organização política dos Kaingang temos:

A descrição dos grupos Kaingang que viviam na região reforça a caracterização da sociedade Kaingang como composta por pequenas unidades sociais territorialmente localizadas e articuladas em unidades político-territoriais, as quais reconheciam a autoridade de um chefe superior (FERNANDES, 2004, p. 105).

As lideranças do século XIX foram os chefes das unidades político-territoriais (*põ’i bang*), que mantinham uma relação de dominação sobre os chefes dos grupos locais. Assim, os registros históricos descrevem o poder de mando absoluto de caciques como *Nonoai*, *Braga*, *Doble*, *Condá*, *Fongue* e *Nicué* sobre vastos territórios no Noroeste do Rio Grande do Sul e oeste catarinense (FERNANDES, 2003).

A partir da constituição de uma Terra Indígena por grupos de parentes, os Kaingang destacam alguns membros, geralmente do sexo masculino, como lideranças políticas. Tratando-se da função de liderança, exceção à regra é o que identificamos na Terra Indígena *Jamã Tÿ Tãnh*, porque, após a morte do cacique Manoel Soares, em 1990, a liderança passou a ser exercida por uma de suas filhas, Maria Antônia Soares, que permaneceu como cacique até 2009 (LAPPE, 2012). Sobre isso, Gonçalves salienta:

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).

Conforme Laroque (2005), situações envolvendo mulheres como lideranças pode-se dizer que são aceitáveis, pois, no caso de Maria Antônia Soares, tratava-se de uma filha do cacique que foi bastante prestigiado pela sua comunidade. Ricardo Cid Fernandes (2003), quando estuda os Kaingang de Palmas e Rio da Várzea, descreve que, na década de 1950, as mulheres e os jovens com menos de dezoito anos não participavam da escolha das lideranças.

“Podemos interpretar tal proposição como uma forma de vincular, no plano do discurso, o poder do cacique à vontade da comunidade” (FERNANDES, 2003, p. 220).

A eleição para cacique nas Terras Indígenas opera como instrumento de legitimação da autoridade indígena e também cumpre a função de desvincular, ao menos no plano do discurso, a escolha do cacique do critério descendência/herança. Mesmo que a “cacicança” venha de sangue, a escolha do cacique por meio de eleições implica exposição das qualidades individuais dos candidatos (FERNANDES, 2003).

Nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, existe o sistema de votação, no qual todos os moradores são convocados para escolherem o cacique de sua comunidade. Após a escolha do cacique, este escolhe os outros membros da liderança, como o vice-cacique, conselheiros e Major. De acordo com o entrevistado D (2015), da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, mulheres e crianças acima de 15 anos participam das votações para eleger o novo cacique da Terra Indígena. Sobre isso, uma liderança da Terra Indígena *Foxá* salienta que “*participam todos. É a criança até que mais ou menos a gente saiba que ele entenda né, que com um pouquinho do entender a gente já dá esse direito*” (EAa, 28/08/2015, p. 6).

Referindo-se à escolha do cacique e aos cargos políticos na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, uma liderança expõe o seguinte:

A escolha do cacique, aqui, nós temos um trabalho, que quando foi pra mim entra de cacique, aqui a maioria da comunidade aprovou. Então, quando se faz isso, como se diz aquela palavra... foi feito com consenso entre a comunidade nossa e indicando eu e daí onde eu fiquei de cacique. Então eu fui indicado pela própria comunidade. Daí a escolha do vice-cacique daí também parte dali. Eu disse assim: Tal fulano tal vai sê meu vice-cacique [...] Aqui a lei funciona dentro das normas indígenas. A escolha do pajé, isso ela já vem de geração para geração. De pai para filho. Ou o pajé vai indica um outro, ele já vem trabalhando com ele antes né, pra depois ele passa pra ele. O trabalho do pajé é assim. Claro que cada comunidade, Emeli, cada comunidade tem um modo de escolha do seu cacique. Cada um faz da forma que acha melhor. Só que nós, aqui de São Leopoldo, nós vimos que corre eleição é coisa de branco, e aí vocês sabem que ninguém gosta de perde! Então não tem como a gente indica uma pessoa, a maioria aprovô é esse aqui! (EB, 28/05/2015, p. 3).

Na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, observa-se que há consenso, ou seja, uma votação para a escolha da liderança principal. Após a escolha do cacique, sem haver votação, ele escolheu as outras pessoas que fariam parte da liderança da Terra Indígena. Quando perguntado se na Terra Indígena *Por Fi Gâ* só tinha cacique e vice-cacique, o entrevistado B responde:

Olha, ele vem coisa que ser a mesma autoridade municipais, né?! Aqui eu tenho vice-cacique, eu tenho coronel, o major, eu tenho o capitão, eu tenho as minhas polícia indígena. É tudo pra atende a comunidade, né?! Então cada um tem um jeito de trabalho (EB, 28/05/2015, p. 3).

Segundo Laroque (2005), os critérios para a escolha das lideranças Kaingang ao longo da sua história nunca foram, necessariamente, pautados pela hereditariedade, mas, sim, pela valentia, generosidade, redistribuição dos bens conseguidos, diplomacia para resolver os problemas junto ao grupo e, principalmente, a partir da segunda metade do século XX, cada vez mais pela habilidade política, oratória, escolaridade e domínio dos códigos dos brancos.

Nesse sentido, ainda temos:

Hoje na grande maioria é eleição. A pouco tempo aconteceu isso. Mas, antigamente ele já apostava naquela pessoa que ela ia se liderança no futuro. Então quando uma liderança fica velho, ou já tava cansado, chamava aquele jovem e dizia: Hoje tu vai assumi! Cuida o fogo! E uma vez era, as lideranças era que escolhia, não deixava a comunidade. Hoje, o que eu, muitas vezes que deixaram pra comunidade deu conflito né, de candidato. Dá muito conflito! Mas hoje a maioria das aldeias é assim, eleição! (ED, 20/08/2015, p. 9).

Ainda referindo-se à escolha das lideranças, em especial a escolha do cacique, o filho de um *Kujã* informa:

Nas épica, o cacique mesmo que a gente sabe, era o próprio Kujã e o grupo dele, eram as autoridade, isso a tempos, tempos. Mas depois que os amigo branco entraram ao redor dos índios, com um monte de projeto, e aí que entraram com os posto em cada uma das aldeia, foi aí que apareceu o cacique junto. Mas antes não existia, o cacique era o Kujã (EA1, 10/02/2015, p. 7).

A partir dos relatos, percebe-se que os critérios e a forma de escolha da liderança foram mudando no decorrer dos anos. Muitas vezes o próprio *Kujã* era o cacique. No momento que começaram os projetos dos Postos Indígenas, surgiu de fato o cacique. Inicialmente, para ser cacique, apostava-se na pessoa mais guerreira, valente e conhecedora da cultura Kaingang para ser liderança, e quem tinha a obrigação de escolher seu sucessor era o cacique anterior. Atualmente, a escolha é feita pela comunidade. Nos registros que efetivamos nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, percebemos que a escolha das lideranças é realizada por votação e não de forma hereditária. Sobre isso, um interlocutor da Terra indígena *Foxá* relata:

Olha, eu até falando pelo lado, vamo dizê assim, do lado do cacique, antigamente, [...] era passado [...] por famílias, né? Era passado, era continuado, uma continuação duma família, mas hoje, hoje a gente analisa que nas aldeias indígenas, com os problema que tem acontecido, a gente analisa que isso não tem mais sido feito. Ultimamente o pessoal tem procurado muito, é, as vezes alguns tipos de exemplos, que as vezes, uma família apresentou que, já digo, apresenta pras vezes, os vizinhos ao redor que antigamente era uma família, os Kujã mesmo que aí

apresentavam remédios e que faziam o ritual deles né pro cacique ser nomeado ou colocado, mas hoje já vi que não é assim (EA, 10/02/2015, p. 6-7).

Corroborando os relatos acima, tem-se a informação de que a liderança do cacique poderia ser, de forma hereditária, passada por intermédio das famílias, mas, devido a muitos problemas, essa nomeação não se configurou. Segundo Fernandes (2003), as lideranças Kaingang concentram as prerrogativas de planejamento e organização dos trabalhos comunitários, de controle social interno e de representação da comunidade perante instâncias externas. É importante observar que o grupo escolhe, acompanha e também deslegitima seu representante quando ele não corresponde mais às expectativas da comunidade. Normalmente, ele é destituído do poder, e a comunidade convoca uma nova eleição para escolha de um novo nome (ALMEIDA, 2014).

Na atualidade, o cacique, líder principal, desempenha importante papel nas decisões de sua coletividade, ou seja, nenhuma decisão que envolva a comunidade é tomada sem antes ter o consentimento do cacique. Conforme Eltz (2011), o compromisso do cacique é obter recursos e novas relações fora de sua coletividade. É importante esclarecer que, como estamos tratando de uma sociedade sem a presença do Estado, suas relações de poder não estão separadas do corpo social, mas, sim, diluídas entre os vários integrantes que formam o grupo (LAROQUE, 2005).

A esses líderes políticos, também denominados *pã'i*, é atribuído o papel de negociação com as lideranças políticas *fóg* (brancos), visando atender às demandas do grupo (JAENISCH, 2010). Ratificando esta análise, Laroque (2005) expõe que, ao mesmo tempo que a liderança precisa sair da Terra Indígena para lidar com os mecanismos da sociedade nacional, precisa também estar dentro da comunidade a fim de continuar sendo reconhecida pela coletividade.

Enquanto uma categoria política que incorpora propriedades religiosas, o *Põ'i* deve ser diferenciado da categoria *Kujã*, a qual pode ser definida como uma categoria religiosa que incorpora propriedades políticas. São considerados guerreiros espirituais, pois enfrentam os espíritos dos mortos que ameaçam prejudicar as pessoas e a comunidade (BIASI, 2010).

Segundo Biazi e Ercigo (2014), a cultura Kaingang é composta por suas tradições, rituais, crenças e mitos, sendo a religiosidade uma das mais importantes. São compostas pelo *Kujã*, que é chamado de curandor, além de ser considerado líder espiritual. A partir disso, podemos enfatizar que, além das lideranças políticas, os Kaingang apontam para a

importância da presença de um *Kujã* que auxilia a garantir o bem estar de uma coletividade.

Os *Kujã* são considerados sábios para boa parte dos Kaingang, que têm o poder de prever, prevenir e curar doenças. Destaca-se também o cuidado dos líderes espirituais para com as crianças, seres ainda bastante frágeis e expostos a perigos diversos (JAENISCH, 2010). De acordo com Biazi e Ercigo (2014), cada *Kujã* tem seus guias espirituais que lhes ensinam como fazer os remédios e, em sonho, mostram qual erva medicinal é boa para certo tipo de enfermidade. São os guias espirituais que fazem o trabalho para os *Kujã*, eles que lhes dão o conhecimento sobre os remédios e sobre o mundo espiritual. São os guias que acompanham o *Kujã* nos seus rituais e no dia a dia dele, dando proteção e sabedoria.

Os *Kujã* são definidos como sendo capazes de acessar o mundo sobrenatural, prever o futuro e negociar neste mundo a cura para algum mal. A sabedoria desse líder espiritual representa uma confirmação da validade de seus princípios cosmológicos, concebida como capaz de englobar todos os poderes de uma comunidade, inclusive o poder político do *põ'i*. Embora, epistemologicamente, a sabedoria do *Kujã* englobe os demais poderes, seu poder está subordinado à coletividade, ou seja, no plano da sua realização sociológica, tal poder é englobado pelo domínio político, pelo domínio do cacique (*põ'i*) (FERNANDES, 2006).

Os conhecimentos e os poderes dos *Kujã* advêm de seu contato com as florestas. Ele é conhecedor de plantas que servem como remédios e possui poderes para resgatar as almas que se perdem de seus corpos. Seu trabalho abrange o tratamento do corpo das pessoas e do corpo da terra em que elas vivem. O líder espiritual realiza curas com o emprego de fitoterapias. Benzem e assopram as partes doentes, segundo Biasi (2010).

O líder espiritual detém um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele consegue domesticar essas forças. Os espaços próximos às nascentes de águas frias, bem como os barreiros e regiões de mata densa e virgem, identificados pela presença de certos animais como a onça, o gato do mato, o graxaim, o gavião, entre outros, são espaços vinculados à instituição do xamanismo dos líderes espirituais (FREITAS; ROKÀG, 2007).

A formação do *Kujã* vem desde sua concepção; já vem do ventre da mãe, com esse dom imposto por Deus. Para ser um *Kujã*, é necessário passar por vários processos de formação e aprendizado durante toda a vida (BIAZI; ERCIGO, 2014) e, normalmente, o *Kujã* é iniciado por um *Kujã* mais velho. No entanto, essa forma de produção de um líder espiritual não está definida por critérios de descendência (ELTZ, 2011). Nas Terras Indígenas que não

contam com a presença dos *Kujã*, observa-se a valorização das pessoas mais velhas e/ou das pessoas que possuem conhecimentos significativos de fitoterápicos e dos costumes e práticas Kaingang (JAENISCH, 2010).

A partir das observações realizadas em 2012, nas saídas de campo à Terra Indígena *Por Fi Gâ*, constatamos que, mesmo em espaço urbano, os Kaingang de São Leopoldo mantêm sua liderança espiritual. Nesse processo de líder espiritual, a Terra Indígena *Por Fi Gâ* tem um menino chamado Edivan *Pogó* Cardoso, que hoje já está com 14 anos de idade, que desde seu nascimento foi escolhido por um *Kujã* para ser o novo líder espiritual dos Kaingang (LAPPE, 2012):

[...] mas ele vai fazer 15 anos agora em janeiro. Daí a partir dos 15 anos ele vai começar o trabalho! Mas meio isolado, ele não pode ainda fazer a publicação. Ele só pode ser reconhecido a partir dos 20 anos. Daí os outros pajé indicam ele! (ED, 20/08/2015, p. 9).

Em uma de nossas pesquisas de campo na Terra Indígena *Foxá*, tivemos a oportunidade de conversar com o filho de um *Kujã* Kaingang. Relacionado ao poder dos *Kujã* e à escolha do líder espiritual, o entrevistado relata:

Emelí: *o Kujã é o líder espiritual da Terra Indígena?*
 G: *É como se fosse um conselheiro.*
 V: *Ele trabalha em cima da cultura pra não deixar ela cair.*
 E: *E vai ter Kujã em todas as Terras Indígenas? ?*
 G: *Tem algumas que ainda aceitem e outras que não. Eu já vejo que, eu tenho algumas aldeia que eu conheço ali perto de Passo Fundo, eles já não acreditam nisso porque o estudo deles é muito voltado para o estudo fora da aldeia, eles já não cultivam muito mais a tradição antiga do índio, né, e daí são essas aldeias que não tem interesse sobre a cultura.*
 E: *E hoje, como é escolhido o Kujã?*
 G: *Ao meu ponto de vê acho que ele vem de pai pra filho.*
 V: *É.*
 E: *Então futuramente você poderia ser um Kujã?!*
 V: *Claro, claro!*
 G: *sim!*
 V: *É como nós tava falando, né é passa a cuidar do outro. O que tu precisa, eu tô aí pra ajudar!* (EA, 10/02/2015, p. 7).

Os Kaingang consideram o *Kujã* como equivalente ao médico ocidental em termos de sua posição no sistema de medicina tradicional indígena. Arquitecto de teorias sobre o mundo, cientista, protagonista de práticas relacionadas à manipulação e transformação de seres, manifestações e coisas é o especialista reconhecido pela capacidade de transitar entre distintos domínios do cosmos (FREITAS; ROKÀG, 2007). A princípio, cabe ao *Kujã* o cuidado com as pessoas na Terra Indígena. Ele deve informar sobre os perigos à espreita na área, quando uma doença se aproxima, o sucesso de uma caçada ou pescaria.

A representatividade das lideranças políticas das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* é atribuída em diferentes níveis de autoridade, mas as lideranças de maior destaque são as do cacique e as do *Kujã*. Estes possuem domínios próprios e se complementam. Enquanto um é líder político que cuida das leis internas e externas, o outro é o líder espiritual, responsável pelo bem estar dos Kaingang. Dessa maneira, os Kaingang possuem, em suas Terras Indígenas, um sistema de poderes e valores que conduzem o grupo social em suas leis internas.

5.2 Sociocosmologia: O ambiente da saúde Kaingang

Historicamente, no Brasil, o atendimento à saúde dos povos indígenas teve e ainda tem como característica a grande oposição entre as medicinas ocidental e indígena (DIEHL; ALMEIDA, 2012). A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas visa garantir o acesso da atenção integral à saúde segundo os princípios e diretrizes do Sistema Único de Saúde, contemplando a diversidade sociocultural, bem como reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura (RAMMINGER, 2013).

A noção de atenção diferenciada para os povos indígenas do Brasil construiu-se segundo princípios e modelos propostos em diferentes documentos, iniciando-se com a 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, em 1986, e culminando no estabelecimento do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, em 1999 (DIEHL; LANGDON; SCOPEL, 2012). Na década de 1990, a responsabilidade pela atenção à saúde indígena flutuou entre a FUNAI e a FUNASA. Em meados de 1999, foi aprovado o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, parte do Sistema Único de Saúde (SUS), incorporando o princípio da “atenção diferenciada” baseado em uma visão que traz o ideal da diversidade e da pluriétnicidade (DIEHL; ALMEIDA, 2012).

Esse Subsistema passou a ser implantado a partir do início do ano 2000, sob a forma de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas, distribuídos em todo o país, organizados e coordenados pela FUNASA até outubro de 2010, quando foi oficialmente substituída pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), do Ministério da Saúde. Conforme determina a legislação, o Subsistema deve pautar-se em uma abordagem diferenciada e global, levando em consideração a realidade local e as especificidades culturais dos povos indígenas atendidos (DIEHL; ALMEIDA, 2012).

No estado do Rio Grande do Sul, nos últimos quinze anos, o atendimento à saúde do indígena pode ser dividido em dois períodos. Segundo Hökerberg, Duchiaide e Barcellos (2001) o primeiro período, de 1987 a 1990, é quando todas as atribuições relativas à saúde do indígena eram de responsabilidade da FUNAI e incluíam atividades como a distribuição de medicamentos, o encaminhamento dos pacientes para consultas especializadas ou para internação e o transporte do doente. O segundo período, pós 1991, com a implantação do SUS, caracterizou-se pela maior participação e integração dos municípios com os órgãos responsáveis pela saúde do indígena, o que facilitou o acesso aos serviços de saúde.

A Equipe de Saúde do Índio (ESAI/FUNASA/RS), localizada em Porto Alegre, iniciou suas atividades após o ano de 1992, atendendo ao Decreto Presidencial n.º 23, de 4/2/1991, que repassou a responsabilidade concernente à saúde do índio da FUNAI para o âmbito da FUNASA. Em 1994, com o Decreto Presidencial n.º 1141, de 19/5/1994, a atenção à saúde do indígena voltou a ser atribuída à FUNAI. A FUNASA assumiu a responsabilidade quanto às ações de imunização, saneamento, vigilância epidemiológica e treinamento de recursos humanos, e a FUNAI, por sua vez, ficou responsável pela assistência à saúde. Os municípios atuavam na assistência médica, participavam da imunização e da execução das ações relacionadas aos programas de saúde, e a Secretaria de Saúde e Meio Ambiente do Rio Grande do Sul atuava na coordenação dos Programas de tuberculose, hanseníase e no Programa de Agentes Comunitários de Saúde (HÖKERBERG; DUCHIAIDE; BARCELLOS, 2001).

Atualmente, é responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena a coordenação e gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Cabe à União financiá-lo, podendo os estados e municípios atuar complementarmente no custeio e na execução das ações. A institucionalização do Agente de Saúde Indígena se tornou possível a partir de 1999, com a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) e do aumento no orçamento para os serviços de saúde indígena, sob responsabilidade do Departamento de Saúde Indígena (DESAI), da FUNASA (DIEHL; LANGDON; SCOPEL, 2012).

Visando garantir não só a atenção primária à saúde das diferentes comunidades indígenas, em nível federal, mas também criar um elemento facilitador da comunicação entre a população indígena e os serviços oferecidos pela rede do SUS, evidenciou-se a capacitação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) (GARLET, 2010). Nas questões relativas à saúde, os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* contam com o atendimento de profissionais

do Sistema Único de Saúde (SUS). Neste sentido, Diehl e Almeida (2012) salientam que o AIS ganha destaque enquanto membro das comunidades que deve servir como mediador entre os saberes tradicionais e os conhecimentos e recursos da medicina não indígena.

Segundo relato da liderança da Terra Indígena *Foxá*, a agente de saúde é contratada pela SESAI. De acordo com Garlet (2010), os AIS são contratados pelo gestor municipal, com recursos repassados pela FUNASA. No município de São Leopoldo, a FUNASA informou que o município recebe custo financeiro de R\$ 350,00, destinados à contratação de 1 agente indígena de saúde, o qual está vinculado à equipe do Programa Saúde da Família do próprio município. O papel do Agente Indígena de Saúde é considerado central na realização do princípio da atenção diferenciada, ou seja, na oferta de serviços de saúde sensíveis ao pluralismo e à diversidade cultural, incorporando o direito da comunidade de participar, individual ou coletivamente, em seu planejamento, execução e avaliação.

A atenção diferenciada contempla noções de respeito às concepções, valores e práticas em saúde de cada povo e de articulação entre os saberes indígenas e biomédicos, e o agente indígena é o mediador entre esses saberes, assim como entre a comunidade e os membros da equipe (DIEHL; LANGDON; SCOPEL, 2012). Corroborando, Marshall Sahlins (1997) salienta que essa intensificação cultural é um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da boa vida. Nesse ponto, é possível conectar as noções de Sahlins com as singularidades da coletividade Kaingang, pois representa o modo de vida dessa coletividade, baseado em valores de seus ancestrais, voltados para a garantia do suficiente para todos.

Dentro das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, não há posto de saúde, mas periodicamente os Kaingang recebem a visita de uma Agente de Saúde Indígena da própria comunidade que faz o acompanhamento da saúde das famílias. Segundo uma liderança da *Por Fi Gâ*, o trabalho da agente de saúde “[...] é só marcar consulta e ir atrás das consulta marcada e repassa pros indígena” (EB, 28/05/2015, p. 5). Para os exames e consultas, agendados previamente pela Agente de Saúde, o atendimento médico aos indígenas é realizado no PSF Paim - Programa de Saúde Familiar Paim (TUTELA COLETIVA – DECISÃO PA 073/2007, de 17/08/2010 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2010). A referida liderança nos relata que a comunidade está lutando por um posto de saúde dentro da Terra Indígena, mas está complicado para conseguir.

