



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DO
SUL DA MATA ATLÂNTICA**

MARLEI ANGÉLICA BENTO

**KÓFA: ENTRE LEMBRANÇAS E OS SUPORTES DE MEMÓRIAS NAS
NARRATIVAS DE KÓFA KAINGANG DA TERRA INDÍGENA GUARITA - RS**

Florianópolis-SC, fevereiro de 2020.

Marlei Angélica Bento

**KÓFA: ENTRE LEMBRANÇAS E OS SUPORTES DE MEMÓRIAS NAS
NARRATIVAS DE KÓFA KAINGANG DA TERRA INDÍGENA GUARITA - RS**

**Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de
graduação da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da
Mata Atlântica para aquisição do título de Licenciada em Artes
e Linguagens.**

Orientadora: Professora Dra. Maria Dorothea Post Darella.

Florianópolis-SC, fevereiro de 2020.

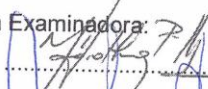
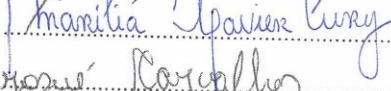
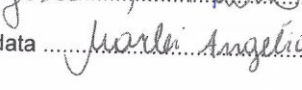



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE LICENCIATURA INTERCULTURAL
INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos treze dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte, às 10:30 horas, na Sala 110/Ant do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela professora Maria Dorothea Post Darella, Orientadora e Presidente, Professora Marília Xavier Cury, Titular da Banca, e Professor Josué Carvalho, Suplente, designados pela Portaria nº 24/2020/HST/CFH do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de argüirem o Trabalho de Conclusão de Curso da acadêmica Marlei Angélica Bento, subordinado ao título: "Kófa: Entre lembranças e os suportes de memórias nas narrativas de kófa kaingang da Terra Indígena Guarita - RS". Aberta a Sessão pelo Senhor Presidente, a acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi argüida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo a candidata recebido da Professora Maria Dorothea Post Darella a nota final 10,0, da Professora Marília Xavier Cury, a nota final 10,0, e do Professor Josué Carvalho, a nota final 10,0; sendo aprovada com a nota final 10,0. A acadêmica deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital (PDF e Word) à Secretaria do curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, até o dia 02 de março de 2020. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo Candidato.

Florianópolis, 13 de fevereiro de 2020.

Banca Examinadora:
Profa. 
Profa. 
Prof. 
Candidata 



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata
Atlântica
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-4879

Atesto que a acadêmica **MARLEI ANGÉLICA BENTO**, matrícula n.º 16105943, entregou a versão final de seu TCC cujo título é **Kófa; Entre lembranças e os suportes de memórias nas narrativas de Kófa Kaingang da Terra Indígena Guarita - RS**, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 14 de fevereiro de 2020.

Orientadora

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

Bento, Marlei Angélica

Kófa: Entre lembranças e os suportes de memórias nas narrativas de kófa kaingang da Terra Indígena Guarita-RS / Marlei Angélica Bento ; orientador, Maria Dorothea Post Darella, 2020.

68 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. 2. Breve contextualização do povo Kaingang da Terra Indígena Guarita.. 3. Os Kófa e a participação sociocultural na comunidade: conhecimentos e lugares de memórias na Terra Indígena Guarita.. 4. A importância dos locais na Terra Indígena Guarita- A Cabeça da Anta segundo dois Kófa.. I. Darella, Maria Dorothea Post. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. III. Título.

Agradecimentos

Primeiramente agradeço a Deus por ter me dado força e ânimo, mesmo nos momentos mais difíceis.

Em segundo lugar ao meu pai, Armandio Kankar Bento, que muito se esforçou comigo, me transmitindo alegria e persistência, e minha mãe Onilda Mûtê Amaral, juntamente com seu atual esposo Elizeu Kej Claudino, pois ambos me auxiliaram de muitas formas para que eu me fizesse presente nas etapas, muitas vezes tomando conta de meus filhos, sem qualquer cobrança, enquanto eu vinha para a universidade.

Em especial aos meus filhos Nalberth Fael Bento Emílio e Kafi Lorena Bento Emílio, que veio durante o terceiro ano do curso. Eles que tiveram paciência, foram meus parceiros, que suportaram muitas vezes a minha ausência e respeitavam a minha privacidade nas horas que ficava em frente ao computador sem lhes dar atenção e carinho. Mas fiz e enfrentei tudo pensando neles e eu fazia de novo, porque foi tudo para o bem, para poder dar a eles o melhor das coisas que a mãe deles não pôde ter e ao mesmo tempo mostrar a eles um caminho que um deles seguirá um dia.

Também meu esposo Arnaldo Emílio, que muito se esforçou para cuidar da casa e dos filhos, com muito capricho e dedicação. Muitas coisas passaram, mas nunca faltou apoio e companheirismo da sua parte.

A minha sogra Maria que auxiliava meu esposo em tudo que ele precisava, juntamente com minhas cunhadas Solange e Joseane.

À direção e colegas da minha escola que sempre me apoiaram e entendiam as minhas saídas a cada etapa, que na minha volta sempre me davam atenção, me davam os cumprimentos de “bem vinda de volta” e perguntavam como foram os meus estudos. Aos meus substitutos que tomavam conta dos meus alunos até o meu retorno.

Aos meus alunos do currículo (Educação Infantil e anos iniciais) e do Ensino Médio que ficavam esperando nosso reencontro, que reclamavam dos dias que eu me ausentava da escola e eram substituídas as minhas aulas, assim também meus estagiários que conviveram comigo alguns dias e fizemos nossas trocas de experiências e atividades, que me fortaleceram e me ajudaram a estar onde me encontro hoje.

Aos meus amigos da Licenciatura, Goj, minha melhor amiga, Maurício, Irineu, Sandra e Voia, que tornavam meus dias na universidade mais alegres e menos cansativos. Aos

amigos de outras graduações nesta Universidade: Karlan, Éliton, Alex, Simoniel, Luiz Fernando, Ana Patté, Gesiele, Thaira, Débora, Solange, Txului, Marcelo, Cristian, Felipe, Bobi, João Voia e Elias, que dividiram conosco momentos de descontração e alegria.

A minha grande amiga Beatriz Emílio que muito me incentivou para iniciar e concluir a graduação.

Não poderia deixar de agradecer também as minhas “babás” que cuidaram muito bem dos meus filhos quando vinham comigo até este lugar: Débora, minha Irmã Cristiane, Simoni e Larissa. Através disso nos tornamos grandes amigas.

Aos Kófa que colaboram com minha pesquisa, sábios e contadores das aldeias que me concederam as entrevistas.

Agradeço a toda equipe da coordenação da licenciatura indígena.

Aos professores pelos quais eu passei durante esses anos.

Aos meus colegas da turma Kaingang e da turma das Linguagens dessa licenciatura.

A minha orientadora Maria Dorothea Post Darella pelas dicas, indicação de leituras e paciência para me atender e entender as minhas falhas.

Ao Professor Doutor Josué Carvalho que muito me auxiliou durante os caminhos da minha pesquisa.

À professora Joziléia Daniza que não media esforços e estava sempre pronta para me ajudar, fosse qual fosse meu problema.

Por fim agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, que proporcionou a oportunidade de poder ingressar na graduação.

A todos o meu sincero obrigada!

Resumo

A proposta desse estudo tem o intuito de entender mais sobre conhecimentos e “lugares de memória” no interior da Terra Indígena Guarita, situada no noroeste do Rio Grande do Sul. A motivação se dá pelo interesse em ouvir as estórias e histórias contadas pelos Kófa pertencentes ao povo Kaingang que residem nessa TI. É comum os Kófa ao comporem suas estórias e histórias, seja para crianças ou para adultos, para um indivíduo ou para o coletivo Kaingang, referenciem no território espaços onde eram realizados rituais, lugares onde tiravam a matéria prima para confecção do artesanato, lugares de onde eram retiradas as folhas e raízes que serviam para fazer chá ou como alimentação e também para a medicina tradicional. Na ausência desses lugares a memória não é a mesma, conforme justificam os Kófa. Nesse sentido, o estudo visa identificar saberes e lugares marcantes a partir das narrativas dos Kófa, entender os espaços como “lugares de memórias” para o povo Kaingang. Em termos teóricos, o estudo busca trazer uma discussão com a ideia de “lugares de memória” a partir de Pierre Nora (1993). Também objetivo entender as formas de narrar do narrador, num paralelo com Carvalho (2017), pesquisador indígena Kaingang, que apresenta estudos sobre os modos de construção da memória entre os Kaingang do sul do Brasil atual. A base do estudo está na pesquisa de campo, em ouvir os Kófa – seus conhecimentos e suas narrativas – e entender suas “especialidades”, perceber como eles significam os lugares de memória como “suporte de memórias” para o povo Kaingang.

Palavras-chave: Kófa Kaingang; Conhecimentos e lugares de memórias; Terra Indígena Guarita.

Resumo em Língua Kaingang

Tu vāme sī

Inh rānrāj tag vỹ kófa ag kajró ěn tu ke nĩ, mỹr tỹ e tavĩ nỹtĩ, ag tỹ ěmā tag tỹ Guarita kri mũja tag tu vĕme mā jé, ag tỹ tu nĕnũ kigra ěn tugtó mré tytāg kar kyrũ tỹ kigrārāg kỹ kirigrĩr jé. Vasā, prỹg tĩg vén mũ kā, kanhgág tỹ ag nỹtĩ tag ke lugar ũ vỹ tỹ ag mỹ há jafā ja nĩg tĩ, tu ag vỹ mỹsig sér tĩ, mỹr ān tá ag ta nĕnũ tỹ ag ma tũ ěn géj mũ ja fā janĩg tĩ, vĕnhkygta hyn han jé, kar vājān geje gé. Hā to Lugares de memória kej, mỹr tu mogmog já ag vỹ, prỹg ta ũ ke, ěg ju. Uri ũn e vỹ tu vĕmén mũ, kanhgág mré fóg ag, hāra ag kófa ag tavĩn tỹ tag tu kajró nỹtĩ.

Palavras-chave: Kanhgág Kófa; Ag kajró mré ti jykre; Emā tỹ Guarita.

Lista de figuras

Figura 1: Maria Dias e netas, São João do Irapuá, 26/04/2009.....	20
Figura 2: Antônio Bento em sua casa. Data: 07/01/2020.....	21
Figura 3: Joana Emílio durante passeio, Linha São Paulo, 07/01/2020.....	22
Figura 4: Matilde Sales, 29/12/2019 - Aldeia Linha São Paulo.....	23
Figura 5: Kófa Maria Rêgso Mineiro trançando chapéu, outubro de 2019.....	24
Figura 6: João Maria Fórinh e o menino Nalberth em sua casa, com fogo de chão. Linha Bananeiras, 06/11/2019.....	24
Figura 7: Armandio Kankar Bento e popular na reunião da comunidade, São João do Irapuá, Abril/2002.....	26
Figura 8: Mapa de troncos linguísticos.....	27
Figura 9: Tronco Macro-Jê.....	28
Figura 10: Mapa das áreas Kaingang.....	29
Figura 11: Destaque à localização da TI Guarita no RS e nos municípios de sua região noroeste.....	30
Figura 12: Cacique Carlinhos Alfaiate.....	31
Figura 13: Bandeira da Terra Indígena Guarita.....	32
Figura 14: Mapa de São João do Irapuá.....	34
Figura 15: Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Politécnico Antônio Kasĩn Mĩg.....	35
Figura 16: Bandeira da Escola.....	36
Figura 17: Kófa Maria Dias com seu bisneto em São João do Irapuá, 10/05/2014.....	39
Figura 18: Antônio (quarto da esquerda para a direita) e família (1958).....	43
Figura 19: João Maria e Armandio a 50 metros do local de memória Cabeça da Anta, Linha Bananeira (2019).....	51
Figura 20: Mapa híbrido 1.....	52
Figura 21: Sr. João Maria, Linha Bananeiras, 05/11/2019.....	54
Figura 22: João Maria com vestígio de memória (e detalhe) em 28/10/2019.....	56
Figura 23: Armandio Kãnkãr Bento e João Maria, em visita ao local Cabeça da Anta, Linha Bananeiras / TI Guarita, 01/11/2019.....	57
Figura 24: Sr. João Maria em direção ao lugar de memória.....	59
Figura 25: Armandio e vista da área verde sobre a Cabeça da Anta, 01/11/2019.....	59
Figura 26: Sr. João Maria entrando na mata em direção ao lugar de memória. No solo, vestígio do uso de secante. Em 01/11/2019.....	61
Figura 27: Vista sobre a Cabeça da Anta. Em branco ERS 330, em vermelho estrada que leva até o ponto, em laranja estrada que vai até outra aldeia.....	63
Figura 28: Vista lateral do local de memória Cabeça da Anta, 01/11/2019.....	63

Lista de siglas

AACC – Atividade Acadêmico-científico-cultural

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UFSM – Universidade Federal de Santa Maria

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1	27
BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO POVO KAINGANG E DA TERRA INDÍGENA GUARITA	27
1.1 Os Kaingang	27
1.2 A Terra Indígena Guarita	30
1.2.1 Aldeia Linha São Paulo.....	32
1.2.2 Aldeia São João do Irapuá.....	33
CAPÍTULO 2	38
OS KÓFA E A PARTICIPAÇÃO SOCIOCULTURAL NA COMUNIDADE: CONHECIMENTOS E LUGARES DE MEMÓRIA NA TERRA INDÍGENA GUARITA	38
2.1 A vida Kaingang a partir da influência da Língua Portuguesa	39
2.2 O regime do SPI na Aldeia São João do Irapuá	42
2.3 O conhecimento tradicional sobre os afazeres de parteira	45
2.4 Conselhos sobre casamento	48
2.5 Aspectos vívidos da vida socioeconômica	49
2.6 A importância dos locais na TI Guarita – A Cabeça da Anta segundo dois Kófa	50
2.6.1 A visita ao local de memória Cabeça de Anta em conjunto.....	58
CONCLUSÃO	66
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	68
BIBLIOGRAFIA	69

APRESENTAÇÃO

Me chamo Marlei Angélica Bento, meu nome indígena é Nẽnrá. Sou indígena Kaingang pertencente à metade exogâmica kajru, filha de Armandio Kankar Bento e Onilda Mũtê Amaral. Minha mãe já vinha de um casamento anterior, do qual teve dois filhos homens, Edmilson Sales Alfaiate, que com a separação passou a morar com o pai, e Marcos Amaral, que foi criado por meu avô e minha avó, assim herdando o sobrenome do avô Piva Amaral. No casamento com meu pai, minha mãe teve duas filhas, eu e Cristiane Andréia Nunrá Bento, e em 2001 meus pais adotaram um menino, Adailson Wagner Bento, com apenas um mês de vida.

