

JOZILÉIA DANIZA JAGSO INACIO JACODSEN SCHILD

**Mulheres Kaingang,
seus caminhos, políticas e redes
na TI Serrinha**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Evelyn
Martina Schuler Zea.

Florianópolis
2016

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

Schild, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen
Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e
redes na TI Serrinha / Joziléia Daniza Jagso Inacio
Jacodsen Schild ; orientadora, Evelyn Martina
Schuler Zea - SC, 2016.
195 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Florianópolis, 2016.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Mulheres Indígenas
Kaingang. 3. Política. 4. Redes. 5. Pontos de
Cultura. I. Zea, Evelyn Martina Schuler . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

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

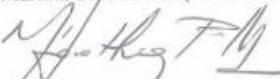
“Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha”

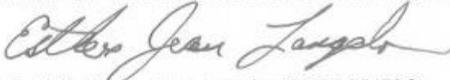
Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacodsen

Orientador(a): Prof.^o. Dr.^a. Evelyn Martina Schuler Zea

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


Prof.^o. Dr.^a. Evelyn Martina Schuler Zea (Presidente – PPGAS/UFSC)


Prof.^a Dr.^a Prof.^a Dr.^a Maria Dorothea Post Darella (Marque/UFSC)


Prof.^a Dr.^a Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC)


Prof.^a Dr.^a Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS/UFSC)


Prof.^o. Dr.^a. Edviges Marta Ioris (Coordenadora PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 24 de fevereiro de 2016.

*Às mulheres kaingang;
Às minhas inspirações, Arcelinda e Andila;
Aos meus Amores, Rafael e Isa.*

AGRADECIMENTOS

A Tope pela vida!

Agradeço ao Programa de Antropologia Social – PPGAS/UFSC e as vagas de ações afirmativas destinadas a indígenas e negros neste programa, a bolsa CAPES que me foi concedida durante os vinte e quatro meses do curso.

Às mulheres do meu povo kaingang, que possibilitaram este trabalho. Sem vocês seria impossível a realização desta dissertação.

À Odila e Ângela pelas conversas e pela dedicação a que responderam meus questionamentos, orientaram e acompanharam minha pesquisa.

Pela paciência com que me orientou, dedicação que dispensou nestes dois anos, pelas provocações que me fez e pelo carinho que teve em todos os momentos comigo, sou profundamente grata à minha orientadora e amiga Evelyn Martina Schuler Zea.

Às mulheres que entrevistei ao longo deste trabalho: Cenira, Natália, Alzira, Gessi, Vera Lucia, Adriana, Sônia, Luciana, Roselinda, Vó Maria Griá, Priscila, Toguila, Tonh, Lucíola, Susana, Fernanda e a todas as demais pelo chimarrão e boas prozas.

Por todo envolvimento da Terra Indígena Serrinha: mulheres, crianças, homens, as lideranças, na pessoa do Cacique Antonio Mig Claudino, que apoiam nossas escolhas e incentivam nossas qualificações.

Aos professores da escola Fág Kavá e aos profissionais do Posto de Saúde pela disponibilidade dos espaços e documentos.

Às coordenadoras do Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, INBRAPI e ao INKA, que cederam grande parte das fotos desta pesquisa.

À banca Esther Jean Langdon, Maria Dorothea Post Darella e Antonela Tassinari, assim como aos membros suplentes, os professores Lucas Bueno e Jeremy Deturche, por aceitarem prontamente o convite. Sinto-me honrada em tê-los nesta banca.

Aos professores do PPGAS por partilharem ensinamentos, conduzir discussões e sugerir leituras. Foi essencial. De modo especial, ao professor José Kelly e à professora Esther Jean Langdon, que fizeram parte da minha banca de qualificação do projeto. Agradeço por todos os apontamentos, que foram de grande valia. À professora Edviges Ioris agradeço pelos convites, discussões em eventos do PPGAS e envolvimento com a causa indígena. Ao José Carlos e à Ana Corina pela atenção, sempre auxiliando com os trâmites burocráticos.

Aos colegas do PPGAS pelo conhecimento construído nas discussões, pelas conversas instigantes e pelo carinho de toda turma. Pela amizade e apoio agradeço a Elis, Géssia, Beatriz, Lorena, Hanna, João, Larisse, Carol, Jeferson, João Paulo, Sat, Naíla, Roberta, Julia, Dani, Rocio, Fátima, Virginia e Diógenes. Vocês fizeram os meus dias felizes em Florianópolis.

Ao GESTO, à professora Vânia, ao professor Scott e a todos os gestantes, os momentos de reflexão foram válidos.

Aos meus amigos que me apoiaram durante todo o tempo do mestrado.

Aos professores de outras instituições com quem pude contar: Tedesco da UPF, Carini da UFSM, Rogério Rosa da UFPEL e Sergio Baptista da UFRGS. Ao MPF de Passo Fundo, que disponibilizou seu acervo para minhas investigações. Aos funcionários da Funai de Chapecó, que gentilmente me auxiliaram em minhas buscas, e aos funcionários da Funai de Passo Fundo, de modo especial ao Mauro Leno, antropólogo da instituição, pelos materiais e pela ajuda. Às prefeituras de Ronda Alta, Três Palmeiras, Engenho Velho e Constantina.

Aos meus irmãos Carlos e Sid e às minhas irmãs por toda dedicação e amor: Mari, Juci, Susana, Lucíola, Fernanda, Luciana e Sônia.

À Andila por tudo que faz por mim: pelas partilhas, incentivo, carinho, traduções e correções. Por ser minha mynh si. Sou eternamente grata a ti.

Às muitas pessoas que, diretamente ou indiretamente, me acompanharam nesses dois anos.

Aos companheiros de luta no indigeníssimo e aos que amam a causa.

E, finalmente, ao Rafael pela atenção, companheirismo, lealdade, pelas leituras e correções na escrita, pelo incentivo diário e pelo nosso amor. Por estar comigo a cada nova caminhada e concretizar os ideais ao meu lado.

RESUMO

A partir da etnografia realizada na Terra Indígena Serrinha, esta dissertação discute como tema central as mulheres kaingang Odila Kysã, Andila Nivygsãnh, Ângela Norfa e as redes por elas formadas. A aldeia sofreu, até meados de 1960, o esbulho total de seu território e a expulsão dos nossos antepassados kaingang que ali viviam. Nesse contexto, estudo a atuação dessas mulheres, considerando suas trajetórias, os seus caminhos e de suas famílias, bem como as alianças entre as mulheres, as redes de parentesco e a preocupação com a nomeação kaingang dos filhos e netos, com sua influência na vida da pessoa. Por fim destaco a articulação política dessas mulheres em torno do Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, que é um espaço público onde exercem papéis de liderança.

Palavras-chave: Mulheres kaingang. Políticas. Redes. Ponto de Cultura. TI Serrinha.

RESUMO EM KAINGANG

Inh rãnrãj tag tóg, kanhgág ag jamã tỹ Serrinha ke tĩ ên tá han kỹ nĩ. Tá inh kanhgág fag jẽmẽ kỹ fag rãnrãj to vẽn hán, fag hã vỹ: Odila Kysã, Andila Nĩvygsãnh, kar kỹ Angela Norfa fi, fag han ja ên to ke vẽ.

Kanhgág ag tóg êmã tag kren ja nĩgtĩ, fó ag mỹ prỹg tỹ 1960 kuju kãmĩ, kanhgág ag tỹ ga tag kri nỹtĩ ja ag pétẽn kãn ja ag nĩ fóg ag. Kỹ sóg nén kar tag kãmĩ ùn tátá tag fag rãnrãj kỹ han ja ên to inh vẽnhrá han jé ke mũ. Fag jagnẽ kóm han han ja ên, fag tỹ fag krẽ jĩjĩnjin, gaf krẽ krẽ ti ke gé. Vẽnh kanhir pi jé ãg tỹ kanhgág tỹ jiji ti, kỹ eg tóg to jykrén há han tĩ. Sỹ kãn jé sóg ùn tátá tag fag rãnrãj ja tó sor mũ gé, Ponto de Cultura Kanhgág Jãre kãki. Tagki kanhgág kar tũ vẽ sir, hã kãki fag tóg tỹ pã!i mág rike nỹtĩ sir.

Vẽn h Vĩ KI KE Pẽ: Kanhgág tátá fag. Vẽn h rãnrãj. Jag venhmãn. Vẽn h kanhró kãmén jafã. Êmã tỹ Sérĩnh.

ABSTRACT

This ethnography, based on fieldwork in TI Serrinha, discusses as central theme kaingang women Odila Kysã, Andila Nivygsãnh and Angela Norfa, as well as the networks they formed. The village suffered, in the mid-1960, from total dispossession of its territory and the expulsion of the kaingang who lived there. This study analyses the role of these women in this context, considering their histories, their path and their families', as well as alliances between women, kinship networks and the concern for kaingang nomination of the children and grandchildren and the nomination's influence on a person's life. Finally, I highlight the political articulation of these women around the so-called "Ponto de Cultura Kanhgág Jãre", which is a public space where they exert leadership roles.

Keywords: Kaingang Women. Politics. Networks. Ponto de Cultura. TI Serrinha.

LISTA DE DESENHOS

Desenho 1 - Metades Clônicas Kamé e Kanhru.	79
Desenho 2 - Modelo de parentesco não indígena.	90
Desenho 3 - Modelo de parentesco indígena.	91

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização dos povos indígenas na região Sul do Brasil	29
Mapa 2 - Localização da Terra Indígena Serrinha	37
Mapa 3 - Mapa do município de Constantina.	47
Mapa 4 - Mapa do município de Engenho Velho.	48
Mapa 5 - Mapa do município de Ronda Alta.	49
Mapa 6 - Mapa do município de Três Palmeiras.	49

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Comissões de Terras e seus toldos em 1930.	35
Tabela 2 - Postos de índios de acordo com o SPI em 1945 e 1950.	40
Tabela 3 - Toldos de índios de acordo com o SPI em 1945 e 1950	41

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cacique Antonio Mig Claudino e Odila Kysã	61
Figura 2 - Posto de Saúde do setor Alto Recreio.....	63
Figura 3 - Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental e Médio Fág Kavá.	64
Figura 4 - Odila Kysã.....	69
Figura 5 - Andila Nivygsãnh.....	70
Figura 6 - Ângela Norfa.....	70
Figura 7 - Desfile de jovens kaingang c/ roupas em tear.....	83
Figura 8 - Vó Garé e a neta Glauciane.....	89
Figura 9 - Residência matrilocal: casa do Cacique Antonio Mig Claudino (centro) e do genro Valdelírio (direita).....	99
Figura 10 - Fernanda Jofej Kaingang no Fórum Social Indígena.....	106
Figura 11 - Vera Lúcia Pafej.....	109
Figura 12 - Adriana Minkã.....	110
Figura 13 - Tatiana Nigaja Claudino.....	111
Figura 14 - Susana Fakoj.....	123
Figura 15 - Lucíola Nivãh.....	124
Figura 16 - Fernanda Jofej.....	125
Figura 17 - Luciana Vãngri.....	125
Figura 18 - Sônia Kokoj.....	126
Figura 19 - A Cacique Ângela (à direita) com Elvis (filho, ao seu lado), eu, as netas (crianças), a filha Toguila e o Genro Dinho.....	133
Figura 20 - Priscila Kokoj (beija-flor).....	133
Figura 21 - Toguila Toto (borboleta).....	134
Figura 22 - Fotos do acampamento Faxinal.....	135

Figura 23 - Fotos da Escola Estadual Indígena Manoel Inácio no acampamento Faxinal.	136
Figura 24 - Retorno à TI Serrinha após a colação de Grau de Nivãn (Medicina/UFRGS), em Porto Alegre.	140
Figura 25 - Curso de Formação de professores 7ª CRE – Passo Fundo 22/07/2015.	144
Figura 26 - Curso de Formação de professores 7ª CRE – Passo Fundo 22/07/2015.	145
Figura 27 - Encenações do teatro do oprimido na aldeia Serrinha e em Seminários Organizados pelo Ponto de Cultura.....	149
Figura 28 - Oficina sobre conhecimentos tradicionais e biodiversidade	150
Figura 29 - Fotos das oficinas do projeto Eg Sinvi Hár, com a participação de mulheres do acampamento Borboleta/Salto do Jacuí.	152
Figura 30 - Projeto Interações Estéticas 2009, Eg Sinvi Hár.	153
Figura 31 - Fotos da II Edição do Eg Sinvi Hár.....	155
Figura 32 - Fotos da II Edição do Eg Sinvi Hár (cartaz).....	157
Figura 33 - Publicação produto do projeto Eg Rá – Nossas Marcas... ..	159
Figura 34 - Desfile de 7 de setembro de 2013 do Ponto de Cultura Kanhgág Järe.....	160
Figura 35 - Projeto Mais Cultura nas Escolas, com a presença do Cantor e escritor Márcio Bororo	161
Figura 36 - Projeto Mais Cultura nas Escolas, com a presença de Vangri Kaingang	161
Figura 37 - Professoras do Guarita, Sara Sales e Cleci Claudino, em oficina de pintura corporal do projeto Eg Rá, no Ponto de Cultura Kanhgág Järe.....	162

Figura 38 - XI Jogos dos Povos Indígenas em Porto Nacional – TO	
Delegação kaingang	164

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APBKG	Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani
ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CIMI	Conselho Indígena Missionário
CTPCC	Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão
DTC	Diretoria de Terras e Colonização
ENICC	Escola Normal Indígena Clara Camarão
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
INBRAPI	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INKA	Instituto Kaingang
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPF	Ministério Público Federal
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
SENOP	Secretaria de Estado dos Negócios e Obras Públicas
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	7
RESUMO.....	9
RESUMO EM KAINGANG	11
ABSTRACT.....	13
LISTA DE MAPAS	15
LISTA DE TABELAS	15
LISTA DE FIGURAS	17
INTRODUÇÃO	25
CAPÍTULO 1 – TERRA INDÍGENA SERRINHA.....	29
1.1 Contextualização histórica.....	29
1.2. O contexto histórico da Terra Indígena Serrinha	32
1.3. Caracterização dos municípios que fazem parte a Terra Indígena Serrinha	46
1.3.1.Constantina.....	46
1.3.2. Engenho Velho	47
1.3.3. Ronda Alta	48
1.3.4 Três Palmeiras	49
1.4. A luta pela terra e o retorno kaingang para a Serrinha	50
1.5. A retomada da Serrinha, a participação das mulheres kaingang e o contexto atual	57
CAPÍTULO 2 - MULHERES KAINGANG: AS VIVÊNCIAS, APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS	68
2.1. Sobre as e os kaingang	68
2.1.1. Notas acerca da bibliografia sobre os kaingang	71
2.1.2. O dualismo e as Rá (marcas).....	79
2.2. Os Pã'i mág e pã'i si	84
2.3. Sociedade patrilinear e as mulheres kaingang.....	86
2.4. Casamento: alianças políticas e território.....	92

2.5. O sistema de residência matrilocal entre kaingang da Serrinha	96
2.6. Narrativas de mulheres kaingang: Odila Kysã, Andila Nivygsãnh e Ângela Norfa	99
2.7. Caminhos da vó Joana Caetano Inácio como parteira kaingang e funcionária pública	104
2.8. Os elos das mulheres kaingang	107
2.8.1. Caminhos de Odila Kysã Inácio Claudino: enfermeira, mãe e avó	107
2.7.2 Caminhos de Andila Nivygsãnh Inácio como monitora bilíngue formando redes na educação indígena	112
2.7.3 A nomeação da criança kaingang: o caso de Andila	118
2.7.4 Casa: o mudar-se e o sentido de voltar	121
2.7.5 Caminhos de Ângela Norfa Braga: a mãe que virou cacique	130
CAPÍTULO 3 - As redes femininas e a formação de instituições indígenas da Terra Indígena Serrinha	139
3.1 Fundação do Instituto Kaingang	142
3.2 O Ponto de Cultura Kanhgág Jãre como espaço de atuação das mulheres kaingang	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	167
REFERÊNCIAS	173
ANEXOS	183

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é tecida pela escolha do caminho que fiz para trabalhar com o tema das mulheres kaingang na Terra Indígena Serrinha, suas trajetórias e as redes formadas por elas, bem como suas ações políticas. A pesquisa teve como base a minha trajetória de vida. Sou kaingang, meu nome *sinvi*¹ é *Jagso*² e ingressei como primeira indígena no mestrado de Antropologia da UFSC no ano de 2014.

Esta etnografia é resultado do trabalho de campo realizado na Terra Indígena Serrinha, aldeia a qual pertencço, e no acampamento Faxinal, ambos no Estado do Rio Grande do Sul, locais em que as atuações políticas femininas chamaram a atenção, especialmente em torno das mulheres pesquisadas: Odila Inácio Claudino, Andila Inácio e Ângela Inácio Braga. Estas mulheres kaingang têm em suas trajetórias o percurso vivido nas lutas pelas demarcações de terra e por nossa sobrevivência física e cultural.

Nesta pesquisa, é necessário considerar a dinâmica da Terra Indígena Serrinha e também minha participação nela. Faço parte do grupo de adolescentes que, na década de 90 do século passado, viveu o drama de uma retomada de território tradicional. A nossa Terra Indígena foi gradativamente invadida e ocupada pelos colonizadores que chegavam à nossa região durante um longo período de tempo, mas nos anos de 1960 foi totalmente loteada e vendida para imigrantes. Nesse período, meus parentes foram carregados e forçados a viver em outras áreas,³ como as aldeias de Nonoai, Guarita, Ligeiro e Carreteiro.

No capítulo I, trago o histórico desse processo e introduzo e destaco aí também a participação das mulheres kaingang. Trato brevemente da história kaingang e contextualizo a Terra Indígena Serrinha, sua localização e os municípios aos quais pertence. Apresento

¹ *SINVI*: palavra kaingang que significa bonito, beleza, belo.

² As palavras grafadas em itálico são as palavras em kaingang ao longo do texto. Outros grifos nesse padrão já pertenciam a algumas citações utilizadas. Ainda, eventualmente, utilizei em expressões que precisavam de destaque.

³ Nós, povos indígenas, temos, ao longo do tempo, incorporado e usado em nossas falas os nomes dados aos nossos territórios pelos não indígenas: aldeias, reservas, toldos, posto, áreas indígenas e, atualmente, terra indígena. Estas denominações foram utilizadas tanto por vizinhos dos territórios quanto por órgãos oficiais de governo. Utilizarei todas essas formas de nominar o território indígena nesta escrita, pois os diferentes termos ainda são utilizados e aceitos nos diálogos entre nós kaingang.

a expulsão dos nossos antepassados kaingang desse território, o processo de luta com a retomada de Serrinha e o contexto atual. Serrinha é uma terra indígena com muitas particularidades, tendo sido território alvo de muitas disputas. Fomos expulsos daquelas terras desde o início do século passado até o final de 1960. Perdemos território até não restar mais um palmo de terra e iniciamos o processo de retomada do nosso território em 1993, no qual enfatizo a participação das mulheres kaingang.

Dedico o capítulo 2 às mulheres kaingang. É nele que, após apresentar sucintamente uma seleção da bibliografia sobre os e as kaingang, destaco e discuto as narrativas das minhas interlocutoras, os caminhos delas e de suas famílias, suas alianças e os locais onde moraram. Falo da Terra Indígena Carreteiro, onde meu avô Manoel Inácio foi cacique e onde ele faleceu, aldeia natal da vó Joana. Depois no Ligeiro, lugar escolhido por minha avó Joana, parteira tradicional kaingang e funcionária do Governo do Estado, para viver até o fim da sua vida, em 1994. Nossa família morou em várias terras indígenas - Nonoai, Guarita, Votouro, Ligeiro, Carreteiro - e todos se reuniram novamente na Serrinha, durante e após sua reconquista. O fio condutor desse capítulo central é tecido pela descrição dos caminhos - os dos avós que abriram caminhos -, pela importância da nomeação e de chamar pelo nome kaingang para poder acompanhar a caminhada e pelos caminhos percorridos e abertos por minhas interlocutoras - Odila *Kysã*, Andila *Nivygsãnh* e Ângela *Norfa* -, que levaram às redes que discuto no capítulo seguinte.

No capítulo 3, abordo as redes dessas mulheres kaingang, suas atuações e a formação de duas instituições indígenas da Serrinha: o Instituto Kaingang e o Ponto de Cultura Centro Cultural *Kanhgág Jãre*. Destaco o modo como essas duas instituições foram se constituindo ao longo do tempo a partir dessas redes femininas, que se instituem, se reinventam e estão sempre em possibilidade da criação de novas redes.

Foi nesse contexto que se desenvolveu a minha pesquisa para a realização desta dissertação, com meu olhar voltado para as mulheres kaingang, suas práticas, seus saberes e seus fazeres. O meu desejo era trabalhar com todas as kaingang, o que não seria possível neste momento. Por ser inviável com um período de tempo tão curto, realizei esta pesquisa partindo da minha aldeia, Terra Indígena Serrinha, com as mulheres que em mim despertaram tantos questionamentos: Andila, Ângela e Odila, filhas do Cacique *Nãso* - nome kaingang -, conhecido

também pelo nome não indígena Manoel Inácio (na região da Terra Indígena Carreteiro)⁴.

Para realizar esta pesquisa, eu passei por um período de muitas idas e vindas à Serrinha, o que foi desafiador, porque, nas conversas/entrevistas que aconteceram, eu precisei me colocar enquanto pesquisadora, mas sempre tendo o cuidado para que tivéssemos as entrevistas menos formais possíveis. Foram muitas conversas com minhas interlocutoras, que participaram de toda a retomada do território e acompanharam a reconfiguração da aldeia. Com as lideranças de Serrinha, conversei sobre a estrutura da aldeia e também sobre as mulheres. Já com o *Kujà*⁵ da TI Nonoai, Jorge *Kagnãg* Garcia, que nasceu e viveu durante muito tempo na Serrinha, antes de ir para Nonoai, falei sobre o tempo em que Serrinha foi *Fág Kavá* - que pode ser traduzido por “Pinheiro Ralo” e era o nome kaingang antes de se chamar Serrinha (nome não indígenas). Revisitei minha memória e busquei muitas lembranças sobre os dois acampamentos que realizamos na Serrinha, sobre a escola, o cotidiano, os acontecimentos e minhas vivências na aldeia.

Também fiz um caminho durante os meses dedicados a esta pesquisa. Além da Serrinha e do acampamento Faxinal, os quais são extensões da minha casa, visitei outros lugares e contei com a ajuda de muitas pessoas. Na FUNAI de Passo Fundo, busquei documentos e mapas, que utilizei nesta escrita. Também com funcionários da FUNAI de Passo Fundo e de Chapecó tive muitas conversas, encontros e trocas de e-mails para elucidar dúvidas, confrontar documentos e verificar datas. No Ministério Público Federal (MPF), busquei documentos sobre o processo da demarcação da Serrinha e a carta da Serrinha, que foi escrita pelos indígenas em 1996, durante o acampamento, e entregue a autoridades, intitulada “Queremos voltar para a nossa terra da Serrinha”. Infelizmente, não consegui obtê-la. Realizei pesquisa bibliográfica e encontrei materiais que me foram cruciais, de diferentes instituições e áreas. Contatei pesquisadores das áreas de História e Geografia das

⁴ Terra Indígena Carreteiro, localizada no município de Água Santa, norte do estado do RS. Foi onde o Cacique Inácio, meu avô, morou desde o seu casamento com Joana Caetano, minha avó. Ali nasceram todos os filhos biológicos do casal.

⁵ *Kujà*, na língua kaingang, tem o mesmo significado que pajé.

universidades de Passo Fundo, a UPF⁶, e de Chapecó, a UNOCHAPECÓ⁷, que disponibilizaram materiais para esta pesquisa.

⁶ Universidade de Passo Fundo.

⁷ Universidade Comunitária da Região de Chapecó.

CAPÍTULO 1 – TERRA INDÍGENA SERRINHA

1.1 Contextualização histórica

Nós, kaingang, somos um dos 305 povos indígenas do Brasil. Nossos antepassados vieram da região central do Brasil para ocupar áreas ao sul do continente quando as fronteiras dos Estados-Nação ainda não eram demarcadas. Ou seja, as ocupações dessas terras ao sul remontam há tempos muito anteriores ao estabelecimento de fronteiras pelo Estado brasileiro.

Mapa 1 - Localização dos povos indígenas na região Sul do Brasil



Fonte: Elaborado e adaptado por Carina Santos de Almeida (2011: 2) a partir de Curt Nimuendajú (1944).

Somos povos das montanhas, das matas de araucárias. Ocupávamos uma área bem extensa, na qual atualmente estão localizados os nossos aldeamentos, como cita Laroque:

Atualmente, (...) ocupa mais de duas dezenas de áreas indígenas, as quais se espalham em territórios localizados desde as Bacias hidrográficas do rio Tietê até os territórios das

Bacias hidrográficas do Atlântico Sul, localizadas nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Sobreviveram ao impacto de diferentes frentes exploradoras e colonizadoras como, por exemplo, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, como as expedições ibéricas rumo ao sul do Brasil e as dos jesuítas a serviço de Portugal e de Espanha. E no século XIX aos mecanismos da Frente de Expansão representados pelo estabelecimento de fazendas, abertura de estradas, colonização alemã e italiana, a política oficial dos aldeamentos indígenas, os projetos de catequese capuchinha e jesuítica e a instalação de companhias de bugreiros e pedestres que avançaram sobre o seu mundo. No decorrer do século XX e primeiros anos do século XXI, a Frente Pioneira, visando atender aos interesses do sistema capitalista, se movimenta sobre os territórios Kaingang através da abertura de estradas de ferro e de rodagem, da intensificação agrícola e da reserva de áreas florestais e, posteriormente, à tentativa de confinamento dos nativos dentro de áreas estabelecidas por agências oficiais. (LAROQUE, 2007, p. 9).

A mobilidade em nossas terras sempre foi realizada, movida pelas práticas de visitas às parentelas, e ainda hoje caminhamos distâncias consideráveis para essas práticas.

Muitas vezes, as visitas duravam meses. Alguns iam e ficavam em outras aldeias, alguns porque se casavam, ou porque mudavam com toda a família pois os parentes diziam que ali estava melhor. Assim, muitas famílias ficavam anos em outras aldeias e depois retornavam ou seguiam adiante.

Os *kofã* - que é uma palavra kaingang para ancião ou anciã e é também utilizada para fazer referência aos avós – nos contam que havia também muitas guerras, disputas por territórios. Primeiro, era só entre os indígenas, depois, com os militares e, mais tarde, com os militares e colonos imigrantes.

Plantávamos, somos povos agricultores além de coletores e caçadores. Como descreve Tommasino (1996):

O tempo passado aparece marcado pelas formas de subsistência baseada na caça (anta, cateto,

quati, paca, macaco, porco-do-mato, aves), pesca nos pari (armadilha de pedras construída nas corredeiras combinada com uma esteira de taquara na extremidade), coleta (de mel, sementes, raízes, frutas silvestres, corós de vários tipos, vegetais e outros). O *vāsy* é representado como um tempo de muita abundância alimentar, de liberdade e de uma vida social tecida por regras sociais, tabus, festas. Era o tempo e espaço dos Kaingáng *jĩrgjũ*, quando faziam guerras com outros índios e com os *fóg*, isto é, os brancos. O espaço dos Kaingáng “bravos” era constituído por florestas de araucária entremeada por campos onde faziam suas aldeias fixas (*emã*). O modo de vida kaingáng era definido pela caça, pesca e coleta porque a sobrevivência dos índios provinha da exploração dos recursos do meio ambiente. A agricultura era feita em pequena escala e implicava a utilização de tecnologia simples: usavam o machado de pedra (*még*) e estacas de madeira para roçar o mato. Depois da queima do mato, jogavam as sementes e só retornavam para a colheita. Produziam milho, abóbora, amendoim e feijão. (TOMMASINO, 1996, p. 10)⁸.

Representamos a terceira maior população indígena do Brasil. De acordo com o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010. A população total de kaingang soma 37.470 pessoas. Nas 32 terras indígenas, somos 31.814 habitantes e há presença de famílias vivendo em zonas urbanas, em zonas rurais próximas às Terras Indígenas e em acampamentos, somando 5.656 kaingang distribuídos nos três estados do Sul e em São Paulo. Com relação à língua, também

⁸ As palavras em kaingang foram grifadas em itálico na citação por mim para colocar suas traduções, sendo que algumas traduções já se encontram na citação. Assim segue:

Vāsy: tempo passado, “há muito tempo”.

Jĩrgjũ: índio bravo.

Fóg: os não indígenas, os brancos.

Emã: a aldeia fixa.

Még: machado de pedra.

somos o 3º povo que possui o maior número de indivíduos falantes da língua materna: 22.027 pessoas maiores de 5 anos falam kaingang.

Nós kaingang, como outros povos, estamos continuamente em transformação, seja no que diz respeito à língua ou a outras manifestações da cultura, em seus diversos contatos com outros povos indígenas e até, muitas vezes, com kaingang de outras regiões.

O processo de colonização se deu de maneira incisiva e feroz, incidindo em muitos aspectos de nossa vida. Assim como muitos outros indígenas, também passamos por um regime violento na tentativa do governo de nos retirar dos nossos territórios, expulsando-nos para outros locais e, principalmente, confinando-nos em aldeamentos.

Ao longo da experiência como índios aldeados, vivenciaram diferentes tipos de relações de subordinação: escravidão, assalariamento de diferentes matizes, parceria e arrendamento fora das reservas. Ao mesmo tempo sofreram políticas indigenistas variadas que foram alterando radicalmente seu modo de vida e conseqüentemente surgiram novas formas de sociabilidade internas e externas. Como cada grupo aldeado sofreu compulsões locais diferenciadas, o resultado atual apresenta um mosaico de situações também variadas. (TOMMASINO, 1996, p. 15).

Nas primeiras investidas, muitos indígenas morreram porque resistiam às ações violentas dos militares do governo, depois, vieram os bugreiros, que caçavam os indígenas que não aceitavam serem “amansados/escravizados”. Nesta época, também se instalavam na região Sul os colonos imigrantes, vindos da Europa, que tratavam os indígenas como animais sem alma e, portanto, não humanos.

1.2. O contexto histórico da Terra Indígena Serrinha

Para compreender a conjuntura atual do movimento que as mulheres indígenas kaingang têm feito na atuação em redes em espaços políticos distintos, é crucial iniciar com o contexto da história da Terra Indígena Serrinha: a luta pela terra, a expulsão e o retorno ao território, com todas as mudanças ocorridas no espaço dessa aldeia. Compreender esse histórico me deu suporte para analisar as redes femininas atuais a

partir dessa Terra Indígena, tendo como ponto central as minhas interlocutoras Odila *Kysã*, Andila *Nivygsãnh* e Ângela *Norfa*.

Contam os antigos que a Terra Indígena Serrinha foi desmembrada da Terra Indígena Nonoai. Em 1911, quando ambas foram demarcadas como Toldos pelo governo republicano. Em pesquisas da década de 1970 do século passado, encontramos relatos sobre nosso povo, os kaingang, e os incursos dos colonizadores sobre nossos territórios. A pesquisadora Ítala Becker traz dados em suas pesquisas sobre a hoje Terra Indígena Serrinha, antigamente Fág Kavá (Pinheiro Ralo), que teve seu nome substituído pelos não indígenas. Em sua publicação “O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul”⁹, a autora faz uma análise e compilação de documentos que retratam alguns aspectos dos aldeamentos kaingang e seus surgimentos, relatados pelos viajantes, bandeirantes, exploradores e pesquisadores. Utilizarei alguns dos relatos, sem, contudo, fazer a citação completa dos mesmos.

Becker (1976, p. 64-65) fala em torno de 60 mil indígenas que fugiram dos “descobridores”¹⁰ que avançavam para os territórios de Santa Catarina e Cananéia, tendo se distribuído na extensão do Rio Uruguai.

Houve a implantação de uma Redução Jesuítica, por volta de 1630, que se chamava Conceição, no alto curso do Rio Uruguai, no então território dos Guandaná¹¹. Já em 1848, o Padre Parés foi aos Campos de Nonoai e conheceu o Cacique Nonoai (relatos contam que o Cacique já estava com 120 anos). O governo estabelecido no distrito de Passo Fundo fazia os cuidados do Cacique Nonoai e seu povo. Nesses documentos, encontramos relatos de que, em 1864/65, o governo brasileiro praticou uma política de pressão para fazer os indígenas saírem do mato e coloca-los em “lugares certos” (aldeamentos). Em 1880, já havia oito aldeamentos. Inhacorá, Guarita, Pinheiro Ralo,

⁹ Esta pesquisa é uma publicação impressa que traz vários relatos da história do povo kaingang por vários pesquisadores, viajantes, relatores, militares e bandeirantes, bem como datas. Me ative a estas para realizar a análise sobre os avanços dos colonizadores sobre a nossa terra, kaingang na Serrinha, mas não fiz citações diretas ou indiretas deles porque estão no material que estou utilizando da pesquisadora Ítala Becker, ao qual me referenciarei.

¹⁰ Para nós kaingang, é errado considerar que os europeus chegaram ao Brasil por volta de 1500 como descobridores. O termo utilizado por nós (e também por outros povos indígenas) atualmente é invasor.

¹¹ Guandaná é o nome dado para os grupos indígenas encontrados por volta 1630 em áreas próximas ao Rio Uruguai. Somos os mesmos kaingang, mas possivelmente faziam essa distinção em função dos dialetos.

Nonoai e Campo do Meio estavam aos cuidados do Coronel Tibúrcio Alves de Siqueira Fortes. Pontal, Caseros e Campos de José Bueno, a cargo de David Antônio de Oliveira. Nem todos esses toldos permaneceram ativos, visto que os indígenas fugiram, mas também outros toldos foram criados.

No período anterior ao ano de 1900, toda a área de Nonoai e Serrinha era uma aldeia só. No final do século XIX, os imigrantes italianos e alemães começam a sair da Serra Gaúcha e do Vale do Rio dos Sinos (locais chamados de “colônia velha”) em busca de mais terras onde pudessem assentar com suas famílias. Nesta busca e expansão, logo chegaram ao norte gaúcho, onde já havia a presença de caboclos junto aos indígenas, que ali se estabeleceram quando vieram com os tropeiros e na construção das linhas telegráficas.

Na primeira década de 1900, nosso povo kaingang buscou junto ao governo do Estado do Rio Grande Sul a demarcação dos nossos territórios, visando a contenção da invasão dos migrantes e imigrantes. Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio - SPI, por meio do Decreto Federal nº 8.072. O órgão teria a competência de demarcar as terras indígenas. Sobre a criação do SPI:

Criado pelo Decreto-Lei n.º 8.072, de 20 de junho de 1910, o SPI teve como objetivo ser o órgão do Governo Federal encarregado de executar a política indigenista. Sua principal finalidade era proteger os índios e, ao mesmo tempo, assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do país. A criação do SPI modificou profundamente a abordagem da questão indígena no Brasil.

Com este a Igreja deixou de ter a hegemonia no tocante ao trabalho de assistência junto aos índios, de modo que a política de catequese passou a coexistir com a política de proteção por parte do Estado. Além disso, buscou-se centralizar a política indigenista, reduzindo o papel que os estados desempenhavam em relação às decisões sobre o destino dos povos indígenas. (FUNAI, 2013, p.1).