Durante pesquisa de campo à Terra Indígena *Por Fi Gâ*, uma liderança da comunidade nos informou que, na penúltima semana do mês de agosto de 2015, tiveram uma reunião com a SESAI sobre a construção de um posto de saúde para a comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 20/08/2015). Segundo a liderança, a SESAI ficou responsável por fazer o projeto arquitetônico para que fique dentro da verba de R\$ 40.000,00. Vai ser pouco, mas já vai auxiliar muito, pois alguns indígenas têm vergonha ou não conseguem se expressar quando vão buscar ajuda no posto de saúde, nem os enfermeiros de lá conseguem entender. O Kaingang em questão informou ainda que eles já têm enfermeira Kaingang da própria comunidade, a qual se formou recentemente, bem como um agente indígena de saúde. Por fim, reforçou dizendo que é uma conquista, que, até o ano que vem, pretendem estar com o posto de saúde construído e já atendendo os indígenas (DIÁRIO DE CAMPO, 20/08/2015).

Com muito custo, ao longo de séculos de discriminação e imposição de médicos brancos nas Terras Indígenas, os Kaingang têm cada vez mais agentes de saúde indígenas e enfermeiros indígenas. Na perspectiva Kaingang, a capacitação e formação adequada dos agentes indígenas de saúde garantirá que eles atuem de forma qualificada no encaminhamento dos pacientes que exijam cuidados médicos, conforme o caso, orientando-os a procurar especialistas do sistema de medicina tradicional Kaingang ou do sistema de saúde brasileiro. Este é o horizonte necessário para uma adequada formação e atuação dos AIS (FREITAS; ROKÀG, 2007).

Na cidade de Lajeado, por meio da Lei n.º 8.053, de 13 de agosto de 2008, criou-se o cargo de Agente Indígena de Saúde. De acordo com essa legislação, o agente de saúde deve residir na Terra Indígena do Município, ser alfabetizado e ter idade mínima de 18 anos e, dentre suas atribuições, aponta-se:

[...] desenvolver e executar atividades de prevenção de doenças e promoção da saúde, por meio de ações educativas e coletivas, nos domicílios e na comunidade, sob supervisão competente; utilizar instrumentos para diagnóstico demográfico e sócio-cultural da comunidade de sua atuação [...] registrar, para controle das ações de saúde, nascimentos, óbitos, doenças e outros agravos à saúde, estimular a participação da comunidade das políticas públicas como estratégia de conquista de qualidade de vida à família [...] (LAJEADO, Lei nº 8.053, de 13 de agosto de 2008 – Prefeitura Municipal de Lajeado, 2005, p. 1).

Assim, é possível que o agente de saúde faça o diagnóstico de possíveis doenças e encaminhe os indivíduos para exames. No relato da liderança da Terra Indígena *Foxá*, a agente de saúde “[...] faz o acompanhamento das casas aqui da aldeia e, daí ela passa tudo pro pessoal do postinho daqui do bairro” (EA, 10/02/2015, p. 12). A agente de saúde

Kaingang faz o acompanhamento duas vezes por semana. Além de terem acompanhamento da AIS, quando necessário, os Kaingang, moradores da Terra Indígena *Foxá*, buscam atendimento no posto de saúde do bairro Jardim do Cedro, na cidade de Lajeado.

As organizações sociais e políticas dos indígenas que implicam escolha dos AIS e sua eventual demissão ou troca não devem ser vistas de modo negativo, pois são esses mesmos arranjos que constituem os parâmetros de controle sobre as ações dos agentes. O Agente de Saúde Indígena deve ser um membro da própria comunidade e idealmente eleito por ela, atuando na atenção primária. Na indicação dos AIS, sobressaem-se as dinâmicas da organização social e dos processos políticos inerentes a cada grupo indígena como fatores constituintes dos critérios de legitimidade.

Para os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, o Agente Indígena de Saúde deve ser Kaingang e residir na comunidade em que vai atuar. Além disso, deve ter idade mínima de 18 anos e ser alfabetizado. Entre os Baniwa, por exemplo, Diehl, Langdon, Scopel (2012) salientam que as indicações para os cargos de agentes seguem as dinâmicas sociocosmológica e política das hierarquias internas e também os critérios inerentes à legitimação de cargos de liderança e prestígio, como domínio da língua portuguesa e desenvoltura nas interlocuções com os brancos.

Devemos deixar claro que o reconhecimento da diversidade sociocultural dos povos indígenas, bem como a consideração e o respeito dos seus sistemas tradicionais de saúde são imprescindíveis para a execução de ações e projetos de recuperação, prevenção e educação em saúde nas aldeias. Conforme os Kaingang da *Foxá* e da *Por Fi Gâ*, ter saúde significa ter força, sendo que a perda de saúde representa a vulnerabilidade às doenças do corpo e do espírito. Nessa lógica, Ramminger (2013) salienta que devemos considerar que os sistemas tradicionais indígenas de saúde abordam o processo saúde-doença por meio de ritos espirituais que procuram harmonizar as comunidades dos diferentes seres materiais e imateriais.

Referindo-se à cosmovisão Kaingang, Rocha (2005) ressalta que o ser humano é formado de um *hã* (corpo) e um *kumbã* (espírito), sendo que é o espírito que fornece ou retira a energia do corpo da pessoa. Para Rosa (2014), a enfermidade de uma pessoa está relacionada à ruptura temporária do *há* (corpo) de seu *kuprig* (espírito), separação esta motivada pelo rapto do *kuprig* por algum espírito da natureza, por um *vénh-kuprig-kòrèg*

(espíritos dos mortos) de um parente falecido, por um feitiço motivado por uma relação de ciúmes entre a pessoa doente e um potencial inimigo.

Relacionado às doenças do corpo e do espírito e à importância do *Kujã*, uma liderança Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* relata:

Nós temo duas coisas. Nós temo a doença normal que é de, eu já vô dizer, de todo Ser Humano e tem a doença espírita, né?! Então, quando se há, pra médico é uma coisa e quando é espírito tem que ser com o Kujã. O trabalho é mais assim que funciona [...] é mesma coisa se tu vai no médico, tá me doendo aqui, né, tô com dor de cabeça, ou sei lá, com outra coisa. Tu chega lá, e o o Kujã é assim também. Tu chega lá, e ele diz: o que tu tem?! Explica, ele já vai lá no mato e pega o remédio certo pra aquela doença. Tem doenças que é curado pelo Kujã, né! Mas tem coisas que não é por ele, aí é com o médico. [...] ele [o Kujã] só dá chá, ervas medicinais, né! [...] primeiro procura o Kujã, se não resolve, depois procura o médico, o posto de saúde, o hospital aqui perto (EB, 28/05/2015, p. 4).

Com esses dados, percebe-se que, quando nós, não indígenas, falamos de saúde, logo nos referimos às doenças; entretanto, para os Kaingang, isto é diferente. Segundo Eltz (2011), no entender Kaingang, o que importa é a busca constante da composição de um corpo forte, pois somente assim é impossibilitada a chegada tanto de doenças quanto dos infortúnios, situação que é dificultada pela conjuntura de se viver somente no limpo, sem a força e proteção que o mato proporciona a esses indígenas.

No entendimento Kaingang, assim como a pessoa só existe diante da presença do corpo e do espírito, também as plantas e animais são constituídos por estas duas dimensões. Neste sentido, Rocha (2005) salienta que, apesar das categorias dor e doença serem expressão do mesmo termo - *kaga*, os Kaingang sabem identificar se a pessoa está realmente doente ou simplesmente com dor. Tal diferença semântica se expressa na sintaxe da frase, pois, para explicitar a sensação de dor, os Kaingang indicam o lugar onde dói, por exemplo: *krê kaga* – dor de cabeça e *nug kaga* – dor de barriga.

Referindo-se às doenças que afetam o espírito dos Kaingang, o entrevistado C, da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, salienta:

Do espírito, é quando, talvez uma criança tá com febre e toma remédio e não tem “para” e daí a gente pergunta porque a criança tá assim pra que ela faça o remédio, que no caso tu pega a criança e vai num lugar e que tu se esquece de chama o nome da criança lá e daí o espírito pode te ficado lá, né! Daí ela faz remédio (EC, 20/08/2015, p. 1).

Para Gehlen e Silva (2008), acompanhando os princípios de homologia e de acordo com uma concepção de eficácia simbólica da junção de contrários, plantas, animais e objetos

são percebidos como proteção contra doenças.

Segundo Luciano (2006), na concepção dos povos indígenas, a saúde e as doenças são classificadas como sendo resultado do tipo de relação individual e coletiva que se estabelece com as demais pessoas e com a natureza. Segundo eles, existem duas maneiras de se contrair doença: por provocação de pessoas (feitas) e por provocação da natureza (reação). Para os indígenas, não existe doença natural, biológica ou hereditária, pois ela é adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente. A saúde, sim, é natural, pois é a própria vida, uma dádiva da natureza, mas cuja manutenção depende de permanente vigilância e cuidado contra os espíritos maus da natureza. A doença, portanto, é o resultado da luta interna da natureza entre os espíritos “bons” e os espíritos “maus”.

O horizonte do sistema de medicina tradicional Kaingang é a saúde, não a doença ou a cura. Sua base de efetivação é o exercício da vida em sociedade em ambientes saudáveis, reconhecidos como adequados pela presença de seres, espíritos, plantas, animais, em uma cosmo geografia associada à vida saudável: nascentes, rios limpos e piscosos, florestas nativas, banhados, campos, entre outras unidades de paisagem referidas (FREITAS; ROKÀG, 2007).

Na concepção dos Kaingang, se por caso um indígena adoecer, este deve procurar primeiro um *Kujã* para conversar com ele sobre sua doença. Dessa forma, o *Kujã* poderá fazer um chá, e o indígena resistir à doença. Para curar as doenças na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, a agente de saúde informa o seguinte: “*Nesse caso daí faz o chá e deixa lá no, no, pra pegar o sereno da noite pra no outro dia toma!*” (EC, 20/08/2015. p. 1). Entretanto, caso a doença não seja curada, este indígena deve procurar o agente de saúde da Terra Indígena, que o encaminhará para atendimento na rede pública de saúde.

Relacionado às doenças e às possíveis curas realizadas por médicos ou *Kujã*, um interlocutor da Terra Indígena *Por Fi Gâ* relata:

E muitas doenças que vem no corpo dos índio é pro médico. Mas muitas doenças que vem no corpo dos índios é pro pajé. O corpo né. O corpo quando fica doente aí precisa do remédio, precisa da alimentação, então isso dá pra solucionar o problema. Mas daí tem o espírito. O espírito ele quando a doença pega ele, ele fica fraco, e daí qualquer espírito domina ela. O espírito de uma pessoa que morreu, domina ele, o espírito do demônio domina ele mais fácil, qualquer doença pega ele, qualquer feitiçaria pega ele e ele precisa de acompanhamento do próprio pajé que também lida com os espírito, né, dos vivos, dos morto, da natureza. O pajé só ele lida com esses espíritos. Os espíritos de qualque coisa. Os espíritos de Deus. Essa doença espiritual é com ele daí, com o espiritismo vamos dizer. Porque tem diferença né. Pajé é que lida com essas coisas. Pajé ele ataca a feitiçaria, ele não faz! Feitiçaria qualque um faz, aprende fácil. Ataca ninguém aprende, só o pajé (ED, 20/08/2015, p. 10, grifos nossos).

De acordo com a Agente Indígena de Saúde da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, a doença que mais afeta os Kaingang é a gripe, principalmente no inverno. Esses indígenas tomam chá e remédios caseiros para curar o resfriado. Nestes termos, o *Kujã*, líder espiritual, é o responsável pelo bem estar dos Kaingang. Seu trabalho abrange o tratamento do corpo das pessoas e do corpo da terra em que elas vivem (FREITAS; ROKÀG, 2007). Relacionado aos saberes do *Kujã* e às doenças do corpo, um Kaingang informa:

O Kujã, ele mesmo entende sobre isso. Porque ele já se formo pra te conhecimento disso. Então através da visão dele mesmo ele já sabe o que a pessoa já tem no seu corpo. Na visão dele mesmo ele já fica sabendo (EA.1, 10/02/2015, p. 11).

Nesse sentido, temos ainda outro entrevistado que relata o seguinte:

Agora, a gente, as pessoas tão mais, não tão mais empolgada em Kujã porque já tem médico que a gente faz consulta lá e agora até mesmo pra mulher dá a luz tem que ir pro hospital, porque tem muita doença, daí é obrigatório ir pro hospital, mas daí depois que vem do hospital o Kujã sempre faz um remédio caseiro pra fica tomando pra que tu não venha a reca.í (EC, 20/08/2015, p. 2).

Os Kaingang detêm um grande saber sobre os remédios do mato (*venh-kagta*). O remédio do mato que o *Kujã* coleta na floresta é uma planta que nasce sozinha na mata fechada, protegida dos raios de sol, da intervenção direta do olhar e da mão humana. Devido a esses aspectos, os *Kujã* têm restrições ao uso de ervas coletadas em beira de estradas, à vista das pessoas e expostas aos raios do sol (ROCHA, 2005; ROSA, 2014).

A coleta das plantas na floresta é uma atividade do *Kujã*. A preparação desse remédio a partir de uma ou mais plantas depende do tipo de doença, da forma de tratamento proposto pelo curador, do resultado desse processo no paciente e do sistema de metades. Coletado na floresta, o remédio do mato é cozido e preparado na casa do responsável pela cura e, posteriormente, consumido pela pessoa enferma (ROSA, 2014).

Os remédios vivem na mata. Nesse sentido, preservar as florestas e viabilizar o acesso indígena aos seus espaços e recursos deve ser uma meta das políticas públicas orientadas pelo conceito da medicina tradicional indígena (GEHLEN; SILVA, 2008). A importância dos remédios do mato, quando comparados com os remédios da biomedicina (medicina não indígena), demonstra-se pelo poder que os primeiros manifestam ao curarem doenças que a sociedade envolvente desconhece ou ignora (ROCHA, 2005).

O poder dos remédios oriundos da natureza é potencializado na medida em que são usados, lado a lado, ao mesmo tempo, dois componentes diversos: um considerado *Kamé*, o

outro, *Kanhru*. A importância atribuída aos remédios do mato explica-se porque os Kaingang acreditam que as plantas têm espírito, daí a possibilidade de elas curarem as doenças do espírito. Uma das técnicas de cura utilizadas pelo *Kujã* é queimar a erva: isto impede que a sombra da doença retorne, devido ao forte cheiro da planta. Os remédios Kaingang operam por homologia, isto é, por transmissão ritual de suas qualidades ao paciente (GEHLEN; SILVA, 2008). Por exemplo, nos banhos dos recém nascidos, quando o chá de determinadas plantas é passado no corpo da criança para transmitir-lhe uma série de características próprias da planta (ROCHA, 2005).

Essas práticas do *Kujã* em curar doenças do corpo utilizando-se de plantas foram percebidas na festividade do Dia dos Povos Indígenas, em abril de 2015, na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, de São Leopoldo. A *Kujã* tinha um espaço reservado para receber os não indígenas que visitavam a Terra Indígena. Ela estava acompanhada de suas netas e de outras mulheres Kaingang. A *Kujã* estava atrás de uma bancada cheia de plantas medicinais, panela de água e pedras. Ela estava rodeada de não indígenas, que escutavam atentamente suas explicações. Ela pegava as folhas e explicava sua ação contra determinada doença do corpo, conforme é possível observar na imagem (FIGURA 14). Seus conhecimentos são amplos, sendo eles passados para sua neta (DIÁRIO DE CAMPO, 18/04/2015).

Figura 14 – *Kujã* da Terra Indígena *Por Fi Gâ* explicando as funcionalidades dos remédios do mato



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

As plantas são utilizadas para a alimentação e também para fazer os remédios que

necessitam. Em todas as Terras Indígenas, são cultivadas árvores frutíferas e nativas, como butiá, amoreira, limoeiro, laranjeira e bananeira. De acordo com Markus (2012), também cultivam plantas da região, como mandioca, feijão, amendoim, abóbora e milho. Nos cuidados com a saúde, usam plantas medicinais do mato, como a vassourinha do campo e a folha de pitanga. Também usam a marcela, a camomila e a avenca. 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 para não escorregar ao se subir nele (FREITAS; ROKÀG, 2007).

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 e foice. Sobre a utilidade do pinho e da araucária, o Kaingang C da Terra Indígena *Foxá* explica o seguinte:

A araucária é pra nós uma madeira que, o fruto dela né, serve para alimentação, a casca dele como tinta, dá uma 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, o pinho serve de remédio né! Tu pega corta uma lasquinha, tu coloca num copo tu vai tomar no outro dia ele tá bem vermelho. Daí tu toma aquilo [...] Então a 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 araucária, pinheiro utilizado no ritual do *Kikikói*, só pode ser derrubada depois que seu espírito estiver sido bem conversado pelos rezadores. Os Kaingang cantam e rezam ao redor da árvore, explicando-lhe que o seu corte é fundamental para a manutenção da própria sociedade Kaingang que se reatualiza neste ritual. É preciso deixar claro ao espírito do pinheiro que os Kaingang necessitam da árvore para fazer o *Kiki*. Os cantos aumentam até que o espírito da árvore esteja completamente fraco para ser abatido, só assim ela poderá ser cortada. Esta prática corresponde à ideia geral de que é o espírito que sustenta o corpo ou a vida e quando ele enfraquece, aí sim o corpo morre (ROCHA, 2005).

Durante entrevista na Terra Indígena *Foxá*, a curiosidade sobre a forma como acontecem os partos dentro da Terra Indígena se fez presente. Sobre isso a liderança com quem estávamos conversando relatou:

[...] agora os partos aqui são no hospital. A gente até tem benefício aqui. A gente tem até emergência, tem carro pra fazer emergência, já está disponível. Pro pessoal, isto aí tem nos ajudado [...] pela vontade da comunidade elas tem interesse de ter as crianças em casa, mas isso é dividido, algumas se sentiriam mais a vontade ganhando aqui, do que no hospital. E muitas até pelo risco. Porque hoje meu Deus do céu. Hoje em dia, a saúde é uma só! (EA1, 10/02/2015, p. 12).

A Agente Indígena de Saúde da Terra Indígena *Por Fi Gâ* salienta que algumas mulheres da comunidade ainda ganham bebê em casa, e reforça: “*Se a criança tá bem colocada, tem umas que ganham em casa*” (EC, 20/08/2015, p. 2). Também salienta que os partos são realizados por três anciãs da comunidade, “que sabem bem como se corta o cordão umbilical”. Antes do parto, as gestantes tomam um chá feito pelo *Kujã* ou pelos mais velhos, e as mulheres realizam pré-natal no posto de saúde até os nove meses, para que tudo ocorra dentro da normalidade e a criança nasça com saúde - é informado também pela entrevistada em questão.

Verifica-se que, durante muito tempo, as mulheres Kaingang tiveram seus filhos na Terra Indígena, realizando o parto muitas vezes sozinhas, ou com ajuda de uma parteira, que era sempre uma indígena mais velha. Mas, atualmente, percebe-se que as mulheres preferem ter seus filhos no hospital, por uma questão de segurança (DIÁRIO DE CAMPO, 20/08/2015).

Atualmente, além da utilização para o fabrico dos cestos, o uso medicinal da água da taquara é recorrente. Trata-se de água que, armazenada pela chuva, salta no corte. Ela é eficaz para a cura da “tosse longa” e também traz satisfações alimentares, como é o caso da larva oriunda da planta, larva essa utilizada como banha (SEVERO, 2014). A água para os Kaingang também serve como remédio; pode ser a água do “mato” ou a água retirada dos gomos da taquara. Sobre a importância da água, um Kaingang da Terra Indígena *Foxá* relatou:

Água também tem a utilidade. Às vezes nós vamos 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 cumprida. 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).

Este interlocutor Kaingang salienta a importância da água para os Kaingang. A água é encontrada em cipós e taquaras. 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 acabar.

A água retirada da Taquara serve para tosse comprida, sendo dada no gogó do Bugio. Segundo Garlet (2010), para os Kaingang, a raspa da taquara, que chamam de *kukén*, é utilizada para fazer remédios e também para cura da 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.

No conhecimento Kaingang sobre a taquara, eles a utilizam para diversos fins como, por exemplo, as folhas da taquara são aproveitadas para forrar o chão para sentar, deitarem-se, fazer sombra e para cobrir suas casas. A água que encontram dentro da taquara é usada como remédio para a cura de algumas doenças. Também a utilizam como chá para prisão de ventre. As raízes da taquara são usadas como remédio para problemas nos ossos, quando quebram costelas, pernas e braços. Cozinham as raízes e aplicam no ferimento por muitos dias, até mesmo por algumas semanas (GARLET, 2010).

Madeiras fortes, que não secam, são consideradas possuidoras de poder curativo ou preventivo de doenças. Por exemplo, a árvore denominada *ken ta iú* (açoita cavalo) é concebida como remédio porque não pega doença e, quando cortada, brota rapidamente, não definha. Já a figueira (*ken ven fi*), por espremer, abafar, matar e tomar o lugar de outras árvores, conforme já referido, é percebida como remédio brabo, isto é, para ficar brabo, lutar. A ponta do pinheiro (carbonizada ou em forma de chá) é usada para ter destreza e não escorregar ao subir nele. O carvãozinho ou o chá são passados nos pés do indivíduo (GEHLEN; SILVA, 2008).

Os cupins do mato, por atacarem madeiras duras, fortes, são utilizados para fortalecer o corpo e proteger contra a doença. Os cupins, juntamente com ervas-remédio, são queimados. A fumaça daí proveniente é usada para atropelar a doença dos corpos que a ela são expostos (GEHLEN; SILVA, 2008). Normalmente, quando fazemos as saídas de campo às Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, é perceptível o envolvimento dos Kaingang com a fumaça. Quando estão assando o *Emi*, fazendo o *Fuá*, assando uma carne, os indígenas ficam ao redor do fogo, emaranhados no meio da fumaça. Os Kaingang acreditam que o cheiro exalado pela fumaça do fogo afasta os maus espíritos que vêm da aldeia dos mortos, e a escolha das madeiras, para se obter o fogo com uma fumaça específica, é feita pelos indígenas

mais velhos ou pelo *Kujã* (RAMMINGER, 2013).

A planta chamada criciúma é utilizada para passar no corpo para não ser agarrado durante uma briga, para deixar a pessoa escorregadia. Este conhecimento é aliado com remédios conhecidos como “mata pau”, uma casca de árvore da qual se tira um quadrado, e a seiva gruda na pele das pessoas, da mesma maneira que cola o osso quebrado e as articulações feridas (ELTZ, 2011).

Além desses chás, mencionados nos relatos anteriores, existem outras plantas destinadas à cura de diversas doenças como, por exemplo, o “cipó escadinha”. Sobre isso, uma liderança da Terra Indígena *Por Fi Gâ* informou:

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 tá 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 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. Nesse sentido, o Kaingang C da Terra Indígena *Foxá*, durante entrevista, informou:

*[...] 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 [...] É um remédio que todos os animais vem comê ele tanto come como ele se passa se esfrega naquela madeira o animal pode tá com qualquer tipo de doença ele se cura, 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 [...] (EC, 15/05/2012, p.2-3, grifos nossos).*

O povo Kaingang considera as comidas típicas como fonte de cura e de prevenção para algumas enfermidades. Geralmente os Kaingang procuram comer alimentos saudáveis

que vêm diretamente da natureza (MARKUS, 2012). A alimentação está na base do sistema de saúde Kaingang, pois ela é parte da constituição do corpo da pessoa (FREITAS; ROKÀG, 2007).

