

AÇÕES E SABERES GUARANI, KAINGANG  
E LAKLÃNÕ-XOKLENG EM FOCO:  
PESQUISAS DA LICENCIATURA  
INTERCULTURAL INDÍGENA  
DO SUL DA MATA ATLÂNTICA

# KAINGANG

ORGANIZADORAS:  
MARIA DOROTHEA POST DARELLA  
JULIANA SALLES MACHADO  
EVELYN SCHULER ZEA

## SOBRE ESTE LIVRO

Interculturalidade, interdisciplinaridade, bilinguismo, especificidade. Conceitos que dão base e corpo às diversas pesquisas apresentadas nesta publicação inaugural da coleção Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco, uma coletânea dos trabalhos de conclusão de curso fruto de pesquisas realizadas durante a primeira turma do curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LII) da Universidade Federal de Santa Catarina.

Pesquisadores KAINGANG nos guiam através de suas experiências a uma reflexão crítica sobre estes conceitos, ferramenta preciosa ao permitir abrir um campo de possibilidades para as práticas pedagógicas nas escolas das aldeias e nos cursos específicos de formação técnica e superior, renovando permanentemente as perspectivas a partir das experiências singulares que se espalham e florescem pelo mundo afora.

# FICHA TÉCNICA

## Universidade Federal de Santa Catarina

### Reitor

Ubaldo Cesar Balthazar

### Vice-Reitora

Alacoque Lorenzini Erdmann

### Coordenação Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica

Juliana Salles Machado  
(coordenadora)

Evelyn Schuler Zea  
(subcoordenadora)

### Coordenação Pedagógica Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica

Joziléia Daniza Kaingang

### Projeto gráfico e diagramação

Roger R. S. Rodrigues  
Fernanda Hinnig  
Ana Claudia Colombera

### Apoio

IBP / Coleção Didática Instituto Brasil Plural  
PROLIND/MEC

### Revisão e organização

Maria Dorothea Post Darella  
Juliana Salles Machado  
Evelyn Schuler Zea

Este livro é resultado de trabalhos de Conclusão de Curso de pesquisadoras/es Kaingang, estudantes da primeira turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (2011 – 2015).

### Autores

Adriana Aparecida Belino  
Padilha de Biazi e Terezinha Guerreiro Ercigo  
Argeu Mĩg Amaral  
Batista Amaral e Elizamara Ferreira  
Cenira Claudino Sales  
Cleci Claudino  
Derli Bento e Solange Emilio  
Josué Candido Fortunato  
Irani Miguel – Kẽgránh  
Valdemir Pinheiro

Catlogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

A185 Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco [recurso eletrônico] : pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica : Kaingang / organizadoras, Maria Dorothea Post Darella, Juliana Salles Machado, Evelyn Schuler Zea. – Florianópolis : Edições do Bosque/UFSC/CFH/NUPPE, 2020.  
260 p. : il. color., gráfs., tab., mapas. – (Série Didática IBP)  
E-book (PDF)  
ISBN 978-65-88969-10-6

1. Antropologia. 2. Índios Kaingang. 3. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. 4. Professores indígenas. I. Darella, Maria Dorothea Post. II. Machado, Juliana Salles. III. Zea, Evelyn Schuler. IV. Série.

CDU: 397(=82:81)

# SUMÁRIO



- 5**      **Apresentação**  
*por Maria Dorothea Post Darella*
- 11**     **1 - A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó/SC**  
*por Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi e Terezinha Guerreiro Ercigo*
- 79**     **2 - Conhecimento e uso de plantas pelos Kaingang na Terra Indígena Guarita/RS**  
*por Argeu Míg Amaral*
- 130**    **3 - Gãr Pẽ: milho como símbolo da tradição na cultura kaingang**  
*por Batista Amaral e Elizamara Ferreira*
- 172**    **4 - A formação do corpo e da pessoa nos períodos da gestação, nascimento e infância kaingang**  
*por Cenira Claudino Sales*
- 223**    **5 - O papel social da mulher Kaingang da Terra Indígena Guarita**  
*por Cleci Claudino*
- 314**    **6 - Ritual da viúva Kaingang na Terra Indígena Guarita**  
*por Derli Bento e Solange Emilio*
- 343**    **7 - Plantas medicinais, práticas de autoatenção e os conflitos com a biomedicina entre os Kaingang do Setor da Bananeira, Terra Indígena Guarita**  
*por Josué Candido Fortunato*
- 375**    **8 - Ęg sĭ ag kar pã`i ag tÿ nén ü veja kãmén ge spi to, emã TI Inhacorá tá. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na visão dos anciões e lideranças do povo Kaingáng da Terra Indígena Inhacorá (São Valério do Sul, Rio Grande do Sul)**  
*por Irani Miguel – Kẽgránh*
- 419**    **9 - Infância kaingang na Terra Indígena Xapecó/SC: saber e aprender**  
*por Valdemir Pinheiro*
- 472**    **Referências bibliográficas**

# APRESENTAÇÃO

por Maria Dorothea Post Darella

“ DO RIO QUE TUDO ARRASTA SE DIZ QUE É VIOLENTO. MAS NINGUÉM DIZ VIOLENTAS AS MARGENS QUE O COMPRIMEM.

*Bertolt Brecht.*

O rio, tomando Bertold Brecht, é aqui sinalizado e compreendido como sinônimo das populações indígenas neste país desde o século XVI, um sem número de vezes talhadas como hereges, não gente ou menos gente, insolentes, violentas, incultas, rebeldes, insubordinadas, preguiçosas, dentre outras adjetivações pejorativas e insanas. Populações entendidas como inúteis à sociedade nacional, pois, desde o princípio, empecilho à exploração da natureza-riqueza e ao crescimento econômico desde o Brasil Colônia (1500 – 1822), passando pelo Brasil Império (1822 – 1889), persistindo no Brasil República (1889 –). As margens opressoras, cruéis, presentes e eficazes desde o mesmo século, traduzem-se na conquista e colonização ininterrupta do leste ao oeste, na avalanche sagaz e impiedosa contra essas mesmas populações indígenas. A destinação mais branda: a evangelização, o aprisionamento, os trabalhos forçados,

as torturas, a proibição do uso das línguas e práticas, a forçada desorganização sociopolítica. O destino agudo: o extermínio – genocídio via infestação premeditada de vírus e bactérias por terra ou ar, via matanças bárbaras, via fome e desnutrição, via abandono de políticas públicas, sobretudo territoriais.

Contatos “pacíficos” e sorrateiros, a partir do início do século XX, também foram planejados pelo Estado brasileiro ou sua conivência, contatos a compelir que comunidades inteiras deixassem de falar as suas línguas, aniquilassem conhecimentos e memórias ancestrais, deixassem de praticar seus rituais, se transformassem em não indígenas ou indígenas assimilados. Todavia, o rio não é violento e sim sábio, além de persistente.

É certo: centenas de povos indígenas foram destroçados e aniquilados no Brasil desde o século XVI. Igualmente é certo que algumas centenas vivem. Dentre essas centenas de povos, três, para citar apenas alguns exemplos no Brasil Meridional, usaram de perspicácia extraordinária, inimaginavelmente criativa e reveladora de análises vanguardistas e inter-geracionais a amalgamar tempo, espaço e contextos, visando sua sobrevivência não apenas física, mas também sociocultural. Esses três povos denominam-se Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng. Os Guarani e os Kaingang perfazem povos entre os cinco mais numerosos do país, vivendo

hoje em centenas e dezenas de terras indígenas, respectivamente, no Sul do Bioma Mata Atlântica, seu território de ocupação tradicional. Os Laklãnõ-Xokleng, outrora entre o litoral e áreas de Floresta Ombrófila Mista (Floresta de Araucárias) da região Sul, vivem atualmente em duas terras indígenas no Estado de Santa Catarina.

Esses povos, plenos de diversas e concomitantemente assemelhadas histórias – que podemos denominar histórias de longa duração, trajetórias, estratégias, experiências inclusive intergrupais, consubstanciadas de dores, perdas, tragédias, depopulação, mas igualmente de vigor e visão, sob a proteção das divindades, sobreviveram, urdiram guerreiros, perpetraram porta-vozes. Alguns dos mais contemporâneos são justamente as acadêmicas e os acadêmicos dos cursos Licenciatura Intercultural Indígena de Instituições de Ensino Superior neste país. Essas mulheres e homens possuem como substrato as mulheres e homens anciões, sábios, especialistas, analisadores do amálgama entre os tempos passado, presente e porvir, a partir dos ancestrais e em diálogo permanente com as gerações descendentes, a integrar hoje coletividades indígenas nos cursos Licenciaturas Interculturais Indígenas presentes em Universidades no Brasil e na América Latina, este nosso continente indígena. A Universidade Federal de Santa Catarina é uma delas. E já não é mais a mesma. É melhor.

A presente publicação intitulada **Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica**, formada por três livros, reverencia e consagra os mais velhos, assim como as crianças, os jovens, os adultos, vivifica conhecimentos, apresenta realidades, sagra direitos, expõe perspicácias, fortalece caminhos. Os textos reúnem temáticas de pesquisa efetivadas em diversas comunidades em terras indígenas situadas nos estados do RS, SC, ES e MS. São resposta à parte do país que ambiciona assimilar e integrar povos indígenas às sociedades regionais e nacional, como, quem sabe, “meio índios” que deixaram de ser aldeãos por não conseguirem mais sê-lo. Essas professoras pesquisadoras e esses professores pesquisadores, essenciais para a qualificação das escolas indígenas, dão acento aos direitos constitucionais, apresentam temas múltiplos e significativos, ancorados em seus saberes, porém, sobretudo, nos dos sábios – mulheres e homens. Egressas e egressos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, turma 2011-2015, nos falam, nos escrevem, nos auxiliam a compreender parte da pluralidade étnica no sul e sudeste do Brasil, dessas realidades constantemente em movimento, em permanente dinamicidade. Nesses 22 textos tratam as autoras e autores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng de espraçada gama que contempla o uso de plantas e ervas medicinais, rezadores e guias espirituais, línguas indígenas, agricultura tradicional, uso e gestão de águas, arqueologia,

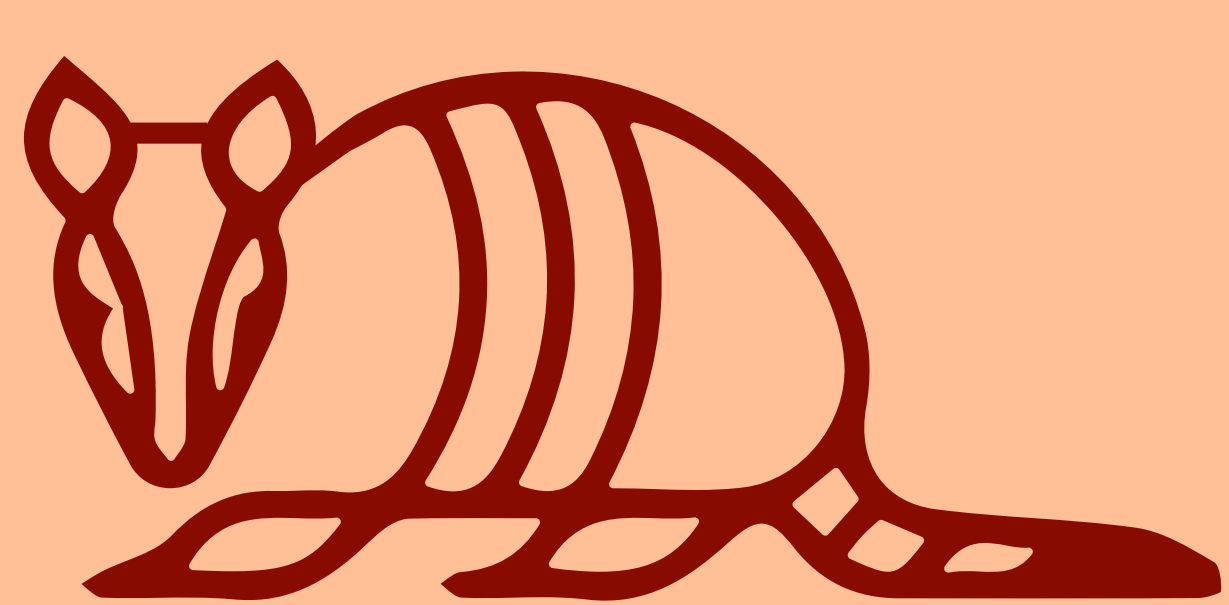


patrimônios materiais e imateriais, educação tradicional e educação escolar indígena com processos próprios de ensino-aprendizagem, formação e fundamento da pessoa, papel social da mulher, infância – brinquedos e brincadeiras, mitologia, calendário cosmológico, rituais, atuação do órgão Serviço de Proteção aos Índios, enfocando necessariamente direitos territoriais / processo demarcatório de terras indígenas. Entrelaçam temas e somam dados. Formulam resumos bilíngues, se apresentam ao público leitor, efervesce a imersão já dada, pois são professores pesquisadores em suas comunidades indígenas.

Este conjunto de três volumes está composto pela autoria de seis homens e uma mulher Guarani, de seis mulheres e seis homens Kaingang e de quatro homens e duas mulheres Laklãnõ-Xokleng. Alguns dos trabalhos foram pensados e escritos em duplas de irmãos e de casais. De todos, sentimos demasiadamente o falecimento precoce dos professores Aristides Faustino Ciri Neto (em 2015) e Marcondes Namblá (em 2018), ambos Laklãnõ-Xokleng, a quem prestamos nossa homenagem reiteradas vezes. Os demais alçaram voos tão dignos quanto diversificados: são professores e coordenadores ainda mais qualificados em suas escolas nas terras indígenas, atuam como e com lideranças, estudam em programas de pós-graduação, ofertam reflexões e trabalhos em novas e inusitadas frentes.

Portanto, não escrevem meramente a respeito da temática escolhida para perfazer um final de curso. Escrevem para reconhecer e validar os seus mais velhos, as especificidades, o percurso desafiador. Escrevem para sofisticar *Ideias para adiar o fim do mundo*, título de livro do seu parente Ailton Krenak. Escrevem para ajudar a evitar *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, livro do parente Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert. Buscam e registram conhecimentos e narrativas, num exercício de pensar e agregar suas próprias memórias, fazer comparações, ousar. Por qual razão? Pelo fato de terem trilhado uma etapa de vida – a graduação – que se soma ao seu pertencimento existencial-cultural, à sua cosmovisão. Um desígnio é quanto à certeza que conhecimento tão somente existe e perdura a partir de sentimento, do coração, da pulsação ininterrupta. Sempre. O rio segue seu caminho. É destemido e agregador, um misto de nascente e concomitantemente de foz, em circularidade e atualização inabalável.

*Maria Dorothea Post Darella,*  
*28/04/2020*



1



# A FORMAÇÃO DO KUJÁ E A RELAÇÃO COM SEUS GUIAS ESPIRITUAIS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ – SC

*por Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi  
e Terezinha Guerreiro Ercigo*



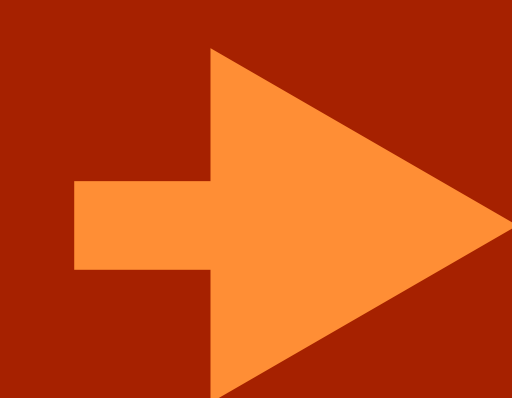
## TU VĒME SĪ [RESUMO EM KAINGANG]

*Kỹ rãhrãj tag ãg jykre tỹ há nĩ, ãg jamã ki kanhgág kófa ag  
vỹ nén ã e tug tó, ãg mỹ hamẽ ãg povo Kaingang vỹ ga nor  
ki vẽnhven kỹ nĩ, grupo régre vẽnhven janĩ hamẽ ãg rá tỹ  
kamẽ mré kanhru hamẽ jovo uri ãg jamã ki, Kujá tỹ pir nỹti kỹ  
ty ãg mỹ kórég nĩ. Hamẽ ãg tỹ vẽnhkagta ã javãnh ãg pi vẽnh  
mũ ãg jamã ki, Kujá tỹ kẽg ter kar mũ kỹ ãg mỹ kórég nĩ, javo  
uri ãg jamã ki, Kujá tỹ pipir nỹti hamẽ kỹ gevẽ sir.*

***Vẽnh vĩ ki ke pẽ: Kujá; Jagrẽ; Topẽ.***

## RESUMO EM PORTUGUÊS

Através deste trabalho é possível compreender um pouco mais sobre a cultura Kaingang desde o mito de surgimento do povo, as marcas tribais ou metades exogâmicas *kamẽ* e *kanhru*, bem como o processo de formação de um *Kujá*, que envolve toda uma ritualização dos Kaingang da Terra Indígena Xapecó, com banhos de ervas, purificação, ensinamentos dos *Kujá* mais velhos ou até mesmo ensinamentos pelos próprios guias, restrições alimentares (jejum) e sexuais. O *Kujá* é um curandeiro e líder espiritual – homem ou mulher – dentro da aldeia e possui *jagrẽ* (guias espirituais) que podem ser animais, vegetais e santos do panteão católico, que lhe dão ensinamentos sobre os remédios do mato e o acompanham nas práticas de curas, possuem a função de proteger a aldeia espiritualmente, inclusive na festa do *kiki koj* (culto aos mortos), e também protegem as pessoas das almas dos que já faleceram. Os *Kujá*



## RESUMO EM PORTUGUÊS

possuem o domínio de transitar entre o mundo dos vivos e dos mortos. A manifestação do guia espiritual para o *Kujá* acontece na hora em que a pessoa escolhida está totalmente purificada, quando então o guia vai protegê-lo e lhe dar ensinamentos. Ainda hoje o *Kujá* é muito respeitado pelos Kaingang, seu trabalho é espiritual e cultural, sendo que não trabalha somente em sua região, mas também vai fazer seus trabalhos quando chamado em outras Terras Indígenas. A complexidade da cultura Kaingang vai além do nosso entendimento, muitas coisas são sagradas e somente os escolhidos podem entendê-las, como é o caso dos *Kujá*.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Kujá; Guias Espirituais; Cultura.*

# APRESENTAÇÃO

**E**u sou **Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi**, pertencço ao povo Kaingang. Nasci no dia 21/09/1991, no município de Faxinal dos Guedes, Oeste de Santa Catarina, onde morei até meus cinco anos de idade. Depois fui morar na Terra Indígena Xapecó/TIX, conhecida como Posto Indígena, já que nossa política interna é diferente, isto é, quando uma mulher Kaingang se casa com não indígena, não pode morar dentro da aldeia e minha mãe passou por isso. Então meus pais, Antoninha Belino Padilha e Francisco Padilha, voltaram para a aldeia somente depois que eu nasci, quando o cacique Osvaldo Belino autorizou a entrada da minha família na TI. Estudei em escola indígena desde o jardim de infância até o ensino médio e me formei no ano de 2008. Fiz dois vestibulares para ingressar na Universidade Federal do Paraná: a primeira prova realizei na cidade de Londrina, a segunda em Cascavel, mas não fui aprovada. Fiquei o ano de 2009 sem estudar, pois não sabia que curso iria fazer, não queria entrar na Universidade em um curso que não tinha certeza da minha decisão. Em 2010 fiz três vestibulares para ingressar no curso de Direito e Nutrição da UNOCHAPECÓ, e Psicologia na UNOESC, de Xanxerê. Minha mãe achou melhor que eu ficasse perto dela e fez minha matrícula na graduação de Psicologia, a qual cursei até o 3º período. Naquele ano decidi morar junto com meu

namorado na cidade de Xanxerê. Já mantínhamos uma união estável, mas não dava para morar dentro da aldeia devido ao trabalho na cidade e à facilidade de acesso para cursar Psicologia. Naquele mesmo ano saiu a notícia do vestibular para ingressar na UFSC no curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Minha mãe me incentivou a fazer e confesso que estava desanimada, pois havia feito dois vestibulares para Universidades Federais e não tinha tido tanta sorte assim, mas fiz porque minha mãe também iria fazer a prova. Quando saiu o resultado não quis saber, pois pensava que não tinha sido aprovada, mas minha mãe foi a primeira a saber do resultado dos aprovados, tentou me informar, mas não conseguiu. Ela avisou meu pai que estava trabalhando em Faxinal dos Guedes e ele me ligou, e disse que eu tinha conseguido, mas também não sabia me explicar ao certo e me deixou com muita esperança e na expectativa. Imediatamente entrei em contato com minha mãe, que confirmou que eu iria para a UFSC.