O Estado do Rio Grande do Sul tomou a decisão de auxiliar o Governo Federal a demarcar os territórios, por causa da perseguição que os indígenas estavam sofrendo neste período e pela ocupação das terras

por invasores. Assim, foram demarcados 12 “toldos” no Estado neste período: Ligeiro, Ventarra, Votouro, Caseiros, dois em Nonoai, Carreteiro, Guarita, Fachinal, Lagoão, Inhacorá e Serrinha. O Governo do Estado deixou estes estudos e demarcações a cargo da Secretaria de Estado dos Negócios e Obras Públicas (SENOP) que, por sua vez, designou a tarefa à Diretoria de Terras e Colonização (DTC), sendo que as demarcações dos “toldos” ocorreram em 1918, tendo amparo legal na Lei nº 28 de 05 de outubro de 1899, esta decreta e promulga a Lei sobre terras públicas no Rio Grande do Sul.

Os toldos, em 1930, eram responsabilidade das Comissões de Terras do estado, e a única exceção era o toldo do Rio Ligeiro, que estava a cargo da direção do Serviço Federal. Seguem as Comissões Terras e seus respectivos toldos, a seguir:

Tabela 1 - Comissões de Terras e seus toldos em 1930.

Comissões de terra	Toldos
Erexim	Caseros, Fachinal, Guarani, Ventarra e Votouro
Palmeira e Iraí	Guarita, Nonoai e Serrinha
Passo Fundo	Rio Carreteiro
Santa Rosa	Inhacorá

Fonte: BECKER (1976: p. 66).

Estas demarcações ocorreram porque, de acordo com O jornal Correio do Povo de 1908, os caciques da Serrinha e de Nonoai foram até o Dr. Presidente do Estado, fazer as denúncias sobre a situação das aldeias:

O General Firmino de Paula foi ontem as 10,30 horas ao Palácio apresentar ao Dr. Presidente do Estado os dois caciques dos bugres e coroados, com aldeamentos na Serrinha e em Nonoai. O Dr. Carlos Barbosa recebeu-os carinhosamente e indagou os motivos que os haviam trazido a esta capital. O cacique-mor Antonio Pedro de Nonoai expos que sua tribo, vivendo nas proximidades de Serrinha, desde tempos imemoriais, na mais pacífica das posses sobre as terras que ocupam, esta, há algum tempo, sendo constantemente perseguida por intrusos que pretende desalojá-la.

Considerando essa violação dos seus direitos e dos de sua tribo, o referido cacique vinha pedir ao Papai Grande para lhes mandar garantir a posse das terras e continua tranquilidade. O Dr. Carlos Barbosa respondeu-lhe que tomando na devida consideração o justo pedido, máxime em estado na convicção de que aos ditos bugres assiste direitos incontestáveis de posse sobre as terras de que eles foram os primitivos habitantes, posse essa que o governo lhes devia assegurar, respeitando-lhes a vida e o regime por que se governam. Ia tomar as providências precisas para que se não fizesse, a título de civilização, nenhuma usurpação de suas terras.

Neste sentido o dr. Carlos Barbosa dirigindo-se ao dr. Candido Godoi, secretario das Obras Públicas, e então presente, determinou-lhe que mandasse o Dr. Augusto Pestana, com o pessoal que fosse necessário, aos aldeamentos desses bugres, proceder a medida e a demarcação da Zona por eles até agora ocupada. Correio do Povo, 26 de julho de 1908. (CORREIO DO POVO, 26/07/1908).

O toldo Serrinha (Mapa II, na página a seguir) foi demarcado em 1911, com uma área total de 11.950 hectares.

décadas de 1930, 1940 e 1950. De acordo com Kimiye Tommasino (1995), esses confrontos foram muitos, acirraram-se e se intensificaram à medida que as frentes de ocupação iam mais para o interior.

E é nessa fase que os chefes de posto do SPI introduzem entre nós kaingang o sistema hierárquico de poder e comando, uma nova estrutura política, aos moldes do exército brasileiro, passando a ter nas reservas indígenas “coronel”, “major”, “cabo”, “tenente” e os “soldados”.

Os kaingang nos dias de hoje empregam inúmeras categorias políticas, as quais designam diferentes níveis de autoridade no interior de cada comunidade. (...). A atribuição do título de capitão a indígenas aldeados remonta ao período colonial da história brasileira. No entanto, foi a legislação e a atuação indigenista do Império que disseminou entre os kaingang o uso das categorias da hierarquia militar para designar suas autoridades. (FERNANDES, 2003, p. 160).

Essas “autoridades” eram totalmente manipuladas e exerciam o papel de conter qualquer manifestação contrária dos indígenas com relação aos mandos e desmandos que os chefes de posto faziam nas aldeias.

Em 1941, a administração dos territórios indígenas passou a ser feita exclusivamente pela União. Naquele período, o Brasil vivia o Estado Novo, sendo o Rio Grande do Sul governado por Osvaldo Cordeiro de Farias, denominado Interventor Federal. Este, antes de entregar à União os toldos, reduziu-os, levando em consideração o Regulamento de Terras, onde cada família indígena teria direito a 75 hectares de terra e cada índio solteiro maior de 18 anos teria direito a 25 hectares de terra. Todo o restante seria transformado em Reservas Florestais, reduzindo assim os territórios demarcados em 1911 e 1918. Os atos cometidos por esse governo foram ainda oficializados pelo governo posterior, o então Governador do Estado Walter Jobim (mandato de 1947 a 1951), que efetivamente criou a Reserva Florestal da Serrinha, em 1949.

No relatório do Ministério Público Federal, essas arbitrariedades foram bem delineadas:

Apesar de todas as disposições legais a amparar a posse dos índios Kaingang sobre suas terras do

toldo Serrinha, a década que seguiu (40) foi o período no qual os Kaingang mais perderam terras neste século. E todas estas terras foram expropriadas pelo Estado do Rio Grande do Sul. Esse processo iniciou em 1941, com a oficialização desses atos ilegais pelo Governador do Estado Walter Jobim. (BRASIL, 1997, p. 64).

O toldo Serrinha ficou com apenas 4.724 hectares de seu antigo território, área também já ocupada na época por migrantes e imigrantes posseiros. No relatório de conclusão do grupo de trabalho criado¹² para auxiliar o Estado do Rio Grande do Sul nos assuntos com os indígenas, os relatores levantaram pontos importantes sobre a desapropriação das terras pelos invasores na época. Dizia que o Estado também fora motivado, por meio de denúncias feitas pelo então diretor da Diretoria de Terra para a Colonização, Godolfim Ramos, ao seu superior, o diretor geral da Secretaria de Agricultura, revelando seu “temor” pela transferência dessas terras do Estado para a União, porque os funcionários federais iriam desmatar e vender a madeira dos toldos. Então a sugestão, em vez de ser a denúncia das irregularidades e dos infratores ao Governo Federal, foi reduzir as terras dos índios, argumentando que eram extensas demais e sugerindo que o excedente fosse aproveitado para colonização.

A criação dos parques/reservas florestais foi dissimulada por essas denúncias já citadas acima. Na época houve, sim, roubo e venda de madeira nos toldos denunciados, mas essa argumentação serviu de estratégia para retirar as terras dos toldos e torná-las parques. E o restante do território estava repleto de invasores. “O Estado, porém, nada fazia para impedir esses intrusamentos. Ao contrário, existem várias testemunhas no sentido de que eram os próprios funcionários dos toldos e os diretores das comissões de terras que patrocinavam as invasões.” (BRASIL, 1997, p. 65). Criou-se também, na mesma época, a ideia de que aquelas terras estavam à disposição de quem se interessasse em produzir nelas e ocupá-las, sem levar em consideração a presença dos indígenas.

Com o fato da Reserva Florestal e o território invadido, nosso povo kaingang que ali viviam foram sendo gradualmente expulsos, e os que permaneciam sofriam com a violência dos colonos e dos funcionários do Estado. O território excedente após a criação do Parque

¹² Decreto 37.118, de 30 de dezembro de 1996.

Florestal e da divisão de terra para as famílias indígenas, era para os colonos serem assentados. Quando estes ocupavam o espaço que lhes havia sido destinado, tratavam logo de expulsar os indígenas para ocupar a área toda. Foi um esbulho vivido pelos indígenas nesta fase.

A invasão, o processo de exploração econômica e a dominação ideológica destruiu a “ecologia bio-cultural”, impossibilitando a sobrevivência de um modo diferente de ser. De uma dominação econômica passou-se à política e, finalmente, à cultural, impondo outro modo de viver e pensar, ocupando as terras e marginalizando os Kaingang. Mesmo que muitos indígenas já estivessem inseridos na sociedade nacional, ainda assim apresentavam características próprias, com um código linguístico e com práticas socioculturais específicas. Esses princípios os conduziram a uma consciência própria da sua condição de índio, propiciando um resgate histórico-cultural, que permitiu sua perpetuação enquanto etnia, e valorização como pessoa humana, (NASCIMENTO, 2013, p.63).

De acordo com relatórios do SPI, de 1945 a 1950, nós kaingang éramos distribuídos em postos ou toldos que eram administrados pelo órgão federal ou, como no caso da Serrinha, pela DTC do RS.

Tabela 2 - Postos de índios de acordo com o SPI em 1945 e 1950.

Municípios	Postos de índios – 1945
Lagoa Vermelha	Cacique Doble
Getúlio Vargas	Ligeiro
Sarandi	Nonoai
Guarita	Três Passos

Fonte: BECKER (1967, p. 66).

Tabela 3 - Toldos de índios de acordo com o SPI em 1945 e 1950

Município	Toldos de índios no RS – 1950
Três Passos	Inhacorá
Sarandi	Serrinha
Erexim	Votoro
Getulio Vargas	Ventarra
Passo Fundo	Águas Santas

Fonte: BECKER (1967, p. 66).

Nos marcos temporais observados até o ano de 1967, em Becker (1976, p. 67), o toldo da Serrinha ainda consta nos relatórios, mesmo nessa data já tendo sido totalmente invadido e vendido pelos colonos.

No relatório do MPF (1997, p. 66), consta que, no Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul, o então governador Ildo Meneguetti autorizou o Estado a vender a área de 6.624 hectares de terra no norte do território, no dia 06 de janeiro de 1958, em um local chamado Serrinha, por meio da Lei nº 3.381, que autoriza o governo estadual a lotear e vender as terras. O que é mais absurdo: aquela, que fora a área demarcada, passou a ter então 1.060 hectares, uma redução bem considerável. Levando-se em conta que a área inicial era de 11.950 hectares, temos uma redução de 10.890 hectares em 20 anos. Essa redução foi o último suspiro antes do desaparecimento. As famílias indígenas já não suportavam mais tantas barbáries que aconteciam na sua terra, que estava totalmente intrusada. Há relatos, como o de Jorge Kagnãg Garcia, Kujà e morador na Terra Indígena Nonoai, de que:

Mataram muitos índios lá. Os brancos (colonos) matavam mesmo, pra ficar com a terra e assustar as famílias que iam embora, fugiam com medo, uns vinham pra Nonoai, nós mesmo viemos pra cá. Me lembro que mataram um índio e jogaram ele na sanga, e meus parentes que ficaram lá mais uns anos contavam também, muito índio morreu em Serrinha para os brancos ficar com a nossa terra, matavam a pedrada mesmo. (Jorge Kagnãg Garcia, 23/07/2015. Entrevista.).

As famílias indígenas que ainda restavam foram expulsas, carregadas em caminhões e levadas para o toldo de Nonoai, porque a porção de terra que restou foi facilmente tomada pelos colonos, que

utilizaram todos os métodos de violência contra os indígenas. Muitas famílias fugiram a pé para as aldeias em que tinham parentes. Foi um tempo de muita tristeza. No Relatório Figueiredo¹³, p. 38, Capítulo I, “A sociedade Brasileira e o mundo dos índios”, essa situação aparece da seguinte maneira:

A colonização registrou, desde o início, um processo de extermínio da população indígena. Em diferentes momentos da história brasileira, o impacto produzido pelo contato com a sociedade nacional traduziu-se em mudanças sociais, econômicas e demográficas catastróficas para a sobrevivência física e cultural do índio.

A conquista das terras indígenas ocorreu através de medidas extremamente violentas. As terras sempre foram importante objeto de cobiça dos colonizadores. Nessas condições o Índio nada mais significou que um obstáculo e nenhuma razão existia para que fosse preservado. (COSTA, 1987. P.388).

E assim o toldo Serrinha desapareceu. Essa situação não foi uma ação isolada, o Estado se apropriava dos territórios indígenas, ou de parte dos mesmos, para resolver os seus problemas fundiários.

São os planos governamentais que sistematicamente desencadeiam esbulho das terras indígenas. Na década de 1940, Getúlio Vargas inicia uma política federal de exploração e ocupação do Centro-Oeste por colonos – a chamada “Marcha para o Oeste” – contatando populações indígenas isoladas e favorecendo a invasão e titulação de terras indígenas a terceiros. Essa política de “colonização dirigida” já vinha sendo adotada por vários governos estaduais e se encontra desse modo reforçada. (...) Os interesses econômicos de proprietários se faziam representar nas instâncias de poder local para pressionar o avanço da fronteira agrícola sobre áreas indígenas. (...) Além das invasões

¹³ Relatório Figueiredo: documento de extrema importância, contendo as fraudes e crimes contra os indígenas naquele tempo sombrio.

propriamente ditas, eram comuns arrendamentos de terras que não obedeciam às condições do contrato – quando este havia – ocupando enormes extensões de terras indígenas; constituindo, em alguns casos, situação de acomodação das irregularidades (invasões praticadas e posteriormente legalizadas pelo SPI por meio de contratos de arrendamento). (...) A articulação dessas políticas regionais com um projeto nacional é explicitada, por exemplo, nas resoluções e recomendações aprovadas pela I Conferência Brasileira de Imigração e Colonização, realizada entre abril e maio de 1949, em Goiânia, pelo Conselho de Imigração e Colonização (CIC). Segundo elas (BRASIL, 1949a, p:4),¹⁰ a “delimitação das terras habitadas pelos índios” deveria ser acompanhada pelo estabelecimento de colonizações em moldes técnicos nas proximidades: “Facilitarse-ia, assim, não só a penetração e o desbravamento do hinterland brasileiro, como também a assimilação desses nossos patrícios por um processo de aculturação”. Imediatamente após a Conferência de Goiânia, em maio do mesmo ano, o estado do Paraná e o Ministério da Agricultura firmam um acordo (BRASIL, 1949b) para a “reestruturação” das terras dos povos Guarani e Kaingang, convertendo terras indígenas ocupadas e tituladas no estado em terras devolutas. (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. 2014)

No caso da Serrinha, foi um esbulho total. Primeiro, confinaram meus antepassados dali em uma área demarcada, para poder utilizar todo o arredor. Jorge Kagnãg Garcia, em seu relato, fala que Nonoai e Serrinha eram uma aldeia só. A área foi separada de acordo com o interesse do governo e da elite dominante da época. Depois, os próprios funcionários do governo e SPI arrendavam as terras para colonos, que se tornavam posseiros e passavam a expulsar os indígenas.

Acompanhando a situação o governo resolveu criar um Parque/Reserva Florestal com a maior parte do território, com a desculpa de proteger a área do comércio ilegal de madeira pelos agentes do SPI, e novamente subdividiu o espaço entre os indígenas. Depois da criação do parque/reserva, começou a expulsão dos indígenas, com violência e às vistas do Estado, que não tomava nenhuma atitude para resguardá-los, nem aos seus direitos, muito menos às suas terras.

Os próprios funcionários do governo faziam as negociatas com os colonos.

Através diversas viagens de inspeção em Postos Indígenas e Inspetorias regionais tenho constatado, salvo poucas, mas confortadoras exceções, que o índio assistido pelo SPI vegeta em condições miseráveis sendo, na grande maioria dos casos, vítima inocente de espoliação desenfreada praticada por terceiros, com a conivência de funcionários desonestos.

O problema seria de menos e de fácil solução para o diretor, se se tratasse de casos isolados facilmente extirpáveis.

Infelizmente, porém, o mal é tão generalizado que chega a constituir verdadeira situação de calamidade e incide de maneira nociva, não só sobre o patrimônio público, como também sobre a moral dos funcionários e o bom nome do serviço, além de constituir, pela vergonhosa espoliação a que submete o índio, uma afronta aos sentimentos de humanidade. (RELATÓRIO FIGUEIREDO, Pasta 5, p. 1016).

Os indígenas contam que João Américo, agente do governo no local, prendia os indígenas, mandava matar, vendia aos colonos o uso das nossas terras e praticava o arrendamento. Com a criação da Reserva Florestal, o território deixou de ser dos indígenas e passou a ser do Estado, que depois loteou e vendeu as terras dos parques que ele mesmo criou para “proteger da ganância e especulação.” Diante do cenário do país na época, 1940 a 1965, com relação aos agricultores e à falta de território para assentá-los, percebe-se que foi uma prática entre os governos estaduais com aval do governo federal esta prática de expropriação dos territórios indígenas em muitas regiões do país.

A Dr^a Lígia Simonian, em seu artigo “Uma experiência entre indígenas e cafuzas/os do Sul – Um relato preliminar, seus limites e avanços” (1990, p. 43), substancia que, após a expulsão dos antigos kaingang da Serrinha, quando muitos deles estavam na aldeia de Nonoai, eles presenciaram e lutaram junto com os parentes de Nonoai, no final da década de 1970, na retirada dos posseiros (brancos arrendatários) da terra indígena. O movimento, feito pelos indígenas, envolveu diversos enfrentamentos naquele local até a total expulsão dos colonos.

Neste momento, os parentes kaingang da Serrinha a consultaram para saber como poderiam retomar o seu território. Estas orientações foram dadas tanto em Nonoai quanto na Serrinha. Seu Tuxá (indígena Kaingang) continuou no Alto Recreio até sua morte e outros indígenas permaneceram “trabalhando como peões/diaristas nas terras dos colonos/invasores”, tendo na terra de Pupi Loco (invasor/proprietário) um ponto de referência (nota de rodapé, 1990, p. 43).

E Simonian continua:

Inicialmente os/as Kaingang de Serrinha pretendiam ocupar uns poucos hectares ainda de posse da Secretaria da Agricultura do estado. Mas quando irrompeu o movimento para reocupação das terras em Nonoai, as mesmas foram rapidamente vendidas pelo escritório de Terras do Município. Tal decisão foi tomada, segundo um funcionário, para evitar a reocupação das terras pelos indígenas, o que o mesmo denominou de “invasão Indígena”.

A dificuldade de acesso a uma base de terra para iniciarem a reocupação, impôs um certo retrocesso ao movimento de reorganização dos/as mesmos/as. Mas com a mobilização por ocasião da preparação Constituição de 1988, eles retomaram o processo, e em 1989 me solicitaram um texto específico sobre seus direitos às terras da AI Serrinha. (SIMONIAN, 1990, p. 44).

Os colonos foram tomando conta do território da Serrinha em diferentes momentos. Tornaram-se posseiros e, depois, levaram ao Estado o pedido da não retirada deles daquele local, alegando que já moravam ali há muitos anos, que não tinham para onde ir, que pagavam o arrendamento, que, quando o Estado quis retirá-los da terra, eles

fizeram documentos argumentando que não podiam ficar sem terra e a solução era o Estado vender as terras dos índios para eles, que nelas produziam.

Os indígenas após a expulsão buscaram meios de reaver a terra que nos foi tirada. Juntando documentos, pediram ajuda a órgãos indigenistas como a ANAI, o CIMI, à Dr^a. Ligia Simonian, e as mulheres indígenas, com muitos outros parceiros, iniciaram a luta de retorno à Serrinha.

1.3. Caracterização dos municípios que fazem parte a Terra Indígena Serrinha

A Terra Indígena Serrinha está localizada na região norte do Estado do Rio Grande do Sul. Atualmente, sua extensão territorial localiza-se em parte dos municípios de Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta e Três Palmeiras. Historicamente, estes municípios foram colonizados no início do século XX. Com base nos dados do IBGE, Censo de 2010, vamos traçar com brevidade as características dos municípios aos quais Serrinha pertence, bem como suas colonizações.

1.3.1. Constantina

O município de Constantina, de acordo com o IBGE 2010, data sua colonização de 1919, sendo que seu nome na época era Taquaruçu e pertencia à comarca de Sarandi, como a maioria dos municípios criados naquele tempo. Em meados de 1935, o padre Patui elaborou o primeiro Plano Diretor da Vila, como localização das praças e edifícios públicos. Quando se tornou município, passou a se chamar Benjamin Constant, mas foi substituído seu nome posteriormente em virtude de outro município próximo já ter sido nomeado assim. Elaborou-se então o nome Constantina em lugar do nome Benjamin Constant.

A colonização realizada no início daquele século foi principalmente a alemã, com apoio, na época, do Dr. Mayer, que organizou a demarcação do então ainda distrito Xingu em prol dos colonizadores, isto por volta de 1915. Atualmente, o município possui uma população total de 9.752 habitantes. A população feminina é de 4.976 pessoas e a masculina é de 4.776 pessoas, em uma área de 202,999 Km².

Mapa 3 - Mapa do município de Constantina.



Fonte:

<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=430580&search=rio-grande-do-sul|constantina>

1.3.2. Engenho Velho

O município possui uma área territorial de 71.191 Km², com uma população total de 1.527 pessoas. A população masculina é de 742 pessoas e a feminina é de 785 pessoas.

Engenho Velho foi um município formado por famílias italianas (Tesser e Camilotti) atraídas para o local pelas matas, com madeiras de boa qualidade, em grande quantidade. Mas antes dessas famílias chegarem o local era habitado pelo Capitão Valério (Antonio Valério) com sua família. As terras do Capitão faziam divisa com a área indígena e a Reserva Florestal. Depois do ingresso dos italianos, foi por eles montada uma serraria, a Camilotti-Tesser, que virou sucata com o tempo, dada a escassez da madeira. O local da serraria era chamado de engenho, daí originando-se o nome do município Engenho Velho. Este se emancipou em 1993, sendo até aquele momento fora um distrito de Constantina, que, em 1961, tinha-o elevado à categoria de distrito com

definição territorial, sendo esta divisão mantida em 1992, quando foram desmembradas suas terras do município de Constantina. É um município totalmente agropastoril, sendo os órgãos públicos os maiores geradores de empregos: escolas, postos de saúde, prefeitura etc.

Mapa 4 - Mapa do município de Engenho Velho.



Fonte:

<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=430692&search=rio-grande-do-sul|engenho-velho>

1.3.3. Ronda Alta

A criação deste município foi em 26/12/1963, sendo que o mesmo era parte do território de Sarandi, pertencendo, até sua emancipação, ao Distrito de Águas de Rondinha. Este município, antes de ser constituído, foi pousada dos tropeiros que vinham das missões e da Argentina levando gado e mulas para São Paulo, em 1900. Começaram a fazer esse caminho após a construção da linha telegráfica que ia do Sul a São Paulo, e era por essa picada aberta que os tropeiros faziam os transportes dos animais. Próximo à atual Ronda Alta, na hoje fazenda Sarandi, eles paravam para descansar.

Era um lugar que tinha duas sangas que desaguavam em um riacho e formavam um cercado natural. Os animais ficavam soltos, com pasto e água à vontade, e a ronda destes era feita do alto. O primeiro nome recebido foi Rondinha do Campo, dado pelos tropeiros, mas, como a localidade vizinha se chamava Águas de Rondinha, escolheram então Ronda Alta, em função dos tropeiros realizarem a ronda no alto. Data a história que em 1904 se fixaram os primeiros moradores com

Severiano dos Santos, que veio explorar “suas terras”. Em 1928, a família Beux chega a localidade e impulsiona o crescimento. Em seguida, chegam os descendentes de alemães e italianos. O território corresponde a 419, 344 km² e a população (IBGE, 2010) era um total de 10.221 pessoas, sendo 5.009 homens e 5.212 mulheres.

Mapa 5 - Mapa do município de Ronda Alta.



Fonte:

<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=431610&search=rio-grande-do-sul/ronda-alta>

1.3.4 Três Palmeiras

A história deste município não é muito diferente dos demais já relatados. Os tropeiros deram seu primeiro nome, que foi Colônia do Pito, e depois o modificaram em função de três palmeiras que vinham de um mesmo tronco. O local dessas palmeiras hoje é a rua 13 de Maio. A história narrada no site do IBGE sobre este município é a única que faz referência aos indígenas, dizendo que, na época em que os tropeiros por ali passavam, naquele local só haviam as matas e os índios.

Três Palmeiras pertencia a Sarandi e Ronda Alta e se emancipou em 12/05/1988. A população atual é de 4.381 habitantes, sendo 2.210 homens e 2.171 mulheres.

O Mapa VI, na página a seguir, apresenta a expansão territorial do município.

Mapa 6 - Mapa do município de Três Palmeiras.



Fonte: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=432185>

Os indígenas de Serrinha mantêm uma relação amistosa com a população não indígena dos municípios vizinhos e com as prefeituras das quais fazem parte. Alguns indígenas são funcionários destas prefeituras. Os municípios de Engenho Velho e Ronda Alta têm ambos a Secretaria do Índio, com um secretário indígena, onde indígenas fazem todo o trabalho voltado às demandas das áreas correspondentes aos respectivos municípios. Em Três Palmeiras, a escola municipal, que está localizada dentro da aldeia, tem professores indígenas contratados, bem como merendeiras e serventes. Assim vão se constituindo novas relações entre os poderes públicos municipais e os indígenas na Serrinha.

1.4. A luta pela terra e o retorno kaingang para a Serrinha

Com o fim do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 05 de dezembro de 1967, por meio da Lei n.º 5.371, que autoriza a instituição da Fundação e dá outras prioridades a esta instituição, as ações (ou a ausência delas) realizadas pelo SPI em relação à proteção aos indígenas e aos seus territórios passaram a ser de responsabilidade da FUNAI, com atuação respaldada pelo Estatuto do Índio (Lei 6001/73). A FUNAI manteve em suas bases os antigos funcionários do SPI, o que não provocou mudanças significativas no novo órgão com relação à atuação do anterior no Rio Grande do Sul. Mas todas as áreas, toldos, parques ou reservas onde existiam indígenas passaram a ser de responsabilidade da FUNAI.

(...) a Funai foi criada por meio da Lei n.º 5.371 de 5/12/1967 em substituição ao SPI. Esta decisão

governamental foi tomada num momento histórico em que predominavam, ainda, as ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios. Esta ideologia de caráter etnocêntrico influenciou a visão governamental, sendo que a Constituição vigente naquela época estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios como "relativamente incapazes".

Mesmo reconhecendo a diversidade cultural entre as muitas sociedades indígenas, a Funai tinha o papel de integrá-las, de maneira harmoniosa, na sociedade nacional. Considerava-se que essas sociedades precisavam "evoluir" rapidamente, até serem integradas, o que é considerado na prática como uma negação da riqueza da diversidade cultural.

Posteriormente, com a edição da Lei n.º 6.001 de 19/12/1973 (conhecida como Estatuto do Índio) se formalizaram os procedimentos a serem adotados pela Funai para proteger e assistir as populações indígenas, inclusive no que diz respeito à definição de suas terras e ao processo de regularização fundiária. O Estatuto do Índio representou um avanço em relação à política indigenista praticada, estabelecendo novos referenciais no que diz respeito à definição das terras ocupadas tradicionalmente pelos índios. (FUNAI, 2013, p. 2).

Na época de criação da FUNAI, os antigos kaingang da Serrinha já tinham sido expulsos da sua terra, e os que se negaram a ir embora tiveram que permanecer ali como empregados dos colonos posseiros ou nas cidades vizinhas trabalhando. Os conflitos entre indígenas e colonos também se acirravam em outras aldeias, como a de Nonoai, Guarita, Ventarra e Votouro.

Em 1975, foi criado um grupo de trabalho pelo INCRA, FUNAI e Governo do Estado para apurar a situação dos indígenas no norte do Estado com os colonos invasores. Foram sugeridas algumas medidas por este grupo de trabalho, após a análise da situação. De acordo com Brenner (2005), esse grupo de trabalho foi criado porque em 1967 foi instalada a Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI da Assembleia Legislativa, por causa do conflito entre posseiros e indígenas no todo de

Nonoai, e depois foram analisadas outras áreas também. Essa CPI teve seu parecer final aprovado, que se transformou na Resolução nº 1.605 de 24/10/68, promulgada nesta data. O texto da resolução traz o direito de posse e propriedade dos índios sobre suas terras e toldos, e os decretos de 1949, 1958 e 1962, que tratam das terras dos indígenas, como contrários às normas constitucionais desde 1934. O que se tem aí são várias medidas a serem tomadas pelo Estado, mas não foram. Então, em 1975, cria-se o grupo de trabalho citado anteriormente.

Esse grupo de trabalho encerra sua labuta em 1985, sugerindo que INCRA, FUNAI e Estado retirem os colonos das terras ocupadas, reassentando-os e fazendo a reintegração de posse aos indígenas. Todo este relato servirá para que possamos entender mais adiante o que o Estado e o governo fazem quando os indígenas retornam para suas terras à força.

Concomitante a esses fatos, o país também atravessa um momento de tomada de decisões, com os movimentos sociais na luta pela liberdade e democracia. Tivemos também, na década de 1980, as manifestações em torno da Constituição Federal, que estava sendo elaborada e foi promulgada em 1988.

Para a organização de todos os movimentos que sucederam após publicação da nossa Lei Maior, em 88, aconteceram muitos movimentos feitos por indígenas e indigenistas na época. Em 1980, houve a fundação da União das Nações Indígenas - UNI, que teve parcerias entre indígenas (figuras como Ângelo Cretãn Kaingang, Aílton Krenak, Raoni Kayapó e Álvaro Tukano), indigenistas e antropólogos, tentando dar conta dos movimentos que ocorriam no país naquele momento.

(...) a participação dos índios foi acontecendo via assembleias organizadas, sobretudo por agentes externos como entidades de defesa dos direitos indígenas e organizações religiosas. O Conselho Indígena Missionário (CIMI) teve papel fundamental no processo de articulação dos diferentes povos em território nacional. É importante salientar que a atuação e a parceria desta instituição evangelizadora foram importantíssimas na organização e conscientização política das lideranças indígenas nos diferentes territórios. Além disso, o processo de trocas de experiência resultou, num primeiro plano, na articulação do movimento e, num segundo momento, na criação, em 1980, da União

das Nações Indígenas (UNI), organização de defesa dos direitos dos povos originários de expressão nacional. No tocante às assembleias interétnicas, ficou evidente a necessidade de uma articulação permanente e de caráter nacional. De fato, os índios sozinhos eram fracos; mas, juntos, os indígenas seriam fortes e poderiam ser ouvidos pelas autoridades governamentais, já que viviam sob o regime de tutela por parte da entidade indigenista. Se o índio, para sair de seu espaço a fim de tratar de qualquer assunto pessoal na cidade deveria ter autorização prévia do chefe do posto da Funai, imagine-se se a justificativa fosse para participar de eventos de natureza política organizacional. De qualquer maneira, os relatos sobre perseguições e prisões arbitrárias de lideranças são inúmeros, apesar de as ameaças e intimidações não desencorajarem as expectativas de muitos defensores indígenas, a exemplo de Marçal Guarani e Ângelo Cretãn, entre outros. (ALMEIDA, 2013, p. 52).

Na metade da década de 80, essa organização perdeu o fôlego, tendo em vista a demanda que eles tinham em um país da proporção do Brasil, e as organizações locais ganharam força a partir deste período, para dar suporte às necessidades de cada região e povo. A conquista mais importante para nós, Povos Indígenas, também era amplamente discutida e construída naquele momento: o Capítulo VII e *os artigos* que tratariam da nossa sobrevivência física e cultural, que estariam escritos ali na Constituição Federal. Foram muitos embates e buscas de apoiadores para que se chegasse aos textos que temos hoje, na nossa Carta Magna, tratando dos Povos Indígenas.

Durante este período, nós kaingang da Serrinha nos preparávamos para fazer a primeira tentativa de retomada. Com a promulgação da Constituição Federal e, especialmente, do artigo 231 (e seus incisos) e do artigo 232:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direção e interesses,

intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 2012, p. 130).

Com base nestes artigos, iniciaram as retomadas dos territórios indígenas e também Serrinha, em 1993. O jornal Zero Hora, veículo impresso de maior circulação no Estado do Rio Grande do Sul, na época noticiou a ocupação na Serrinha com o título “Caingangues reivindicam posse e ocupam terras em Ronda Alta”:

Um grupo de 58 índios ocupou ontem pela manhã as terras próximas ao cemitério indígena de Serrinha, na Baixada Santo Antônio, próximo da Barragem Passo fundo, região de Ronda Alta. Os índios reivindicam a posse sobre 11.950 hectares colonizados na década de 50 pelo governador Ildo Meneghetti e oficializados nos anos 60 por Leonel Brizola. Neste local hoje vivem mais de mil famílias de colonos.

Os Caingangues foram expulsos de suas terras desde o período da colonização, e se espalharam por outras reservas ou para a periferia de cidades próximas, como Passo Fundo. Agora, passado o prazo dado pela Constituição Federal para a demarcação de suas terras, querem o território de volta, conta o representante da Associação Nacional de Apoio aos Índios (ANAI), Rodrigo Venzon. (ZERO HORA, 1993, p. 39).

Um momento antes dessa entrada na Serrinha, o Governo do Estado, com o então governador Alceu Colares em 1991, já vinha sendo pressionado para que as questões das terras indígenas tivessem um desfecho. Sendo criada mais uma “Comissão interinstitucional para elaborar uma radiografia” (Brenner, 2005) da situação das terras dos indígenas no Estado, que, por sua vez, chegou à mesma conclusão que a anterior: a desintrusão das terras e devolução das mesmas aos indígenas.

Desse período tenho várias lembranças, quando os parentes (indígenas de Nonoai) vinham fazer reunião sobre a retomada da Serrinha na nossa casa, com os indigenistas que estavam apoiando a causa. A participação feminina foi importante nesse momento. Minha mãe, Arcelinda Inácio, indígena kaingang, filha de Manoel Inácio e Joana Caetano, estava na articulação, fazendo os contatos com as autoridades e buscando apoio na comunidade local, nesta retomada.

Eles se reuniram muitas vezes, ficavam até a madrugada conversando e organizando todos os papéis que tinham. Eles sabiam que não seria fácil entrar na terra que sempre foi deles, mas que foi roubada e na época estava em posse dos colonos, que outrora já haviam usado a violência para expulsá-los dali. Todas essas lideranças tinham medo pelos seus filhos, pelas suas famílias e por si mesmos. Eles traçaram estratégias para fazer o ingresso na área e escolheram para acampamento o local onde eles tinham sido carregados no caminhão e levados embora para Nonoai, onde “jogaram nossas coisas em cima do caminhão e levaram a gente como se nós fossemos todos bichos” (Amantino Portela, 1992). Em muitas destas reuniões, eles falavam dos direitos que tinham conquistado na Constituição Federal de 1988 e afirmavam, principalmente, a necessidade de retomar a “terra que era deles”. Os mais velhos falavam da história de Fág Kavá (pinheiro ralo), nome indígena de Serrinha, e essas falas motivavam os mais jovens.