Sou casada, mãe de dois filhos, o meu filho primogênito se chama Nalberth Jótá Emílio e tem sete anos e Kafi Lorena Emílio com dois anos de idade. Sou nascida no mês de maio de 1992, no município de Tenente Portela e me criei na aldeia São João do Irapuá, na Terra Indígena Guarita. Hoje vivo na aldeia Linha São Paulo, que faz divisa com minha morada anterior, uma vez que meu esposo, Arnaldo Emílio, já morava nesse local. Sou professora estadual há aproximadamente oito anos na Escola Indígena de Ensino Médio Antônio Kasĩn Mĩg, situada na aldeia onde eu morava anteriormente. Sou formada no Magistério (antigo curso normal), concursada pelo estado e hoje graduanda na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis.



A importância da língua indígena na minha pesquisa do TCC

A língua indígena na minha vida sempre foi muito presente através dos meus avós. Nos momentos do convívio com eles adquiri a proficiência da língua, isto é, eu compreendia suas falas. A escrita veio com a escola. Já a oralidade, como falante passiva, veio mais tarde com a necessidade de uso da língua. Quando do vestibular específico da UFSC, antes de meu ingresso na universidade e quando do concurso do estado para o magistério, sempre me saí bem, pois escrevia e entendia, mas devo destacar que adquiri realmente a língua kaingang no convívio com meus colegas da Licenciatura Indígena, pois esse era um ambiente muito propício para isso. Nas disciplinas Língua Kaingang senti a necessidade de falar na língua para me inserir em algum grupo de colegas Kaingang de forma ativa, principalmente nos diálogos e trocas de ideias, em que eles exigiam domínio da fala. Foi uma construção pessoal que me ajudou muito nessa etapa de trabalhos e pesquisa de campo.

Anteriormente ao curso, ouvia muito minha mãe me criticar por não falar ou falar de forma errada o kaingang, muitas vezes me responsabilizando por isso. Hoje concluí que a língua chega até nós por meio do convívio com quem fala e que ela alcança a oralidade, quando se criam momentos propícios para isso, contradizendo o ponto de vista da minha mãe que sabia falar, mas não falava frequentemente conosco. É uma observação e uma estratégia que uso atualmente com meus filhos, pois nós (eu e o pai deles) somos falantes da língua, com a diferença que ele tem a língua kaingang como L1 e eu como L2. Unindo essas duas habilidades, estamos buscando o desenvolvimento da oralidade dos nossos filhos. Devo ainda dizer que tem dado certo. Meu filho primogênito veio para minha vida quando eu ainda não tinha desenvolvido esse meu lado, essa minha visão, por isso hoje aprende a língua oral juntamente com a mais nova, a nossa caçula e no cotidiano mais estimulado, com os avós, tios e primos falantes.

Foi um processo rico e de muito valor, pois quem fala na língua tem outra visão do Kófa que, assim, encontra mais afinidade e mais confiança no que buscamos com ele. Mas por outro lado, a língua falada pelo Kófa é mais primitiva e carrega muitas palavras que nossos ancestrais falavam e que hoje não fazem mais parte do vocabulário comum da língua. São nomes de animais, plantas ou objetos não mais encontrados no dia-a-dia, que em função do desmatamento e colonização foram se perdendo e se tornando extintos do repertório da língua kaingang atual, ponto de conhecimento para mim. Por isso, em alguns momentos ouvindo os relatos dos Kófa eu precisava anotar e perguntar em ocasiões mais oportunas, para não atrapalhar o procedimento e andamento da pesquisa. Foi necessária também a

colaboração de alguém que conhecia essas palavras mais antigas e aí entra a colaboração do meu pai, Armandio Kãnkãr Bento, ex-aluno do curso Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC, que me acompanhou em todas as visitas ao Kófa João Maria Ribeiro e ao local Cabeça da Anta, e que falaria de memória, meu tema principal de pesquisa.

INTRODUÇÃO

O intuito deste estudo é saber mais sobre conhecimentos e “lugares de memória” no interior da Terra Indígena Guarita. Lugares esses que vamos entender aqui como suportes para os Kófa narrarem suas estórias e histórias. Emprega-se aqui o termo estória quando a intenção é se referir às narrativas populares ou tradicionais, ligadas ao saber coletivo. Já a palavra história é utilizada em outro contexto, quando a intenção é se referir à história como ciência, registros sistematizados e analisados, história factual baseada em acontecimentos reais. No meu entender, os Kófa estão vivendo a sua própria história e produzem história legítima diariamente, porém não reconhecida como tal pela sociedade envolvente.

Os Kófa são todas as pessoas de mais idade ou de idade mais avançada pertencentes ao nosso povo. A palavra pode significar ancião(ã), velho(a) ou sábio(a), pessoas que possuem saberes, conhecimentos tradicionais diversos e, por vezes, muito particulares. Temos em vista que os Kófa são sujeitos muito procurados no próprio meio indígena, pelos antropólogos, historiadores, educadores, entre outros pesquisadores não indígenas e atualmente pelos próprios indígenas que ingressam na universidade. Nesse sentido, os Kófa são para indígenas e não indígenas fontes de informação sobre seu passado ou o passado de seu povo. Mas, para além de serem procurados para fornecerem informações sobre um passado remoto, eles representam para nós indígenas, a ligação do presente com o passado, são fontes vivas dos saberes.

Posso dizer de antemão que após a conversa com o ancião não se sai do mesmo modo que se entra, pois o ancião faz o papel de agência das emoções, da conexão com o espírito ancestral, assim intermediando as relações entre as memórias, o presente que possibilita seus aconselhamentos e as conexões com o futuro.

Numa linha temporal, a começar pelo marco do contato com o não indígena, em cada tempo foram sendo introduzidas nas comunidades indígenas instituições como as escolas, as igrejas, os postos do SPI e posteriormente da FUNAI, e ainda outras que no olhar indígena representam lugares nos quais acontecimentos foram vistos e vividos. Esses lugares, conforme contam os Kófa, são espaços que levam consigo memórias, e que ao retornar a esses lugares, são como suportes, disparadores de memórias não só para quem viveu os acontecimentos, mas também para aqueles que mesmo não tendo vivido, ao ouvirem a história do lugar através das narrativas dos Kófa, se apropriam desses lugares, o que possibilita um contar estórias e histórias entre as diferentes gerações.

Igualmente no presente instituições são palco de variados acontecimentos, mas para os indígenas, antes da existência dessas instituições supracitadas, os Kófa também relatam sobre outros lugares no território onde eram feitos os rituais, como as nascentes dos rios, locais onde existia cipó que, ao ser batido na água, soltava uma substância que diminuía o oxigênio da água e fazia com que os peixes desmaiassem, facilitando a sua captura¹. Os Kófa trazem esses lugares como referências para contar suas trajetórias de vida e da vida na aldeia, o que aqui vamos entender como lugares de suportes de memórias. Muitos desses lugares de memória estão se perdendo por variados motivos, um deles é a redução da fauna e da flora, isso tudo a partir da demarcação de áreas nas quais o povo Kaingang passou a viver, tratando-se de pequenos espaços geográficos, como os Kófa contam, áreas pouco produtivas e de difícil acesso.

Os Kaingang acreditam que nos lugares onde eram feitos os rituais, viviam os tãn (seres encantados), importantes para o processo de mediação da memória interna com a memória concreta², que diante do desmatamento da mata ciliar, desaparecem junto com elementos naturais. As árvores, pássaros, nascentes, rochas e minerais, ou mesmo esse conjunto todo com o nãn tãn (espírito da mata) são excepcionais para a conexão da memória viva do nosso interior para com o lugar. Nesse sentido o registro desses lugares se mostra de extrema importância para o povo Kaingang da Terra Indígena Guarita. A falta de registro desses lugares pode causar seu esquecimento quando um Kófa morre. Portanto, há necessidade de se produzir arquivos sobre esses lugares, fundamentais para a perpetuação dessas importantes informações.

Caminhos metodológicos

Ao longo do curso de graduação, as disciplinas e leituras realizadas foram fundamentais para o desenvolvimento e a construção da pesquisa acadêmica (bibliográfica e de campo), possibilitando minha preparação para a pesquisa junto aos Kófa e meu refinamento quanto aos sentimentos durante esse período.

A metodologia se desenvolveu, portanto, pelo estudo e pesquisa etnográfica, um processo de análise de um determinado grupo social, nesse caso o grupo ao qual eu pertencço,

¹ Este saber, por ser próprio e tradicional, não é do desejo dos Kófa que seja expandido para além de seu domínio, por isso não trago mais informações, como, por exemplo, nome científico e posologia da planta.

² Pierre Nora (1993) entende que à medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios em seu aspecto material, pois mesmo uma memória viva no nosso interior necessita suportes exteriores para captar elementos emotivos e coletivos de uma existência vivida através dela.

através da coleta de dados e observação participante, a principal ferramenta de análise etnográfica, por meio do contato direto. Os caminhos valorizaram o convívio do pesquisador e seus pesquisados, o que mais me incentivou, juntamente com a minha infinita admiração pessoal, respeito, valorização e reconhecimento dos Kófa e seus saberes que, por terem vivido épocas diferentes, são e estão pensando nosso tempo e conseqüentemente o nosso futuro. As vivências em família também me ajudaram muito, pois em minha pesquisa estão presentes alguns de meus familiares maternos e paternos, os quais conviveram comigo e eu com eles por toda a minha infância e juventude, contudo, a fase que mais nos aproximou foi a de estudos durante o curso de graduação da UFSC, para muitos o momento de distanciamento entre os corpos, mas que para mim felizmente, foi a época em que mais pude demonstrar atenção para meus Kófa, quando da construção dos meus trabalhos.

Para realizar a pesquisa, foi necessário munir-me de materiais que causavam estranheza aos Kófa, pois muitos deles não costumam falar de seus saberes, quanto mais serem fotografados e gravarem áudios. Precisei, então, explicar um pouco do sentido da minha busca, sempre muito bem recebida e atendida por eles. Servi-me de um aparelho celular para captar imagens, gravar áudios e fazer filmagens e de um caderno de anotações. Sempre levei algo para oferecer a eles como comida (biscoito ou cuca, salame ou morcilha) e bebida (água gelada, erva mate, suco ou refrigerante), pois fazia muito calor nesses dias de encontros. Esse é um costume antigo, ou seja, uma maneira de demonstrar afeto ao Kófa, pois, no caso, eu era a visita e fazia questão de levar, pois para mim também era algo prazeroso.

Durante o andamento da pesquisa, busquei me organizar em meu tempo como também no tempo dos Kófa, pois muitos deles ainda são bem ativos e exercem tarefas domésticas para si, como cuidar do roçado, da criação de galinhas, além de seus passeios na mata e idas à cidade. Eu tinha também que observar o clima, pois passávamos por grandes períodos de chuvas na época em que fui mais a campo. Dentre esses momentos, alguns encontros foram aleatórios e inesperados ou até mesmo em seus dias de receber aposentadoria na cidade. Eles sempre me perguntavam como estava meu trabalho e que haviam lembrado de outro assunto que podíamos registrar. Assim, eu logo anotava no caderno ou no celular e mais tarde escrevia sobre eles. Posteriormente eu transcrevia a coleta de relatos com áudios e analisava as fotos dos Kófa, algumas presentes neste trabalho.

O meu principal desafio foi entender o dialeto mais antigo, o qual eles falavam, pois muitas palavras já não são mais pronunciadas, suas representações já não existem mais,

muitos nomes de animais ou de plantas já não alcançaram a geração atual, em função dos desmatamentos. Os Kófa deixaram de falar muitas expressões, mas mesmo assim essas palavras estão guardadas em seu saber e suas memórias.

Esse foi meu desafio. Com certeza foi um acréscimo para mim, que não sou falante passiva, pois a língua kaingang faz parte da minha L2. Conforme nossas conversas foram ocorrendo, pude aperfeiçoar meu vocabulário e minha compreensão da língua kaingang. Conteí muito com a ajuda de meu pai Armandio Kankar Bento durante todo o percurso da pesquisa, como mencionado anteriormente, pois ele é falante nativo e uma pessoa muito popular e familiar aos Kófa de modo geral, e me ajudava com a interpretação e tradução de palavras e pensamentos mais antigos.

Os registros de filmagens serviram para que eu revisse e revivesse tudo que vivi durante o meu trabalho, que agora compõe também a minha memória, o aprendizado e as descobertas dão sentido ao meu ser pesquisador.

Os e as Kófa deste Trabalho de Conclusão de Curso

Apresento aqui os Kófa que participam da minha pesquisa, cada qual com suas experiências, trajetórias e saber tradicional. Totalizam sete e constam com nome, marca, nome kaingang, idade, setor de moradia, imagem etc. São eles: Maria Dias, Antônio Bento, Joana Emílio, Matilde Sales, João Maria Ribeiro e Armandio Kankar Bento. Quatro mulheres e três homens, inseridos nesta ordem no presente Trabalho de Conclusão de Curso.

Cada um/uma tem seus conhecimentos e saberes diferentes e justamente essa diversidade me interessa e que pode também ser verificada nos livros publicados pela Ação Saberes Indígenas na Escola³ – Núcleo Santa Catarina, intitulados *Kófa ag Jykre. Aprendendo com os anciões* (DARELLA *et al.*, 2018) e *Coleção Guerreiras Kaingang e Memórias dos Anciões do Toldo Chimbangue*, publicados em 2018 e 2019 respectivamente (ANTUNES *et al.*, 2019).

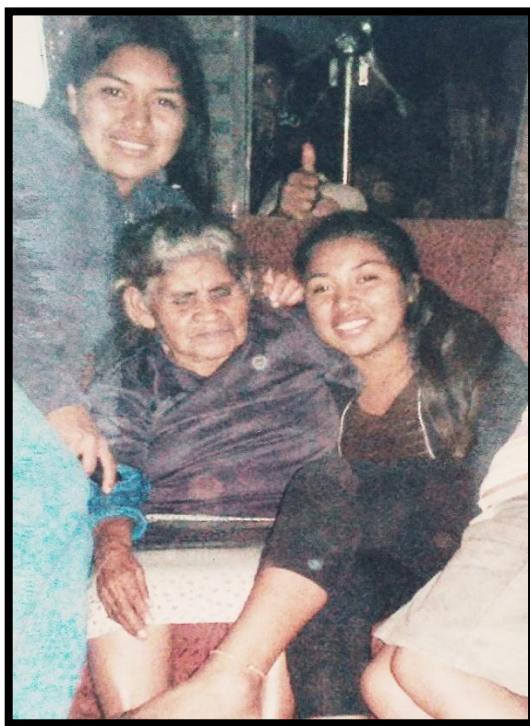
Os relatos dos Kófa não são apenas histórias do passado, pois eles ainda as cultivam e sentem a necessidade de passar seus conhecimentos para as gerações mais novas. Cada qual conhece algum aspecto da nossa história, se não todos, mas cada um com sua interpretação

³ Projeto do MEC de 2013 organizado por estados ou redes no Brasil para a formação continuada de professores em escolas indígenas. O Núcleo SC é coordenado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MARQUE), da UFSC.

própria, experiências e realidades diferentes. É um conhecimento articulado, conjugado no tempo e no espaço.