Segundo Jaenisch (2010), os alimentos são considerados importantes fontes de força (*tar*), atributo imprescindível à qualidade da vida Kaingang. Especialmente os alimentos ingeridos no tempo dos antigos têm a característica de serem bastante fortes e constroem corpos fortes. Corroborando os autores referidos anteriormente, uma liderança Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* esclarece:

*[...] todos os alimentos são remédios, todos os alimentos. [...] eu não consigo distinguir comida de remédio. A comida de um lado, o remédio de outro. Eu não consigo separar! Eles são junto. A comida é o remédio e o remédio é a comida! [...] Mas nós ali no matão ali, a gente tem o mel, o mel serve pra quase todo o tipo de doença do corpo, o mel né. Porque ele é feito de vários flores das árvore, então essas árvore, essas flores são remédio. Então o mel, é o melhor remédio do mato. Depois a gente colhia algumas folhas, muitas folhas que tem no mato, tira lá e cozinha e come. Muitos remédio né pra reumatismo, muitos remédios pro câncer e isso a gente comia bem dize todos os dias antigamente. Por isso que a pessoa durava mais de 150 anos. E hoje imagine né. Pensa um pouco da alimentação que nós comemo. Esses **produto enlatados são um veneno**. [...] Os grão também, hoje, ele já brota vem o veneno em cima até colhe! Nasce, e eles colhem usando veneno no produto. E a gente vai come! Na hora ali dá pra remedia a fome, mas logo vem a consequência [...]* (ED, 20/08/2015, p. 4, grifos nossos).

Atualmente, as coletividades Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* estão sofrendo mudanças em sua dieta alimentar em decorrência da escassez das áreas de caça, pesca e coleta e a utilização de alimentos industrializados e cheios de agrotóxicos. Conforme Eltz (2011), a noção de que a comida é um remédio amplia o sentido do consumo para as demais relações, sendo estas necessárias para a fabricação e manutenção dos corpos e a aquisição de características de outras subjetividades.

Na perspectiva de Ramminger (2013), o *Fuã*, alimento tradicional Kaingang é dito como bom para o útero; o *Kumi* e a *Varana* são bons para a anemia e para a memória; a *Serraia* é usada contra o amarelão; o *Pého fej* é usado para dores no estomago; o caraguatá (*F.e*) é também usado para o amarelão e contra bronquite, asma e reumatismo. Nas imagens (FIGURA 15 e 16), verificamos a importância dos alimentos para a cura de doenças e para o bem estar da saúde dos Kaingang, respectivamente nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*.

Figura 15 - Preparação do *Fuã*, alimento sagrado, em uma das casas da Terra Indígena *Foxá* de Lajeado



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

Figura 16 – Folhas de *Kumĩ* e preparação do milho torrado (*Pixé*) por uma Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, para fazer farofa e comer com o *Kumĩ* e *Fuã*



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

A urtiga da folha grande, por exemplo, ao mesmo tempo que alimenta, ainda serve para a limpeza do corpo. As comidas são constantemente enfatizadas como elementos centrais do adoecimento, pois, de acordo com a lógica Kaingang, conduzem à fragilidade do corpo e, conseqüentemente, do espírito (ROCHA, 2005). Em caso de desequilíbrio da saúde, ou em caso de doença, a alimentação funciona como “remédio” e age como elemento de cura do corpo e do espírito, restaurando a condição de saúde (FREITAS; ROKÀG, 2007).

Ressalta-se que as famílias Kaingang, mesmo inseridas em contexto urbano das cidades de Lajeado e São Leopoldo, mantêm suas práticas de curas e benzimentos que são mantidos de geração em geração e representam uma ressignificação de elementos da cultura Kaingang. Na contemporaneidade, o espaço no qual os Kaingang estão inseridos apresenta

fatores que comprometem o cuidado com a saúde e as doenças.

Os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, utilizando-se dos saberes de seus antepassados e dos *Kujã*, sempre possuíram e ainda possuem suas próprias concepções e formas para o tratamento de doenças, tanto do corpo como do espírito. Mas como estão inseridos em contextos urbanos, eles estão aprendendo a incorporar elementos não indígenas em seus tratamentos.

5.3 Educação indígena: o ensino bilíngue entre os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*

A temática indígena apresenta grande visibilidade nos campos da Antropologia, História, Sociologia, Linguística e Direito. Na educação, conforme Gonçalves (2011), recentes reflexões sobre identidades, diferenças e diversidade cultural têm ampliado essa visibilidade. A educação faz parte do processo de socialização de saberes, e a relação entre cultura e educação Kaingang tem se caracterizada por um processo dinâmico de negociações de sentidos e possibilidades acerca do universo social dos sujeitos envolvidos (SAVOLDI, 2011).

De acordo com os Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, a educação indígena não pode ser confundida com a educação escolar, pois, embora hoje as Terras Indígenas tenham uma escola, a educação é vista como um processo que vai além do espaço escolar, pois, para os Kaingang, a educação já precisa acontecer em casa. Sobre a educação de casa, uma liderança da Terra Indígena *Por Fi Gâ* expõe:

Então, a gente se preocupa com a boa educação da nossa juventude hoje, mas também temo vendo como introduzi esse desenvolvimento dentro da educação, porque muitas vezes é, a nossa educação é diferente. A nossa educação parte da família né, da família pra escola não da escola pra família! E os mais velhos são os melhores professores, os pajé, é isso, é esses que tem a responsabilidade de educa uma criança pro futuro! E o dever da criança dá atenção pra essa transição do conhecimento, eles têm uma obrigação! E hoje eu vejo né que a criança não tem uma obrigação junto aos pais, pessoas, professor. Então ele se interessa se ele que, se ele não que, ele não tem já vô dizê, ele tem alguém que apoia, e esse apoio faz com que a criança se perde muitas vezes. Então, nós, o que nós temos dois tipo de educação. É a educação social, e a educação familiar. Então a social ele aprende nas reuniões com as lideranças, com os mais velhos e que eu sempre falei, que eu fui daquela, daquela prática que eu não passei muitos valores pros meus filhos, porque, nos Kaingang nos deixamos esse, esse passar o conhecimento, nos deixamos mais pras mães e pros mais velhos, então não seria nosso papel como pai transmiti o aprendizado o conhecimento, mas num jeito assim, como eu vo dizê, com o olhar,

com o próprio corpo, a criança já sabe o que a gente quer com ele (ED, 20/08/2015, p. 6, grifos nossos).

A partir deste relato, percebe-se que, quando se fala que a educação começa em casa, os Kaingang não se referem somente a valores, mas que as práticas do dia a dia, vivenciadas no contexto familiar, passam a ser classificadas como atividades de caráter educativo. Nesse sentido, Schwingel e Pilger (2014) enfatizam que 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 concepção que temos da escola, do estudar, do aprender é diferente do não indígena para o indígena.

Nas Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*, é comum 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, partilham o conhecimento. Em diálogo com um Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ*, colhemos o seguinte relato:

*E muitas vezes a escrita que tomo conta desses valores no mundo letrado ele não tem tanto valor, como o valor da oralidade, [...] Então, a gente, eu tenho hoje, eu vivo em duas proposta de educação né! A educação oral e a educação letrada. Então eu fico trabalhando nesses valores. [...] os nosso pajé [...] Eles ensina que não se pode mata, roubar, faltar de respeito, com qualquer vida, até mesmo com uma árvore. [...] E o que eu concordo as descoberta, mas tu não precisa estudar pra ter as descoberta. Porque hoje os índios analfabeto eles tem a previsão deles. Eles descobrem muitas coisas porque eles fazem a leitura das vidas, do nosso mundo, do nosso planeta, porque nós tamo cheio de vida no planeta com muitos valores e com as línguas de cada vida hoje. Então tudo isso é ensinamento [...] **Porque eu aprendi mais com a leitura da natureza, eu não aprendi nada na escola, eu aprendi a lê e a escreve só. O resto eu fiz ai na, com os próprios olhos, porque os olhos é pra olha né! Pra depois faze!*** (ED, 20/08/2015, p. 1-2, grifo nosso).

Como exposto acima, as crianças, além da escola, aprendem com a convivência diária com seus pais, aprendem com os mais velhos do grupo porque, tratando-se de sociedades de tradição oral, são os guardiões da memória, conseqüentemente da história e da cultura de seu povo. Sobre isso uma liderança Kaingang informa:

E nossos filho, também eles aprendem com nós porque, se eles aprendem a compra o que eles necessitam, pra eles desde pequeno, muitos, a lei hoje de proteção ao adolescente, a criança, é uma coisa que a gente só tá criando marginal, né! Essa Lei, o Conselho Tutelar, ele invés de ajudar ele tá ajudando a cria mais marginal. E nós indígena nós não temo esse tipo de coisa! Nós indígena botemo os nossos filho trabalha enquanto eles são pequeno, pra que amanhã ou depois eles não venham a tá batendo a carteira de ninguém. Então, é costume nosso, faze os nossos filho trabalha desde pequeno. Essa é a educação que tamo dando pros nossos filho. Se a gente não faz isso, a gente não tá educando (EB, 28/05/2015, p. 4).

A partir desse relato, percebem-se as peculiaridades da cultura Kaingang. É comum os

alunos se ausentarem das aulas para acompanharem suas famílias na venda de artesanato, ou para visitar algum parente, pois, para eles, a educação tem outro significado, ou seja, o educar está na convivência com os pais e na confecção e venda do artesanato. Também existem momentos em que a Terra Indígena se prepara e se dedica às festas e aos rituais sagrados Kaingang, e isso faz parte do calendário da escola.

Sobre o calendário escolar, convém ressaltar que o mesmo deve adequar-se às peculiaridades locais, inclusive climáticas e econômicas. De acordo com Bergamaschi e Dias (2009), a escola pode organizar-se de acordo com as conveniências culturais, independentemente do ano civil. De acordo com a legislação escolar indígena, não há obrigatoriedade de frequência escolar. Mas, infelizmente, a teoria não funciona na prática, pois a temporalidade dos Kaingang não é respeitada nem pelas escolas da rede pública, nem pelas secretarias de educação dos municípios. É difícil para o não indígena entender e aceitar que as crianças Kaingang precisam ausentar-se da escola para participar de rituais sagrados, ir com os pais coletar material para o artesanato e que, além disso, fazem movimentações para outras terras indígenas para visitarem seus parentes. Então, a ausência nas escolas por uma semana, um mês é vista como evasão escolar.

As sociedades indígenas vivenciam um sistema singular de educação. Cada grupo étnico, conforme Nötzold e Rosa (2012), possui tradicionalmente processos educativos próprios que, de certa maneira, são determinados pela cultura e pelas relações sociais. Salientamos que alguns elementos neste sentido também são comuns nas escolas das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, nas quais os Kaingang cotidianamente ensinam e aprendem os saberes tradicionais.

O direito a uma Educação Escolar Indígena, caracterizada pela afirmação das identidades étnicas, pela recuperação das memórias históricas, pela valorização das línguas e conhecimentos dos povos indígenas e pela revitalizada associação entre escola/sociedade/identidade, foi uma conquista das lutas empreendidas pelos povos indígenas e seus aliados e um importante passo em direção à democratização das relações sociais no país (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – Cadernos SEDAC, 2007).

A escola indígena, atualmente, tem se tornado um local de afirmação de identidades e de pertencimento étnico. Esta se caracteriza por ser comunitária, ou seja, espera-se que esteja articulada aos anseios de comunidade e a seus projetos de sustentabilidade territorial e

cultural. A escola e seus profissionais devem ser aliados da comunidade e trabalhar a partir do diálogo e participação comunitária, definindo desde o modelo de gestão e calendário escolar, o qual deve estar em conformidade com as atividades rituais e produtivas do grupo, até os temas e conteúdos do processo de ensino-aprendizagem. (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – Cadernos SEDAC, 2007).

No Brasil, segundo Savoldi (2011), nem sempre houve o reconhecimento da educação indígena como algo a ser valorizado e respeitado. Nesses cinco séculos de contato do Estado Brasileiro com os povos indígenas, predominou um modelo de escola imposta, fora das cosmologias indígenas, com o explícito intuito integracionista e civilizador. Assim, como nos demais países americanos, a educação escolar indígena no Brasil tem uma longa trajetória, tecida desde os primórdios da colonização (BERGAMASCHI, 2010).

Antes da chegada dos europeus, os povos indígenas não conheciam a instituição escola, que é relativamente recente na história da educação indígena. 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. Os povos indígenas possuíam seus próprios processos de educação, aprendizagem e pedagogia (GARLET, 2010). Para os Kaingang do Brasil Meridional, em particular para as coletividades das Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*, a educação Kaingang é anterior à colonização e é baseada na oralidade.

Respeitar a cultura e o tempo das coletividades Kaingang é fundamental para que se crie uma escola específica e diferenciada dentro das Terras Indígenas. A educação indígena refere-se a todo o processo de aprendizagem que os indígenas vivenciam na Terra Indígena. Sendo assim, é possível constatar que todo e qualquer momento é momento para aprender, inclusive quando saem para coletar a matéria prima para confeccionar o artesanato, oportunidade em que convivem com os mais velhos e podem observar o manejo sustentável das matas no que diz respeito à extração do cipó, atividade baseada nos saberes ancestrais. Relacionada à educação que envolve a oralidade, uma liderança da Terra Indígena *Por Fi Gâ* informa em sua narrativa:

Eu fui daquele tempo que os velhos fazia o fogo e nois deita em roda do fogo pra ouvi as história, aquela passagem de valores pra nos. Eu sou dessa prática de conhecimento. Porque nós, porque o fogo ajuda a esquentar essa memória. O movimento do fogo ajuda o velhinho a lembra as coisa pra transição, por isso que era em roda do (ED, 20/08/2015, p. 2, grifos nossos).

Deve-se salientar que, na perspectiva Kaingang, a aprendizagem da criança não acontece só na escola e, sim, nas conversas com os mais velhos da Terra Indígena, mediante a oralidade, à luz do fogo de chão, acompanhados do olhar curioso das crianças. A sociedade Kaingang, conforme Claudino (2013), dá muito valor à palavra, pois a oralidade era usada como conceito quando não existia a escrita. Ainda hoje a tradição oral é um dos mecanismos mais importantes que este povo usa a partir da interlocução com a escuta enquanto uma modalidade do saber que se constitui como prática pedagógica. O Kaingang, quando se dirige à criança, usa a oralidade com a intenção de ensinar ou passar algo para ela absorver.

Mesmo quando uma família indígena não está “aldeada”, esta educação ocorre no âmbito familiar (pai, mãe e avós), por meio da oralidade. Isso se dá pela transmissão de conhecimentos específicos, o que ocorre na preparação de chás e de alimentos e nas práticas de rituais que, por sua vez, traduzem todos os valores que perpassam uma comunidade Kaingang (AMARAL, 2013).

Processos educativos são inerentes a qualquer sociedade, pois é por meio deles que produzem, reproduzem e difundem seus conhecimentos e valores para garantir sua sobrevivência e historicidade. Conforme Luciano (2011), o modelo de escola trazido e implantado pelos portugueses, que incluía professor, sala de aula, livros, cadernos, carteiras, disciplinas, currículos, diretor e horários, tornou-se estranho aos povos indígenas. Em decorrência dessa estranheza, os povos indígenas passaram mais de quatro séculos resistentes à dominação sistemática da escola, por meio de diversas estratégias.

Em um primeiro momento, a Educação destinada às populações indígenas esteve diretamente ligada à Igreja Católica, no sentido de civilizar os ‘selvagens’ (SAVOLDI, 2011). Com o objetivo de converter os indígenas à fé cristã, em 1549 chegaram ao Brasil os primeiros jesuítas. No processo de catequização, os missionários jesuítas procuraram antes se aproximar dos indígenas, para conquistar sua confiança e aprender suas línguas.

Esses primeiros contatos entre jesuítas e indígenas ocorreram ora em clima de grande hostilidade, ora de forma amistosa. Para ensinar os índios a ler, escrever e contar e inculcar a doutrina cristã, os jesuítas andavam pelas aldeias em busca, principalmente, de crianças. O ensino praticado centrava-se na catequese, sem levar em consideração os princípios tradicionais da educação indígena, bem como as línguas e as culturas desses povos. Quando a escola foi implantada em territórios indígenas, as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos

povos indígenas acabaram por ser excluídos da sala de aula (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – Cadernos SEDAC, 2007).

Ao final do período Imperial, especialistas e autoridades, que se entusiasmaram com a possibilidade de haver instituições públicas destinadas ao ensino de crianças indígenas, descreditavam que isso pudesse ocorrer sem a intervenção das missões religiosas. De acordo com Ministério da Educação – Cadernos SEDAC (2007), nos anos seguintes, com a instauração e consolidação do regime republicano, o Estado sistematizaria uma política indigenista com a intenção de mudar a imagem do Brasil perante a sociedade nacional e mundial. Órgãos governamentais foram criados com as funções de prestar assistência aos indígenas e protegê-los contra atos de exploração e opressão e de gerir as relações entre os povos indígenas, os não indígenas e os demais órgãos de governo.

Nesse sentido, em 1910, com a criação do SPI, conforme já abordado, e sob a influência do positivismo, as políticas de educação escolar indígena apresentaram uma preocupação com a diversidade linguística e cultural das populações indígenas (SAVOLDI, 2011). Com o SPI, mesmo considerando algumas mudanças na forma da condução das políticas relacionadas aos indígenas, observa-se a continuidade no que tange à atuação de missões religiosas no campo da educação escolar, por meio de acordos firmados com a entidade indigenista (LUCIANO, 2011).

De acordo com Bringmann (2015), em meados da década de 1940, as orientações direcionadas a transformar os indígenas em sujeitos úteis para si e para o desenvolvimento da agricultura brasileira, tornaram os Postos Indígenas campos férteis para a propagação de propostas educacionais em conformidade com o contexto das políticas educacionais da época. Um exemplo disso foi o Programa Educacional Indígena, deflagrado também no contexto da década de 1950, que pretendia transformar as escolas indígenas em escolas rurais. Os produtos e dividendos obtidos com as referidas atividades teriam como destino as próprias escolas, principalmente para a obtenção de merenda escolar.

Segundo o Kaingang Claudino (2013), a escola implantada pelo SPI trouxe sérios problemas. Um dos objetivos do branco foi alfabetizar os indígenas para que deixassem de ser “selvagens” e adquirissem autonomia. A escola colonizadora idealizou um indígena, ao que, na prática, ele não correspondeu, pois prosseguiu em busca de seus ideais, constituindo-se Kaingang puro. Para o Ministério da Educação – Cadernos SEDAC (2007), a educação

escolar assume papel fundamental no projeto republicano de integração do indígena à sociedade nacional por meio do trabalho. Ela é posta como fundamental para a sobrevivência física dos indígenas e inclui não só o ensino da leitura e da escrita, mas também de outros conhecimentos como higiene, saneamento, estudos sociais, aritmética, ensinamentos práticos de técnicas agrícolas, marcenaria, mecânica e costura.

Elementos como o colonialismo, educação e a intenção de incutir crenças religiosas nas pessoas surgem quase ao mesmo tempo e têm o fim mesmo de catequizar, dogmatizar, civilizar, homogeneizar. Historicamente, as coletividades indígenas sofreram esse processo de “domesticação”, sem que houvesse uma reflexão sobre o assunto (GONÇALVES, 2011). No entendimento do Estado brasileiro, a escola deveria transmitir os conhecimentos valorizados pela sociedade de origem europeia. Nesse modelo, as línguas indígenas, quando consideradas, deviam servir apenas de tradução e como meio para tornar mais fácil a aprendizagem da língua portuguesa e de conteúdos valorizados pela cultura “nacional” (AMARAL, 2013).

Até a década de 1960, imperava no Brasil o modelo da escola colonial impositiva, autoritária, etnocêntrica, integracionista e assimilacionista. Todavia, a partir de 1970, a proposta de educação escolar indígena intercultural, bilíngue e diferenciada surgiu como contraponto ao projeto colonizador da escola tradicional. Conforme Luciano (2011), essas iniciativas foram desenvolvidas como estratégias de luta pela recuperação das autonomias internas perdidas durante o processo de dominação colonial e conquista de direitos coletivos, forçando mudanças nas estruturas jurídico-administrativas do Estado.

Durante a década de 1970, a escola da FUNAI reconhecia a importância do uso da língua materna para a alfabetização e séries iniciais do Ensino Elementar, no qual procurou manter uma política de aproximação com o *Summer Institute of Linguistics* (SIL), na tentativa de obter credibilidade da opinião pública para seu projeto de integração dos indígenas (AMARAL, 2013). A incumbência educacional do SIL foi atuar junto aos povos indígenas do Brasil com ensino bilíngue. Diferentemente dos outros métodos civilizatórios, o SIL apresentava um quadro “alternativo”, em que a questão não era abolir a diferença, mas, sim, domesticá-la. Não se tratava mais de negar às populações indígenas o direito de se expressarem em suas próprias línguas, mas de impor-lhes o dever de adotar normas e sistemas ortográficos (GONÇALVES, 2011).

A origem do bilinguismo na educação escolar propagada pelo SIL, com apoio dos

governos nacionais, esteve centrada na ideia de que a escola deveria ser o principal instrumento de integração da população indígena ao estado nacional. A proposta dos indigenistas não se resumia a um modelo de escola. Eles defendiam a montagem de uma burocracia com base na antropologia, a quem caberia a direção dos programas de governos para as áreas indígenas (LUCIANO, 2011).

A FUNAI, em parceria com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), selecionou alguns jovens de toda a região Sul do Brasil e iniciou sua formação em regime de internato. No Rio Grande do Sul, em meados da década de 1970, o centro teve seu funcionamento localizado na Terra Indígena Guarita, município de Tenente Portela, onde promoveram a formação, em nível de Ensino Fundamental, dos chamados monitores bilíngues. Por dois anos, estes estudantes se dedicaram à confecção e produção de material didático para o ensino da língua Kaingang em sala de aula (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – Cadernos SEDAC, 2007).

Em 1972, a FUNAI contratou dezenove Kaingang na função de monitores bilíngues, que passaram a atuar em escolas localizadas nos postos indígenas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Começaram então as primeiras experiências de indígenas no espaço escolar. Este é o marco inicial de indígenas assumindo a educação escolar nas escolas das Terras Indígenas (AMARAL, 2013). Com o passar do tempo, as gerações foram sofrendo transformações; com isso, modificaram-se e, junto com essas mudanças, veio também a escola (CLAUDINO, 2013).

A educação escolar indígena no Brasil tem longa trajetória, cujo modelo predominante foi imposto com intuito colonizador. No entanto, coerente com sua cosmologia, os povos indígenas afirmaram, desde os primeiros contatos com os europeus, um modelo próprio de educação, que se mostrou inadequado para as práticas escolares (GONÇALVES, 2011).