Os indígenas Amantino Portela e João Isaías, os fomentadores do movimento, conseguiram reunir um número de 58 indígenas. Todos estavam na aldeia de Nonoai e em cidades próximas à Serrinha. E assim fomos para linha da Baixada. Os colonos, ao perceberem a nossa presença, reagiram com violência. Deram tiros em cima do acampamento e diziam que iam envenenar a água. Nas cidades próximas, diziam que não era para os estabelecimentos venderem comida aos “índios”. Barravam os carros da FUNAI que iam ao acampamento. A FUNAI Coordenação Regional de Chapecó auxiliava com a comida e remédios e ANAÍ também fazia os movimentos para buscar recursos para o acampamento e a documentação para embasar o processo jurídico. Foi um momento muito importante, porque iniciou a ação judicial para a retomada da nossa terra.

Ficamos um período curto naquele acampamento, sendo que a falta de segurança e de mantimento foram os principais motivos para que o primeiro grupo se retirasse daquele local e retornasse para aldeias próximas de onde antes eram suas casas ou para aquelas onde as pessoas tinham família residindo.

O estado do Rio Grande do Sul praticou, durante o século passado, em sua política de desenvolvimento do norte gaúcho, ordens contraditórias com relação a usos, demarcações e posse do mesmo espaço nos territórios indígenas. No início do século XX, o Estado demarcou e deu aos indígenas posse de áreas, para que os mesmos deixassem livre o restante das terras, que foram utilizadas no assentamento dos colonos. Em seguida, nas décadas de 40 a 60, passou a posse destas áreas, anteriormente demarcadas aos indígenas, para os

posseiros. Com a luta kaingang para voltar aos seus territórios tradicionais, novamente o Estado passou a terra para nós indígenas em algumas áreas reivindicadas, como é o caso da Terra Indígena Serrinha.

Na disputa que travamos hoje pelos nossos territórios tradicionais, o SPI tem sua parcela de culpa. No início da atuação deste órgão até a sua extinção, no Estado do Rio Grande do Sul ele permitiu e fomentou os intrusamentos das terras indígenas pelos colonos. Os agentes do órgão entendiam que havia “muita terra pra pouco índio” e, além disso, os agentes do SPI queriam mudar a condição de pobreza dos indígenas, desenvolvendo e produzindo nesses locais, o que significou reconhecer a presença dos colonos sob sua permissão e seu convite.

1.5. A retomada da Serrinha, a participação das mulheres kaingang e o contexto atual

A demarcação da Serrinha aconteceu com muita luta, anos depois da expulsão do nosso território e com a total ocupação deste pelos colonos.

Os acontecimentos da Serrinha resultaram de fatores externos à realidade específica da mesma, mas igualmente tiveram suas particularidades, influenciando na compreensão e no andamento da história em nível mais amplo, mesmo porque não foram fatos isolados, pois em todas as outras áreas indígenas também houve intrusão. Os colonos, geralmente descendentes de imigrantes e com unidades familiares de produção, não se “aventuraram” a tomar posse dos latifúndios no estado, mas sim dos territórios dos índios, onde havia pouca proteção do Estado e sua população tinha menos condições de enfrentá-los. (NASCIMENTO, 2014, p.64).

Com a chancela do SPI, a presença dos colonos nas reservas indígenas da Serrinha, Carreteiro, Guarita, Monte Caseiros e Nonoai se intensificou, especialmente durante o período de governo de Leonel Brizola (1958-1962).

Desse modo, o estado, pressionado pelo grande capital fundiário e pelas colonizadoras, não impediu a entrada massiva de colonos, ao

contrário, em alguns momentos, a incentivou e/ou a amparou, assim como extinguiu reservas (Serrinha e Ventarra) e retalhou outras (para contemplar colonos, sem serem extintas, como foi o caso de Nonoai, Inhacorá e Votouro). (TEDESCO, 2012, p. 243).

O ingresso dos colonos nas aldeias gerou muitos conflitos, especialmente porque, após a expulsão dos nossos antigos kaingang da Serrinha (1950-1960), os invasores passaram a ingressar na Reserva Florestal e na Reserva Indígena de Nonoai, o que levou ao desfecho violento no final da década de 1970, com a expulsão dos colonos¹⁴ daquela área, organizada e levada ao efeito pelos indígenas no ano de 1978.

A mudança de cacique da reserva de Nonoai, no final de 1977, foi fundamental para imprimir decisões mais radicais entre os índios. Oriundo de uma ala, no interior do grupo, contrária à presença de posseiros e arrendatários, e estando mais próximo à nova geração de caingangues, o cacique Xangrê trata desde logo dos preparativos para a “revolta”, afrontando a FUNAI e desencadeando um clima de guerra contra os brancos. É interessante também enfatizar que, além desse fator de poder e de comando interno, havia outros processos favoráveis à mobilização dos índios: havia um alto grau de conscientização dos índios em todo o sul do Brasil, havia muitas adesões à *causa indígena*, através de manifestações de apoio das mais diferentes entidades, organizações (nacionais e internacionais) e pessoas (antropólogos, indigenistas, ecologistas, sociólogos), além da articulação entre os vários movimentos sociais populares que cresciam em todo o Brasil, uma total desarticulação de parte dos pequenos agricultores no interior da mesma. (TEDESCO, 2012, p. 251).

¹⁴ Os indígenas se organizaram e expulsaram os colonos da área de Nonoai, queimaram escolas e houve até morte de colono durante os enfrentamentos. Os colonos foram expulsos e iniciaram vários acampamentos dos sem-terra na região de Nonoai, Ronda Alta e Sarandi.

Na década de 1990, nossos grupos kaingang retornam às terras organizados, passando a reaver os antigos territórios. Isso fez os colonos ingressarem na justiça, buscando indenizações financeiras e realocações ou reassentamentos junto aos governos estaduais e federais (TEDESCO, 2014). Em muitos casos, o retorno dos indígenas foi marcado por violências físicas e étnicas por parte da sociedade envolvente, o que tornou acirrada a disputa por aquelas terras.

O conflito pela terra, atualmente, no norte gaúcho, é complexo, porque se dá em terras ocupadas por agricultores familiares, que nelas estão fixados desde o início do século XX, já estando ali há duas ou três gerações. Em contrapartida, os indígenas querem recuperar as áreas por eles tradicionalmente ocupadas em tempos imemoriais, das quais foram expulsos e obrigados a viver em aldeias vizinhas, nas periferias das cidades próximas ao seu antigo território, sendo que os indígenas não têm relação de identidade com esses territórios nos quais estão fixados.

Vários são os relatos das famílias que atualmente retornaram à Serrinha, com a reconquista do seu território, sobre como os seus *Kófa* falavam desta terra. A advogada indígena kaingang Susana Belfort (2011. p. 87) destaca as falas de alguns representantes da Serrinha sobre esse contexto:

Representantes de famílias banidas da Serrinha recordam que em 1800 o território era vasto e sua vegetação exuberante abrigava a numerosa população Kaingang que ali vivia. A mãe terra oferecia muita caça, pesca e frutos e seus rios ainda não conheciam a poluição. Quando então chegaram os homens brancos, primeiro os portugueses e espanhóis e mais tarde os alemães e italianos, foram sendo expropriadas as terras da Serrinha e os indígenas, mesmo tentando resistir, não conseguiram: aos poucos foram sendo aldeados. (BELFORT, 2011. p.87).

Mesmo depois de fracassarmos em 1993, na tentativa de ter nossa terra de volta, em 1996, estávamos de volta à Serrinha. Foram treze famílias que acamparam às margens da RS-324, no distrito do Alto Recreio, município de Ronda Alta, sob a liderança de Antonio Mig Claudino, atualmente Cacique dessa Terra Indígena, e com o apoio de organizações não governamentais e da FUNAI. A Constituição Federal de 1988 foi o que respaldou legalmente a demarcação daquele território.

Andila Inácio, uma das minhas importantes fontes nesta dissertação, indígena kaingang, nesta época servidora da FUNAI e lotada no setor de Nonoai, auxiliava na elaboração dos documentos para dar agilidade ao processo.

Fato importante durante esse processo foi a carta encaminhada pelas famílias indígenas que acamparam na Serrinha, encaminhada em novembro de 1996 à Comissão de Cidadania e Direitos Humanos - CCDH da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, bem como a diferentes jornais do estado e da região, ao Ministério Público Federal, pela Procuradoria da República no Rio Grande do Sul - Passo Fundo, ao Ministério da Justiça, FUNAI, Conselho Estadual dos Povos Indígenas e sociedade em geral. Na carta estavam relatados os abusos sofridos, o esbulho do território e o desejo de voltar para casa. Especialmente a luta, até aquele momento, dos nossos kaingang da Serrinha.

A Terra Indígena Serrinha hoje consta como área tradicionalmente ocupada. A aldeia está dividida em 13 setores ou linhas, como são costumeiramente chamadas pela comunidade kaingang e também pelos não indígenas. No município de Ronda Alta, estão localizadas as linhas Alto Recreio (sede da aldeia), Baixada, Santo Antônio e Pedras Brancas; ao município de Três Palmeiras pertencem a linha Caneleira e União; ao Engenho Velho, conferem as linhas Luzzato, Felipe, Bela Vista, Capoeira Grande, São Pedro e Santa Maria, e à Constantina, a Linha Capinzal.

Durante o tempo de acampamento na Serrinha, os colonos pediam reintegração de posse das áreas. A primeira área onde o acampamento se instalou era titulada do colono Miguel Gomes, que também era dono da rodoviária do Alto Recreio. Então, o acampamento mudou de lugar e foi para um terreno que era da escola Tancredo Neves.

Michele Silva, filha de uma família de pequenos comerciantes que moravam no Alto Recreio na época em que os indígenas retornaram à Serrinha, lembra que sua residência (que foi desmanchada) era onde atualmente está localizado o posto de saúde do setor do Alto Recreio. Na época aluna da escola Tancredo Neves, relata que os kaingang acamparam no espaço que a escola utilizava para as práticas de técnicas agrícolas, depois que saíram da terra de Miguel Gomes. Segundo Michele, quando os indígenas chegaram, na verdade amanheceram acampados, porque ninguém viu o grupo chegando à noite. Havia muito movimento de policiais e do exército, que vieram para acalmar os dois lados, indígenas e colonos, e mediar, dentro da possibilidade, as conversas entre eles.

Nessa época, a mídia (jornais e programas de rádio), bem como as lideranças políticas e públicas dos municípios que faziam parte da área reivindicada, dos sindicatos e políticos ligados aos agricultores, encaminharam documentos ao Governo do Estado e ao Governo Federal, no sentido de retirar os indígenas dali. Ofereceram outro lugar, próximo da antiga reserva, onde o governo compraria a terra para assentá-los, visto que o principal argumento era o número de famílias de colonos que residiam no local e o número de indígenas que estavam ali acampados, dizendo que o grupo era pequeno para que fossem retiradas tantas famílias.

Não houve enfrentamentos entre colonos e indígenas, mas as relações não eram amistosas, especialmente nos primeiros momentos.

As crianças indígenas não puderam efetuar matrícula na escola do Alto Recreio, na época denominada Escola Estadual de Ensino Fundamental Tancredo Neves. Muitas perderam aquele ano, outras foram matriculadas nas escolas das cidades vizinhas. No ano seguinte, as crianças foram matriculadas regularmente na escola Tancredo Neves do Alto Recreio. Depois que os agricultores foram se retirando e a aldeia foi tomando forma, a escola mudou seu nome. Hoje ela é Escola Estadual Indígena Fág Kavá, atendendo Educação Infantil, Ensino Fundamental e, a partir do ano de 2015, também Ensino Médio. Fág Kavá foi o antigo nome da Serrinha, antes da chegada dos imigrantes, como mencionado anteriormente.

Antonio Mig Claudino fazia parte da comissão das lideranças que estavam à frente da retomada naquele momento e depois foi escolhido para ser o Cacique da Serrinha, permanecendo no cargo até hoje. Odila Inácio Claudino é sua companheira (esposa) e, na Terra Indígena Guarita, foi, durante muitos anos, a enfermeira da comunidade. No acampamento, também auxiliou nessa área, mas não assumiu o cargo porque estava com a aposentadoria encaminhada e, antes mesmo da desintração dos colonos, ela se aposentou. Mas sempre prestou auxílio e continua ainda hoje no Conselho de Saúde do Estado.

Figura 1 - Cacique Antonio Mig Claudino e Odila Kysã.



Fonte: INBRAPI – crédito Fernanda Kaingang.

O setor do Alto Recreio, local onde residem duas das minhas interlocutoras, Odila e Andila, possui o posto de saúde que faz o trabalho de Saúde da Família com a equipe de saúde do Alto Recreio nas linhas Produção, Pedras Brancas, Gramado Verde, Baixada e também no Alto Recreio. A equipe é formada por agentes de saúde indígena, agentes de saneamento indígena, técnica de enfermagem, auxiliar de enfermagem, enfermeira, médico, dentista, auxiliar odontológico e pelos motoristas do carro da saúde. No total, são vinte servidores da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI¹⁵ atuando com esse programa. Deste grupo, dez são mulheres indígenas, inclusive a enfermeira chefe da equipe, Tatiana Nigaja Claudino, filha de Odila Inácio Claudino e do Cacique Antonio Mig Claudino. De acordo com a equipe, eles atendem um grupo de 331 mulheres (faixa etária de 12 a 100 anos) nos setores acima descritos.

¹⁵ SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena é a organização do Ministério da Saúde responsável por coordenar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Criada em outubro de 2010, a SESAI surgiu a partir da necessidade de reformulação da gestão da saúde indígena no país, demanda reivindicada pelos próprios indígenas durante as Conferências Nacionais de Saúde Indígena (Portal da Saúde, 2015).

Figura 2 - Posto de Saúde do setor Alto Recreio.



Fonte: Arquivo pessoal.

As crianças têm acesso a escolas dentro da aldeia, havendo na Serrinha seis escolas. Ao município de Ronda Alta pertence a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Luiz *Konhko* e a Escola *Fág Kavá* de Ensino Fundamental e Médio, este iniciado em 2015. Em Três

Palmeiras, há a Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena *Fag-Ror*, localizada na linha Caneleira. Na linha Capinzal no município de Constantina, estão localizadas a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Tanhve Kregso*, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Indígena Osvaldo Aranha. Na linha Bela Vista, e temos ainda neste município, na linha Boa Vida, a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental João Maria *Segta*. Todas possuem professores indígenas, atuando principalmente com o ensino bilíngue.

A escola Indígena *Fág Kavá*, atualmente atende 241 alunos indígenas da comunidade, 134 são femininas, ou seja, 55,60%. A maioria dos estudantes são mulheres. Desde o início de 2015, na Escola Indígena *Fág Kavá* foram implementados o Ensino Médio e a Educação de Jovens e Adultos - EJA. Isso é um facilitador para os alunos e contribui para que persistam na conclusão do Ensino Médio. O número de desistência dos alunos indígenas no Ensino Médio nas escolas estaduais de Três Palmeiras, Ronda Alta, Engenho Velho e Constantina era alto. Muitos saíam de casa por volta de 6 horas da manhã e retornavam às 13 horas, o que os fazia desistir devido ao transporte. Outros desistiam porque a discriminação é um fator real e diário entre os alunos da cidade e os indígenas. Havia também os que não se adaptavam à nova metodologia que passavam a enfrentar na escola fora da aldeia. Enfim, havia uma série de fatores que dificultava a permanência desses alunos e a conclusão do Ensino Médio fora da aldeia.

Figura 3 - Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental e Médio *Fág Kavá*.



Fonte: Arquivo pessoal.

A Escola Estadual Indígena *Fág Kavá* conta com 21 professores e 5 funcionários. Neste quadro funcional atual, são oito professores indígenas, sendo quatro mulheres, e quatro funcionárias indígenas.

Na retomada da Terra Indígena Serrinha, as minhas interlocutoras tiveram participação ativa. Odila estava ao lado do Cacique Antonio *Mig* Claudino, seu marido, apoiando e participando da concepção e estratégias da retomada. Andila, como ainda era funcionária da Funai, apoiou principalmente nas questões burocráticas e logísticas, junto com a Iraci, Arcelinda e a Ângela, que também colaboravam recebendo em suas casas os articuladores do movimento: Antonio *Mig* Claudino, Vanderlei Nascimento, Amantino Portela, Ilírio Portela, Ibrail Vergueiro e João Isaías. A articulação da segunda tentativa de retomada foi iniciada no velório da vó Joana, na aldeia Ligeiro, em dezembro de 1994, quando as irmãs (Iraci, Arcelinda, Andila, Odila, Ângela e Azelinda) conversaram com o cunhado Antonio *Mig* Claudino (marido da Odila) sobre a terra indígena em que já tinha havido uma iniciativa de retomada.

Adriana Inácio Claudino, filha do Cacique Antonio *Mig* Claudino, destaca no seu relato sobre a retomada da Serrinha o seguinte:

(...) aos meus 14 anos saímos da aldeia do Guarita e aos 16 anos viemos para a aldeia Serrinha que estava em processo de retomada. Meu pai foi capitão no Guarita muito tempo. (...) Mas antes de irmos pra cá, eu me lembro bem, lá no Ligeiro onde nós tínhamos sido recebidos, com as famílias que saíram com a gente do Guarita, nós íamos fazer uma lavoura de milho, aí depois que a terra tinha sido toda roçada apareceu o dono, depois da lavoura pronta. O pai estava muito chateado com a situação, aí a vó Joana disse para ele que tinha esta terra que o vô Manoel viveu aqui e era uma terra grande que podia reunir todos, contou a história da Serrinha, logo depois a vó faleceu. Aí no velório da vó, a tua mãe, a tia Ângela, a mãe e a tia Andila contaram a história que a vó já tinha contado para ele. Aí a tua mãe contou que já tinham feito uma tentativa, mas que não tinha dado certo, mas que já estava na justiça, mas que tinha que vir acampar e ficar. Aí o pai foi à Porto Alegre ver em pé estava o processo, a tua mãe falou quem eram os outros descendentes e ele foi atrás. A tia Andila morava em Nonoai e a tua

mãe estava em Ronda Alta, isso dava suporte para ele. Quer dizer, elas estavam por trás dessa retomada. Elas tiveram um papel importante para Serrinha ser assim hoje. (Adriana Claudino, 22/05/2015. Entrevista).

O papel de que Adriana fala foi todo o envolvimento que essas mulheres tiveram para concretizar a retomada da Serrinha de forma exitosa, desde as conversas iniciais com o cacique Antonio Mig à postura diante das dificuldades enfrentadas durante a retomada, sempre buscando auxiliar o acampamento e nele se fazendo presente.

Na maioria das casas kaingang na Serrinha e no acampamento Faxinal, as mulheres exercem papel central. Elas são responsáveis pela educação das crianças, pelas atividades domésticas e muitas são as responsáveis financeiras dos seus lares, por meio de atividades como o artesanato, empregos em indústrias e, principalmente, empregos nas áreas de educação e saúde dentro das aldeias. Tem ainda as que são faxineiras e empregadas domésticas dentro e fora das terras indígenas, sendo elas que garantem assim as compras do mercado.

Dedicarei o próximo capítulo - no qual também introduzo a bibliografia sobre nós, as e os kaingang - ao papel central exercido pelas mulheres kaingang.

CAPÍTULO 2 - MULHERES KAINGANG: AS VIVÊNCIAS, APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

2.1. Sobre as e os kaingang

As bibliografias que abordam o assunto de gênero ou fazem referência ao tema, trazem o papel do homem kaingang enquanto a figura pública, que realiza as atividades importantes e toma as decisões. Também são a eles conferidos os papéis de lideranças e autoridades nas terras indígenas.

Por se tratar de uma sociedade cujo ethos é guerreiro e, portanto, masculino, as mulheres têm acesso restrito às esferas formais de poder político. A projeção política de poucas mulheres Kaingang (...) deve-se ao reconhecimento e vivência que tiveram fora das aldeias, assim como pelas suas personalidades, talentos e esforços pessoais. (RAMOS, 2008, p. 164).

A mulher ficaria relegada ao ambiente doméstico, ao papel de companheira. A ela fica instituído o papel de criação dos filhos, alimentação e educação. As mulheres sempre desempenharam papel fundamental para os kaingang.

Os registros históricos também indicam a participação feminina nos contextos políticos, especialmente nos contextos de guerra. Segundo a bibliografia histórica podemos dividir a participação feminina nas ‘guerras Kaingang’ em dois aspectos: 1) como guerreiras (elas lutavam, carregavam as flechas, continham os homens, insultavam e seduziam os inimigos); 2) como motivos de disputas (objeto de raptos, adultério, responsáveis por intrigas entre grupos e mediadoras dos conflitos entre os Kaingang arredios e a sociedade nacional). É verdade que a participação política da mulher Kaingang é um tema que merece um estudo aprofundado. Entretanto, todos aqueles que conhecem os Kaingang sabem que as mulheres estão na base de muitas de suas decisões políticas. Para os fins do modelo analítico aqui proposto, é importante ressaltar que a participação política das mulheres

deve ser entendida como uma extensão de seu poder sobre a constituição das Casas Kaingang e que o próprio conceito de comunidade está vinculado à mulher - Mulher: Casa::Casa: Comunidade. Embora as mulheres estejam na origem das Casas e, conseqüentemente, participem estruturalmente da definição de comunidade, elas não dispõem de um mecanismo de ritualização deste seu poder. (ALMEIDA, FERNANDES e SACCHI, 2010).

O que acontece na esfera doméstica ultrapassa essa lógica superficial, pouco ainda explorada.

Entre as mulheres kaingang existe uma rede construída por laços afetivos, sanguíneos ou não. Elas estão em constante troca de informações umas com as outras e muitas vezes conseguem, nessas trocas, articular ideias e as inculcar nos seus companheiros de modo que eles defendam essas ideias para favorecê-las nos contextos das comunidades.

Optei em dar ênfase às narrativas de Odila Kysã, Andila Nivygsãnh e Ângela Norfa, todas filhas de Joana Caetano e Manoel Inácio, e elas têm um espaço de destaque dedicado ao relato de suas vidas.

Figura 4 - Odila Kysã.



Fonte: Arquivo pessoal. 26/04/2015.

Figura 5 - Andila Nivygsãnh.



Fonte: Arquivo pessoal. 18/12/2013.

Figura 6 - Ângela Norfa.



Fonte: Arquivo pessoal. 20/11/2015.

Minhas interlocutoras centrais permearam e colaboraram para que eu abordasse outras mulheres kaingang, que também foram minhas fontes.

Nesta pesquisa, contribuí com as minhas memórias somadas às de mães, filhas, avós tias e sobrinhas em relação às nossas vidas, buscando

perceber os desdobramentos que foram acontecendo e a influência em nossa aldeia e em nós, mulheres kaingang, com o passar do tempo e com as interferências do não indígena.

2.1.1. Notas acerca da bibliografia sobre os kaingang

A bibliografia sobre nós kaingang atualmente é vasta, mas de modo especial, depois de 1990, tivemos várias pesquisas no que foi considerado o *modelo etnológico* (FERNANDES, 2003), um dos quatro modelos de análise dos kaingang, apresentados por Rosa em sua tese de doutoramento:

(...) somente na década de 1990 o modelo etnológico se consolidou, conquistando espaço e reconhecimento dentro dos demais estudos antropológicos relacionados à sociedade kaingang. Isto é, a partir dessa época, pesquisas, dissertações, teses, documentários etnográficos, CDs, mostrar fotográficas sobre as sociedades Kaingang, vinculados a esse modelo, ganharam visibilidade nos programas de pós-graduação, departamentos, museus, núcleos de pesquisas, vinculados à Universidade de São Paulo (USP), à Universidade de Campinas (UNICAMP), à Universidade Federal do Paraná (UFPR), à Universidade Estadual de Londrina (UEL), à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) À Universidade Federal do Rio Grande do sul (UFRGS) e a Université de Mantréal (UdeM, Québec, Canadá). (ROSA, 2005, p. 12 -13).

Alguns autores falam que meu povo kaingang foi privados do modelo etnológico. E Rosa (2005) reafirma essa posição:

Diversos pesquisadores já mencionaram o fato dos kaingang terem sido privados do modelo etnológico até pouco tempo atrás. Na década de 1960, os Jê Meridionais não foram incluídos nos estudos realizados por Anthony Seeger, David Maybury-Lewis, Jean Lave, Joan Banberger, Terence Turner, J, Christopher Crocket, Júlio Cesar Melatti, Roberto Da Matta, que participaram do *Harvard-Central Brazil Project* (VEIGA, 1992; 1994; FERNANDES, 2003). O empenho do professor Silvio Coelho dos Santos

na escritura do projeto “Os Grupos Jê em Santa Catarina”, em 1963, não reverteu essa tendência etnológica. (...) Importante destacar nesse momento a continuidade da violência física e simbólica que os Kaingang estavam submetidos no interior dos espaços oficialmente reconhecidos pelo Estado brasileiro. Ainda na década de 1960, funcionários do Serviço de proteção ao Índio (SPI) e, na continuidade, da Fundação Nacional de Índio (Funai), autorizavam ainda a derrubada de florestas, a construção de escolas indígenas, igrejas católicas e pentecostais, do mesmo modo, impedia, o deslocamento dos kaingang por seus territórios, além de impedirem a atividade ritual e a reivindicação dos espaços usurpados pelos brasileiros “sem-terra”, além de constrangerem a realização de pesquisas por parte dos antropólogos. (ROSA, 2005, p, 14-15).

Também Veiga (1994) destaca em sua dissertação a ausência de escritos sobre nós kaingang:

Quando Maybury-Lewis coordenou o Projeto Harvard- Brasil- Central, que estudou os Jê Centrais e Setentrionais, recebeu informações de que os Jê Meridionais ou teriam morrido, ou pelo menos sua maneira própria de viver estava extinta. Ele próprio se afirma feliz por ter estado enganado, uma vez que pesquisas como as de COELHO DOS SANTOS (1973), e URBAN (1978) demonstram o contrário. (VEIGA, 1994. p. 4).

Mas os estudos, a partir da década de 1990, foram inúmeros sobre diversos aspectos da vida kaingang. Das publicações dos estudos antropológicos deste período, destaco as seguintes contribuições na tabela a seguir:

Tabela 4 - Publicações sobre as e os kaingang a partir de 1990 que eu destaco.

Publicações sobre as e os kaingang
(Continua)
<p>Almeida (1998, 2004): As pesquisas de Almeida estão voltadas às dinâmicas religiosas dos kaingang, às relações com as igrejas cristãs, católicas e protestantes, às interferências delas no ritual do Kiki, nas práticas rituais e no cotidiano dos kaingang. Em 2004, a pesquisa trouxe as relações entre os católicos e os protestantes e a relação destes no contexto de realização do ritual do Kiki.</p>
<p>Crépeau (1994, 1997, 2000): A centralidade das suas pesquisas com os kaingang está no xamanismo e tudo que o envolve: os rituais, os <i>kujàs</i>, a concepção para os kaingang de sociedade x natureza x sobrenatureza, as curas e os mundos de acordo com a percepção kaingang.</p>
<p>Fernandes (2003): Ricardo Cid Fernandes dedicou sua pesquisa ao dualismo kaingang, às questões de parentesco ligadas à política, às classificações sociais e às articulações entre as unidades sociais kaingang.</p>
<p>Gibram (2008 e 2012): Este trabalho trouxe contribuições sobre o que se tende a chamar de política entre os índios kaingang, por meio de elementos etnográficos, históricos e ainda das releituras de autores que já trataram sobre o tema. Destaco (mais adiante na minha dissertação) os elementos sobre gênero que Paola Gibram levanta neste trabalho.</p>

Publicações sobre as e os kaingang**(continuação)**

Haverroth (1997): Pesquisa que investigou o uso e os sistemas de nomenclatura e classificação das plantas pelos kaingang na TI Xaçecó. De modo especial, a pesquisa abordou a investigação do princípio que orienta a classificação kaingang das plantas e os critérios usados, registrando a nomenclatura e as categorias de classificação e realizando levantamento, identificação e catalogação das plantas usadas como medicinais.

Oliveira (1996): Pesquisa sobre ritos de cura entre os kaingang da TI Xaçecó e a maneira como são expressas nestes ritos a sua cosmologia, os mitos e a relação com a natureza.

Ramos (2008): A sua pesquisa nos trouxe uma reflexão histórica sobre a juridicidade kaingang e como ela é percebida. Ainda nos traz as relações interétnicas, as ressignificações do que era tradicional, as mudanças e permanências culturais.

Rosa (1995, 1998, 1999): As pesquisas de Rogério Rosa estão voltadas aos mitos kaingang, ao xamanismo, aos *kujàs* e seus domínios, florestas, mundo dos vivos e dos mortos, processos de cura, aos guias/animais que acompanham o *kujà* e ao território xamânico articulado ao pensamento mitológico.

Sacchi (1999): Discute as relações matrimoniais e como os conflitos as influenciam, bem como o ciclo de vida dos kaingang e as relações de trabalho. Maior abordagem sobre a questão de gênero e das mulheres kaingang, especialmente quanto à posição social destas. Dissertação defendida no PPGAS UFSC.

Publicações sobre as e os kaingang
(conclusão)
<p>Silva (2001, 2002): Pesquisa direcionada ao registro arqueológico das tradições ceramistas planálticas do sul do Brasil. Uma etnoarqueologia dos grafismos kaingang articulados com os registros arqueológicos, etno-história, linguística e suas representações sobre a vida em sociedade, os domínios da natureza e sobrenatureza dos kaingang.</p>
<p>Tommasino (2004): Este trabalho trouxe contribuições para elucidar aspectos da história indígena do Paraná, abordando a dinâmica sociocultural kaingang de meados do século passado até o presente. Nesta análise encontramos interligadas questões de domínios, como parentesco, gênero, guerra, xamanismo e outros. E a política dos brancos.</p>
<p>Veiga (1994, 2000): Quadro de referência geral dos kaingang no contexto dos grupos Jê. Suas pesquisas colaboraram significativamente com a sistematização das bibliografias kaingang. Ainda contribuíram nas discussões, levantamentos e produções sobre a mitologia, as metades clônicas, o parentesco, a nomenclatura, a descendência, residência e o ritual do kiki, tendo como referência os kaingang da TI Xaçepé.</p>

Estas são apenas algumas publicações que quis destacar, entre muitas, no que têm se realizado de pesquisas sobre nós e entre os e as kaingang a partir de 1990.

Dentre os escritos sobre o surgimento do nosso povo kaingang, Telêmaco Borba registrou, em suas incursões junto aos antepassados, suas narrativas acerca do surgimento do povo kaingang, das quais destaco uma narrativa mitológica colhida no início do século passado:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra, habitada por

nossos antepassados. Somente o cume da serra Crinjinjimbé emergia das agoas.

Os Cainganges, Cayurucrés e Camés nadavam na direção a ella levando na boca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés caçados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Cainganges e uns poucos Curutons alcançaram a custo o cume Crinjinjimbé, onde ficaram uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos de árvores; e ali passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxilial-as; em pouco tempo chegaram com terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Cainganges que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho, do lado onde o sol nasce; por isso nossas agoas correm ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os Cainganges se estabeleceram nas imediações de Crinjinjimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Cayurucréd, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a Cayurucréd que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes porem, 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 escravos fígdos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam 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 tinha mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, oyoro, e disseram: - vão comer caça -; estas porém não tinham saído com o ouvido perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deveriam fazer; Cayurucré, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de árvore-; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de árvores e fructas.

Cayurucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para faze-lo, poz-lhe: - você, como não tem dente, viva comendo formiga -; eis o motivo porque o tamandoa, Joty, é um animal inacabado e imperfeito.

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

Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayurucrês com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobraram homens, cazaram-os com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrês, Camés e Caingangues são parentes e amigos. (BORBA, 1908, p. 22).

Conforme descrito, nessa narrativa de origem temos a questão do dualismo e do parentesco muito evidentes. Em um contexto geral, na bibliografia sobre o kaingang estamos definidos do ponto de vista etno-linguístico como pertencentes ao tronco linguístico Macro Jê. Junto com os Xokleng/Laklãnõ, representamos os Jê do Sul do Brasil. Nossa organização social caracteriza-se pelo dualismo clânico, exogâmico e patrilinear, apresentando relações históricas de parentesco com povos originários do Brasil Central, como os Xerente, Xavante, Kayapó e Karajá, entre outros. O dualismo kaingang já foi tematizado por diversos pesquisadores:

Nimuendaju (1993), Hota Barbosa (1947), Baldus (1937, 1947), E. Schaden (1953), Métraux (1946), Becker e Schmitz (1967), Becker (1976), Veiga (1994, 2000) e Crépeau (1994, 1995) concordam que há um dualismo *kaingang*, visível mais concretamente na organização social, que se caracteriza pela existência de duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas como Kamé e Kainrukré. No entanto, Numuendaju (1987, p. 122) já afirmava que “não apenas toda a tribo Kaingygn, do Tietê ao Ijuhy, divide-se nestes dois clãs exogâmicos, segundo a sua descendência paterna, mas toda a natureza” (...). Na realidade, as patrimetades *kaingang* representam apenas um aspecto – o sociológico – de toda uma concepção dual do universo. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo ancestral *kamé*, e a outra vinculada ao gêmeo ancestral *kainru*. Principalmente, as metades são percebidas pelos *kaingang* como cosmológicas, estando igualmente ligadas aos gêmeos civilizadores, aos quais emprestam seus nomes a elas. (SILVA, 2002, p, 190).

2.1.2. O dualismo e as Rá (marcas)

A ideia de percepção dual do universo coincide com o cotidiano nas aldeias, quando falamos dos astros – sol e lua – sol *kamé*, e lua *kanhru*, quando falamos de plantas e animais. Nosso sistema de liderança também é contemplado pelas duas metades. Assim, nós, *kaingang*, estamos divididos em duas partes, que são metades simbolizadas por marcas, normalmente observadas nas pinturas corporais utilizadas nas cerimônias, rituais, festas e, principalmente, nos artesanatos. Ouvi muitas referências sobre essas metades da minha mãe e da minha avó. Também ouvi dos *Kófa*, com quem vivi e convivo na aldeia, a história dos gêmeos que saíram da montanha e que deram origem ao nosso povo. Cada um saiu por um lado: *Kanhru* saiu primeiro e o lado por onde ele desceu até a planície não era acidentado; já *Kamé* saiu pelo lado acidentado e pedregoso. Os lugares por onde saíram influenciou suas características físicas. Todas as coisas, animais, objetos e plantas, pertencem a um ou a outro.

Os *kamé* são simbolizados pelas marcas riscadas e compridas, e os *kanhru*, pelas marcas circulares e fechadas. Então, tudo no universo, de acordo com a concepção *kaingang*, pertence a uma dessas metades.

Como podemos ver no trabalho de João Bento, artesão indígena que fez esses desenhos em uma oficina no ponto de cultura *Kanhgág Jãre*, na TI Serrinha:

Desenho 1 - Metades Clânicas Kamé e Kanhru.



Desenho representando a metade Kamé - riscado

Desenho representando a metade Kanhru - fechado

Fonte: Instituto Kaingang. João Bento Kaingang. 07/03/07.

Kanhru tem o corpo delicado, pés e mãos pequenos, é astuto, ligeiro e inteligente. Mas não é persistente. Sua marca é circular, e todas as coisas do mundo com esse formato foram feitas por ele.

Kamé, por sua vez, tem o corpo grosso, pés e mãos grandes, é lento, mas muito persistente. Desta metade descendem os guerreiros. Sua marca é riscada, comprida, e seu formato é aberto. Como os *kanhru*,

todas as coisas nesse formato foram feitas por ele, sejam plantas, animais ou objetos inanimados.