A primeira Kófa colaboradora dos estudos, ainda viva na época das minhas primeiras pesquisas, com seus 99 anos, a Senhora **Maria Dias**, minha avó paterna, morreu aos 101 anos de idade, durante minha graduação na UFSC. D. Maria não mais lembrava de seu nome em língua kaingang, nem seus filhos, pois desde pequenos já não mais ouviam sua mãe ser chamada pelo nome indígena. Era da marca Kamẽ (rá téj) e morava na Aldeia São João do Irapuá, mas era natural da aldeia Pedra Lisa, município de Tenente Portela. Ela nos fala sobre a influência da Língua Portuguesa na aldeia São João do Irapuá.

Figura 1: Maria Dias e netas, São João do Irapuá, 26/04/2009.



Fonte: Acervo da autora.

O Senhor **Antônio Jêgré Ìnha Bento**, hoje com seus 94 anos⁴, da metade Kajru (rá ror - marca redonda), morador da Aldeia São João do Irapuá, mas natural da Aldeia Pedra Lisa, nos fala do regime do SPI, à época, na aldeia onde mora. Menciona as formas de trabalho e exploração da mão de obra indígena na produção de lavouras, a criação de gado, a construção

⁴ Antônio Jêgré Ìnha Bento, meu tio-avô – muito presente na minha vida – faleceu no dia 12.02.2020, exatamente um dia antes de minha banca de defesa deste TCC. A ele prestei minha homenagem quando da apresentação oral de meu trabalho para a banca, entoando inclusive um canto de despedida.

de casas, igreja, praça, cadeia etc., ou seja, na ênfase do planejamento e organização ocidentais.

Figura 2: Antônio Bento em sua casa. Data: 07/01/2020.



Fonte: Acervo de Armandio Kankar Bento.

A Senhora **Joana Emílio** é natural do município de Redentora. É da metade Kajru (ráror) e desde pequena mora na aldeia Linha São Paulo, aldeia originária de seus familiares, pois desde o assentamento no tempo do SPI eles preferiam morar mais afastados dos aldeamentos.

Conta a Sra. Joana que ela e seu esposo Piva (falecido) entraram num acordo de deixar os seus filhos o mais protegido possível da exploração do trabalho e da perda da língua. Sendo assim, pertence a uma das famílias que mais fala a língua kaingang na TI Guarita. Ela nos conta sobre os preparos do corpo da mulher para o parto e a recuperação dele, no pós-parto (o vākre), segundo ela, de extrema importância. O casal é orientado e educado para o bom andamento deste processo, sendo necessária a colaboração das duas partes neste momento.

Figura 3: Joana Emílio durante passeio, Linha São Paulo, 07/01/2020.



Fonte: Acervo de Batista Amaral.

A Kófa que nos fala sobre o casamento antigo, quebrando várias crenças que até então eram reforçadas pela literatura sobre o casamento kaingang, é a Senhora **Matilde Sales**, 70 anos. Segundo explicou, ela teve no passado um nome Kaingang, mas o abandonou e hoje sequer consegue lembrá-lo. É natural da Aldeia Pedra Lisa, no município de Tenente Portela. Hoje reside na aldeia Linha São Paulo, no município de Redentora. Ela nos conta sobre o procedimento do casamento antigo que muitos acreditavam ser um casamento forçado, por ser arranjado. Por meio de seu relato descobrimos os equívocos construídos sobre os casamentos antigos até os tempos de hoje.

Figura 4: Matilde Sales, 29/12/2019 - Aldeia Linha São Paulo.



Fonte: Acervo da autora.

A Senhora **Maria Rêgso Mineiro**, minha sogra, atualmente é bilíngue. Nasceu em 08 de julho de 1952 na aldeia Missão da TI Guarita e teve dez filhos, todos vivos. Viúva há décadas, viveu por uma época no município Palmitinho, após a viuvez, trabalhando em roças de colonos para sustentar a família. A Kófa fala de lembranças a partir do mel e da prática de reunião de sua grande família com recursos mensais da aposentadoria.

Figura 5: Kófa Maria Rêgso Mineiro trançando chapéu, outubro de 2019.



Fonte: Acervo da autora.

O lugar de memória e seu aspecto místico, material e afetivo é contado por **João Maria Ribeiro**, 95 anos, de nome indígena **Fórinh**, da metade Kamẽ (rá téj), que vive hoje na aldeia Linha Bananeiras, com sua esposa e o filho mais novo. É natural da região do município de Redentora, mas como modo de vida ancestral, ele já teve várias moradas em toda a extensão da TI Guarita. Disse que sempre preferiu morar mais afastado dos aldeamentos para se fixar em lugares onde tenha rios, florestas e um pedaço de terra cultivável, mas que em função da avançada idade, hoje mora com seu filho e bebe água da torneira, pois já não consegue mais descer até a nascente para buscar água, o que na visão dele, é uma perda da qualidade de vida, mas necessária para ter os cuidados de seus filhos. Ele nos conta sobre o ponto de referência e local de memória conhecido como Cabeça da Anta, localizado na mesma aldeia em que reside.

Figura 6: João Maria Fórinh e o menino Nalberth em sua casa, com fogo de chão. Linha Bananeiras, 06/11/2019.



Fonte: Acervo da autora.

Armandio Kankar Bento, 56 anos, da metade Kajru (rá ror), professor, é formado pela Universidade Federal de Santa Catarina na primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Natural da Aldeia de Pedra Lisa, mora na Aldeia São João do Irapuá desde 1988. Teve importante colaboração para a formação das escolas indígenas e a construção da educação escolar kaingang, pois fez parte de uma das principais organizações de professores que discutiam o currículo escolar indígena para sua implantação nas escolas da TI. O Sr. Armandio, um dos interlocutores deste trabalho, já tinha conhecimento da existência desse lugar Cabeça da Anta, pois desde criança ouviu narrativas que envolviam o local, sua localização geográfica e seu uso como ponto de referência entre os Kófa. Sentia desde pequeno o desejo de conhecer e também a necessidade de registrar o local para o conhecimento das próximas gerações. Em suas palavras: *“Como valorizar algo que não conhecemos? Precisamos conhecer para tornar significativo e importante como já foi um dia para nossos antepassados.”*

Figura 7: Armandio Kankar Bento e popular na reunião da comunidade, São João do Irapuá, Abril/2002.



Fonte: Acervo da autora.

Voltarei aos Kófa no segundo capítulo, oportunidade na qual vou tratar de seus conhecimentos sobre aspectos específicos, dentre enorme soma de experiências, vivências e sabedoria.

CAPÍTULO 1

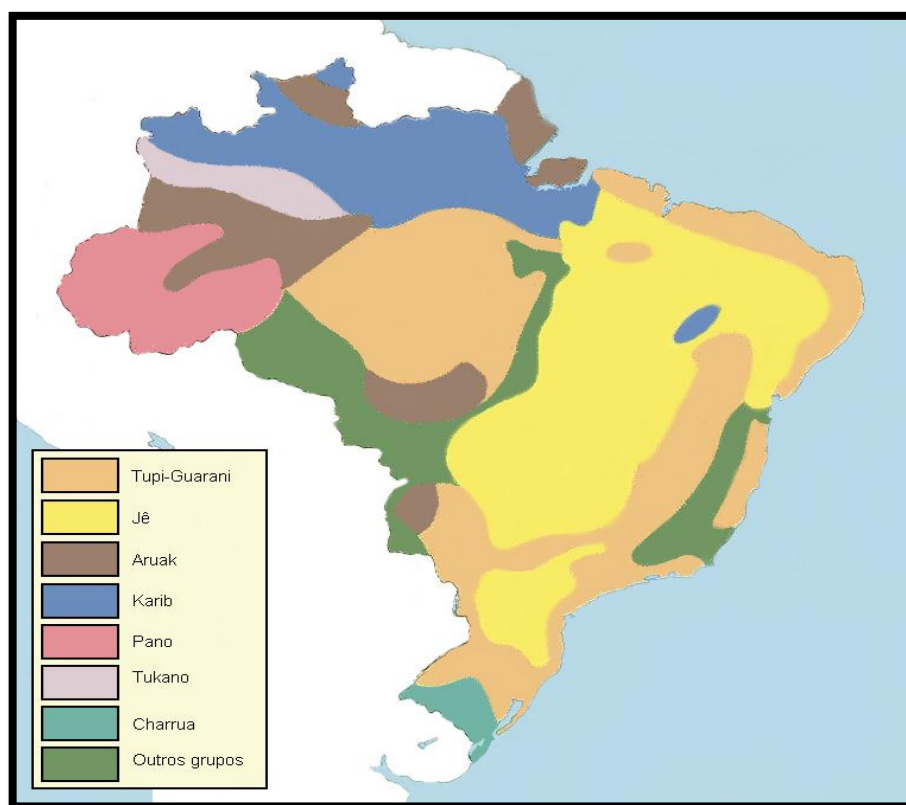
BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO POVO KAINGANG E DA TERRA INDÍGENA GUARITA.

1.1 Os Kaingang

Os Kaingang estão entre os povos indígenas mais numerosos do Brasil, somando uma população aproximada de 34 mil pessoas. Falam uma língua pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, da família linguística Jê, como os Laklãnõ-Xokleng.

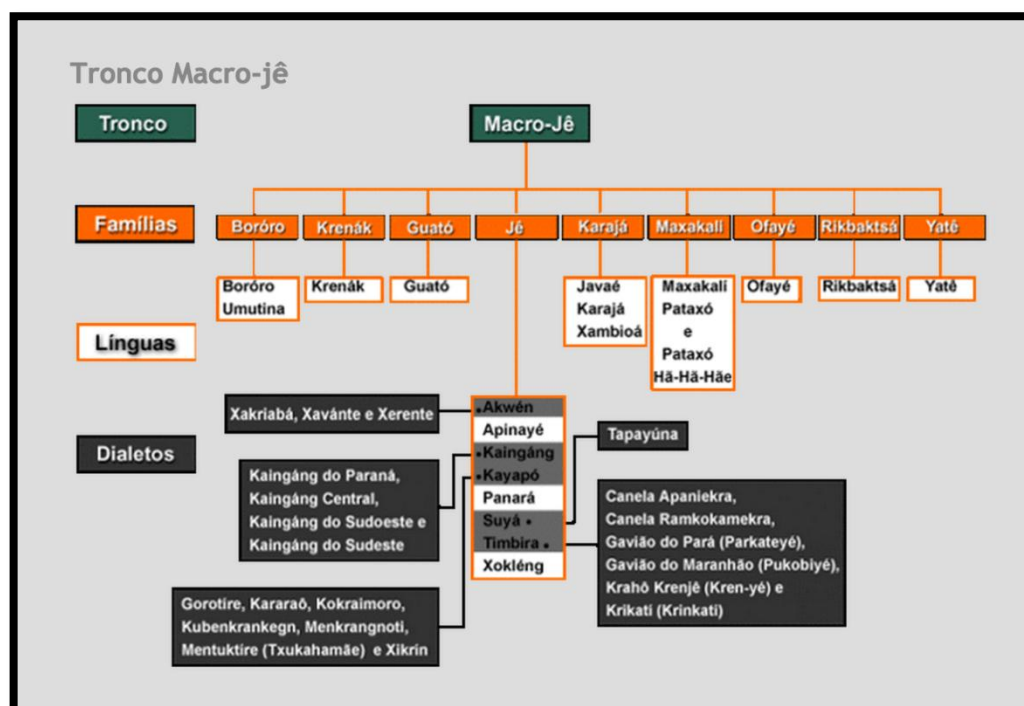
MAPA DE EXTENSÃO POR TRONCO LINGUÍSTICO

Figura 8: Mapa de troncos linguísticos.



Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mapa-dos-Povos-Indigenas-na-Epoca-do-Descobrimento.jpg>.
Consulta em: 06/11/2019.

Figura 9: Tronco Macro-Jê.



Fonte: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/macro-je/>. Consulta em: 06/11/2019.

Segundo o site PIB Socioambiental, a linguista Úrsula Wiesemann⁵ classificou a língua dos Kaingang atuais em cinco dialetos: 1) de São Paulo (SP), entre os rios Tietê e Paranapanema; 2) do Paraná (PR), entre os rios Paranapanema e Iguaçu; 3) Dialeto Central (C), entre os rios Iguaçu e Uruguai, Estado de Santa Catarina; 4) Dialeto Sudoeste (SO), ao sul do rio Uruguai e a oeste do rio Passo Fundo, Rio Grande do Sul; e 5) o Dialeto Sudeste (SE), ao sul do rio Uruguai e leste do rio Passo Fundo.

A cultura kaingang

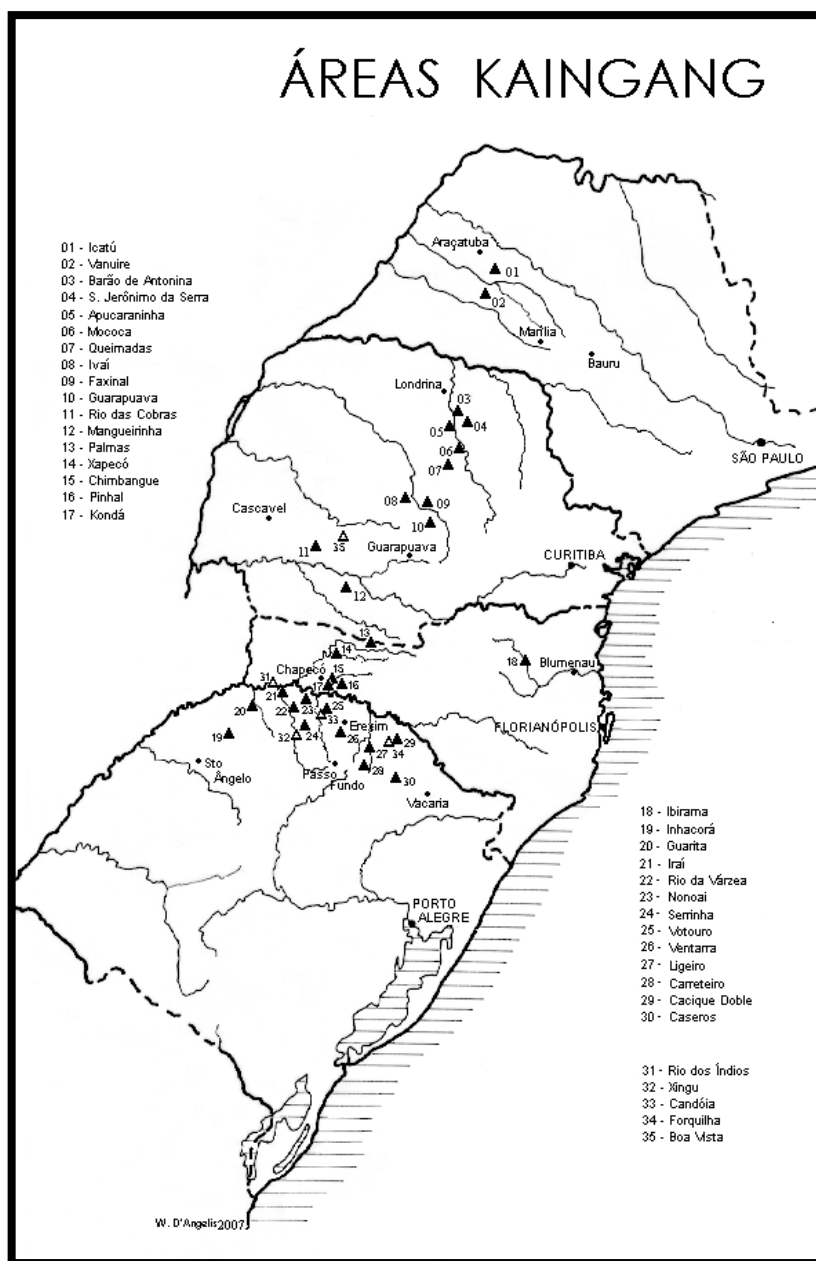
“desenvolveu-se à sombra dos pinheirais, ocupando as regiões sudeste/sul do atual território brasileiro. Há pelo menos dois séculos sua extensão territorial compreende a zona entre o Rio Tietê (SP) e o Rio Ijuí (norte do RS). No século XIX, seus domínios se estendiam para o oeste, até San Pedro, na província Argentina de Misiones.”⁶

⁵ Em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>. Consulta em: 27/11/2019.