Observa-se, nos últimos anos, uma modificação no que tange às características dessa escola: de uma escola para os indígenas é evidente a transformação em uma escola dos povos indígenas, em que cada Terra Indígena e, no conjunto, cada povo toma para si a responsabilidade de conduzir a educação escolar. Percebe-se também que a escola indígena vem se constituindo em um canal de diálogo com o mundo não indígena, ao sistematizar conhecimentos acerca das sociedades ocidentais (BERGAMASCHI; DIAS, 2009).

A educação escolar indígena regular, no Brasil, vem obtendo, desde a década de 1970,

avanços significativos no que diz respeito à legislação. De acordo com Bergamaschi e Dias (2009), as lideranças indígenas, apoiadas em leis que fundamentam a Educação Escolar Indígena, têm aprofundado a reflexão acerca da escola diferenciada que querem instituir. O processo constituinte dos anos 1980 marcou o início de um novo ordenamento jurídico para a educação escolar indígena.

Foi a Constituição Federal de 1988 que possibilitou e flexibilizou a construção de currículos específicos - culturais, bilíngues e diferenciados - mas foi a partir da implantação do Núcleo de Educação Indígena que começaram os estudos para viabilizar o currículo diferenciado. Os avanços que ocorreram com a promulgação da Constituição Federal de 1988, contemplando novas considerações sobre as diferenças culturais, propiciaram o surgimento de novos conceitos de educação intercultural, representando um avanço conceitual importante, haja vista que reconhece e aceita a diversidade cultural que, durante tanto tempo, foi negada, pois buscava-se e esperava-se a integração do indígena no sistema nacional (NÖTZOLD, 2003).

A partir disso, ficou a cargo do Ministério da Educação a responsabilidade pela política de educação escolar indígena, e os estados e municípios são responsáveis por sua execução. A gestão da política de educação básica para os povos indígenas compete às Secretarias Estaduais de Educação, sendo que os municípios poderão assumir essa tarefa, desde que respondam a requisitos preceituados pela lei (ANDRADE; BELLINGER; PENTEADO, 2013).

De acordo com a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), a oferta de educação escolar aos Povos Indígenas, bilíngue, intercultural e de qualidade é resultado de décadas de luta, em especial dos educadores indígenas, pelo respeito aos sistemas próprios de ensino-aprendizagem, pela implementação do direito à diversidade cultural. É neste contexto que, segundo Bergamaschi e Dias, (2009), a LDB assevera legalmente o uso das línguas maternas nas escolas indígenas, proporcionando a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e da ciência.

Dessa forma, a esfera estadual fica obrigada a assumir a implementação e gestão da educação escolar indígena. Já a esfera municipal, caso pleiteie assumir essa tarefa, deve criar condições objetivas para sua execução, constituindo um sistema de educação próprio, dispondo de técnicas e finanças adequadas, levando em consideração os interesses das

comunidades beneficiadas, assim como sua concordância com a assunção de tais responsabilidades pelo município (ANDRADE; BELLINGER; PENTEADO, 2013).

A educação escolar indígena no Rio Grande do Sul conta com um aporte legal próprio que garante sua especificidade. No estado, existem normatizações que tratam especificadamente da educação escolar indígena e também há um plano Estadual de Educação, tudo garantido pela Constituição Estadual, Conselho Estadual de Educação e Conselho Nacional de Educação. Segundo Bergamaschi e Dias (2009), o Conselho Estadual de Educação afirma que as escolas indígenas deverão transformar-se num espaço de preservação da cultura, por meio de um funcionamento específico, diferenciado, bilíngue, intercultural e comunitário; portanto, sugere-se que a instituição escolar deve ser organizada a partir da cosmologia indígena. Segundo uma interlocutora, *“eu lembro do artigo 265 da Constituição Estadual do Rio Grande do Sul, que determina que o Estado vai garantir a educação indígena específica do índio, em caráter diferenciado, atendendo a cultura indígena”* (EE, 23/10/2015, p. 1). Neste sentido, temos:

[...] a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul determina que o Estado deve proporcionar [...] “às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngue, na língua indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem, sua língua e tradição cultural” (TUTELA COLETIVA – DECISÃO PA 073/2007 de 17/08/2010 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2010, p. 4).

Em se tratando da região do vale do Taquari/RS, temos três escolas indígenas: uma na cidade de Lajeado, outra na cidade de Estrela e uma terceira na cidade de Tabaí. Como salienta nosso entrevistado EE,

[...] *tem escolas indígenas que foram apenas criadas e denominadas. [...] duas foram somente criadas e denominadas e apenas uma que está funcionando como escola do 1º ao 5º ano. As outras... os alunos tem que estudar em escolas oficiais, não indígenas. Por exemplo, em Lajeado, onde os estudantes se deslocam em ônibus escolar para a escola Manuel Bandeira, em Lajeado, que é a mais próxima de lá.* (EE, 23/10/2015, p. 1).

Ressaltamos que, até onde temos conhecimento, no vale do Taquari, há somente duas escolas indígenas e, de fato, apenas a escola da Terra Indígena *Jãma Tÿ Tãnh* está em pleno funcionamento. Assim, salienta-se que a escola indígena da TI *Foxá* não está regularizada. Nesse sentido, quando perguntado para nosso entrevistado como anda o processo de regularização das escolas do vale do Taquari, ele expõe:

A escola que já existe, aqui em Estrela que é a escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Manuel Soares, precisa ainda um credenciamento e autorização para terminar o ensino fundamental, por exemplo, do 6º ao 9º ano. Isso precisa ser implementado ainda, esse credenciamento e esta autorização. A gente já enviou toda documentação, alguns meses atrás foi enviado. Não foi aceito pelo conselho estadual de educação porque o prédio novo da escola não está pronto e a previsão seria pra julho. Mas a FUNAI, eu ligando para a FUNAI, me comuniquei com a FUNAI por e-mail e por telefone e eles me afirmaram que foi previsto pra julho mas que não foi... eles não conseguiram terminar pra julho a obra, a remeteram para dezembro desse ano, vai ficar concluída. A previsão né. Prevem provavelmente ficar concluída para dezembro (EE, 23/10/2015, p. 2).

Nessa perspectiva, para os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá*, é de extrema importância ter uma escola indígena na comunidade, para que, assim, todas as crianças possam aprender a escrever e a falar a língua Kaingang, além de aprenderem as tradições e a cultura Kaingang. Referente à importância de se ter uma escola indígena na comunidade, uma liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá* salienta que “*todos falam, mas só que, nem a nossa luta é pelo colégio dentro da aldeia que a criança não precisa sair daqui lá fora num (sic) colégio. Tem que ser dentro (sic) da aldeia que vale nossa cultura né*” (EAa, 28/08/2015, p. 3). Esta informação é complementada por outro Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, conforme segue:

Porque que nem num (sic) colégio lá fora que a diretora cobrou que dentro da sala de aula eles não podem usar a cultura que é a linguagem, ahh, já digo assim, agora no recreio pode. Só que se tivesse, se nós tivesse um colégio dentro da aldeia, seria aqui dentro mais necessário eles usa a linguagem deles do que fora (EAb, 28/08/2015, p. 4).

Referindo-se à importância da escola dentro da Terra Indígena, a liderança da TI *Foxá*, temos o seguinte relato de um Kaingang:

Com certeza! Com certeza! [referindo-se à conquista da escola] [...] Porque isso a gente vivia batalhando naquele tempo. Até porque, sendo mais direto, as nossas crianças iam no colégio lá fora e vinham se queixando. As vezes os colega, coisas, que das vezes são diferentes pra eles, lá, e a gente não podia fazer nada! Devagar a gente luto, luto e hoje a gente conseguiu. Até hoje veio o pessoal do serviço público, vieram pra professora que vai lecionar aqui! (EA, 10/02/2015, p. 10-11).

Nesse sentido, entende-se que a escola é vista como um espaço para conhecer e reforçar a língua e as tradições. Os jovens Kaingang, no Rio Grande do Sul, também frequentam cursos universitários, tais como enfermagem, nutrição, direito, entre outros, com o objetivo de trabalhar pela melhoria das condições de vida. Dentro das Terras Indígenas, conforme Nötzold (2003), a escola assume um papel de total importância para os Kaingang, pois não é apenas um espaço para se ensinar e se aprender e, sim, representa um órgão aglutinador, em que os processos de ensino-aprendizagem, juntamente com o fortalecimento da cultura e das práticas específicas Kaingang, realizam as etapas necessárias para o processo

socializador. Quando perguntado à liderança da Terra Indígena *Foxá* qual o papel da escola na Terra Indígena, categoricamente afirmou:

Dentro da comunidade, eu já digo assim. Ali tem ambo os lados. Tem o lado do português, que é aprende o necessário, que hoje, já digo assim, hoje em todas as aldeias indígenas, tem filhos, parente nosso, a maioria deles, em aldeias grande, o pessoal tem estudo, 1º e 2º grau, às vezes até mais, porque eles sabem que pra eles chega até esse ponto precisa estuda fora, pra isso é necessário. É sobre o capricho, sobre, já digo, um bom poco o professor, a gente já tem bilíngue, por causa da cultura, também isso é necessário porque eu analiso até lá fora [...] Eu já digo assim. Pra fora, já digo assim, o estudo pra lá fora é o necessário que até pra, já digo, porque hoje o artesanato ele não tem dado uma boa renda pra gente manter uma comunidade de 20 famílias, eu calculo que hoje já é necessário, que nem quase Porto Alegre, pra mante uma família tranquila, de 20 família, né. Então eu, já digo assim, então, daí a maioria é necessário um emprego lá fora, é necessário a educação lá de fora, até pra convive perto da cidade. Então eu analiso, eu acho que a educação lá fora é um pouco pra isso. Se a gente vai depende só da cultura, hoje já não tem a mata, hoje não tem pesca, hoje não tem muitos fruto pro índio se mante. E hoje não existe mais nada disso (EA, 10/02/2015, p. 10).

Atualmente, 20 crianças da Terra Indígena *Foxá* (EE, 23/10/2015) frequentam, no turno da manhã e tarde, a Escola Estadual Manoel Bandeira, localizada na cidade de Lajeado há aproximadamente 14 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 (GONÇALVES, 2011). O educandário atende as crianças Kaingang desde o ano de 2001, quando foram vistas brincando em frente à 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. A partir desse momento, formou-se uma ligação entre indígenas e não indígenas (LAPPE, 2012).

Segundo Gonçalves (2011), percebe-se que as crianças Kaingang gostam de estudar na Escola Manuel Bandeira e sentem-se acolhidas pelos colegas e professores. De acordo com a atual liderança, num primeiro momento, as crianças sofriam preconceitos, mas agora as crianças indígenas e não indígenas se dão bem, pois, segundo ele, “*são uns onze, doze [anos] já que a gurizada sempre estudo lá!*” (EA, 10/02/2015). As crianças recebem ajuda do município de Lajeado para o transporte escolar, pois é longe para as crianças irem a pé.

As crianças indígenas que frequentam a escola Manuel Bandeira têm sua identidade construída por meio de processos em seus corpos e seus movimentos, e isso representa o que eles são. Conforme 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. As brincadeiras, jogos e outras práticas lúdicas também compõem um universo educativo. As brincadeiras e jogos são aspectos fundamentais da socialização Kaingang.

Em turno inverso, as crianças frequentam a escola Kaingang, que está inserida na própria Terra Indígena. De acordo com Lappe (2012), na escola indígena, as crianças aprendem a língua e a escrita materna com um professor Kaingang. As crianças têm aulas em uma das casas da Terra Indígena. Lá os moradores improvisaram um quadro negro, classes e cadeiras, mas a estrutura é precária, com pouca iluminação e ventilação. No momento, as crianças da Terra Indígena *Foxá* estão sem professor Kaingang. Segundo nosso entrevistado “[...] *no momento eles estão à procura de um outro professor. E está em vista um novo professor, [...] é lá do norte né, Nonoai [...] e esse professor vem assim que for chamado porque a gente ainda precisa [...]* (EE, 23/10/2015, p. 3). Na imagem (FIGURA 17), podemos ver a estrutura provisória utilizada como escola indígena.

Figura 17 – Escola da Terra Indígena *Foxá*, de Lajeado



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

Em 2012, pelo Decreto 49.646, foi criada a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Gatên* (DECRETO n.º 49.646, de 1.º de outubro de 2012 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2012). Com registros do Ministério Público Federal de Lajeado, até o ano de 2013, não havia credenciamento e autorização de funcionamento da escola indígena (OFÍCIO n.º 145, de 12/04/2013 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2013). Em um ofício, observamos a informação de que a autorização e o credenciamento da escola só serão possíveis após a conclusão das obras de construção do prédio da escola em caráter

emergencial (OFÍCIO 3.^a CRE/PED n.º 295/2012, de 08/06/2013 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2003).

Em todos os laudos, certidões, atas e relatórios pesquisados junto a documentos do Ministério Público Federal de Lajeado, desde o ano de 2008, está tramitando a questão da construção da escola indígena, mas ainda não foi efetivada a construção do prédio. Para entender essa questão, perguntamos para o interlocutor EE se há alguma previsão para a construção da escola dentro da Terra Indígena *Foxá*. Ele enfatizou:

Como medida emergencial, a gente está fazendo o processo para que sejam atendidos emergencialmente essas crianças, porque eles estão correndo perigo também, porque o ônibus escolar larga eles na parada e eles tem que caminhar uns dois quilômetros até chegar a escola depois que o ônibus escolar solta eles na parada, porque tem uma rota para o ônibus escolar, que nem aconteceu aqui em Estrela, tinha uma rota e não podia sair dessa rota. Lá também, como eles alegam que o ônibus escolar pega mais crianças não só os indígenas, então solta e tem crianças que a tarde vão que são pequenos, devido a esses fatores mesmo que seja na casinha né te que tem ali, vai começar na casinha em caráter emergencial mas depois nós vamos fazer o encaminhamento para que seja construída a escola, mas não naquela área porque é complicado assim, por isso que esta demorando mais porque esta sendo, já foi para o Ministério Público a questão e o Ministério Público deu a solução para eles que o cacique veja isso com a comunidade, mas uma área de terreno em Lajeado é difícil porque Lajeado praticamente não tem mais área rural e eles querem uma área rural e ai eles estão vendo ainda e tem que ser no mínimo, porque a FUNAI determina, seis hectares e ai é difícil achar em Lajeado uma área desse porte. E eles precisam ir para outro local, aquele local ali não tem como construir a escola ideal porque não é deles, é do município de Lajeado. Foi cedido pelo município de Lajeado, então eles não podem ficar ali. Então como que vai construir uma escola, o estado vai ter gastos e eles não vão permanecer ali (EE, 23/10/2015, p. 2-3).

Nessas medidas emergenciais, a escola indígena irá atender as crianças até o 5.º ano. A partir do 6.º ano, os alunos Kaingang continuam a frequentar a escola Manoel Bandeira, em Lajeado.

No que se refere à Terra Indígena *Por Fi Gâ*, os integrantes dessa coletividade falam a língua nativa, inclusive as crianças sentem dificuldades de dialogar na língua portuguesa, ao menos aquelas entre 5 e 6 anos de idade. As conversas entre os Kaingang da *Por Fi Gâ* costumam ser na língua materna (GARLET, 2010). Em São Leopoldo, a inserção das crianças nas séries iniciais foi bastante complicada. De acordo com Lazzari (2010), os Kaingang ficaram por muito tempo acampados próximo à escola Estadual Mário Quintana, localizada perto do viaduto de entrada da cidade de São Leopoldo. Vendo as crianças naquele espaço, a diretora convidou o cacique para que trouxessem as crianças para o educandário.

A partir de então, a educação formal começou a fazer parte do cotidiano das famílias

Kaingang. 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 (LAPPE, 2012).

Sobre o papel da escola na Terra Indígena, uma liderança da Terra Indígena *Por Fi Gâ* informa:

O papel da escola é educar nos dois idiomas, no português e no Kaingang. Os professores, os nossos profissionais, eles trabalham nessas duas coisas né, português e Kaingang. Porque eles trabalham isso? Porque quando eles forem, aqui eles estudam até a 6ª série, dentro da comunidade. Depois eles vão lá fora na, nos outro colégio. Mas daí pra eles não perde o idioma e não perde o costume. Então ele já sai bem instruído dentro das suas próprias escolas pra outras escolas. O nome da escola é Nãg Gá Vogá, nãg é o mato e Gâ é terra. Seria mato da terra (EB, 28/05/2015, p. 4).

A Terra Indígena *Por Fi Gâ* possui uma escola indígena denominada *Nãg-Gâ-Vogã* e um professor bilíngue. As crianças até a 4.ª 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 (GARLET, 2010).

Desde o ano de 2006, a Terra Indígena busca, junto aos órgãos públicos municipais e estaduais, a construção de uma sala de aula para a comunidade. Essa luta começou bem antes de se instalarem no bairro Feitoria Seller. No ano de 2009, o Decreto n.º 46.694 “cria estabelecimento de ensino no município de São Leopoldo”. Fica criada a Escola Estadual de Ensino Fundamental Indígena na comunidade indígena *Por Fi Gâ*, sob a jurisdição da 2.ª Coordenadoria Regional de Educação (São Leopoldo - Decreto n.º 46.694, de 15/10/2009. Prefeitura Municipal de São Leopoldo, 2009). A escola atual está precária, com pouca iluminação, e o espaço é pequeno para o número de crianças que atende. A escola não é segura. Como não tem forro, o vento derruba telhas e madeiras que podem machucar as crianças. Seguidamente, as crianças precisam interromper as aulas.

No ano de 2011, começaram as negociações com órgãos para a construção da nova escola da Terra Indígena, mas, até a presente data, a construção da escola não foi efetivada (ATA DE 03/11/2011 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2011). “*Faz muito tempo que os Kaingang estão lutando [...] A escola ajuda na vida da comunidade. Ela não está na aldeia para educar as crianças. Ela apenas complementa a educação que vem da família e da comunidade como um todo*” (ED, 20/08/2015, p. 5).

Na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, o regime de classe é multisseriado, onde todos estudam juntos. De acordo com Garlet (2010), 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. Na imagem (FIGURA 18), temos o professor Kaingang, formado em Pedagogia pela UFRGS e atualmente fazendo mestrado em Educação na mesma instituição, sentado em frente à escola, nos explicando o funcionamento e a regência das aulas na Terra Indígena.

Figura 18 – Professor Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* na entrada da escola indígena



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

É fundamental que as coletividades Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* tenham uma escola que pratique diariamente seu idioma, pois o contato intenso com a cidade faz com que as crianças e algumas famílias falem predominantemente o português em seu dia a dia. Reforçando essas afirmações, o Ministério da Educação – cadernos SECAD (2007) esclarece que levar em conta os direitos linguísticos das crianças nas escolas indígenas significa conhecer a realidade sociolinguística da comunidade e discutir essa realidade na escola, fortalecendo e valorizando a língua indígena. Nesse sentido, cabe ao professor fazer com que a escola se torne o espaço da interculturalidade, valorizando a escrita e novos conhecimentos, sem prejuízo da oralidade e de práticas indígenas, preservando a cultura e a identidade Kaingang, bem como oportunizando o acesso à cultura dita universal e às tecnologias contemporâneas, se a comunidade assim o desejar (CLAUDINO, 2013).

Com este intuito, os professores indígenas devem participar de cursos de formação continuada que possibilitem a construção de conhecimento e reflexão sobre a realidade da sua língua na comunidade, além de formularem estratégias no âmbito da escola para fortalecer e ampliar o uso da própria língua. Em relação à formação continuada dos professores indígenas do vale do Taquari, tivemos a informação de que esses professores participam de cursos para capacitá-los. Sobre isso, temos:

[...] tem formação continuada na escola em Estrela porque as outras ainda não, formulamos o material, mas ainda não foi aplicado. Formação continuada esse ano não teve porque bem na época os indígenas se mudaram e a professora também teve que mudar a escola foi desmanchada porque havia o perigo de uma outra tribo invadir ali. Então a professora, todos nós nos empenhamos até eu inclusive ajudei na mudança, fui lá ajudar a professora a irmã Marlene e a professora Elaine Nascimento que é a professora Kaingang, fui ajudá-las a carregar os materiais, os livros das crianças, os brinquedos, as coisas deles bem como o material das professoras pra escola, na verdade pro centro cultural, que tá funcionando de forma provisória como ambiente escolar (EE, 23/10/2015, p. 5).

Observa-se que nem todos os professores indígenas têm a formação continuada. Somente para os professores de escola indígena de Estrela é ofertada a formação continuada.

Os Kaingang reivindicam a oferta da Educação Básica em seus territórios, para que a escola forme crianças indígenas no contexto de sua cultura e adultos comprometidos com os projetos comunitários de melhoria das condições de vida de sua sociedade, com afirmação das identidades étnicas dos diferentes povos indígenas existentes no Brasil (CLAUDINO, 2013). A proposta pedagógica não indígena não se encaixa na educação Kaingang, porque as crianças indígenas têm outra vivência. Sobre a proposta pedagógica indígena, um professor da Terra Indígena *Por Fi Gâ* relata:

Porque a proposta pedagógica das escolas entraram pra dentro das aldeia e é um corpo estranho. Nós não aceitamos. E o que vai ser introduzido? A proposta pedagógica Kaingang ou a proposta pedagógica do Estado? Como é que a gente vai fazer isso né. Então a gente sempre tem uma proposta de que a alfabetização vai ser na língua materna. [...] O que é língua materna? Não se precisa ensinar a língua materna porque você sabe que aqui a língua prevalece que é o Kaingang. Mas como o estado tem uma política, ele acha que vai fazer bem, mas às vezes complica, de dizer se alfabetiza na língua materna, porque se ele não é falante Kaingang ele é falante português. É nesse caso, né. Mas quem tá numa comunidade indígena, numa Terra Indígena ele tem que ser falante Kaingang. Ele é ou ele não é. Porque se tu não fala a língua dessa comunidade, desse povo, tu não é Kaingang. Então, as escolas são escolas indígenas, é Terra Indígena, é comunidade indígena, se alfabetiza na língua materna, que é o Kaingang né. E isso tá numa polêmica! [...] Então nesse caso a escola indígena ela não pode tá alfabetizando numa língua que é ao contrário, que é o português [...] Porque, a escola dentro da aldeia ela já é um incômodo da cultura Kaingang. Porque o objetivo das escolas que entram pras aldeias é pra portuguesa os índio, é pra entrar nessa outra política do Estado, nessa outra política dos branco [...] eu não sei que tipo de educação, mas daí que a educação hoje tem que ser centro dos índio. A nossa oralidade o nosso aprendizado, ela tem que inserir pra dentro desse mundo! (ED, 20/08/2015, p. 6).