Curt Nimuendaju, um dos primeiros a escrever sobre os kaingang, diz o seguinte:

A tradição dos Kaingang afirma que os primeiros da sua nação saíram do solo; por isso têm cor de terra. Numa serra, não sei bem onde, no sudeste do Paraná, dizem eles que ainda hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Uma parte deles permaneceu subterrânea; essa parte se conserva até hoje lá e a ela se vão reunir as almas dos que morrem, aqui em cima. Eles saíram em dois grupos chefiados por dois irmãos, Kanyerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe consigo um grupo de gente. Dizem que Kanyerú e toda a sua gente eram de corpo delgado, pés pequenos, ligeiros, tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, pelo contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. (NIMUENDAJÚ, 1986, p. 86).

Ainda nesse sentido, cada uma das nossas metades está relacionada ao nascer e ao pôr do sol, ao leste e ao oeste.

Segundo a narrativa de origem, os *Kanhru* nasceram no alto, à leste. Os *Kamé* nasceram a oeste, na baixada, e pediram água aos *Kanhru*, o que se justificaria pelo fato de os grandes rios dentro dos territórios kaingang nascerem a leste e correrem para oeste.

Outra observação que faço a respeito das duas metades complementares, segundo relatos do *Kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, diz respeito à realização do ritual do *Kiki*, que é o ritual do enterro dos mortos. A cerimônia está voltada a um último momento de estar juntos. Os mortos, que estão em *numbê* – que pode ser traduzido como mundo dos mortos -, saem para o mundo dos vivos para festejar com os seus uma última vez, e depois liberam os nomes que usavam para serem usados por outros. De acordo com Ramos (2008:188), os *Kujàs*, ou *Xamãs* kaingang, são os únicos com poderes necessários para ir até *numbê* e voltar. Podem ir lá para buscar o espírito de alguém que foi levado pelos espíritos dos que já morreram. Também o poder do *Kujà*

está relacionado com o seu *Jagre*, espírito vinculado à pessoa, mas independente dela, relacionado ao espírito que vai acompanhar o *kujà* sempre. Normalmente são animais.

Cada uma das metades, junto com os *pej* (*Kanhgág* que realiza rituais específicos para os mortos), vai executar tarefas e rezas durante o ritual do *Kiki*. É função dos *pej* auxiliar o *kujà* durante o ritual do *Kiki*, onde os *Kamé* farão as rezas para os *Kanhru* e estes para os *Kamé*, bem como todas as partes do ritual. A função dos *pej* é fazer a preparação dos mortos durante os funerais nas TIs kaingang, trabalho para o qual eles são escolhidos e preparados. De acordo com os pesquisadores kaingang Bento e Emílio,

(...) o *pěj* tem uma função muito importante na sociedade kaingang, pois é dele o dever de levar o corpo do falecido para ser velado e consequentemente também de sepultá-lo. Quando o índio morre, o *pěj* é quem o prepara para ser velado, ninguém mais a não ser ele deve fazer isso, ele fala com o morto e somente é a voz dele que o morto ouve, isso acontece porque foi preparado para esse fim. Quando uma criança nasce o *kujá* ou o velho da família é quem diz se ela vai ser *pěj*, se escolhida ganhará um nome de animal que fica na terra, por exemplo, nome de tatu, de lagarto, de minhoca, etc. Esses são nomes masculinos, se o *pěj* for do sexo feminino ganhará o nome de aves. Os *pěj* masculinos usavam os nomes *Gavóg* (mexe na terra), *Gatánh* (terra verde), *Gavaróg*, *Gasá* (terra preta) e *Graprég*; e as *pěj* usavam *Gatê* (terra que voa), *Garig*, *Garijá*, *Garé* e *Garên* (Pedro Rêton Candido, 1997, p. 130). Portanto, vemos que os *pěj* não eram somente homens, as mulheres também faziam parte dessa função, conforme citado acima. O *pěj* é uma das pessoas mais importante da aldeia, pois a sua função ocupa um lugar de destaque, sendo que somente ele pode levar consigo as duas marcas do nosso povo, o *kamê* e o *kairu*, mantendo assim o equilíbrio cosmológico kaingang. Como já foi citado, somente o *pěj* pode falar com os mortos, é somente ele que eles ouvem e obedecem, se uma pessoa que não está preparada fazer o trabalho em que o *pěj* foi designado fazer, este não conseguirá porque os

espíritos das ervas, da mata, do ar, do céu e da terra não estão nele, fazendo com que o cosmo principal não entre no morto, assim este ficará imóvel, duro. Mas quando é um pěj que fala com morto este o ouve ficando leve, perdendo sua rigidez, isso acontece porque a maioria dos espíritos estão no pěj sejam esses da terra ou do céu, mas quando um pessoa que não está preparada fazer esse procedimento, nada acontecerá porque os espíritos não estão nele, quebrando assim o equilíbrio de ambas as partes, do mundo dos vivos e do mundo dos mortos. Os pěj levam as duas marcas exogâmicas do povo kaingang e isso lhe da certa liberdade na comunidade, além de participar das duas fogueiras que tinha na festa do kiki, culto os mortos, ele poderia se casar com moças que fossem kamē ou kairu, pois ele é kamē e kairu ao mesmo tempo, portanto ele poderia se casar com qualquer mulher independente da sua marca exogâmica. (BENTO E EMÍLIO, 2014, p, 11).

Com relação às metades na Terra Indígena Serrinha, muitos jovens não consideram esse sistema e nem todos os casamentos acontecem respeitando-o. Temos no conjunto das lideranças da aldeia, integrantes das duas metades, de acordo com a tradição. O Cacique Antonio Mig Claudino é *kanhru*. Já o Vice-Cacique Vanderlei Oliveira é *kamé*, e assim os demais, tanto os *pã'i mág* (lideranças principais: cacique, vice-cacique, coronel, capitão) quanto os conselheiros, os *pã'i si* (major, sargento, cabo e policiais).

Na Serrinha, o sistema de metades está ligado intimamente aos *Rá* (marcas), que representam as metades clônicas. Os *Kamé* são representados pelas marcas compridas e abertas, os *Rá Tej* (marcas compridas), e os *Kanhru* são representados pela marca circular e fechada, *Rá Ror* (marca redonda).

Ao perguntar para *Tonh* (pedra preciosa), uma jovem da aldeia, sobre a sua metade, ela me falou sobre seu *Rá* e sua herança patrilinear. Falou sobre o mito de origem que aprendeu com o pai, sobre os irmãos *Kamé* e *Kanhru*, mas sua narrativa estava mais voltada às marcas e suas aplicações, especialmente para as pinturas corporais, porque fazia parte do grupo de dança da escola e todos faziam pinturas corporais de suas marcas durante as apresentações e desfiles da escola. *Tonh* ainda relatou que os jovens não têm mais seguido as marcas para namoros. Só

algumas famílias ainda impõe as relações só com a marca oposta. “Minha família não, só não posso namorar meus parentes, como meus primos”. (Tonh, 14/04/2015. Entrevista)

Tonh relatou que a escola também faz trabalhos com os *kofã* do Ponto de Cultura.

Eles, os *kofã*, vão na escola, substituem a aula de um professor e ensinam sobre a cultura, os nossos nomes e as nossas metades. Sobre o tempo e a distância, as brincadeiras. É muito bom. (Tohn, 14/04/2015. Entrevista).

Percebo que a identificação com as marcas, o saber sobre a sua metade e descendência, tem a ver com uma melhora significativa na autoestima dos jovens. Porque a minha geração tinha vergonha de se pintar, de desfilar, de falar kaingang. Isso hoje tem mudado, pois os jovens gostam de participar das iniciativas culturais na comunidade e há prestígio em fazer parte destas atividades, o que podemos observar nestas meninas kaingang que desfilaram nos Jogos dos Povos Indígenas do RS, em 2013.

Figura 7 - Desfile de jovens kaingang c/ roupas em tear.



Fonte: Arquivo INBRAPI. 06/09/2013.

Há orgulho em exibir suas roupas, marcas e costumes.

2.2. Os *Pã'i mág* e *pã'i si*

Com relação às metades, como dito anteriormente há a necessidade de ter tanto *kamé* quanto *kanhru* na liderança, porque um complementa o outro nas decisões, nas propostas e um argumenta com o outro sobre as escolhas a serem feitas na aldeia.

Andila me explicou que uma das razões seria também porque quando um *Kanhgág* é levado para liderança por ter feito algo errado, quem vai argumentar a seu favor será o seu *jamré* (genro, primo) e não o seu *régre* (irmão), porque as metades são complementares e um defende o outro.

Quando tratamos deste assunto, *Pã'i mág* e *pã'i si*, Odila fala que os *regré*, os que são da mesma marca, não aceitam os conselhos um do outro. *Kamé* não aceita conselho de *kamé*, portanto, se a liderança for *kamé* e aconselhar um da sua marca, este não lhe dá a devida importância, mas se for um *kanhru* que aconselhe um *kamé*, este vai obedecer seu *jamré*, porque respeita o outro.

Esta questão do respeito com o oposto, *kamé* com *kanhru* e ao contrário, é observada nas relações cotidianas também. Entre homens e mulheres. Nas residências, há pessoas das metades opostas vivendo juntas. Entre as mulheres em uma mesma residência, as irmãs e a mãe se estremecem com facilidade. Muitas vezes, as mulheres kaingang que tem um temperamento difícil em casa, com as suas parentas consanguíneas, se comportam de modo amistoso com as cunhadas e a sogra. Entre os homens, nas relações de parentesco também há esse respeito. Normalmente o genro escuta, apoia e concorda com o sogro e os cunhados, o que muitas vezes não acontece com irmãos.

Voltando aos *Pã'i mág* e os *pã'i si*, posso dizer, de maneira bastante sucinta, que esta configuração de patentes¹⁶ tem a ver com as patentes hierárquicas militares, e sua aplicação nas terras indígenas ocorreu porque as lideranças indígenas que colaboravam com as colônias militares na época da conquista dos territórios kaingang recebiam condecorações, honrarias militares, e posições (cargos) de comando de acordo com as hierarquias militares. Como vemos em Fernandes,

¹⁶ Importante salientar que não verifiquei em nenhuma das fontes bibliográficas consultadas, nem nos relatos das entrevistas, essas patentes sendo dedicadas às mulheres.

Os kaingang nos dias de hoje empregam inúmeras categorias políticas, as quais designam diferentes níveis de autoridade no interior de cada comunidade. (...). A atribuição do título de capitão a indígenas aldeados remonta ao período colonial da história brasileira. No entanto, foi a legislação e a atuação indigenista do Império que disseminou entre os kaingang o uso das categorias da hierarquia militar para designar suas autoridades. (FERNANDES, 2003, p. 160).

Durante a atuação do SPI, seguiu-se o mesmo sistema, também pelo fato de que a maioria dos chefes de posto que prestaram serviço a este órgão eram militares. Esse sistema de hierarquia seguido pelo SPI na verdade era uma maneira de dominar os indígenas por meio do uso dos próprios membros da comunidade, que recebiam alguns benefícios em troca da fidelidade incontestável ao chefe do posto e aplicavam penas brutais aos seus.

No Relatório Figueiredo, nas páginas 4917 e 4918, está em anexo, vemos relatos de barbáries praticadas contra nosso povo em três terras indígenas:

Em Guarita (IR-7-RGS), por exemplo, seguindo uma família que se escondia, fomos encontrar duas criancinhas sob uma moita tendo as cabecinhas quase completamente apodrecidas de horrorosos tumores provocados pelo berne, parasita bovino.

Enquanto adentrávamos na mata, o capitão indígena, em todos os Postos, um laçao a serviço do Chefe, ao que sabemos, procurava nos demover dizendo-nos não haver ninguém. Exigimos o encaminhamento dos infelizes ao médico e, logo em seguida verificamos que, enquanto nenhuma assistência era prestada aos índios, o chefe Luiz Martins Cunha, vendia grandes partidas de gêneros da produção do Posto para manutenção de sua família em regime de mesa lauta, enquanto lançava fraudulentamente os gastos na prestação de contas como sendo distribuição aos indígenas de sapatos, alimentos e remédios.

Em Nonoai, também na jurisdição de IR-7, uma cela que tá boa, apenas com pequeno

respiradouro, sem instalações sanitárias, que obriga o índio a atender suas necessidades fisiológicas no próprio recinto da minúscula e infecta prisão, foi apontada pelo Chefe do Posto, Nilson de Assis Castro, como melhoramento de sua autoria. (...) Encontramos a “enfermaria” – antro objeto sórdido – ocupado conjuntamente por cães, porcos e uma doente, no mesmo quarto infecto. O instrumental estava completamente deteriorado, apesar de o Chefe haver contratado sua própria esposa para “supervisionar” o antro. Ainda ali encontramos um índio preso, riscado de muitas cicatrizes longas, indicava serem resultado de chicotadas. Instado a responder, o desgraçado demonstrou verdadeiro pânico e não declarou a origem das cicatrizes.

As Choças fotografadas no PI Cacique Doble dão bem ideia do tipo de moradia dos índios daquele grande posto, cuja produção agrícola seria suficiente para dar-lhes maior conforto do que de seus bem assistidos vizinhos do PI Paulino de Almeida. (RELATÓRIO FIGUEIREDO, vol. 20, 1967).

O SPI marcou a nossa vida de tal maneira que, mesmo hoje as práticas sendo outras e a Funai não possuindo esse domínio sobre os kaingang, muitos *kofã* ainda se reportam aos funcionários do órgão como autoridades incontestáveis. Porque assim aprenderam quando crianças e jovens na época do SPI.

Esse sistema de hierarquia militar ainda é seguido nas Terras Indígenas e nos acampamentos.

2.3. Sociedade patrilinear e as mulheres kaingang

Nas publicações e pesquisas de vários antropólogos, há uma prerrogativa ao masculino a partir da característica patrilinear kaingang. Em seu estudo, Gibram (2012) evidencia esse posicionamento do seguinte modo:

Percebe-se que, de forma geral, os autores que abordaram a sociedade kaingang enquanto patrilinear acabaram privilegiando o plano masculino das relações - fato que se percebe

claramente no que se refere à dimensão política (cf. Rocha, 2010, 2011 no prelo), mas também nas teorias elaboradas sobre o processo de constituição das pessoas (cf. Rosa PC, 2011). São freqüentes as afirmações que revelam tal posicionamento: “a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era somente a depositária e guarda da prole (...) a condição do pai passava aos filhos e não a da mãe” (Teschauer 1927: 44 apud Fernandes, 1998: 27); “Assim sendo, as mulheres Kaingang partilham a visão de que o filho é feito pelo homem. A ligação natural mãe-filho não faz parte da ideologia Kaingang (...) A mãe é, em última instância, a mulher do pai” (Veiga, 2000:100). (GIBRAM, 2012, p. 100).

Essa ideia masculinizante no cotidiano das aldeias não é tão evidente quanto relatado em algumas pesquisas. Sou kaingang e posso afirmar que as relações dos filhos são muito maiores com as mães do que com os pais. O vínculo maior é o materno, inclusive com a família materna. As mulheres são as responsáveis pela educação, alimentação e convívio com as crianças. Minha avó materna cuidou e criou muitos dos seus netos, assim como as netas e filhas cuidaram dela no final da sua vida. Essas práticas femininas também aparecem com certo destaque no estudo de Gibram (2012), onde escreve:

(...) as filhas e as netas – e em certos casos, as noras –, que se incumbem de cuidar das ‘velhas’ (avó e bisavó) quando estas, por falta de saúde ou debilidade física, o necessitam (o que inclui a preparação de alimentos, lavagem de roupas, limpeza da casa e demais afazeres domésticos). Práticas femininas, portanto, que fortalecem os laços entre mulheres de diferentes gerações de um grupo doméstico, revelando uma importância normativa prioritária no processo de parentesco, face às relações patrilineares que se equacionam, sobretudo, ao domínio da regra (no caso, ao sistema de metades). (GIBRAM, 2012, p. 101 - 102).

A relação entre as mulheres é de reciprocidade. Minha mãe e minha avó foram as responsáveis pela nossa educação. Meus três irmãos

mais velhos ficaram alguns anos aos cuidados da minha avó, enquanto minha mãe foi trabalhar e morar em outra aldeia. E assim também aconteceu com os filhos da Odila, em especial com a Vera Lúcia, que é a filha mais velha, e com a *Fakoj*, filha da Andila, que também estiveram aos cuidados da vó.

A vó Joana tinha 13 filhos espalhados em muitas aldeias. Quando ela ia visitar as filhas e noras no Guarita, em Nonoai, no Carreteiro, no Xapecó, em Pinhalzinho, citando alguns exemplos, nunca ia só. Sempre levava um dos netos junto. Inclusive, eu tive o privilégio de acompanhar a vó. Quando voltava, ela trazia outro neto, estreitando laços com as filhas, noras e, especialmente, com os netos.

A vó *Garé*, mãe do Cacique Antonio *Mig* Claudino, da TI Serrinha, que faleceu em 2014, tinha em sua companhia a bisneta, uma menina de 6 anos que acompanhava a vó sempre, seja nas viagens para comercializar artesanato, seja no Ponto de Cultura ou nas oficinas lá realizadas¹⁷, sendo que a vó *Garé* já tinha criado o pai desta menina, que era seu neto. Ela também tinha sempre em sua companhia uma neta, filha ou nora.

¹⁷ Sobre o Ponto de Cultura de Serrinha, falarei no Capítulo 3.

Figura 8 - Vó Garé e a neta Glauciane.



Fonte: INBRAPI. 15/09/2013.

Essas trocas entre as mulheres não acontecem só entre mães, filhas e avós, mas ocorre com as outras mulheres da família também. Muitas alianças políticas se dão através de casamentos, e as sogras e noras passam a contribuir por meio da reciprocidade no poder que a família terá dentro da comunidade com essa aliança. As relações entre irmãs, tias, sobrinhas, primas e cunhadas também são intensas.

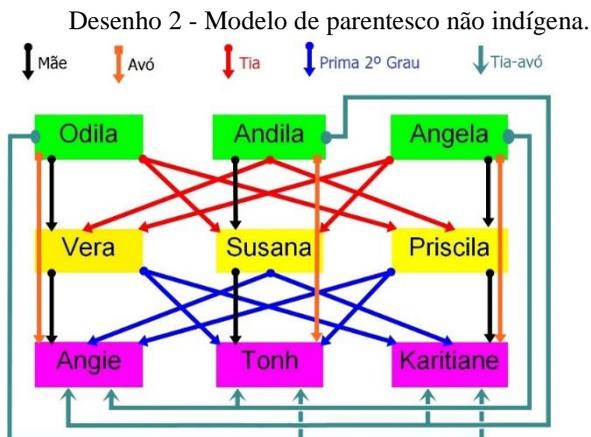
Não é incomum uma avó criar uma criança que não é seu neto sanguíneo. Nesta circunstância, muitas vezes a criança é sobrinho de 3º grau e essa vó kaingang o considera e o trata como sendo seu neto. Constróem uma relação afetiva com a mãe dessa criança, sendo que, nas relações de parentesco nas sociedades não indígenas, estas mulheres seriam parentes distantes.

Como as crianças são definidas a partir do pertencimento social paterno, as que têm pais desconhecidos (como quando a mulher não revela a paternidade do filho) ou cujos pais não os reconhecem, ficam em situação mais delicada do que as crianças que os possuem. É comum que mulheres sem um companheiro e provenientes de

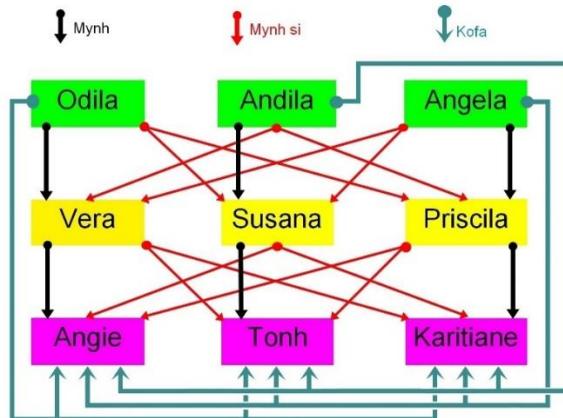
famílias que não dispõem de condições — materiais, psíquicas ou simbólicas —, quando ainda grávidas, já procurem por outra índia que queira adotar o bebê. Esta atitude não é vista como desabonadora para a mãe biológica. Também, não é incomum que uma mulher casada, sabendo da situação vulnerável de uma mãe biológica, se ofereça para criar algum(ns) do(s) filho(s) desta. O que se nota é que os Kaingang apreciam as crianças: elas estão presentes na maioria dos contextos, possuindo trânsito livre por todos os espaços aldeia. Os pais adotivos nunca escondem dos seus filhos quem são seus pais ou sua mãe biológica. (RAMOS, 2008, p. 162).

Nessas conexões entre as mulheres, as primas se relacionam como irmãs, e seus filhos, como sobrinhos. Esses elos tornam as tias das crianças em *mynh si* – *mãe pequena ou mãezinha* - uma categoria para identificar as tias/mães que são tão responsáveis tanto pela educação dos seus filhos quanto dos filhos das irmãs ou cunhadas.

Para compreender melhor essas relações de parentesco, seguem os Desenhos I e II, usando as mesmas relações das minhas interlocutoras com suas filhas e sobrinhas, sendo o Desenho I a observação do modelo que os não indígenas identificam como grupo familiar e o Desenho II o modelo do que os indígenas entendem como grupo familiar, com as categorias: *mynh* = mãe; *mynh si* = mãezinha (menor que a mãe) e *Kofã* = avó.



Desenho 3 - Modelo de parentesco indígena.



O Desenho II representa o modo como nós kaingang da Serrinha concebemos as relações de parentesco entre os consanguíneos.

As mulheres costumam manter vigilância sobre as jovens da família. As avós cuidam das netas e das sobrinhas. O que acontece são as mais velhas tomarem conta das moças para que elas não engravidem antes de casar. Mas, se acontecer, as avós cuidarão da criança, com muito amor.

Na prática, nem sempre as famílias conseguem manter essa vigilância, de modo que se torna cada vez mais comum tá tãg ficarem grávidas. Quando isso ocorre, o normal é que o grupo doméstico da tá tãg assumam a criação da criança, caso o pai biológico não queira o casamento; nesta hipótese, se a família da tá tãg delatá-lo às lideranças, o pai biológico poderá ser punido com cadeia e, algumas vezes, especialmente se tiver renda, poderá ser obrigado a ajudar materialmente na criação do filho; esta, contudo, constitui-se em uma inovação recente. (RAMOS, 2008, p. 164).

Caso que ocorreu com a *Vangri*, filha do meio da Andila, que engravidou aos 17 anos. A relação com o pai do *Kegtar* não teve sucesso e a vó criou o menino com a ajuda das *mynh si* dele, que se dedicavam a ele como aos seus filhos. *Vangri* pôde estudar, trabalhar, se

casou novamente e hoje tem um filho de 1 ano, e o *Kegtar* já é um rapaz, que foi educado por muitas mãos femininas com todo carinho.

Na família da Ângela, as filhas Priscila e Toguila moram com seus filhos e maridos junto com a vó, e uma é tão responsável pelos filhos da outra quanto é pelos seus. Preparam alimento para todos, dão banho em todos, cuidam e educam todos, e são, portanto, *mynh si* dos filhos uma da outra irmã. Uma relação muito parecida com essa eu vivo com Andila, que é minha *mynh si*, zelando pela minha vida, oferecendo amor e me tornando tão filha quanto as filhas biológicas dela. E eu tornando os filhos de minhas primas meus sobrinhos, estando eles na mesma linha que os meus sobrinhos-netos da minha mãe Arcelinda.

De todos esses relatos, não consigo identificar relações masculinas de tanta intensidade. Assim, estou de acordo com Gibram (2012) sobre o fortalecimento das relações entre as mulheres pela reciprocidade, que ela descreve do seguinte modo:

Pude também perceber que o fato de serem as avós que muitas vezes cuidam dos filhos de suas filhas havendo casos em que elas ‘ganham’ seus netos para si, faz com que os laços de reciprocidade entre as mulheres consanguíneas sejam intensificados, e visivelmente preponderantes na constituição de um segmento residencial, se comparadas às relações entre os homens que também o constituem. (GIBRAM, 2012, p. 101).

2.4. Casamento: alianças políticas e território

Em uma de minhas conversas com a Andila, ela me contou sobre o casamento dos pais. Joana Caetano, minha avó, nasceu e cresceu na aldeia Carreteiro. Casou mocinha com um homem bem mais velho, que morreu um tempo depois, e desta união não tiveram filhos. Ela então virou *mré tu ti*, que significa “sem marido”, sendo que esta categoria¹⁸, na sociedade kaingang, onde as separações de casais ocorrem com

¹⁸ Vou chamar de categoria porque é uma classificação de mulheres kaingang as *mré tu ti*. Pertencem a esta categoria as mulheres mais velhas que não se casaram, mas já tiveram experiências sexuais, as separadas e as viúvas, mas não todas, normalmente as viúvas jovens entram para esta categoria. Elas são mulheres “cuidadas pelos *Pã'i* (lideranças), porque podem causar brigas entre os casais da aldeia, motivadas por ciúmes.

frequência, é ruim, pois a mulher que está solteira representa uma ameaça para as casadas, porque pode interferir no casamento delas se envolvendo com o marido, fazendo com que, em alguns casos, a mulher *mré tu ti* seja perseguida e até ameaçada.

Como os homens, as mulheres dispõem de certa liberdade sexual, até que se casem. Contudo, somente para elas há uma categoria social, a das *mé tũ* ou *mbédtu*, para definirem as que têm vida sexual livre. Veiga (2000, p. 86 e 103) observa que nesta categoria estão incluídas as mulheres autônomas, que não ficam sob o jugo de um homem, mas que, também, não têm ninguém que as defenda das agressões das outras mulheres *Kaingang* que, observa-se, são hoje mais ciumentas que os homens. As outras mulheres *Kaingang* se referem às *mé tũ* como mulheres que bebem, fumam e fazem bailes para se divertir. Pelos favores sexuais prestados aos homens, elas nada recebem, pois, caso um homem comece a presenteá-las em retribuição ao sexo, o ato equivale a um pedido de casamento. Quando as *mé tũ* se casam, mudam abruptamente de comportamento, dando-se o mesmo com a comunidade mais ampla em relação a ela, que passa a tratá-las do mesmo modo que a qualquer outra mulher casada. Logo, trata-se de uma categoria social que não deixa as mulheres estigmatizadas, na medida em que a condição de *mé tũ* é vista como transitória e temporária e, uma vez fora dela, as mulheres não carregam consigo nenhuma mácula. (RAMOS, 2008, p. 164).

Retomando a narrativa sobre a Joana, quando ficou sem marido, ela era ainda muito jovem e, por causa destas considerações que acabo de tecer sobre a categoria *mré tu ti*, ela foi para aldeia do Votouro passar um tempo com parentes.

Meu avô Manoel Inácio nasceu no Campo do Meio. Com a invasão dos imigrantes e os constantes ataques que sofriam, a família mudou com ele ainda pequeno para a aldeia do Ligeiro, onde foi criado. Ele conheceu a minha avó no Votouro, participando de uma festa, quando ele morava na aldeia *Fág Kavá* (Pinheiro Ralo - atual Serrinha), onde tinha mulher e filhos. Ele deixou a mulher e foi embora para a

aldeia Carreteiro com Joana, com quem se casou, e depois buscou em Serrinha os filhos, que partiram com eles e foram criados pela vó como filhos legítimos. Sobre esse fenômeno, Ramos, aponta que “quando um homem se separa ou fica viúvo, não é incomum que a sua segunda esposa crie também os filhos do primeiro casamento” (2008:161), e descreve o seguinte sobre levar junto os filhos para morar com a nova esposa:

O argumento da patrilinearidade é comumente acionado pelos Kaingang, sobretudo em contextos de separação de casais e na disputa pela guarda dos filhos. Em Kaingang, o termo usado para gravidez é *mãn*, que literalmente significa “pegar a cria de um homem”, ou seja, o filho é percebido como substancialmente vinculado ao pai, portanto, como um ser que é gerado a partir do corpo e sêmen do homem e que é, apenas, gestado pela mulher. (RAMOS, 2008, p. 160).

Nesse sentido, as mulheres kaingang hoje têm buscado a justiça não indígena para ficar com os filhos e requerer pensão alimentícia, modificando o cenário descrito acima.

O casal foi morar na casa dos pais da esposa, configurando um caso concreto de residência matrilocal.

Com o passar do tempo, Manoel Inácio se tornou *pã'i mág* (liderança maior) da aldeia do Carreteiro, sendo cacique por um período de quase trinta anos. Neste caso, podemos articular o poder de ser liderança e sua relação estreita com o casamento. Os casamentos são alianças políticas. Antigamente, o que garantia o cacicado a um membro da comunidade era o tamanho da sua parentela.

Na aparência externa, parece haver diferenças entre a forma atual e a passada de acesso ao poder entre os Kaingang, pois, como visto, os caciques se projetavam por suas características guerreiras, pela sua rede de parentesco e pela sua capacidade de tramar, de encontrar adeptos e de executar a sua predação face aos outros grupos — fossem eles Kaingang, outros índios ou brancos. Também aqueles exerciam o poder de modo vitalício, ou enquanto tivessem prestígio e forças para controlar seu grupo, e não eram eleitos, mas formavam grupos de adeptos e seguidores.

Entretanto, na prática, as diferenças não são tão grandes assim. De fato, na atualidade, o tempo de permanência de um cacique no poder é bem menor, todavia ainda hoje as redes familiares são importantes, pois se não são os próprios homens com perfil de liderança que assumem o poder, eles se utilizam da sua presteza política para projetar a sua parentela... (RAMOS, 2008, p. 173).

O Cacique vinha da família com maior número de indivíduos e, no caso do vô Manoel, na aldeia Carreteiro, a afinidade, parentesco e compadrio com o grupo familiar da esposa foi o que garantiu sua permanência na função durante um período tão longo. Essa relação demonstra toda a articulação do casamento, porque, em relatos de Andila, os pais do vô Manoel foram expulsos do Campo do Meio quando ele ainda era pequeno e, na viagem para a reserva do Ligeiro, dormiram na reserva do Carreteiro, mas não podiam ser vistos porque eram inimigos desta aldeia. Assim, ser cacique no Carreteiro só foi possível pelo casamento com a vô Joana.

Veja-se, no entanto, que, além de um momento de atualização das convenções vigentes, o ‘casar bem’ implica também no agenciamento voltado à construção de alianças com afins distantes. Assim, a cerimônia de casamento, mais do que qualquer outro momento, traz à tona as ambivalências imbuídas na noção de afinidade entre esses indígenas: ao mesmo tempo em que se trava uma “batalha” entre partes antagônicas, celebra-se a afirmação de vínculos com novos aliados. Dessa forma, tudo indica que essas alianças, realizadas tanto intra quanto inter aldeias, operam sobretudo como um mecanismo de ampliação das redes de parentela e de amenização de facções, mostrando-se (do mesmo modo que em muitos outros contextos ameríndios) como um plano político fundamental para o processo – nunca acabado- de constituição do grupo local. (GIBRAM, 2012, p. 142).

O casamento é um momento de agrupar forças entre os seus parentes consanguíneos e parentes por afinidade.

2.5. O sistema de residência matrilocal entre kaingang da Serrinha

Em uma família numerosa de treze irmãos, as minhas três interlocutoras nasceram e cresceram na Terra Indígena Carreteiro, município de Água Santa, interior do Rio Grande do Sul. Observa-se na união de Joana e Manoel com evidência a residência matrilocal (quando o genro passa a morar na casa do sogro), tradição que é comum nas aldeias kaingang.

Os Kaingang, assim como os Kayapó, combinam a descendência patrilinear com a residência matrilocal. Segundo Turner, este tipo de arranjo social implica na configuração de dois aspectos fundamentais da organização social dos Jê Centrais: a dominação do sogro sobre genro; a definição da 'Casa' como um núcleo gerador de poder e de tensão política. O que está em questão é a capacidade de um 'household head' (Chefe de Casa) de fazer gravitar outros homens em torno de sua casa, compensando a ausência de seus filhos homens com o comando sobre seus afins. A proposta teórica de Turner deixa claro que as posições de sogro e de genro constituem ciclos distintos dentro de um mesmo sistema de dominação. Sistema este no qual os homens conquistam suas posições ao longo da participação nos processos de produção e de reprodução articulados ao longo do 'developmental cycle of the family' (ciclo de desenvolvimento da família). Assim, é no ambiente controlado pelo 'Chefe da Casa' que as alianças matrimoniais e políticas se concretizam. Vanessa Lea (1992), embora discorde de Turner quanto à ênfase na tensão estrutural 'intra e inter-familiar', chega a uma conclusão semelhante através do estudo das Casas Mebengokre (Kayapó) como os sujeitos de direitos e deveres. Para esta autora, "...o patrimônio cultural da sociedade Mebengokre é segmentado pelas Casas cujo conjunto forma uma totalidade" (LEA 1992:275). Embora não exista um estudo que se dedique especificamente à análise da Casa Kaingang, nos termos apresentados por Lea para

os Kayapó, os registros históricos e as etnografias recentes sugerem que este conceito é relevante. A maioria das etnografias, de forma mais ou menos detalhada, descreve as casas Kaingang como um núcleo residencial formado por uma ou mais habitações (dispostas ao redor da residência de um casal de velhos), próximas de uma área de cultivo doméstica e de um curso de água. Geralmente ao lado da casa dos velhos há uma pequena Casa do Fogo (*Iñ-Xin*), onde os mais velhos, especialmente os homens, passam boa parte do tempo - é no *Iñ-Xin*, ao redor do fogo que os velhos recebem seus visitantes, falam sobre as histórias dos antigos, comentam sobre assuntos da atualidade, preparam e consomem a erva-mate, armazenam os produtos de suas roças. (ALMEIDA; FERNANDES; SACCHI, 2000).

Ainda que esses estudos não sejam efetivamente sobre a casa kaingang, eles são relevantes se levadas em consideração as comparações entre estudos recentes e também o fato que pude analisar em campo essa relação de moradia na casa do sogro, constatando a prática frequente desse modo de residência nos dias atuais. No caso das minhas interlocutoras, as filhas Toguila e Priscila, da Ângela, ambas moram durante a semana na casa da mãe com seus filhos e maridos.

A matrilocalidade é mantida pelos Kaingang, mas varia conforme o momento do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Assim, observa-se uma matrilocalidade inicial e temporária do novo casal na casa dos pais da moça, onde vivem durante os primeiros anos de união marital e, com o passar do tempo, uma tendência à matrilocalidade de aldeia. Deste modo, as relações de parentesco acrescidas da forma de moradia pós-marital geram um tipo de arranjo sócio organizacional e espacial que possibilita aos Kaingang estabelecerem imensas redes de parentesco, espacialmente dispersas por um amplo território, com os homens circulando dentro dessa unidade sócio-territorial, (...) Essa circulação dos homens desencadeia um tipo de relação estrutural que, etnográfica e teoricamente, tem sido constantemente explorado pelos

antropólogos que estudam os Kaingang: a das alianças de sangue e por afinidade ou dos homens em uma unidade doméstica, em função das posições genro sogro, pai-filho e entre cunhados. (RAMOS, 2008, p. 157).

As filhas da Andila - Susana, Luciana, Fernanda e Lucíola - têm casas no mesmo terreno que a mãe, onde passam a maior parte do tempo, realizando, inclusive, todas as refeições diárias com seus filhos e maridos na casa da mãe.