⁶ Em http://www.portalkaingang.org/index_historia_3.htm. Consulta em 27/11/2019.

Atualmente os Kaingang ocupam mais de 40 áreas reduzidas⁷, distribuídas sobre o antigo território, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a maioria das quais é possível verificar no mapa abaixo, no qual a TI Guarita figura como número 20.

Figura 10: Mapa das áreas Kaingang.



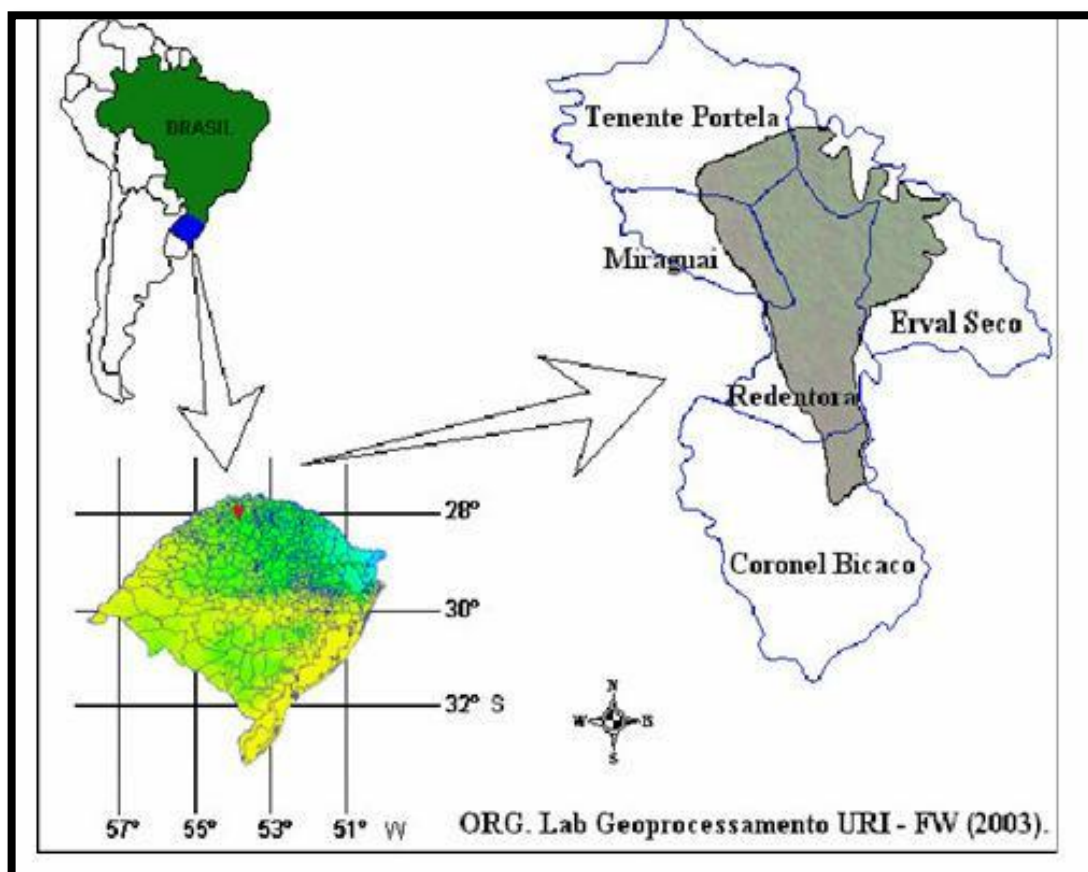
Fonte: <http://riodascobras.com.br/povo-kaingang>. Acesso em: 18/12/2019.

⁷ Como está informado na página do Instituto Socioambiental (ISA) sobre as terras kaingang: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/pesquisa/povo/127>. Acesso em 30/11/19.

1.2 A Terra Indígena Guarita

Denominada Terra Indígena Guarita, alguns antigos contam que nossa casa, ou nosso território para os não indígenas, leva esse nome referente a uma guarita de guardas que existia às margens do rio que forma a divisa do território, o qual leva a mesma denominação, Rio Guarita. Sua extensão territorial abrange os municípios Tenente Portela, Miraguai, Erval Seco, Redentora e Coronel Bicaco, de acordo com o mapa abaixo, da UFSM.

Figura 11: Destaque à localização da TI Guarita no RS e nos municípios de sua região noroeste.



Fonte: <https://docplayer.com.br/82399698-Universidade-federal-de-santa-maria-centro-de-ciencias-sociais-e-humanas-mestrado-em-ciencias-sociais.html>. Acesso em: 18/12/2019

A demarcação original ocorreu no ano 1918 pela Comissão de Terra de Palmeira/RS, com área de 23.183 hectares, mas hoje ocupa 24.406,87 hectares em sua extensão total, com dezessete aldeias kaingang e duas aldeias guarani em seu interior. Dez aldeias possuem escolas e dessas dez escolas uma é de ensino médio politécnico, localizada na aldeia São João do Irapuá.

O manejo dessa terra é feito pelos próprios indígenas em suas localidades, usadas para a agricultura familiar - consumo e comércio, como também para o extrativismo de alimentos e matéria-prima para o artesanato, produzido por grande parte dos habitantes, como fonte de renda.

Em 1945, a estimativa da população era de 660 Kaingang, de acordo com a FUNAI. Já no ano de 1976 esse total subiu para 1.340 indivíduos e em 2005 foram contados cerca de 6.100 Kaingang na Terra Indígena do Guarita⁸.

Esta TI possui como cacique o indígena Carlinhos Alfaiate, eleito por meio de eleição democrática no ano de 2018, em seu segundo mandato, já que o mesmo teve um mandato anterior a este entre os anos de 2000 e 2004.

Figura 12: Cacique Carlinhos Alfaiate.



Fonte: RD Foco, Outubro de 2018.

A TI Guarita também é conhecida como Terra dos Dois Povos, por ter integrantes do povo Guarani em seu território. A bandeira abaixo revela a relação de reciprocidade desses dois povos indígenas.

⁸ Informações constantes na página eletrônica com www.portalkaingang.org. Acesso em: 06/11/2019.

Figura 13: Bandeira da Terra Indígena Guarita.



Fonte: RD Foco. Consulta em 23/05/2019.

1.2.1 Aldeia Linha São Paulo

Na liderança do capitão da comunidade Rui Ribeiro, esta localidade tem aproximadamente 64 famílias, não possui escola e nem posto de saúde. Para acessar esses serviços há necessidade de deslocamento até a aldeia próxima, São João do Irapuá.

Na TI Guarita as localidades de moradia são denominadas aldeias ou linhas. A pesquisadora Paola Andrade Gibram comenta sobre a TI Rio da Várzea/RS:

“Apesar de não aparentarem nenhuma forma padrão de organização ou distanciamento entre casas, percebem-se muitas vezes conglomerados residenciais pautados em relações de parentesco, aos quais os Kaingang denominam de “bairros” ou “linhas”. (GIBRAM, 2016, p. 78)

Também na Linha São Paulo e nas demais “linhas” da TI Guarita os laços de parentesco são fortes, sendo que são comunidades menores. Uma das características das “linhas” é o uso cotidiano da língua kaingang.

Esta aldeia se formou de início com os parentes de Piva Amaral em que todos os seus filhos construíram suas residências próximas a ele. Seus filhos contam que ele escolhera este lugar por ser mais distante dos povoados dos brancos, por ter uma nascente e por ter taquarais de diversos tipos que utilizava em seus artesanatos.

No meio da aldeia passa uma estrada de terra que leva até as aldeias de Mato Queimado, Missão e Katiú Gria, mais ao norte.

1.2.2 Aldeia São João do Irapuá

Essa aldeia é uma das maiores na TI, seus moradores em sua maioria são falantes da língua kaingang e antigamente era chamada também de Posto Velho, pois foi nessa aldeia que se instalou o primeiro posto do SPI.

O mapa abaixo (Figura 14) mostra os principais pontos de referência da aldeia São João do Irapuá, que são a escola de ensino médio, o Posto de Saúde, salão comunitário, campo de futebol, igreja, cemitério, cadeia, casa do capitão da comunidade, nascentes e riachos, a Estrada Estadual ERS 330, entre muitos outros. A aldeia faz divisa também com a Linha São Paulo, a Linha Moreira e a Linha Bananeiras que, somadas a São João do Irapuá, são as aldeias onde os Kófa, minhas fontes de pesquisa, residem.

Figura 14: Mapa de São João do Irapuá.



Fonte: Google Earth. Adaptado em 22/01/2020. Arquivo da autora.

Na aldeia São João do Irapuá residem dois dos Kófa colaboradores da pesquisa. Em sua maioria há construções de casas de alvenaria de projeto do Governo Federal *Minha Casa, Minha Vida*. Quase na mesma quantidade existem as casas de madeira, com banheiro anexado a elas. Poucas são as antigas construções habitacionais feitas de palha, mas ainda presentes nas famílias que têm algum Kófa em seu seio. A distribuição das casas se dá ao longo da estrada de terra que corta a aldeia e vai até a Linha Moreira e Mato Queimado. São estradas de terra, mas de vez em quando o município se encarrega de cascalhar e passar rolo para fixar as pedras. As demais “estradinhas” que entram na comunidade são pequenas trilhas que ligam uma casa à outra e estão ligadas à estrada principal. Existe um riacho que tem sua nascente na cabeceira da aldeia e também a percorre para se juntar aos principais rios: Rio Irapuá e Rio Guarita, ao norte da ERS 330.

Seus moradores em sua maioria trabalham com carteira assinada nos frigoríficos das cidades vizinhas, um deles em Miraguaí, com seu empreendimento às margens do território kaingang, a 500 metros. Outros vivem do artesanato, de programa do Governo Federal denominado *Bolsa Família* e da agricultura de subsistência. Trabalhadores sazonais também são muito comuns, principalmente para colheita de maçã e uva nas cidades da serra gaúcha. Ao longo da aldeia é possível observar área verde dando lugar à plantação de trigo, arroz e milho e ao longo do riacho, em alguns pontos em sua margem, ainda há mata ciliar, mas apenas a 200 metros ao redor já existem as lavouras.

Situada na aldeia São João do Irapuá, a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Politécnico Antônio Kasin Mĩg atende a uma demanda de 555 alunos matriculados, tendo 26 professores, 16 indígenas e 10 não-indígenas, e dispõe de 06 funcionários, todos indígenas. A escola tem como clientela alunos de cinco comunidades vizinhas, como também alunos não indígenas, vindos do distrito de Irapuá, que faz divisa com a aldeia.

Figura 15: Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Politécnico Antônio Kasin Mĩg.



Fonte: antoniokasinmig.blogspot.com. Acesso em: 16/03/2019.

Com seu Projeto Político-Pedagógico ainda em construção, o ensino bilíngue acontece desde a Educação Infantil ao Ensino Médio, em conjunto com a língua portuguesa. Nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio ela é ministrada por professor específico para esta disciplina. A avaliação dos alunos é feita através de parecer descritivo para todas as

áreas do conhecimento e o ensino médio produz seminários com os mais diversos temas para apresentar à comunidade a cada final de ano.

Abaixo apresento a bandeira da escola.

Figura 16: Bandeira da Escola.



Fonte: www.rdfoco.com. Acesso em: 16/03/2019.

A Mitologia na Escola

Durante o ano se desenvolvem várias atividades culturais e posso citar um evento previsto em calendário escolar, denominado *Noite Cultural*, do qual participa toda a comunidade, bem como lideranças. Neste momento, reproduz-se a maneira com que se contava o ó pelos avós antigamente, como uma espécie de ritual, sempre com a criança já deitada para que em seguida possa dormir. Para isso se espalham vários colchonetes pelo chão, lembrando que as crianças devem estar deitadas para que se possa iniciar a contação de histórias. Nessas ocasiões acontecem também apresentações artísticas e degustação de comida típica kaingang.

O ritual de se contar histórias é denominado pelo povo Kaingang como ó, que significa histórias para dormir à noite. Esse costume era muito reproduzido pelos Kófa e eles próprios preparavam as crianças de sua família para repousarem e adormecerem. Essa atitude é semelhante àquela dos pais não indígenas que contam contos a seus filhos. Entre os Kaingang essa função é dos avós, pois nesse momento os pais estão aprendendo a serem avós para que futuramente relatem a seus netos.

As histórias eram de cunho moral, pois serviam para educar e dar limites às crianças. São narrativas tradicionais, com elementos da natureza, como espíritos, animais, plantas, cosmos e seres sobrenaturais, usadas para repassar alguns tipos de conhecimento. O que na visão do não indígena seria um mito, muito associado à mentira ou fantasia, para o Kófa são fatos verídicos que explicam muito da realidade em que se vive hoje, pois durante as narrativas, eles vão expondo suas experiências pessoais em relação ao ó. Momentos como esses, que agora a escola trabalha, são direito e dever do Kófa, mas que a escolarização tem comprometido e dificultado, por conta da rotina escolar, pois a criança sai de casa cedo, no momento propício para a interação e convívio entre as gerações. Tecnologias como TV e Internet também são as novas barreiras para o Kófa, pois parecem ser mais atrativas do que o ato de imaginar as histórias contadas pelos avós. Esses aspectos vão gerando distanciamento e frustração ao Kófa, o que mostra seus efeitos na saúde física e mental, pois já não conseguem se encontrar e fortalecer no seu ambiente familiar.