Em fevereiro de 2011 os aprovados estavam em Florianópolis na UFSC, em sala do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), onde tudo começou. As amizades verdadeiras, histórias diferentes de cada povo: Guarani, Kaingang, Xokleng de diferentes estados do Brasil. Nesse mesmo ano participei de uma promoção da 101 FM de Xanxerê denominada “Quer Casar Comigo?”, que oferecia casamento completo à pessoa



sorteada. Dia 30 de outubro aconteceu o sorteio às 17h e recebi um telefonema noticiando que eu havia sido vencedora. Na oportunidade falei ao vivo. Aconteceram três sorteios e todos saíram com meu nome, isso sem dúvida foi por Deus. Em 18 de maio de 2012, às 21h, me casei com André Fernando de Biazi. Foi o dia mais feliz da minha vida, por estar realizando um sonho. Em 2015 realizarei outro sonho: o de estar formada em Licenciatura Intercultural Indígena, pois me encontrei na profissão de professora.

**Eu sou Terezinha Guerreiro Ercigo.** Nasci no dia 10/04/1991, pertenço ao povo Kaingang e moro na Terra Indígena Xapecó (TIX), Aldeia Limeira, Oeste de Santa Catarina, município de Entre Rios, onde nasci e me criei com os meus pais Bepino Ercigo e Nadir Guerreiro. Tenho vários irmãos, sou de uma família bem grande. Nasci em meio à natureza, em um lugar chamado Furão, próximo ao rio Chapecozinho. Sempre gostei de estar próxima à natureza e assim me sinto livre. Vivi a minha infância com liberdade para brincar e aos seis anos de idade fui à escola na aldeia Matão, onde estudei até a 4ª série. Naquela época não tinha as séries finais do ensino fundamental na TIX, no município de Entre Rios, então minha família foi para a Aldeia Limeira para que eu e minha irmã pudéssemos estudar em Entre Rios, no Colégio Pio XII. Foi nessa escola que me formei no ensino médio em 2008, no mesmo ano prestei vestibular na Universidade do Oeste de

Santa Catarina/UNOESC e passei no curso de Ciências Biológicas/Bacharelado que cursei até o 5º período. No ano de 2010 fiz o vestibular da UFSC para o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica e no momento estou finalizando o 8º período. Quando comecei a fazer este curso fiquei encantada e percebi que era realmente o que eu queria fazer, então tranquei o curso de Ciências Biológicas. Fiz a escolha certa, sempre tive o desejo de fazer algo para ajudar o meu povo. A partir deste curso tenho uma visão mais clara de como eu posso melhorar a educação e como fazer uma educação diferenciada e específica, de acordo com a cultura Kaingang. Pelo fato de ter afinidade com a natureza, escolhi a Terminalidade Licenciatura do Conhecimento Ambiental – Ênfase Gestão Ambiental. A escolha do tema “A formação do *Kujá* e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó/SC” é pelo fato de querer conhecer mais sobre a cultura do meu povo Kaingang e esse é um assunto que me chama a atenção por envolver o *Kujá* e a espiritualidade, pois toda a cultura está relacionada com a natureza, com as plantas e os animais.

# INTRODUÇÃO

Esta pesquisa começou a se delinear durante o curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, que iniciou em 2011, e traz esta breve introdução abordando a história do surgimento do povo Kaingang, contada através da história oral. “A história oral é uma metodologia de pesquisa que consiste em realizar entrevistas gravadas com pessoas que podem testemunhar sobre acontecimentos, conjunturas, instituições, modos de vida ou outros aspectos da história contemporânea” (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2011: 3).

Com base nos relatos de pessoas mais velhas de nossa aldeia, conta-se sobre a origem do povo Kaingang, quando existia a natureza. Nessa época os animais viviam livres, em harmonia entre si: cantavam, dançavam, com suas formas próprias de comunicação (linguagem, gestos etc.). Na floresta existia uma montanha e dela surgiu um ser forte e alto ao nascer do sol que se chamava *Kamẽ*. Nesse mesmo dia surgiu outro ser, no pôr por sol, que era mais baixo e se chamava *Kanhrũ*. Caminhando em meio ao novo paraíso escutaram barulhos entre as árvores, então foram ver o que havia lá. Ao chegarem viram seres estranhos, os animais, e perceberam que havia uma comunicação entre eles. *Kamẽ* e

*Kanhrũ* não tinham uma forma de se comunicar com eles e a coruja então se aproximou e começou a ensinar a língua dos animais (NÖTZOLD, 2006).

Este mito é contado pelos *Kófa*<sup>1</sup> aos seus filhos e netos, assim a memória e a oralidade não morrem, permanecendo no consciente dos ouvintes e com o passar dos anos vão sendo contadas de formas diferentes, pois são dinâmicas. Isto está claro no texto da apostila usada na disciplina de Metodologia da Pesquisa elaborada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Lúcia Vulfe Nötzold e pelo doutorando Sandor Fernando Bringmann (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2011).

O passado contido na memória é dinâmico como a própria memória individual ou grupal. A narrativa da memória é mutável, sofre variações que vão da ênfase e da entonação a silêncios e disfarces. O que foi lembrado, como foi narrado, em que circunstância foi evocado o fato; tudo isso integra a narrativa, que sempre nasce na memória e se projeta na imaginação, que por sua vez, se materializa na representação verbal que pode ser transformada em fonte escrita. Memória, imaginação e representação são bases que sustentam qualquer narrativa sobre o passado e o presente (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2011: 4-5).

---

<sup>1</sup> *Kófa* – velhos. São as pessoas da comunidade que possuem muita sabedoria.

A relação e ligação entre os Kaingang e os animais<sup>2</sup> é sagrada e faz parte da cultura e da tradição do povo. Ainda existem muitas outras histórias relacionadas ao surgimento do povo Kaingang que os *Kófa* contam e que serão abordadas novamente no decorrer desta pesquisa. É possível que apareçam diferentes histórias, pois a memória se projeta através da imaginação.

Segundo Nimuendajú o surgimento é assim contado:

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome. *Kanerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kanerú* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as

---

**2** Vindo ao encontro da importância dos animais na cultura Kaingang, nos anexos estão explicitadas algumas músicas na língua Kaingang que mostram as características dos animais e como eles se comportavam na época da origem do povo.

plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes (...) (NIMUENDAJÚ, 1913: 58-59).

De acordo com o professor Pedro Assis Kresó:

Os velhos e eles cantam jãpãn mág, jã pãn grãnh com chocalho e tudo, o sygsy, então ele cantava sobre a característica dele, é como ele tem a boca grande a gengiva grande então gengiva mole, então é sobre a característica dele, jãpãn mág jãpãn grãnh e assim por diante o ouriço, por exemplo, tem a musiquinha do macaco quando ele estava lá trabalhando com o artesanato, do macaco também cantando trabalhando lá no mundo dos animais e de acordo com essas explicações os velhos faziam a musiquinha dentro da língua Kaingang e cantavam pras crianças no passado, no mundo mais antigo do povo Kaingang. Quando eles cantam sobre o ouriço nas festas dele, ele tem todos os seus espinhos, então ele vinha no meio da multidão, ali no mundo dos animais, aí ele falava isso, ele chamava os espinhos dele que era a arma dele ou flecha, como se fosse um revolver, alguma coisa assim que ele dizia: NO MÁG, KER NO MÁG KI JÃG KI TO TO, que era pros outros companheiros sair de perto por causa dos espinhos dele porque ele chamava os espinhos dele de arma de defesa dele (ASSIS, entr., 2014).

Os Kaingang ocupam regiões desde o interior do São Paulo até o Rio Grande do Sul, em 55 comunidades (NÖTZOLD; ROSA; BRINGMANN, 2012). Segundo o linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986), a língua Kaingang pertence à

família Jê, do tronco linguístico Macro Jê. É oportuno destacar que esta pesquisa se limita à Terra Indígena Xapecó (TIX) que se localiza no Oeste de Santa Catarina.

A cultura Kaingang baseia-se na tradição oral passada de pais para filhos. Toda a cultura e o conhecimento são transmitidos principalmente pelos *Kófa* da TI, que são os sábios que conhecem a natureza, seus benefícios e tudo o que ela tem a nos oferecer, tanto para a alimentação como para a saúde. Nos dias atuais ainda são utilizados os remédios do mato e alguns alimentos como folhas e raízes, mel, caça e pesca. As escolas também são referência para transmitir a cultura kaingang na tradição escrita.

A economia para o sustento das famílias é baseada na agricultura e no trabalho assalariado dentro e fora da aldeia. Algumas famílias ainda confeccionam artesanato para venda, como tuias, cestos, balaios, cocares, colares, brincos, lança, arco e flecha, presilha para o cabelo, anéis, pulseiras, sendo que para a confecção dos mesmos são retiradas matérias primas da natureza, como taquara, cipó, embira, sementes de timbó, sementes de uva japonesa, de rosário e de cinamomo, penas de aves, entre outros. Na TIX existem dois tipos de floresta: a Floresta Ombrófila Mista, constituída por araucárias, pinheiros, e a Floresta Estacional Decidual, caracterizada por árvores de grande porte que, em certas épocas do ano, perdem as folhas, conforme foi explicado e estudado

na disciplina Biodiversidade e Sociodiversidade, no segundo semestre de 2012, pelos professores Nivaldo Peroni e Natalia Hanazaki<sup>3</sup>.

Esta pesquisa compreende a importância da formação do *Kujá*<sup>4</sup> e as relações com seus guias espirituais, bem como enfatiza as metades tribais *kamẽ*<sup>5</sup> e *kanhru*<sup>6</sup>, relacionadas ao mito de surgimento do povo Kaingang. A realização deste estudo tem seu valor cultural para o povo Kaingang, para o qual existe grande relação entre as metades tribais *kamẽ* e *kanhru* na criação dos animais, essenciais na cultura do nosso povo. Alguns animais são guias espirituais do *Kujá*, tendo também relação com a natureza para as práticas de cura e de batismo da criança recém-nascida, fazendo assim todo um ritual para que os guias animais e o espírito da natureza possam ensinar os remédios para cada tipo de enfermidade. Todos os Kaingang possuem ligação com os animais, sendo que há os que são do bem e os que são do

---

**3** Docentes do Departamento de Ecologia e Zoologia, do Centro de Ciências Biológicas/UFSC.

**4** *Kujá* – Líder espiritual Kaingang, rezador, benzedor, responsável pelas curas espirituais e físicas.

**5** *Kamẽ* – Metade tribal Kaingang tem a pintura corporal em forma de um risco de cor preta.

**6** *Kanhru* – Metade tribal Kaingang que tem a marca redonda de cor vermelha.



mal, mas para o *Kujá* não existe essa divisão, pois todos os animais transmitem mensagens que ajudam na sua espiritualidade e na compreensão da cultura. Escrever sobre o *Kujá* é muito delicado, pois estamos falando da espiritualidade Kaingang, uma questão sagrada da qual nem tudo pode ser revelado, na qual os conhecimentos estão além do nosso saber, pois pertencem somente ao povo.

Este estudo também é uma forma de valorizar e registrar o conhecimento dos nossos *kófa*, podendo ser material de pesquisa e de apoio para a comunidade e as futuras gerações. O trabalho foi desenvolvido a partir do conhecimento de sábios da aldeia, os *kófa*, utilizando entrevistas e conversas. É importante registrar a cultura kaingang, pois os sábios estão morrendo e com eles a nossa cultura, e é necessário que as futuras gerações também conheçam esses aspectos fundamentais do povo Kaingang.

Como acadêmicas Kaingang do curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) surgiu o interesse em realizar pesquisas sobre a cultura do povo Kaingang, especialmente da Terra Indígena Xapecó-SC, onde vivem índios Kaingang e Guarani. Apesar da influência dos não índios, os Kaingang mantêm uma relação muito forte com a sua cultura e com a natureza, o que nos torna um povo guerreiro que luta para manter os costumes e tradições.

Algumas problemáticas levantadas no projeto de TCC são respondidas neste trabalho. Quais são as fontes e razões para que a cultura kaingang estabeleça uma relação com os animais? Qual é a relação cultural dos Kaingang com os animais e como se dá a formação do *Kujá* com o(s) seu(s) guia(s) espiritual(is)?

As hipóteses foram levantadas a partir das questões: há fundamentação histórica envolvendo a relação da cultura Kaingang com os animais, que se estabelece a partir das metades tribais *Kamẽ* e *Kanhru*; a história tradicional Kaingang mostra que os *kamẽ* e os *kanhru* têm uma relação muito complexa com os animais; a relação dos Kaingang com os animais só se efetiva a partir de ritualização; e a personalidade do *Kujá* se efetiva a partir do recebimento do seu *jagrẽ*<sup>7</sup>.

Os dados para a realização deste Trabalho de Conclusão de Curso se originam na Terra Indígena Xapecó – SC, conforme esclarecido anteriormente, através de entrevistas de história oral com alguns *Kujá* e *Kófa* das aldeias Sede (ou Jacu) e Olaria, além de análise de fontes bibliográficas escritas, tais como os etnógrafos Curt Nimuendajú (1913) e Telêmaco Borba (1908).

---

<sup>7</sup> *Jagrẽ* – guia espiritual do *Kujá* que pode ser animal ou vegetal.

Este estudo, intitulado “A formação do *Kujá* e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó – SC”, está dividido em dois capítulos que abordam os seguintes assuntos: o 1º capítulo aborda “Os Kaingang”: quem são e onde vivem, bem como a história dos Kaingang da TIX, o mito do surgimento do povo Kaingang contado pelos *Kófa* da aldeia, relacionado com o mito escrito pelos etnógrafos Curt Nimuendajú e Telêmaco Borba. Aborda também a história atual do povo Kaingang e os mitos contados através da história oral principalmente pelos *Kófa*, bem como o fandango Kaingang. O 2º capítulo aborda os *Kujá* da Terra Indígena Xapecó: a formação do *Kujá* e a manifestação do guia espiritual para o *Kujá*, ressaltando que há vários processos para a formação de um *Kujá* que envolvem uma série de questões como restrições, purificação, banho de ervas, aprendizagem com os *Kujá* mais velhos da comunidade e até mesmo com os próprios guias. Também são trazidos alguns relatos de cura verbalizados pelos *Kujá*, principalmente o da busca de espíritos de crianças que foram perdidos devido a alguns fatos que acontecem no dia a dia e muitas vezes a família não percebe. Tais relatos foram coletados a partir da história oral contada pelos próprios *Kujá*.

# 1. OS KAINGANG

## Quem são os Kaingang e onde vivem

Os Kaingang pertencem a um povo com características fortes e que vem há muito tempo lutando para manter sua cultura e tradição até os dias atuais. Vivem em um território que seus antepassados ocupavam que possui parte de floresta, de onde retiram matéria prima para produzirem seus artesanatos. Localizam-se no sul do país, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, regiões de mata de araucária, pois o pinhão faz parte da alimentação desse povo.

De acordo com Jeniffer Caroline da Silva (2011: 5) “A designação etimológica Kaingáng traz consigo uma indefinição quanto aos créditos reais de sua ‘descoberta’. O termo Coroados foi o que por muito tempo identificou esta etnia, embora fosse uma denominação da qual não gostavam.” O pesquisador Telêmaco Borba por muitos anos foi considerado o primeiro a utilizar a denominação Kaingang para se referir aos Coroados, como eram chamados na época, para poder diferenciá-los do povo Guarani. Silva (2011: 5) afirma em seu trabalho que “estudos desenvolvidos por Lúcio Tadeu Mota revelam que outros autores, sendo eles Camilo Lellis da Silva, em 1865, e Franz Keller, em 1867, já utilizavam “*Caingang*” ou “*Caengang*” para se referir à etnia.”

Hoje os Kaingang vivem em espaços limitados, em pequenas Terras Indígenas que foram demarcadas, muitas vezes impossibilitando-os de manterem sua cultura sem influência de outras culturas. No passado ocupavam parte do território do sul do país, mais precisamente na região oeste, e seu espaço não era delimitado. Sobreviviam da caça, pesca e coleta de mel, frutos e folhas fornecidas pela própria natureza, bem como cultivavam milho, abóbora e feijão.

Ainda no século XIX, as regiões ocupadas pelos Kaingang eram passagem esporádica de viajantes e bandeirantes. Segundo Silva (2011: 6) o “território passa a ser alvo das frentes de expansão incentivadas pelo mercado consumidor de charque, que abastecia as regiões mineradoras e de exploração cafeeira”. De acordo com Fernandes (1941 apud NÖTZOLD, 2003: 70):

A mineração em Minas Gerais e posteriormente a lavoura cafeeira no Rio de Janeiro, Espírito Santo e Vale do Paraíba em São Paulo impulsionaram o mercado de gado muar e vacum, o que exigiu o aumento dos campos de criação, dirigindo assim a primeira frente pastoril para os campos de Guarapuava em 1809, dos quais se conhecia alguma coisa, graças a uma primeira expedição exploratória [...] que apesar de não conseguir conquistar a região, fez um primeiro reconhecimento para a futura ocupação destes campos.

No início do século XIX a região ocupada pelos Kaingang não era alvo de colonizadores. Posteriormente ficou sendo o alvo principal das frentes de expansão, incentivadas pelo mercado, pois nestas regiões era feito o abastecimento das frentes de exploração cafeeira. E segundo Silva (2011: 6) “as populações indígenas eram consideradas por D. João VI [...] como um fator de retardo ao processo de desenvolvimento do Império e sugeria ‘guerra justa’, pois acreditava que os indígenas não alcançariam a condição de civilizados.”

## História da TI Xapecó

A Terra Indígena Xapecó se localiza no Oeste de Santa Catarina entre os rios Chapecó e Chapecozinho, e se situa nos municípios de Ipuauçu e Entre Rios, com aproximadamente 15.623 hectares de área. A TIX possui 16 aldeias: Sede (ou Jacu), Olaria, Serrano, Cerro Doce, Pinhalzinho, Campos Oliveira, Água Branca, Limeira<sup>8</sup>, Fazenda São José, Matão, João Veloso, Paiol de Barro, Barro Preto, Guarani, Baixo Samburá e Manduri. A aldeia Campos Oliveira surgiu por decisão da comunidade, em 10 de março de 2013. A Terra Indígena Xapecó tem uma população aproximada de 5.450 indígenas

---

**8** Na Linha Limeira vivem as famílias Guarani.

segundo os dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) em 2013.

Em 1850 surgiu a Lei de Terras nº 601, para que juridicamente títulos estabelecidos fossem amparados. Silva (2011: 8) afirma que a partir da referida Lei “as terras que até então eram cedidas através de sesmarias passavam a receber um registro legal, ou se tornavam devolutas, a partir da não utilização da mesma.” As formas tradicionais de posse das terras denominadas sesmarias eram: morar e usar a terra. Segundo Silva (2011: 9), “por volta de 1870, a Colônia Militar de Xapecó precisava instituir uma passagem onde seria implantada uma linha telegráfica, ligando a colônia ao resto do país.”