Nesse sentido, ele continua:

[...] nós fizemo a nossa proposta pedagógica em 99 pra 2000 e que hoje eu vejo essa proposta pedagógica, e é pra todas as escolas do Rio Grande [...] Porque digo, nós pensamo a escola em São Leopoldo, em Estrela, Lajeado, enfim outros, por modalidade né! Bom, nós somo aqui tudo Kaingang, 100% aqui fala a língua Kaingang. Estrela 100% fala a língua português [...] O que pensa pra essas escola! Que eu penso pra escola daqui que 100% falando o Kaingang, e lá [referindo-se a Estrela] falando português?! E todos são Terras Indígenas, escolas indígenas e a comunidade indígena! E eu separo ou junto? [...] Esse é o grande problema! Porque lá a comunidade, eles querem alfabetiza em Kaingang, e eles tem que fala o Kaingang, porque senão eles não são considerado pelo governo, por nenhum político, muito menos em Estrela. Daí como a proposta é alfabetiza na língua materna, então se alfabetiza em Kaingang aqui e português lá! E daí tem um outro problema, né! Mas porque alfabetiza eles se eles são considerado como índio? É terra indígena, escola indígena. Porque eu vou alfabetizar eles em português?! E a própria comunidade pela pra alfabetiza em Kaingang (ED, 20/08/2015, p. 7, grifos nossos).

A importância da proposta de educação escolar indígena diferenciada, com sua educação intercultural e educação bilíngue, foi ter trazido ideias e propostas concretas que motivaram os professores e lideranças indígenas Kaingang. Referindo-se ainda à proposta pedagógica do ensino da língua materna nas escolas indígenas, o professor Kaingang em questão ressalta:

[...] O que complica hoje é se alfabetiza então na língua materna então eu vejo que a nossa língua materna, nas 60 escola é o Kaingang. Eu vejo assim né. Que a língua materna é o Kaingang. Daí então usando essa língua materna que em outras escolas e outras aldeia tem gente que fala o português, mas como se alfabetiza na língua materna eles pode cria uma turma e alfabetiza no português. Como eu vou alfabetiza em português? Né! Desvaloriza isso! Porque é uma desvalorização que fizeram comigo quando me alfabetizaram eu era monolíngue Kaingang e alfabetizaram em português. Esse é um pecado muito grande o que a professora faz! Uma desconsideração, eles fazem comigo. Porque eu sofri muito. Eu não sabia fala o português e já me alfabetizaram, já entraram no mundo letrado. Então eu penso assim, se eu vou alfabetiza em Kaingang, em Estrela eu vou alfabetiza! Eu vou alfabetiza oral, aprende a fala pra depois escreve. Esse é o processo né. Então, nós temos a nossa proposta. Essa é uma das proposta. Que as escolas, eles tem que alfabetiza na língua materna, ensina os nossos direitos, os nossos dever, porque as crianças elas tem os deveres, agora hoje, hoje ali no mundo branco o dever das crianças não existe! (ED, 20/08/2015, p. 8-9).

A partir desse relato, percebe-se que, para os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, a luta por uma educação escolar indígena diferenciada representa a possibilidade de retomarem o próprio modo de ser e ver a educação em suas comunidades.

A Educação Escolar Indígena, para a sua realização plena, enquanto um direito constitucionalmente garantido, precisa estar alicerçada em uma política linguística que assegure o princípio do bilinguismo e multilinguismo, bem como em uma política de territorialidade, ligada à garantia do direito à Terra, à autossustentabilidade das comunidades

e à efetivação de projetos escolares que expressem os projetos societários e visões de mundo e de futuro dos diferentes povos indígenas que vivem no território nacional (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – Cadernos SECAD, 2007). Os avanços possibilitados pela Constituição Federal de 1988 ocasionaram uma transformação na concepção e na prática do bilinguismo no Brasil. Antes, quem era bilíngue porque falava a língua portuguesa e a língua indígena não podia ser considerado indígena, pois, para ser indígena, teria que falar apenas a língua nativa.

De acordo com Nötzold (2003), é mediante a educação, a preservação da língua e a conquista da escrita que os Kaingang estão fortalecendo o sentimento de “ser indígena” e “sentir-se indígena”. O professor indígena refere-se à língua Kaingang como “língua sagrada”, pois a memória, a lógica e toda a estrutura do pensamento são construídas a partir dessa língua. Cada palavra Kaingang, conforme Lappe (2012), está repleta de significados, que, muitas vezes, não são compreendidos senão por aqueles que vivem nesta cultura. Segundo Bergamaschi (2010), a língua Kaingang está cada vez mais fortalecida, pois, além das crianças usarem a “linguagem” na escola, fomentam seu uso junto aos familiares.

Nos dias atuais, o indígena é, em muitos casos, plurilíngue, isto porque, na longa história colonial, aprender a falar o português significava esquecer a língua indígena, assim como aprender a escrita objetivava acabar com a oralidade. Atualmente, os povos indígenas realizam uma inversão dessa história: a língua portuguesa é considerada uma língua a mais, e a escrita é expressão da oralidade, sem que isso tenha diminuído o sentimento de pertencimento à identidade nacional, do qual manifestamente se orgulham (LUCIANO, 2006).

Dessa forma, segundo ainda Luciano (2006), a língua indígena, a partir da prática escolar, torna-se a língua de instrução. 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. Segundo Schwingel e Pilger (2014), o falar Kaingang já vem de família, assim como o português. A língua Kaingang manifesta-se pela cultura, pelo costume, e o português é introduzido pela necessidade de facilitar a comunicação na venda do artesanato.

Os Kaingang manifestam seguidamente a preocupação com o aprendizado de suas crianças, ressaltando que este se dá na relação que elas estabelecem com os seres que

compõem o cosmo Kaingang. “*Hoje o estudo é importante pra nós vende também as coisa lá fora, sem estudo... Somo Kaingang, mas não dá pra viver mais sem estudo!*” – relata, em entrevista, uma liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá* (EA1, 10/02/2015, p. 10). Segundo Jaenisch (2010), que também estudou os Kaingang da TI *Por Fi Gâ*, esta é a preocupação que os move na luta diária pela busca de espaços onde seus filhos possam viver experiências como as que os antigos ou eles mesmos, quando crianças, viveram.

Dessa forma, entende-se que os Kaingang desejam manter viva a educação tradicional, baseada na oralidade e na preservação da língua materna. Essas práticas tradicionais precisam contribuir para a formação de uma prática educacional adequada para cada Terra Indígena Kaingang, que sejam capazes de atender as demandas e os interesses dessas comunidades.

5.4 Trilhas e trançados: a cultura Kaingang exposta no fazer e comercializar o artesanato

Os Kaingang que, atualmente, vivem em contextos urbanos das bacias hidrográficas dos rios Taquari, Sinos e Lago Guaíba garantem seu sustento a partir da confecção e comercialização do artesanato (JAENISCH, 2010). Nessa rede de reciprocidades entre Kaingang e o urbano, esses indígenas ainda preservam sua cultura e tradição, dentre as quais é possível apontar a confecção e venda do seu artesanato. Entende-se, então, que esses vínculos são os signos e símbolos que a coletividade cria para se representar e evidenciar que é diferente e que *existe enquanto grupo* (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, grifo do autor).

O artesanato, por sua vez, conforme Pereira (2010), fortalece as redes de reciprocidade étnica e é entendido como estratégia adotada pelos indígenas para manter seu vínculo simbólico, econômico, ecológico e territorial com as florestas e campos. Nesse sentido, ressalta-se que o artesanato é parte integrante da cultura indígena, sendo uma expressão material de sua visão de mundo, do modo de ser e de se relacionar com elementos do meio. Tradicionalmente, consiste de uma atividade familiar, a qual participa de todas as etapas da produção. Isto é, a busca e o preparo da matéria prima, bem como o acabamento final, processo que, vale salientar, conta com a habilidade do trabalho manual e do saber tradicional que é transmitido de geração em geração.

De acordo com Laudo Antropológico – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo (2007), a atividade do artesanato impõe-se como uma resposta cultural, na medida em que é permeável à atualização de suas lógicas sociais de base familiar, permitindo manter o estabelecimento de uma reciprocidade entre parentelas e de uma sustentabilidade passível de ser realizada no horizonte Kaingang de circulação entre os diferentes espaços ocupados.

Sobre isso, um Kaingang informa:

Quando eu saio daqui, no meio da cidade grande, o que eles me dizem, os amigos: Eles me conhecem pelo artesanato. Alí tá o tio índio! Porque tenho um balaio. Se eu não tenho balaio, ninguém vai dizer que sou índio! (EA, 10/02/2015, p. 8).

Durante este mesmo diálogo, ele ainda informa:

Pra mim, deixa eu ver. Já fazem 12, 13 anos, que eu tenho documento. Eu viajei, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul. E eu sempre vendia na rua, e hoje eu não, se eu fosse vender na rua eu ia morrer de fome! E já digo: a identidade do índio é o artesanato! Porque aonde vê uma pessoa com artesanato, a pessoa já diz: Aquele é índio! (EA, 10/02/2015, p.8).

A partir dessas informações, é possível constatar que a presença de Kaingang nas cidades de Lajeado e São Leopoldo está relacionada diretamente com o artesanato, pois esta atividade econômica deu autonomia ao deslocamento desses coletivos. Dessa forma, os Kaingang utilizam o centro urbano como extensão do espaço de sua Terra Indígena. Para Garlet (2010), a cidade, os espaços urbanos também são espaços apropriados para essas crianças, pois entendemos que, nessas relações, os Kaingang mantêm-se num constante processo de reterritorialização. Nesse sentido, temos:

O fato de uma parte desta atividade - a comercialização – geralmente ser efetuada em espaços urbanos não implica que a mesma não esteja associada a uma série de relações territoriais, de acesso a recursos ambientais, que vão além desse ciclo imediatamente visível que é a sua venda nas cidades (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007, p. 26).

Entende-se que os Kaingang podem comercializar seu artesanato sem recriminação, isto é, ao menos do ponto de vista legal. Dessa forma, conforme Eltz (2011), a confecção e comercialização do artesanato possibilita a continuidade das práticas de caça e coleta análogas aos animais cujo nome as pessoas Kaingang carregam. Para Almeida (2004), além do aspecto econômico, o artesanato articula a unidade familiar em torno de sua prática e é um dos meios possíveis de convivência com os centros urbanos. O artesanato permite um tipo peculiar de inserção na cidade, tornando-se uma das principais formas de os indígenas ampliarem suas fronteiras territoriais e culturais.

A principal fonte de sustento dos indígenas é o artesanato, e isso está assegurado no Estatuto do Índio. A Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, afirma que “o artesanato e as indústrias rurais serão estimulados, no sentido de elevar o padrão de vida do índio com a conveniente adaptação às condições técnicas modernas” (BRASIL, 2013, p. 65). Dessa forma, temos:

[...] podemos considerar que o artesanato é contemporaneamente uma atividade produtiva dos Kaingang que os permite atualizar uma série de relações socioculturais e econômicas com fulcro no fortalecimento de um modelo de organização que procura dar sustentabilidade ao grupo familiar através da valorização de uma perspectiva de mobilidade espacial. Nesta direção, não faz sentido caracterizar esta atividade como sendo de caráter meramente urbano, mas observar o conjunto de vínculos que esta atividade permite estabelecer entre diferentes espaços territoriais-sociais e que fundamentam uma específica prática produtiva (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007 p. 26).

A comercialização do artesanato tem maior venda nos períodos da Páscoa e Natal. Conforme Jaenisch (2010), durante os meses de verão, os Kaingang circulam pelo litoral, a fim de vender seu artesanato. Na contemporaneidade, a vivência nas periferias das cidades é uma das formas encontradas pelos Kaingang para que consigam sobreviver, mas isto se dá com a venda de seus artesanatos, além de também receberem doações de alimentos, roupas, calçados e móveis usados. Assim, a comercialização do artesanato nos centros urbanos se estabelece quase como única alternativa para a sustentabilidade, para alimentar-se e viver (GARLET, 2010).

Na cidade de São Leopoldo, por exemplo, o artesanato é comercializado em vários espaços da cidade e, até mesmo, nas casas dos não indígenas. Relacionado ao ponto de venda do artesanato Kaingang em contextos urbanos, temos:

[...] há espaços reservados na cidade para a venda de artesanato na Avenida Nações Unidas, do outro lado do shopping. Há uma Lei na cidade de São Leopoldo que proíbe o comércio ambulante, que na Praça XX a Prefeitura possui casinhas para os artesãos, mas os índios não aceitam aquele local; Que se liberar o comércio ambulante para os índios, criará um problema com outros artesãos que são proibidos de vender seus produtos de forma ambulante; Que pretendem fazer um comércio organizado, com a inclusão dos indígenas, mas que eles não aceitam (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007, p. 3).

Nesse sentido, a sustentabilidade indígena e a forma como é comercializado o artesanato tem sido discutidas. Os órgãos municipais não aceitam a comercialização de forma ambulante, ou seja, eles querem que os Kaingang comercializem seu artesanato em lugar propício para a venda de artesanatos; por outro lado, os Kaingang não aceitam essa imposição, pois eles têm um jeito próprio de vender o artesanato.

Os indígenas que vivem nas cidades são vistos como um problema. Garlet (2010, p.135) problematiza: “Mas são um problema de quem? para quem?”. Isto é, quem será que está ocupando um lugar que não lhe pertence? Os Kaingang, mesmo após cinco séculos de contato, permanecem presentes em todos os cenários de nosso país: nas cidades ou em territórios demarcados pela FUNAI, continuam existindo e, provavelmente, continuarão aqui por centenas de anos ainda. Corroborando a fala anterior, do entrevistado EB, salientamos que, vivendo em contexto urbano, os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* acionam sua cultura na comercialização dos artesanatos. A prática artesanal Kaingang, iniciada no passado para uso pessoal, e nos dias de hoje estendida ao comércio das grandes e pequenas cidades, une a dimensão da vida na construção de saberes.

Essa questão que envolve trançar e comercializar o artesanato torna-se relevante por possuir significado e valor identitário para os Kaingang. Brandão (1896) destaca que a identidade é o reconhecimento social da diferença, e esta, por sua vez, se constroi baseada em uma rede social e simbólica. A identidade é uma combinação de consciência, trocas afetivas e reconhecimento que transcorre pelo pertencimento e por um determinado grupo, situação que podemos identificar entre os Kaingang. Portanto, a própria condição concebe a necessidade dos Kaingang de lutar pela sua sobrevivência e, nesta luta, é necessário estabelecer uma identidade própria, de cada pessoa, de cada coletividade.

Segundo Garlet (2010), os Kaingang que moram em centros urbanos continuam reproduzindo suas relações enquanto grupo etnicamente diferenciado, que mantém os laços familiares, sendo que o cuidado com as crianças, seu aprendizado, sua rotina são orientados pela cultura. A forma como os Kaingang comercializam o artesanato em centros urbanos tem sido objeto de audiências públicas nas cidades de Lajeado e São Leopoldo. Segundo Pereira (2010), os Kaingang reivindicam políticas públicas que contemplem o direito indígena, abrindo a possibilidade de uso dos parques ambientais de uso sustentável e a ampliação dos espaços de exposição do artesanato.

Relacionado à importância do comercializar o artesanato, a liderança da Terra Indígena *Foxá* relata: “*olha, eu, meu ponto de ver hoje é, como eu vou dizer, é uma forma de se mantê. Ao meu ponto de vê hoje!*” (EA, 10/02/2015, p. 8). E acrescenta:

[...] já digo que, isso, [...] não é de hoje, é de muitos anos atrás que a raça, a descendência Kaingang leva o trançado de muitas gerações. Quando começo isso, ao meu ponto de vê, porque eu acho que eu não lembro disso, nenhum pouquinho, mas eu acho que começo como um trabalho pro seu uso próprio, começo assim [...] (EA, 10/02/2015, p. 8).

Considerando os depoimentos anteriores, percebe-se que o artesanato, além de preservar a cultura, passada de geração em geração, também é uma forma de garantir sua sustentabilidade. Os Kaingang necessitam comercializar o artesanato para que possam comprar produtos para suas utilidades básicas.

A liderança da Terra Indígena *Por Fi Gâ* é categórica ao afirmar que sofrem preconceito no comercializar o artesanato, mas salienta que não fazem nada de mal, apenas vendem seu artesanato pela cidade, de forma simples e honesta. Sobre isso, a referida liderança afirma:

Nosso artesanato, eles circulam em vários lugares pra comercializar! Vende de porta em porta, conforme a gente vende aqueles cestos, e tem as bancas de colar, anel, filtro, várias coisas que é feito uma banca no centro da cidade. Se ainda o município não corre os indígena de lá! Muitas vezes eu fico tão preocupado sabe, hoje pra gente vendê nosso artesanato tá complicado, a cidade tem uma Lei orgânica lá que não aceita, e é bobagem isso aí, porque o nosso artesanato não tá fazendo concorrência com o comércio. Ele é feito, tudo é artesanais. E eles não valorizam isso, pra eles nós tamo prejudicando, e na verdade não. É mais fácil, eu sempre costume dizê, né Emelí, é melhor a gente vendê o artesanato da gente pro nosso sustento do que nossos indígenas saí por aí batendo carteira de qualquer um. Nós tamo trabalhando, nos não tamo robando! (EB, 28/05/2015, p. 4).

Nesses momentos, os indígenas exteriorizam suas reivindicações pela ampliação dos pontos de venda de artesanato, tanto em Lajeado como em São Leopoldo. Corroborando com as informações arroladas, na entrada da Terra Indígena *Foxá*, em Lajeado, há um ponto de comercialização de artesanato. Entretanto, uma das maiores demandas da Terra Indígena *Foxá* é um local apropriado para a venda de seu artesanato, onde haja um fluxo de pessoas satisfatório, visto que, no ponto de comércio localizado na entrada da Terra Indígena, não há um grande fluxo de pessoas (DIÁRIO DE CAMPO, 10/03/2015).

Buscando esse melhor espaço para a venda do artesanato, o cacique e outros moradores da Terra Indígena *Foxá* conseguiram, em 2014, um espaço para a comercialização do artesanato no Parque dos Dick, no centro da cidade de Lajeado, no qual fizeram uma experiência para ver se o local era adequado para a comercialização de seu artesanato (DIÁRIO DE CAMPO, 18/07/2014). Esse espaço no parque dos Dick não deu certo, pois o movimento em dia de semana é baixo; somente no final de semana é que o fluxo de pessoas aumenta. Assim, eles ainda reivindicam um espaço para poderem vender seu artesanato.

Durante a entrevista com uma liderança Kaingang, foi perguntado se eles haviam conseguido outro ponto de comercialização do artesanato, e a liderança EA foi categórica ao narrar:

Não! Aquilo lá [quiosque para o artesanato] tá no Ministério Público! Porque eles ainda não conseguiram pra nós, mas ainda [...] eu pedi pra ele [Promotor], que eu ia continuar lá no viaduto aonde nós tinha, lá perto do presídio. Ali eu ainda tenho o barraco. Daí, só que ali é meio difícil pra nós ir, daí a gente espera, que nem pra Natal, pra Natal teve pessoas lá vendendo, tem dias que o pessoal também vai lá vendendo. Enquanto eles não cede o quiosque pra nós... tá no Ministério Público! (EA, 10/02/2015, p. 9).

Para os Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, está complicado achar um espaço apropriado para que eles possam expor e comercializar seu artesanato. Para eles, é mais fácil ter um quiosque em lugares movimentados. A respeito disso perguntamos para a liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá* que espaços nas áreas urbanas são buscados para sua comercialização. Ela relatou:

Eu analiso que hoje a gente, o que a maioria das aldeia grande que vem pra vendê, ele vem rápido pra voltar rápido. Então eles sempre procuram lugar de maior movimento. Na BR, perto de rodoviárias, aonde, as veiz, o acesso é mais fácil, já digo assim, pra pega ônibus pra ir de uma cidade pra outra. E já digo assim, por outro lado procuram perto do lugar que tem água, um espaço pra faze fogo de chão, porque é difícil índio que fica sem! (EA, 10/02/2015, p. 9).

Observa-se que o desejo dos Kaingang da Terra Indígena *Foxá* é conseguir um bom lugar para comercializarem seu artesanato. Eles não estão pedindo muito, só estão solicitando um quiosque que facilite a venda de seu artesanato.

A atividade que envolve o artesanato é desenvolvida no conjunto da família. Sentam-se de forma coletiva, à sombra (no verão), ou ao lado do fogão de chão. Montam peças diversas, deixando-as secar, penduradas em suas casas. A venda do artesanato e a confecção do mesmo fazem parte do universo Kaingang desde a infância até a fase adulta. Nas imagens (FIGURA 19) a seguir, vemos a precisão dos Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* de trançar os cipós, as taquaras e linhas para fazer o artesanato para posterior comercialização.

Figura 19 - Trançados e tramas na confecção do artesanato Kaingang nas Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ*



Fonte: Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Univates.

As crianças indígenas vivem e compartilham de um mundo não compartimentado em fases estanques, ou em função do que são capazes de fazer. As crianças Kaingang não estão distanciadas de tarefas e afazeres domésticos. Vivenciam ao mesmo tempo o que acontece ao seu redor, conforme segue:

[...] crianças *Kaingang*, etnia presente no RS, deslocam-se com seus pais, tios, irmãos, avós na coleta de cipó, de taquara para a elaboração de artesanato, por exemplo; viajam e circulam entre seus parentes que não somente pais e mães, inclusive na época da temporada até as praias do litoral gaúcho. Enfim, **são socializadas em espaços e lugares de forma que experimentam o mundo, que vivem a realidade sob um não se furtar desta ou daquela experiência** (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007, p.25. grifos nossos).

A educação das crianças Kaingang está ligada à confecção e venda do artesanato. Segundo Garlet (2010), 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, elas não venham a sofrer com o desemprego e a falta de acesso na cidade. Conforme ainda Garlet (2011), muitas vezes acontece que são as crianças que perambulam pelas matas à cata desses materiais, pois conhecem as matas e seus perigos, suas possibilidades e riquezas; respeitam-na. Pensamos nisto quando as vemos enfrentarem os riscos e perigos que ocorrem nas cidades, nas sinaleiras, quando ouvimos as pessoas e os gestores falarem sobre isso, apavoradas pelo descuido que tais situações lhes representam.

Pode-se afirmar que as crianças Kaingang são vistas como adultos, não no sentido da responsabilidade, mas no sentido da igualdade de ação e participação. É dessa forma que acontece a formação e o aprendizado das crianças. Desde cedo, as crianças aprendem com suas mães e avós a fazerem o trançado do artesanato e a vendê-lo nas cidades. Referindo-se à

participação de crianças na confecção do artesanato, uma liderança da Terra Indígena *Foxá* salienta que “*tem crianças ali que a gente acha que não sabe, mas pega o material pronto ali, e as vez já faz igual a gente. As vezes só olhando!*” (EA, 10/02/2015, p. 8).

Na cidade de São Leopoldo, as crianças Kaingang da Terra Indígena *Por Fi Gâ* saem em grupo para comercializar artesanatos no centro da cidade. Veem isso com alegria, estampada em seus rostos. Conforme informações de Severo (2014), um grupo de meninos, todos parentes, saem com o intuito de comercializar, mas também passear, brincar, perto e longe do olhar de seus responsáveis.