Já no caso da Odila, com suas filhas Vera Lúcia, Adriana e Tatiana, que são três filhas mulheres casadas, todas residem próximas da casa dos pais e todas, no início dos seus casamentos, residiram com os pais delas. No caso tanto da família de Odila quanto na de Andila, encontramos as unidades sociais formadoras dos grupos domésticos de acordo com a citação a seguir:

A unidade social mínima kaingang é o grupo familiar formado por uma família nuclear (pais e filhos). Estes grupos familiares fazem parte de unidades sociais maiores que podemos chamar de grupos domésticos, formados, idealmente, por um casal de velhos, seus filhos e filhas solteiras, suas filhas casadas, seus genros e netos. Este grupo doméstico não ocupa, necessariamente, uma mesma habitação, mas um mesmo território. Segundo relatos históricos (século XIX) e observações recentes, podemos afirmar que estes grupos domésticos eram formados por grupos de vinte a cinquenta indivíduos. O grupo doméstico é uma unidade social fundamental na construção da sociabilidade kaingang, pois, devido à combinação das regras de residência matrilocal (residência pós-casamento na casa do pai da esposa) e de descendência (paterna) no interior destas unidades convivem homens e mulheres de metades opostas, reproduzindo, de certa forma, os princípios sociocosmológicos do dualismo de metades. No interior dos grupos domésticos, entretanto, há uma assimetria de status, entre sogro e genro. Muitos autores afirmam que é a dinâmica política estabelecida entre sogro e genro que está na base de toda a organização política das sociedades Jê e também dos kaingang

(TOMMASSINO; FERNANDES, 2001).

Assim, constato uma continuidade de práticas kaingang com relação ao casamento e residência.

Figura 9 - Residência matrilocal: casa do Cacique Antonio Mig Claudino (centro) e do genro Valdelírio (direita)



Fonte: Arquivo pessoal. 05/10/2015.

Também Tommasino (2002) destaca a continuidade dessas práticas de uxorilocalidade, que ela descreve nos seguintes termos:

A organização social em grupos de parentesco e reciprocidade nas atividades de pesca e nas roças de coivara continua sendo preservada pelos kaingang. A regra da uxorilocalidade (costume em que o jovem casal deve morar na casa da mulher, isto é, o genro deve morar com o sogro) tem sido retomada quando há déficit de residências. A uxorilocalidade está diretamente relacionada com a reciprocidade existente entre os cunhados, pelo lado masculino, e entre as irmãs, pelo lado feminino. (TOMMASINO, 2002, p.82).

Busquei evidenciar essa observação sobre a residência porque se trata de uma prática corriqueira na vida na TI Serrinha, onde é comum, após o casamento, que o casal passe a residir com os pais da esposa.

2.6. Narrativas de mulheres kaingang: Odila Kysã, Andila Nivygsãnh e Ângela Norfa

Minhas três interlocutoras trazem em suas narrativas a história da

vida de Manoel Inácio e Joana Caetano, seus pais. Não era novidade, nas conversas entre os *Kanhgág kófa*, a adoção de um sobrenome na hora em que realizavam o registro no cartório, porque muitos não tinham sobrenome de família.

Meu pai me contava a história do sobrenome da minha família. Contava-me que quando tinha 17 anos de idade, queria fazer sua certidão de nascimento, e então foi até a cidade mais próxima e procurou um cartório, falou ao escrivão o que queria, então o escrivão lhe perguntou: Como é seu nome? Manoel, ele respondeu, nome que lhe dera seu padrinho italiano para quem os seus pais o haviam dado por afilhado para forçar amizade entre as famílias. E o seu sobrenome? Não soube dizer seu sobrenome, porque na verdade ele não tinha sobrenome, quando já pensava em desistir, lembrou do nome do seu padrinho que lhe dera o nome de Manoel, ele se chamava Inácio, então respondeu Inácio, até porque o nome de seu pai não foi lavrado em sua certidão pois ele o tinha perdido ainda muito cedo e nem chegou a conhecê-lo, então no lugar do nome de meu avô, figurava a palavra ignorado, então a partir dali Manoel Inácio. Assim surgiu o sobrenome da minha família. (Andila Nivygsãnh. Novembro de 2014. Entrevista).

Odila Kysã (lua), Andila Nivygsãnh (nome próprio) e Ângela Norfa (nome próprio feminino) são 3 dos 13 filhos¹⁹ de Manoel Nãso Inácio, conhecido como o Cacique Manoel Inácio. Ele foi cacique na aldeia de Carreteiro, em Água Santa/RS, por um período de quase 30 anos e contratado, posteriormente, como servidor do Estado, em uma política que foi adotada em algumas reservas indígenas quando estas estavam aos cuidados da Comissão de Terras do Estado. Em algumas reservas, essa prática de contratar o cacique para que ele tivesse vínculo e compromisso com o Estado foi uma atitude comum.

Quando iniciou o processo de extinção do SPI e as áreas indígenas todas passaram a ser de responsabilidade somente do Governo Federal, os funcionários indígenas que trabalhavam para o Governo

¹⁹ São eles: Fermina, Antônia, Augusta, Iraci, Domingos, Arcelinda, Alzira, Odila, Dorival, Andila, Ângela, Darcílio e Azelinda.

Estadual foram enviados para outros lugares, desconsiderando totalmente a sua condição de indígena. Manoel Inácio e Joana Caetano Inácio – ele, encarregado da Reserva, e ela, parteira - foram enviados para Santa Rosa, em 1964, para trabalhar em uma Reserva Florestal do Estado do Rio Grande do Sul. Assim eles deixaram a aldeia do Carreteiro, onde ele foi cacique, onde criaram sua família, onde tinham as suas raízes. Muitos dos seus filhos e filhas já estavam casados, e duas filhas casadas partiram junto com os pais para Santa Rosa. Andila Inácio lembra com pesar desses tempos.

Meu pai foi afastado do cargo de encarregado da nossa Reserva pelo Estado uma vez que o governo Federal é quem deveria cuidar dos índios e suas demandas em todo o Território Nacional.

Para piorar a situação o Estado remanejou meu pai e minha mãe enquanto servidores para uma cidade chamada Santa Rosa, dentro do nosso Estado.

Enquanto estas mudanças aconteciam, outro encarregado pela nossa aldeia já tinha tomado posse, o nome do seu cargo era chefe do Posto.

E com o remanejamento do meu pai, automaticamente o afastaram também enquanto cacique. (Andila Nivygsãnh. Setembro de 2014. Entrevista).

Toda essa situação de mudança dentro da aldeia teve resultados na esfera doméstica também. A atuação do chefe do posto, sempre impositiva, nos obrigava a cumprir ordens muitas vezes contra a nossa vontade. Andila narra um dos muitos mandos do chefe.

Quase no terreiro da nossa casa tinha um pinheiro centenário provavelmente, pelo tamanho dele, eu cresci juntando pinhão debaixo dele quando debulhava de maduro.

Um dia voltando da aula eu vi aquele enorme pinheiro no chão, seu tronco cortado em várias toras.

Era época de pinhão, mas ele ainda não tinha debulhado e então estava carregado de pinhas.

Suas pinhas depois que estava no chão foram tiradas e estavam amontoadas ao seu lado, como se estivessem se despedindo de sua mãe.

Estavam ali vários índios inclusive meu pai e claro o chefe do posto um senhor que certamente beirava uns 50 anos, ou até mais.

Pude perceber que não tinha sido da vontade dos índios e nem de meu pai.

- Quem fez isso? Perguntei em português, todos ficaram calados, então meu pai me respondeu, o chefe do posto nos mandou minha filha.

- O que vai fazer com as pinhas? Perguntei ao chefe do posto.

- Vou levar para Água Santa, respondeu-me ele.

- Então além de nos tirar o pinheiro ainda vai levar as últimas pinhas que ele nos deu? Virei para meu pai e lhe disse, como o senhor se presta para obedecer um homem desse, não tenho dúvidas de que ele é mau, olhem o que ele fez com o nosso pinheiro!

Meu pai tomou-me pela mão e me levou para casa, aborrecido pelo que eu havia feito.

E como ele a história de milhares e milhares de outros pinheiros centenários sobre as nossas aldeias devem ter sido mais ou menos parecidas. (Andila Nivygsãnh. Abril de 2015. Entrevista).

A relação kaingang e alimento é de muito respeito, porque sabemos que nossa terra nos dá o alimento, fonte da nossa união. O alimento é sagrado, e entre nós, kaingang, muitas trocas, conversas e articulações se dão na hora de comer. Há muito respeito pelo alimento, pelo momento do alimentar-se, que envolve desde sua colheita ou coleta, seu preparo, o ato em si e o pós alimentar-se, que é o momento de histórias. Durante todo esse processo, acontecem conversas dos mais velhos com os mais jovens, com crianças e entre si. As mulheres preparam o alimento, conversam sobre o cotidiano, planejam, falam sobre a vida das outras pessoas na aldeia. O alimento nos envolve e os aproxima em torno dele.

Aprendemos desde cedo que o pinhão foi o principal alimento do nosso povo e temos na araucária nossa expressão de vida. Assim como ela, nosso povo vem, nos últimos séculos, desaparecendo. Cobriam as terras kaingang extensas florestas de araucárias, que garantiam a principal fonte de carboidratos consumida pelos nossos ancestrais na floresta. A vó Joana plantava uma porção de pinhão para o nascimento de cada neto, o que mostra a representação dessa árvore para os *Kanhgág kofã*.

Voltando à saída do Cacique Manoel Inácio da aldeia do Carreteiro, nas conversas com minhas interlocutoras todas têm muito presente as dificuldades sofridas com a saída da família da aldeia do Carreteiro e do retorno, com o sistema modificado pela atuação, do chefe do posto, funcionário do extinto SPI.

Alguns dias depois, fomos de mudança para Santa Rosa. Até Passo Fundo fomos de ônibus, nossa mudança iria de caminhão de lá fomos de trem nós e nossa mudança também.

Não sei quanto tempo levamos de viagem, mas chegamos lá, era uma cidade grande, os primeiros tempos ficamos lá como peixes fora d' água.

Quanto sofrimento...

Duas das minhas irmãs casadas, uma com filhos e a outra estava grávida do seu primeiro filho não se conformaram com a ausência do pai e decidiram ir juntas, mas ali não tinha o que eles fazer para ajudar no aluguel de casa, luz e água, alimentação, tudo era pago.

O salário do meu pai e da minha mãe não era suficiente para cobrir as despesas de uma família de 15 pessoas, e assim começou a faltar as coisas para nós. Duas irmãs das mais velhas começaram a trabalhar de empregada doméstica para ajudar nas despesas da casa.

Um dos meus cunhados, que tinha nos acompanhado resolveu voltar para Carreteiro com a esposa e seus dois filhos. Antes de embarcar de volta, meu cunhado falou para meu pai por que não voltava também, que se plantasse nossas terras, seu salário não faria falta.

Pensando bem meu cunhado tinha razão, mas meu pai queria assegurar seu emprego a todo custo e também o de minha mãe. Ficamos uns dois anos por lá e meu pai pediu transferência de volta para nossa Aldeia.

Chegamos em nossa aldeia e não tínhamos mais casa para morar, e nos instalamos numa parte de um clube velho... (Andila Nivygsãnh. Abril de 2015. Entrevista).

2.7. Caminhos da vó Joana Caetano Inácio como parteira kaingang e funcionária pública

A vó Joana, como era conhecida e chamada por todos nas aldeias onde morou - Carreteiro, Ligeiro, Guarita, Nonoai e Pinhalzinho -, foi parteira e durante toda sua vida trouxe muitas crianças ao mundo. Muitos dos seus netos nasceram com ela, inclusive eu. Sempre cuidando das grávidas com chás e rituais.

Sobre os cuidados no parto e o pós-parto entre as kaingang, Tommasino (1996), relata:

O parto também implicava, para a parturiente, um conjunto de procedimentos rituais. Submetia -se a um conjunto de tabus e a um período de margem. No momento do parto, era isolada por um péin numa cabana na mata e só retornava depois do nascimento do filho. Mãe e filho eram cercados de cuidados especiais tendo por objetivo a proteção de ambos. A mãe observava uma dieta alimentar e só podia consumir alimentos vegetais. O parto era de cócoras e podia contar com ajuda de uma mulher péin. (TOMMASINO, 1996, p. 9).

Minha mãe contava que, antes de dar à luz, quando a mulher começava a sentir as contrações, a vó Joana preparava os remédios do mato para a mulher tomar e passar na barriga.

Sobre esses cuidados iniciais da vida do kaingang, Becker (1978) também escreve em seu estudo:

O ciclo de vida entre os Kaingáng é um importante fio condutor para acompanhar a evolução de deveres e direitos na vida das pessoas. No grupo que nos ocupa, o indivíduo pode ser acompanhado desde antes do nascimento até a morte, como a seu tempo veremos. Constatada a concepção, cabem aos futuros pais determinados deveres que implicam a restrição de certos alimentos e atividades consideradas nocivas à saúde da criação que virá. (BECKER, 1978, p. 142).

Esse acompanhamento foi relatado pelas minhas interlocutoras, que observaram na vó Joana o acompanhamento das grávidas da aldeia. Desde o início da gravidez até o parto, ela estava sempre orientando

sobre os cuidados durante a gestação. Ensinava sobre a alimentação, os chás, o comportamento sexual durante a gravidez, as caminhadas para facilitar o parto e as atividades que deveriam ser evitadas para não colocar a saúde da criança em risco.

Em prática, uma das orientações das mães e avós para uma mulher grávida é em relação ao cuidado com a alimentação e atividades físicas. As duas orientações são exigentes, pois, requerem uma observação contínua e em cada ato da mulher. O cuidado com a alimentação se refere mais por questões do período de resguardo, no caso reza a tradição kaingang de que o corpo da mulher assim como o da criança está aberto e qualquer descuido podem ter complicações. (...) A recomendação que minha avó fez foi para que tomasse por 45 dias chá de ervas medicinal, isso para purificação dos organismos, principalmente o útero onde o corpo da criança começava a se desenvolver. Além disso, a preocupação era em relação ao leite materno que a criança precisa para alimentação integral, bem como para fortalecer o corpo em físico, evitando assim a fraqueza espiritual e corporal. (SALES, 2015, p. 39 e 40).

Mesmo depois de aposentada, continuou fazendo os remédios do mato para as mulheres grávidas. Também continuou orientando sobre os cuidados na gravidez e as atividades para ter um bom parto.

Foi ela quem nominou a maioria dos netos e foi a parteira de muitos. Ela conhecia a história da família e qual nome já podia ser novamente usado nas crianças.

Para nós Kaingang, a criança se torna pessoa a partir do momento em que recebe o nome. Sem nome o Kaingang não é pessoa. E o nome define a pessoa, seu futuro, sua conduta. Trago um exemplo ao me referir aqui, brevemente, à Fernanda Jofej Kaingang, que recebeu seu nome kaingang – *Jofej*, que é uma flor de uma planta medicinal – da vó Joana.

Fernanda Kaingang como é conhecida a advogada indígena, é especialista em direitos indígenas. Sua atuação está relacionada com conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e combate à biopirataria junto aos povos indígenas, realizando trabalhos de proteção aos conhecimentos tradicionais. Sua vida profissional está diretamente

ligada ao seu nome kaingang. Porque, no entendimento kaingang, Jofej tem propriedades medicinais, sendo que as atividades profissionais de Fernanda são voltadas à proteção de conhecimentos tradicionais indígenas – aqueles relacionados às ervas medicinais, aos animais e suas propriedades terapêuticas, aos rituais, rezas e comidas – e ao combate à biopirataria, no que se refere aos roubos dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Acreditamos, assim, que a Jofej se constituiu desta maneira diretamente influenciada nome kaingang.

Figura 10 - Fernanda Jofej Kaingang no Fórum Social Indígena.



Fonte: Fernando Amazonia - Fórum Social Indígena. 09/11/2011.

O trabalho da vó Joana foi muito importante não só para quem ela cuidou e ajudou, mas também teve grande influência na vida das filhas. Odila e Ângela são profissionais da saúde, ambas técnicas em enfermagem, e nesta área dedicaram suas vidas aos outros indígenas.

Joana Caetano foi uma mulher muito valente, que criou 13 filhos, sendo que 5 não eram filhos biológicos. Ela criou muitos netos, pois, como já mencionado antes, de acordo com a tradição kaingang, as avós auxiliam na criação dos netos e bisnetos.

Conversando e convivendo principalmente com mulheres, percebia que se de fato o pertencimento às metades clânicas era atribuído à herança paterna, esta não aparecia como algo tão determinante em outros domínios, como na concepção e criação dos filhos e na constituição dos grupos domésticos. Em contrapartida, as relações entre as mulheres revelavam-se como um elemento prioritariamente aglutinador: sendo as mães, e também as avós, as principais responsáveis pela educação e pelo cuidado dos filhos, estes acabam estabelecendo com elas relações de proximidade visivelmente mais

intensas do que com os pais, algo perdurável à vida adulta. (GIBRAM, 2012, p. 100).

No relato de Adriana, filha de Odila, que vivia períodos com a vó Joana, ela conta que a vó sempre plantou, sempre gostou de ter suas lavouras. Nas conversas ao redor do fogo, a vó contava que o vó Manoel, quando cacique, não podia se preocupar com a família, a preocupação dele era com a comunidade e ela era quem provia os alimentos para a casa. Ainda de acordo com Adriana, a família da vó Joana era uma família de indígenas agricultores.

Mas ela, Joana, teve um papel fundamental na vida das filhas, também como exemplo de uma mulher kaingang que, com 13 filhos para cuidar, uma comunidade para atender, gestantes e muitos partos, conseguiu perceber o quão importante seria se suas filhas estudassem. O esforço para que elas buscassem uma formação, enfrentando barreiras linguísticas, financeiras e étnicas, tornou-as, por sua vez, exemplos para as demais mulheres kaingang.

2.8. Os elos das mulheres kaingang

2.8.1. Caminhos de Odila Kysã Inácio Claudino: enfermeira, mãe e avó

A minha interlocutora Odila é um exemplo dessa relação com as filhas, noras e netos. Ela ajuda na criação de todos os netos, tanto das filhas quanto das noras. Alguns dos seus netos moraram pouco tempo com os pais, passando toda infância e adolescência na casa da vó, que concentra também uma centralidade espacial com relação à residência. Alguns dos seus netos tem nela a figura de mãe e avó.

Ela criou sua primeira neta, Angie, até esta se casar, e também Luiz Henrique, ambos filhos de Vera Lúcia. Cuidou, até a adolescência, de Kauê, primogênito de Adriana, sua filha do meio. Todos moram ao lado da casa de Odila. Além disso, cuidou de todos os outros netos, mesmo não os tendo levado para morar com ela. Da sua filha mais nova, Tatiana Nigaja, ela cuidou e acompanhou a gravidez e depois ajudou com os bebês no período da faculdade de Enfermagem, na cidade de Passo Fundo, que cursava na época em que teve seus dois filhos.

A relação entre as mulheres kaingang é de muitas trocas e ajuda mútua. As mais velhas, tias e avós, têm tanta responsabilidade quanto as mães na educação da criança kaingang.

Também cabe às avós (paternas, maternas e também o que os não indígenas chamam de tias-avós, termo que não temos em kaingang

porque, para nós, são simplesmente avós) o auxílio às gestantes e os cuidados com o recém-nascido. São elas que farão o preparo de chás e remédios para os dois.

Em Becker (1978), temos referência sobre os cuidados dispensados às crianças por outras mulheres mais velhas da aldeia:

Num primeiro período, os cuidados dispensados à criança bem como à mãe, quer antecedentes ou subseqüentes ao parto, são registrados com clareza por Mabilde. Entre as incumbências materiais afetas à mãe destacamos especialmente a amamentação, quando as condições físicas o permitirem, registrando-se casos em que a criança é amamentada por uma outra mulher que tenha condições para tanto. Nesse período a situação é a seguinte “(...) *as mulheres mais velhas (do cacique principal) que já não procriam, são as encarregadas de cuidar dos filhos das outras, quando estas se ausentam do rancho em procura de frutas, água e lenha – serviços estes que incubem exclusivamente às mulheres. (...) Aí no rancho as outras mulheres velhas ou mais velhas tomam conta da criança, que desde então fica a seu cargo, voltando para o colo da mãe unicamente para ser amamentada ou, quando esta não tem o que fazer, para ser acariciada*”. (BECKER, 1978, p. 143).

Hoje, na casa da Odila, as filhas, noras e netas é que são responsáveis pelo cuidado da casa e das roupas, sendo a comida uma atividade realizada principalmente por ela.

Odila é a quarta filha da Joana, nascida em 1952, na aldeia do Carreteiro. Estudou na aldeia, depois, em Água Santa, fez o curso de formação em Enfermagem na missão Caiuá, em Dourados, no Mato Grosso do Sul, na década de 80, com a participação de outros indígenas.

Em uma de nossas conversas, em julho de 2015, quando a questioneiei sobre quem mais influenciou a vida delas, o pai ou a mãe, ela, sem pestanejar, respondeu que foi a mãe, porque era ela que as educava, que convivia com os filhos e com quem passavam a maior parte do tempo. O relato confirma o que já foi dito em Gibran (2012): que as relações das mulheres se tornam um elemento aglutinador, colocando as mães e as avós como as principais responsáveis pela educação das crianças da casa, fortalecendo, assim, a relação de

proximidade das mulheres com os filhos e netos (GIBRAM, 2012, p. 100).

Odila é esposa do Cacique Antonio Mig Claudino, com quem está casada há mais de 30 anos, e mãe de seis filhos, sendo três mulheres, que moram ao lado da sua casa. Vera Lúcia e Adriana são professoras bilíngues e Tatiana Nigaja é enfermeira chefe dos postos de saúde da SESAI, na TI Serrinha.

Atualmente aposentada, foi enfermeira na TI Guarita, em Ligeiro, e quando veio para Serrinha já estava com a aposentadoria encaminhada. Participa ativamente das atividades da aldeia e da saúde indígena, sendo, atualmente, vice-presidente do Instituto Kaingang (INKA)²⁰.

Em suas gestações, Odila esteve aos cuidados da vó Joana. Embora fosse a enfermeira das aldeias onde viveu e conhecesse os remédios dos *fog*, mesmo assim seguiu as orientações da mãe. Quando suas filhas nasceram, também estas receberam nomes indígenas escolhidos pela vó. Abaixo, as três filhas da Odila Inácio Claudino.

Figura 11 - Vera Lúcia Pafej.

²⁰ Organização indígena concebida por mulheres, considerando paridade de gênero, os fundadores e participantes do INKA são de diferentes áreas: educação, da saúde, artesãos. No capítulo III desta dissertação falo sobre a constituição e atuação do INKA na Terra Indígena Serrinha.



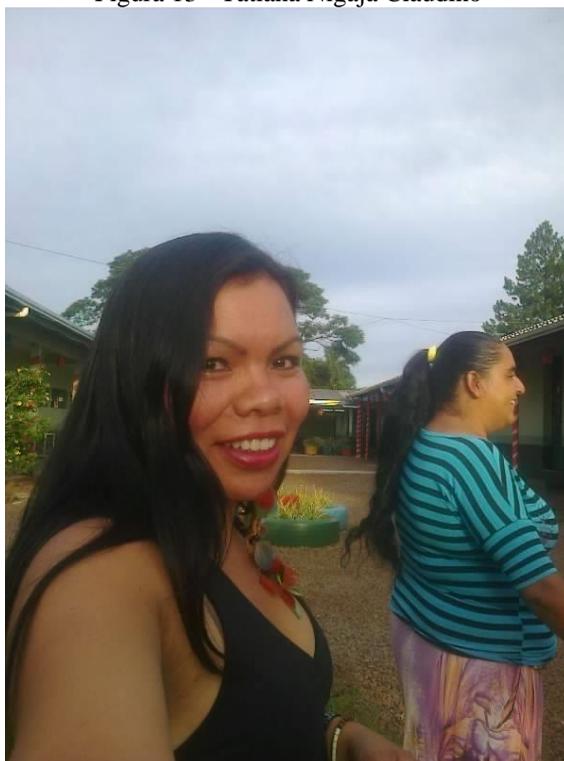
Fonte: Tatiana Nigaja Claudino. 24/10/2013.

Figura 12 - Adriana Minkã.



Fonte: Arquivos pessoais da Adriana. 01/2015.

Figura 13 - Tatiana Nigaja Claudino



Fonte: Tatiana Nigaja – arquivo pessoal. 18/12/2013.

Sobre as filhas de Odila, *Pafej, Minkã e Nigaja*, só a última é filha biológica do Antonio Mig Claudino, mas ele assumiu todas, e os filhos homens também, com filhos legítimos, dando a eles o seu sobrenome. Ramos (2008) nos relata que, também entre os kaingang do Tibagi, é comum que os homens, ao casar com uma mulher que já tenha filhos, assumam estes como seus, nomeando-os com seu sobrenome (RAMOS, 2008, p, 164).

Na família da Odila, os filhos reconhecem Antonio *Mig* Claudino como pai, tendo uma relação de carinho com a família Claudino, que também os trata como sobrinhos, netos e primos sem distinção entre a neta sanguínea e os de afinidade.

Sobre a atuação destas mulheres kaingang, considero assertiva a seguinte constatação de Paola Gibram:

(...) as maiores riquezas locais são propriedades das matri-casas, algo que tornou possível constatar que o domínio político ou jurial era extensível ao plano doméstico, e não apenas limitado à esfera masculina de atuação, como até então se afirmara. Inspirada em percepções como essa, portanto, busco desenvolver o argumento de que a política Kaingang extrapola o domínio da liderança, exclusivamente masculina, constituindo-se também nos processos de parentesco, onde vislumbra-se uma centralidade de atuação feminina- ainda que envolvam, obviamente, relações e agenciamentos de homens e mulheres. (GIBRAM, 2012. p. 103).

Nesta relação de reciprocidade feminina entre as kaingang, me parece relevante tanto notar, de modo mais amplo, que as mulheres ocupam hoje também espaços antes tidos apenas como masculinos, quanto ressaltar, de modo mais específico, que as filhas das três interlocutoras são todas profissionais atuantes das áreas de educação, saúde, direito e jornalismo, todas com nomes kaingang escolhidos pela vó Joana.

2.7.2 Caminhos de Andila Nivygsãnh Inácio como monitora bilíngue formando redes na educação indígena

Andila Inácio nasceu na Terra Indígena Carreteiro em 1954, no município de Água Santa – RS. Seu nome em kaingang é Nivygsãnh. É

monitora bilíngue, formada na primeira turma de professores indígenas do curso de monitores bilíngues, pioneiro no Brasil, na Escola Normal Indígena Clara Camarão. Atualmente, é coordenadora do Ponto de Cultura *Kanhgág Jãre*, na Terra Indígena Serrinha, onde mora com filhas e netos. Foi um dos 200 professores indígenas que fizeram graduação no 3º Grau Indígena, curso especial criado pela Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT para professores indígenas. É funcionária aposentada da FUNAI. Pós-graduada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, no programa para Jovens e Adultos Profissionalizante – PROEJA, Andila iniciou seus estudos somente aos 10 anos de idade, pois não ficou na escola na primeira tentativa, aos 8 anos, porque só falava kaingang e não conseguia entender o professor.

Quando completei oito anos de idade, meu pai me chamou e me falou que eu precisava ir para a escola, tinha que aprender a ler e escrever. Falava de uma escola que o Estado do Rio Grande do Sul havia construído para nós dentro da nossa aldeia, lá pelos anos 50, na Reserva Indígena Carreteiro, município de Água Santa, no Rio Grande do Sul, aldeia natal de minha mãe, e onde eu também nasci.

Na manhã seguinte, lá fomos nós, eu e meu pai, para me apresentar para o professor e, provavelmente, efetuar a minha matrícula. Agarrada na mão de meu pai, eu ia feliz, com meu primeiro caderninho, que minha mãe colocara dentro de um saco plástico, juntamente com um lápis, com uma borrachinha branca acoplada à ponta do lápis preto. Não podia imaginar que aquela alegria logo se tornaria o meu primeiro pesadelo a caminho da minha formação.

Meu pai cuidou de tudo, depois me deixou na escola e voltou para casa. Meu professor, que não era kaingang, me levou até a classe, como era chamado aqueles bancos. Nas classes sentavam duas crianças cada banco, e começou a falar comigo, mas eu não entendia nada em português. Quanto mais ele falava, tentando se comunicar comigo, mais assustada eu ficava.

Saí correndo da sala. Chorando desesperada, voltei para casa. Pelos próximos dois

anos, em vão meu pai tentou me fazer voltar para a escola, mas não me convenceu.

Falei para meu pai que eu não iria mais para a escola, que eu iria acabar aprendendo a escrever com o tempo, e que ele também não podia me obrigar, até porque ele também abandonara a escola, e que também isso não impediu que ele aprendesse a ler e escrever. Tenho quase certeza que ele se arrependera de ter me contado que abandonara a escola quando criança.

Muito provavelmente aconteceu com ele a mesma história que aconteceu comigo: barreira linguística entre aluno e professor.

Meu pai me ensinava palavras isoladas em português e o meu vocabulário foi aumentando muito lentamente, até que um dia, quando eu já tinha 10 anos e não tinha mais voltado para a escola, então meu pai me convenceu e me levou novamente para estudar.

Desta vez não voltei e fiquei por lá, apesar de ter ainda a sensação de que não iria aprender nada. Ficava boiando, mas ficava lá. Eu acho agora que era mais para agradar o meu pai.

Com as outras crianças mais adiantadas fui aprendendo outras palavras e fui indo, até que aprendi a ler, mas já tinha eu lá meus 11 anos de idade. (Andila, 2014).

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil – IECLB – e a FUNAI, em 1970, iniciaram a formação, em nível de 1º Grau, de 19 jovens kaingang. Na Terra Indígena Guarita, município de Tenente Portela-RS, foi construído um Centro de Formação com estrutura física necessária para a concretização do projeto chamado Escola Normal Indígena Clara Camarão – ENICC, mais tarde denominada Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão – CTPCC.

De acordo com Andila, não se sabe ao certo de quem foi a iniciativa do curso, mas o que é consenso entre os alunos daquele programa é que tanto o Estado quanto a igreja tinham interesses: integração e evangelização.

Andila conta que a metodologia daquela formação era o regime de internato, o que foi contra os nossos costumes tradicionais dos kaingang envolvidos. Os alunos seguiam rigorosos horários e regras que não podiam ser quebrados, sob pena de punições também severas.

Haviam os horários para trabalhar e estudar, das 6 horas da manhã até às 22 horas da noite, e o período de silêncio das 22 horas até às 6 horas da manhã. Andila relata que, ao término do primeiro semestre, os ânimos de todos estavam alterados, pois eles não aguentavam mais a rotina a que estavam submetidos. Uma maneira que encontraram para chamar a atenção dos coordenadores do programa foi a greve de fome, além de não realizarem as tarefas de aula e não fazerem as tarefas diárias. A coordenação do curso realizou uma reunião com os alunos indígenas para explicar que aquela formação era um projeto importante e tinha as regras que precisavam ser cumpridas. Assim permaneceram os 19 alunos que, depois de formados, tinham o compromisso de alfabetizar as crianças indígenas na língua materna. “Dessa forma decidíamos cooperar para facilitar a nossa estada ali, até porque não tínhamos outra alternativa. Se fugíssemos, alguém nos traria de volta. Foi então que nos concentramos em nossos estudos”, narrou Andila, mas lembra que, inicialmente, havia manifestação de autorrejeição na classe quando era feita qualquer referência ao povo kaingang e a outros grupos indígenas.

“Não queríamos aprender a escrever uma língua que nosso povo queria que esquecêssemos, era mais forte do que nós: era uma rejeição que vinha de dentro, então debruçávamos sobre nossas carteiras”, contou ela. O tempo passava enquanto eles permaneciam nessa posição e, às vezes, o resto do tempo de aula se perdia por causa do desespero de grupo que os dominava.

Aos poucos e a muito custo aprendemos escrever a nossa língua. Foi um momento único e histórico para nós, era a primeira vez que víamos ela escrita. Percebemos então que ela também era uma língua boa e de valor, porque também podia ser escrita. Um misto de alegria e arrependimento tomou conta da gente e não deixamos de sentir orgulho dela. Para completar nossa alegria, tivemos aula de datilografia e descobrimos que a máquina também escrevia a nossa língua: ficamos todos muito orgulhosos dela! (Andila, 2005, p. 11).

Andila relata que a turma de professores/monitores bilíngues participou do desfile de 7 de setembro na cidade junto com os não indígenas e que, durante a formação, confeccionaram materiais didáticos para trabalhar com as crianças indígenas e obter êxito em suas alfabetizações. A formatura foi um acontecimento, com direito a traje

social dos formandos e presenças ilustres, tudo guardado na lembrança, porque nunca foi permitido a eles olhar as fotografias. Andila, durante o tempo em que esteve no internato, era castigada por infringir as regras e passou a morar na casa da diretora da escola, a quem auxiliou na tradução do Novo Testamento na língua kaingang.

Depois de concluir a formação, a Funai através de uma portaria coletiva, contrata todos os monitores bilíngues e os distribui nos três estados do Sul. Mas a presença dos indígenas nessa nova condição não agradou aos professores não indígenas. O desejo destes era que os monitores ajudassem com a tradução entre eles e os alunos, fizessem a merenda e cuidassem da limpeza. Isso não foi aceito pelos monitores. Em uma reunião organizada pela FUNAI de Brasília com os professores não indígenas, os monitores bilíngues e o CTPCC, ficou claro o desejo dos professores com relação às atividades dos monitores.

Então percebemos que não haveria diálogo, terminamos a reunião no primeiro dia, e até o anoitecer, não queríamos nenhum professor “fóg” nas dependências da escola. Foi uma correria, mas todos foram embora antes do anoitecer. Então pudemos sentar e avaliar a reunião e trocar novas metas para enfrentar a situação. Daquele dia em diante, a relação dos professores e monitores começaria a mudar, mesmo que fosse só aparentemente. Já era um avanço, porque aquela briga ainda daria “muito pano para manga”. Até o fim dos anos 80, nossa luta foi mais voltada para assegurar nosso espaço dentro das nossas escolas e o trabalho junto às famílias kaingang, de convencimento da importância da nossa língua na preservação da nossa cultura e, principalmente, da nossa cultura na nossa identificação enquanto povo, para garantia dos nossos direitos. Para assim, então, aceitar o ensino bilíngue para as suas crianças. Foi um trabalho lento para que compreendessem que, escrevendo a nossa língua, estávamos também trabalhando a nossa cultura. (Andila, 2005, p. 14).

A década de 1970 foi marcada por acontecimentos e enfrentamentos, de um lado nós kaingang com colonos e posseiros. Andila tinha ficado lecionando na reserva do Guarita e seu companheiro morava na aldeia do Carreteiro, que estava com muitos intrusos e nem

mesmo a FUNAI não conseguia expulsá-los. Foi então que Andila escreveu uma carta ao presidente da república na época Ernesto Geisel, contando sobre as atrocidades que o povo kaingang estava sofrendo. Depois dessa denúncia, ela foi ameaçada de demissão pela FUNAI e de morte pelos colonos invasores. A carta está em anexo.

O companheiro de Andila, que era servidor da FUNAI, não indígena, do nordeste do país, resolveu com ela pedir transferência e passar um período fora até que as ameaças amenizassem.

As minhas três interlocutoras tiveram experiências, em momentos diferentes, de morar em aldeias distintas e fora de terra indígena.