Segundo Nötzold, “em março de 1882 foi instalada em Xanxerê a Colônia Militar de Xapecó, que tinha como comandante José Bernardino Bormann e cuja primeira tarefa foi ‘aldear’ os indígenas próximos à colônia, liberando assim mais terras para os fazendeiros” (2003 apud Silva, 2011: 9). O principal objetivo das colônias militares era o de proteger a população em torno das áreas indígenas. Naquela época a mão de obra mais barata era a dos indígenas, comandados pelo cacique Vitorino Condá. Após a morte de Condá, o cacique Vanhkre desempenhava as atividades de liderança e, conforme iam se deslocando, os indígenas davam nome às regiões na língua Kaingang como, por exemplo, “Chapecó” – “Xapetkó”.

Segundo Silva (2011), a figura de Vitorino Condá pode ser encarada como contraditória, tendo em vista que facilitou o processo de pacificação, criando alianças com os fazendeiros da região. Para os Kaingang as atitudes de Condá estavam prestes a prejudicar todo o grupo no futuro. A partir da memória dos *Kófa* Kaingang, Condá faleceu com idade avançada, depois de 1870, sem registro da data certa de seu falecimento. O então cacique Vanhkre, em seus acordos, solicita em troca da mão de obra dos indígenas que o pagamento pelos serviços fosse em terras.

A TIX teve origem no Decreto 07, de 18 de junho de 1902, assinado pelo então presidente do estado do Paraná Francisco Xavier da Silva<sup>9</sup>, como mostra o decreto abaixo:

O Governador do Estado do Paraná, atendendo a que a tribu de índios Coroados de que é chefe o cacique Vaicrê, em número aproximado de duzentas almas, acha-se estabelecido na margem esquerda do rio Chapecó, no município de Palmas; e Considerando que é necessário reservar uma área de terra para que os mesmos índios possam, com a necessaria estabilidade dedicar-se á lavoura, á que estão afeitos; Usando da autorização que lhe confere o artigo 29 da Lei nº 68 de 20 de dezembro de 1892.

*Decreta:*

---

<sup>9</sup> Ver Nötzold (2004: 5).



*Art. Único.*

*Fica reservada para o estabelecimento da tribu de indígena coroados ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma área de terra compreendidas nos limites seguintes:*

*A partir do passo do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecósinho, e por estes dois rios até onde elles fazem barra.*

*Palácio do Governo do Estado do Paraná, em 18 de Junho de 1902, 14º da República.*

*Francisco Xavier da Silva*

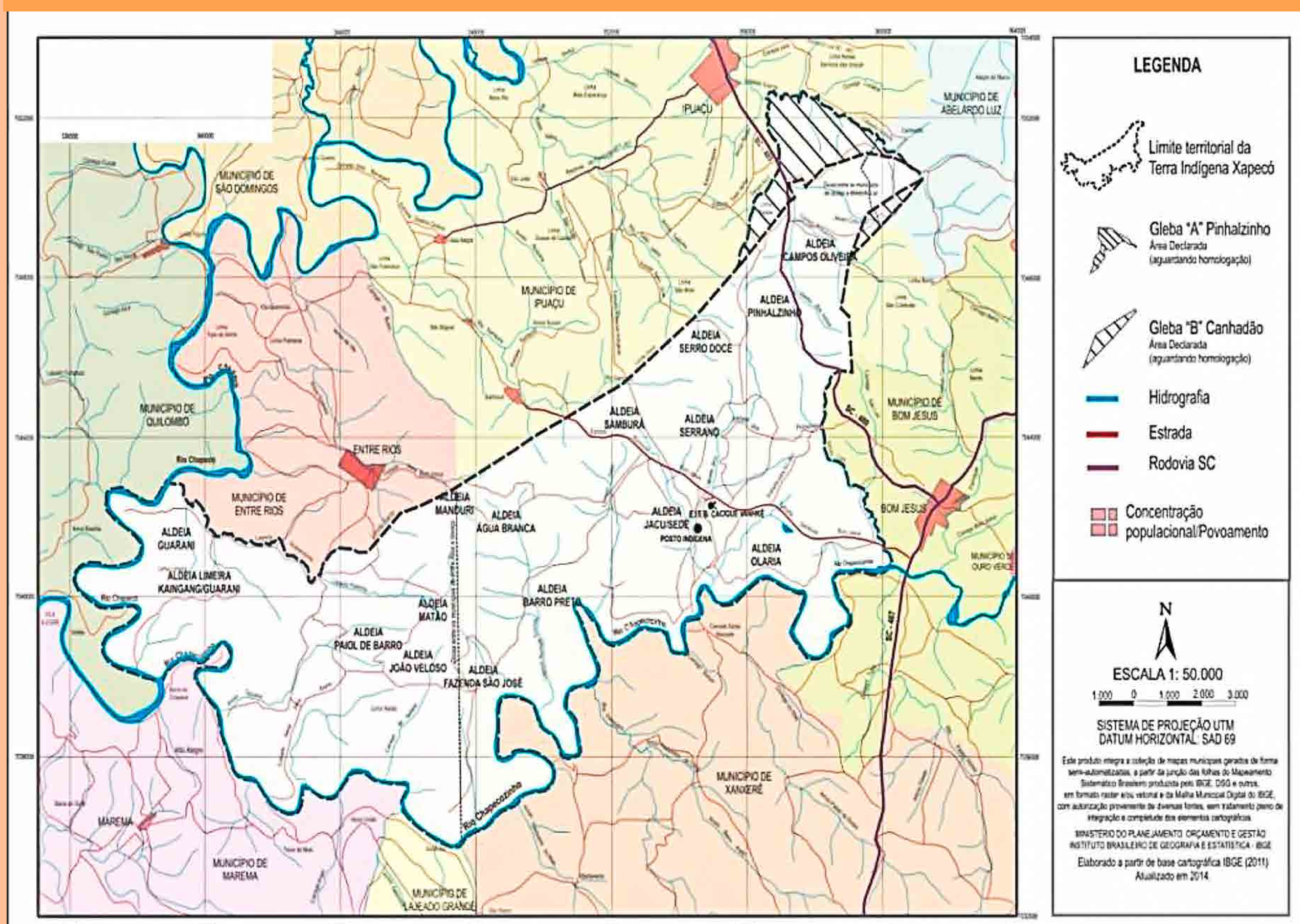
*Artur Pedreira de Cerqueira<sup>10</sup>.*

Com esse decreto os indígenas passaram a ser os legítimos proprietários e usuários de uma superfície de terra de cerca de 45.625 hectares pertencente ao Paraná e posteriormente a Santa Catarina, com a ocorrência, no entanto, de muitos problemas relativos a títulos de terras de não indígenas no interior dessa área. O território foi sendo reduzido conforme a passagem dos anos, hoje restando um pouco mais de 15

---

**10** Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. Francisco Xavier da Silva, Governador do Estado do Paraná, pelo Bacharel Artur Pedreira de Cerqueira, Secretario d'Estado dos Negocios de Obras Publicas e Colonisação, em 31 de dezembro de 1903. (Obra de 1904, editada em Curitiba). Acervo: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre.

**Figura 1:** Mapa da Terra Indígena Xaçecó – SC e a distribuição espacial das aldeias, 2014. *Fonte: Carina Santos de Almeida – Acervo Laboratório de História Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina – LABHIN/ UFSC (2014).*



mil hectares, conforme pode ser visto na Figura 1. Mais tarde, em 1991, houve a homologação administrativa da terra:

Art. 1º. Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) da área indígena Xaçecó, localizada nos Municípios de Marema e Xanxerê, no Estado de Santa Catarina, com a superfície de 15.623,9581ha (quinze mil, seiscentos e vinte e três hectares, noventa e cinco ares e oitenta e um centiares) e perímetro de 103.779,37m (cento e três mil,

setecentos e setenta e nove metros e trinta e sete centímetros), (Decreto nº 297, de 29 de Outubro de 1991. Diário Oficial da União – Seção 1 – 30/10/1991, Página 24049 (Publicação Original)).<sup>11</sup>

A **Figura 1** mostra a atual extensão de terra em hectares e a distribuição espacial das aldeias. Em toda a TIX existem nove escolas, sendo uma escola de Educação Básica com Ensino Médio e oito de Ensino Fundamental, sendo que seis escolas são multisseriadas, incluindo uma escola Guarani. O ensino também abrange a educação infantil, alunos com necessidades educacionais específicas e a EJA (Educação de Jovens e Adultos).

O acesso à Terra Indígena se dá por rodovias federais e estaduais, sendo as distâncias assim especificadas:

- São Miguel D'Oeste – Ipuaçu: 160 km
- Concórdia – Ipuaçu: 92 km
- Florianópolis – Ipuaçu: 539 km
- Terra Indígena Xapecó – Ipuaçu: 13 km
- Terra Indígena Xapecó – Xanxerê: 25 km.<sup>12</sup>

---

**11** Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1991/decreto-297-29-outubro-1991-343009-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 29 de Setembro de 2014.

**12** Nötzold, 2004: 7.

No passado houve o contato com o não índio que influenciou na dinamicidade da cultura, mudando alguns de seus aspectos e um exemplo disso é o ritual dos mortos, chamado *kiki koj*, realizado pela última vez no ano 2.000 na Terra Indígena Xapecó. Os *Kófa* que faziam parte desse ritual faleceram e os mais jovens não tiveram interesse para seguir em frente com o ritual. Também houve a influência das igrejas evangélicas, pois nesse ritual há um consumo exagerado da bebida *kiki koj*, que contém um teor elevado de álcool. Esses são alguns dos fatores que interferiram na cultura, mudando parcialmente o modo de ser e viver dos Kaingang. “Atualmente esta comunidade trabalha para recuperar antigas tradições indígenas através da escola e da participação dos mais idosos da comunidade” (NÖTZOLD, 2004: 6). Ainda há a presença de diversas religiões com predominância das religiões pentecostais. (OBEDUC/CAPES/DEB/INEP/LABHIN, Relatório parcial, 2013).

Hoje na TIX existem várias religiões presentes, como a católica e as evangélicas, que se dividem em muitas igrejas. A predominância do pentecostalismo influencia o modo de ser kaingang, a cultura, os costumes, tradições e crenças. Algumas pessoas que seguem essas religiões vivem de acordo com as doutrinas das mesmas, muitas vezes esquecendo-se da própria cultura. Algumas práticas de curas dos *Kujá* e curandeiros são proibidas, enquanto outras práticas, como benzimentos e rezas, são aceitos e feitos de acordo

com a religião católica, pois o povo acredita com muita devoção nos santos do panteão católico. Nas entrevistas realizadas com os *Kujá* para a construção deste trabalho, percebe-se a influência das religiões na cultura e na espiritualidade dos *Kujá*.

## O surgimento do povo Kaingang

Contam os Kaingang mais velhos da Terra Indígena Xapecó, os *Kófa*, que o povo Kaingang surgiu de um buraco da terra na montanha e que eram dois grupos, havendo uma divisão que são as metades tribais. O primeiro grupo surgiu de um lado da montanha mais na parte inferior, que são os *kamẽ*, com um número maior de pessoas. Eles surgiram no nascer do sol, ou seja, no lado da nascente. Os *Kamẽ* têm os pés grandes, pois quando saíram da terra passaram por um lugar de pedregulhos e pedras, são de estatura baixa devido terem saído da parte inferior da montanha e são bravos guerreiros, tendo como marca três riscos devido aos raios do sol, que estava nascendo.

Então surge o segundo grupo, que nasce do lado superior da montanha, ao pôr do sol. São os *Kanhru*, com um número menor de pessoas e pés pequenos. Ao sair da terra passaram por águas até a superfície. São pessoas calmas com

boas estratégias, tornando-as bons líderes. São fortes, de estatura alta, devido terem nascido na parte superior da montanha e sua marca é redonda.

Os dois grupos desceram a montanha e chegando à floresta ouviram um barulho estranho, então viram os animais em festa, cantando e dançando, mas eles não tinham uma forma de se comunicar com eles. Foi aí que os dois grupos os conheceram, o *kanhru* aprendeu a dançar com o *kajêr*<sup>13</sup> e o *kamê* com o *fóin*<sup>14</sup>, aprendendo a falar na língua kaingang e a dançar com os animais. Assim relatou o professor Pedro Alves de Assis Kresó em sua entrevista em 2014: cada animal ensinou para o grupo suas danças, que na época se chamava a dança dos animais, e a mesma era feita com músicas que falavam de características dos animais e suas habilidades, como pode ser visto nos anexos deste trabalho.

O mito do surgimento do povo Kaingang foi escrito e pesquisado por vários autores que relatam histórias diferentes umas das outras, devido às épocas e lugares diferentes de realização de suas pesquisas. O que conta muito nas pesquisas de campo são os entrevistados e a região em que estão localizados, pois o povo Kaingang vive em quatro

---

**13** *Kajêr* – macaco/mico.

**14** *Fóin* – ouriço.

estados. Diante desses esclarecimentos, o autor Telêmaco Borba relata o mito do surgimento do povo Kaingang do Paraná no final do século XIX.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. São o cume da serra Crinjijimb  emergia das agoas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cançados, afogaram-se, suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimb , onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores, e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer, j  esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a   agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliar-as, em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos de arvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram com seo trabalho, do lado donde o sol nasce, por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediaç es de *Crijijimb *. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pello interior dela, depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas, pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras,

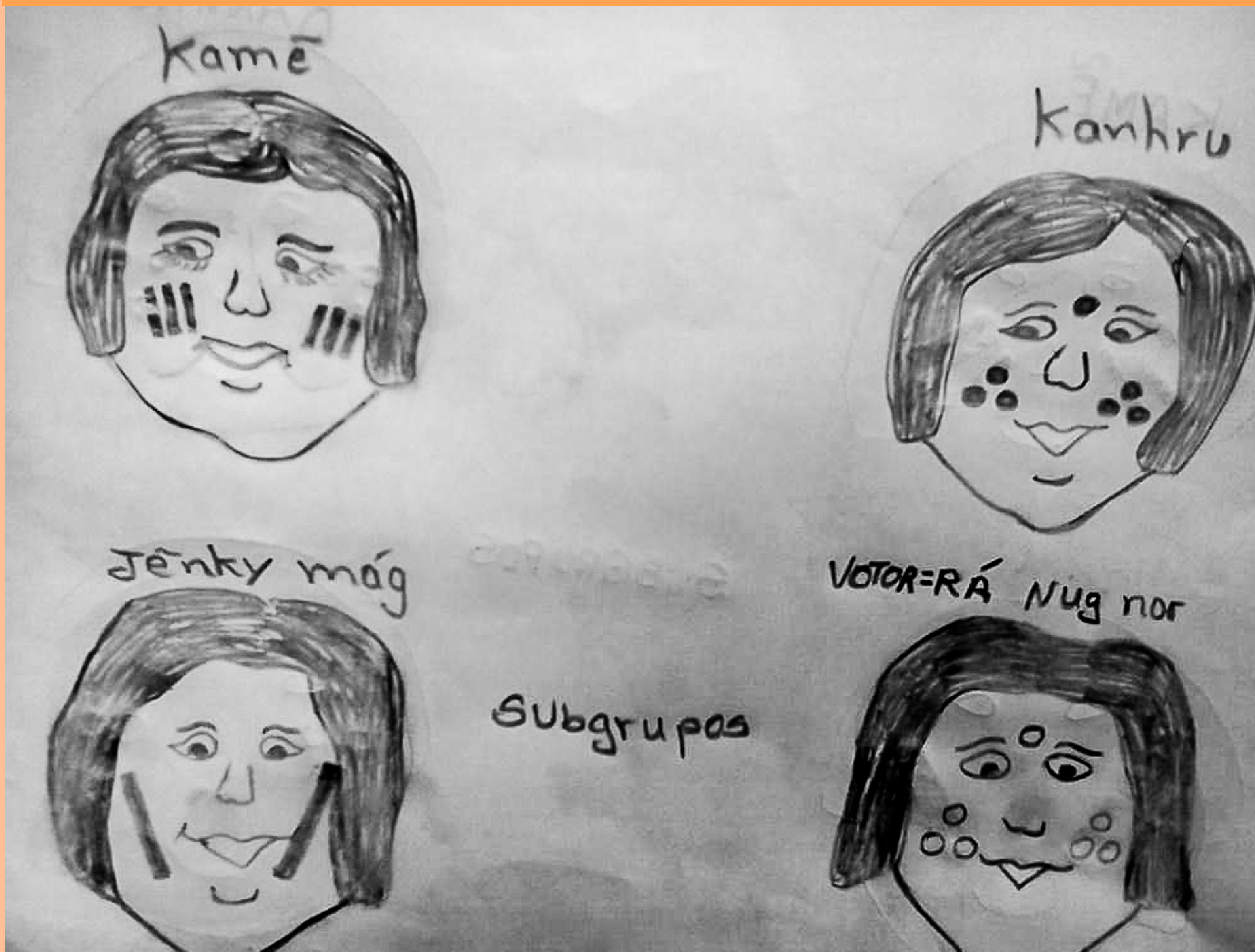
dahi vem elles conservado os pés pequenos outro tanto não aconteceo a *Camé*, que abrio sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a *Cayurucré* que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer cestos e cabaças que tinham deixado em baixo, estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *Caingangues* por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior à sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *Ming*, e disseram a elles: – vão comer gente e caça; estás, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem, perguntaram de novo o que deviam fazer, *Cayurucré*, que já fazia outro animal disse-lhes gritando e com Mao modo; vão comer folha e ramos de arvore, desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão por que as antas só comem folhas, ramos de arvores e fructas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal, faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz lhe às pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: – você, como não tem dente, viva comendo formiga-; eis o motivo porque o tamandoá, *loty* é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia estes animaes, *camé* fazia outros para os combater, fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*, viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e,



depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e moresem; assim fez o de *Camé*, mas, dos tigres, uns cahiram a agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas, o de *Camé* quis atiral-o de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, e reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-se com as filhas dos *Caingangues*. Dahi vem que, *Cayurucrés*, e *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos (BORBA, 1908: 20-21).

Telêmaco Borba, portanto, relata o mito do surgimento contado pelos Kaingang no Paraná e como vimos, o povo Kaingang nasceu da terra em dois grupos chamados *kamê* e *kanhru*. Nesse mito os dois irmãos criam os animais, por isso que existem os animais *kamê* e *kanhru*. Ainda hoje esses animais são diferenciados conforme as marcas tribais: o tamanduá, ouriço, tigre, pomba, gralha, tucano, por exemplo, são *kamê*; o macaco, sapo, coruja, gato do mato, tatu, lagarto, para citar alguns exemplos também, são *kanhru*.

**Figura 2:** Desenho das marcas tribais do povo Kaingang.  
*Fonte: Desenho de Claudemir Pinheiro – Acervo Pessoal (2014).*



## O ritual do *kiki koj*: fandango Kaingang

No ritual do *kiki koj*, que é mais conhecido como fandango Kaingang, as marcas tribais estão presentes. Cezário Pacífico, Kaingang que tem muita sabedoria, nos contou em entrevista que existem as seguintes marcas tribais: *kamē* e o subgrupo *vājēn ky* ou *jēnky mág*; e *kanhru* e o subgrupo *votor* ou *rá nug nor*, como mostra a Figura 2.

Os subgrupos *vājēn ky* ou *jēnky mág* e *votor* ou *rá nug nor* são de um fogo só, sendo que há quatro fogos no dia do encerramento do ritual, um para cada marca. Nos dias do fandango eles fazem o fogo para poderem fazer seus rituais e cada um fica no seu grupo e fogo, só quando é para dançar que todos se misturam. No outro dia o *kamē* e o *vājēn ky* ou *jēnky mág* fazem a frente para rezar no cemitério e atrás vem o *kanhru* e o *votor* ou *rá nug nor*. Depois eles voltam e dançam de novo em cima do fogo e o mais incrível é que não queimam os pés, somente desmancham o fogo. Quando eles rezam as almas vem ao redor, por isso mesmo fazem as marcas em cada pessoa, pois quando veem que a pessoa está marcada elas não chegam perto. Quem não está com a marca, elas passam por perto da pessoa, fazendo com que ela caia e fique doente.