A iniciativa da educação diferenciada tem como objetivo valorizar o Kófa na escola e desta forma percebe-se que o mito está presente na vida do pequeno Kaingang desde sua infância também no ambiente escolar, pois está ligado a experiências vividas, à espiritualidade, à fantasia e ao tipo de organização que se tem tradicionalmente. Entendo que a escola vem desempenhando um papel de grande importância, proporcionando esses momentos de interação e valorização do conhecimento dos Kófa que, com a chegada da tecnologia, foi perdendo o seu lugar para as telas.

CAPÍTULO 2

OS KÓFA E A PARTICIPAÇÃO SOCIOCULTURAL NA COMUNIDADE: CONHECIMENTOS E LUGARES DE MEMÓRIA NA TERRA INDÍGENA GUARITA.

Ao longo de sua existência, o Kófa pensa em seu sucessor e cuidador. Na família é designado um integrante para desempenhar essa função, sendo muito comum a criação diferente desse indivíduo que pode ser o(a) filho(a) mais jovem ou um(a) dos(as) netos(as) que geralmente é adotado(a) como filho(a) pelos anciões. Os Kófa são agentes ativos na comunidade Kaingang e mesmo com idade bastante avançada é deles a responsabilidade de repassar as histórias antigas aos netos ou a quem as queira saber. Na família é o Kófa quem acorda cedo e desperta a casa. As crianças nesse momento têm o tempo junto aos Kófa que está cada vez mais escasso no cotidiano delas, que é o momento da conversa, da troca e da proximidade com seu Kófa no preparo do primeiro alimento do dia, da conversa na varanda enquanto toma o chimarrão, explicando qual pássaro está a cantar, momento oportuno para a criança estar calma, concentrada e emocionalmente ligada com o que está a sua volta, a ouvi-lo(a) contando algo de sua já distante infância.

O artesanato faz parte das manhãs das Kófa, pois o clima está fresco e propicia o trançar das taquaras mais pacientemente. O artesanato faz parte da vida delas não somente para a subsistência, mas para a expressão do seu saber tradicional. Todas recebem aposentadoria, o que garante seu sustento e possibilita reproduzir mais seu caráter coletivo, quando toda a família é convidada para fazer parte da mesa farta, um costume tão antigo que está presente nos nossos dias por intermédio do Kófa, como uma reprodução do momento posterior à aquisição da caça. Armandio Kankar Bento representa muito bem esse hábito em sua fala: *“O Kófa, ao chamar os filhos para ir ao mercado no seu dia e trazer o resto da família, como netos, sobrinhos, genros, vizinhos para a sua casa, está apenas demonstrando e reproduzindo o costume antigo de se celebrar a caça e o alimento”*. É um aspecto muito comum nas famílias que têm o Kófa e ao mesmo tempo podem deixar de tê-lo, pois sua partida pode significar a separação desse elo tão familiar.

Adentrando ao costume tradicional, entro na discussão de conhecimentos e locais de memórias, lugares que carregam a história, as crenças e as lembranças dum momento passado, mas presente na memória afetiva dos Kófa, pois eles ainda guardam, reverenciam e

praticam a relação com seus locais de memória. Um saber que diz muito sobre o nosso território tradicional, sobre todo o espaço geográfico o qual nossos antepassados ocupavam, mas principalmente, contam-nos sobre o tipo de relação e interação com esses espaços em épocas passadas. Um desses lugares de memória é a Cabeça da Anta, citada nesta pesquisa, um lugar muito popular na narrativa dos Kófa, contando com a colaboração do Kófa que atualmente é um dos poucos assíduos frequentadores do lugar, pouco conhecido por suas gerações seguintes devido a inúmeras intervenções externas e históricas que tratarei adiante.

2.1 A vida Kaingang a partir da influência da Língua Portuguesa

Este relato foi cedido por Maria Dias quando com 99 anos de vida, no ano de 2016. Dona Maria faleceu em 2018, com 101 anos. A língua portuguesa passou a fazer parte da vida kaingang através de muita imposição, segundo a idosa da marca rá téj (kamé), do povo Kaingang, que era moradora do setor São João do Irapuá. Ela teve contato com a língua portuguesa na família materna, que morava em uma aldeia mais próxima da cidade de Tenente Portela, denominada Pedra Lisa. Como os pais de sua mãe comercializavam o artesanato e legumes para os colonos da época, teriam aderido à língua portuguesa como segunda língua. Ao se casar com meu avô Marcelino Bento mudou-se para a aldeia São João do Irapuá, onde faleceu.

Figura 17: Kófa Maria Dias com seu bisneto em São João do Irapuá, 10/05/2014.



Fonte: Acervo da autora.

Nesta localidade ainda não se falava tanto o português como na aldeia onde foi criada, mas passou a ser mais frequente com a introdução das escolas que, na visão dela, surgiram para acelerar o processo de aculturação do índio, muitas vezes apoiadas e incentivadas pelas lideranças internas daquela localidade. A partir de então, pode-se dizer que a língua kaingang foi censurada pelas lideranças e por aquele grupo de brancos que viviam na aldeia e que criaram várias justificativas para convencer a comunidade a abandonar sua língua materna, mas as ordens só começaram a ser seguidas quando foram criadas punições para as famílias que se recusassem a aderir à língua do branco. Eram punições como servir de escravo “faz tudo” da liderança ou se mesmo assim houvesse resistência da família, ficar preso por alguns dias, numa espécie de cadeia, sem direito à comida. Temendo tais punições, os pais começaram imediatamente a cobrar o uso da língua portuguesa em suas famílias.

Na escola se proibia a comunicação na língua materna, ministrada por professores brancos, com uma metodologia baseada na repetição de palavras e frases. Na hora da merenda, aquele que não pedisse o alimento na língua portuguesa voltava ao final da fila. Na visão de D. Maria essa experiência foi interessante pelo fato de aprender a ler e escrever, e contribuiu muito para a situação da nossa língua hoje, mas que também através dela os índios começaram a perceber que a formação escolar seria uma arma para promover discussões que possibilitariam algumas conquistas em questões territoriais, educacionais e trabalhistas que existem hoje. Ela destaca que, atualmente, não existe o impedimento em falar o kaingang, mas esses próprios indivíduos estão deixando naturalmente a sua língua para falar somente a língua portuguesa, na concepção de que esteticamente a língua portuguesa seja melhor que a língua indígena, tanto que até mesmo os nomes indígenas são designados como “jygy kórég”, ou seja, afirmando-se como nome feio, desprezando sua importância e seu valor como valorização da identidade kaingang.

Eis que surge em minha mente a questão: “Quem disse a eles e os convenceu que o nome indígena é um nome feio?” Sem dúvida isso é reflexo da colonização imposta e agressiva aos povos indígenas, tanto que muitos (não todos), abandonaram o seu nome, excluíram-no de sua memória. Em conversa com integrantes da família da Kófa é possível perceber isso, pois nunca ouviram chamá-la por esse nome. Isso explica sobre o indivíduo kaingang que temos hoje, a tentativa de branqueamento dos indígenas imposto e estimulado por instituições governamentais e o simples fato de muitos hoje em dia não registrarem o nome indígena em certidões de nascimento. É muito importante para nossa identidade étnica esse registro, mas nem mesmo consta em minha própria certidão de nascimento. Cabe

destacar que a atual geração de pais e mães vem valorizando o nome kaingang e inserindo-o nos registros de seus filhos.

De acordo com a reflexão da idosa Maria Dias, a negação do nome é reflexo de uma educação e de uma cultura opressora, que se julgava melhor que as outras, uma sociedade que não tolera a diversidade e não mediu esforços para atropelar as culturas nativas desse país. Essa situação distanciou cada vez mais as gerações seguintes das suas crenças, costumes, língua, tradições e sabedorias milenares do povo.

Na cultura kaingang o nome diz muito, tem significado, é um elemento pelo qual se tem ligação com o passado. Antigamente não eram os pais que denominavam o nome de seus filhos e sim os kujá (mestres de cerimônias que dominam o aspecto espiritual e concreto da cultura kaingang), pois estes têm o poder de “liberar” ou pedir licença ao espírito que partiu levando determinado nome, para que outra pessoa possa usá-lo, com o consentimento de seu antepassado. Isso ocorria nas tradicionais festas do Kiki e podiam ser apenas nomes próprios ou de algum elemento natural como plantas, animais, pedras etc.

A cerimônia do Kiki é um ato milenar kaingang pelo qual se cultuam os mortos. Acontecia em nossos territórios antigamente, quando morria alguém. Eram dias de festa entre os dois clãs (kamẽ e kajru) e eles dividiam as tarefas entre si, como embalsamar o corpo, conduzir a(o) viúva(o) ao seu resguardo, pegar os remédios do mato para a cerimônia, preparar a bebida fermentada feita de milho e mel, entre cantos e preces, durante sete dias cerimoniais pós-morte. No livro da Ação Saberes Indígenas na Escola, edição 2018, titulado *Kófa ag jykre*, Maria da Luz de Oliveira, da TI Xapecó (Chapecó/SC), nos conta sobre o ritual: “O ritual do Kiki era o principal da época. Era produzida a bebida por dez pessoas mais velhas da aldeia. A bebida era deixada no tronco, coberta por cinco dias, depois era feito o ritual e todos bebiam, exceto as crianças da comunidade” (DARELLA et al., 2018, p. 140). A escolha dos nomes era posterior a esse momento.

Quando se tratasse de usar nomes de plantas ou animais, eram observadas as suas formas: se fossem folhas redondas, se identificavam como kajru, do contrário, sendo compridas, se caracterizava como uma planta kamẽ. Da mesma forma, quando tratassem de nomes de animais, se observavam suas listras (remetem ao rá téj), como, por exemplo, o tamanduá e o porco-do-mato, ou manchas arredondadas como as da onça e sucuri, entre muitos outros, que remetem ao rá ror. Esses são conhecimentos do professor Armandio Kãnkãr Bento, da marca kajru, morador do setor São João do Irapuá. A partir da marca herdada do pai se definiam os nomes das crianças.

No mito de origem coletado por Telêmaco Borba (1882)⁹ encontra-se uma versão resumida da cosmologia dualista kaingang. Neste mito, os heróis culturais kamẽ e kajru não apenas produzem a divisão entre os homens, mas a divisão dos elementos da natureza. Desta forma, segundo a tradição kaingang, o sol é kamẽ (rá tej) e a lua é kajru (rá ror).

Hoje em dia a escola tem um papel muito importante na revitalização e fortalecimento da língua. Se, no passado, teve o papel de diminuir a cultura indígena, hoje ela é usada como uma das ferramentas para diminuir os efeitos do contato de uma outra língua em nosso meio. Mas para que isso realmente aconteça, muito se tem a fazer, pois em uma educação coletiva todos fazemos parte desse processo, uma questão para ser abordada, estimulada e desenvolvida em casa juntamente com o ambiente escolar, onde estão inseridos os jovens de hoje.

2.2 O regime do SPI na Aldeia São João do Irapuá

No dia 25 de outubro de 2016 foi iniciado por Antônio Jêgré Ìnha Bento o relato de suas vivências no tempo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na Terra Indígena Guarita. O Sr. Antônio é da metade kajru, nascido em abril de 1923 no município de Tenente Portela. Tem 94 anos, nasceu e viveu na aldeia de Pedra Lisa na TI Guarita até sua juventude. Depois de contrair matrimônio, mudou-se para a aldeia São João do Irapuá, onde vive até hoje. Foram necessários alguns dias de visita para coletar esses depoimentos, pois nossos anciãos detestam formalidades, mas o hábito de contador de histórias e vivências favoreceu este trabalho, deixando o ancião confortável e se sentindo valorizado pelo seu tempo de experiência. O relato histórico foi colhido por mim, Marlei Angélica Bento, da marca kajru, de nome indígena Nẽnrá.

O ancião fala do episódio conhecido pelos mais velhos como “panelão” ou “o tempo do panelão”, denominação dada porque na época eram recrutados trabalhadores nas roças e plantações onde se preparava o alimento bastante precário em grandes panelas para alimentá-los. O Sr. Antônio fala, de início, da época na qual vivia ainda os costumes e as organizações sociais típicas do Kaingang, mas o sistema do SPI degradou esse aspecto cultural do nosso meio de vida. Durante esse período, o governo enviou militares aposentados para todas as terras indígenas do sul do Brasil para comandar as atividades. Segundo o Sr. Antônio, os

⁹ Conforme a página eletrônica <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>. Acesso em 24/01/2020.

primeiros chefes que governaram Guarita foram Arnaldinho e em seguida Wilmar, que foi quem implantou o dito “panelão”, mas o Sr. Antônio não lembrava os sobrenomes dessas pessoas.

Figura 18: Antônio (quarto da esquerda para a direita) e família (1958).



Fonte: Acervo de Vairan Bento.

Tudo começou durante as décadas 1950 e 1960 em que o estado implantou o SPI (criado em 1910 pelo governo federal) no Guarita. Segundo o Sr. Antônio, pelo nome se esperavam dias melhores para a pequena comunidade, mas que serviu apenas para enganar e explorar a ingenuidade do povo, aprisionando-o e escravizando-o através desse contato. Ele conta que os homens daquela época praticamente foram forçados a abandonar suas famílias e filhos, pois passavam dias e semanas sem poder voltar e verificar se estavam todos bem, e que o chefe de posto possuía um sistema de vigilância que os acompanhava na roça e que era quase impossível fugir de lá. A plantação era em grande escala, feijão, soja e trigo, numa produção com ferramentas precárias, como foices, machados e enxadas. Diz o Sr. Antônio:

“Foi uma época muito triste! Eu cheguei a planta 200 sacos de trigo, só na inchada. Muito sofrido. Nós nem sabia usar foicinha para colhe o trigo. Muitos cortavam o dedo”.

Durante esse contato escolheram muitos de nossos parentes para ajudar a chefiar os grupos nas atividades, implantando então os cargos hierárquicos de nossas lideranças indígenas, como coronel, major, capitão, tenente, delegado, sargento etc., vários existentes até hoje. Os parentes escolhidos eram os que coordenavam e levavam os grupos até os acampamentos e eram também os colaboradores que consentiam nas práticas de escravidão e exploração de riquezas da natureza. O Sr. Antônio conta que eles muitas vezes eram cruéis com seus parentes e que passaram, então, a executar castigos severos, como surrar com laço, prender ou amarrar no tronco. Os mesmos também faziam a fiscalização das crianças que frequentariam a escola e nela se adotavam os nomes e sobrenomes portugueses que hoje são usados pelos Kaingang. Começou então a rejeição do nome indígena, hoje denominado “jyky kórég” (nome feio) e se forçava ainda mais a aquisição da língua portuguesa pelas crianças. Muitos pais eram presos por desobediência, quando se recusavam a mandar seus filhos para estudar e podiam ser condenados a serem amarrados na frente da sede do posto, lugar onde o chefe morava. O castigo durava às vezes até um mês, mas se mesmo assim houvesse resistência, as crianças eram convocadas a participar do “panelão”.