Andila morou entre outros povos indígenas, no Pará, na aldeia Baú, com os Kaiapó, a 4 horas de avião de Altamira. Estiveram naquela aldeia durante um ano e meio. Sobre a aldeia Kaiapó e a sua primeira impressão, Andila relata:

Eu estava saindo da minha terra e da minha parentela pela primeira vez e não sabia para onde estava indo. Até Altamira fomos de ônibus, de lá, fomos com o avião da FUNAI até a aldeia. Era uma clareira no meio da mata, o campo de pouso, de chão batido de um lado e de outro a aldeia, de poucas casas de palha e chão batido. Uma casa de madeira coberta de telha de amianto era a casa onde moraríamos o tempo que ali ficássemos.

Um funcionário da FUNAI nos acompanhou para nos mostrar a aldeia e nos apresentar para os outros servidores que também trabalhavam no local. Eram dois servidores com suas respectivas famílias. Um atendente de saúde e sua esposa, um para serviços gerais, com sua esposa e oito filhos. Nos receberam com muita alegria. Depois que o avião retornou para Altamira, percebi o local em que estávamos. Não poderíamos sair para lugar nenhum, pois não tinha estrada. Estávamos isolados. Fomos apresentados para o Capitão da aldeia, autoridade máxima entre os kaiapó, chamado Montinó, casado com uma branca criada por eles. (Andila, 2015).

Naquele período, Andila engravidou da segunda filha *Nivã* (Lucíola). Com a dificuldade de sair da aldeia por causa dos períodos de cheia e seca do rio e pela falta de voos entre a aldeia e Altamira, Andila só conseguiu ir para São Luís, no Maranhão, na última semana de

gestação, para ficar aos cuidados da sogra.

2.7.3 A nomeação da criança kaingang: o caso de Andila

Longe do seu povo, ela deu o *Jiji* – “nome” na nossa língua - à sua filha, de acordo com o nosso costume.

Dei-lhe o nome de *Nivân* na ausência de minha mãe porque, segundo os kaingang, a criança não pode ficar sem o nome em nossa língua, por vários motivos. Um deles era para que eu pudesse chamá-la pelo seu nome em nossas andanças, pois o espírito só atende pelo nome em kaingang e pode não acompanhar a criança e acontecer de ficar dormindo em algum lugar por onde a criança tenha dormido, e isso poderia levá-la à morte. Por isso, deve ser chamada pelo nome em kaingang, para acordar e poder acompanhar a caminhada. (Andila, 2015).

Nos relatos kaingang sobre as crianças, o cuidado com o espírito dela é o mais importante no início da vida. O *Kuprig* – o espírito – dela ainda é muito frágil. Quando a criança nasce, ela é apenas o corpo, depois que recebe o nome é que ela se torna pessoa. O espírito da criança vai se fortalecendo com o tempo. A mãe e as avós passam remédio na criança, que precisa tomar os chás e precisa ser cuidada para não ficar no vento, ou próxima do mato sozinho, porque os *Kuprig Koré*, espíritos dos mortos que estão em *Numbê* – mundo dos mortos – ou mesmo o vento que vem de lá, podem levar o espírito da criança, que pode morrer. Se isto acontecer, a criança chora muito e o *Kujà* é o único que pode ir buscar o espírito. Ele dorme, vai até o mundo dos mortos e chama a criança pelo nome. Vem chamando até ela voltar para sua família. O *Kujà* é o nosso pajé kaingang, como fez notar em seu estudo Rosa (2005):

A partir da década de 1990, a etnologia kaingang vem ressaltando que o *kujà* é o *xamã* dos Kaingang – da mesma forma que o *jagre* e os santos do panteão do catolicismo popular são os espíritos-auxiliares dessa pessoa. Conforme a cosmologia dessa sociedade, o *kujà* é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico kaingang

– nível subterrâneo ou embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “nûgme” ou “mundo dos mortos”), nível terra (constituído pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”) e nível mundo do alto (concebido pelos domínios “céu” e “fãg kawã”). Isto é, somente o kujà tem acesso aos humanos e aos animais, ao kumbã (espírito dos vivos) e ao kunvê (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e dos vegetais e seus respectivos “donos”, ao venh-kuprig-kòrèg (espíritos dos mortos ruins) e ao venh-kuprig-kòrèg-hà (espíritos dos mortos bons) que habitam as diferentes ‘fronteiras’ de cada domínio desse território xamânico. (ROSA, 2005. p. 80).

Podendo acessar estes lugares, o *Kujà* exerce papel fundamental na nossa sociedade, realizando trabalhos e curas espirituais que só os *Kujà* tem poder e permissão para realizar.

Ainda com relação à questão das crianças, a vó Joana chamava a atenção para a importância de fazer fogo, porque a fumaça de algumas árvores não deixa os espíritos ou o vento se aproximarem da casa do recém-nascido.

Com relação a nominação, gostaria de destacar também a seguinte passagem descrita no estudo de Veiga (1994):

O nome de uma criança, entre os Kaingang, deve corresponder a seção (ou marca) de seu pai. Eles acreditam que o ser humano é formado do organismo e de espírito, sendo este último relacionado ao nome (espírito/caráter) deve coincidir. Os Kaingang usam a expressão Kairu seco, Kamé seco, para referir-se as pessoas cuja constituição física e social/espiritual é a mesma, ou seja, corpo e nome são coincidentes.

As metades Kaingang possuem acervo de nomes pessoais que lhes é peculiar, distribuídos entre e seções que as compõem, há nomes especiais destinados à categoria dos péin que estão diretamente associados às metades.

O nome Kaingang (jiji) é uma identidade social e cerimonial, com o jiji o indivíduo recebe os papéis sociais e/ou cerimoniais correspondentes ao nome. (VEIGA, 1994. p. 128).

O nome da criança kaingang contribui e é crucial para que a mesma se torne uma pessoa, também definindo seu papel dentro da nossa sociedade.

Entre as minhas interlocutoras, que são todas avós, a nomeação dos netos tem sido uma de suas competências. Assim como em muitas outras residências, as avós têm dado nome aos netos.

Sobre estes nomes, Andila narrou a escolha de cada um, ela tem oito netos, e os momentos e pensamentos sobre eles:

Filha, quando o Kãgfér nasceu, eu passava por um momento muito difícil da minha vida. Estava em Chapecó-SC. Tinha pedido transferência do Ligeiro para Chapecó, por motivo de questões internas daquela comunidade. Estava me sentindo sozinha naquele lugar estranho e com cinco filhas. Estava me sentindo uma terra seca e sem vida no deserto que eu atravessava. Foi então que ele nasceu, trazendo o renovo de um novo tempo, enchendo minha vida de alegria, esperança, força para continuar lutando, molhando suavemente aquela terra improdutiva de maneira que ela voltasse a germinar a semente, crescessem folhas, flores e frutos, que só o orvalho pode fazer. Assim, lhe dei o nome de Kãgfér.

O segundo foi o Kêgtar. Foi o momento que depois de ter tentado, em vão, ter um filho homem para continuar minha luta, agora tentaria criar os meus sucessores e, para isso, ele precisava ser forte e destemido. Escolhi lhe dar o nome de uma árvore cuja madeira é forte e dura, para que ele fosse semelhante a ela. Por isso Kêgtar.

O terceiro, quando ele nasceu, pensei comigo: “ele também pode ser guerreiro”, mas preciso agora de alguém com as características de um Kanhru, que fosse sábio, diplomático e conciliador, e por isso KYFE, que é a bebida sagrada dos momentos de celebrações kaingang.

O quarto é o Kãka, que só veio nascer aqui e minha filha estava fazendo faculdade em Palmas-TO. Era um bebê tranquilo e, como eu gostaria que eles voltassem, eu o chamei de Kaka, vento, pois o vento vai e volta.

O quinto nasceu com as características de um Kamê por excelência, grande e forte. Eu não

tive dúvidas: era mais um guerreiro e o chamei Kafág (pinheiro araucária).

O sexto nasceu uma menina e eu a chamei de Tonh, pois eu queria que ela fosse guerreira, forte, vida longa e linda. Tonh quer dizer pedra preciosa, uma jóia.

O sétimo é o Katir, que desde o ventre escolhi seu nome, desejando que ele fosse um levita e adorador do Grande Criador de todas as coisas. Katir é igual a cigarra.

E, por último até agora, vem o Tênh, grande figura. Ele recebeu este nome para também ser forte como os outros. Tênh é igual a Palmeira, que simboliza resistência: se dobra ao vento, mas não quebra. (Andila, 10/07/2015).

Percebo, na narrativa da nomeação dos netos a preocupação em lhes dar nomes que pudessem fortalecer os na formação da pessoa kaingang, e que tivessem, por meio de seus nomes, características de bons sucessores.

2.7.4 Casa: o mudar-se e o sentido de voltar

Retomando as andanças da Andila Kaingang, depois de um ano e meio entre os kaiapó e com a terceira filha a caminho, o desejo de voltar para junto da família crescia. Não é bom para um kaingang ficar distante dos seus, sendo a falta da terra e dos parentes fator determinante no desejo de voltar para casa.

Quando ela estava no quinto mês de gestação, o vô Manoel Inácio sofreu um acidente na cidade de Água Santa, próximo da aldeia Carreteiro. Foi hospitalizado e Andila soube por meio do rádio amador, quando a regional da FUNAI de Altamira comunicou à aldeia kaiapó. Ela ficou muito triste, porque teria que aguardar um barco ou um voo para sair da aldeia e poder ir ficar com o pai.

A gravidez, o calor do Mato Grosso, tudo favorecia para a sonolência que ela sentia, pensava ela. Andila conta que adormeceu na rede e recebeu a visita do pai, dizendo que a perdoava por ter levado a *Fakoj* (primeira filha de Andila) embora e que agora ele entendia que ela realmente precisava ficar com os pais. Nesse encontro (sonho), ela ofereceu manga ao pai, fruta que não era comum na aldeia Carreteiro-RS e tinha em abundância na aldeia Baú, tornando-se a fruta preferida de Andila. O vô Manoel respondeu a ela que já não poderia comer

coisas deste mundo e que ela comesse aquela que tinha trazido a ela.

Dias depois Andila sentiu uma sacudida forte na rede, mas ela estava só. O companheiro dela tinha ido dar banho nas duas filhas no rio, deixando-a descansar. Ela acordou e sentiu que seu pai tinha vindo avisá-la sobre sua partida.

Ela recebeu a notícia do falecimento do pai no final da tarde. O marido recebeu a mensagem pelo rádio da FUNAI de Altamira e, quando contou, ela já sabia. Seu coração já estava preparado para a notícia.

A chegada de Andila na aldeia do Carreteiro ocorreu sete dias após a morte de pai e ela ficou com a mãe até o nascimento de *Jofej*.

Visitei o túmulo dele, mas não pude contar da minha experiência entre os kaiapó. Eu nunca podia imaginar que, quando nos despedimos dele quando fomos, não nos veríamos mais. Se soubesse, teria deixado minha filha com ele. Tenho hoje sete netos e sei a dor que meu pai deve ter sentido quando levei minha filha embora para longe dele. Consigo até sentir a dor que ele sentiu e a única coisa que me conforta agora é saber que meu pai não quis que eu carregasse essa culpa pela minha vida a fora e teve o cuidado de, antes de partir, visitar-me para me fazer saber que ele já tinha me perdoado e me alertar que cuidasse bem dela. (Andila, 2015).

Enquanto isso, saiu a transferência da Andila e seu marido para uma aldeia krikati, no Maranhão, e foi para lá que retornaram com as três filhas. Depois de dois anos, foram transferidos para Minas Gerais para trabalhar com os maxacali. E, em um ano, conseguiram finalmente a transferência de volta para o Rio Grande do Sul. Foram para a aldeia Nonoai, no setor de Pinhalzinho, e neste período Andila engravidou de sua quarta filha, na esperança de ter um menino.

Teve sua filha com a vó Joana, que chamou a menina de *Vāngri*, na aldeia do Ligeiro. Esta é artista plástica e escritora.

No retorno ao Rio Grande do Sul, Andila foi transferida para o Guarita, em 1981, período em que nasceu sua quinta filha, também no Ligeiro, com a vó Joana. Essa filha recebeu o nome de *Kokoj*, beija-flor, porque nasceu pequena e era delicada como um passarinho, e também como um passarinho migrou para longe. Hoje ela é jornalista, especialista em mídia indígena, e mora atualmente em São Félix do

Araguaia, no Mato Grosso.

No retorno à Terra Indígena Guarita, a mesma passava por um período conflituoso, porque a Terra tinha sido dividida em duas partes, com dois caciques e dois chefes de posto. Os lados divergiam por causa da quantidade de terra, da quantidade de mata, o que levou ao ápice da disputa, em junho de 1981. O enfrentamento aconteceu no local onde Andila morava. Morreram indígenas, muitos ficaram feridos e a Polícia Federal interveio na Terra Indígena. Andila conseguiu ir ao Ligeiro, onde morava a vó Joana, com as suas crianças e mais os sobrinhos. Viajou com 13 crianças à noite, de ônibus, no frio de junho, deixando o local do conflito. Andila conseguiu transferência para o Ligeiro e permaneceu ali, dando aula em duas escolas na aldeia.

Do Ligeiro Andila voltou para São Luís com o marido. A sogra estava doente e eles deveriam ficar ao lado dela. Quando ela faleceu, Andila quis voltar para junto dos seus. Do período em que foram embora pela primeira vez até o retorno definitivo, o casal ganhou cinco filhas mulheres: Susana *Fakoj*, Lucíola *Nivãn*, Fernanda *Jofej*, Luciana *Vãngri* e Sonia *Kokoj*.

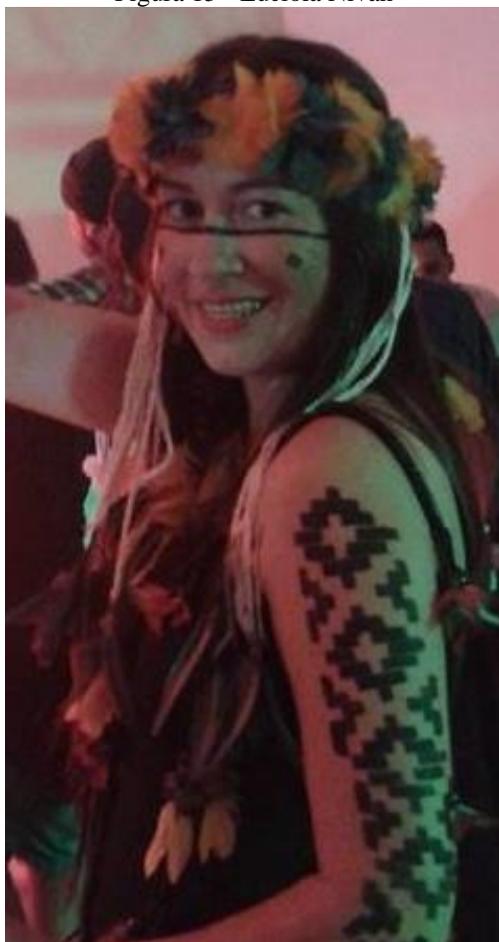
Seguem as fotos das filhas de Andila Inácio, em ordem crescente:

Figura 14 - Susana Fakoj



Fonte: arquivo pessoal. 17/08/2015

Figura 15 - Lucíola Nivãn



Fonte: arquivo pessoal de Lucíola. 02/04/2015.

Figura 16 - Fernanda Jofej



Fonte: INBRAPI. 25/10/2015

Figura 17 - Luciana Vãngri



Fonte: INKA. 15/04/2015

Figura 18 - Sônia Kokoj



Fonte: INBRAPI: 09/2011

Andila retornou sozinha com suas cinco filhas para a aldeia do Ligeiro, onde estava a mãe Joana. O casamento chegou ao final quando ela não ficou com o marido no Nordeste.

Volta ao trabalho na aldeia do Ligeiro, como merendeira, porque o chefe do posto não queria que ela assumisse uma turma em sala de aula, apesar de ter passado um período longo trabalhando na coordenação de educação da FUNAI, no Maranhão.

Por causa de conflitos, depois de três anos, Andila muda para o Guarita e passa a realizar o trabalho com as escolas indígenas de acompanhamento de aprendizagem, por meio da organização dos professores bilíngue construída por eles.

Os monitores bilíngues foram formando uma rede de trocas de materiais didáticos e de informações. Dessa necessidade de se reunir para realizar trocas de materiais, mas principalmente para discutir sobre as suas atuações nas aldeias, os professores bilíngues criaram uma associação, na qual a primeira presidente foi uma mulher, e nesta associação haviam professoras e professores indígenas.

Em 1991, fundamos a nossa associação, Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani – APBKG. Seria esse mais um instrumento de luta pela oferta e garantia do ensino diferenciado e de qualidade que tanto almejamos para os nossos filhos. Eu penso que a educação escolar indígena específica e diferenciada é muito mais do que alfabetizar na língua materna. É, principalmente, estar alicerçado na forma tradicional de ensinar de cada povo. (Andila, 2005. p. 16).

Andila relata as batalhas que os professores bilíngues travaram com os outros professores, com as comunidades que não acreditavam nos seus trabalhos e com eles mesmos, porque, em determinado momento, perceberam que estavam ajudando o governo a cumprir seu propósito: alfabetizar mais rapidamente as crianças kaingang para levá-los ao assimilacionismo. Contudo, a associação dos professores foi também o resultado de uma rede coesa em suas ideias e propostas.

Em 1992, recebemos da ANAI – Associação Nacional de Apoio ao Índio, de Porto Alegre, um convite para que um professor bilíngue fosse ministrar uma semana de aula na UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sobre língua e cultura kaingang. O público alvo seriam acadêmicos de vários cursos e seria também aberto ao público que se interessasse. Haveria também aula de Guarani para quem preferisse. A imprensa divulgou amplamente aquela iniciativa da ANAI. Como fui a primeira presidente da nossa associação, fui incumbida de realizar esta tarefa. Embora sempre tenha achado que, quando recebemos um convite desses, não podemos perder a oportunidade de divulgar a nossa cultura, falar dos nossos problemas, nossa história, nossos anseios e nossos direitos, tentar mudar essa ideia preconceituosa que os “fóg” têm com relação aos povos indígenas, confesso que fiquei com receio. Eu estava acostumada a alfabetizar nossas crianças, que são falantes da língua, mas aula de kaingang para “fóg” era só tentando para ver. (Andila, 2005. p. 16).

Por meio da associação dos professores kaingang e guarani, os professores do Sul do Brasil também entraram na discussão sobre a Educação Escolar Indígena junto com outros povos do país.

A postura da Política Indigenista do país preconizava o desaparecimento dos povos indígenas, não importando de que maneira isso se concretizaria étnica ou fisicamente. Era claro que precisávamos urgente fazer alguma coisa, mas o quê?

A partir de agora, usaríamos a nossa Associação dos Professores Bilíngue Kaingang e Guarani para começar a falar que esta escola não servia para nós, que a escola que queríamos tinha que respeitar nossa cultura. Não só respeitar como ser alicerçada com os Processos Próprios de Ensino Aprendizagem do Povo Kaingang, fortalecer nossa identidade resgatando nossa história e nossos saberes tradicionais repassados na oralidade através de milênios. E fomos falando até nossa fala se tornar um apelo, depois, finalmente, em grito de socorro. Outros povos indígenas começavam a também exigir uma escola diferente. E assim nosso grito se tornava cada vez mais forte. Sendo assim, em 1987 e 1988, que antecederam a Revisão Constitucional, a Escola Diferenciada já era consenso entre outros Direitos Reivindicados pelos Povos Indígenas do País.

Os índios em nível nacional se organizavam e, marcando presença em locais estratégicos, entregavam seu recado aos parlamentares pela garantia dos Direitos Indígenas na Nova Constituição do País. (Andila, 2015).

Com a APBKG, os professores indígenas perceberam que tinham pouco material sobre a língua kaingang. Não tinham uma gramática e desconheciam a morfologia da língua. Buscaram, junto à FUNAI, ao IECLB, que era responsável pelo Instituto de Formação, mas muito pouco conseguiram naquele momento.

Andila trabalhou, no final dos anos 90, em Chapecó, na Coordenadoria Regional, e em Nonoai, na Coordenação Local, até sua aposentadoria.

Há discussões sobre os papéis de atuação das mulheres kaingang, como podemos perceber nesta contribuição sucinta da vida de Andila Inácio, que trago na pretensão de adicionar elementos a uma reflexão já iniciada por outros pesquisadores, como destacado também no estudo de Rocha (2010):

(...) este ensaio pretende se somar aos debates levantados em outros trabalhos antropológicos acerca da agência feminina nas organizações sociopolíticas das Terras Baixas da América do Sul (Maccallum, 1998; Sachi, 2006; Colpron, 2005; Lasmar, 2008; Simonian, 2009). Nesse sentido, os Kaingang também possibilitam interessantes reflexões tendo em vista a atuação “efetiva” de algumas mulheres na dimensão sociopolítica de organização, formação e manutenção dos grupos. Cabe salientar que, atuação “efetiva”, não significa “específica”, isto é, entende-se que a sociopolítica kaingang se move a partir de diversos agentes e vai além da presença do cacique, do kujà (xamã kaingang) ou de qualquer outro cargo de liderança politicamente legitimado. (ROCHA, 2010. p. 1).

Andila, como as demais interlocutoras, demonstra ter ido além da esfera doméstica enquanto liderança feminina, acessando o universo masculino kaingang. A barreira da esfera doméstica, pouco ultrapassada pelas mulheres kaingang dentro das aldeias, é facilmente transposta em esferas políticas fora das aldeias ou com atores não indígenas.

Na formação da APBKG, mesmo havendo presença de professores homens, foi uma mulher que assumiu a coordenação, demonstrando que fora da comunidade. Mesmo sendo uma esfera pública, não necessariamente o masculino precisa ser o líder. E as mulheres tomam para si as responsabilidades.

Todos aqueles que conhecem os Kaingang sabem que as mulheres estão na base de muitas de suas decisões políticas. Para os fins do modelo analítico aqui proposto, é importante ressaltar que a participação política das mulheres deve ser entendida como uma extensão de seu poder sobre a constituição das Casas kaingang e que o próprio conceito de comunidade está vinculado à mulher -

Mulher: Casa: Casa: Comunidade. Embora as mulheres estejam na origem das Casas e, conseqüentemente, participem estruturalmente da definição de comunidade, elas não dispõem de um mecanismo de ritualização deste seu poder. (ALMEIDA, FERNANDES e SACCHI, 13/06/2000).

Depois a APBKG foi presidida por outros professores indígenas. No momento, está desarticulada e não está mais atuante.

Andila foi uma das pessoas que contribuiu com a retomada da Terra Indígena Serrinha. Como servidora da FUNAI, morando em Nonoai, ela recebia os articuladores do movimento e conversavam com as entidades parceiras para organizar a retomada. Atualmente, é moradora da Serrinha, sócia fundadora do INKA e coordenadora do Ponto de Cultura *Kanhgág Järe* nesta terra indígena. Participa ativamente do movimento de Pontos de Cultura no Rio Grande do Sul. Sobre os Pontos de Cultura e o Instituto Kaingang eu vou abordar no capítulo 3.

Andila é um exemplo de matriarcado dentro de um contexto kaingang. Criou, educou e formou suas cinco filhas (*Fakoj* e *Jofej* são advogadas, *Nivãn* é médica, *Vangri* é escritora e artista plástica e *Kokoj* jornalista) e fez um árduo trabalho com as sobrinhas, incentivando a todas à formação acadêmica e à atuação no movimento indígena, realizando de maneira concreta o papel *mynh si* a que se propôs. Tem suas filhas, filhos, genros, sobrinhos(as) e netos em relações de apoios mútuos, conseguindo um status de liderança local, embora não exerça uma função de liderança da estrutura da aldeia.

2.7.5 Caminhos de Ângela Norfa Braga: a mãe que virou cacique

Ângela Inácio *Norfa* Braga nasceu na TI Carreteiro em 13 de maio de 1957 e é a sexta filha de Joana e Manoel. “Minha mãe foi um exemplo de guerreira. Falava que todas nós precisávamos lutar pela nossa língua e nossos costumes, que tínhamos que estudar o quanto pudéssemos. Meus pais abriram caminho para gente.” (Ângela, 2015).

Morou na Terra Indígena Ligeiro por 34 anos. Ângela conta que mudou para o Ligeiro quando se casou com o professor bilíngue Fábio Braga, que lá foi professor por todo esse período.

Todos os seus filhos nasceram no Ligeiro. Ela teve seis, sempre com a mãe ao seu lado nos períodos de gravidez. Ângela teve seis filhos

biológicos – Elvis, Hercules, Fábio (falecido), Priscila, Toguila e Junior, quatro homens e duas mulheres – e um filho de coração, Danilo, que o marido já tinha quando se conheceram. Essa configuração familiar está de acordo com o que já escrito anteriormente sobre a criação de filhos do marido pela nova mulher, reafirmando a discussão de Ramos, (2008:161).

Quando o filho mais velho do casal, Danilo, professor de história, foi indicado pela comunidade para ser o cacique do Ligeiro, iniciaram-se uma série de disputas, envolvendo a família, com outras facções na aldeia.

Esses conflitos de lideranças em torno do cacicado forçaram a família a sair dessa área. Mudaram-se para Serrinha porque grande parte das irmãs, primos, sobrinhos e dois filhos moravam na Serrinha.

Ângela é auxiliar de enfermagem. Fez sua formação depois de casada, como conta:

Fiz o curso de enfermagem. Atendente fiz em Tenente Portela, só que o auxiliar de enfermagem fiz em Braga. Foi uma ONG que fez, só para indígenas. Tinham vários cursos acontecendo. Fiz porque minha mãe era parteira. Neste curso, como era só pra indígenas, tinha uma cadeira voltada só para fitoterápicos, porque índio sempre usou muito fitoterápico. Eu tive muita facilidade, porque o pai e a mãe faziam muito remédio. Quando a gente foi fazer o reconhecimento das ervas, fomos para o Rio da Várzea, por causa do mato grande. Consegui fazer o reconhecimento de várias ervas, do nome e para que servia. (Ângela, 2015).

Ela conta que trabalhou no Ligeiro com contrato da prefeitura. e então, dependendo da política local, ela tinha ou não emprego. Com os conflitos no Ligeiro sendo mediados com a polícia federal dentro da aldeia, declarando estado de sítio, Ângela procura as irmãs e mudam para Serrinha.

Morou na Serrinha durante três anos. Neste período, Ângela, Odila e Andila, junto com outros três irmãos (Alzira, Iraci e Darcílio) e outros kaingang também originários da Terra Indígena Carreteiro (que teve seu território reduzido em função das invasões de posseiros com aval do Estado) resolveram voltar para a terra que eles reconhecem

como sua, onde nasceram, cresceram e de onde muitos foram expulsos no mesmo momento em que Serrinha era extinta.

Da aldeia Serrinha foram fazer a retomada em terras próximas à aldeia do Carreteiro. No acampamento, receberam ameaças por parte dos colonos e foram despejados judicialmente, até que ingressaram no local do atual acampamento, que é uma reserva florestal do Estado do Rio Grande do Sul chamada Faxinal.

Apesar das mudanças radicais em seu modo de vida, de terem perdido a maior parte de suas terras, de viverem subordinados, continuam auto-referindo-se como descendentes daqueles que já estavam aqui antes do primeiro branco chegar. É importante registrar que nos últimos anos vários grupos kaingang e guarani conseguiram a devolução de algumas terras que lhes tinham sido expropriadas no passado, não apenas no Paraná, mas também nos demais estados do Sul. (TOMMASINO, 2002, p.82)

Ali estão fixados no acampamento Faxinal, próximos da aldeia Carreteiro, município de Água Santa. Ângela conta que sempre quiseram voltar para a terra onde nasceram.

Naquele período, também Ângela ficou viúva, o que fez com que os filhos viessem morar com ela no acampamento. Ao lado da casa da Cacique, reside o filho mais velho, Elvis, com a esposa e filhos. Junto com a cacique também residem as duas filhas, Priscila e Toguila, com os maridos e filhos.

Figura 19 - A Cacique Ângela (à direita) com Elvis (filho, ao seu lado), eu, as netas (crianças), a filha Toguila e o Genro Dinho.



Fonte: arquivo pessoal. 19/09/2015.

Fotos das filhas de Ângela:

Figura 20 - Priscila Kokoj (beija-flor)



Fonte: arquivo pessoal de Priscila. 25/12/2015.

Figura 21 - Toguila Toto (borboleta)



Fonte: arquivo pessoal de Priscila. 25/12/2015.

Estando nesta Reserva do Estado, o acampamento não corre risco de despejo. No acampamento, a FUNAI já disponibilizou a construção de algumas casas de madeira para os moradores e a comunidade se organizou e conseguiu a construção de um imóvel simples, mas em alvenaria, para abrigar a escola para as crianças do acampamento, como podemos ver nas fotos que seguem:

Figura 22 - Fotos do acampamento Faxinal.



Fonte: arquivo pessoal. 19/09/2015.

Figura 23 - Fotos da Escola Estadual Indígena Manoel Inácio no acampamento Faxinal.



Fonte: arquivo pessoal. 20/11/2015

No acampamento, também as lideranças são estabelecidas, especialmente para as representações nos órgãos públicos, FUNAI, SESAI, MPF e Fórum. Assim, todos os acampamentos kaingang têm um cacique e o Faxinal também. Desde que iniciou a retomada, o grupo já teve três caciques: Roni e André, filhos de Odila, sendo que André

passou o cacicado para Ângela, porque ele e a esposa decidiram voltar para Serrinha (a última filha do casal nasceu com deformidades e necessita de cuidados especiais). Então, até a troca de caciques do acampamento foi tranquila, contrapondo muitas outras trocas em outros acampamentos e aldeias, que são violentas.

Sobre a atuação das três irmãs, Ângela enfatiza:

Minha mãe e meu pai se sobressaíram. Temos só três homens na família: o mais velho deles foi Cacique, o Domingos, aqui no Carreteiro. Depois foi embora para Xapecó, aldeia em Santa Catarina, depois foi para Manguerinha, aldeia no Paraná, e veio com a família morar na Serrinha até falecer. Nenhum dos outros foram liderança. Nós construímos muito nas aldeias por onde passamos. Tanto na educação quanto na saúde, nós trabalhamos muito. Entre sobrinhas e filhas, e também os homens, nós somos, talvez, a família com maior número de formados (...). Quanto a nós, mulheres da família, cada uma construiu a sua parte. Conseguimos participar e contribuir bastante com nossas comunidades. Fizemos uma parte bem difícil para os nossos filhos, porque abrimos picadas no meio do mato, nas coordenadorias de educação, na FUNAI, na SESAI, nos governos. (Ângela, 2015).

Sobre a aldeia formada no acampamento Faxinal, vemos em Becker (1976) relatos sobre as constituições das aldeias no passado e estas se aproximam de algumas configurações atuais, como o caso da aldeia Faxinal:

No século XIX, como já se disse, os Kaingang ou Coroados do rio Grande do Sul estão organizados em pequenas tribos sob a autoridade de um cacique. Essas tribos são constituídas por famílias entrelaçadas e parentes chegados; vivem em relativa harmonia no que respeita aos interesses gerais do grupo, mas a luta pela subsistência, mormente representada pelo pinhão, pode ser considerada como um dos condicionantes para a separação das tribos. (BECKER, 1976 p. 110).

Desta maneira, Ângela chegou à posição de maior prestígio para o nós kaingang, em uma condição nova. Na região norte do Estado, ela é uma figura única entre o domínio masculino nas reuniões de caciques.

Este fato tem ligação íntima com todo o movimento que acontece na Terra Indígena Serrinha. Em torno do Instituto Kaingang, seus projetos, alianças e, especialmente, em torno desta rede de mulheres que se formou ao longo do tempo com as minhas três interlocutoras e que tratarei no capítulo 3.

CAPÍTULO 3 - AS REDES FEMININAS E A FORMAÇÃO DE INSTITUIÇÕES INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA SERRINHA

As minhas interlocutoras *Kysã*, *Nivygsãnh* e *Norfa* percorreram longos caminhos e, por onde passaram, foram se construindo e se tornando lideranças. Esses caminhos percorridos, embora distintos dos caminhos feitos pelos nossos antepassados, têm a ver com o modo de viver kaingang em distintos espaços.

Quando afirmamos que o modo de vida kaingang era definido pelas atividades de caça, pesca e coleta é porque a forma de organização do espaço tinha sido conformado por essas atividades: a construção de ranchos provisórios (*wãre*) o qual tinha como referência o emã (aldeia fixa). A mobilidade no interior de seu território tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca se organizavam em torno dos grupos de parentesco; o emã nunca ficava vazio, havendo sempre os que saíam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente e menor tempo fora do emã; outras, como pescar nos pari, demandavam mais gente e mais tempo no *wãre*, mas o critério continuava vinculado ao grupo de parentesco. Estas informações apontam para um tipo de territorialidade própria dos Kaingang. (TOMMASINO, 1996, p. 9).

Nós kaingang, de modo geral ainda mudamos muito de um local para outro, assim como fazíamos no passado, tomando posse do nosso território.

Assim também Odila, Andila e Ângela caminharam e, neste movimento, foram construindo alianças. Cada uma fez o seu caminho de maneira diferente, embora todos eles tenham culminado na Serrinha. No caso das três, as questões políticas que haviam nas aldeias até algum tempo atrás, com a prática da transferência quando um grupo discordava do cacique ou queria tomar a liderança, foi o que as movimentou para buscar um território onde pudessem sossegar.

Figura 24 - Retorno à TI Serrinha após a colação de Grau de Nivãn (Medicina/UFRGS), em Porto Alegre.



Fonte: arquivo pessoal. 20/06/2015.

Na Serrinha elas foram se encontrando, mudaram com suas famílias e iniciaram um novo ciclo. Encaminharam e formaram filhos no ensino superior, brigando pelas cotas nas universidades públicas no Sul.

A partir do núcleo formado por elas, construiu-se uma rede maior. Isso aconteceu, principalmente, por perceberem que muitas das suas demandas beneficiariam a todos e que eram sempre deixadas em segundo plano pelos gestores dos órgãos que trabalhavam com eles. Em palavras de Ângela, que está descrita no próximo subcapítulo sobre a criação do Instituto Kaingang (INKA), ela relata a decisão de criar uma instituição não governamental com o qual pudessem buscar recursos e realizar projetos.

O período da criação do INKA contou com uma contribuição bem significativa das filhas da Andila que haviam se graduado recentemente em direito e enfermagem, junto das filhas da Iraci e Odila, que eram professoras da escola *Fág Kavá*, e todas as outras que fundaram o Instituto.

Do INKA originou-se o projeto Ponto de Cultura *Kanhgág Jãre*, que será abordado de modo mais detalhado no subcapítulo adiante

dedicado a ele. Trata-se de um espaço de reuniões, exposições, oficinas e encontros. Em suma, um espaço público no qual as mulheres têm tido uma atuação forte e domínio político.

No ponto de cultura acontecem reuniões sobre os mais diversos assuntos: possíveis projetos, recepção de outras pessoas e entidades que visitam a aldeia, algumas vezes só para conversar e saber da rotina da comunidade, e encontros de lideranças. O espaço tem sido usado para vários fins que fortaleceram as redes que são fomentadas pelas mulheres.