Para poder iniciar o fandango os mais velhos vão ao encontro de outras pessoas sábias para organizarem os dias certos para começar a festa, alguns vão até em outras Terras Indígenas Kaingang. Tem todo um ritual para dar início. Para fazer a garapa, precisa-se rezar antes de tomar o primeiro gole que é destinado primeiro para aquele que vai rezar, um índio mais velho, pois ele está colocando a garapa em nome de uma pessoa que morreu. O rezador do fandango inicia antes, como se fosse ensaiar para que no dia esteja tudo certo.

Os *Kujá* também participam deste ritual, sendo de grande importância cultural a sua presença, pois realizam todas as atividades de preparação para o fandango e também tem a função de proteger espiritualmente as pessoas dos espíritos dos mortos. Hoje em dia os que organizavam esta festa já faleceram e alguns não ensinaram seus filhos para dar continuidade ao fandango e, assim, por esses e outros motivos hoje não fazem mais o ritual na comunidade. Nos dias atuais os mais jovens não conhecem os subgrupos *vājēn ky* ou *jēnky mág* e o *votor* ou *rá nug nor*, somente as marcas *kamē* e *kanhru*. Existe hoje o grupo de dança no qual todos se pintam, mas alguns não sabem, na verdade, qual é sua marca e fazem as marcas no rosto com tinta guache. Antigamente faziam a tinta com carvão do pinheiro que é para pintar o *kamē*, pois é muito forte, e para o *kanhru* é feito com o carvão de sete sangrias. Quem pinta os *kanhru* precisa ser uma mulher *kófa kamē* e quem vai pintar os *kamē* é outra *kófa* da marca *kanhru*.

## 2. OS KUJÁ DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

**A** cultura Kaingang é composta por suas tradições, rituais, crenças, língua e mitos. São essas características que diferenciam um povo indígena de outras

culturas. A religiosidade é uma das mais importantes e é composta pelos *kujá* da comunidade que são chamados de curadores e também são considerados líderes espirituais, pessoas que fazem remédios e curam as enfermidades dos indígenas. São procurados para fazer curas de doenças “desenganadas” por médicos, realizam batismos de crianças recém-nascidas e escolhem o nome na língua kaingang.

Este trabalho foi desenvolvido a partir do conhecimento e sabedoria de dois *Kujá* da TIX, sendo eles Claudemir Pinheiro, que tem como guia a natureza *Gatã*<sup>15</sup>, ou seja, todos os seres da natureza, e Ivanira Rodrigues, que faz trabalhos dos dois lados, ou seja, da cultura kaingang e para Deus, pois ela tem um guia branco que é São João Maria e um guia índio que são os animais. Também acrescentamos Matilde Koito, remedieira. Os *Kujá* fazem cultos realizados em igrejas que ficam próximas a suas casas, chamadas de altares, onde seus santos ficam na mesa com velas acesas. Esses cultos são realizados nos dias determinados pelos *Kujá* e deles várias pessoas participam com intenção de receber cura e prosperidade para as suas vidas. O *Kujá* é “também a pessoa que nesta sociedade pode transitar entre os diferentes domínios do cosmo operando como mediador entre o domínio dos vivos e dos mortos, ou ainda, entre o domínio dos humanos e não humanos” (BREGALDA, 2007: 6).

---

15 *Gatã* – Donos da terra.

Cada *Kujá* tem seus guias espirituais que ensinam como fazer os remédios e em sonho mostram qual erva medicinal é boa para certo tipo de enfermidade. Os guias são de importância nos rituais feitos pelos *Kujá*, como nos batismos de crianças recém-nascidas. Quando a criança fica doente e ninguém descobre que doença a atormenta, o *Kujá* tem este papel na comunidade: buscar o espírito da criança que talvez esteja perdido.

O *Kujá* Claudemir Pinheiro afirma que sua avó era *Kujá* e em sonho foi até o sol buscar o espírito de seu irmão que havia sido levado pela fada do sol. Ele ainda contou que sua avó sofreu muito para trazer ele de volta, pois teve que ficar muito tempo lá tentando convencer a fada do sol a devolver o menino e, assim, seu espírito se queimou muito, sendo que depois de algum tempo ela adoeceu e faleceu.

Ivanira Rodrigues também relatou o acontecido quando o espírito de seu neto ficou perdido e ela e seus *Kujá* foram buscá-lo:

Esse piá aqui ó perdeu o espírito dele e eles foram por aqui comigo passaram aqui e foram por baixo ali, fizeram tudo aquela vorta lá, fizeram uma vorta, com uma vorta esse piá parou de chorar, quando eu cheguei na casa, ponhei ele de pé em cima da mesa e digo, ó eles tão aí, meus kujá tavam tudo sentado em cima da mesa, os Kujá que foram busca ele, tavam tudo junto com ele, ele chego, o piá chego e agradeceu os Kujá, e o

espírito do piá eles tinham perdido lá em cima naquela lavoura onde que eles derrubaram uma palmeira perderam o espírito dele lá em cima, lá no meio do capim, dali da casa dela eles chamaram ele pelo nome e ele veio, mas e como que ele veio se não sabe caminha? E quando ele se colocou no corpo dele ele me abraço e ele me beijo esse piá que era mais pequeno, abraço meu pescoço mas foi os Kujá que ensinaram ele, por que sempre vejo a voz dos guias, os guias que fizeram tudo isso pra mim [...] oito dias com espírito perdido no mato, quando foi o outro dia 10 horas meus Kujá disseram: vá lá de novo lá onde que ele ficou, meus Kujá ó de trás de mim, foram junto comigo sentar lá que nem um cachorro senta, sentar um pra cá e outro pra lá e eu já coloquei ele no meio, dali eles começaram chorar por ele e choraram e choraram né, o graxaim chorou por ele, o veado chorou, o leão chorou pra trazer ele, e ele veio, com duas vezes tá aí o piá, então os kujá são mió do que os outros, então eu digo que o meu é dos dois lados, então de dois lados é bem forte [...] (RODRIGUES, entr. 2014).

A [Figura 3](#) mostra a filha de Ivanira Rodrigues e seu filho, o neto que ela conta ter perdido o espírito na lavoura, onde cortaram uma palmeira e os guias da *Kujá* foram junto com ela para buscá-lo, chamando-o nas orações que faziam, pois as crianças ou adultos possuem dois espíritos: um sai e o outro fica. Aquele que está perdido fica chorando porque sente falta do espírito que ficou no corpo e assim a criança vai adoecendo. Ela diz que possui guias dos dois lados, os guias índios que também são os animais e o guia branco que é de Deus, ou seja, o santo São João Maria.

**Figura 3:** Filha e neto de Ivanira Rodrigues que perdeu o espírito (Mariana Pinheiro e seu filho Gabriel Pinheiro Fernandes).  
*Fonte: Adriana A.B.P. de Biazi – Acervo Pessoal (2014).*



O guia espiritual deixa o espírito do *Kujá* mais forte e não deixa que os guias do mal lhe atormentem e confundam na hora de decidir qual lado escolher para exercer a função de ser um *Kujá*. Existem os que trabalham com a mão direita, que são os *Kujá* que somente fazem o bem às pessoas, e têm os que trabalham com as duas mãos, tanto direita como esquerda, que lutam com trabalhos do bem e do mal. Mas, segundo a Dona Matilde Koito,



O Kujá, os guia dele é os bichinho que nem coruja, gato do mato, tigre, esse era os guia do Kujá, daí quando ia acontecer algo os guia do Kujá vinha avisa, ele mostrava pra ele né, falava com ele em sonho, não pessoalmente, ele mostrava em sonho, falava com ele, e o pajé deus mostrava em sonho os remédios que a pessoa ia precisa, daí o guia do Kujá o tigre ele é kamẽ e o gato do mato é kanhru (KOITO, entr., 2014).

São os guias que fazem o trabalho para os *Kujá*, eles que lhes dão o conhecimento sobre os remédios e sobre o mundo espiritual, são os guias que acompanham o *Kujá* nos seus rituais e no dia a dia deles, dando proteção e sabedoria.

As metades ou marcas tribais *kamẽ* e *kanhru* são fundamentais para os Kaingang. Em suas relações são dois seres mitológicos que completam um ao outro, devido a isso se o *Kujá* for *kamẽ* seu guia espiritual *jagrẽ* deve ser *Kanhru*, marca oposta da dele. Na Terra Indígena Xapecó existem *Kujá* das duas marcas: *kamẽ* e *kanhru*, para o trabalho deles ficar completo.

## A formação do *Kujá*

A formação do *Kujá* vem desde a sua concepção, já vem do ventre da mãe com esse dom imposto por *Topẽ*<sup>16</sup>, então outros *Kujá* já sabem disso e a partir do momento que o nenê nasce eles já levam nas igrejas católicas e na casa do *Kujá* para fazer batismo nas águas e para receber o nome. Ele já vai dizer se aquela criança vai ser um *Kujá*, mas sem exercer suas funções. Tem os *Kujá* que começam a exercer suas funções bem novos, já outros não, isso depende de cada *Kujá* e sua passagem para receber o conhecimento necessário. Dona Matilde Koito conta: “Quando a criança nascia os pais já tinham remédio, já lavavam ele com três dia com esse remédio, daí eles já diziam esse vai ser o *Kujá*, já tinham remédio separado era mesma coisa deles batiza, eles tinham um ritual pra lavar com esses remédio.” (KOITO, entr., 2014).

O *Kujá* Claudemir Pinheiro conta que, quando nasceu, seus pais não sabiam que iria ser um *Kujá*, levaram-no na casa de sua avó que era uma *Kujá* muito forte e batizaram na casa, como sempre acontece, e nas águas santas. Foi sua avó que lhe disse que tinha um dom de *Topẽ*. Mais tarde, com o seu crescimento, alguém ia lhe contar que seria um conhecedor das coisas de *Topẽ*. Aos cinco anos de idade

---

16 *Topẽ*: Deus

**Figura 4:** Matilde Koito, remedieira Kaingang da Terra Indígena Xapecó, 2014. Fonte: Adriana A.B.P. de Biazzi – Acervo Pessoal (2014).



sua avó lhe contou que ele tinha um dom especial e que quando ficasse mais velho seria um curandeiro. Na época ela dizia curandeiro para *Kujá*. Era uma *Kujá* bem forte e tinha vários guias espirituais que informaram a ela que seu neto seria um *Kujá*. O tempo foi passando, ele foi sendo preparado e aos 18 anos de idade ele começou a ir na casa dos *Kujá*. Sua avó já tinha falecido, então ele ia na casa de sua tia, que também era *Kujá*, e foi se informando mais sobre o assunto, fazia trabalhos de mesas ou cultos e começou a fazer propósito com Deus.

Para ser um *Kujá* é necessário passar por vários processos de formação e aprendizado durante toda a vida. São os *Kujá* mais velhos que ensinam os mais novos e quanto mais se dedica ao seu trabalho mais forte fica o *Kujá*. Segundo Bregalda (2007: 15) “A construção do corpo e pessoa do *Kujá* é um processo social que envolve recrutamento, transmissão de saberes, práticas de iniciação, prescrições e restrições alimentares e sexuais.”

Em entrevista, Claudemir Pinheiro explica que “os guias avisaram minha avó que eu iria ser um ‘curandeiro’, *kujá* da aldeia, pois eu era escolhido para exercer esta função.” Então ele foi adquirindo conhecimentos de como seria a sua vida a partir daquele momento. Os guias dela vinham até ele para conversar, então ele foi percebendo que algo diferente ia acontecendo com ele. Sem mais nem menos aprendia sobre as ervas, ele sempre ia ao mato e olhava uma erva, tinha algo bem forte que lhe apontava que aquilo era um remédio, também sentia algo que lhe acompanhava e às vezes se assustava com os guias de *Topê*: alguns guias dos dois lados – do bem e do mal, pois os de *Topê* queriam lhe proteger e os do mal queriam lhe derrotar. Isso acontecia porque ele não estava cumprindo com as suas funções, então começou a ir aos *Kujá* novamente e eles lhe disseram que ele deveria cumprir com sua função.

Claudemir começou a ir com mais frequência nos *Kujá* e devagarzinho foi aprendendo, mas como era muito novo tinha

medo de exercer sua função, ele tinha sonhos, toda noite aconteciam coisas com ele. Mas o seu espírito é forte, sendo acompanhado por vários santos de *Topẽ*. O *Kujá* não pode ter medo porque quando vai a algum lugar os seus guias vão na frente, limpando o lugar por onde está indo. O *Kujá* já vem se preparando desde o ventre da mãe, já nasce com o dom, e posteriormente foi em mais ou menos um ano ou dois anos que Claudemir teve que se preparar de maneira rígida.

Essa preparação para o fortalecer enquanto *Kujá* incluía regras a serem cumpridas e às vezes tinha que ir ao mato sozinho para conversar com *Topẽ*. O seu guia é a natureza, mas para a preparação ele tinha que jejuar<sup>17</sup>, ir ao mato de manhã cedo, ficar sete dias, às vezes quinze e até vinte dias sem dormir com a sua mulher, não podia ter relações sexuais e nem andar caminhando (ir às festas). Tinha que se resguardar para poder exercer sua função e para ter um guia e às vezes ia às mesas<sup>18</sup>, onde são feitos cultos de purificação, eliminando males da alma e do corpo.

---

**17** Jejuar significa ficar um dia ou mais dias sem comer e sem beber nada, isso depende de cada pessoa, para purificar o espírito das pessoas.

**18** Ir às mesas: são trabalhos feitos nas casas dos *Kujá*, onde as pessoas recebem suas bênçãos e purificam seus espíritos, as pessoas ficam de frente para a mesa onde tem vários santos e o *Kujá* fica fazendo suas orações na frente ou atrás das pessoas. Tem os dias marcados para que esta purificação aconteça nas chamadas mesas.

Nesses cultos a *Kujá* lhe banhava com ervas, lavava suas mãos, o rosto e a cabeça para purificá-lo, ele conversava com os guias e eles lhes diziam quantos dias tinha que se resguardar, para ser formado um *Kujá*. O que mais fez foi jejuar, não podia comer nem beber, ia para o mato caminhar, não podia bater em nada nem cortar nada, somente pensar e falar com *Topẽ* para que o sacrifício se tornasse realidade e até hoje faz isso, pois a preparação de um *Kujá* segue a vida toda. Faz um ano que ele foi preparado por vinte e três *Kujá*, que são de diferentes Terras Indígenas, mas sua formação continua pela vida toda e cada vez fica mais forte. Dependendo de sua preparação ele vai recebendo mais guias espirituais e outras funções mais fortes.

Existem *Kujá* que possuem animais como guias e então eles vão conversar com os animais. O *Kujá* se prepara para isso e através dos guias *Topẽ* passa os conhecimentos a ele. Conta o *Kujá* Claudemir que quando sua tia vai ao mato buscar remédio são os animais que lhe mostram o remédio, então ela vai conversando com os animais. O guia é como uma pessoa, conversa e dá risada. Ele tem outro guia que é invisível, tem um que puxa a sua roupa para mostrar o remédio, pega na sua mão e o leva até o destino final. Claudemir está se preparando ainda mais, para ser mais forte do que já é e para curar enfermidades bem mais fortes. O *Kujá* tem que sofrer, passar por provações e tem que vencer, a partir do momento que vencer estará preparado, mas essa

formação não acaba, tem que sentar e conversar com os *Kujá*. Tudo o que um *Kujá* conversa sobre *Topẽ* faz parte de sua preparação.

Um *Kujá* não pode fazer trabalhos para seus parentes mais próximos. Para tal deve ser outro *Kujá* que tenha a marca oposta. Somente se os parentes pedirem ele poderá tratar, mas quando está fazendo seus trabalhos e suas orações, deve tratar como se não fossem de sua família, para que *Topẽ* cure as enfermidades e para que seus familiares acreditem no seu poder de cura e no de seus guias espirituais. Também quando a pessoa da mesma marca que o *Kujá* procurar para fazer remédios, benzimentos ou trabalho de mesa, a pessoa deve ter muita fé no que o *Kujá* vai fazer.

Também há os *Kujá* que trabalham com as duas mãos, ou seja, aqueles que fazem feitiçarias e dos seus guias, o principal é o santinho das correntes, é o santo para atar todo mundo. Quando se fala que trabalha com a mão esquerda, quer dizer que este *Kujá* faz seus trabalhos para o mal de uma pessoa a mando de outra que pagou pelos seus serviços. Outros *Kujá* não aceitam isso, mas também não podem falar nada, para eles isso não é certo, pois este *Kujá* está entre os dois caminhos. Como diz Claudemir Pinheiro: “A gente escolhe se vai seguir o caminho do bem, que é de Deus ajudando as pessoas e a comunidade, ou o caminho do capeta, que é quando o *Kujá* faz os dito feitiços para fazer

mal a uma pessoa.” Os curandeiros que fazem isso têm como guias coisas e animais que não são de *Topẽ* como, por exemplo, o burro e os corvos. Essas pessoas podem fazer o bem ou o mal ao mesmo tempo e também cobram para fazer isso. Estão entre os dois caminhos, do bem e do mal.

## Ritual de trabalho do *Kujá*

O *Kujá* tem seus rituais para fazer seus trabalhos para as pessoas e a comunidade. Não é no mesmo dia que o *Kujá* pode fazer um remédio para a pessoa, ele marca o dia que a pessoa possa buscar esse remédio em sua casa. Se pedir ao *Kujá* que faça um remédio e você precisa que fique pronto no mesmo dia, pode ter certeza que isso não vai acontecer.

Os *Kujá* têm um calendário que respeitam muito e pedem que as pessoas entendam como acontece todo o processo. Alguns trabalham até sábado ao meio dia e no domingo costumam não fazer nada, pois para eles esse dia é sagrado. Para fazer um remédio para uma pessoa os *Kujá* têm os dias certos para ir ao mato com seus guias, depois o preparo de cada remédio também é respeitado, por isso, em alguns casos, pode demorar uma semana para ficar pronto.

É o caso da *Kujá* Ivanira, que tem seus dias da semana para atendimento de pessoas indígenas da comunidade:



segundas-feiras, terças-feiras e quintas-feiras, nos horários da manhã, das 08 horas às 11 horas e à tarde das 13h30 até às 16 horas. Nas quartas-feiras e sextas-feiras, nos mesmos horários, atende os *fóg*<sup>19</sup> que vão para fazer entrevistas de pesquisas de faculdades federais e particulares, e também para fazer remédio para curar enfermidades do corpo e do espírito. Nos sábados pela manhã vai ao mato, acompanhada de seus guias, para fazer a coleta dos remédios para cada tipo de enfermidade. Os cultos que geralmente acontecem à noite são marcados e avisados para as pessoas da comunidade.

## A manifestação do guia espiritual para o *Kujá*

A manifestação do *jagrê*, guia espiritual, para o *Kujá* acontece quando chega a hora certa para cada pessoa receber a benção de *Topê*, como dizem os Kaingang. Tem *Kujá* que recebe os seus *jagrê* muito jovem e outros muito mais tarde, pois como explicado anteriormente no texto, para exercer a função a pessoa precisa passar por vários rituais de provações para estar pronta, ou seja, para receber seu *jagrê* precisa estar totalmente purificada.

---

**19** *Fóg* – aquele que não é indígena.

Os guias dos *Kujá* são animais e também podem ser dois diferentes como índio e branco, conforme afirma Ivanira Rodrigues. Tem os *jagrê* que são os animais e eles dão os avisos para os *Kujá* quando alguém da comunidade indígena morreu ou está com alguma doença, passando por dificuldades e necessitando da ajuda do *Kujá*. Se está no hospital os guias vêm avisar. Segundo Matilde Koito, “tem a coruja que fala. Daí tem a fêmea e o macho, daí quando esse grita é na certeza que uma pessoa vai morrer. Se é uma mulher é uma fêmea que grita e se é homem é o macho que grita.”