Esclarecemos que os Kaingang são um grupo culturalmente diferenciado, com leis e organização específicas e, como tais, devem ser olhados, e isto também vale, evidentemente, para suas crianças. Segundo Garlet (2010), devemos tirar da frente de nossos olhos as máscaras e lentes que nos fazem ver nos outros o que somos e não o que eles são.

Sobre isso, o laudo antropológico sobre a comercialização do artesanato apresenta uma análise a respeito da noção de trabalho infantil, conforme segue:

[...] é importante problematizar a noção de trabalho infantil à luz das atividades realizadas pelas meninas e meninos *Kaingang* e que se relacionam ao artesanato. A antropologia e história demonstram a importância de refinarmos nosso olhar quando trata-se não somente de observar grupos sociais tomando como parâmetro os nossos próprios termos. Podemos nos perguntar ainda se é a categoria trabalho – ou mesmo a de trabalho infantil – suficientemente permeável para a mesma comportar elementos elucidativos sobre práticas e atividades realizadas em sociedades indígenas e que basicamente não se constituem demarcando uma separação tão nítida entre “o mundo do trabalho” e as outras esferas da vida, a exemplo daquelas que compõem as relações sociais de aprendizagem e transmissão de conhecimentos (LAUDO ANTROPOLÓGICO – Ministério Público Federal de Novo Hmaburgo, 2007, p. 28).

Esta peculiaridade, pautada no trabalho de crianças com o artesanato, provoca nos órgãos públicos repúdio pelo “trabalho infantil”. Porém, na perspectiva Kaingang, essa prática de crianças venderem o artesanato em centros urbanos é muito comum na cultura indígena, pois, desde cedo, as crianças compartilham com suas mães e avós a venda do seu artesanato, ou seja, não é comum a criança ficar em casa sozinha. As crianças com aproximadamente 7 anos aprendem a fazer o trançado para pequenos cestos. A mãe ou a avó montam a base do cesto, e a menina começa a trançar as fitas de taquara formando desenhos (GARLET, 2010). Já para nós, não indígenas, esta prática é inaceitável, sendo caracterizada como trabalho infantil.

As crianças indígenas simulam a venda de artesanato em meio ao trânsito da cidade,

especialmente nos semáforos, abordando os motoristas, em total situação de risco. As crianças, quando não conseguem vender o artesanato, pedem “moedinhas” para os motoristas e repartem o dinheiro com a sua mãe. Garlet (2010, p. 56) “sinaliza que a venda do artesanato não é tão próspera assim e que acabam por pedir ‘*uma moedinha*’ aos motoristas que trafegam nas sinaleiras”.

A partir disso, Conselho Tutelar e Procuradoria Federal tomam medidas e precauções para que isto seja evitado e que crianças sejam retiradas das ruas. O Conselho Tutelar relatou para o MPF de Novo Hamburgo que as mães dessas crianças já foram procuradas, e elas responderam que era direito das mães manterem seus filhos vendendo artesanato nas ruas (ATA DE REUNIÃO IC 423/2007 de 03/12/2007 - Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, 2007).

Na Terra Indígena *Foxá*, a situação da comercialização do artesanato não é diferente. Os Kaingang enfrentam a oposição de órgãos públicos no que se refere às crianças “perambulando” pelas cidades, entre os carros, para venderem o artesanato. Quando perguntado para uma liderança Kaingang sobre a comercialização do artesanato por crianças e suas devidas complicações e interferências, obtivemos a seguinte informação:

[...] a gente conseguiu para isso, mas teve uma época que sim. Teve épocas aí que o Informativo (jornal local) colocou [galo cacarejando] até no jornal por causa que nossas criança iam vende, mas isso é cultura indígena, é cultura indígena, porque é que nem eu tenho comentado, já digo assim, porque não adianta as vezes porque eu sei que todo órgão [galo cacarejando] hoje cobra é a educação. Qualquer órgão. Então já digo assim se nossos filhos tem saúde e já digo, se não tem, se a educação que eles tem, muitas vezes não muito tipo de curso, eles vão se emprega aonde, onde é que vai ter emprego disponível pra (sic) eles. Então é tudo isso, então tem muitas vezes muito pai, muita mãe que as vezes utiliza o filho pra (sic) ensinar uma cultura que amanhã, depois [galo cacarejando], as vezes se não tem emprego, um [incompreensível] vai saber fazer um balaio pra (sic) poder se defender do que as vezes, já digo, deixar um filho no colégio pra (sic) amanhã depois [galo cacarejando] não saber fazer nada [...] (EAa, 28/08/2015, p. 8).

Os Kaingang, na cidade de Lajeado, enfrentam um (pre)conceito em relação à venda do artesanato por crianças. Mas, como enfatizado pela liderança, a criança vender o artesanato na cidade é próprio da cultura Kaingang, pois é uma forma de educar as crianças, educar para que, no futuro, se não tiverem emprego, possam fazer o artesanato e comercializar para poderem sustentar sua família.

Em Lajeado, as crianças comercializam os artesanatos na esquina da avenida Júlio de Castilhos com a avenida Senador Alberto Pasqualini. As crianças, segundo o MPF de Lajeado, ficam pedindo esmolas para os motoristas, e as mães ficam sentadas na calçada,

apenas observando (CERTIDÃO P. A., de 13/12/2012 - Ministério Público Federal de Lajeado, 2013). Na sequência do diálogo com liderança Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, ainda nos foi relatado:

Só que assim tem crianças assim que, que nem as pessoas que vão vender agora que tem complicação, as pessoas que vão vender agora não levam criança né, e se levar também não vai ser criança pequena. Coisas assim que a gente também tem que ver o perigo pros (sic) nossos filhos né, dai as pessoas assim né, ensina, mas não tem levado. Se é pra (sic) vai, normalmente vai os grandes. É mais muitas vezes vem gente de fora né, de outros lugares aqui em Lajeado e trás as crianças consigo porque não pode deixar, só que assim que nem nós que tamo (sic) aqui já morando a gente já... entende né, tem aula tem... tudo. Ai só no dia que não tem mesmo. Mas só que quando da Natal, Páscoa, vem pessoas de fora e como é que vai, as vezes não é da mesma família, como é que a gente vai falar que não pode né (EAa, 28/08/2015, p. 9).

No contexto que envolve a presença de crianças indígenas em centros urbanos, temos, de um lado, as Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, com suas especificidades culturais e seus direitos garantidos na Constituição Federal de 1988. De outro lado, temos a sociedade dita “organizada”, regida e normatizada por suas leis, valores, (pre)conceitos, portanto um contexto repleto de ambiguidades e diferenças culturais.

Infelizmente, esse processo não é compreendido por um expressivo número de cidadãos não indígenas, bem como por uma parcela dos poderes públicos, que dificultam seu acesso à matéria prima e aos espaços tradicionais de exposição e comercialização do artesanato em centros urbanos. Por conseguinte, mesmo sendo uma atividade central para os Kaingang, não há viabilidade de aquisição da matéria prima nem de facilidade de transporte, nem ampliação do espaço para a venda. A reivindicação é de que o artesanato indígena seja incluído nas feiras de grande porte (ALMEIDA, 2004).

Por meio do artesanato, algumas coletividades Kaingang asseguram a sustentabilidade econômica, a reprodução social e a valorização cultural, pois o artesanato é a totalidade das Terras Indígenas na cidade. Por intermédio das pesquisas de campo realizadas nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, percebe-se que o artesanato tem duas finalidades: na mesma medida que garante a obtenção de alimentos, vestuário, ele também é importante para a preservação cultural, social e política. Correferido à tradição de confeccionar o artesanato, a liderança da Terra Indígena *Por Fi Gâ* informa:

Olha, o artesanato, ele, os nossos avô, eles viviam, faziam o artesanato, mas pro seu próprio uso. E hoje, depois que foi terminado as nossas mata, os nossos rio foram poluído, nossos territórios foram tomado. Então hoje nós fizemo o artesanato como uma fonte de renda! Pro nosso sustento, sustento da nossa família. Contanto, ainda, nós ensinamo nossos filho, que a gente não sabe no dia de amanhã, pode tá pior que

hoje, então eles já sabem fazer o artesanato pra vender, pra sustento das suas próprias famílias (EB, 28/05/2015, p. 3).

É possível perceber que a comercialização do artesanato é uma forma de manter viva a cultura Kaingang e também é caracterizada como fonte de subsistência do grupo. De acordo com Garlet (2010), a comercialização está associada às relações territoriais, com acesso a recursos ambientais que vão além do que estamos acostumados a ver na cidade.

Na cidade, com a escassez de recursos naturais, devido à inexistência de mato, árvores, cipós e sementes, conforme Garlet (2010), passam a reestruturar o artesanato com recursos industrializados, tais como miçangas, peças em metal e bijuterias. Entretanto, sempre que possível, utilizam-se da natureza para sua sobrevivência, e no taquaral escolhem as melhores taquaras, aquelas que lhes oferecem várias possibilidades.

Ao fabricar artesanatos, o indígena concebe uma relação de viver da natureza, tal como antes viviam os Kaingang: educar para o não esquecimento da cultura e das regras sociais e trabalhar com objetos da tradição. Ao mesmo tempo, as relações de envolvimento com a natureza, confecção do artesanato e comercialização do mesmo estão imbuídas de significados ligados ao domínio da mata, economicamente estável, construindo saberes com os mais jovens durante o fabrico e adaptando os meios tradicionais com objetos contemporâneos. Para Severo (2014), fabricar, vender, trabalhar com isso também significa “ser” Kaingang, sobretudo em áreas urbanas, onde o contato assíduo com os brancos fortalece o fenômeno do fazer artesanal.

No artesanato indígena, os grafismos aparecem nas mais variadas formas. Segundo Sufiatti, Bernardi, Duarte (2013), bem mais do que simplesmente formas estéticas de desenhos de artesanatos ou pinturas corporais, os grafismos Kaingang concentram o entendimento da estrutura social e dualista do povo a que pertencem. Esses trançados revelam formas e grafismos relacionados à dualidade Kaingang: *Kamé* e *Kanhru*.

Para os Kaingang, todas as coisas integram uma das metades exogâmicas, sejam objetos inanimados, animais ou plantas, isto é, pertencem, em sua metade, a *Kamé* e, pela outra metade, a *Kanhru*. Diante disso, conforme Claudino (2011), é possível perceber que os grafismos (*Rá*) presentes nos artesanatos, trazidos desde tempos imemoriais, estão intactos no cotidiano Kaingang.

O formato e as figuras geométricas dos bens artesanais identificam a família que os

confeccionou, representam a cultura e a identidade Kaingang e, por conseguinte, nossas metades complementares. A metade *Kamé* é representada na forma comprida, longa, alta, em aberto, sem fim, denominadas *téi*; já a metade *Kanhru* tem representação no grafismo redondo, quadrangular, baixo e fechado, chamado de *rôr* (SUFIATTI; BERNARDI; DUARTE, 2013). As marcas exogâmicas caracterizam e distinguem a cultura material do nosso povo em relação a outros povos indígenas e, por outro, identificam o indivíduo e determinam sua posição dentro da organização social Kaingang (CLAUDINO, 2011).

Neste sentido, o artesanato é muito mais conceito do que fenômeno, pois partilha de um modelo de experiência coletiva de grande complexidade conceitual. Nessas sociedades, de acordo com Velthem (2010), os enunciados estéticos vêm sancionar determinadas visões de mundo que, em contextos variados, participam da definição das pessoas, assim como de suas relações e produções.

A distinção entre arte e artesanato, artista e artesão está longe de ser disseminada nas relações entre essas pessoas. Sob determinadas circunstâncias, porém, o que era designado como artesanato pode vir a se transformar em arte, bastando apenas determinado objeto passar pelas mãos ou julgamentos de especialistas, que, a partir de critérios que denominam universais, definem o que pode ou não entrar no mundo dos objetos de arte (JAENISCH, 2010).

O artesanato não serve somente para ser contemplado na pura beleza e harmonia das suas formas. Ele age sobre as pessoas, produzindo diversas reações cognitivas. Se fôssemos comparar as artes produzidas pelos povos indígenas com as obras de artistas contemporâneos, encontraríamos muitas semelhanças. Muitos artefatos e grafismos de diferentes grupos indígenas, segundo Lagrou (2010), são materializações densas de complexas redes de interações que supõem conjuntos de significados que levam a abduções, inferências com relação a intenções e ações de outros agentes. São objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é por meio dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo.

Segundo Velthem (2010), as produções artísticas expressam, na vida indígena, os conhecimentos acerca das matérias-primas empregadas, das técnicas de confecção, do simbolismo agregado. Esses saberes se exercem em muitos campos da produção e da utilização e refletem um longo aprendizado. Assim, observa-se que a maestria técnica e

artística está invariavelmente acompanhada de profundo conhecimento das narrativas míticas e das práticas rituais, constituindo domínios estreitamente associados.

As técnicas utilizadas para trançar, que sementes usar, quando coletar, com que produto colorir e qual matéria prima utilizar são processos que ficam na memória e são passados de geração em geração. Trata-se de trabalho atribuído aos mais velhos da comunidade e também à escola. Assim, os indígenas atualizam seus produtos, podendo utilizar novos recursos materiais, novas formas e usos atuais (DIÁRIO DE CAMPO, 17/04/2015).

De acordo com Claudino (2011), com a adoção de novas técnicas, os Kaingang criaram novos modelos de arte, confeccionando vasos para flores, bolinhas de cipó e balaios bola, os quais apresentam geometricamente a metade *Kanhru*. Os cestos longilíneos, os balaios quadrados e os suportes para tochas representam a metade *Kamé*. Além disso, para a decoração dos pátios das casas dos não indígenas, os Kaingang criaram as casinhas para os pássaros e os ninhos com os *kajej* (barba-de-pau ou barba-de-velho).

Os colares, confeccionados com diferentes espécies de sementes, conforme ainda Claudino (2011), são considerados sagrados, pois expressam o tempo imemorial, parte dos ritos do povo Kaingang. Corroborando, Jaenisch (2011) enfatiza que os colares dos Kaingang que protegem do “mau olhado” são confeccionados com sementes olho-de-boi. Além disso, essas sementes são utilizadas em chás como remédio para diversos males.

Existem sementes apropriadas para confecção de colares que podem ser usadas somente em ocasiões especiais: festas comemorativas; atos fúnebres; rituais de preparação da transição dos jovens à vida adulta e cerimônias de casamento (CLAUDINO, 2011). Há também colares de uso quase exclusivamente masculino. Trata-se dos “colares da força”, que se diferenciam por conterem dentes de animais ferozes, como a onça (JAENISCH, 2011).

Segundo Jaenisch (2011), esta relação cotidiana que os Kaingang estabeleceram com as matas próximas às Terras Indígenas, constituídas na bacia do Lago Guaíba, lhes permitiu contatar uma série de seres (plantas e animais) com os quais não tinham relação nas Terras Indígenas do Planalto (Região Hidrográfica do Uruguai). Com a vinda das famílias Kaingang às bacias do Lago Guaíba, rio dos Sinos e rio Taquari, a relação com diferentes espécies de cipós se intensificou. Os balaios e cestos, que antes eram confeccionados em taquara, passam a ser produzidos com os cipós abundantes nesses territórios habitados pelos Kaingang.

Nas saídas de campo às Terras Indígenas *Foxá/Lajeado* e *Por Fi Gâ/São Leopoldo*, é perceptível o pátio das Terras Indígenas serem rodeados de cipós, ou as árvores decoradas de cipó e taquara, que secam expostos ao sol. Normalmente, o cipó descansa em rolos à sombra das árvores ou pendurado nelas, por alguns dias, quando adquire a maleabilidade ideal para ser trançado. Quando falamos com alguns indígenas que ficam limpando o material para, posteriormente, trançar o cipó e a taquara, eles nos relatam que é preciso deixar o material exposto ao sol para adquirir maleabilidade para ser trançado (DIÁRIO DE CAMPO, 17/04/2015).

Os Kaingang, infelizmente, não encontrando mais o *vën pë* (taquara mansa), a *vãgvã as* (taquarusu), o *krë* (taquara criciúma), devido ao avanço da urbanização sobre as matas nativas, inovaram a partir de seus conhecimentos ancestrais com o *mrür* (cipós/ lianas), criando novos bens, sem esquecer as formas que expressam as metades exogâmicas nos trançados (CLAUDINO, 2011). Relacionado ao material utilizado para a confecção do artesanato, uma liderança da Terra Indígena *Foxá* relata: “*Hoje já tem mais material! Antigamente a gente utilizava mais a taquara, taquara de vários tipos, mas daí hoje tão utilizando mais o cipó junto. [...] e hoje também tamo utilizando a madeira pra faze alguma coisa*”. (EA, 10/02/2015, p. 9).

Para os Kaingang de São Leopoldo, a coleta do material é feita em várias cidades, incluindo a cidade de São Leopoldo. Sobre isso uma liderança relatou:

[...] [a coleta] é feita em vários lugares né. Aqui em São Leopoldo mesmo, é aqui em São Leopoldo. Em algum lugar a gente vai busca o cipó. Quem nem ali pro lado de Ivotí, Dois Irmão, Sapucaia as vezes a gente pega, mas a maioria do material tá aqui em São Leopoldo (EB, 28/05/2015, p. 3).

Na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, a coleta das taquaras ocorre nas intermediações da Terra Indígena. O trajeto é realizado de carro, ônibus de linha, bicicleta e a pé. Após a escolha, o corte e a separação em feixes, o transporte é fretado (SEVERO, 2014). Na coleta são socializados os conhecimentos entre as diferentes gerações, de modo que as crianças participam, auxiliando com materiais leves, brincando e pesquisando, a seu modo, a floresta (FREITAS, 2005). As taquaras predominam no ambiente vivido e trabalhado dos indígenas da Terra Indígena *Por Fi Gâ*. Esses Kaingang têm por hábito o uso tradicional da taquara (*vãg*) para a confecção do artesanato. Segundo Garlet (2010), a taquara, além de ser fonte de sustentabilidade para o grupo, dela retiram as fibras para a confecção de seus artesanatos e também reúnem segredos e significados dos Kaingang.

Conforme Jaenisch (2010), a lua influencia tanto o crescimento da planta após seu corte, quanto a qualidade das fibras que, se não forem colhidas na lua adequada, poderão ser mais facilmente tomadas por cupins e outros insetos que as consomem, diminuindo a durabilidade dos objetos. Na lua crescente, pode-se tirar a taquara porque a ponta cresce rápido. Se for na lua cheia, dá para tirar, só que, então, cresce ponta dupla e prejudica o crescimento.

Os Kaingang sabem a hora certa de cortar a taquara, procuram sempre cortá-la de acordo com as fases da lua (GARLET, 2010). A liderança da Terra *Foxá* expõe que a melhor fase para cortar a taquara é na lua minguante, pois ela dura por mais tempo, e a pior lua para fazer o corte é na lua nova (DIÁRIO DE CAMPO, 12/08/2015). Para cortar na minguante, a taquara deve medir sete palmos, para não se chegar na raiz da taquara. Esta é a maneira mais adequada de tirar a taquara.

Os Kaingang da Terra Indígena *Foxá* enfatizam que, quando vão ao mato coletar o material para o artesanato, observam um comprimento mínimo para o corte da taquara. O tamanho ideal para corte da taquara deve ter, no mínimo, 2 metros, mas idealmente deve ter de 3 a 5 metros de comprimento (DIÁRIO DE CAMPO, 12/08/2015). Segundo Freitas (2005), o manejo da taquara feito pelos Kaingang consiste em uma poda dos ramos, preservando a matriz. Enfatizam que as matrizes precisam ser mantidas para que eles possam novamente colher cipó. Este necessita de seis a doze meses para ser novamente podado.

Nas Terras Indígenas localizadas na bacia do rio Taquari-Antas também se observa o uso da taquara na confecção dos trançados. Segundo Jaenisch (2010), além da taquara coletada sobre o território daquela bacia, os Kaingang da Terra Indígena *Foxá*, quando visitam as terras de parentes no planalto, costumam trazer consigo as taquaras já em tiras, em rolos envoltos em panos.

De acordo com Suffiati, Bernardi e Duarte (2013), quando se referem à Terra Indígena Xapecó, afirmam que, para preparar a taquara e o cesto demora uma semana ou mais, pois, depois de retirada a taquara, deve ser deixada murchar por aproximadamente três dias para não ficar com buracos. Depois que estiver murcha, deve ser cortada, destalada e secada por mais três dias para estar pronta para o trançado Kaingang. Quando a taquara estiver seca, ela é pintada com anilina em pó. 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.

Sufiatti, Bernardi e Duarte (2013) abordam que, em outros tempos, ainda quando se tinha uma natureza farta de árvores, flores e frutos, utilizavam-se produtos naturais para colorir as talas de taquaruçú ou cipó. A cor preta era extraída do jenipapo queimado e aferventado na água junto com as talas de taquara. A cor avermelhada era obtida do urucum. Essas eram as principais cores utilizadas pelos Kaingang, pois representam as cores das marcas tribais desta etnia. Atualmente, os Kaingang fazem uma fogueira fora de casa, utilizam uma panela para cada cor e colocam anilina em uma panela com água e a diluem. Depois as tiras de taquara são colocadas na panela e são fervidas por algum tempo. Depois ainda, as mesmas são retiradas e postas ao sol para secar durante aproximadamente 15 minutos. Após a preparação da taquara, os Kaingang fazem cargas de balaio para poder vender. Alguns vão até São Leopoldo e Porto Alegre para comercializar seus cestos.

Nas mãos de homens, mulheres e, até mesmo crianças Kaingang, o cipó é trabalhado. Eles raspam, trançam inúmeras vezes até ele ganhar a forma desejada. Nas mãos dos homens e das mulheres, conforme informações de Jaenisch (2010), o cipó é trabalhado: raspado, trançado, ganhando novas formas. O mesmo processo se dá com as diferentes espécies de cipó manejadas, que integram uma das metades exogâmicas, *Kamé ou Kanhru*. Igualmente, objetos produzidos em cipó são inseridos nessa cosmologia dual.

O artesanato Kaingang é uma das mais significativas formas de expressão cultural de quem o confecciona, pois utilizam técnicas tradicionais e matéria prima bruta. O artesanato é um processo que caracteriza as mudanças resultantes dos contatos interculturais, mostrando que a cultura está em constante recriação, mas sempre mantendo as especificidades da coletividade Kaingang.

Nesse enlace entre os Kaingang e a cidade, há às fronteiras étnicas, ou seja, a etnicidade, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998), está relacionada com a organização de determinados grupos étnicos, entendidos como categorias de atribuição e identificação realizada pelos próprios atores que, além de se perpetuarem biologicamente, compartilham valores, crenças, tradições, laços de parentesco e identidades culturais, mantidas pela preservação da língua materna, o Kaingang, e a confecção do artesanato.