Nós, kaingang, fizemos coro como as demais indígenas na busca de uma vida melhor em diferentes espaços. E temos utilizado as oficinas, reuniões e seminários que acontecem no Ponto de Cultura para expor nossas demandas.

Em uma dessas reuniões, as minhas interlocutoras, se juntaram com mais algumas mulheres²¹ e começaram a nutrir a ideia de retomar a terra onde nasceram na aldeia Carreiro. Mas não onde hoje é a aldeia, no lugar que os colonos tomaram posse e que elas reconheciam como seu território. Eram movidas pelo desejo de estar onde os umbigos delas estão enterrados e onde também estão os pais, Joana, Manoel e outros parentes já falecidos.

Elas organizaram um grupo com algumas famílias, pediram apoio ao Cacique Antonio *Mig* e deram início à retomada da terra que atualmente é o acampamento Faxinal, de acordo com os relatos já feitos no capítulo II, e onde Ângela atualmente é Cacique.

Sobre a atuação das mulheres em um contexto mais amplo, Sacchi (2003) expõe o seguinte:

A garantia de seus territórios tradicionais, porque deles dependem a sobrevivência de seus povos, e o direito à saúde e educação diferenciadas, são constantemente explicitados em seus discursos, pois “o movimento de mulheres é para fortalecer o movimento em geral, a política dos povos indígenas é única”. Ao mesmo tempo, acrescentam às reivindicações indígenas gerais, as que dizem respeito às relações de gênero como, por exemplo, a violência contra a mulher. Conforme depoimento de uma indígena de Roraima, “tem muitas coisas que nós já perdemos por causa dos invasores de nossas terras, e nós

²¹ Estavam Ângela, Odila, Andila, Cenira, Alzira, Laurita e Iraci.

mulheres tomamos uma decisão, que o que estava nos destruindo era o alcoolismo [...] a nossa organização cresce na luta pela vida, na autossustentabilidade, no combate ao alcoolismo nas comunidades indígenas e contra a violência familiar”. (SACCHI, 2003, p.102).

Essa percepção do que fragiliza o movimento faz das mulheres lideranças conscientes do papel que terão que representar para que possamos demarcar e usufruir melhor dos nossos territórios.

Andila e Odila estão morando na Serrinha porque no acampamento ainda não há casa para todas, mas as visitas são constantes.

Essas atuações nas instituições INKA e Ponto de Cultura colaboraram na consolidação e reconhecimento dessas mulheres enquanto líderes kaingang.

3.1 Fundação do Instituto Kaingang

Por toda dinâmica de uma terra indígena com forte presença e agência feminina, e sendo uma aldeia de retomada, algumas características presentes na Serrinha não serão facilmente identificadas em outros locais, mas já foram carregadas especialmente para áreas de acampamentos, como o caso do Faxinal.

No ano de 2002, algumas mulheres na Serrinha, dentre elas minhas interlocutoras, iniciaram conversas sobre a fundação de uma organização não governamental. Sobre a criação do Instituto Kaingang, Ângela faz um apanhado sobre os motivos e a história da criação do INKA.

Com relação à criação do Instituto Kaingang, nós sempre participamos de conferências, debates, para nós indígenas. Nós dávamos as ideias e os recursos eram sempre repassados do Governo Federal para o Estadual e daí para o município. Falávamos das nossas necessidades na saúde, educação, na agricultura, mas aí, quando era repassado o recurso, nós víamos o bolo e quando tínhamos acesso era só migalhas, às vezes nem as migalhas. Aí a gente pensou que nós mesmos tínhamos que gerenciar o recurso. Aí tínhamos que criar uma ONG. Então criamos o Instituto

Kaingang. Tivemos um mal-estar com a prefeitura, com a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural - EMATER e até mesmo com a FUNAI, porque agora nós mesmos íamos gerenciar os recursos que conseguíssemos. E fomos em busca, com projetos. Buscamos uma sede, com espaço, em um lugar que fosse centralizado. Fomos à Passo Fundo procurar uma sala para alugar, mas era tudo muito caro. Nós conseguimos uma sede para a organização através de uma doação de uma outra ONG que tinha parado com as atividades, mas, por recomendação do BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, precisava continuar as atividades no local. Eles então doaram o terreno com o prédio. Aprovamos os primeiros projetos com o MMA – Ministério do Meio Ambiente. Depois foram sendo aprovados outros projetos. Tivemos o cuidado para colocar homens no INKA que não nos criassem problemas, nem deixar que eles fossem a maioria. Planejamos isso. E o INKA se tornou uma referência de poder das mulheres indígenas kaingang fora do lar. Desenvolvemos trabalhos com os professores, porque o nosso trabalho é bastante voltado à escola, e desta maneira influenciamos as mulheres professoras a participar mais ativamente da comunidade escolar e da comunidade toda. Outras ONGs indígenas foram constituídas, e isso foi bom para todos nós, indígenas. (Ângela, 2015).

A organização foi marcada e descrita nos seguintes termos:

“O Instituto Kaingang (INKA) é uma associação (Organização Indígena) civil nacional, de iniciativa particular, sem fins lucrativos, com número ilimitado de Associados e duração por tempo indeterminado, inscrita sob o CNPJ 06040162/0001-30, situada na Terra Indígena Serrinha - Ronda Alta/RS, CEP 99.670-00. A Associação foi registrada em 16/12/2003, porém de fato iniciou suas atividades institucionais em abril de 2002, data de sua fundação de fato. O INKA é composto por indígenas pertencentes ao Povo Kaingang, especialistas nas áreas de saúde, educação e direito, provenientes de quatro aldeias indígenas do Rio Grande do Sul (Serrinha/Ronda Alta, Ventarra/Erebango, Ligeiro/Charrua e Carreteiro/Água Santa), como

também por lideranças e artesãos indígenas.” De acordo com sua ata de fundação, de 2003.

Com essas características, o INKA foi criado em 2002 e sua primeira presidente foi Ângela, em uma decisão unânime dos seus sócios fundadores. Como relatado por ela, as atividades foram acontecendo, com projetos apoiados, principalmente, por órgãos de governo. As mulheres assumiram e levaram adiante essa instituição, envolvendo cada vez um número maior de mulheres e homens.

O instituto participa ativamente das atividades da aldeia, junto às coordenadorias de Educação, nas comemorações do Dia do Índio, período em que Serrinha recebe muitas visitas.

Nos cursos de formação de professores, tem buscado construir, a partir das demandas dos próprios professores, alternativas para uma educação de qualidade nas aldeias.

Figura 25 - Curso de Formação de professores 7ª CRE – Passo Fundo
22/07/2015.



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 26 - Curso de Formação de professores 7ª CRE – Passo Fundo
22/07/2015.



Fonte: arquivo pessoal

E fora da aldeia, em conferências, como a Rio + 20 o Fórum Social Mundial Temático (realizado há 15 anos, em Porto Alegre), a Conferência Nacional de Saúde Indígena e, mais recentemente, na I Conferência Nacional de Política Indigenista - I CNPI, as mulheres têm aproveitado a oportunidade e realizado rodas de conversa de mulheres.

Em manifestações políticas, fazemo-nos presentes em reuniões sobre educação, saúde, moradia, sustentabilidade, cultura, promovidas pelas três esferas governamentais. Dessa atuação feminina, Sacchi (2003) observou:

(...) encontros de mulheres de diferentes etnias têm acontecido nos âmbitos nacional e internacional. O que elas buscam no momento atual é a reivindicação de direitos próprios de seu gênero e o fortalecimento de antigas lutas de seus povos, o que faz com que negociem com diferentes atores no contexto interétnico. (SACCHI, 2003. p. 95).

Nestas participações em eventos, o INKA tem fortalecido suas redes com outras mulheres indígenas do país, a exemplo da roda de conversas das mulheres na I CNPI, oportunidade na qual cada região pode falar sobre suas necessidades e pensar juntas num evento maior, que contemple as mulheres. Além disso, nos eventos que a instituição organiza, é prioridade a paridade de gênero ou a realização de atividades que envolvam somente as mulheres.

As mulheres indígenas ainda têm enfrentado resistência na sua participação em diversos setores com os quais se relacionam, dentro e fora do contexto da aldeia.

(...) as demandas reivindicadas pelas mulheres indígenas demonstram que elas têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, por um lado, mas também desenvolvendo um discurso e uma prática política a partir de uma perspectiva de gênero. Explicitam igualmente um conjunto de restrições ao processo organizativo: as dificuldades em participar de processos de decisão e dos encontros, que são advindas da resistência das próprias comunidades, das lideranças masculinas, do Estado e da sociedade não indígena, e também da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa. (SACCHI, 2003 p. 101).

Esses fatores nos levam a nos organizarmos em prol da abertura de espaços novos, muitas vezes sem convite, em reuniões e atividades em que as mulheres indígenas são deixadas de fora. Então, utilizamos o Instituto Kaingang e, como organização, levamos a voz das mulheres a esses lugares.

Dentre os projetos desenvolvidos pelo INKA, o projeto de maior expressão foi o Ponto de Cultura Kanhgág Jãre (Raiz Kaingang), porque ele funciona como um projeto guarda-chuva, com vários outros projetos vinculados a ele, como veremos a seguir, no próximo subcapítulo.

3.2 O Ponto de Cultura Kanhgág Jãre como espaço de atuação das mulheres kaingang

A Terra Indígena Serrinha, por meio do Instituto Kaingang, foi contemplada com o projeto Ponto de Cultura, que hoje é referência entre os Pontos de Cultura no país por ter sido o primeiro em terra indígena

kaingang. Em atividade desde sua aprovação, em 2005, tem suas atividades, projetos e o Ponto em si sendo coordenado somente por mulheres kaingang.

O Ponto de Cultura é uma iniciativa governamental do Ministério da Cultura. Criado em 2004, por meio do Programa Cultura Viva, pretende alcançar os diversos segmentos sociais para inseri-los no âmbito cultural. O Cultura Viva é um Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania.

O Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre foi proposto pelo INKA no edital nº 4, de 20 de abril de 2005. O projeto foi pensado e escrito pelas mulheres kaingang do instituto, levando em consideração, principalmente, a educação escolar e a nossa cultura indígena, tendo como principal idealizadora Andila Inácio, que é a coordenadora do Ponto. Os Pontos de Cultura, de acordo com o Ministério da Cultura, fazem parte de um programa que:

(...) promove o estímulo às iniciativas culturais da sociedade civil já existentes, por meio da consecução de convênios celebrados após a realização de chamada pública. A prioridade de programa são os convênios com governos estaduais e municipais, além do Distrito Federal, para fomento e conformação de redes de pontos de cultura em seus territórios. Atualmente, as redes estaduais abrangem 25 unidades da federação, e o Distrito Federal. Já as redes municipais estão implementadas, ou em estágio de implementação, em 56 municípios. (BRASIL, 24/09/2015).

As primeiras atividades, depois de aprovada a proposta pelo Ministério da Cultura, foram na escola Estadual Indígena Fág Kavá, no Alto Recreio, que é a sede da TI Serrinha. Esse tempo foi importante para o Ponto de Cultura e a comunidade estreitarem as relações. Realizamos os primeiros projetos na escola e as professoras indígenas se apropriaram do Ponto.

Tivemos o encontro de professores em abril de 2007, aproveitando o mês alusivo às comemorações dos 10 anos da Retomada da Terra Indígena Serrinha, organizado pela professora Andila. Neste evento, vários professores e professoras das Terras Indígenas do Votouro, Nonoai, Rio da Várzea, Iraí e Serrinha se reuniram para discutir a educação escolar indígena, com propostas para a valorização

da cultura kaingang e como inseri-la em sala de aula. Neste encontro, os professores puderam dialogar com os representantes da Secretaria de Educação do Estado, com os coordenadores de educação da FUNAI e prefeituras, apresentando suas demandas.

Susana *Fakoj*, atual presidente do INKA, lembra:

Dentre as atividades já desenvolvidas pelo Ponto de Cultura, merece destaque a realização de atividades direcionadas à divulgação, conscientização e redução de DSTs, alcoolismo, drogadição, prostituição, violência doméstica, estimulando a participação de adolescentes e jovens em situação de risco social, por intermédio de oficinas de teatro do oprimido em conjunto com a equipe de saúde na Terra Indígena Serrinha, oficinas com mulheres, artesãos e idosos para aprimoramento na confecção de artesanatos Kaingang, como também a promoção de seminários e oficinas sobre a Proteção de Conhecimentos Tradicionais e Biodiversidade, promovidas desde 2006. Essas atividades envolvem representantes das várias Terras Indígenas Kaingang do RS (contemplando a formação de capacidades na respectiva temática), em parceria com a Organização Indígena Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual – INBRAPI. (BELFORT, 2011. p. 96).

Figura 27 - Encenações do teatro do oprimido na aldeia Serrinha e em Seminários Organizados pelo Ponto de Cultura



Fonte: Instituto Kaingang. Período de agosto de 2007 a abril de 2008.

Figura 28 - Oficina sobre conhecimentos tradicionais e biodiversidade



Fonte Instituto Kaingang. Agosto de 2007.

Esses projetos renderam ao *Kanhgág Jãre* o 1º lugar na 2ª edição do Prêmio Cultura Viva, em 2007, e o Prêmio Escola Viva, também naquele ano.

O Ponto de Cultura Centro Cultural *Kanhgág Jãre*, quando inscrito no edital do Governo Federal, não tinha um espaço para a realização do projeto. O prédio atual onde funciona a instituição foi uma doação da comunidade de um galpão de máquinas abandonado. Com o recurso oriundo dos prêmios que o Ponto recebeu, foram realizadas reformas. Hoje o Ponto de Cultura conta com uma sala grande para realização de palestras, exposições e dois quartos para alojamentos. Tem uma pequena biblioteca, cozinha e banheiros.

O espaço é utilizado para atividades dos projetos do Ponto e atividades da comunidade em parceria com outros órgãos. Um exemplo é a EMATER, que realiza oficina de bolos, bolachas e pães, destinado às mulheres da aldeia.

As atividades do Ponto de Cultura têm o envolvimento da comunidade, realizando atividades, projeções de filmes e comemorações festivas, com apresentações de peças teatrais feitas pelos jovens e

crianças da aldeia. O ponto se tornou um local de encontro da comunidade.

No ano de 2009, o Ministério da Cultura e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD realizaram uma parceria e premiaram, com o Prêmio Ponto de Valor, ações constatadas como “práticas inovadoras que desenvolvam ações com foco na formação e promoção de valores de vida, subsidiando a elaboração do Relatório de Desenvolvimento Humano Nacional (RDH)”, e o *Kanhgág Jãre* foi contemplado.

A partir da consolidação de suas organizações, as mulheres indígenas começam a se deparar com diferentes atores sociais – outras organizações indígenas, organismos estatais e não governamentais, agências financiadoras do Brasil e do exterior, missões religiosas e igrejas, empresas, universidades e centros de pesquisa, etc. – com os quais mantêm “parcerias” de trabalho e “alianças”. A busca de diálogo entre as partes envolvidas, no entanto, nem sempre é realizada sem dificuldades. Isto se deve pela interação complexa entre mulheres indígenas, que agora se defrontam com projetos que propiciam suporte financeiro às suas organizações e também introduzem temas gerados em outros contextos, e instâncias não indígenas que até então tratavam de questões envolvendo os povos indígenas em geral e/ou as mulheres não indígenas. (SACCHI, 2003. p. 103)

Cabe, a partir dos temas propostos pelos financiadores, às organizações indígenas femininas definirem com quais organismos formarão parcerias. As coordenadoras do *Kanhgág Jãre* e do INKA procuram saber as reais intenções que os parceiros pretendem com o apoio aos seus projetos.

Outro projeto importante do Ponto de Cultura, já em 2009 e em 2011, foi “*Eg Sinvi Hár*”, projeto do Edital de Interações Estéticas que teve duas edições, realizado com mulheres indígenas e crianças. O projeto trabalhou inovações de técnicas e práticas para artesanato no contexto kaingang, resultando em uma exposição que foi visitada pelo Secretário de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul. A iniciativa foi coordenada por Susana Kaingang e contou com a colaboração de todas.

Figura 29 - Fotos das oficinas do projeto Eg Sinvi Hár, com a participação de mulheres do acampamento Borboleta/Salto do Jacuí.



Fonte Instituto Kaingang, 03/2009,

Figura 30 - Projeto Interações Estéticas 2009, Eg Sinvi Hár.



Fonte: Instituto Kaingang. 03/2009.

O Ponto de Cultura foi um espaço que estabeleceu relação com as mulheres indígenas kaingang que fazem parte dele. O espaço Ponto de Cultura é bastante inovador, por isso é tão importante perceber que essas mulheres se apoderaram deste espaço enquanto seu, e no contexto político é realmente um espaço de atuação feminina.

A prática da mulher kaingang em posição de liderança é sempre vista como pano de fundo, porque, no nosso povo, ainda é comum os homens falarem, decidirem e receberem o título de liderança.

Confirmando isso, Ramos (2008) diz:

Destaco que o fato de as mulheres normalmente não participarem das esferas formais de poder não significa que não disponham de poderes na sociedade Kaingang. Como visto, são elas que permanecem na casa paterna onde, junto às suas consangüíneas, tecem alianças e exigem posturas específicas de seus maridos, filhos e irmãos. Mesmo aquela liderança feminina acima citada, busca, deliberadamente, projetar social e politicamente os seus filhos homens, pois sabe

que a voz masculina é a que publicamente tem maior valor prático e simbólico. Também, os homens Kaingang agem sempre com grande preocupação em relação à opinião e reação das suas mulheres, pois a visão que estas apresentam dos fatos não só conta, como é determinante. (RAMOS, 2008. p. 165).

O local do Ponto de Cultura permitiu que essas líderes assumissem seus postos sem embates com os homens. O Ponto de Cultura se tornou um local de referência feminina e, após 10 anos, está consolidado.

Cabe ressaltar que o Instituto Kaingang, nesse tempo, realizou duas eleições para nova diretoria e, nos dois mandatos, foram mulheres que continuaram à sua frente. Atualmente, Susana *Fakoj* e Odila são presidente e vice do INKA. A relação da Odila com as instituições é favorável, como bem trata Ramos:

As mulheres, conhecedoras do seu poder, quando desejam alguma coisa do cacique, costumam procurar pela esposa deste método que se revela eficaz, pois as demandas assim encaminhadas costumam ser atendidas prontamente. Este privilégio é essencialmente feminino, pois não é moralmente aceito que um homem trate de qualquer assunto com a esposa do cacique, mas tão-somente com o próprio cacique ou com alguma de suas lideranças principais, especialmente, o seu vice cacique. (RAMOS, 2008. p. 166).

Nas eleições municipais de 2012, as mulheres da instituição também fizeram um movimento e apoiaram a candidatura do Cacique Antonio Mig. Esse movimento foi vital (inclusive para a eleição da atual gestão na prefeitura, pela diferença apertada com que venceram o pleito) para que ele fosse eleito vereador no município de Ronda Alta, confirmando a força desta rede feminina da Serrinha.

Não é incomum ouvir na aldeia a expressão "o Ponto de Cultura das mulheres", o que nos dá um forte reconhecimento de nossa atuação em relação ao Ponto.

Figura 31 - Fotos da II Edição do Eg Sinvi Hár





O projeto “Eg Sinvi Hár” despertou para a formulação do projeto “*Eg Rá – Nossas Marcas*”, realizado pelo Ponto de Cultura e outra organização indígena de atuação nacional, o INBRAPI, com financiamento do IPHAN.

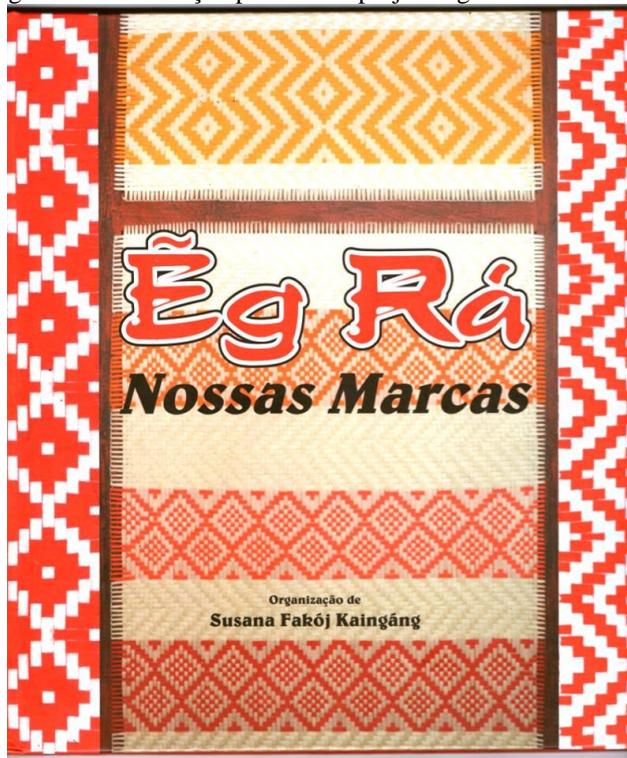
Sobre a concepção do projeto *Eg Rá*, Kaingang (2013) relata:

O Projeto *Ëg Rá: Nossas Marcas* veio a ser o fruto da união de várias trajetórias individuais com uma missão coletiva em comum: promover, divulgar, revitalizar, inovar e valorizar a cultura e a tradição Kaingáng mediante a aprendizagem e ressignificação de técnicas que pudessem nos levar a novas formas de expressão cultural que trouxessem em sua essência o cerne da nossa cultura: nossos grafismos, presentes em uma diversidade impressionante e variada de cores vivas e combinações de formas, de acordo com as terras indígenas onde fosse realizada a pesquisa, variando também de acordo com os professores, anciãos e artesãos envolvidos no trabalho. Havíamos visto outros projetos que se dispunham a trabalhar com nossos grafismos, mas não puderam reproduzi-lo em outros suportes materiais, de forma que os Kaingáng reconhecessem suas marcas e por serem geridos por *fóg*, brancos como é traduzida a designação dada a pessoas que não são indígenas na língua Kaingáng, esses projetos não puderam produzir muitas inovações. O Projeto *Ëg Rá: Nossas Marcas* tinha muitos diferenciais, mas o principal deles era ser resultado da atuação proativa de profissionais e líderes tradicionais do nosso Povo, gente com legitimidade para propor inovações sem perder de vista a essência das nossas tradições. (KAINGANG, 2013, p.58)

Trabalhamos com doze terras indígenas, desenvolvemos práticas e revisitamos uma variedade de grafismos kaingang em pinturas corporais, roupas, telas em tear e pinturas em telas. Realizamos as seis oficinas, com audiovisuais e pesquisas etnográficas. As primeiras três oficinas foram para que se conhecessem as técnicas e iniciassem os trabalhos com os materiais. As últimas três eram as oficinas de

resultados, momento em que os parentes²² relatavam e traziam novos grafismos das suas aldeias e as experiências das aplicações das oficinas nas suas escolas e comunidades. Deste projeto publicamos um livro e um audiovisual do projeto “*Eg Rá – Nossas Marcas*”, que são produtos bem importantes para as escolas indígenas.

Figura 33 - Publicação produto do projeto Eg Rá – Nossas Marcas



Fonte: Arquivo Pessoal.

O resultado do projeto foi muito instigante, porque foram aplicadas as técnicas do tear na confecção de roupas e as pinturas corporais para os desfiles municipais dos quais as escolas participam. Tudo foi amplamente utilizado pelas diferentes Terras Indígenas que participaram dos Jogos Indígenas Estaduais, nas suas três edições.

²² Parente: modo como chamamos os indígenas que não são parentes consanguíneos e também os indígenas de outros povos.

Trabalhamos com uma coordenação geral do projeto e quatro subcoordenações, todas mulheres.

Figura 34 - Desfile de 7 de setembro de 2013 do Ponto de Cultura Kanhgág Järe



Fonte: arquivo Instituto Kaingang

O Ponto teve ainda, em 2011, a elaboração de três curtas para a TV Brasil, com o incentivo do programa Cultura Viva do MINC, projeto desenvolvido pelo Lab Cultura Viva. Todos os documentários foram feitos na língua kaingang e desenvolvidos pelo Ponto de Cultura.

Atualmente, o ponto de cultura está realizando o projeto Mais Cultura nas escolas, parceria entre o MINC e o MEC. As atividades que o Ponto está realizando são contações de histórias indígenas, levando alguns escritores indígenas para as escolas, trazendo narrativas de mitos, encenações, pinturas corporais e realizando grande parte desta atividade na língua kaingang. Estão à frente do projeto Andila, Susana e Luciana Vangri.

Figura 35 - Projeto Mais Cultura nas Escolas, com a presença do Cantor e escritor Márcio Bororo



Fonte: Instituto Kaingang 14/04/2015.

Figura 36 - Projeto Mais Cultura nas Escolas, com a presença de Vangri Kaingang.



Fonte: Instituto Kaingang. 14/04/2015.

Esses são alguns projetos que o Ponto de Cultura desenvolve na aldeia. Podemos destacar que as suas coordenações estão sempre vinculadas a mulheres e que alguns foram desenvolvidos somente com mulheres. Neste espaço e contexto é que podemos perceber as relações nesta rede e a articulação com o Ponto de Cultura.

Os professores e professoras kaingang, tanto da Serrinha como de outras aldeias - Guarita, Nonoai, Rio da Várzea, Carreteiro, Ventarra - têm participado dos projetos, seja nas oficinas de qualificação, nos seminários ou nas exposições realizadas no Ponto.

Figura 37 - Professoras do Guarita, Sara Sales e Cleci Claudino, em oficina de pintura corporal do projeto Eg Rá, no Ponto de Cultura Kanhgág Järe



Fonte: INBRAPI – 19/01/2012.

Nesse projeto também uma oficina de qualificação com grafismos em teares e pintura em tela foi realizada em Miraguaí, para os professores do Guarita, em uma parceria entre a 21ª CRE de Três Passos e a Prefeitura Municipal, esta cedeu o espaço para a oficina que realizamos com professoras, professores, artesãs e artesãos dos diferentes setores do Guarita.

Na preparação da delegação kaingang para a X Edição dos Jogos dos Povos Indígenas em Paragominas-PA, que aconteceu de 31 de outubro a 07 de novembro de 2009, foram realizadas oficinas de pintura corporal com grafismos kaingang para os atletas que foram

representando o povo kaingang do Rio Grande do Sul. Nesses jogos, os homens eram maioria no grupo.

Já na XI Edição dos Jogos indígenas, em Porto Real, no Tocantins, em 2011, nossos kaingang levaram um número maior de mulheres, porque na edição anterior deixaram de competir em algumas modalidades porque a delegação era praticamente toda masculina.

Sobre esta participação, Fernanda kaingang conta:

Fui convidada a coordenar a participação da delegação Kaingáng nos Jogos dos Povos Indígenas, organizado pelo Comitê Intertribal para a Memória e Ciência Indígena (ITC) sob a chefia de Carlos e Marcos Terena. Contamos com o apoio do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI) e do INKA para realizar oficinas preparatórias para que nossa delegação pudesse apresentar a beleza e a diversidade da cultura Kaingáng, expressa em nossas pinturas corporais e nas vestimentas de tear que adornaram nossos guerreiros e nossas meninas merecendo elogios dos Povos Indígenas do Xingu (MT), dos parentes Kayapó (PA) e dos coordenadores Terena (MS) no maior evento esportivo cultural da América Latina. (KAINGANG, 2013, p.61).

As mulheres prepararam roupas em tear para elas e cinturões para eles, aprenderam as pinturas corporais e pintaram uns aos outros, tudo organizado no Ponto de Cultura pela professora Andila Kaingang.

Figura 38 - XI Jogos dos Povos Indígenas em Porto Nacional – TO
Delegação kaingang



Fonte: INBRAPI, 10/11/2012.

Uma relação que acontece no espaço ponto de cultura e é importante para o universo feminino me foi relatada por Cenira Daniel, quando conversávamos sobre a pouca matéria prima que a TI Serrinha tem em seu território para a confecção de artesanato. Mesmo assim, há

uma produção expressiva, que é responsável pelo sustento de várias famílias.

Quando as mulheres vão tirar os materiais, elas fazem um grupo de adultas e crianças, vão até o mato coletar cipó e taquara (em pouca quantidade), conversam sobre os filhos, contam histórias da família e falam dos parentes. É um momento muito rico, de trocas, em que todas cuidam das crianças. Depois, o processo de raspagem e trançado também é feito pelo mesmo grupo, na casa de uma delas.

São tardes de chimarrão, com muita conversa. Cenira é casada com Dalmir da Silva. São da TI Carreteiro, mas moram na Serrinha há mais de 10 anos. Dalmir foi cacique em Carreteiro. Cenira tem duas filhas. A mais velha mora ao lado dos pais, sendo que, quando casou, foi morar com eles e só depois de dois anos é que foi para a sua casa. A neta fica aos cuidados de Cenira durante o período em que a filha, que é técnica em enfermagem, trabalha no posto de saúde, no Alto Recreio, na Serrinha.

Sobre a confecção do artesanato, relatou-me que nem todas as mulheres que fazem artesanato saem para vender. Ela e outra comadre com quem compartilha a confecção do artesanato vendem as suas produções para outra artesã, que vai levar tudo à Porto Alegre, entregar as encomendas em lojas e vender o que sobra na cidade grande. O comércio entre elas iniciou com o convívio no Ponto de Cultura. A partir do Ponto de Cultura, formaram uma lógica própria de comércio entre elas.

Ainda sobre a venda do artesanato, no mês de abril, o ponto de cultura costuma receber muitos visitantes, especialmente escolas não indígenas. Nesses momentos, as artesãs fazem do Ponto de Cultura um local de exposição e venda dos seus artesanatos, formando grupos de mulheres que solidarizam umas com as outras o tempo, fazendo rodízio de cuidado na banca da exposição. Ali também cuidam das crianças umas das outras e falam da rotina da aldeia. Aquele é um espaço delas.

Quando as mulheres kaingang chegam da venda de artesanato, elas trazem para a aldeia muita roupa, calçados e cobertas, entre outros itens, que receberam como forma de doação ou pagamento pelo artesanato. Elas são aguardadas pelas demais, que vão até suas casas para comprar o que elas disponibilizarem para o comércio com as outras. Essa é uma prática comum nas terras indígenas com os artesãos.

Uma das maiores dificuldades que o Ponto de Cultura enfrenta é que até hoje não conseguimos encontrar um produto que gere renda contínua ao Ponto, que seja o produto de economia solidária, visto que, mesmo produzindo artesanato durante as oficinas, estes ficam para

exposições e compõe o acervo do Ponto, além de serem produzidos com materiais adquiridos com recursos públicos, impossibilitando sua venda. Assim, a manutenção do ponto tem sido feita com recursos dos projetos executados naquele espaço e, voluntariamente, as mulheres e jovens que participam das atividades fazem limpeza, organizam as exposições e cuidam da estrutura.

Observando o comércio entre as artesãs e as mulheres da aldeia, tivemos a ideia de fazer o brechó do Ponto, aproveitando o espaço, o que gera, ainda que timidamente, algum recurso. As peças comercializadas ali são doações recebidas das próprias indígenas e de parceiras do Ponto. Não temos recursos para assalariar uma pessoa para tomar conta do brechó, de modo que há uma combinação para os dias de comércio no brechó, que fica cheio de mulheres e crianças. O revezamento depende da disponibilidade de uma das organizadoras. As mulheres que se reúnem ali não necessariamente irão comprar algum produto. A maioria fica ali para conversar, tomar chimarrão e trocar informações.

O recurso arrecadado em 2014 e 2015 foi aplicado, quase que totalmente, em atividades com as crianças: em outubro, no Dia das Crianças, na Páscoa e no Natal. Vejo que o espaço do brechó solidificou ainda mais a relação com as artesãs e trouxe outras mulheres que não participavam das atividades do Ponto. Porque elas se reconhecem e são reconhecidas nesse espaço de atuação das mulheres kaingang na TI Serrinha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma força dentro de mim que não queria morrer me dizia: “você não pode desanimar, as coisas vão mudar, não vai continuar assim”. Esta formação que vocês estão fazendo e que estão pagando um preço muito alto não favorecerá apenas aqueles que anseiam vê-los desaparecer, mas ao povo de vocês também. (Andila Inácio, 2015).²³

Na tentativa de finalizar esta dissertação, mas não com o intento de fechar esta pesquisa, faço as considerações que avalio serem importantes e que possam fomentar outras pesquisas sobre as mulheres kaingang e o contexto atual.

Para isso, foi necessário um esforço em perceber além do que eu via no meu cotidiano. Pertencer ao grupo e ao local em que realizei a pesquisa foi desafiador, especialmente porque é predominante o pensamento de que o domínio da esfera pública está relacionado ao homem e a esfera doméstica está relegada à mulher nas sociedades Jê, mesmo entre nós, kaingang. Essa visão sobre a sociedade patriarcal, sobre o pertencimento à metade paterna e a configuração do nosso regime de liderança nos remete ao entendimento que muitos autores trazem, a exemplo de Veiga, que vai mais longe afirmando: “Creio que as mulheres kaingang jamais desempenharão um papel de cacique, embora percebam muito mais rapidamente, os problemas da comunidade e as soluções possíveis para os impasses” (VEIGA, 2000: 99). Durante a pesquisa, consegui entender que sim, as mulheres têm um papel fundamental na esfera doméstica, têm total domínio sobre este espaço.

²³ Esta narrativa da Andila é uma memória de 1973, tempo em que ela estava no curso de monitores bilíngues. Era uma jovem kaingang vivendo longe da família, em um internato coordenado por não indígenas, com costumes muito diferentes dos seus. A proposta inicial dos idealizadores não indígenas era continuar o trabalho com a política do assimilacionismo e usar os professores bilíngues para acelerar seu intento dentro das escolas kaingang. Entretanto, não faziam ideia de que aqueles jovens estavam fazendo os primeiros movimentos para uma luta muito maior em prol dos seus.

Mas não é só na esfera doméstica que as mulheres kaingang têm se mostrado. Há um fortalecimento das redes que elas criaram, e eu me incluo nestas redes, que fomenta o aparecimento cada vez maior destas mulheres no domínio público. O melhor exemplo disto é termos uma cacique mulher, Ângela Norfa, em um acampamento, que é um local de muita pressão e conflito. Ela participa ativamente das reuniões nos órgãos indigenistas, FUNAI e SESAI, e no conselho de caciques ela é bem-vinda por eles. Há uma aceitação pela parte masculina também, que considero que se deve ao fato de as mulheres realizarem a educação destes homens durante toda infância e juventude, reforçando os laços entre eles, como também identificado por Gibram (2012:100).

Considero relevante também trazer o caso dos filhos de casais que se separam, que observei no Alto Recreio, sede da Terra Indígena Serrinha, onde está localizado o Ponto de Cultura. Várias mulheres que frequentam o ponto são separadas, casadas pela segunda vez ou não, e permaneceram com a guarda dos filhos, quer dizer, os filhos estão na residência materna, sob os cuidados e influência das mulheres. Exemplifico essa situação na relação de Tatiana Nigaja, que ficou com os dois filhos aos cuidados seus e da vó Odila Kysã, sendo que o ex-marido voltou para a residência paterna no setor do Capinzal. Essa posição na Serrinha contraria os casos observados entre os kaingang no Paraná, que Ramos traz:

Uma mulher Kaingang que se separou do marido, sem que houvesse a aceitação dele, estava para se mudar da TI e desejava levar consigo os filhos do casal. Inicialmente a mulher manifestou, junto ao ex-marido, a sua intenção; proposta que foi, por ele, rechaçada. Ela, insatisfeita, levou a questão para ser tratada pelas lideranças locais, que também lhe negaram o direito ao pleito, sob o argumento de que os filhos pertencem ao pai e à família originária deste e que, se eles não haviam consentido que ela os levasse, nada podiam fazer, pois se tratava de uma jykré. (RAMOS, 2008. p. 160).