Com 17 anos a *Kujá* Ivanira teve seu primeiro contato com seu *jagrê*, mas ele era branco, como chama o seu guia São João Maria, e sua caminhada para obter este guia foi andar nove dias e nove noites para poder aprender tudo o que seu primeiro guia estava lhe ensinando: primeiro as ervas medicinais e mostrava para ela aprender o que era bom para curar as doenças. Foi aí que começou o trabalho da *Kujá* Ivanira: isso que ela aprendeu foi somente com seu primeiro guia espiritual. Ela torna-se diferente em alguns aspectos de outros *Kujá*, pelo fato de ter aprendido com São João Maria e não como é comum acontecer com os *Kujá*, que aprendem com os mais velhos e recebem alguns conhecimentos e ensinamentos com os guias de outros *Kujá*.

Dona Ivanira conta que passou por onde seu guia passou, como peraus, rios e banhados. Deveria seguir o mesmo

caminho, os nove dias e nove noites com fome, sede, de pés descalços e cansada para poder aprender sobre os remédios e os conhecimentos para se tornar uma *Kujá* respeitada pela comunidade e por todos que a conhecem. Os remédios que ela aprendeu são de raízes de plantas. Depois aprendeu todo o conhecimento necessário com *Topẽ*. É muito forte ter guias dos dois lados, os guias animais e os guias de Deus. Seus guias animais são o tigre, leão, graxaim, furão, quati, veado, todos os tipos de bichinhos, esses são os *Kujá* de Ivanira que a avisam se acontece alguma coisa na comunidade, que dormem ao pé de sua cama e ela deve ficar ali atendendo eles.

Eu tenho o graxaim que ele chora triste, começa, senta e olha pro lado da onde que é, daí já na mesma hora eu tenho que fala com meus guia pra vê o que eles tão dizendo, o que os meus *Kujá* tão dizendo, daí os meus guia vem e eles contam e eu fico sabendo qual pessoa que vai farta [falecer] [...] daí quando eles tão comigo, eu tenho oito *Kujá*, então daí eu pego tudo eles, meus *Kujá* quando eu vo no hospital, faze alguma cosa, caminha, vê doença meus *Kujá* vão comigo fica lá na cama comigo, quando vê que me enfraquece meus *Kujá* me levanta, os guia né, eles são *Kujá*, mas são companheiro dos guia, eles avisam, dão remédio, faz de tudo [...] eles tão comigo, onde eu vo eles tão comigo, se saio de noite eles tão comigo, se eu saio por a estrada assim sozinha não me acontece nada pode eu for onde for mas eles tão comigo me atendendo [...] os *kujá* meus são tudo do mato virgem, não saem na lavoura e nem no limpo [...] os meus guia índio também são puro [...] eu percurei

[procurei] né, mais esses aí ó, por que era pra se meus guia tem que se aquele dois guia índio e dois de guia branco, o branco trabaio com os de fora, esses índio já trabaio aqui pra nós na área [...] o graxaim já conta que as pessoa tá mal em tal lugar [...] conta que em tal lugar tem uma pessoa me esperando e já o tigre e o leão me conta que tal lugar brigaro, se machucaro foi no hospital foi assim e assim, [...] o furão já vem sobre criação, assim criação, que tem um azar no meio das galinha, de qualquer criação [...] o veado já vem pra chama aquelas pessoa que tem um azar na casa [...] (RODRIGUES, entr., 2014).

Os guias fazem operação, tiram a doença da pessoa, tiram dor, tiram azar, tiram feitiços e ela os carrega junto porque é mandada deles, sem eles ela não faz nenhum trabalho; tem que caminhar abaixo de chuva, vento, sol, de noite, de madrugada porque o seu trabalho é muito pesado. Ela tem os guias da “oitava corrente”, ou seja, cada ritual feito é uma corrente (ou pode ser chamada de fase) que um *Kujá* passa para receber seus guias. Então ela já passou por oito fases, tendo recebido mais de um guia por cada corrente e ainda faz trabalhos dos dois lados, pois tem trabalho com os guias e o trabalho com Deus, que é São João Maria, como já escrito anteriormente. Eles não deixam ela trabalhar mais, tiraram da roça, de festas (divertimento) e hoje a *Kujá* está sossegada, bem colocada na mão de Deus.

Os guia já são, já digo, por que eles ficaram de guia é aqueles que já morreram abençoado de Deus, que foram, que foram

né, que deixaram nós, que morreram ali eles foram agradecendo a Deus [...] não tem pecado nenhum, num feiz outras coisa marvadeza, [...] eles morrem e o guia daquele lá fico pra nós, quem quisé, quem ama, então daí aqueles é aqueles que morreram sem pecado e sem nada, que não fizeram nada na terra [...] porque não adianta o guia vim, tem guia que é nosso que é deus né, daí tem o espírito já esses anda na estrada que tem pecado, o guia é aqueles que morreram e deixaro a salvação pra nós, então agora o guia ta trabaiando com nós [...] o guia tá pra atende nós, porque ele é deus maior do que o outro é, ele é maior do que nós, por que ele é Deus por que ele foi o espírito de uma pessoa que morreu, até agora a pessoa ama Deus e morreu, não tem nada que ele fez, não sujo a mão, não feiz peso, não feiz pecado com Deus ele vai reto, só que o guia vai fica né pra nós, só que o guia daquela pessoa vai fica pra mim, o guia que eu tenho é do próprio meus parente mesmo, dos parente de longe e dos outros é a mesma coisa também [...] o espírito é outro. Já aqueles que fizeram sujeira aqui na terra [...] (RODRIGUES, entr., 2014).

Os *Kujá* da TIX têm uma relação muito forte com os santos do panteão católico, em suas casas há um altar com várias imagens de santos e nesse lugar fazem suas devoções. A foto acima mostra o altar da *Kujá* Ivanira Rodrigues em sua casa, devota de São João Maria, um dos seus nove guias espirituais. Segundo ela, para adquirir o conhecimento de São João Maria passou por várias provações e sacrifícios e ele aparece para aqueles que o amam.

**Figura 5:** Ivanira Rodrigues, curandeira *Kujá* da Terra Indígena Xaçecó, 2014. Fonte: Adriana A.B.P. de Biazzi – Acervo pessoal (2014).



## Relatos de cura feitos pelos *Kujá*

Hoje em dia é muito raro ter *Kujá* que faça o trabalho de buscar a alma de crianças no outro mundo, o lugar onde o espírito fica preso por alguma coisa que aconteceu no dia a dia. Isto exige muita preparação do *Kujá* e a ajuda de seus guias. O texto a seguir apresenta relato de cura realizado pelo *Kujá* Claudemir.

Em entrevista, ele contou um caso que aconteceu em sua família: sua neta estava muito doente, já tinham levado ao

médico oito vezes durante duas semanas. Vendo todo o sofrimento de sua família não podia fazer nada até que alguém pedisse a ele. Em orações ele pedia a *Topê* que curasse a enfermidade de sua neta, então sua esposa tocou em suas costas chorando e pediu, por favor, que ele ajudasse a curar a sua neta. A sua filha estava segurando a menina no braço e ele disse a elas que deveriam confiar no trabalho que iria fazer, que olhassem no olho e pedissem com fé o que queriam que ele fizesse. Então pediu que sua filha e sua esposa sentassem com a menina em frente de sua mesa, onde estão os santos. Ele ficou em pé e disse que olhassem para uma velinha e começou a fazer seu trabalho.

Quando os guias estão com ele, começa a falar com *Topê* e sente um amor de fazer o bem pelas pessoas. Pediu para *Topê* mostrar o que tinha aquela menina e disse a elas que olhassem para o lado que a velinha se direcionasse, pois estava tudo fechado e não tinha vento. No momento em que soprar, *Topê* vai mostrar o que a menina tem, neste momento mesmo sendo da família, precisa tratar como se não fosse para que possa dar certo. Naquele instante a velinha asso-prou para o lado da porta que sai para fora de casa. Pegou, então, a água e fez benzimentos e puxamentos na menina, e vinham em sua boca todas as palavras que tinha que soltar. Então disse para sua nenê, que é sua filha, que ia continuar fazendo seus trabalhos e elas deveriam pegar a menina,

ela e sua mãe, e dar três voltas ao redor da casa, chamando a menina pelo nome.

Deviam apagar as luzes e ir no escuro. Quando entraram dentro da casa, ele contou a elas o que a menina tinha. Ele disse que *Topẽ* mostrou que a menina estava com espírito perdido e que agora deviam pensar onde foram com a menina, mas não conseguiam lembrar. Ele disse que elas foram lá no rio e que não sabia o que foram fazer, pois tem esta mania de tomar banho no rio, sendo que a menina caiu na água e o espírito dela tinha ido embora, estava lá no rio jogadinha. Ele disse que a menina estava lá no rio, que ali estava só o corpo dela e elas não tinham contado isso a ele. Sua mulher respondeu que foram tomar banho e levaram a menina junto, que também chamam de nenê, e que ela realmente caiu no rio e acabou se assustando na hora. No dia seguinte, antes do sol sair, deviam ir lá ao rio e chamar a nenê que ela iria entrar para casa. Já à tarde, depois que ele havia chegado da escola, onde atua como professor, a nenê estava boa e se alimentando. A partir daquele momento ele fez uma coisa que nunca tinha feito e através da sua preparação *Topẽ* lhe mostrou, parecia que ele estava enxergando e alguém lhe dizia que essa menina está em tal lugar, pois os *Kujá* ouvem quando estão fazendo os trabalhos.



Claudemir conta que também já foi buscar o espírito de outra criança da comunidade que estava perdido na cachoeira, que fica na Manela, no Rio Chapecozinho:

Tinham ido pescar e levaram a menina pequena e acabaram assustando ela na beira do rio. E o que tem naquele rio? São os pesadelos que moram debaixo da cachoeira e isso a gente nunca conta para ninguém, muitas vezes a gente está dormindo e não consegue acordar, se debate na cama e não consegue falar, pois os pesadelos estão ali infernizando o sono da gente. E os pesadelos tinham pegado esta menina e levado para debaixo da cachoeira, e através do trabalho bem forte de noite nós fomos buscar ela, eu e minha tia que também é uma Kujá, porque eu digo nós; porque os nossos espíritos se encontraram de noite, ela andava caminhando e eu também andava caminhando. Naquele momento a gente fez um trabalho junto lá no rio e trouxemos o espírito da menina e ela está lá até hoje com saúde. Hoje dificilmente existem Kujá que fazem este tipo de trabalho que é buscar espíritos que se perderam da pessoa e eu estou me preparando para fazer isso, a gente vê no mundo várias pessoas que morrem desenganadas dos médicos que falam que não tem cura; são coisas que deve ser feito pelos Kujá que são através de chás ou benzimentos, a doença que o médico não acha no corpo físico, o Kujá e seus guias acham na alma da pessoa e logo encontram a cura (PINHEIRO, entr., 2014).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através desta pesquisa foi possível compreender um pouco mais sobre a cultura kaingang e como se dá o processo de formação de um *Kujá*, o que envolve toda uma ritualização dos Kaingang da Terra Indígena Xapecó, com banhos de ervas, purificação, ensinamentos dos *Kujá* mais velhos, restrições alimentares (jejum) e sexuais.

O *Kujá* é um curandeiro e líder espiritual dentro da aldeia, possui guias espirituais (*jagrẽ*) que podem ser animais, vegetais e santos do panteão católico. Esses guias lhe dão ensinamentos sobre os remédios do mato e o acompanham nas práticas de curas, possuem a função de proteger a aldeia espiritualmente, inclusive na festa do *kiki koj*, culto aos mortos, e protegem as pessoas das almas dos que já faleceram. Possuem o domínio de transitar entre o mundo dos vivos e dos mortos.

A manifestação do guia espiritual para o *Kujá* acontece na hora em que a pessoa escolhida está totalmente purificada, quando o guia vai lhe proteger e dar ensinamentos. Ainda hoje o *Kujá* é muito respeitado pelos Kaingang, seu trabalho é espiritual e cultural e não trabalha somente em sua região, mas também vai fazer seus trabalhos em outras Terras Indígenas. Nos dias atuais são bem visíveis os contrastes da cultura dos não índios e da cultura e conhecimento do povo

Kaingang, mais especificamente quando se trata das práticas de cura com as ervas medicinais e também os guias dos *Kujá* já são dos dois lados, como eles dizem.

A presente pesquisa não se esgota com a finalização deste trabalho de conclusão de curso. Os estudos referentes aos *Kujá* Kaingang da TI Xapecó são recentes e esta pesquisa é uma das pioneiras em divulgar os resultados até então coletados. Pretende-se dar continuidade a esta pesquisa abordando os temas que não foram privilegiados no presente texto.

## FONTES ORAIS ENTREVISTAS EM 2014

**NOME:** Claudemir Pinheiro.

**DATA DE NASCIMENTO:** 20/02/1973.

**ONDE NASCEU:** TI Xapecó, aldeia antiga Serraria, atualmente Olaria.

**ONDE MORA:** TI Xapecó, Aldeia Olaria.

**NOME:** Cezário Pacífico.

**DATA DE NASCIMENTO:** 20/02/1953.

**ONDE NASCEU:** TI Xapecó, aldeia antigo Banhado Grande atualmente aldeia Sede.

**ONDE MORA:** TI Xapecó, Aldeia Sede.

**NOME:** Ivanira Rodrigues.

**DATA DE NASCIMENTO:** não encontrada.

**ONDE NASCEU:** Pato Branco/PR.

**ONDE MORA:** TI Xapecó, Aldeia Sede.

**NOME:** Matilde Koito.

**DATA DE NASCIMENTO:** 13/12/1953.

**ONDE NASCEU:** TI Xapecó, aldeia Pinhalzinho.

**ONDE MORA:** TI Xapecó, aldeia Sede.

**NOME:** Pedro Alves de Assis Kresó.

**DATA DE NASCIMENTO:** 29/06/1965.

**ONDE NASCEU:** TI Xapecó, aldeia Sede.

**ONDE MORA:** TI Xapecó, Aldeia Sede.

## ANEXOS

# MÚSICAS NA LÍNGUA KAINGANG SOBRE OS ANIMAIS E TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS.

**Kãkrékin ti t̃y ã prũ fi mré t̃ynh fã ṽe rá téj rá ror**

Kamẽ ag ṽy kãmũ;

Kanhru ag ṽy kãmũ;

Mũñy ag jãvãnh jẽ hamẽ;

Ëg tóg ag mré ṽenhgrén jẽ;

Rá téj ag ṽy kãmũ;

Rá ror ag ṽy kãmũ;

Mũñy ag jãvãnh jẽ hamẽ;

Ëg tóg ag mré ṽenhgrén jẽ.

**O cântico do tamanduá e sua esposa:  
a marca comprida e a marca redonda**

Os *kamẽ* estão vindo;

Os *kanhru* estão vindo;

Vamos esperar eles;

Para com eles dançar;

Os da marca cumprida;

Estão chegando;

Vamos esperar eles;

Para com eles dançar.

Obs.: O tamanduá é do grupo *kamẽ*.

## Fóin ti t̄ynh vē: no mág ti

Ker inh no mág ti ãjag ki togtov;  
Togtov, togtov o, o, o.

## Cântico do ouriço: a arma grande

Olha que a minha arma vai estourar em vocês;  
Estourar, estourar o, o, o.

Obs.: O ouriço é do grupo *kamẽ*.

## Kajēr ti t̄ynh vē: tãnh pãn ti

Ã tirin, tirin tãnh;  
Pãn jugjãg nĩ, jugjãg nĩ tirin;

Ã tirin, tirin kajēr ti  
Rãhrãj vē, ti rãhrãj vē;  
Ti rãhrãj vē, tirin.

## O cântico do macaco: o tronco da palmeira

As palavras *ã tirin, tirin* são criatividade do macaco;  
O macaco estava distalando;  
As folhas da palmeira para cobrir a casa;  
A palavra *jugjãg* é distalar;

Ã *tirin, tirin* o macaco está trabalhando;  
Está trabalhando, está trabalhando, está trabalhando, *tirin*.

Obs.: O macaco é do grupo *kanhru*.

## Fēnēnh ti t̄yñh v̄ē: jã pãñ mág

Jã pãñ mág;  
Jã pãñ grãñh;  
Hum, hum, hum;

Jã pãñ mág;  
Jã pãñ grãñh;  
Hum, ke Ra.

## Cântico do tatu: gengiva grande

O tatu tem a boca grande, não tem dente, tem a gengiva mole, então ele canta assim:

Gengiva grande;  
Gengiva mole;  
As palavras hum, hum, hum;  
São gritos do tatu;

Gengiva grande;  
Gengiva mole;  
A frase *hum ke ra*;  
É uma fala do professor para os meninos tocar os apitos ou as flautas.

Obs.: O tatu é do grupo *kamẽ*.

## **Kónhko ti tỹ ã prũ: fi mré tỹnh vē ã sĩ hãra**

Kónhko ã ne;  
Kónhko ã ne;  
Ho, ho, o, ho, ho;

Kónhko ã ne;  
Ã, sĩ hãra;  
Nén ũ mǎg tĩ.

## **Os cânticos da corujinha: macho e sua esposa Você é pequeno**

Corujinha você é;  
Corujinha você é;  
Ho, ho, o, ho, ho;  
É o som que ele faz com o biquinho dele;

Corujinha você é;  
Pequena e pega as coisas.

Obs.: A corujinha é do grupo *kanhru*.

## **Jótiti ti tỹ ã prũ fi mré tỹnh vē ti kusun kỹ**

Jótiti tỹ ã my mǎg tỹ;  
Věnh kri fěg kỹ;  
Ti kusun kỹ;  
My sĩ, my sĩ, my sĩ ke tĩ;



## O cântico do serelepe e sua esposa sapecando ele

O serelepe e seu rabo grande;  
Levanta o mesmo;  
Sapecando o mesmo;  
Rabo pequeno, rabo pequeno;  
Rabo pequeno fica o mesmo.

Obs.: O serelepe é do grupo *kamẽ*.

## Sēsī ti tȳ ã prū fi mré tȳnh vē vīrīn ke ra inh jēvy

Sēsī tȳ kyr ken kȳ;  
Isóg kyr sór ke mũ gé;  
Sēsī tóg ga kri tĩ;  
Kar tóg kȳnhmȳ tĩg tĩ gé;  
Sēsī tȳ hũm ken kȳ;  
Isóg hũm sór ke mũ gé;  
Sēsī tóg ga krĩ;  
Kar tóg kȳnhmȳ tĩg tĩ gé;

Vera pẽn, pẽn, pẽn;  
Nĩgé, nĩgé, nĩgé;  
Vĩrĩn kera inh jēvy;  
Ëg tóg jag nĩgé kugmĩ jẽ.

Obs.: Esse sēsī é do grupo *kamẽ*, mas tem pássaros que também são do *kanhru*.

## O cântico do pássaro e sua esposa de uma volta meu irmão

Se o passarinho canta;  
Eu também quero cantar;  
O passarinho anda na terra;  
E também anda no ar;

Se o passarinho pula;  
Eu também quero pular;  
O passarinho anda na terra;  
E também anda no ar;

Olha o pé, pé, pé;  
A mão, a mão, a mão;  
De uma volta meu amigo;  
Para nos darmos as mãos.

## Kunyn ti tóg t̄ynh fã v̄e Pãnónh téj

Pãnónh téj ãn kri;  
Sēsĩ vỹ kyr tĩ;  
Kunyn, kunyn;  
Sēsĩ vỹ kyr tĩ;

Ka mág pẽn ãn kri;  
Sēsĩ vỹ kri nũr tĩ;  
Kri nũr, kri nũr;  
Sēsĩ vỹ kri nũr tĩ.

## O cântico do picapauzinho

### A montanha alta

Lá no alto da montanha;  
Um pássaro cantava;  
*Kunyn, kunyn*, um pássaro cantava;  
*Kunyn* é o nome do picapauzinho;

Em cima daquela grande árvore;  
Um pássaro dormia;  
*Kri nūr, kri nūr*;  
O pássaro dormia em cima.

Obs.: O pássaro picapauzinho é do grupo *kanhru*.