Foi também neste mesmo tempo que se exploraram as florestas nativas de pinheirais na aldeia, pois foram trazidas para dentro da comunidade as serrarias e olarias, juntamente com tratores e caminhões para o transporte das madeiras, tijolos e telhas, tanto que quase não se vê mais madeira nativa próxima das aldeias, somente mata adentro. As sobras ou “madeiras de terceira” eram cedidas para a construção das casas dos parentes que prestavam serviço àquele regime, depois de prontas eram pintadas de branco, para simbolizar as obras do SPI.

Logo em seguida, a produção se estendeu para a criação de gado, cavalos e até porcos, tudo isso, supostamente, em benefício do posto, mas na realidade se limitava apenas à equipe de chefia, pois a maior parte do produzido ficava mesmo para o branco vindo de fora e nomeado como chefe de posto. O Sr. Antônio conta também que os chefes de posto demonstravam temer conspiração quando os indígenas se comunicavam na sua língua, foi então que começaram a proibir o uso da língua nativa na presença dos chefes. Na hora da refeição eram obrigados a pedir na língua portuguesa, mesmo que muitos ainda sequer falassem uma só palavra em português. Do contrário, voltavam para o fim da fila e só comeriam se sobrasse um pouco da refeição.

Diz o Sr. Antônio que depois de tanto sofrimento as comunidades resolveram criar seu próprio representante cacique, que na época foi Sebastião Alfaiate, pai adotivo do atual cacique Carlinhos Alfaiate, juntamente com seu vice Rosalino Amaro. Eles expulsaram o chefe Wilmar, dando fim ao “panelão”, desarticulando a formação de lideranças criada por ele. Muitos foram expulsos do Guarita pela própria comunidade, mas as sequelas daquela época ficariam gravadas para sempre na alma de cada indivíduo que viveu aqueles episódios.

Culturalmente foi perdido muito do ser kaingang, nossas comunidades foram muito afetadas pela discriminação e privação de seus direitos básicos de vida. Carvalho (2017, p. 66) contribui na reflexão: “Os nativos foram obrigados a criarem novas estratégias para a sobrevivência e a manutenção de sua cultura”. Ele expõe vários aspectos que influenciaram na atitude dos Kófa, como o crescimento populacional da limitada terra demarcada, quando demarcada, e a ligeira intromissão e assimilação da cultura envolvente pelos jovens. Isso fez com que se buscassem novas formas dos mais velhos guardarem suas memórias. Embora Carvalho se refira à TI Nonoai/RS, sua ponderação pode ser estendida às demais áreas.

O branco, com seu sistema de educação e parte do sistema capitalista, tirou muito da nossa língua, do costume, da organização social. No transcorrer do relato é possível perceber o ser kaingang sendo “derrubado” em prática pós-prática dos grandes chefes de reserva. Vemos que a escola teve participação fundamental na degradação da cultura do nosso povo, mas que hoje vem tomando proporções de manutenção da nossa cultura e se tornou um dos meios para nos empossarmos de tudo que por um tempo nos foi proibido. Além disso, o conhecimento de fatos como este nos faz entender a realidade dos dias de hoje e nos mostra a riqueza do saber histórico e cultural dos nossos anciões.

2.3 O conhecimento tradicional sobre os afazeres de parteira

Em Belfort (2011), a anciã parteira tradicional Garé relata:

Sỹ vênhrégrég kar hã sóg fog ag kārātīg kāmē sir, sỹ kre vëne ketīg kỹ, to inh krē jēnjēn jé. Sỹ sĩ jēg nĩn kA inh pi inh m̃nh fag mré krerīg tĩtĩ, sỹ ĩn kirĩr jé, mré inh pi fog vĩ tó há jēg nĩ gé, sỹ fag mré tīg jé. Sỹ sĩ jēgnĩn kã, inh panh tóg fog to ranio ketĩ ĩn m̃n já nĩgtĩ, kỹ ĩg tóg mēg tĩ, kỹ inh panh tóg inh m̃ fog ag tóg Ge mag han jãnĩ há kegé, kýtóg ki fog ag venh há nĩ ke gé. Kỹ tóginh m̃ e tãvĩ tīg nĩ inh panh tỹ inh m̃ genkỹ. Kar kỹ fog ag nén ũ han já nĩ kegé, tē ti tĩ, kỹ fóg e ag tóg kãmĩ mũ tĩ sir kanhkã mĩ nēnēn kãmĩ, tỹ jēsĩ vē ag mũgtĩ. Hãra ũri inh kri pr̃yg tỹ 80 ri ke Rahã sóg ro prãnã ke tĩ kãmĩ tīg kã nĩ há sir tamĩ kanhkã kãmĩ, jēsĩ ri ke. Inh m̃nh fi tóg ũ tatá fag

krẽ mãn ge kÿ fag jagtãn fã nĩgtĩ, kÿ sÿ inh kré ag vê kar kÿ fĩ tóg fĩ rãnrãj tag to inh. (BELFORT, 2011, p.103).

A anciã Garé recorda a sua juventude, ressaltando que nunca saiu da aldeia até seus 16 anos e que não acompanhava a venda de artesanato por dois motivos: primeiro, porque mal sabia falar a língua portuguesa e segundo, por ser a filha mais velha e tinha que cuidar da casa e de seus irmãos menores. Lembra também que na época possuíam um rádio e que seu pai falava da existência da televisão e dos aviões, mas que não fazia ideia do que era. Hoje em dia, a maioria das suas viagens é feita em aviões por todo o Brasil. Menciona também a preparação dela enquanto parteira, feita em conjunto com sua mãe, e os saberes históricos e culturais que herdou como ouvinte das histórias contadas por seu pai em torno do fogo de chão (relato de Garé).

Vó Garé, como era conhecida, era natural da TI Guarita, mas morou a maior parte de sua vida na TI Serrinha, onde faleceu em 2015.

No dia 13 de abril de 2017 foi feita a visita à anciã e também minha avó materna, Joana Emílio, de nome indígena Nikó, mais conhecida como Juva, da metade kajru (marca redonda). Hoje com 92 anos, reside na mesma localidade onde nasceu, no setor Linha São Paulo da Terra Indígena Guarita. Como a maioria dos anciãos, ela ainda é monolíngue e faz questão de ressaltar os motivos pelos quais se recusou aprender a falar a língua portuguesa, já que entende claramente, mas não desenvolveu a oralidade.

Dona Joana, teve sete filhos dos quais quatro vieram a falecer (os dois filhos homens mais Kófa e as duas filhas caçulas). Segundo ela, teve o filho mais novo aos 55 anos, já que o mesmo encontra-se com seus 37 anos de idade. Hoje em dia ela vive com seu neto Marcos Amaral, de 28 anos, que passou a viver com sua avó a pedido da mesma, após a mãe contrair um segundo casamento. Na época Marcos estava com um ano e meio de vida e foi criado do mesmo modo que os filhos biológicos de Juva.

Viúva a seis anos de Piva Amaral, que faleceu aos 94 anos, também nascido na mesma localidade, ela conta que se casou com Piva em segundo casamento e que na época não se toleravam mulheres solteiras, as chamadas “mên tũ”, que quer dizer mulher solteira. Elas eram mal vistas pela comunidade, então os pais ou até mesmo os irmãos mais Kófa se encarregavam de “tratar” o casamento com algum membro da comunidade. D. Joana diz que apenas um de seus filhos casou-se desta forma, que é a forma típica de se contrair o

matrimônio, seja ele primeiro ou segundo casamento. Segundo Juva, o ato de cuidar dos Kófa da família é um costume kaingang, tanto que a(o) esposa(o) do(a) filho(a) mais jovem e o neto são criados como tal, se tornam também responsáveis pelos cuidados dos anciãos, e isso é ensinado desde pequeno na cultura indígena.

Antigamente ela tinha a função de parteira na comunidade, tinha conhecimento sobre os tratamentos pré-natais e pós-natais que duravam dez meses, feitos com as ervas medicinais da mata. Esse período chama-se na língua kaingang como vākre e deveria ser cumprido tanto pela mãe quanto pelo pai da criança. Esses ensinamentos incluíam além do tratamento com chás e banho com ervas, os ko vanh, que ditavam os pecados alimentares, ou seja, o que não deveria ser consumido ao longo desse processo. Sua função como parteira teve fim após um parto feito com complicações e que quase a fez responder judicialmente se o bebê viesse a óbito. Isso demonstra a influência das leis do branco sobre os costumes indígenas, já que o óbito do recém-nascido era muito comum naquela época e isso traz pontos semelhantes nos relatos de muitas idosas. As parteiras não eram penalizadas pelos procedimentos e eventuais falecimentos antes das “leis de fora” entrarem nas aldeias, pois no costume kaingang isso significava o não cumprimento rigoroso do vākre pelos pais.

Este processo de cuidados e preparos da gestação e pós-parto é citado na pesquisa de Cleci Claudino (graduada pela Universidade Federal de Santa Catarina no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) na qual traz alguns dos procedimentos, rituais e privações às quais a mulher e seu parceiro devem acatar durante este período.

Desde antes da gestação e a partir dos primeiros dias de gravidez, a mulher indígena Kaingang da T.I. Guarita tem uma série de cuidados em relação ao corpo. Quando a mulher deseja ter um filho ou uma filha ela toma remédios específicos, pois para cada sexo existem ervas medicinais diferentes. Entre outros cuidados, as meninas não podiam comer certos alimentos chamados Kovēnh (pecados alimentares), segundo Solange Bento, de 24 anos, de São João do Irapuá. A proibição de comer certos alimentos existe para que não haja problemas na hora do parto. (CLAUDINO, 2015, p.27)

De modo geral, todas as Kófa têm experiências com algum aspecto desse costume, pois muitos dos ensinamentos foram passados a elas, em sua primeira gestação, pela mãe ou alguma pessoa que lhe fosse familiar, com a diferença que antigamente se selecionava um indivíduo para buscar o dom de cura através das ervas e, assim, este se encarregava de cuidar da gestação de diversas mulheres da aldeia.

2.4 Conselhos sobre casamento

No dia 14 de abril de 2017 foi feita uma visita à anciã Matilde Sales, da metade kajru (marca redonda), com idade de 70 anos, hoje com 72 anos, bilíngue. Nascida na aldeia Pedra Lisa da Terra Indígena Guarita, hoje residente no setor Linha São Paulo, ela conta que contraiu matrimônio muito tarde na visão daquela época. Com 17 anos casou-se com seu ainda esposo Vivaldino Claudino Sales, da metade kamê (marca comprida), hoje com 78 anos, mas que na época tinha 26 anos. Ambos vivem com seu filho mais jovem e o neto, que os ajudam nos afazeres domésticos e agrícolas. Diz ela que sente falta do matrimônio dos dois, porque a filha quando casa, vai com o marido, isto é, eles como homens casariam para trazer as esposas para casa para cuidar deles e dos pais.

Sobre seu casamento ela relembra que ainda não era de sua vontade contrair matrimônio, mas que por insistência de seu irmão mais Kófa, que fez o “arranjo” de casamento, foi inevitável a união. Segundo ela, naquela época era comum que se casassem as filhas com homens mais Kófa porque se observavam as habilidades agrícolas dos pretendentes. Com experiência mais avançada era óbvio que o pretendente mais Kófa deteria o direito de casar-se com a moça, mesmo que pelo segundo casamento, como era o caso do seu esposo. Ela relata também um aspecto típico matrimonial que se tinha antigamente, do qual decorreu seu casamento: o ato de ficar com a família do noivo, até que se obtivesse a afinidade entre ambos, nada forçado, pois nesse intervalo de tempo os dois se conheceriam melhor, descobririam a empatia e amadureceriam o sentimento entre ambos. Essa experiência também servia para os pais do noivo observar o comportamento e dotes culinários da noiva. Somente depois disso se celebrava o casamento, com festa, comidas e principalmente o conselho para os noivos e se consumava o casamento, um momento muito sério no qual eram orientados e encaminhados para a vida conjugal.

Nesse momento era feita uma espécie de reunião entre casal e lideranças, como o kujá, e casais de longa data, para que contassem de suas vivências, valores morais e sociais exigidos pelo casamento. A participação da mulher como orientadora era bastante comum na época e enquanto homens davam o conselho ao noivo, as esposas se encarregavam da noiva. Segundo D. Matilde, esse ato ficou esquecido no tempo e não faz mais parte dos casamentos dos dias de hoje, mas faz muita falta, pois também diz muito a respeito das separações dos casais na atualidade, por não se ter total clareza e valorização desse momento na vida do adulto. Em tempos passados se punia quem separava casais (no caso de amantes), se punia

quem traía e se punia ambos também, quando ambos desejavam a separação. Na maioria das vezes se considerava a volta do casal, fato que dificilmente se vê hoje em dia.

A contribuição social de D. Matilde se dava nessas ocasiões e a mesma conta que fez parte de muitas dessas reuniões de recém-casados e para conversar com casais em crise matrimonial. Contou que sempre fazia questão de contribuir para o conselho e se sentia muito orgulhosa das experiências adquiridas e repassadas para os mais jovens. Isso demonstra a participação da mulher como liderança na cultura indígena.

2.5 Aspectos vívidos da vida socioeconômica

Os meios com os quais os Kófa revivem suas memórias nos dias de hoje dependem muito tanto de lugares quanto de acontecimentos, fatos aos quais associam suas lembranças. Um costume muito antigo que caracteriza o indígena Kaingang na nossa região é o ato dos aposentados Kófa levarem consigo seus familiares no dia de pagamento de seu benefício, um hábito que os comerciantes conhecem e respeitam muito, fornecendo assim, um carro com carroceria ou van para transportar quem irá acompanhar o Kófa até a cidade.

O professor Zaqueu Kei Claudino¹⁰ exemplifica esse costume que começou a vigorar desde a época dos primeiros indígenas que conseguiram a aposentadoria:

O velho ao levar toda a família para receber sua aposentadoria está reproduzindo e praticando a sua coletividade, pois aquilo para ele nada mais é do que a caça que se obtinha antigamente e levava para comer junto com seus jamré (cunhado), seus régre (parentes da mesma marca) e kakrã (sogro).