Precisei de um olhar mais apurado para perceber o quão longe se espalham as redes e o quão forte elas são, desde o cuidado dos filhos e netos até o apoio a um projeto maior, como foi o caso do Eg Rá, realizado pelo INKA, INBRAPI e Ponto de Cultura, com várias terras indígenas, como já relatado no capítulo 3. Destaco aí o apoio dessas

mulheres: artesãs, coordenadoras e professoras. Nas entrevistas e conversas com as mulheres kaingang, percebi o quanto as relações do núcleo familiar vão se estendendo, fortalecendo-se e se ramificando, não só em uma mesma terra indígena, mas entre algo muito maior, que vai além das parentelas. As mulheres com quem estive mostaram que as redes se movimentam e se apoiam na concretização dos projetos pensados por elas.

Fiz a tentativa de compreender a atuação das mulheres kaingang da Terra Indígena Serrinha, trazendo como narradoras principais Odila Kysã, Andila Nivygsãnh e Ângela Norfa, considerando suas trajetórias e também as particularidades da Serrinha. O processo de retomada da terra indígena, nos anos 90, a formatação da comunidade em prol do Ponto de Cultura Kanhgág Jãre e o fortalecimento das redes em torno do Instituto Kaingang foram agentes de transformação nessas mudanças de posição social da mulher kaingang na TI Serrinha.

Entendo ainda que a formação educacional das minhas narradoras teve papel decisivo na liderança que elas têm hoje, fomentando diversas redes de mulheres. Em campo, pude verificar o quanto a atuação das minhas interlocutoras, por meio das instituições, se reflete no contexto da comunidade, seja nas formações de professores, onde discutem novos projetos de ensino aprendizagem, nas oficinas de artesanato com as mulheres da aldeia e seus intercâmbios com outras terras indígenas, nos encontros, nas palestras ou mesmo na construção de um espaço que as mulheres assumiram.

Vi que as relações das mulheres no núcleo familiar permanecem sendo de colaboração recíprocas, como as também identificadas por Gibram (2012) em sua pesquisa junto aos kaingang da Terra Indígena Rio da Várzea/RS. Os laços entre as diferentes gerações mães – filhas – noras – netas – sobrinhas, é fortalecido porque uma auxilia a outra em diferentes momentos. As mulheres kaingang são as responsáveis pelo cuidado e valorização dos costumes, das tradições e da nossa língua, e isso se evidenciou nos encontros no Ponto de Cultura, quando elas falam das preocupações com a perda da língua, com a falta de interesse dos jovens em aprender a fazer artesanato, com o fato de as novas gerações não saberem os remédios do mato e não gostarem da comida tradicional.

O que embasa meu pensamento é que, diferente das lideranças masculinas, elas têm mais ações, como, por exemplo, ao levarem as crianças consigo desde a colheita do material até o preparo final do artesanato. Nas casas em que as crianças ficam com as mulheres mais velhas, a maioria aprende a falar o kaingang desde cedo. Nas oficinas realizadas no Ponto de Cultura, as mulheres levam as crianças e as

incentivam a se pintar, a cantar na língua e a fazer os artesanatos. Veem a importância de participar dos grupos culturais e apoiam.

Durante o período em que fiquei na aldeia com o objetivo de realizar a pesquisa de campo, procurei olhar com mais cuidado as ações das mulheres e relatei com o que outros pesquisadores escreveram. Nas minhas leituras, identifiquei como eram esmiuçadores, cuidadosos e, muitas vezes, pude nos ver naqueles escritos. E, embora a maioria das etnografias lidas não tratasse especificamente do meu tema, todas foram essenciais para a escrita desta dissertação.

Também percebi o quão rápido algumas mudanças vão acontecendo. Na década de 90, as primeiras kaingang se graduaram no Ensino Superior e hoje, com o Ponto de Cultura na Serrinha, já são 12 graduadas. Muito relevante é que essas mulheres optaram por trabalhar com o nosso povo na aldeia. Seja na educação, na saúde ou como gestoras em projetos no INKA, elas direcionaram o conhecimento acadêmico na busca de melhorias para a comunidade.

Esta atitude faz com que as outras mulheres da rede, que não têm formação acadêmica, sintam os seus conhecimentos valorizados, porque trabalham todas juntas no Ponto de Cultura. Grande parte dos projetos desenvolvidos nesse espaço tem como agentes principais as detentoras das práticas e conhecimentos tradicionais dos kaingang (artesãs, *kofã*), reconhecendo o saber tradicional.

É importante salientar que, no primeiro capítulo, que reservei ao histórico da Serrinha, descrevendo o contexto em que se desenvolveu a expulsão kaingang daquele local e, posteriormente, sua retomada, senti a necessidade de entender o processo histórico para relacioná-lo com o ambiente atual e a dinâmica das redes das mulheres. Pude, desse modo, me dedicar, no segundo e no terceiro capítulo, à pesquisa direcionada às minhas interlocutoras e aos espaços públicos de atuação feminina nessa terra indígena.

Meu intuito com esta pesquisa é contribuir para uma discussão mais atual sobre os papéis das mulheres kaingang neste momento. Enfatizo sua atuação política, mas, principalmente, sua atuação em rede, destacando que o fortalecimento individual só é alcançado por ter suporte nesta teia e evidenciando como elas têm se organizado na esfera pública de modo que não estejam em conflito com as lideranças masculinas na TI Serrinha.

Espero que esta dissertação possa ser considerada para os estudos sobre as atuações das mulheres indígenas de modo mais amplo, especialmente porque elas se organizam e se mostram em assembleias, em reuniões de mulheres, em um período bem distinto, pós-constituente,

momento em que nós, indígenas, deixamos de ser tutelados pelo Estado. Também houve um interesse maior de pesquisadores pelo tema de gênero entre os povos indígenas, como indica Lasmar (1999) sobre as pesquisas de Vanessa Lea, de Cecília McCallum e de Patrícia de Mendonça Rodrigues, com a publicação de artigos em importantes periódicos, como a Revista Estudos feministas (V. 7 de 1999). Penso que esta dissertação traz aspectos que ampliam esses debates.

Acredito ter muito campo para outras análises sobre as mulheres kaingang, visto que, sobre nós, poucas pesquisas foram dedicadas até este momento, lembrando que o que já foi publicado muito contribuiu para a concepção da minha dissertação.

Infelizmente, nem tudo a que me propus no projeto eu consegui alcançar. O ano de 2015 foi intenso e um pouco turbulento. Minhas interlocutoras estavam diretamente implicadas, enquanto mães dos envolvidos, no conflito armado na TI Ventarra, na disputa pela liderança da terra indígena, enfrentamento que resultou em uma morte, alguns feridos e em várias prisões decretadas para ambos os lados. Kysã, Nivygsãnh e Norfa tinham parentes envolvidos. Os filhos e genros de Norfa em um lado e sobrinhos delas na liderança do outro grupo.

Essa situação foi determinante para que eu não conseguisse reunir as três e fazer os vídeos a que me propus no projeto, inviabilizando também a análise das narrativas orais na língua kaingang, que pretendo realizar em pesquisa futura.

Finalizo destacando a importância de ter elaborado este estudo sendo indígena kaingang e enfatizo o envolvimento das mulheres dessas redes pesquisadas com este trabalho, sempre dedicadas, questionando-me e mostrando os diferentes caminhos pelos quais eu poderia seguir. Digo, neste momento, que não foi fácil chegar aqui, especialmente porque somos povos de tradição oral e escrever não é parte do nosso cotidiano, por isso os trabalhos anteriores, reitero, foram essenciais. Acredito que cada vez mais indígenas estarão deste lado da pesquisa, elaborando e discutindo com os seus, propondo diálogos, questionamentos e provocações entre as diferentes pesquisas, de pesquisadores indígenas e não indígenas, tratando de uns e outros, de homens e mulheres.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Antonio Cavalcante de. **Da Aldeia para o Estado. Os caminhos do empoderamento e o papel das lideranças kaingang na conjuntura do movimento indígena brasileiro.** 2013. 251 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP, 2013.

ALMEIDA, Ledson Kurts. **ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS IGREJAS CRISTÃS ENTRE OS KAINGANG BASEADA NA ETNOGRAFIA, NA COSMOLOGIA E DUALISMO.** Florianópolis. 278p. Tese de doutoramento. UFSC. 2004.

_____. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó – SC.** Florianópolis. 165p. Dissertação. UFSC. 1998.

ALMEIDA, Ledson Kurts. FERNANDES, Ricardo Cid. SACCHI, Ângela Célia. **Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade kaingang.** 13/06/2000. Site: <http://www.naya.org.ar/articulos/etnia03.htm>, visitado em: 10/10/2013.

AMARAL, Fatima Trindade do. **O PROTAGONISMO KAINGANG NO ESPAÇO DA ESCOLA INDÍGENA.** 2013, 85 f. Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências). Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Ijuí, RS, 2013.

ARAÚJO, Ana Valéria. **“Acesso a recursos genéticos e proteção aos conhecimentos tradicionais associados”.** In: Lima, André (org.). *O direito para o Brasil socioambiental.* Porto Alegre: Instituto Sociambiental, Fabris, 2002. p.85-99.

ARESI, Claudia. **TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS E TERRITÓRIO: O kaingang da Reserva Indígena de Serrinha.** 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2008.

BELFORT, Susana Andrea Inácio. **CONHECIMENTO TRADICIONAL INDÍGENA: revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrinha/RS e da Aldeia Condá/SC.** 2011. 169 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Florianópolis. Florianópolis, SC, 2011.

BENTO, Derli. EMÍLIO, Solange. **RITUAL DA VIÚVA KAINGANG NA TERRA INDÍGENA GUARITA**. 2014, 56 f. Monografia (Centro de Filosofia e Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2014.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ e Lytograf a vapor impressora Paranaense, 1908. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:borba-1908-actualidade>. Acessado em 03/08/2015.

BECKER, Ítala Irene Brasile. **O ÍNDIO KAINGÁNG NO RIO GRANDE DO SUL**. Pesquisas / Instituto Anchieta de Pesquisas. - (1976). São Leopoldo: Unisinos, 1976. 329 p. (Antropologia; n. 29).

BRAGA, Ângela Norfa. **Entrevistas concedidas no acampamento Faxinal**. Método utilizado: gravação de áudio. Água Santa, RS. 18/09/2015.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Cidadania e Diversidade Cultural. 2015. Brasília. Dados Eletrônicos. Brasília: SCDC, 2015. Disponível em: http://www.cultura.gov.br/noticias-destaques/-/asset_publisher/OiKX3xlR9iTn/content/id/1294114

BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Informações sobre os Toldos Serrinha e Ventarra, RS. S/d.

BRASIL. Procuradoria da República do Rio Grande do Sul. Passo fundo: 16/07/97.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. **Política Indigenista**. 2013. Brasília. Dados eletrônicos. Brasília: FUNAI, 2013. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoess/politica-indigenista>. Acesso em: 09/03/2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portal da Saúde. **Conheça a Secretaria (Sesai)**. 2015. Brasília. Dados eletrônicos. Brasília: Portal Saúde, 2015. Disponível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/conheca-a-secretaria-sesai>. Acesso em 10/10/2015.

BRENNER, Ana Cristina. **Ações de indenização contra o Estado, alienante de áreas destinadas à ocupação indígena, cujos títulos de propriedade transferidos a colonos sem-terra, foram declarados nulos pela Constituição Federal.** Páginas de Direito – excelência em conteúdos jurídicos. 2005. Disponível em: <http://www.tex.pro.br/index.php/artigos>
Acesso em 06/10/2015.

CLAUDINO, Cleci. **O papel social da mulher kaingang na Terra Indígena Guarita.** 2015. 62 f. Monografia (Centro de Filosofia e Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

CLAUDINO, Adriana. **Entrevistas concedidas na Terra Indígena Serrinha/RS.** Método utilizado: gravação de áudio. Ronda Alta, RS. 22/05/2015.

CLAUDINO, Odila Kysã. **Entrevistas concedidas na Terra Indígena Serrinha/RS.** Método utilizado: gravação de áudio. Ronda Alta, RS. 06/05/2015.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Textos Temáticos – relatórios.** 2014. Disponível em: http://200.144.182.130/cesta/images/stories/CAPITULO_INDIGENA_Pages_from_Relatorio_Final_CNV_Volume_II.pdf
Acesso em: 13/11/2015.

CORREIO DO POVO de 26/07/1908. **Correspondência de C. Torres Gonsalves enviada a Raimundo Teixeira Mendes.** Museu de Comunicação Hipólito José da Costa. Porto Alegre.

COSTA, Dina Czeresnia. **Política Indigenista e assistência à saúde Noel Nutels e o serviço de unidades sanitárias aéreas.** Cad. Saúde Pública, vol. 3, nº 4, Rio de Janeiro. Out-dez. 1987. P. 388/401.

CRÉPEAU, Robert. **Mythe et rite des Indiens Kaingang du Brésil méridional.** Religiologiques, n. 10, p. 143-157, 1994.

_____ **Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo.** Anthropologie et Sociétés, ano 21, n. 2-3, p. 45-66, 1997.

DORNELLES, Soraia Sales. **De Coroados a kaingang**: as experiências vividas pelos indígenas no contexto de imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul do século XIX e no início do XX. 2011, 134 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2011.

FERNANDES, Ricardo Cid. **AUTORIDADE POLÍTICA KAINGANG**: um Estudo sobre a Construção da Legitimidade Política entre os kaingang de Palmas/Paraná. 1998, 217 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1998.

_____. **Política e Parentesco entre os kaingang**: uma análise etnológica. 2003, 288 f. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

GARCIA, Jorge Kagnãg. **Entrevistas concedidas na Terra Indígena Nonoai**. Método utilizado: gravação de áudio. Nonoai, RS. 06/04/2015.

GIBRAM, Paola Andrade. **Kagma Ti Eg Ka Ki**: Um estudo panorâmico sobre a música dos índio kaingang na Terra Indígena Xapecó. 2008, 66 f. Monografia (Centro de Filosofias e Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2012.

_____. - **Política, Parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkár**. Florianópolis – SC. 2012, 202 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2012.

INÁCIO. Andila. **A formação dos primeiros professores indígenas no sul do Brasil**. CADERNOS DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA - 3º GRAU INDÍGENA. Barra do Bugres: UNEMAT, v. 4, n. 1, 2005.

_____. **Eg Rá – Nossas Marcas**. TI. Serrinha: 2012, 19 min. INBRAPI.

_____. **Entrevistas concedidas no Ponto de Cultura Kanhgág Jãre**. Método utilizado: gravação de áudio. Ronda Alta, RS. 02/02 a 09/09/2015.

JACODSEN, Joziléia Daniza Jagso Inácio. A importância do grafismo para a preservação e valorização da cultura kaingang. In: KAINGANG. Susana Fakó (org). **Eg Rá: Nossas Marcas**. 1º ed. São Paulo: DM projetos especiais, 2013. p. 13-44.

KAINGANG, Fernanda. Tradição e Inovação nos Grafismos Kaingáng: As Marcas do Futuro que Queremos. In: KAINGANG. Susana Fakó (org). **Eg Rá: Nossas Marcas**. 1º ed. São Paulo: DM projetos especiais, 2013. p. 45 - 82.

_____ *O Conhecimento Tradicional e os Povos Indígenas*.
Cadernos do INBRAPI n.1. São Paulo: Global Editora, 2004. 64p.

_____ **A proteção legal do patrimônio cultural dos povos indígenas do Brasil**. In: ARAÚJO, Ana Valéria *et al.* **Povos Indígenas e a Lei do Branco: O direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 123-145.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **FRONTEIRAS GEOGRÁFICA, ÉTNICAS E CULTURAIS ENVOLVENDO OS KAINGANG E SUAS LIDERANÇAS NO SUL DO BRASIL (1889-1930)**. Pesquisas / Instituto Anchieta de Pesquisas. - (2006). São Leopoldo: Unisinos, 2007. 343p. (Antropologia; n. 64).

LASMAR, Cristiane. **Mulheres Indígenas: Representações**. In: Dossiê Mulheres Indígenas. Florianópolis: Revista Estudos Feminista. Vol. 7, nº 1 e 2, 1999. p. 143-156. Disponível em:
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>.
Acesso em: 06/12/2015.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Pontos de Cultura**.
<http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultural1>. Acesso em 17/08/2014.

NASCIMENTO, José Antonio Moraes do. **IMIGRAÇÃO E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO KAINGANG DA SERRINHA**. Ágora [recurso eletrônico] / Departamento de História e Geografia, Universidade de Santa Cruz do Sul. - Vol. 1, n. 1 (mar. 1995) - Dados eletrônicos. - Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 1995- . Semestral Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/agora> Vol. 16, n.1 (jul.-dez. 2014). Acesso em: 21/05/2015.

NASCIMENTO, Márcia. **TEMPO, MODO, ASPECTO E EVIDENCIALIDADE EM KAINGANG**. 2013, 140 f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

NIMUENDAJÚ, Curt. **104 mitos indígenas nunca publicados**. In: CATRO, Eduardo Batalha Viveiros. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 21, p.64-110, 1986.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso Vizinho Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária, UFSC, 2003. 100p.

RAMOS, Luciana. **VÉNH JYKRÉ e KE HA HAN KE: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos kaingang no Tibagi**. 2008, 255 f. Tese de doutoramento. Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2008.

RELATÓRIO FIGUEIREDO. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MuseudoIndio&PagFis=158664&Pesq=>. Acessado em 11/06/2015.

RENK, Arlene. **A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste Catarinense**. Rio de Janeiro, 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.

RIO GRANDE DO SUL. Diário Oficial do Estado do RS. 11/03/1949.

RIO GRANDE DO SUL. Secretário dos Negócios das Obras Públicas. **Relatório Sobre Indígenas do RS**. 1910.

ROCHA, Cinthia Creatini da. **O PAPEL POLÍTICO FEMININO NA ORGANIZAÇÃO SOCIAL KAINGANG**. In: *Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades e Deslocamentos*. Florianópolis. 2010.

Disponível em:

http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277601188_ARQ_UIVO_ApresentacaoFinal_formatada30junho.pdf

_____. **Agencia Feminina na sociopolítica kaingang**. In: SACCHI, Ângela (org). Gramkow, Márcia Maria (org). *Gênero e Povos*

Indígenas. Rio de Janeiro: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. P. 116 - 127.

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. **A luta pela terra em memórias kaingang**. 2004. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2004.

ROSA, Patrícia Carvalho. **A NOÇÃO DE PESSOA E A CONSTRUÇÃO DE CORPOS KAINGANG NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/3125>. Acesso: 16/12/2015.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **A Temporalidade kaingang na Espiritualidade do Combate**. 1998. 186 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

_____ **OS KUJÀ SÃO DIFERENTES: Um Estudo Etnológico do Complexo Xamânico Dos kaingang Da Terra Indígena Votouro**. 2005, 416 f. Tese (doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2005.

_____ **AUGUSTO ÓPÊ DA SILVA: UMA HISTÓRIA DE VIDA QUE MERECE SER CONTADA**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 322-348, jul./dez. 2014.

SACCHI, Ângela. **Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas**. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 95-110 (2003).

Disponível em:

<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/22/25>

Acesso em: 25/03/2015.

_____ **ANTROPOLOGIA DE GENERO E ETNOLOGIA KAINGANG: uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/Paraná**. 1999. 138 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 1999.

SALES, Cenira Claudino. **Formação do corpo da pessoa nos períodos da gestação, nascimento e infância kaingang.** 2015, 51 f. Monografia (Centro de Filosofia e Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Cenira-Claudino-Sales.pdf>. Acesso em 20/01/2016.

SAVOLDI, Adiles. **Olhares sobre a terra indígena Xaçepó:** municípios de Ipuacú e Entre Rios/SC. Chapecó: Cadernos do CEOM - Ano 19, n. 24 - Cultura Material. 2004.

SIMONIAN, Ligia. **Uma experiência entre Indígenas e Cafusas/os do Sul** – Um Relato Preliminar, Seus Limites e Avanços. Apresentado no GT Política Indigenista – Etno-desenvolvimento. ANPPOCS. Rio de Janeiro: Itatiaia. Agosto, 1990.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos kaingang:** um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. 2001, 367 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo - São Paulo, SP, 2001.

TEDESCO, João Carlos. **O “CONFLITO DE NONOAI”: UM MARCO NA HISTÓRIA DAS LUTAS PELA TERRA NO RIO GRANDE DO SUL - 1978-1982.** SÆCULUM - REVISTA DE HISTÓRIA [26]; João Pessoa, jan. /jun. 2012.

TEDESCO, João Carlos. **CONFLITOS AGRÁRIOS NO NORTE GAÚCHO: INDÍGENAS, NEGROS E AGRICULTORES.** In: XII Encontro Estadual de História – ANPUH-RS. 2014, São Leopoldo. Anais eletrônicos. São Leopoldo: UNISINOS, 2014. Disponível em: <http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/site/anaiscomplementares>. Acesso em: 05 jul. 2015.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi:** uma sociedade Jê meridional em movimento. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1995.

_____ - **OS KAINGÁNG E A CONSTRUÇÃO DO TEMPO ATUAL.** Texto apresentado na XX Reunião da ABA – Associação

Brasileira de Antropologia. GT interdisciplinares dos Jê do Sul. Salvador, 14 a 18 de abril, 1996.

_____ - **A ecologia dos kaingang da bacia do rio Tibagi.** Moacir E. Medri... [Et al]. A Bacia do Rio Tibagi. Londrina, PR: M.E. Medri, 2002.

TOMMASINO, Kimmiye e FERNANDES, Ricardo Cid. **kaingang.** 2001. Publicação do verbete kaingang no site. Disponível em: [TOMMASINO, Kimiye. ALMEIDA, Ledson. **TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES KAINGANG:** A Reinvenção dos Espaços e das Formas de Sobrevivência Após a Conquista. Dossiê – Estudos sobre as sociedades jê \(kaingang e xokleng\) no Sul do Brasil. Londrina: Mediações, v. 19 n. 2, p. 18-42, jul./dez. 2014. Disponível: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/20694/15761>. Acesso: 25/11/2015.](http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/print_Acesso realizado em 01 de outubro de 2013. 31 p.</p>
</div>
<div data-bbox=)

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingáng:** uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional. 1994, 282 f. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 1994;

_____ - **Revisão bibliográfica crítica sobre a organização social kaingang.** In: Cadernos do CEOM, 10 anos de Cadernos do CEOM. Edição englobando Cadernos do Ceom, n. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1999.

_____ - **Cosmologia e práticas rituais kaingang.** 2000, 367 f. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2000.

KIKI – O ritual da resistência kaingang. Direção: Casemiro Vitorino e Ilka Goldshimidt. Direção de fotografia: Casemiro Vitorino. Músicas Jorge Kagnãg Garcia, Alberto Kamrég Garcia e indígenas da Aldeia Condá. Chapecó: Margot Produções, 2011. 34'03" min. NTSC. DVD.

ZERO HORA. Porto Alegre, 5 nov. 1993, p. 39.

WIESEMANN, U. - **Os dialetos da língua Kaingáng e Xoklóng.** SIL-Summer Institute of Linguistics. s/d.

ANEXOS

ANEXO I - Carta da Andila kaingang ao Presidente da República

A ÍNDIA KAINGANG ESCRIOU AO PRESIDENTE PEDINDO SOCORRO

Na noite de ontem, a Índia Andila kaingã, membro da Índia Kaingang, escreveu ao presidente da República, relatando a que chamou de "desastrosa situação" em que se encontra a Índia Kaingã, pedindo socorro e a ajuda do Brasil para que se restabeleça a vida da Índia Kaingã. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

Desde o início da guerra, a Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

A Índia Kaingã sofreu muitas dificuldades, e a situação se agravou com a chegada da FURCA DO MARTELO. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

— O Sr. Presidente, a Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo. A Índia Kaingã está situada no Estado de São Paulo, no município de São João do Rio Preto de São Paulo.

INDIA KAINGANG



Terras indígenas do RS

Transcrição da Carta:

A ÍNDIA CAIGANGUE ESCREVEU AO PRESIDENTE
PEDINDO SOCORRO

Posto Indígena Guarita, 03/08/75.

Senhor Redator,

Tendo em vista que passou o

dia 31 de julho e os invasores não foram
retirados, peço encarecidamente que o senhor

publique em seu jornal a carta anexa.

Mandamos ao senhor porque sabemos que

seu jornal é a favor do índio. Outrossim,

peço-lhe que me seja enviado um ou

mais exemplares do mesmo.

Sem mais, agradeço a

sua atenção.

Andila Inácio

“No dia se
riou carta ao p
u povo” e dize
o Caigangue’
io (Funai) par
ande do Sul.
icultores conti
zo, cópia da
umento:”

lhe esta, e
sul do País
apresentaç

Carreteiro, município de Tapejara – RS – atualmente trabalhando no Posto Indígena Guarita, como monitora bilíngüe, alfabetizando crianças índias na nossa língua materna.

- Sabedores que somos de vosso alto espírito humanitário, de justiça em prol dos oprimidos e das minorias étnicas, tomamos a liberdade de dirigir-lhe a presente, como último recurso para tentar devolver ao nosso povo a Paz e Tranquilidade necessárias para a vida. Permitisse Deus, senhor Presidente, que todos os homens tivessem o coração e a sensibilidade do qual és dotado, que proporcionasse a compreensão de um coração selvagem, que nem todos assim o são, pois enquanto o mundo todo grita e se vangloria da

Paz, Amor e Compreensão, o meu povo continua sofrendo as penúrias de um mundo muito remoto; tão bem conhecido por V. Excelência.

- Senhor Presidente, não seria talvez por este meu povo falar e entender somente sua língua materna e não compreender os gritos de Paz, Amor e Compreensão. Não. Senhor Presidente, tenho certeza que meu povo entenderia esta mensagem, embora em outras línguas, como entendeu a de paciência até agora gritada aos seus ouvidos, paciência esta que chega agora aos limites, como chegaria a de qualquer povo, fosse qual fosse o estágio de civilização.

- Senhor Presidente, V. Excelência há de convir que o sangue do meu povo não pode mais ser contido nas veias, vendo que as pequenas reservas restantes das, ou melhor, comparadas aos 8.000.000 de quilômetros quadrados da qual todo o povo índio desse querido Brasil tinha pleno domínio e posse, estão sendo usurpadas por brancos anarquistas e destruidores, fantasiados de agricultores mas de espírito de vândalos.

- Senhor Presidente, como foi divulgado recentemente e é de vosso conhecimento, um cacique dos índios Sioux há 120 anos atrás preconizou o destino e a morte das coisas de suas terras e conseqüentemente de seu povo, como o nosso povo o bem sente desde os remotos tempos do Serviço de Proteção aos Índios, voz esta que jamais ultrapassou além das barreiras dos ouvidos dos administradores relapsos no dever de defesa de nossas coisas e de nosso povo. Eis Senhor Presidente os resultados de tais conformismos, tem hoje o meu povo suas terras invadidas, suas florestas terminadas, seus animais extintos e seus corações dilacerados pela arma rude que é a civilização.

- Isto Senhor Presidente, para o povo branco e civilizado, como se julgam, talvez possa parecer romantismo ou coisa que equivalha, mas para o meu povo não, para ele é estilo de vida, é razão de viver e, conseqüentemente, motivo bastante para morrer. A invasão de nossas terras para o vosso povo tem significado simplesmente um problema jurídico, ou como quer queiram chamá-lo, para o meu povo não, são problemas que nós caigangues sentimos como feridas que nos atormentam no mais alto dos sentimentos, fazendo-nos diminuídos, oprimidos e transformando as nossas noites e vigílias na esperança de ver ao amanhecer nossas terras desocupadas pelos brancos e, no entardecer, mais um dia de desilusão, iniciando-se uma nova esperança ... pois a cada dia que passa sentimos o nosso sangue cada vez mais espesso e nossas veias cada vez mais finas, quando, então, muitos dos nossos encontram conformismo no terrível vício do alcoolismo.

- Senhor Presidente, V. Excelência talvez seja um dos poucos brancos que possa compreender o sentimento de meu povo, não nos

dirigimo-nos a V. Excelência no sentido de recebermos mais palavras de conforto e de esperança, e sim para vermos solucionadas nossas angústias.

- Os brancos já nos tomaram tudo, e de muitos a própria razão de viver, os que ainda resistem clamam por justiça. Sei que somos uma minoria e além disso poucas condições temos de lutar, se preciso for, contra as armas, mas preferimos lutar contra as armas que cospem fogo e contra o aço branco que rasga a carne, provocando o delírio final e ver o sangue de nossos filhos derramado sobre nossa terra, do que vê-los encurralados e arrancados deste último sustentáculo de vida.

- Senhor Presidente, confiamos em vossas decisões e acreditamos que no dia 21 de julho, prazo dado pela Funai para a entrega de nossas terras, seja realmente o grande dia do povo Caingangue, pois, se assim não for, tememos não poder mais caminhar em paz e harmonia em busca da fonte para saciar nossa sede de justiça. Entenda V. Excelência que a nossa mensagem não tem no espírito o sentido de coação ou de revide, e sim o de termos a consciência tranquila e a serenidade de olhar, bem no fundo, os olhos de nossos filhos. Senhor Presidente, que Deus conduza os vossos olhos a meu povo e serenize nosso espírito.

Atenciosamente,

Andila Inácio
Monitora Caingangue

ANEXO II - FOTOS DO INSTITUTO KANGÁNG E DO PONTO DE CULTURA KANHGÁG JĂRE

Vó Maria Griá (96 anos), idosa integrante do grupo Kanhgág Kanhro do ponto de cultura Kanhgág Jăre



Fonte: INKA, 18/04/2015

Portal do Ponto de Cultura Kanhgág Järe com o indígena Kyfe com pintura corporal da metade Kanhrú



Fonte: INBRAPI, 17/10/2014

Participação feminina do INKA no Diálogos sobre Biodiversidade/Brasília. Andila, Ângela e Adriana



Fonte: INBRAPI, 25/10/2011.

Visitação de Escolas não indígenas ao Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Järe – abril



Fonte: INKA 14/04/2015

Apresentação do Ponto de Cultura Kanhgág Järe na 2ª edição dos Jogos dos Povos Indígenas do RS na TI Serrinha



Fonte: INBRAPI 27/09/2013

Mulheres kaingang na oficina de grafismo em tear do projeto Eg Rá na TI Guarita



Fonte: INBRAPI, 15/02/2012

Relatório Figueiredo (páginas citadas no texto):

MINISTÉRIO DO INTERIOR

4917
de 7
7. 2/26

O episódio da extinção da tribo localizada em Itabuna, na Bahia, a serem verdadeiras as acusações, é gravíssimo. Jamais foram apuradas as denúncias de que foi inoculado o vírus da varíola nos infelizes indígenas para que se pudessem distribuir suas terras entre figurões da Governação.

Mais recentemente os Cintas-largas, em Mato Grosso, teriam sido exterminados a dinamite atirada de avião, e a extricação adicionada ao açúcar enquanto os mateiros os caçam a tiros de "pi-ri-pi-pi" (metralhadora) e racham vivos, a facção, do pubis / para a cabeça, o sobrevivente !!! Os criminosos continuam impunes, tanto que o Presidente desta Comissão viu um dos assaelas d'este hediondo crime sossegadamente vendendo picolé à crianças em uma esquina de Cuiabá, sem que justiça Matogrossense o incomode.

A falta de assistência, porém, é a mais eficiente maneira de praticar o assassinato. A fome, a peste e os maus tratos, estão abastendo povos valentes e fortes. São miseráveis as condições atuais dos Pacés Novos, enquanto os orgulhosos Xavantes resumem-se a uma sombra do que foram até sua pacificação.

A Comissão viu cenas de fome, de miséria, de subnutrição, de peste, de parasitose externa e interna, quadros êsses de revoltar o indivíduo mais insensível.

Não tem seus membros a veleidade de conhecer as mazelas do SPI. O pouco que lhes foi dado ver é suficiente para causar espanto e horror.

São vejamos: apesar de a Comissão manter no seu roteiro sob rigoroso sigillê as estações de rádio do Serviço-muito potentes por sinal-transmitiam a todos o aviso da próxima chegada, dando tempo de providenciar certas melhorias.

Mas não era possível mudar tudo. A miséria, permanece - ou imutável.

Não nos foi possível fotografar tudo o que foi visto.

2 Não entendíamos o dialeto "cingang", guarani, tupi, aruak, etc. É uma palavra, um gesto, e simples ação da presença de um capitão indígena, ou a lembrança de torturas atrozes infligidas a índios por acusações em tempos passados, era suficiente para calar até os mais afoitos. Pouca ajuda conseguimos dos índios amendrotados.

Em Guarita (IR-7-RGS), por exemplo, seguindo uma família que se escondia, fomos encontrar duas criancinhas sob uma

MINISTERIO DO INTERIOR

4918
18/10/68

noita tendo as cabecinhas quasi completamente apodrecidas de horrrros tumores provocados pelo berne, parasita bovino.

Enquanto nos adentrava-mos na mata, o capitão indigena, em todos os Postos, um laçao a serviço do Chefe, ao que sabamos, procurava nos denovar dizendo-nos não haver ninguém.

Eriginos o encaminhamento dos infelizes ao médico e, logo a seguir, verificamos que, enquanto nenhuma assistência era prestada aos índios, o chefe Luis Martins da Cunha, vendia grandes partidas de gêneros da produção do Posto para manutenção de sua família em regima de mesa lauta, enquanto lançava fraudulentamente os gastos na prestação de contar como sendo distribuição aos indígenas de sapatos, alimentos e remédios.

Em Nonoai, também de jurisdição da IR-7, uma cela de táboas, apenas com pequeno respiradouro, sem instalações sanitárias, que obriga o índio a atender suas necessidades fisiológicas no próprio recinto da minúscula e infecta prisão, foi apontada pelo Chefe do Posto, Nilson de Assis Castro, como melhoramento de sua antiga. Nalemente o cárcere privado anterior lembra presídios de Luis XI, da França: Uma escura caixa de madeira de cêrcos de 1,30ml,00, construída dentro de um imundo pavilhão de pocilga e estrebaria.

Encontramos a "enfermaria" - entre abjeto e sórdido-ocupa pedo conjuntamente por cães, porcos e uma doente, no mesmo quarto infecto. O instrumental estava completamente deteriorado, apesar de o Chefe haver contratado sua própria esposa para "supervisionar" o entro.

Ainda ali encontramos um índio preso, cujo dorso, riscado de muitas cicatrizes longas, indicava serem resultado de chicotadas. Instado a responder, o desgraçado demonstrou verdadeiro pânico e não deulcorou a origem das cicatrizes.

As choças fotografadas no PI Cacique Doble são bem ideias do tipo de moradia dos índios daquele grande Posto, cuja produção agrícola seria suficiente para dar-lhes maior conforto do que os de seus bem assistidos vizinhos do PI Paulino de Almeida.

Mas as condições de vida pioram a proporção que se avanqa para o Noroeste.

Em Mato Grosso, as ricas terras do Babilequê foram invadidas por fazendeiros poderosos e é muito difícil retirálos um dia