## O cântico do sapo com sua esposa vivendo no rio

Existia um sapo;  
Que vivia na beira do rio;

Era verde sua camisa;  
No inverno também;  
Sentia-se o frio;

Vivia no rio;  
Alegre ele ficava;  
Vivia na beira do rio;  
E falava assim:  
*Mũvênh, mũvênh*;  
*Mũvênh, mũvênh*;  
*Tógtóg, tógtóg*;  
*Tógtóg, tógtóg*;  
*Ke tóg tĩ*;  
Assim fazia.

Obs.: O sapo é do grupo *kanhru*.

## Pépo ti tóg ã prū fi mré t̄ynh fã v̄y goj kãmī tīḡtī

Pépo v̄y nīḡtī;  
Goj fyr ka tóg nīḡtī;

Ti kamīsa v̄y  
Tánh nĩ hamẽ;  
kejẽn tóg kusa;  
Mẽg tĩ ge;

Goj kãmī tóg tīḡtī;  
Kỹ tóg ti m̄ysér tĩ;  
Goj fyr kã tóg nīḡkỹ ge tĩ;  
Mũvẽnh, mũvẽnh;  
Mũvẽnh, mũvẽnh;  
Tógtóg, togtóg;  
Tógtóg, tógtóg;  
Ke tóg tĩ.

## Pépo ti tóg ã prū fi mré t̄ynh fã ti m̄ysér v̄e

Inh pi jan;  
Hat̄yvĩ nĩ;  
Hãra s̄y ãjag;  
M̄y isũ ã tónh ma;  
K̄y ge v̄e hamẽ;  
Tam ke, tam ke;  
Tam ke, tam ke;  
Hum, hum, hum;  
Ke tóg tĩ;

Pépo v̄e, pépo v̄e;  
Pépo v̄e, pépo v̄e;  
Tam ke, tam ke;  
Tam ke, tam ke;  
Hum, hum, hum;  
Ke tóg tĩ.

## Kajēr ti t̄y t̄ynh fã v̄e Kajēr v̄y v̄enhyg tĩ

Kajēr v̄y gār tótón tĩ;  
Ti t̄y krãn jẽ;  
Hãra gār tóg ti m̄y;  
Mur tũ nĩ;

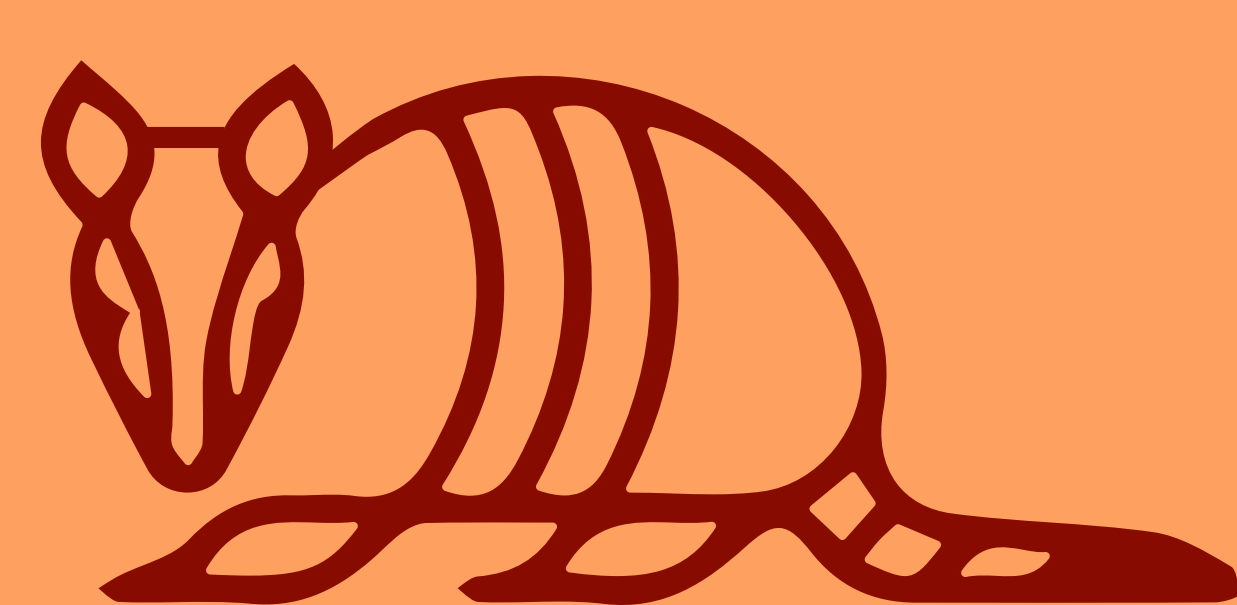
K̄y m̄ig v̄y ti jũ tĩ;  
Ãp̄y t̄y mur tũ n̄in k̄y;  
Kajēr v̄y v̄enhyg tĩ;  
Ti tóg m̄ig ve k̄y.

## O cântico do macaco O sorriso do macaco

O macaco torra o milho para plantar;  
Mas a ele o milho não nasceu!

O tigre ficou brabo com ele;  
Por causa que a roça não nasceu;  
O macaco fica sorridente;  
Quando vê o tigre, isso;  
É uma forma de gozação.

Obs.: O macaco é do grupo *kanhru*.



# 2



## CONHECIMENTO E USO DE PLANTAS PELOS KAINGANG NA TERRA INDÍGENA GUARITA – RS

*por Argeu Mĩg Amaral*



## RESUMO

Este trabalho trata das questões relacionadas aos diferentes usos de plantas pelas comunidades dos setores Linha São Paulo, São João do Irapuá e Mato Queimado da Terra Indígena Guarita, do estado do Rio Grande Sul (RS). O objetivo é questionar a relação da comunidade com as plantas, principalmente as que não são cultivadas nas lavouras, e o modo de uso na alimentação, como remédios, artesanatos e construções, entre outros usos. O texto foi feito a partir da experiência vivida nas três comunidades, através de observação e entrevistas, e da valorização das sabedorias dos mais velhos. Assim, contém tabelas com mais de noventa nomes de plantas, cada uma com seus respectivos usos. E foi visto também como era transmitido o conhecimento sobre as plantas no passado e como é hoje, além da situação do meio ambiente no passado e atualmente naquelas localidades, de modo que esta pesquisa valoriza os conhecimentos e a sua transmissão, e pretende com isso sensibilizar a comunidade para a preservação do meio ambiente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Terra Indígena Guarita; Uso de plantas; Conhecimentos kaingang e sua transmissão.



**Figura 1:** Mapa dos setores Linha São Paulo, São João do Irapuá e Mato Queimado, com seus limites com outros setores.



## APRESENTAÇÃO

**S**ou Argeu Mĩg Amaral, casado, tenho cinco filhos – duas meninas e três meninos. Pertencço à etnia Kaingang da Terra Indígena Guarita, Rio Grande do Sul (RS). No ano de 2011 ingressei como acadêmico da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). No momento não tenho nenhum vínculo empregatício, apenas sou bolsista da Universidade.

Dediquei-me a fazer a minha pesquisa sobre a ecologia kaingang com o tema “Conhecimento e uso de plantas pelos Kaingang na Terra Indígena Guarita – RS”, pelo fato de ter escolhido a Terminalidade Licenciatura do Conhecimento Ambiental – Ênfase Gestão Ambiental deste curso.

Este trabalho está dividido em três capítulos que descrevem as relações que os Kaingang têm com o meio ambiente em que vivem, bem como a natureza, de forma mútua, identificando alguns tipos de árvores e a sua utilidade, bem como o conhecimento sobre o seu uso no passado e hoje.

## INTRODUÇÃO

**E**ste trabalho traz breves indagações sobre os conhecimentos e usos das plantas<sup>1</sup> pelos Kaingang nos seus ambientes, no passado e hoje. A relação do povo Kaingang com o meio ambiente é muito grande, principalmente sobre o uso das plantas<sup>1</sup> e suas diferentes formas (Haverroth, 2007). A utilização das plantas é uma maneira de suprir as necessidades, como no passado, quando das florestas os Kaingang tiravam os materiais para construir suas moradias,

---

<sup>1</sup> Usarei no texto a palavra plantas para me referir a quaisquer tipos de vegetação, desde minúsculas até de grande porte, com exceção das plantações cultivadas nas lavouras.

armadilhas e para obter seus alimentos e as ervas medicinais, entre outros usos.

Todos esses recursos são encontrados em diferentes lugares do ambiente. Carneiro (1997), que trabalhou com os Kuikúro, mostra que existe um profundo conhecimento de povos indígenas com seus ambientes e isso facilita muito na escolha dos lugares para construir suas moradias, onde há uma grande diversidade de espécies de árvores e caças também. Neste sentido, Bamberger (1967 apud Posey, 1987) afirma que os Kaiapó escolhem o local para a localização de suas aldeias, tendo em vista a proximidade de algumas dessas zonas ecológicas que têm diversidades máximas de espécies de recursos naturais.

Por outro lado, cada espécie de planta se dá com um determinado tipo de solo. O tema “Conhecimento e uso de plantas pelos Kaingang na Terra Indígena Guarita – RS” foi escolhido com o propósito de entender o conhecimento e o uso que as comunidades têm em relação às plantas para a construção, alimentação e usos medicinais, bem como suas partes materiais e espirituais. Sabe-se que antes do contato com o não indígena, as comunidades viviam em harmonia com a natureza e depois essa relação vem sofrendo mudanças gradativamente, ao longo do tempo.

Segundo Sarmiento (2011), a pesquisa com os professores indígenas de Araçá, do Estado de Roraima, aponta que os principais problemas ambientais podem ser consequência do aumento da população da comunidade, do fácil acesso aos bens de consumo e também da falta de conhecimento da maioria dos moradores sobre as consequências da degradação ambiental de sua comunidade. Destaca também as dificuldades sofridas pelo povo com a destruição de seus recursos naturais pelos não índios.

O motivo da escolha do tema deste TCC também se deu por ser um tema relacionado com as atividades do tempo comunidade da gestão ambiental na Terra Indígena Guarita. Assim, essa pesquisa tem como hipótese que os valores do conhecimento kaingang sobre o uso de plantas dependem da preservação da natureza, sendo que os recursos naturais são fatores que estão correlacionados com os conhecimentos e as práticas de sistema educacional nas comunidades, e que a aceleração do desenvolvimento econômico é um alerta para adaptação às mudanças e valorização do meio ambiente onde vivem os Kaingang.

**Figura 2:** Terra Indígena Guarita.  
*Fonte: Disponível em: Google Earth; Acesso: 2012.*



## MATERIAL E MÉTODOS

### Área de estudo

Este trabalho foi realizado na Terra Indígena Guarita, localizada no noroeste do Estado do Rio Grande do Sul e compreende os municípios de Redentora, Miraguaí, Tenente Portela e Erval Seco. Sua extensão territorial é de 23.406,87 hectares e atualmente sua população é em torno de 7.000

habitantes. A demarcação original deu-se em 1918 e a área foi redemarcada em 1997<sup>2</sup>.

A Terra Indígena Guarita, na sua organização política interna, é dividida em 16 setores. O local de estudo ocorre exatamente nos setores Linha São Paulo, São João do Irapuá e Mato Queimado, pertencentes ao município de Redentora. O número estimado de moradores dos três setores é de aproximadamente 2.000 pessoas, com 500 moradias. O tipo de ambiente que predomina é a Floresta Estacional Decidual, com inverno mais rigoroso do que em outras regiões do país. Nesses três setores a agricultura predomina e as florestas apresentam-se em estágios de sucessão bem diversificados.

Esta Terra Indígena encontra-se na margem esquerda do Rio Guarita. A sua população, como já mencionado, soma cerca de 7.000 índios Kaingang e tem uma pequena população da etnia Guarani, que se instalou no interior da Terra Indígena e vive segundo sua cultura e tradição, que também tem grande ligação com a natureza, semelhante à nossa cultura Kaingang. Aqui temos a imagem da Terra Indígena da Guarita, com a sua vegetação.

Esta terra indígena ainda preserva uma grande parte da floresta de tipo estacional decidual, na qual algumas árvores

---

<sup>2</sup> Dados de 2006, retirados de [www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org).

**Figura 3:** Roça de coivara com plantação de feijão.  
*Fonte: Argeu Mĩg Amaral – Arquivo pessoal (2014).*



perdem as folhas durante o rigoroso inverno. Em relação ao seu entorno, a TI Guarita é onde há menos destruição da natureza – matas, solo e fontes de águas e rios. Sompré explica que “a Terra Indígena preserva ainda 51,18% de mata considerada primária e 20,52% de mata secundária, têm também 18,17% de capoeira e 8,54% de terra cultivada e 1,54 % de terra exposta” (SOMPRÉ, 2007: 27 apud PÖRSCH, 2011: 10).

Quase todos os setores estão localizados nas proximidades da rodovia RS 330. O formato dessa terra indígena é estreito

para sul e a sua grande dimensão está localizada para norte, onde faz seus limites com o Rio Guarita e por razão disso, esta terra recebeu o nome de Guarita. Todos os setores surgiram junto às nascentes de rios como Lajeado Bananeira, Lajeado Miraguaí, entre outros. Os Lajeados são quase todos afluentes do rio principal chamado de Lajeado do Irapuá (*Goj Fã*). Essa bacia corta ao meio a terra indígena, indo do sul para o norte, com exceção de alguns rios dos setores ABC e Pedra Lisa, que são afluentes do Rio Parizinho e Lajeado Manchinha. No setor da Estiva correm os rios Lajeado Rosa e Lajeado Büron, da aldeia dos Guarani. Portanto, a rodovia RS 330 faz o limite da Terra Indígena e é um “divisor de águas”.

Existem inúmeras espécies de plantas na Terra Indígena da Guarita, todas importantes para os Kaingang pelo fato da sua cultura estar ligada diretamente com a natureza. Portanto, cada espécie de planta tem as suas utilidades como remédio, alimentação, construção, artesanato, artefatos, entre outros. Isso porque no passado a natureza fornecia tudo para a sobrevivência desse povo e acontecia em forma de reciprocidade entre ambas as partes.

A agricultura itinerante no passado era uma forma de fazer a recomposição do solo e da vegetação para as comunidades dessas localidades. A cinza diziam ser boa para as plantas cultivadas, além de favorecer a sucessão da vegetação



durante dois a três anos ou até mais. Ainda hoje as comunidades dessas localidades cultivam feijão, milho e abóbora na roça, num sistema conhecido como coivara, com rotatividade de lugares de uso e que consiste em derrubar uma parte pequena da mata, queimar e depois plantar. Isso também é utilizado por outros povos indígenas como, por exemplo, os Kayapó (POSEY, 1987).

## Métodos de Coleta e Análise de Dados

A coleta de dados foi feita através de entrevistas com os mais velhos (*Kófa*), podendo ser homens e mulheres acima de 45 anos, residentes nos setores citados anteriormente. As entrevistas foram feitas com os velhos em suas casas, com aviso prévio. Foram considerados pelos menos cinco *Kófa*, totalizando sete entrevistas. O projeto de pesquisa foi apresentado para as lideranças para a devida anuência.

As entrevistas seguiram um roteiro com as seguintes perguntas:

- Como eram as relações das comunidades com o meio ambiente daquele local antes do contato?
- O que significa a floresta para você?
- Qual era a importância das plantas no passado e como é hoje?

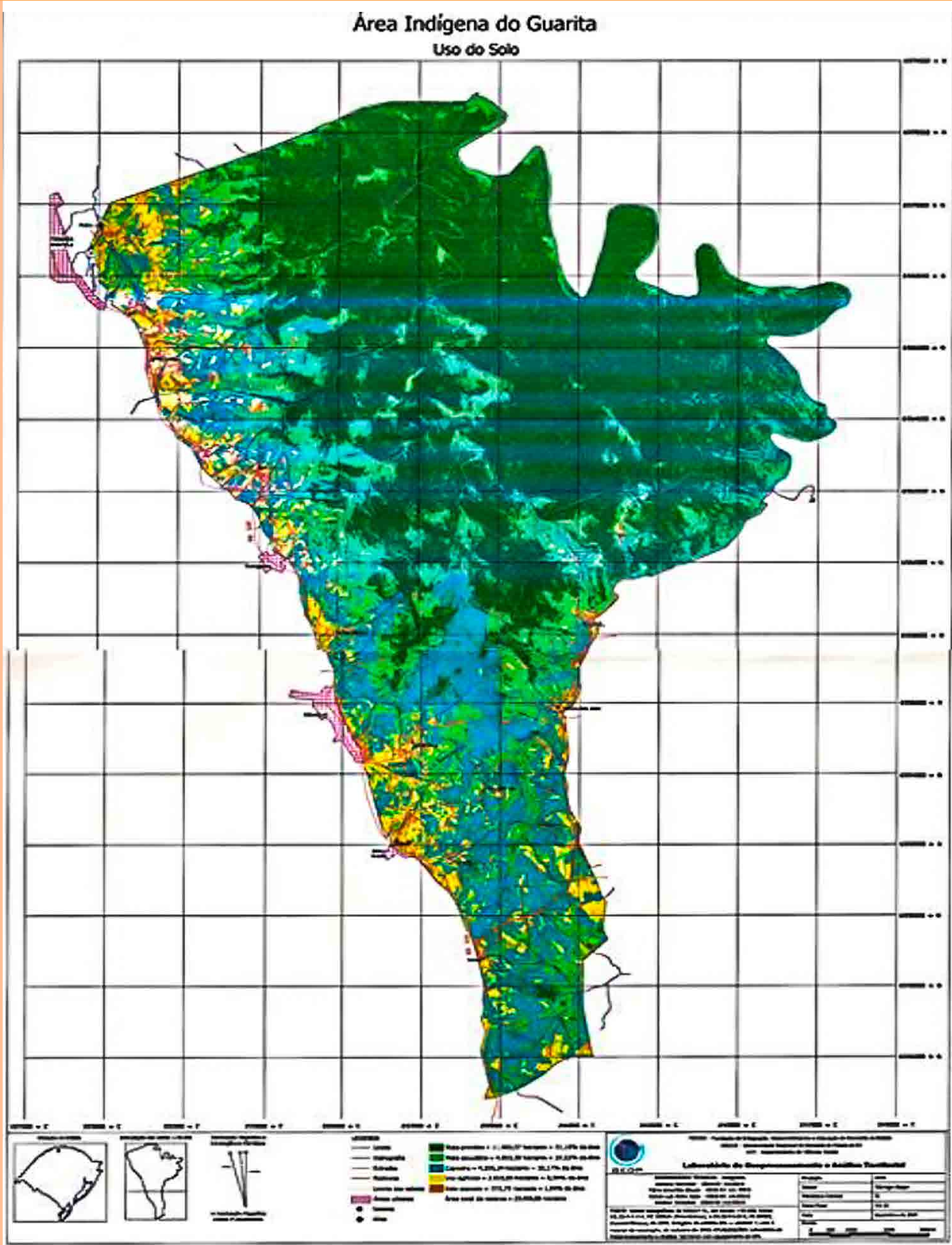
- Como eram passados os conhecimentos sobre as utilidades das plantas para os mais novos? E hoje?
- Quais os conhecimentos que ainda estão sendo ensinados para a juventude de hoje?
- Quais os usos de plantas no passado e atualmente?
- Que ações poderiam ser feitas para a recuperação das áreas que foram desmatadas?

Quanto aos métodos analíticos das informações coletados da pesquisa do campo, foi feita compilação e análise das entrevistas. Foram usadas fotos, mapas e elaboradas tabelas. Os nomes das plantas foram registrados principalmente em português, e quando conhecidos, também foram escritos na língua kaingang. Foi elaborada uma lista de plantas conhecidas e usadas, com a relação de seus usos no passado e no presente, assim como do local de ocorrência destas espécies. Para a melhor apresentação dos resultados, este trabalho foi organizado em três capítulos.

## 1. OS TIPOS DE AMBIENTES NAS TRÊS COMUNIDADES

**N**a Terra Indígena Guarita, o setor de Linha São Paulo (no qual eu resido) faz divisa com os setores de São João do Irapuá e Mato Queimado, sendo que essa

**Figura 4:** Terra Indígena Guarita RS e seus ambientes. Legenda da cobertura vegetal: Verde escuro = predomina mata primária (*Nãn mág*). Verde claro = mata secundária em vários estágios de regeneração.



divisa em alguns lugares é na terra seca e em outros lugares com os rios. O setor do Mato Queimado se localiza bem mais para o interior da Terra Indígena.