Essa prática se repete muitas vezes durante os pagamentos dos idosos e dependendo da família, podem durar dias, pois em uma só família temos o avô, a avó, ou o bisavô e a bisavó, que recebem o seu pagamento em dias sucessivos, estendendo por dias essa prática, esse costume que reúne a família extensa. Esse fato chama a atenção para nos mostrar o quanto o Kófa resiste e persiste em continuar seu modo de ser Kaingang, pois apesar da escassez de caça ou de qualquer outra prática cultural, o costume de coletividade, de organização social

¹⁰ Este comentário do professor Kaingang se deu em uma conversa aleatória no curso de formação de professores indígenas da 21ª CRE/RS, no ano de 2016, na aldeia São João do Irapuá.

vêm sendo reforçado e revivido. Essas práticas, os lugares, o ato de receber aposentadoria em conjunto vão no presente também constituindo as memórias dos velhos e de toda a família que os acompanha. Enquanto vão receber o benefício, histórias e estórias são contadas pelos Kófa ao mesmo tempo em que outras são improvisadas e/ou revividas. Assim também acontece com a minha sogra, Dona Maria Rêgso Mineiro, que chama toda a família para as refeições em comum nessas oportunidades.

Em um outro momento em família, presenciei o momento em que, orgulhosamente tira da geladeira o mel que ganhou em visita a uma de suas filhas, e exclama: Ëg mÿg hã pi jé ver. Mÿr nã ta tũ nÿ ha, gera ta inh mÿ tÿ hã mã tĩ. Kÿ sa koj. (risos).

Ela explica que não é tão bom quanto o mel selvagem, o qual seu falecido marido buscava com seus filhos mais velhos na mata que não mais existe, mas que é uma bela oportunidade para lembrar o doce no viver antigamente. Em seguida os demais filhos foram contando histórias do passado, quando buscavam o mel para sua mãe. Lembraram as estratégias que usavam para atrair e fugir das abelhas, a forma com que se extraía o mel para não prejudicar o favo, entre muitos outros momentos nessa atividade. Aquele suporte usado por Dona Maria rememorou em seus filhos as lembranças afetivas e fez com que seus netos obtivessem conhecimento da cultura ancestral através de sua memória. O ato de melar, que é buscar o mel na mata, ainda existe nas aldeias mais distantes e próximas da mata, é uma atividade feita em grupo familiar que exige preparo e habilidade. Dona Maria reclama que a criança conhece apenas mel processado, a partir da forma de extração feita pelo branco com todos seus adereços de proteção, mas também que, se algum dia até esse tipo de mel faltar, os jovens são os que mais perderão com isso.

A preocupação dos Kófa com o estilo de vida da juventude é unânime e aparece em muitos relatos durante a minha pesquisa e em outras publicações como *Kófa ag jykre. Aprendendo com os mais velhos*, da Ação Saberes Indígenas na Escola, já mencionado. O livro traz diversos pontos de vistas sobre os jovens de hoje e a falta de atenção e interesse em questões culturais e hábitos alimentares são os pontos mais discutidos. Em muitos dos momentos do meu campo ouvi observações como esta, eles com toda razão estão preocupados com manutenção e conscientização dos mais jovens.

2.6 A importância dos locais na TI Guarita – A Cabeça da Anta segundo dois Kófa

Um dos lugares mais mencionados durante toda a minha infância foi o local denominado Cabeça da Anta, na língua indígena conhecido como ójor krĩ. Esse lugar é um dos pontos de referência que os Kaingang do Guarita usavam em suas migrações dentro da mata e tem esse nome por se tratar de uma pedra semelhante à da cabeça de uma anta que solta água por buracos que lembram as narinas do animal, formando assim uma cachoeira de mais de vinte metros. Hoje em dia é um vestígio de sua antiga forma de cachoeira, pois com o desmatamento ao seu redor a vazão da água está bastante comprometida.

Veja abaixo a foto que retrata o impacto das plantações em seu entorno:

Figura 19: João Maria e Armandio a 50 metros do local de memória Cabeça da Anta, Linha Bananeira (2019).



Fonte: Acervo pessoal.

Para visualização da localização da Cabeça da Anta no interior da TI, segue o mapa abaixo:

É no presente um ponto rodeado de mitos e histórias de terror, mas no passado, conforme contam os Kófa da Terra Indígena, era um local onde se faziam rituais de banhos com ervas medicinais, sendo, assim, um lugar sagrado para os Kaingang.

Com a chegada do colonizador, por ser um lugar aparentemente místico, julgaram que ali haviam sido deixadas porções de ouro pelos jesuítas. Essa suposição fez com que o lugar começasse a ser explorado por intrusos em busca de ouro. Muitos embates aconteceram entre indígenas e os intrusos. Por um lado, os indígenas tentando proteger o lugar sagrado e por outro, os intrusos ambicionando a exploração com intuito financeiro. Segundo contam os Kófa, muitas mortes aconteceram, tornando-se assim um lugar amaldiçoado.

“O que nós chamamos de memória é de fato, a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo nos é impossível lembrar, repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar.”
(NORA, 1993, p. 15).

No presente, o local é rodeado de histórias de terror, como já mencionado. Segundo os Kófa, essas histórias foram estratégias para a preservação do lugar, para o afastamento dos intrusos. Em visita ao ancião João Maria Ribeiro, 95 anos, de nome indígena Fórinh, este relata que aparições de espíritos e visagens que protegem o ouro têm acontecido ao longo dos tempos. Todo o depoimento de João Maria se deu na língua kaingang, pois segundo ele, se expressa melhor na sua língua materna. O relato ocorreu no dia 27 de agosto de 2019, na aldeia Linha Bananeiras, em sua casa, e foi posteriormente traduzido por mim, como consta neste texto.

“Kijēn ũ fi nĩ pēnva ko tĩ ja nĩ, cachoeira ēn pēn tá tỹ jēg nĩ, hāra kāka jítóg u ké hamỹ, fi tỹ kakanā kri nĩ ra, hāra mula sá fi nĩ gen kỹ fi krām kārā, ham, kāka ēn kāke...kỹ fi ne kamāg kỹ tare, vanhva ser...(risos) hāra mula ēn fi hā vỹ ham, vé tārir tĩ jé fi, hamā mula fi. Fóg ag pi tỹ hāre mũ gé, mỹr tĩ jave tỹ kirĩr tĩ nỹ, vasā fiscal da área. Ān hā nĩ jítóg ki estrivo (refere-se à ferradura) veja nĩ, mula ēn fi tu nỹtĩ ēn hantóg, hamũn tỹ tu kigra nĩ, ka tỹ runror mĩ, ti kēgnó mĩ genka jēmĩg tĩ ja nĩ, kỹ nĩ estrivo de ouro vigve já nĩ, hamā, ka ti ke tỹ han mĩ nỹtĩ jov, ēn kar a vár mỹnỹ ti...”

“Um dia uma mulher foi coletar guavirovas ao pé da cachoeira, quando a mulher já estava em cima da árvore começou a ventar muito forte, no meio do redemoinho apareceu uma mula preta, galopando e relinchando aos pés dela, ela desceu da árvore e correu aterrorizada, era a Mula preta do padre jesuíta, ela que protege o ouro escondido ali. Os brancos

também tentaram pegar o ouro, até danificaram a rocha por isso. Dizem que um dia, um fiscal da área foi até lá e procurou nas frestas das pedras por vestígios do tesouro, dizem que encontrou um par de ferraduras de ouro, são as ferraduras da mula, o outro par deve estar por ali, depois disso, ele nunca mais foi visto novamente...”

Figura 21: Sr. João Maria, Linha Bananeiras, 05/11/2019.



Fonte: Acervo da autora.

São memórias que conhecemos através dos nossos Kófa, pela convivência diária com eles, por instruir jovens e crianças ao modo de vida, saberes e conhecimentos tradicionais. Com o passar da vida surgem estórias para contar a existência de lugares assim, explicar a relação do nosso povo com os mesmos.

Este relato mostra a importância das estórias e mitos na conservação de um lugar sagrado. A presença do espírito que protege e visagens que assombram, fazem com que muitas pessoas temam esse lugar, o que foi importante na conservação da vegetação local, pois, segundo o ancião, a mata nativa se conserva em torno dela, um lugar onde existem vários remédios do mato. Essas narrativas fizeram com que a intervenção humana no local permanesse controlada.

“Se habitássemos ainda nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história.” (NORA, 1993, p. 8)

A diferença entre espírito e visagem, expressada pelo ancião, explica que o espírito é oriundo da própria cultura, refere-se ao espírito bom, que protege a mata e os animais, com o qual o Kujá fazia contato, reverenciava e pedia licença para usar os elementos naturais e espirituais de que precisa para realizar sua função.

A visagem refere-se a espíritos maus, que assustam e assombram quem se aproxima do local. Eles surgiram por conta das muitas mortes e embates entre os Kaingang e o colonizador, assim tornando o local assombrado e muito temido.

Nossos Kófa são o elo com a nossa história e através deles adquirimos nossos costumes tradicionais e os valores do ser um indivíduo Kaingang. Nossos Kófa são a memória em pessoa, são eles que guardam em si todo o conhecimento territorial, como também os locais que testemunharam suas vivências e nos quais emergem memórias coletivas. A sociedade atual à qual estamos inseridos tem distanciado cada vez mais o Kófa dos seus perpetuadores de memória que, na visão do Kófa, é o seu kósin (filhos, netos, bisnetos, não necessariamente biológicos). Por vários motivos, os momentos com o ancião têm sido cada vez menos rotineiros e o distanciamento das crianças e jovens tem sido uma preocupação dos Kófa, pois ser Kófa significa uma missão, significa função e principalmente projeção dos conhecimentos ancestrais e a falta disso gera um conflito de identidade kaingang, pois o Kófa já não identifica sua função, o seu ser valoroso e sente muito a falta de seus aprendizes, espectadores e perpetuadores de conhecimento. Assim, são perceptíveis as doenças emocionais, tão presentes na sociedade branca, desencadeando no Kófa a sensação de ser inútil, como que tudo no que pode colaborar tivesse acabado. Mas, para nós Kaingang, culturalmente, o Kófa tem papel imenso e vai até o fim da sua vida, vai desde o ser orientador, educador dos seus netos e bisnetos, o médico da família e da comunidade, além da ligação com tudo que há de sagrado e tradicional do nosso povo.

Em outra data, no dia 30 de outubro de 2019, em visita ao Kófa João Maria Ribeiro, ouvi mais relatos sobre o local de memória ójor krĩ. O Kófa conta que este lugar era muito frequentado e usado como ponto de encontro nos tempos mais antigos. Ele relembra os banhos, cerimônias e confraternizações feitas às margens do pequeno riacho que ali deságua. Eram as mais diversas práticas de espiritualidade realizadas no passado, as crianças eram

trazidas para se banhar antes da época das doenças, chamada por ele de kaga jun tũg ke. Inúmeras doenças como varíola, sarampo e caxumba, muito comuns naquela época, eram prevenidas com banhos, chás e cerimônias de cura, oportunidades nas quais se cantava em torno das crianças num momento místico de envolvimento. Ele destaca em seu comentário que o Kaingang não é especialista em cura, mas sim de prevenção, que toda a existência do kaingang desde o ventre de sua mãe é uma espécie de vãkre, um cuidado prolongado e contínuo do corpo, mente e espírito por meio da alimentação, como já mencionado, estado pelo qual devemos praticar e consumir elementos e alimentos para nos conectar com nosso espírito ancestral, muito importante para a manutenção da saúde física.

Cleci Claudino (2015), em seu Trabalho de Conclusão de Curso, salienta a importância dos chás para a manutenção da saúde, um hábito muito cultivado entre as famílias que tem o seu Kófa. O Sr. João Maria ressalta que o chá não necessariamente é apenas de uma planta ou parte dela, como também de caroços de fruta, ossos de animais ou restos de rocha, como mostram as imagens a seguir.

Figura 22: João Maria com vestígio de memória (e detalhe) em 28/10/2019.



Fonte: Acervo da autora.

Com essa prática cada vez menos presente no dia-a-dia, ele é um dos poucos frequentadores do local, em companhia de sua esposa Joana Sales. Conta que recentemente foi ao lugar para roçar o mato da trilha e se banhar nas águas medicinais do riacho. Na ocasião desta mesma visita ele coletou parte de uma rocha esponjosa que, segundo ele, é vestígio da escultura original do ójor krĩ, que adquiriu ao pé da pinguela (imagens acima). Segundo ele, a ingestão de chá com pedacinhos da rocha tem a capacidade de curar febres reumáticas.

Nora (1993, p. 15) afirma que “*À medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente, vestígios.*” Isso explica a ligação forte que o ancião tem com o lugar e também os vestígios que compõem o local, aspectos estampados no seu relato em todos os momentos. Não são apenas vestígios para o Kófa, mas elementos que o guiam para sua memória afetiva, ancestral e de conexão com o nãñ ga (espírito da floresta), responsável por todo o cuidado do concreto e espiritual da natureza. Conforme a narrativa do Sr. João Maria, os elementos e vestígios da Cabeça da Anta são usados pelo Kófa como material medicinal, em que se deposita a confiança que será benéfico à saúde.

Figura 23: Armandio Kãnkãr Bento e João Maria, em visita ao local Cabeça da Anta, Linha Bananeiras / TI Guarita, 01/11/2019.



Fonte: Acervo da autora.

Cabe lembrar que a pesquisa realizada com nossos Kófa foi cuidadosa e respeitosa. Ao mesmo tempo em que fazia a observação participante, eu também precisava me inserir nas conversas com meus interlocutores. Os Kófa, ao mesmo tempo que buscam essa interação, querem encontrar e sentir certa afinidade com o pesquisador, abrindo seu acervo de conhecimento tradicional. Como se alcançar esse aspecto? De que forma? Devo destacar que no primeiro encontro com o Senhor João Maria, foi feita uma sondagem pelo Kófa sobre mim, sua ouvinte, em um procedimento no qual ele buscava referências de parentesco em algum lugar no tempo e na história dos nossos antepassados. E, claro, precisei me apresentar de forma que o ancião percebesse que eu era ouvinte, mas também falante da língua a qual ele dominava, o kaingang.

Toda essa reflexão me remete à fala de Edson Kayapó em uma das AACCs¹¹ do nosso curso. Édson é doutor pelo Programa de Pós-graduação em Educação: História, Política, Sociedade, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e mestre em História Social pela mesma universidade. É graduado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais em 1997. No evento ele cita uma frase de seu avô: “Antigamente deixamos de falar para viver, hoje temos que falar para sobreviver.” Uma fala muito oportuna para a situação atual da nossa língua indígena de modo geral, pois vem sofrendo riscos de extinção e precisamos, enquanto professores, comunidade escolar e principalmente por sermos indígenas, buscar formas de revitalização da língua não apenas no meio escolar, como também, no papel de “formiguinha” dentro das nossas famílias, pois é ali que tudo começa e percebo que é onde se tem eficácia em termos de ensino e manutenção da língua.

2.6.1 A visita ao local de memória Cabeça de Anta em conjunto

No dia 01 de novembro de 2019 aconteceu a minha primeira visita ao local de memória, acompanhada de Armandio e João Maria. Armandio disse que cresceu ouvindo falar desse lugar, mas ressalta que em nenhuma das oportunidades que a vida lhe deu, havia ido conhecer o local.