Dessa forma, a coletividade se organiza para interagir e categorizar a si mesma e os outros. Corroborando, Brandão (1986) salienta que é mediante o 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. A habilidade e rapidez em trançar os cipós e taquaras entre os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* simbolizam muitos anos de uma cultura que tem, nas tramas e fibras das taquaras e cipós, a representação do jeito de Ser Kaingang.

Na atualidade, os indígenas Kaingang ocupam diferentes espaços territoriais. Inseridos em contexto urbano, os Kaingang preservam sua cultura e o Modo de ser Kaingang, respaldados na representatividade das lideranças políticas e no poder espiritual dos *Kujã*. Em espaço urbano, os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ* mantêm seus cuidados com a saúde e com as doenças do corpo e do espírito, baseados nos ensinamentos de seus antepassados. A educação, a confecção e comercialização do artesanato seguem as singularidades do Jeito de Ser Kaingang. Essas espacialidades sociais são concepções que estão presentes, atualmente, nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso que realizamos junto aos Kaingang da Terra Indígena *Foxá e Por Fi Gâ*, buscamos identificar a importância das espacialidades sociais e territoriais para os Kaingang localizados em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e dos Sinos e o seu modo próprio de territorialização que garantem e rememoram o “Jeito de Ser Kaingang”.

No que se refere às espacialidades territoriais estudadas no decorrer da pesquisa, analisamos as demarcações do espaço físico, o histórico das Terras Indígenas *Foxá e Por Fi Gâ* e a nomenclatura das Terras Indígenas. Inicialmente, apresentamos e contextualizamos a historicidade dos Kaingang e as movimentações pelos territórios de origem e o estabelecimento em área urbana das bacias hidrográficas Taquari-Antas e Sinos. Estudamos a importância da Mãe-Terra para os Kaingang e analisamos as espacialidades sociais, como as lideranças, o ambiente da saúde, educação e a importância do trançar e comercializar o artesanato, que ainda são preservados.

Visando responder à problemática inicial, levantamos as hipóteses de que os desdobramentos advindos das ocupações e reduções dos territórios Kaingang no norte do Rio Grande do Sul, bem como o aumento populacional Kaingang estão entre as motivações para seus processos de reterritorialização no vale do Taquari e vale dos Sinos, o valor simbólico deste tradicional território e o fato de as áreas urbanas possibilitarem a sustentabilidade econômica como a venda do artesanato e garantia de melhores condições de saúde. A segunda hipótese é de que há elementos culturais dos Kaingang interligados às espacialidades sociais e territoriais urbanas por tratar-se de área dos antepassados, pois se remete à soma de seus comportamentos, dos saberes, dos conhecimentos e de seus valores, que são transmitidos de geração em geração, de forma semelhante ao passado, permitindo sua continuidade, mesmo

em contato intenso com a sociedade envolvente.

A partir de pesquisa realizada em fontes documentais e bibliográficas e em entrevistas com interlocutores Kaingang, podemos confirmar as hipóteses estabelecidas no início da Dissertação, uma vez que a reterritorialidade Kaingang foi motivada em decorrência da intervenção colonizatória em seus territórios de origem, nos quais os Kaingang buscaram novos territórios para formarem suas Terras Indígenas. Outro fator foi influenciado pelas movimentações de Kaingang para a cidade em busca de melhores oportunidades para a saúde, educação e ensejos de comercializarem seu artesanato. Residindo na cidade, os Kaingang redefinem o processo de territorialidade.

A formação de novas Terras Indígenas em territórios das bacias Hidrográfica Taquari-Antas e Sinos deve-se ao fato de, no passado, já terem habitado aquele local, e os seus antepassados terem ali enterrado seus umbigos. O profundo respeito aos mortos e o apego às terras onde estão enterrados seus umbigos, logo após o nascimento, são expressões incontestáveis do valor estruturante da cosmologia para estes indígenas. Dessa forma, confirma-se a hipótese de que a coletividade Kaingang, mesmo inserida em contexto urbano, mantém sua cultura, mediante seus conhecimentos tradicionais, valores e saberes que são perpassados de geração em geração. Esses territórios servem para lembrar as áreas de serras, de campos e de florestas onde os antepassados se dedicavam a caçar, pescar, coletar pinhão e mel e a cultivar alimentos, como milho e pinhão.

Nesse sentido, quanto à relação dos Kaingang com a Mãe-Terra, entende-se que a terra e o território são de grande importância para estes indígenas, pois eles a consideram sua genitora, visto que nasceram de um buraco da terra; por isso se consideram filhos da terra. Essa ligação permanece nas atividades das coletividades Kaingang e se reafirma em todos os momentos cruciais das pessoas. Além disso, em seus territórios, eles desenvolvem seus ciclos socioculturais e linguísticos. Dessa forma, a terra não é um espaço para produzir riquezas, mas, sim, um espaço de reprodução cultural e bem coletivo.

Sendo assim, é perceptível que a Mãe-Terra representa para os Kaingang muito mais do que uma dimensão física. Trata-se de um espaço que envolve todo o mundo dos vivos como dos mortos, repletos de marcas, significados, mesmo que sobre estes tenham-se erguido cidades.

Assim, fica evidente que a luta dos Kaingang está pautada na recuperação de seus

territórios no sentido de preservar o Modo de Ser Kaingang, baseado em uma cultura comum a toda coletividade, pois as terras ocupadas por esses indígenas configuram-se como herança do passado e são tidas como um direito originário.

Os Kaingang tiveram seus territórios invadidos pelos colonizadores europeus e descendentes. Devido à expropriação de seus territórios, estes indígenas fizeram movimentações para as cidades, almejando melhores condições de sobrevivência e sustentabilidade econômica acenada pelos próprios indígenas. As cidades, aos poucos, foram se tornando espaços de reterritorialização Kaingang.

No Rio Grande do Sul, a presença do Kaingang nas cidades é, equivocadamente, vista como recente, mas tanto os Kaingang da Terra Indígena *Foxá* como os da *Por Fi Gâ* fizeram suas movimentações à cidade por estas terem sido erguidas em áreas pertencentes ao tradicional território. Pensar a inserção do indígena em contexto urbano é problemático. Isso foi perceptível durante nossas pesquisas de campo.

Percebemos o (pre)conceito estabelecido em relação à circulação dos Kaingang no centro das cidades. Em Lajeado e São Leopoldo, onde atualmente temos, respectivamente, as Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, a presença do Kaingang é ocultada. A grande maioria da população pensa que os indígenas que estão na cidade não são “*índios*”, pois estes não estão na mata caçando, pescando, coletando e também não estão falando a língua materna. Dessa forma, fica evidente que a sociedade não indígena nega a presença do Kaingang em espaço urbano.

Reforçamos a ideia de que, ao estarem inseridos em área urbana, os Kaingang não estão fora do seu lugar, pois, conforme comprovado arqueologicamente, foi o espaço urbano que se sobrepôs aos seus territórios. As famílias, aos poucos, almejam reproduzir modos de vida próprios de sua cultura, comercializando o artesanato, mantendo a língua Kaingang e preservando seus rituais.

Sabe-se, por fontes arqueológicas e documentais, que a região do vale do Taquari e vale dos Sinos foi território de ocupação indígena no passado e, atualmente, as Terras Indígenas Kaingang em estudo fazem parte do grande território Kaingang e reconhecem um sistema cosmológico comum.

A Terra Indígena *Foxá*, que significa cedro na língua Kaingang, é formada por

Kaingang que retornaram para o vale do Taquari e, conseqüentemente, para a cidade de Lajeado há, aproximadamente, treze anos, quando as primeiras famílias oriundas de Nonoai e, posteriormente, de Serrinha, Votouro e Guarita se estabeleceram às margens da RS 130, próximo à rodoviária de Lajeado. Após acordos e discussões, os Kaingang foram transferidos para uma área de terra de 525m², às margens da RS 130, no sentido da rodoviária de Lajeado à cidade de Cruzeiro do Sul, no bairro Jardim do Cedro. Assim, no ano de 2007, surgiu a Terra Indígena *Foxá*.

Em São Leopoldo, os acontecimentos não foram diferentes com a Terra Indígena *Por Fi Gâ*. A Terra Indígena *Por Fi Gâ*, que significa, na língua Kaingang, o território do pássaro fêmea *Por Fi*, localiza-se na área urbana do município de São Leopoldo, sendo todo o território considerado tradicional para os Kaingang. As famílias indígenas que estão no Vale do rio dos Sinos são provenientes da Terra Indígena Nonoai, Ligeró, Votouro e Guarita, e vieram definitivamente para São Leopoldo na década de 1990. Em 2008, após muitas discussões, contratempos e mudanças, foi destinado um local definitivo para os Kaingang, no bairro Feitoria Seller, onde se encontram atualmente.

Na Terra Indígena *Foxá*, verificou-se que há apenas cacique e vice-cacique, e na Terra Indígena *Por Fi Gâ*, a hierarquia política configura-se como no século XIX, com a liderança composta por cacique, vice-cacique, capitão e policiais. Além disso, ressaltamos o poder dos *Kujã*, líderes espirituais e especialistas da medicina Kaingang. Nas Terras Kaingang estudadas, constatamos um sistema de poderes e valores, os quais conduzem o grupo.

Ademais, analisamos as doenças do corpo e do espírito Kaingang, reafirmando a medicina tradicional, presente nos remédios e comidas típicas. Desse modo, analisamos a representatividade das Agentes Indígenas de Saúde dentro das Terras Indígenas. Convalidamos que as Agentes de Saúde são mediadoras entre os saberes indígenas e a medicina não indígena. Podemos constatar que os Kaingang sempre possuíram suas próprias concepções no tratamento de doenças, mas esses indígenas também estão conhecendo e utilizando a medicina do branco, pois eles, assim como nós, necessitam de hospitais e tratamentos médicos.

Em relação ao ambiente da saúde, fica claro que a coletividade Kaingang, tanto de Lajeado como de São Leopoldo, mantém viva muitas de suas práticas tradicionais, utilizando-se de chás e plantas disponíveis no ambiente. Também recorrem, quando necessário, aos

médicos não indígenas em questões específicas que envolvem sua saúde.

Nesse sentido, pretendeu-se explicar a educação Kaingang e o ensino bilíngue nas Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, contextualizando o surgimento da escola, tendo como objetivos a domesticação, catequização e preparação para o trabalho. A educação é vista como essencial para a preservação de sua cultura. A educação Kaingang é perpassada de geração em geração, por meio da tradição oral. As crianças aprendem no cotidiano da Terra Indígena, junto com seus pais e avós, o Jeito de Ser e de Viver Kaingang.

Dessa forma, constatamos que as coletividades indígenas vivenciam um sistema singular de educação. Para os Kaingang das Terras Indígenas *Foxá* e *Por Fi Gâ*, a educação familiar é de extrema relevância, pois a educação não acontece só no âmbito da sala de aula, mas também nas conversas com os avós, pais e os mais velhos da Terra Indígena.

Dentro das Terras Indígenas estudadas, observamos que a escola é fundamental para os Kaingang, pois, além de ensinar e aprender, eles fortalecem sua cultura e as práticas tradicionais Kaingang. A escola também é vista como um lugar para conhecer e reforçar a língua materna Kaingang, sendo uma oportunidade para atuar como Kaingang na sociedade não indígena.

Outrossim, estudamos a educação Kaingang a partir do trançar e do comercializar o artesanato. A maioria das famílias que vivem em territórios das bacias do rio Taquari-Antas e rio dos Sinos garantem seu sustento mediante a confecção e venda do artesanato feito com taquara e cipó. Ressaltamos com a pesquisa que a comercialização do artesanato em centros urbanos e a sua confecção são partes integrantes do universo Kaingang desde a infância até a fase adulta. Desde cedo, as crianças aprendem com suas mães e avós a fazerem o trançado do artesanato e a vendê-lo nas cidades, engendrando-se, dessa maneira, a formação e o aprendizado das crianças indígenas. O processo de fazer artesanato caracteriza mudanças resultantes dos contatos interculturais, mostrando que a cultura se recria, porém mantém a essência das especificidades da coletividade que a produz.

Essa transformação histórica e cultural da ocupação do espaço da bacia hidrográfica Taquari-Antas e Sinos influenciou uma dinâmica sociocultural que, atualmente, prevalece em territórios das bacias hidrográficas. É nessa perspectiva que também respaldamos nossa pesquisa, pois os Kaingang que se encontram em Territórios da bacia hidrográfica Taquari-Antas e Sinos possuem uma unicidade em laços de parentesco e laços territoriais. Nesses

espaços, permeados de memórias individuais e coletivas, está prescrito o Jeito de Ser Kaingang.

Neste sentido, esclarecemos que a pesquisa aspira para sua continuidade, a fim de analisar como o espaço territorial, denominado bacia hidrográfica Taquari-Antas e **Sinos** é identificado e ocupado por diferentes atores sociais, tais como indígenas e pescadores, agências oficiais e comunidade científica.

Portanto, é possível concluir que, mesmo vivendo em contexto urbano, os Kaingang configuram seus territórios, motivo pelo qual não somente buscam a sobrevivência material, mas também se compreendem como parte de uma rede simbólica e afetiva que dá sentido à sua existência. Ressalta-se, por fim, que a sociedade Kaingang mantém-se convicta pela revitalização e manutenção dos seus traços culturais e pela busca por melhorias de qualidade de vida.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Análise antropológica das Igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo. 2004. 278f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

ALMEIDA, Antônio Cavalcante. Organização Kaingang: O caso das lideranças tradicionais e políticas no Paraná. **Revista Ciências Sociais em Perspectiva**, Cascavel, v. 13, n. 25, p. 1-25, 2. sem. 2014.

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense**: A tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapecó. 2015. 542f. Tese (Doutorado) – História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, maio 2015.

ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana; Lúcia Vulfe. A memória da paisagem: os Kaingang e as relações entre cultura e natureza nos “apontamentos” de Mabilde. *In*: XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, 1, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**: ANPUH-SP, São Paulo, 2011.

AMARAL, Fátima Trindade do. **O protagonismo Kaingang no espaço da escola indígena**. 2013. 85f. Dissertação (Mestrado) – Educação nas Ciências. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, out. 2013.

ANDRADE, Lúcia M. M. de; BELLINGER, Carolina K.; PENTEADO, Otávio Camargo. Índios na cidade e políticas públicas. *In*: Comissão Pró-Índio de São Paulo (Org.). **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas**. 1. ed. São Paulo, 2013. p. 7-19.

AQUINO, Alexandre Magno. **Ën Ga Vyg ën Tóg “nós conquistamos nossas terras”**: Os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. 2008. 214f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 19 jun. 2008.

_____. Mü jé ha (“Vamos”): a fundação de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. **Tellus**, Campo Grande, ano 9, n. 17, p. 111-136, 2009.

ARESI, Cláudia. **Transformações culturais e território**: O Kaingang da Reserva Indígena

de Serrinha/RS. 2008. 169f. Dissertação (Mestrado) – Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, set. 2008.

ATA DE 03/11/2011. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo, 2011.

ATA DE AUDIÊNCIA DE 18/02/2004. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado, 2004.

ATA DE REUNIÃO DE 02/09/2013. Ministério Público Federal de Lajeado. Procedimento Administrativo n.º 1.29.014.000012/2013-34. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado, 2013.

ATA DE REUNIÃO IC 423/2007 DE 03/12/2007. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo. Crianças indígenas nas ruas de São Leopoldo e Novo Hamburgo. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo, 2013.

BAINES, Stephen. Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, [S.l.]: Fundação Nacional do Índio, v. 7, p. 15-17, dez. 2001.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.

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

BECKHAUSEN, Marcelo Veiga. **O reconhecimento constitucional da cultura indígena**. 2000. 204f. Dissertação e Tese (Mestrado e Doutorado) – Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre, out. 2000.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Tradição e memória nas práticas escolares Kaingang e Guarani. **Currículo sem Fronteiras**, Porto Alegre, v. 10, n. 1. p. 133-146, 2010.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DIAS, Fabiele Pacheco. Kãki karan fã: reflexões acerca da educação escolar indígena. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. (Orgs.). **RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 91-103.

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) – Teologia Sistemática da Missão, Pontifício Ateneu Santo Anselmo, São Paulo, 2010.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do Kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó- SC**. 2014. 57f. Monografia (Graduação) – Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

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

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade & Etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2010**: Características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro, RJ, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 15 maio 2015.

_____. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Legislação sobre o índio [recurso eletrônico]. Brasília: Câmara dos Deputados. Edições Câmara. 2013, f. 198. (Série legislação. n. 99).

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Terras Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs.). **Etnohistória, história indígena e educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. p. 255-277.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Índios, colonos e fazendeiros**: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860). 2010. 219f. Dissertação (Mestrado) – História Cultural, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 03 dez. 2010.

_____. **Entre os índios do sul**: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapécó/SC (1941-1967). 2015. 452f. Tese (doutorado) – História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 27 mar. 2015.

CABRAL, Luís Otávio. Revisitando as noções de espaço, lugar, paisagem e território, sob uma perspectiva geográfica. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 41, n. 1 e 2, p. 141-155, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

CARDOSO, Dorvalino Refej. **Aprendendo com todas as formas de vida do planeta**: Educação oral e educação escolar Kanhgág. 2014. 31f. Monografia (Graduação) – Pedagogia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa: **História**. São Paulo, n. 1, v. 30, p. 349-371, jan./jun. 2011.

CERTIDÃO DE 16/09/2013. Procuradoria da República do Rio Grande do Sul. Inquérito

Civil, nº 1.29.014.000070/2009-81. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado, 2013.

CERTIDÃO P. A. nº 1.29.014.000012/2013-34 DE 13/12/2012. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado, 2012.

CHRISTILLINO, Cristiano Luís. **Litígios ao sul do Império - a Lei de Terras e a consolidação política da Coroa no Rio Grande do Sul (1850-1880)**. 2010. 350f. Tese (Doutorado) – História, Universidade Federal Fluminense, 2010.

CLASTRES, Pierre. **Investigaciones en antropología política**. México: Gedisa editorial, 1987.

CLAUDINO, Zaqueu Key. **A formação da pessoa nos pressupostos da tradição**. Educação Indígena Kaingang. 2013. 119f. Dissertação (Mestrado) – Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

CLAUDINO, Zaqueu Key. As Narrativas Kaingang nas Aldeias. *In*: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício (Orgs.). **Objetos-sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: Deriva, 2011. p. 31-40.

COMIN – Caderno da Semana dos Povos Indígenas do COMIN - Povos Indígenas em espaços urbanos. **Entrevistas com Kaingang de Porto Alegre e São Leopoldo**. 2008. Disponível em: <<http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/semana-dos-povos-2008-entrevistas-kaingang-porto-alegre-1207079439.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 jan. 2016.

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.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp. Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

DALFOVO, Michael Samir; LANA, Rogério Adilson; SILVEIRA, Amélia. Métodos quantitativos e qualitativos: um resgate teórico. **Revista Interdisciplinar Científica Aplicada**, Blumenau, n. 4, v. 2, p. 01-13, 2. sem. 2008.

DECRETO nº 1318, de 30 de janeiro de 1854. Lei de Terras. Disponível em: <http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/legislacao/decreto_1318.aspx>. Acesso em: 12 jan. 2016.

DECRETO nº 49.646 de 1º de outubro de 2012. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado, 2012.

DESCOLA, Philippe. PÁLSSON, Gísli. Naturaleza Y Sociedad, **Perspectivas Antropológicas**, México, 2001, p. 7-33.

DIAGNÓSTICO DE 12/06/2009. Estado do Rio Grande do Sul – Secretaria da Agricultura,

Pecuária, Pesca e Agronegócio. Diagnóstico da comunidade indígena Kaingang de Lajeado para subsidiar decisões sobre construção ou não de uma nova penitenciária no município de Lajeado. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado, 2009.

DIÁRIO DE CAMPO de 08/01/2015. Visita à Terra Indígena *Pó Mÿg* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 08 jan. 2014. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 12/01/2015. Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 12 jan. 2015. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 10/02/2015. Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 10 fev. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO 20/02/2015. Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 20 fev. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 10/03/2015. Visita à Terra Indígena *Por Fi Gâ* no Vale do Rio dos Sinos. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 10 mar. 2015. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 12/08/2015. Visita às Terras Indígenas *Foxá* e *Pó Mÿg*. no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 12 ago. 2015. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 17/04/2015. Visita à Terra Indígena *Por Fi Gâ* no Vale do Rio dos Sinos. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 17 abr. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 18/04/2015. Visita à Terra Indígena *Por Fi Gâ* no Vale do Rio dos Sinos. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 18 abr. 2015. 3p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 18/07/2014. Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 18 jul. 2014. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 20/08/2015. Visita a Terra Indígena *Por Fi Gâ* no Vale do Rio dos Sinos. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 20 ago. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 23/03/2015. Visita à Terra Indígena *Foxá* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas.** Lajeado: Univates. 23 mar. 2015. 2p.

DIÁRIO DE CAMPO DE 23/10/2015. Visita à Terra Indígena *Pó Mÿg* no Vale do Taquari. **Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica**

Taquari-Antas. Lajeado: Univates. 23 out. 2015. 2p.

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

DIEHL, Eliana Elisabeth; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Medicamentos em contexto local indígena: A “farmácia caseira” Xokleng, Santa Catarina. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 189-206, 2012.

DIEHL, Eliana Elisabeth; LANGDON, Esther Jean; SCOPEL, Raquel Paiva Dias. Contribuição dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. **Caderno Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 5, p. 819-831, 2012.

DIETRICH, Mozar Artur. Os povos indígenas e o Estado Brasileiro: traços de um massacre físico, cultural e jurídico. **Cadernos do COMIN**, [S. l.], v. 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. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, 2009. (Datiloscrito).

_____. A história em as vítimas do bugre, ou como tornar-se bugre na História. **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 245-278, 2011.

EA – **Entrevistado A:** depoimento [10 fev. 2015, 12p]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistador: Emeli Lappe; Fabiane Prestes; Marina Invernizzi. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EA – **Entrevistado A:** depoimento [15 dez. 2011, 21p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s. e., 2011. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EA1 – **Entrevistado A1:** depoimento [10 fev. 2015, 12p]. Entrevistador: Emeli Lappe. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistador: Emeli Lappe; Fabiane Prestes; Marina Invernizzi. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EAA – **Entrevistado Aa:** depoimento [28 ago. 2015, 15p]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe; Jonathan Busolli. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EAb – **Entrevistado Ab:** depoimento [28 ago. 2015, 15p]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe; Jonathan Busolli. Lajeado (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EB – **Entrevistado B:** depoimento [08 mai. 2012, 16p]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS.

Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EB – **Entrevistado B:** depoimento [28 mai. 2015, 5p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe; Fabiane Prestes; Juciane Sehn da Silva. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EC – **Entrevistado C:** depoimento [15 mai. 2012, 14p]. Terra Indígena *Foxá*, Lajeado/RS. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EC – **Entrevistado C:** depoimento [20 ago. 2015, 2p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe; Fabiane Prestes; Marina Invernizzi. Lajeado (RS): s.e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

ED – **Entrevistado D:** depoimento [16 jun. 2012, 9p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistador: Emeli Lappe. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

ED – **Entrevistado D:** depoimento [20 ago. 2015, 10p]. Terra Indígena *Por Fi Gâ*, São Leopoldo/RS. Entrevistadores: Emeli Lappe; Fabiane Prestes; Marina Invernizzi. (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

EE – **Entrevistado E:** depoimento [23 out. 2015, 7p]. Secretaria do Estado do Rio Grande do Sul – 3ª Coordenadoria Regional de Educação. Entrevistadores: Emeli Lappe; Jonathan Busolli e Fabiane Prestes. Lajeado (RS): s. e., 2015. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida ao Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas. Lajeado: Univates.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 38-78.

ELTZ, Diego Duarte. Corporalidades Kanhgág: As relações de pessoa e corpo no tempo e espaço Kanhgág. 2011. 138f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, out. 2011.

FERNANDES, Ricardo Cid. **O “15” e o “23”:** políticos e políticas Kaingang. 2006. p. 27-47. Disponível em: <file:///D:/Downloads/7437-20711-1-PB.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2015.

_____. **Política e parentesco entre os Kaingang:** uma análise etnológica. 2003. 287f. Tese (Doutorado) – Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, fev. 2003.

_____. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang.

In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. Uel, 2004. p. 27-47.

FRANCISCO, Aline Ramos. **Selvagens e intrusos em seu próprio território: A expropriação do território Jê no Sul do Brasil (1808 – 1875)**. 2006. 212f. Dissertação (Mestrado) – História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, mar. 2006.

_____. **Kaingáng: Uma história das interações entre nativos e ocidentais durante a conquista e a colonização no sul do Planalto Meridional**. 2014. 360f. Tese (Doutorado) – História, Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

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.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; ROKÁG, Francisco dos Santos. O kujà e o sistema de medicina tradicional Kaingang – “por uma política do respeito”. Relatório do **II Encontro dos Kujà: “Fortalecendo a medicina tradicional Kanhgàg”**, Porto Alegre: UFPEL, v. 4, n. 7-8, 2007, p. 202-239.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza. O desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo: Instituto socioambiental, 2004. p. 37-41.

GARLET, Ivori J.; ASSIS, Valéria S. de. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas. **Fronteiras**, Dourados, v. 11, n. 19, 2009.

GARLET, Marinez. **Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano**. 2010. 266 f. Dissertação (Mestrado) – Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GEERTZ, Clifford James. **A Interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editoriais, 1978.

GEHLEN, Ivaldo (Org.). **Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre**. Porto Alegre: Century, 2008.

GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Sergio Baptista Da (Orgs.). **Estudo Quantitativo e Qualitativo dos Coletivos Indígenas em Porto Alegre e Regiões Limítrofes**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Laboratório de Observação Social. Porto Alegre, 2008.

GIANINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p. 145-152.

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.

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

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade.** Porto Alegre: 2004. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

HÖKERBERG, Yara Hahr Marques; DUCHIADE, Milena Piraccini; BARCELLOS, Christovam. Organização e qualidade da assistência à saúde dos índios Kaingáng do Rio Grande do Sul, Brasil. **Caderno Saúde Pública**, Rio de Janeiro, p. 261-272, 2001. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/pdfs/elslagrou.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2015.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: Imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos.** 2010. 178f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

_____. **Objetos-Sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações.** In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (Orgs.). **Objetos-sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações.** Porto Alegre: Deriva, 2011. p. 41-56.

JORNAL COMUNIDADE. Novo Hamburgo: Universidade Feevale, ano 4, n. 16, mai./jun. 2011.

JORNAL CRUZEIRO DO SUL. Os índios têm consciência. 2002. In: DOCUMENTO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DE LAJEADO. **Procedimento Administrativo nº ICP 129001000009200349.** 2002.

LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **Revista Proa**, [S.l.], v. 1, n. 2, 2010.

LAJEADO (Município). Lei nº 7.495, de 28 de dezembro de 2005. Lajeado, RS, 28 dez. 2005, fotocópia. 2p.

LAJEADO (Município). Lei nº 8.053, de 13 de agosto de 2008. Lajeado, RS, 13 ago. 2005, fotocópia. 2p.

LAJEADO (Município). Termo de Audiência de 13/03/2013. Lajeado, RS, 13 mar. 2003, fotocópia. 2p.

LAPPE, Emelí. **Natureza e Territorialidade: um Estudo Sobre os Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Gâ/São Leopoldo e Foxá/Lajeado.** 2012. 133 f. Monografia (Graduação) – Licenciatura História, Centro Universitário Univates, Lajeado, 2012.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Um Estudo sobre Indígenas Kaingang em Áreas Urbanas no Rio Grande do Sul. **História e-História**, Campinas, set. 2013. Disponível em: <<http://historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=246>>. Acesso em: 27 set. 2013.

LAPPE, Emelí; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Indígenas e Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas Terras Indígenas *Por Fi Gâ, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá*. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 34, p. 147-156, ago. 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. **História UNISINOS**, São Leopoldo, v. 9, n. 1, p. 56-59, jan./abr. 2005.

_____. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil – (1889-1930). Instituto Anchieta de Pesquisas. **Pesquisa - Antropologia**, São Leopoldo: Unisinos, n. 64, 2007.

_____. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808 – 1889). Instituto Anchieta de Pesquisas. **Pesquisa - Antropologia**, São Leopoldo: Unisinos, n. 56, 2000.

_____. Os Kaingangues – Momentos de Historicidades Indígenas. *In*: GOLIN, Tau; BOEIRA, Nelson (Coord.). **História – Rio Grande do Sul – Povos indígenas**, Passo Fundo: Méritos, v. 5, 2009. p. 81-108.

_____. 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.

LAUDO ANTROPOLÓGICO DE 26/04/2007. Procuradoria Regional da República da 4ª Região. Laudo da manifestação da analista pericial em antropológica sobre venda de artesanato indígena com participação de meninos e meninas Kaingang, nas vias públicas de Novo Hamburgo. Procedimento administrativo nº 1.29.003.000003-2007, v. 2. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo, 2007.

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.

LEI nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Disponível em:

<http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=922%3Acriacao-da-fundacao-nacional-do-indio-funai&catid=65&Itemid=571>. Acesso em: 10 jan. 2016.

LIEBGOTT, Roberto Antônio; BONIN, Iara Tatiana. **Territorialidade e lutas pela garantia de Direitos Indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Justiça Federal do Rio Grande do Sul, v. 1, n. 1, 2013. Disponível em:

<http://revistadigital.jfrs.jus.br/revista/index.php/revista_autos_e_baixas/article/download/13/12>. Acesso em: 21 maio 2015.

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.

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia política como etnografia: Um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 25, p. 85-103, 2006.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Orgs.). **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006. 232 p.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 370f. Tese (Doutorado) – Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, out. 2011.

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. A trajetória Kaingáng no sul do Brasil. *In:* MARCON, Telmo (Coord.). **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Graf. Ed. Universidade de Passo Fundo, 1994. p. 47-90.

MARKUS, Cledes. (Orgs.). **Povo Kaingang: Vida e sabedoria**. *In:* COMIN - Semana dos Povos Indígenas, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo, 1997.

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MELO, Juliana G. Dimensões do Urbano: O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM. **Teoria e Cultura**. Juiz de Fora. v. 8, n. 1, p. 115-126, 2013.

MESQUITA, Zilá. Procura-se o coração dos limites. *In:* LEHNE, Carlos; CASTELO, Iara Regina; SCHÄFFER, Neiva Otero (Org.). **Fronteiras no Mercosul**. Porto Alegre: UFRGS, Edições Prefeitura Municipal de Uruguaiana, 1994, p. 69-73.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – Cadernos SECAD. HENRIQUES, Ricardo; GESTEIRA, Kleber; GRILLO, Susana; CHAMUSCA, Adelaide (Orgs.). **Educação Escolar Indígena: Diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Cadernos SECAD/MEC. Brasília, abr. 2007. 133p.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. *In:* TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva

(Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004. p. 3-16.

MUSSI, Vanderléia Paes Leite. **As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005)**, São Paulo, Tese (Doutorado). Universidade Estadual Paulista/Assis, 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. **Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul: século XIX**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso vizinho Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. Observatório da educação escolar indígena – autogestão e processos próprios de aprendizagem: desafios para uma educação escolar indígena com autonomia. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs). **Etno-história, história indígena e educação: Contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

OFÍCIO 3ª CRE/PED nº 295/2012, de 08/06/2013. Estado do Rio Grande do Sul. Secretaria de Educação 3ª CRE. Inquérito Civil Público nº 1.29.014.000115/2011-31. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado.

OFÍCIO Nº 0151/2010 DE 07/07/2010. Prefeitura Municipal de São Leopoldo. Comunidade Indígena Kaingang de São Leopoldo-RS. São Leopoldo.

OFÍCIO Nº 260/2011 DE 06/06/2011. Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio – Coordenação técnica local de Porto Alegre-RS. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo.

OFÍCIO Nº145 de 12/04/2013. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Inquérito Civil Público nº 1.29.014.000115/2011-31. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado.

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.

PARDINI, Patrick. Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonâncias na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. **Cienc. Hum.**, Belém, v. 7, n. 2, p. 589-603, maio-ago. 2012.

PARECER MEMO.DOE/DAD/SEDUC/nº 330/2013, DE 08/08/2013. Departamento administrativo – divisão de obras escolares. Obras comunidade indígenas de Lajeado/RS. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado.

PARECER Nº01/2008, DE 27/02/2008. Procuradoria Regional da República da 4ª Região. Parecer referente aos subsídios antropológicos relativos à possível construção de presídio Estadual no Município de Lajeado, nas proximidades da comunidade indígena Kaingang, neste mesmo município. Procedimento administrativo nº 1.29.014.00000/2008-97. Ministério Público Federal de Lajeado, Lajeado.

PEREIRA, Carmem Rejane Antunes. **Processos comunicacionais Kaingang**: Configurações e sentidos da identidade cultural, memória e mídia em perspectiva histórica / por Carmem Rejane Antunes Pereira. – 2010. 273 f. Tese (Doutorado) — Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

PETRY, Livia; TETTAMANZY, Ana Lúcia; FREITAS, Ana Elisa de Castro. O Papel do mito nas narrativas orais dos Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS. **Organon**, Porto Alegre, v, 21, n. 42, p.1-8, 2007.

PEZAT, Paulo Ricardo. **Auguste Comte e os fetichistas**: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a política indigenista na República Velha. 1997. 430f. Dissertação (Mestrado) – História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, set. 1997.

POLLAK. Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-212.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguidos de grupos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

PROJETO ANTROPOLÓGICO de 05/2003. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo. Projeto de etno-sustentabilidade e economia solidária na comunidade de índios Kaingang em São Leopoldo. Procedimento Administrativo nº 1.29.003.000003-2007 - Apenso. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo.

RAMMINGER, Igeez Maria Serpa. Cadernetas de Saúde do Jovem e da Jovem Kaingang: construindo o dialogo entre a biomedicina e a medicina tradicional Kaingang. 2013. p. 163-175. In: ROSADO, Rosa Maris; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Orgs.). **Presença indígena na cidade**: reflexões, ações e políticas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013. p. 163-175.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. Rio de Janeiro: Ática, 1986. Disponível em: <<http://www.museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/51-territorio-indigena>>. Acesso em: 18 maio 2015.

RELATÓRIO de 10/04/2011. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo. Jornal VS. Novas casas para aldeia dos índios ficarão prontas em junho. Procedimento administrativo nº. 1.29.003.000432-2013. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo.

RELATÓRIO ICP 297/2010 DE 05/12/2011. Procuradoria da República no Município de Novo Hamburgo. Inquérito Civil do impacto ambiental nas obras de duplicação da BR 386. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo.

ROCHA, Cinthia Creatini da. **Adoecer e curar**: Processos da Sociabilidade Kaingang. 2005.

131f. (Dissertação) Mestrado – Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

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

_____. As populações nativas sob a luz da modernidade: A proteção fraterna no Rio Grande do Sul (1908 – 1928). 2007. 227f. Tese (Doutorado). **História**. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. **Mitologia, Origem e Xamanismo Inuit e Kaingang**. In: IX Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, p. 1-19, 2011.

_____. Os *kujà* são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo Kaingang. Mediações. **Mediações**, Londrina. v. 19, n. 2, p. 84-110, 2014.

ROSADO, Rosa Maris; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (Orgs.). **Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas**. Realização Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 103-150, out. 1997.

SALDANHA, José Rodrigo. **“Eu não sou pedra para sempre”**: Cosmopolítica e espaço Kaingang no sul do Brasil Meridional (2009). Dissertação (Mestrado). 208f. Porto Alegre, 2009.

SANTOS, Rafael José dos. **Antropologia para quem não vai ser antropólogo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2005.

SÃO LEOPOLDO (Município). Decreto nº 46.694, de 15/10/2009. São Leopoldo, RS, 15 out. 2009, fotocópia, 1p.

SÃO LEOPOLDO (Município). Lei nº 6539, de 07 de março de 2008. São Leopoldo, RS, 07 mar. 2005, fotocópia, 1p.

SAVOLDI, Adiles. **Cultura Kaingang**: a educação indígena demarcando as fronteiras da diferença. In: XI Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades e (des)igualdades. Salvador, 2011, p.1-13. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308280084_ARQUIVO_CulturaKaingang.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2015.

SCHWINGEL, Kassiane; LAROQUE, Luís Fernando da Silva; PILGER, Maria Ione. (Org.). **Jamã Tý Tãnhn**. Ig Vênh vêj Kaingag. Morada do Coqueiro. Jeito de viver Kaingang. São Leopoldo: Oikos, 2014.

SCHWINGEL, Kassiane; PILGER, Maria Ione. (Org.). **Por Fi Gâ Këme** – História da Tovaca. São Leopoldo: Oikos, 2014.

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

SEVERO, Diego Fernandes dias. **Educar, viver, trabalhar**: os significados do fazer os artesanatos entre os Kaingang da ãmã Por Fi Gâ. 2014. 143f. Dissertação (Mestrado) – Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2014.

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, p. 435-448, set./dez. 2012.

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.

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

_____. **Terra de posseiros**: Um estudo sobre as políticas de terras indígenas. 1981, 209 f. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Um salto do passado para o futuro: As comunidades indígenas e os direitos originários no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. (Orgs.). **RS índio**: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 270-284.

SUFIATTI, Tanabi; BERNARDI, Lucí Dos Santos; DUARTE, Cláudia Glavam. Cestaria e a história de vida dos artesãos indígenas da Terra Indígena Xaçecó. **Revista Latinoamericana de Etnomatemática**: Perspectivas Socioculturales de la Educación Matemática, Colômbia, v. 6, n. 1, p. 67-98, 2013.

TERENA, Marcos. O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira. In: RATTNER, Henrique (Org.). **Brasil no Limiar do século XXI**: Alternativas para a construção de uma sociedade sustentável. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo. 2000. p. 159-180.

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

_____. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi**: uma Sociedade Jê Meridional em movimento. São Paulo, 1995. 348 f. Tese (Doutoramento em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo.

_____. **Considerações etnológicas a partir de dois conceitos Kaingang**: GA e KRI. In: VI

Reunión de antropologia Del mercosur. Montevideo, Uruguay. 16 al 18 de novembro de 2005. p. 1-17.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 145-198.

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

_____. **Os sentidos de Territorialização dos Kaingang nas cidades**. In: IV RAM - reunião de antropologia do MERCOSUL, Curitiba, nov. 2001.

TUTELA COLETIVA – DECISÃO PA 073/2007 DE 17/08/2010. Procuradoria do Município de Novo Hamburgo. Procedimento Administrativo nº 1.29. 003. 000073 – 2007. Ministério Público Federal de Novo Hamburgo, Novo Hamburgo.

VEDOY, Moisés Ilair Blum. **Contatos interétnicos: Sesmeiros, fazendeiros, imigrantes alemães e indígenas Kaingang em territórios das bacias hidrográficas do Taquari-Antas e Caí**. 2015. 100f. Monografia (Graduação) – História, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado, jun. 2015.

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

VELTHEM, Lucia Hussak Van. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. In: **Textos escolhidos de cultura e arte populares**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 55-66, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Roteiro de bloco temático com questões para entrevistas

Bloco 1: Territórios Kaingang

- 1) Comente sobre as movimentações Kaingang dentro do território de origem Kaingang.
- 2) De acordo com as concepções Kaingang, qual foi a motivação do grupo para se estabelecer nas bacias hidrográficas Taquari-Antas e dos Sinos?
- 3) Quais as famílias que vieram para cá e por quê?
- 4) Como é identificado um território Kaingang?
- 5) Qual a importância para as comunidades Kaingang de terem seus tradicionais territórios reconhecidos como Terra Indígena?

Bloco 2: Cultura e tradições

- 6) Sabe-se que o Kaingang considera a Terra como uma mãe, valorizando a natureza e todos os seres dela provenientes. Dessa forma, o que entende por boa vida? Como se pode alcançar um bem viver?
- 7) Há elementos da cultura/tradição que você poderia explicar e como são ou não mantidos atualmente em contexto urbano.
- 8) A associação de conhecimentos tradicionais e conhecimentos dos não indígenas seria uma forma de construir um diálogo intercultural? (explicar)
- 9) Como se dão as escolhas das lideranças e das representatividades nesta Terra Indígena? Vocês possuem leis internas para a organização social? É possível informar quem são estas lideranças?
- 10) As mulheres participam das votações? E as crianças?
- 11) Como vocês analisam a aproximação e a relação da comunidade com as igrejas (evangélica, católica, por exemplo)?

Bloco 3: Ambiente do artesanato

- 12) Comente sobre o significado do artesanato para os Kaingang.
- 13) Onde é feita a coleta do material para o artesanato?
- 14) Que espaços em contextos urbanos são buscados para sua comercialização e por quê?
- 15) As crianças participam das atividades do artesanato?

Bloco 4: Ambiente da Educação

- 16) Fale como o povo Kaingang costuma educar seus filhos.
- 17) Qual é o papel da escola nas comunidades indígenas e como é seu funcionamento envolvendo os professores indígenas, professores não indígenas e os alunos Kaingang?

Bloco 5: Ambiente da Saúde

- 18) Para os Kaingang, como são entendidas as doenças do corpo e do espírito?
- 19) Como os Kaingang tratam da saúde utilizando-se dos saberes dos antepassados, da tradição e dos Kujã, por exemplo?
- 20) Há posto de saúde na Comunidade Indígena? Caso afirmativo, como é seu funcionamento, considerando remédios e tratamentos do universo não indígena e, caso negativo, onde os Kaingang buscam atendimento neste sentido?

Bloco 6: Ambiente do Desenvolvimento

- 21) Atualmente, vive-se um período de exploração de recursos naturais em prol do desenvolvimento econômico e da produção de novas tecnologias. Nesse sentido, pergunta-se o que os Kaingang entendem por desenvolvimento? Como é avaliado o uso de tecnologias em territórios indígenas?
- 22) Como são as relações dos Kaingang com a sociedade não indígena, principalmente no município em que se encontra a Comunidade Indígena?
- 23) A sociedade é multicultural, ou seja, diversas culturas convivem num mesmo espaço. Nesse sentido, como fortalecer a relação de proximidade com a sociedade não indígena?
- 24) Os indígenas Kaingang tiveram seus direitos respeitados diante da duplicação da BR 386?
- 25) Como se deu a relação de negociação dos direitos entre indígenas e não indígenas frente à duplicação?
- 26) Como os indígenas veem a duplicação diante de questões relacionadas à natureza?
- 27) Qual mundo você quer deixar para as gerações futuras?

APÊNDICE B – Termo de Anuência Prévia para a realização do estudo (TAP)**TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA PARA A REALIZAÇÃO DO ESTUDO**

Vimos, por meio deste, solicitar à Terra Indígena _____ autorização para que os Kaingang sejam sujeitos da pesquisa intitulada _____, vinculada ao programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento/Curso de Mestrado, do Centro Universitário UNIVATES, de Lajeado/RS. Portanto, considerando a realidade Kaingang, esta pesquisa pretende contribuir com informações para as coletividades indígenas que farão parte da pesquisa, para a academia e a sociedade em geral, contemplando questões como história, cultura, natureza, territorialidade e etnicidade.

Os instrumentos de pesquisa, mediante a autorização da liderança, será a aplicação de entrevistas semiestruturadas com os sujeitos integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intensiona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

As entrevistas serão gravadas e as informações dos diários de campos e registros fotográficos serão utilizadas apenas para os fins da pesquisa e divulgação científica. Será garantido também:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade, no final da pesquisa, receberá um exemplar do trabalho produzido;

A referida pesquisa será desenvolvida por _____, aluna regularmente matriculada no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES/RS. Tem como Orientador o Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

Eu, liderança da Terra Indígena _____, declaro que tenho conhecimento e autorizo a execução do projeto de pesquisa em nossa comunidade Kaingang.

Desde já, agradecemos pela contribuição com a comunidade científica por meio da colaboração com o processo de pesquisa.

Liderança da Terra Indígena *Foxá*

Emelí Lappe
Aluna mestranda do PPGAD

APÊNDICE C - Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO (TCLE)

Eu _____, aceito participar com fornecimento de informações para o “Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em Territórios da Bacia Hidrográfica Taquari-Antas”, vinculado às atividades e pesquisas do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, de Lajeado/RS. O projeto Considerando a Realidade Kaingang tem o objetivo de estudar a história e as condições atuais de sustentabilidade, meio ambiente, saúde e educação dos Kaingang.

As atividades e pesquisas são realizadas pela equipe composta de alunos de Curso de Graduação, de Mestrado e Doutorado do Centro Universitário, vinculados ao projeto em questão e orientadas pelo Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

O instrumento de coleta de informações, mediante a autorização da liderança e demais indígenas que a comunidade desejar, será a aplicação de entrevistas que, posteriormente, serão gravadas, compostas de um bloco de questões semiestruturadas com os integrantes desta comunidade Kaingang, de forma individual e/ou coletiva e, dependendo do interesse dos indígenas, outras perguntas poderão ser acrescentadas. Intenciona-se ainda realizar registros fotográficos e elaborar diário de campo das visitas realizadas.

Será garantido aos entrevistados:

- Receber resposta a qualquer dúvida ou questionamento sobre os procedimentos, riscos, benefícios e outros assuntos relacionados com a pesquisa;
- Poder retirar seu consentimento a qualquer momento, deixando de participar do estudo, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo;
- A comunidade, no final da pesquisa, receberá um exemplar do trabalho produzido.

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 das visitas previamente agendadas, onde serão realizadas entrevistas gravadas, diários de campo, registros fotográficos e fílmicos.

Estou ciente de 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 a participar ou de retirar 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 nas entrevistas, nos diários de campo, registros fotográficos e fílmicos 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(a) Entrevistado(a)

Nome dos(a) entrevistador(a)

Assinatura do(a) entrevistador(a)