Há aproximadamente vinte anos essas três comunidades eram uma comunidade só e todas pertenciam ao comando do setor de São João do Irapuá pelo fato de ser um antigo Posto Indígena. Logo a comunidade de Mato Queimado tornou-se um setor e recentemente a comunidade de Linha São Paulo se tornou independente do setor São João do Irapuá, tornando-se outro setor.

Nessas três comunidades encontramos um ambiente bem diversificado, cuja característica principal é a presença de mata secundária (capoeirão e capoeira), banhados e uma pequena parte de campo em alguns lugares. Existem nesses setores de mata secundária remanescente áreas de matas ciliares e também pequenas manchas de mata primária, conhecidas por *Nãnmág* (mata primária).

A mata secundária é um lugar onde a mão do homem tem interferido muito pouco atualmente, portanto é possível encontrar mais espécies de árvores como as frutíferas e de porte grande, taquaras e cipós, entre outros recursos naturais. Hoje estas áreas estão sendo muito ameaçadas em função da expansão da agricultura e por falta do manejo para a coleta de recursos naturais.

**Figura 5:** Foto da área com formação de sucessão da floresta, no setor de Linha São Paulo. *Fonte: Argeu Mĩg Amaral – Arquivo pessoal (2014).*



O capoeirão é um estágio da mata secundária no qual se encontram as árvores ainda em desenvolvimento, mas com presença de alguns tipos de árvores frutíferas e taquara, assim como árvores bem mais altas para utilização como madeira. A formação do capoeirão leva muito tempo e acontece depois da capoeira que se forma após descanso de dois a três anos sem a plantação da roça. No entanto, esse desenvolvimento depende muito da qualidade do solo (Figura 5).

A capoeira também é um estágio de mata secundária, composta por uma vegetação já um pouco diversificada, com aparecimento de alguns tipos de arbustos e cipós, como pode ser observado na [Figura 3](#). Segundo a publicação *Cultura, ambiente e biodiversidade: guia do professor* (BALLIVIÁN,

org., 2006: 80) “Esta técnica, bem adaptada às condições dos povos tradicionais quando aplicada a lavoura por um período máximo de 2 ou 3 anos e posterior restabelecimento da mata através da aplicação de pousio (descanso da terra) durante 20, 40 ou mais anos, promove a recomposição da mata através da sucessão vegetal que acontece naturalmente.”

O campo se refere aos lugares em que a terra é muito fraca ou lugar de pastagem, geralmente as plantas que aparecem nos campos são rasteiras, como capim e gramíneas, compostas por vários tipos de grama que se alastra pelo solo exposto, sem cobertura verde. Nessas mesmas comunidades existem banhados, outro tipo de ambiente onde se encontram outros tipos de plantas que se adaptam nesta condição. Existem as plantas exóticas cultivadas pelos moradores, que podem ser árvores ou pastos. As mais conhecidas são japones, eucalipto, mamonas, sinamão/cinamomo, capim braquiária e outros frutas do pomar dos moradores.

Cada espécie de planta tem o tipo de vegetação que ocorre no banhado, campo, capoeira e capoeirão, como mata secundária. Através das entrevistas e da minha própria convivência com observações e anotações nos três setores, foram descritas 32 plantas com diferentes tipos de ambientes de adaptação, nos três setores onde foi feito o trabalho. Veja alguns exemplos na [Tabela 1](#).

Nome em português	Nome em kaingang	Campo	Capoeira capoeirão (Mata secundária)	Banhado e lagoa
Grama	<i>Re</i>	X		
Imbu	<i>Mug</i>		X	
Guabiroba	<i>Pēnva</i>		X	
Chapéu de couro				X
Caeté	<i>Ty</i>			X
Carrapicho	<i>Ga-tu-kyjer</i>	X		
Samambaia	<i>Pri-kanē-funfór</i>			X
Carrapicho	<i>Ómrofo</i>	X	X	
Vassoura	<i>Kanhmé</i>		X	
Taquara	<i>Vãn</i>		X	
Capim	<i>Re</i>	X		
Capim barba de bode	<i>Re kórég</i>	X		
Caraguatá	<i>Rēnh</i>	X	X	
Fumero	<i>Pétór</i>		X	
Maria mole		X		
	<i>Órog</i>	X		
Varaneira	<i>Nár</i>		X	
Rabo de bugio	<i>Kēgtánh</i>		X	
Erva moura	<i>Fuva</i>	X		
Bambu	<i>Vãn kanér</i>	X	X	
Timbó	<i>Kēgtusa</i>		X	
Pariparoba	<i>Krygmē</i>		X	
Mamica de cadela	<i>Krēgmág</i>		X	
Bardame	<i>Marýmỹ</i>	X		
Esporão de galo	<i>Sónh-kanē-kusüg</i>		X	
Capim santa fé				X
Cancarosa			X	
Marcela	<i>Mỹrsér</i>	X		
Angico	<i>Karugmág</i>		X	
Canela preta	<i>Kētén</i>		X	
Araticum	<i>Kukrej</i>		X	
Capim de cobrir casa	<i>Re pē</i>	X		

**Tabela 1:** Classificação dos ambientes e a ocorrência das principais plantas que caracterizam três ambientes na Terra Indígena Guarita – Setores Linha São Paulo, São João do Irapuá e Mato Queimado.

A partir da tabela construída com os resultados das entrevistas, eu percebi que as comunidades possuem um grande conhecimento do local onde são encontradas as plantas que eles precisam para as construções de suas casas, para uso como ervas medicinais e para coleta das ervas comestíveis na época de sua brotação. Assim, foi elaborado o capítulo 2, para explorar melhor o uso das plantas.

## 2. A IMPORTÂNCIA DO USO DAS PLANTAS PARA AS COMUNIDADES DOS SETORES LINHA SÃO PAULO, SÃO JOÃO DO IRAPUÁ E MATO QUEIMADO

**D**urante muito tempo a mata tem sido um lugar sagrado para as comunidades desses três setores onde são encontrados os remédios para cura e para prevenção, o que é muito importante para os Kaingang. Todos os tipos de coleta de recursos naturais são feitos ali para suprir as necessidades, como: frutas, folhas comestíveis e as madeiras para construção de casas e para seu consumo como lenha.

Portanto, as famílias participam na preservação das espécies principalmente de alguns tipos de árvores frutíferas, com transplantes dessas que são tiradas de um lugar e plantadas



em outro. Geralmente eles costumam plantar no terreiro da casa e nas estradas que dão acesso às casas ou lugares de lazer e nas divisas de terrenos. As árvores frutíferas tiradas e plantadas servem como quebra vento e sombra, lugares onde as pessoas e os animais descansam. Além disso, elas fornecem frutas durante a época que amadurecem, o que complementa a alimentação. Eles cultivam essas plantas silvestres com o intuito de obter o remédio perto da casa, que podem ser galhos, folhas troncos, raízes. Os Kaingang acreditam muito nos poderes das frutas para a saúde das crianças. Outra importância desse tipo de manejo é de fazer lenha quando essa árvore morre. Segundo Posey (1987) o manejo entre os indígenas é feito no sentido de transplantar espécies e difundi-las para sua preservação, ou seja, é valorizada uma forma de recomposição artificial dos processos da natureza. Isso também ocorre no que diz respeito à construção do solo.

Entre os recursos naturais estão as principais matérias primas encontradas nestes lugares: capim, taquaras e cipó usados na confecção de vários tipos de artesanato, madeiras próprias para a construção das casas e outros artefatos, como arco e flecha e um tipo de madeira seca<sup>3</sup> aproveitada para fazer palanques e lenhas, entre outras coisas.

---

**3** Aqui me refiro à árvore caída na mata, que pode ser aproveitada pelos indígenas.

Para as comunidades, todos os tipos de plantas são usados como remédios. Segundo a senhora Joana Emilio, moradora antiga da comunidade, “todas as árvores e folhas verdes é remédio para nós tomar quando ficar doente.” Mas ela diz não saber tudo e que “cada um tem o seu remédio que aprendeu com seus pais que pode ser uma vegetação rasteira até árvore maior.” (EMILIO, entr., 2014). Dessa forma, as folhas de uma árvore ou ainda capim, cipós ou qualquer vegetação podem ser utilizadas como remédio. No entanto, isso depende de cada um ou de cada família, porque existem os rituais diferentes de cada família na realização da coleta de ervas medicinais para preparar seu remédio.

As comunidades ainda preservam o conhecimento sobre o uso das plantas para certas doenças ou machucados, como fraturas. As fraturas de membros do corpo das pessoas são muito frequentes na comunidade e quando isso acontece as pessoas são encaminhadas para o hospital da cidade, recebem o acolhimento na urgência e depois se tratam em casa com remédio do mato. Existem também doenças que são curadas com o remédio do mato, inclusive as doenças que muitas vezes o remédio da farmácia parece que não cura, então nesse caso as pessoas recorrem àqueles que sabem sobre ervas medicinais.

Existem casos que para a comunidade a doença de certa pessoa não é doença do corpo, pois acreditam que o espírito está doente, o que hoje é nomeado como “feitiço” na

comunidade. Quando há caso de feitiço, essa pessoa começa a buscar os remédios do mato com a pessoa que conhece. Outro caso no qual as pessoas recorrem para as plantas é quando um marido fica viúvo ou vice-versa, porque muitos viúvos podem ser pais ou mães, então as crianças dessas pessoas devem se lavar com folhas do remédio do mato para que o seu espírito não venha a adoecer também. De fato, essas plantas são poderosas porque preservam a saúde das crianças ou dos adultos contra este mal, ou seja, a orfanidade e a viuvez, respectivamente. Entretanto, existem pessoas evangélicas que acreditam não existir esse mal e consideram esse costume de forma preconceituosa.

Existem costumes dentro da comunidade, como preparar as crianças com remédio do mato, principalmente os meninos. Por exemplo: o cipó trepadeira, conhecido como *gatu nĩgru*, que tem as raízes fixadoras em formato de unha de gato, e o cipó *mrũr ger*, que serve para crianças que estão com dor de barriga. As folhas desse cipó, quando mastigadas preservam os dentes durante todo o tempo da sua vida. Atualmente está sendo usado na confecção de artesanato. As famílias no passado tinham esses costumes que hoje ainda são muito vivos na comunidade. Antigamente preparavam as crianças para ter uma boa visão, por exemplo, para achar o mel com facilidade dentro da mata fechada, para ter habilidade para subir nas árvores e assim por diante, para ser um bom atirador, caçador e para ser um bom guerreiro.

Segundo a senhora Joana Emilio, a sua família tinha uma relação muito forte com a natureza, por isso não usavam relógio. Ela e seus irmãos acordavam com o canto dos pássaros. Seu pai nessa época trabalhava muito na agricultura, plantava trigo, milho e linhaça. Esse morador tinha doze filhos e os colocava a trabalhar na lavoura, feita somente com enxada.

Um dos irmãos de D. Joana se dedicou muito à caça e à luta corporal, aos remédios do mato e começou a usá-los todos os dias. Então o seu *kakrã* (tio ou sogro) se dedicou a lavá-lo com remédio do mato, pois na cultura kaingang quando uma criança ou uma pessoa são preparadas para certas coisas, somente os *kakrã* deles podem buscar o remédio do mato e fazer os preparos para uso depois de realizar todos os rituais que devem ser feitos. Essa pessoa deve ter marca oposta, do contrário o remédio não faz o efeito que a pessoa desejou. Desta forma, existe o *kakrã* dos *kanhru* e o *kakrã* dos *kamé*, como será melhor visto posteriormente.

Todos os dias no clarear do dia, o *kakrã* de seu irmão o acordava e pedia para se pôr de pé e se lavar com o remédio por ele preparado. O ritual que o *kakrã* dele fazia era pronunciar as palavras que o fortaleciam para se tornar um guerreiro e um verdadeiro caçador. Depois de passar as folhas socadas no pilão, o *kakrã* dele tinha o carvão pronto na mão para passar nos braços, pescoço e nos olhos dele.

Todas as manhãs ele ficava assim, pintado de carvão e folhas, grudadas no seu rosto o dia inteiro. Ficava assim para ser forte para qualquer competição corporal com os seus primos, porque era comum antigamente acontecer isso dentro da comunidade.

A importância das plantas não é restrita à função de remédio. Entre várias outras, temos também aquelas plantas que aparecem no campo e que são aproveitadas para diversos fins. Existem também gramas de folhas largas, parecidas com aquelas leivas que são comercializadas nas cidades, só que estas são selvagens, muito importantes para os moradores dessas comunidades, para serem plantadas nos terreiros de algumas casas e principalmente nas escolas e nos lugares de lazer, como campo de futebol. São importantes, pois “seguram” a umidade do solo e protegem contra a erosão provocada pela chuva, além de enfeitar o terreiro da casa e minimizar a poeira da terra. Portanto, a pessoa que tem interesse de fazer essa atividade não se importa com o custo econômico.

As plantas que chamamos de inços *vãnh* são todas aquelas que se desenvolvem embaixo das plantações, por exemplo, de soja, milho ou feijão e são controladas através de enxadas e arados que são puxados por animais ou também são combatidas com ação de veneno, principalmente nas lavouras

grandes. Atualmente o uso de agrotóxicos por parte de agricultores não indígenas resulta em algo bastante problemático para os coletores de erva moura (*fuva*) – de uso alimentício, e para os pescadores, principalmente pela contaminação dos rios.

A qualidade do solo define os tipos de plantas. Quando a terra é boa encontramos uma vegetação bem verde e diversificada, mas quando a terra não é boa ou não é produtiva aparece uma vegetação como capim barba de bode *re kórég*, carrapicho *ga-tu-kyjer e ómrofo* e guaxuma *néntuj*, entre outras. Assim a vegetação funciona como indicador de qualidade do solo. As plantas indicadoras determinam os tipos de plantas que podem ser cultivadas num certo lugar, até mesmo a cor, o cheiro e a compactação da terra.

Segundo Antônio Gavóg Claudino, onde ele morava antigamente era tudo mato e onde ele reside hoje, por muito tempo só havia mato também. Ele conta que na época quando era criança ele morava no lugar chamado de Campina e o pai dele dizia que não existia estrada onde hoje passa o asfalto da RS 330. Em função da falta de comércio, principalmente açougue, por perto dos moradores Kaingang era muito comum praticarem caça, pesca e coletas. Portanto, quem podia comprar os mantimentos como charque, açúcar e farinha eram as pessoas que possuíam animais de tração

como meio de transporte, conhecido como cargueiro com burca, um cesto feito de couro de boi pendurado no lombo, nos dois lados do cavalo. A estrada por onde passavam os cavalos era um trilho que ficava afundado no chão por causa das pisadas dos animais pelo meio da floresta. Essa estrada passava na divisa da terra indígena, exatamente onde estão localizados os setores São João do Irapuá e Linha São Paulo, também passando no setor da Estiva, em direção à cidade de Ijuí, onde eram compradas as mercadorias. Quando era criança o Sr. Antônio caminhava com seu irmão nessa picada no meio do mato, aproximadamente vinte quilômetros todos os dias da semana, para chegar até a escola, onde estudavam. Encontravam muitos pés de pinheiro araucária pelas estradas e as folhas secas caídas no chão dificultavam suas pisadas porque eles caminhavam com os pés descalços.

Falou também que os seus pais (*jóg*) ainda usavam o arco e a flecha para caçar veado, onça e porco do mato. Quando o pai dele se aprontava para ir ao mato, na preparação de sua flecha queimava um pedaço de madeira de alecrim – conhecida como *kokaj* – até virar carvão, depois moía os pedacinhos e colocava esse material dentro da flecha, feita de taquara mansa. Em seguida, fixava no *nĩ* ou *karẽ* na ponta de sua flecha. A atadura da ponta da flecha é feita de *prẽ*, a casca do cipó *imbé* preparada para terminar a flecha, passando na ponta o *sug néj*, cera da abelha mirim,

um tipo de abelha sem ferrão. Portanto, toda essa preparação somando o ritual com carvão, ponta da flecha, a cera da abelha mirim e a casca do cipó imbé se transforma em veneno para seu alvo.

O arco pode ser bem reforçado e para isso deve ser feito com cerne de guajuvira ou de alecrim e o atirador deve poder arcar a madeira do arco para fazer o efeito quando atirar.

Quando os Kaingang iam acampar no mato faziam dois fogos bem grandes para que uma onça não se aproximasse demais, mas às vezes uma onça pode fazer ameaça e começar a rugir ao redor. O caçador que tem seu arco feito de alecrim poderá raspar um pouco o arco e começar a jogar o pó no fogo. Ao sentir o cheiro do pó queimado a onça começa a se afastar para bem longe do lugar do acampamento. Portanto, o arco e a flecha eram muito importantes para os Kaingang nessa época e serviam para mostrar coragem, poder e enfeite, porque quando as lideranças faziam uma reunião, todos os homens carregavam seus arcos e flechas para ir até o lugar indicado e cada um queria ter seus armamentos bem enfeitados para mostrar que sabiam confeccionar e caçar.

Quando não existiam ainda as vasilhas fabricadas para guardar líquidos, os Kaingang usavam suas vasilhas fabricadas



com argila, purungo<sup>4</sup>, madeira ou cesto. A argila era amassada até adquirir seu formato desejado e a peça era colocada no fogo para a queima. O purungo é uma planta rasteira, como um cipó de folhas grandes e largas. Existem vários tipos dessas plantas, umas são silvestres, outras são cultivadas e os formatos variam de pequenos a grandes e alguns são coloridos.

Essa planta era muito cultivada pela comunidade antigamente, pois o fruto quando seca fica muito resistente e serve para guardar a água e para esconder as sementes dos roedores. Outra utilidade dessa planta é confeccionar instrumentos musicais para serem usados nos rituais. Atualmente o purungo é usado na fabricação de cuia de chimarrão, principalmente na região sul do Brasil, geralmente pelos não índios. Por outro lado, as variedades que tínhamos estão desaparecendo nas nossas comunidades.

A madeira foi muito utilizada para suprir as necessidades das comunidades na falta de vasilhas no passado, conhecido como cocho ou gamela e o pilão, usado todos os dias na comunidade para fazer canjica, *pisé*, *mẽnfyfy* e serve para socar folha de mandioca brava, entre outras coisas. O pilão não pode ser feito com qualquer madeira, pode ser feito com angico e grapia, madeiras que duram muito tempo, apesar

---

4 O purungo também é conhecido como porongo, cabaça, porunga, entre outros nomes populares.

de expostas ao sol, chuva, frio e calor. A mão do pilão é feita com madeira que precisamente deve ser pesada, além de ser uma madeira já seca, por isso a árvore mais indicada é o tronco de cerejeira *nerjor* que, por mais que seja fina para a mão segurar facilmente, é pesada, de modo que não precisa de muita força para socar. Hoje o cocho é ainda usado, mas tem servido mais para tratar as criações, para dar comida ou água.

Outra técnica usada na obtenção de uma vasilha impermeável era uma trança de um cesto com taquara mansa do tamanho fácil de pegar e em seguida era passada a cera da abelha mirim, o *sug néj*, somente no lado de dentro e no fundo do cesto para a sua impermeabilização. Assim conseguiam colocar água pelo tempo que quisessem e para buscar o mel bem longe. A folha da taquara mansa servia para o telhado da casa, sendo as folhas tiradas com as mãos e colocadas lado a lado em cima das lascas da taquara, depois outra lasca era colocada por cima e atada uma na outra. Geralmente costumavam usar varas de angico e louro para fazer o esteio de suas casas porque são madeiras que duram mais dentro da terra e o camboatá, por exemplo, para armação de cima como caibro e linhas da casa. Como não existia prego, antigamente todas as casas eram construídas e amarradas com cipós e os cipós na maioria das vezes duram mais que a armação da própria casa.