João Maria se muniu de sua foice e me advertiu que o lugar é íngreme e de difícil acesso. Num final de tarde ensolarado pegamos a estrada dos agricultores que leva justamente

¹¹ Evento da Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC: *Educação Indígena Diferenciada: Avanços, desafios e propostas*, ocorrido em 06/11/19 na UFSC.

às proximidades da Cabeça da Anta. Localiza-se a cerca de 1 km da aldeia de Bananeiras, dentro da pequena área verde ainda restante no lugar.

Figura 24: Sr. João Maria em direção ao lugar de memória.



Fonte: Acervo da autora.

Figura 25: Armandio e vista da área verde sobre a Cabeça da Anta, 01/11/2019.



Fonte: Acervo da autora.

Ao longo do trecho fui ouvindo outros assuntos falados por João Maria e Armandio sobre a conservação do lugar. Conheci algumas ervas, troncos, frutos medicinais. Numa conversa com o ancião, não se sai do mesmo jeito, pois ele faz a conexão do jovem com sua ancestralidade. Em outras palavras, foi uma trilha repleta de narrativas que contextualizavam a existência desse local de memória, algumas mortes no local por desafiar o espírito da floresta em ações como cortar árvores centenárias, retirar a caça sem a licença devida, relatos que ao ouvinte branco e sem sensibilidade seria uma longa narrativa de fantasias.

O historiador Bessa Freire (2016, p. 37) oferta ponderações de Boaventura de Souza Santos, antes afirmando ser o museu “o lugar que deve revelar aquilo que uma parte do país não quer memorar nem lembrar, e aquilo que outra parte não pode esquecer” e compara este lugar ao museu mencionado por Boaventura de Souza Santos (apud Bessa Freire, 2008, p.37-38): “São choques de memória entre aqueles que não podem esquecer e os que não querem lembrar. Esta confrontação, que não é política, mas também cultural, exige que se construa outro tipo de memória.”

Ambos Kófa ressaltavam a importância de manter o lugar como um santuário onde toda a juventude conhecesse a história do lugar e retomasse a relação e o convívio com o local, tirando-o das sérias ameaças de degradação e até mesmo extinção. Uma parte de nossas crenças e costumes propiciados ali, a retomada da língua para muitos poderia ser possível se existisse, de fato, um engajamento da comunidade como um todo, com lideranças e escolas para a conservação deste e de outros lugares significativos, assim como em todo seu depoimento salientava João Maria.

Sobre isso Pierre Nora (1993, p.12) traduz o sentido do lugar de memória: “Os lugares de memória são antes de tudo restos”, as sobras concretas em que nasce e vive o sentimento e a afetividade na relação com o lugar. Um trecho de leitura muito relativo, já que os nossos lugares de memória foram perdidos parcialmente pela ação do homem branco sobre nossas terras, realidade não diferente da Cabeça da Anta, pois a apenas 20 metros do seu leito, a degradação de sua área verde é muito nítida. O impacto das plantações, insumos e defensivos tem afetado diretamente seu fluxo e vazão hídrica. Na imagem abaixo são perceptíveis tanto as linhas imaginárias designadas pelos plantadores e marcadas com o uso de “secante” jogado na terra, como o baixo fluxo de água do antigo riacho pelas contínuas lavouras acima do seu longo trajeto hídrico.

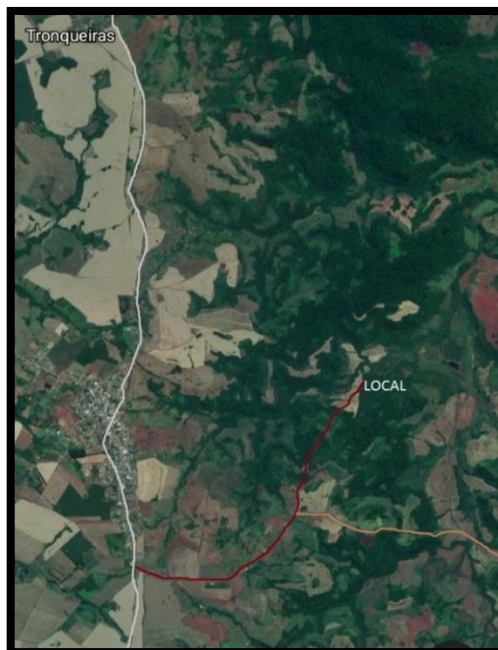
As duas imagens a seguir mostram o impacto ambiental ao qual está submetido o lugar, como plantações na mata ciliar que compõem as redondezas da Cabeça da Anta e o panorama da realidade do local. A terceira, imediatamente posterior, oferece a medida de vazão da água na data da visita ao local, início de novembro.

Figura 26: Sr. João Maria entrando na mata em direção ao lugar de memória. No solo, vestígio do uso de secante. Em 01/11/2019.



Fonte: Acervo da autora.

Figura 27: Vista sobre a Cabeça da Anta. Em branco ERS 330, em vermelho estrada que leva até o ponto, em laranja estrada que vai até outra aldeia.



Fonte: Google Earth. Acessado e adaptado em 16/01/2020. Acervo da autora.

Figura 28: Vista lateral do local de memória Cabeça da Anta, 01/11/2019.



Fonte: Acervo da autora.

Nas duas primeiras imagens é perceptível o avanço das plantações e a pouca vazão da água, considerada medicinal. O Sr. João Maria tem apelado ao bom senso das pessoas que circulam ao redor. Ele conta que muitas vezes conversa sobre a importância do lugar com os agricultores, que insistem em derrubar a pequena mata que há. Ele conta também que muitos têm dificuldade em entender a relação dele com o ambiente e o criticam por zelar tanto, mas que com bom argumento e também bom humor tem conseguido preservar o mínimo da paisagem original que compõe a Cabeça da Anta.

Na descida da trilha, ia eu observando a vitalidade e disposição de Seu João Maria ao roçar o mato e em alguns momentos parar para nos mostrar alguma planta ou árvore que servia como remédio. Com muito humor também apontava ao meu pai as plantas possíveis de serem usadas em simpatias para atrair companheira, já que na visão dele é inadmissível alguém seguir sozinho na vida. Ele, além de ser um verdadeiro guardião do lugar, ainda demonstrava seu vasto conhecimento sobre as plantas medicinais, com muito carinho falava de sua esposa que o acompanha nas suas frequentes vindas ao local, mas que não foi naquele dia por estar um pouco adoentada.

Sobre as pedras em torno da Cabeça da Anta ele narrava e mostrava tudo que antes havia nos contado, de onde retirou a pedra esponjosa, onde ficava a rocha que se parecia com a cabeça de uma anta, onde os brancos supostamente explodiram dinamite na procura de ouro, muitos pontos aos quais ele ia ligando sua memória recente com a mais antiga de menino. Nesse período da infância lhe foi ensinado no leito do rio a usar as plantas e conversar com os espíritos da mata. Transparecia grande saudade e gratidão. Logo pediu licença para lavar seu olho adoecido com as águas que caíam sobre ele, assim o silêncio tomou conta e ficamos apenas a nos deslumbrar com as sensações e energias incomuns que compunham aquele espaço.

Na publicação do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola/SC, de 2018, *Kófa ag jykre. Aprendendo com os Anciões* consta o relato de Maria da Luz Mendes que inicia dizendo: “A nossa água é o nosso remédio” (DARELLA et al., 2018, p.76). Esta senhora tem como função na comunidade da TI Xapecó/SC repassar seus conhecimentos tradicionais, valorizando e preservando as fontes de água que curam. João Maria manifesta a mesma prática com as águas da Cabeça da Anta.

Na volta para a estrada, Seu João Maria colheu algumas ervas pensando em sua esposa e nos pediu para voltarmos sozinhos, pois ainda tinha algumas tarefas a fazer ali, algo que tinha relação com todo o nosso passeio, algum ritual de reza e agradecimento, talvez. Com

todo respeito nos despedimos com o convite de uma nova visita a ele e ao lugar de memórias, assim meu pai e eu voltamos lisonjeados caminho acima.

CONCLUSÃO

Chegando às conclusões finais deste TCC, que mais são pensamentos em construção, percebo que o território indígena em si é lugar de memória e de conhecimentos. O centro da minha pesquisa é o local denominado Cabeça da Anta, mas existem muitos outros lugares como este, inclusive fora dos limites impostos a nós, pois fazem parte do nosso território tradicional. Hoje muitos locais encontram-se fora das áreas demarcadas, impossibilitando o convívio do povo neles, pois toda a composição de colonização se instalou sobre nossos elementos sagrados, causando rupturas nas relações com a cultura material e imaterial. Essas relações compõem nossa espiritualidade e o nosso ser kaingang. Enquanto Nora (1993) entende memórias como pontos e locais, na minha interpretação, Terra Indígena é um Território de Memórias e os lugares que os Kófa referenciam ao narrar suas memórias são espaços, suportes de memória dentro do território.

Ivan Izquierdo (1989) entende que memória é nosso senso histórico e nosso senso de identidade pessoal. Segundo esse autor,

“Desde um ponto de vista prático, a **memória** dos homens e dos animais é o armazenamento e evocação de informação adquirida através de experiências; a aquisição de memórias denomina-se *aprendizado*. As experiências são aqueles pontos intangíveis que chamamos *presente*.” (Izquierdo, 1989, s/p. Grifo do autor).

Os novos espaços usados atualmente para a construção da nossa identidade pessoal e principalmente étnica têm sido a escola e os Kófa citados em minha pesquisa são considerados guardiões das memórias desses lugares na Terra Indígena. São também os principais frequentadores dos momentos culturais realizados na aldeia e colaboradores das pesquisas dos docentes das instituições.

Entre os suportes e espaços de memórias tradicionais, a escola surgiu de maneira imposta e opressora no passado, mas hoje tem sido suporte de memória, com o engajamento, organização dos professores qualificados. A escola é hoje um espaço frequente e cotidiano para os Kófa narrarem suas memórias e demonstrarem seus saberes. Muito mais que registrar, há a necessidade de praticar esse modo de vida, pois os jovens respiram o externo (cultura não indígena) e essa seria uma das possibilidades de se construir a identidade étnica de cada um. Ressalto que seria uma das muitas oportunidades que temos hoje.

Todos os conhecimentos neste estudo apresentados são relevantes e muito importantes para nossas famílias, TI e povo, pois são saberes indispensáveis ao nosso ser kaingang. A falta de alguns espaços, de elementos como a caça e alimentos como o mel, não foram obstáculos para os Kófa perpetuarem seu legado de conhecimento e saberes. Muitos não índios pensam que os indígenas de modo geral possuem apenas conhecimentos idênticos, o que é um grande equívoco, pois aqui percebemos que cada um possui sua especialidade, dependendo muito dos contextos e experiências individuais vividos, demonstrando a pluralidade do nosso povo e a diversidade de vivências e saberes.

Pretendi trabalhar outros lugares, pois como já mencionei existem muitos de grande valia para os Kófa, como, por exemplo, o antigo cemitério - o qual Sr. João Maria me disse de sua importância e desejo de fazer parte de minha futura pesquisa; a Toca da Onça - que também é um dos lugares que envolve grandes acontecimentos na história da formação do nosso povo neste local no qual estamos hoje e que os populares se reportam àquele lugar falando de suas lembranças e relações em tempos mais afastados.

Meu trabalho continuará e mais do que nunca, com a consciência de que há muito por fazer, por saber, por conhecer e valorizar. Muitos dos meus interlocutores poderão novamente colaborar para o desenvolvimento da pesquisa e, assim, foi de suma importância a prontidão dos mesmos em cogitar a participação nos novos caminhos de estudos.

Este período foi de grande crescimento em tudo que compõe minha vida, nos diversos ramos como pessoa, pois parte dos ensinamentos de meus Kófa e suas memórias agora também são minhas, atualmente explanados e mais fortes. A vontade de saber mais me instiga a continuar numa próxima oportunidade, continuar me empenhando para buscar e levar ao conhecimento da juventude esses conhecimentos e lugares tão importantes quanto nossa língua e costumes, pois são parte e composição do nosso sagrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, João Batista *et al.* (org.). **Coleção Guerreiras Kaingang e Memórias dos Anciões do Toldo Chimbangue.** Florianópolis: UFSC, 2019. 72 p. Disponível em: <file:///C:/Users/57173680972/Downloads/Cole%C3%A7%C3%A3o%20Guerreiras%20Kaingang%20-%20Cordel%20-%20web.pdf>.

BELFORT, Susana Andréa Inácio. **Conhecimento tradicional indígena: revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrinha/RS e da Aldeia Condá/SC.** Dissertação (Mestrado)/PPGD - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: 2011. 169 p.

CARVALHO, Josué. O museu, o nativo e a musealização do objeto. Dossiê Etnologia e Museus, **Campos** 16 (2): 59-74, 2015.

CLAUDINO, Cleci. **O Papel Social da Mulher Kaingang da Terra Indígena Guarita.** Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, UFSC, 2015. Disponível em: <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Cleci-Claudino.pdf>.

DARELLA, Maria Dorothea Post *et al.* (org.) **Kófa ag Jykre. Aprendendo com os anciões.** Florianópolis: [s.n.], 2018. 153 p. Disponível em: [file:///C:/Users/57173680972/Downloads/Livro%20Kaingang_PDFweb%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/57173680972/Downloads/Livro%20Kaingang_PDFweb%20(1).pdf).

FREIRE, José Ribamar Bessa. Museus indígenas, museus etnográficos e a representação dos índios no imaginário nacional: O que o museu tem a ver com educação? In: CURY, Marília Xavier (org.). **Museus e indígenas: Saberes e ética, novos paradigmas em debate.** São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2016. p. 33-38.

GIBRAM, Paola Andrade. **Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang.** Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.

IZQUIERDO, Ivan. Memórias. **Estudos Avançados**, v.3, n.,6 São Paulo, maio/ago. 1989. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141989000200006>.

NORA, Pierre. Entre memórias e histórias. A problemática dos lugares. **Proj. História**, São Paulo (10), dez. 1993. p. 7-28.

Páginas eletrônicas:

<http://riodascobras.com.br/povo-kaingang>

www.portalkaingang.org

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mapa-dos-Povos-Indigenas-na-Epoca-do-Descobrimento.jpg>

<https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/macro-je/>
antoniokasinmig.blogspot.com

www.rdfoco.com

BIBLIOGRAFIA

CÂNDIDO, Sueli Krengre. **Histórias Kaingang**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, UFSC, 2014. Disponível em: <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Sueli-Krengre-Candido.pdf>

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida. **Comida forte e comida fraca: alimentação e fabricação dos corpos entre os Kaingáng da terra indígena Xapecó** (Santa Catarina, Brasil). Florianópolis, 2009. ix, 142 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2009.