Outro modo de utilizar as madeiras é para os moradores construírem chiqueiros, palanques para cercar as criações, casas, galpões e como lenha. Existem alguns grupos de pessoas que fazem ainda palanque e lenha para vender apesar de ser um ato ilegal, conforme a Legislação Ambiental. Nas comunidades é muito comum ver as pessoas realizando coletas para fazer a cestaria, alguns vão para o campo para coletar flores do capim e argila para confeccionar arranjos para comercializar, além de irem em busca de cipós e taquaras. As buscas desses recursos naturais muitas vezes são feitas em mutirões com a família ou escolas porque é distante o lugar onde são abundantes esses materiais, sendo que alguns vão de carroça ou de carreta do trator. A taquaraçu, por exemplo, é muito pesada quando carregamos sem partir e pegar apenas os talos que podem ser aproveitados. Os cipós também pesam demais, assim precisam ser transportados em carroças.

A taquara é planta de grande valor cultural e econômico dentro da comunidade, considerada um dos recursos naturais renováveis mais procurados, uma vez que, além de ser uma fonte de renda de várias famílias, é uma forma de expressar a cultura e o conhecimento kaingang nas escolas indígenas. Na escola é trabalhada, por exemplo, a trança e, desta forma, pode-se explorar o grafismo kaingang, as marcas tribais (*kamẽ* e *kajru*), usadas na disciplina de artes

culturais. Ainda para os nossos antepassados a floração da taquara servia para medir tempos, principalmente como uma maneira de contar a idade das pessoas. Esta floração da taquara se dá somente a cada 30 anos e essa planta se reproduz através dos rizomas, embora floresçam uma vez na vida.

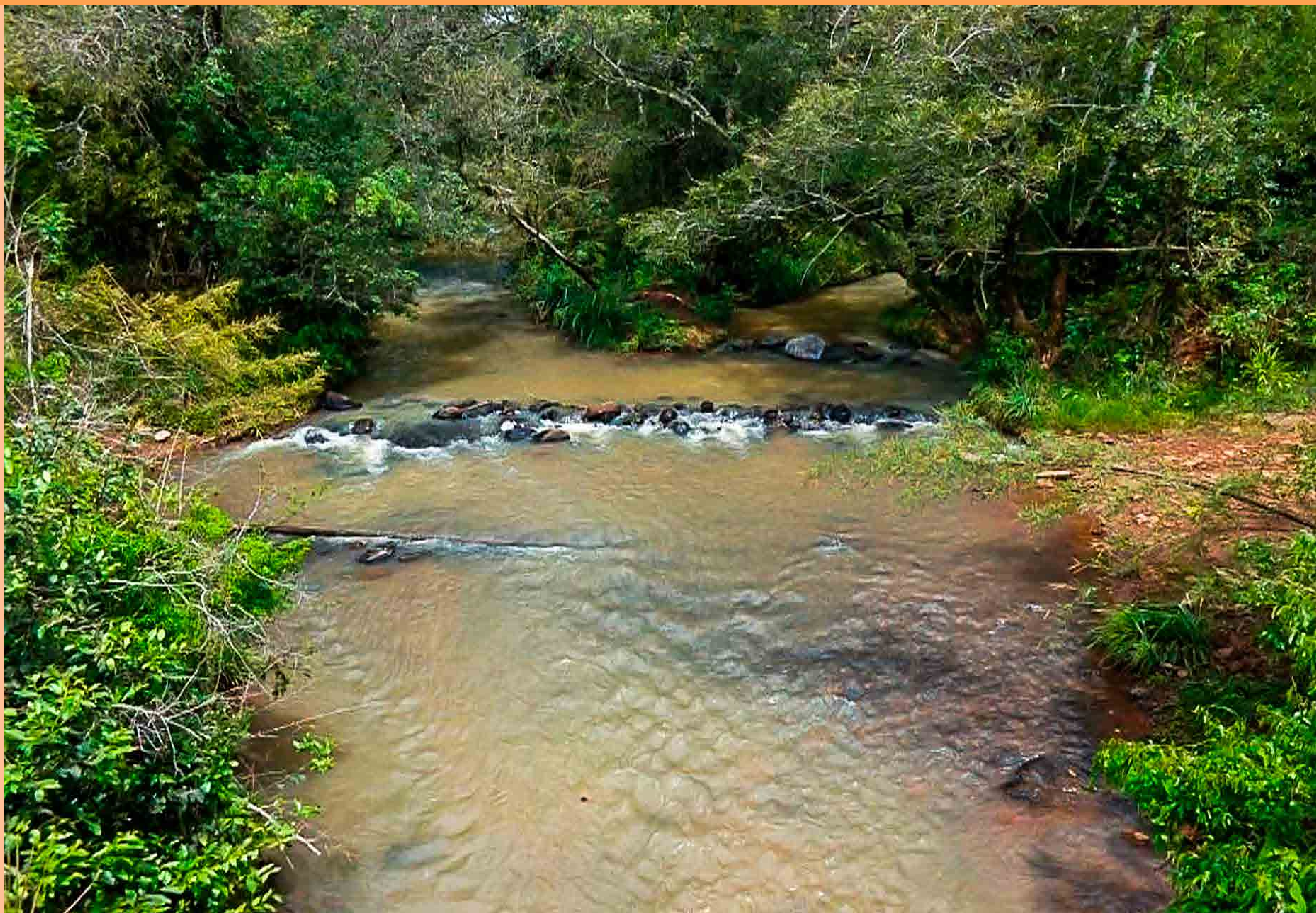
Os cipós são atualmente o segundo recurso natural mais procurado para confecção de artesanato, conforme as entrevistas realizadas. Entretanto, o uso do cipó não se restringe somente ao artesanato e amarração da casa. Existem cipós trepadeiras que quando são cortados liberam uma seiva bem limpa que dá para beber. Os Kaingang costumavam beber esse líquido quando estavam muito longe das vertentes de água e quando se afogam ao comerem o mel, no mato mesmo, então eles cortam o cipó rapidamente para fazer a pessoa afogada beber, caso contrário poderá acontecer grave situação. Na falta ou insuficiência de água, os indígenas costumam saciar a sede com o suco de diversas trepadeiras. A seiva assemelha-se à água pura e cristalina, sendo facilmente recolhida em uma cabaça. Além disso, os cipós *gatu nĩgrũ* servem como remédio para curar e preparar, por exemplo, uma pessoa a adquirir a habilidade de subir nas árvores para colher as frutas, isso deve começar desde criança na comunidade. O cipó mil-homem *mrũr ger*, por exemplo, atualmente está sendo usado na confecção de artesanato, porém antigamente era usado como remédio e

então fica claro que o uso de plantas está sempre se adaptando a necessidades da comunidade.

Quando era época de pescar e quando os peixes estavam grandes, os Kaingang costumavam utilizar o cipó *kẽje*, que é batido contra uma pedra nas corredeiras da água do rio. Nessa época funcionava como veneno que matava todos os peixes e podia alcançar certa distância no rio. Para os Kaingang não é o veneno propriamente dito que mata os peixes, mas sabem que aquela resina do cipó deixa a água do rio sem ar, assim afugenta os peixes que acabam caindo na armadilha ou ficam com a boca para fora da água até morrerem. A distância atingida depende da quantidade de cipós batidos e será controlada conforme a quantidade de famílias, ou seja, quando a família é grande, rende mais o trabalho ali. O nome da prática de bater cipó em língua kaingang é *kẽje rãñ*. Uma armadilha deve acompanhar essa prática de *kẽje rãñ*, que é o *pãri*, colocado no rio após calculada a distância que o veneno vai alcançar. Esta armadilha é feita de trançado de taquaraçu ou taquara mansa colocada atravessada na correnteza do rio para pegar os peixes que descem pelo rio com efeito do veneno do cipó e acabam ficando presos no *pãri*. Na [Figura 6](#) é possível ver um local no rio que pode ser recomendado para colocar a armadilha *pãri*.

**Figura 6:** Foto do rio Irapuá (*Goj Fã*) na localidade do setor Mato Queimado, lugar onde pode ser colocada a armadilha *pãri*.

*Fonte: Argeu Mĩg Amaral – Arquivo pessoal (2014).*



Existe também uma crença kaingang sobre as folhas de algumas árvores que servem de remédio para os pescadores de hoje passarem no anzol ou ficarem mastigando durante a pescaria, acreditando que terão sucesso naquele dia.

A mata no passado sempre ofereceu os recursos de sobrevivência dos nossos antepassados que são os alimentos que a natureza forneceu e alguns são apreciados até os dias de hoje, como as ervas comestíveis que complementavam a caça e a pesca num certo período de tempo. Além das folhas

comestíveis, existiam no passado outros tipos de alimento conhecidos como *kanhgrén*, porém era outro organismo que brotava no lugar onde ficava a madeira podre, não crescem muito e são parecidas com orelha de pau, pois são bem tenras, sendo que esses alimentos não são plantas e sim fungos. Colocado numa panela com água quente até ficar bem macio, o cardápio é acompanhado de *pisé*, comida derivada do milho.

Outras plantas comestíveis são os *fuva*, *kumĩ*, *karuru*, *nár*, *grỹ*, *kufár* e o broto da palmeira. O broto da palmeira chamado de *nhũn* é difícil de ser consumido porque exige uma atividade pesada, pois a palmeira deve ser derrubada. Mas quem corta, aproveita o tronco dela para fazer pranchas que servem para fazer a parede da casa, por isso quem faz essa atividade tem uma casa com parede de prancha de palmeira que também vende para outras pessoas. Outra árvore que os Kaingang derrubam para lascar e fazer as pranchas ou tabuinha é a ortigueira *ny*, uma árvore de porte grande, mas bem mais fácil de cortar, porque o tronco dela é mais mole e rende mais que o tronco da palmeira. A tabuinha é um corte de uma das pranchas com mais de cinquenta centímetros para cobrir casas. A árvore conhecida como *kētēn*, que é a canela preta, também é cortada para fazer pranchas e tabuinha, mas não rende igual a tronco da palmeira e ortigueira. Durante algumas épocas as comunidades construía suas casas com paredes de pranchas e o telhado de

tabuinha. As pessoas que derrubavam essas árvores para fazer as pranchas e as tabuinhas vendiam para as outras pessoas que não tinham o conhecimento e aptidão para manejar as ferramentas de lascar e cortar o tronco das árvores, e era como uma profissão.

Os saberes das comunidades sobre as plantas é imenso, quanto necessitam delas sabem onde encontrar e cada uma dessas plantas tem um determinado uso, tanto no passado como hoje. Veja na [Tabela 2](#) os nomes de espécies de plantas de diferentes usos e como cada uma delas tem seu ambiente no qual se adapta naturalmente.

Todas essas plantas são encontradas dentro das três comunidades pesquisadas. Existem algumas que permanecem com os mesmos usos, outras antigamente não eram utilizadas para artesanato e hoje são usadas. Outras serviam como alimento e não servem mais. Essas espécies são classificadas em cipós e árvores, e outras em capim e inços.

Essa diversidade de espécies de plantas é considerada como conhecimento das comunidades e é importante refletir como os conhecimentos sobre essas plantas têm sido transmitidos. Assim, no próximo capítulo será discutido o aspecto da transmissão do conhecimento sobre os usos das plantas, junto com a situação atual do meio ambiente nos setores estudados.



Nome em português	Nome em kaingang	Ambiente	Uso hoje	Uso no passado
Timbó	<i>Kēgtusa</i>	Capoeira	Lenha	Não usava porque era exótica
Vassoura	<i>Kanhmé</i>	Capoeira	Varrer	Fogo
"Cipó mata peixe"	<i>Kēje</i>	Mata fechada	Se usa pouco	Pesca
Taquaraçu	<i>Vāgvāsa</i>	Mata fechada	Artesanato	Vários usos
Taquara mansa	<i>Vēn Pē</i>	Mata fechada	Artesanato	Vários usos
Carvalhinho	<i>Kētakó</i>	Capoeira	Erva medicinal	Erva medicinal
Araticum	<i>Kukrej</i>	Capoeira	Fruta e fibra	Corda de arco, trança de artesanato
Canela de veado		Mato fechado	Lança, cacete ou porrete	Armação de casa
Canela preta	<i>Kētēn</i>	Mato fechado e capoeira	Prancha de casa	Prancha de casa
Angico	<i>Karugmág</i>	Mato fechado	Arco	Lenha
Canjarana	<i>Fósa</i>	Mato	Planta medicinal	Artefato kaingang Planta medicinal
Grápia	<i>Kēnhkórá</i>	Mato fechado	Planta medicinal	Planta medicinal e lenha
Cambota	<i>Sakrīnhkre</i>	Mato fechado	Planta medicinal	Lenha e construção
Guabiroba	<i>Pēnva</i>	Mato e capoeira	Fruta e planta medicinal	Fruta e planta medicinal
Pitangueira	<i>Jymi</i>	Mato fechado	Fruta e planta medicinal	Fruta e planta medicinal
Ortigueira	<i>Ny</i>	Mato fechado	Planta medicinal	Planta medicinal
Jerivá	<i>Tēnh</i>	Mato fechado e capoeira	Fruta e alimento, planta medicinal material de construção	Fruta e planta medicinal
Cruzeiro	<i>Pófěj</i>	Capoeira	Planta medicinal	Planta medicinal
Fumeiro	<i>Pétór</i>	Capoeira	Planta medicinal	Planta medicinal
Imbu	<i>Mug</i>	Mato fechado e capoeira	Planta medicinal	Planta medicinal
Rabo de bugio	<i>Kēgtánh</i>	Capoeira e mata ciliar	Planta medicinal	Planta medicinal
Louro	<i>Vyj</i>	Mato fechado e mata ciliar	Planta medicinal	Planta medicinal
Soita cavalo	<i>Kētajug</i>	Mata fechado e mata ciliar	Planta medicinal	Planta medicinal
Peloteira	<i>Kēkróg</i>	Capoeira	Planta medicinal	Planta medicinal e lenha

**Tabela 2:** As plantas com seus usos no passado e no presente, e ambientes onde ocorrem.

Nome em português	Nome em kaingang	Ambiente	Uso hoje	Uso no passado
Criciúma	<i>Krẽ</i>	Mato fechado	Artesanato	Artesanato
Pinheiro	<i>Fág</i>	Na mata	Alimento ameaçado de extinção	Alimento
	<i>Kypró</i>	Mato e capoeira	Construção	Remédios
Cedro	<i>Fó</i>	Mato	Para fazer carvão	
Taquara bambu	<i>Vãn Kanẽr</i>	Terreiro da casa ou campo	Artesanato e construção de galpões	Não existia
Canela bregio	<i>Kẽgrẽgró</i>	Mato e capoeira	Armação de casa e outros fins	Armação de casa
Samambaia de talo roxo	<i>Pri Pẽn Sá</i>	No campo e no mato	Remédio	Remédio para vários tipos de doenças
Cipó milome	<i>Mrũr Ger</i>	Capoeira	Remédio e artesanato	Remédio
Varaneira	<i>Nár</i>	Capoeira	Pasto para gado	Alimento e remédio
Figueira	<i>Kẽvẽfy</i>	Mato e capoeirão	Remédio	Remédio
Erva moura	<i>Fuva</i>	Campo e capoeira	Alimento	Alimento
Mandioca brava	<i>Kumĩ</i>	Capoeira	Alimento	Alimento e veneno
Cereja	<i>Nérjór</i>	Mato	Alimento e madeira	Alimento/fruta
Juazeiro	<i>Renh</i>	Campo	Fruta	Fruta
Caraguatá	<i>Rẽnh</i>	Campo	Fruta	Remédio e alimento
Pata de vaca	<i>Kẽvigmy</i>	Capoeira e capoeirão	Remédio e lenha	Remédio
	<i>Kókũ</i>	Mato e capoeira	Fruta	Remédio e fruta
Capota	<i>Kyrẽr</i>	Capoeirão e mato	Fruta	Remédio e fruta
	<i>Ógto</i>	Campo	Remédio	Remédio
	<i>Kẽtatónh</i>	Mato capoeirão	Semente para confecção de colares	Fruta não comestível
Japonês	<i>Japonéj</i>	Capoeira	Madeira e lenha	Não existia
Cipó escada	<i>Ójor Tãpry Já</i>	Mato	Ornamento	Remédio
Unha de gato	<i>Jẽpĩna</i>	Capoeira		Remédio
	<i>Vẽrẽnh</i>	Capoeira e campo		Remédio

**Tabela 2:** As plantas com seus usos no passado e no presente, e ambientes onde ocorrem.

Nome em português	Nome em kaingang	Ambiente	Uso hoje	Uso no passado
Guabiju	<i>Kanē Sá</i>	Mato	Fruta	Fruta e madeira
Capim	<i>Renhtóhó</i>	Campo		Cobertura e parede da casa
Urtigão	<i>Purfé</i>	Capoeira e mato		Alimento e fibra
	<i>Órog</i>	Capoeira		
Ingá	<i>Kósán</i>	Capoeira e mata	Alimento	Alimento
	<i>Vēnēn</i>	Embaixo das árvores	Não usa mais	Sal
Pariparoba	<i>Krygmē</i>	Embaixo das árvores	Remédio	Remédio
Capim barba de bode	<i>Re Kórég</i>	Campo	Ninho da galinha	
Gramma	<i>Re</i>	Campo	Plantar no terreiro/lugar de lazer	
Esporão	<i>Sóg- Kané-Kusüg</i>			
Bardama	<i>Manrýmỹ</i>			
Banana de mico	<i>Kó</i>	Mata secundária e primária	Alimento	Alimento
Marcela do mato	<i>Mỹrsér</i>	Campos	Chá	
Samambaia	<i>Póvéj</i>	Campo e mato	Remédio	Remédio
Samambaia	<i>Pri Kané Fór</i>	Banhado		Remédio
Guiné	<i>Hunh</i>	Capoeirão e mata secundária e primária	Remédio	Remédio
Cipó são joão	<i>Mrūr Féj Kusüg</i>	Campo	Artesanato	Amarrar e atar algo
Cipó leiteiro marrom	<i>Mrūr Kusüg</i>	Mato e capoeira	Artesanato	
Cancarosa		Mata secundária e primária	Remédio	Remédio
Maria mole		Campo e capoeira	Remédio	
Santa fé		Banhado	Cobrir casa	
Amoroso		Campo		
Picão		Lavoura		
Picão do reino		Lavoura	Remédio	
Café		Lavoura		
Serralha	<i>Siraj</i>	Lavoura	Alimento para porco	Alimento

**Tabela 2:** As plantas com seus usos no passado e no presente, e ambientes onde ocorrem.

Nome em português	Nome em kaingang	Ambiente	Uso hoje	Uso no passado
Fumo bravo	<i>Pitu</i>	Capoeira	Veneno	Veneno
Cipó bravo	<i>Samūsasa</i>	Capoeira	Veneno	Veneno
	<i>Jójó</i>	Capoeira	Alimento	Alimento
Carqueja	<i>Kanhmésa</i>	Capoeira	Remédio	Remédio
	<i>Hunh Kókre</i>	Capoeira	Remédio	Remédio
	<i>Fĩr</i>	Capoeira/mato	Remédio	Remédio
	<i>Finfir</i>	Campo/capoeira		Remédio
	<i>Fěfe</i>			
Samambaia	<i>Věnhkatun</i>	Banhado		Remédio
	<i>Kěmu</i>	Mato/mata ciliar		Remédio/veneno
	<i>Sóg Tánh</i>	Mato	Remédio	Remédio
Cipó branco	<i>Mrūr Kupri</i>	Mato capoeira	Artesanato	
Cipó rasteiro	<i>Ta Mrūr</i>	Mato/chão	Artesanato	
Cipó são joão de casca grossa	<i>Mrūr Grě</i>	Mato e capoeira	Artesanato	Amarração e construção
Ipê	<i>Pa</i>	Mato e cultivado	Remédio	Remédio
Erva mate	<i>Kógũnh</i>	Mato e terreiro da casa	Comercializada	Consumo
Erva do bicho	<i>Kãpó-Fỹgja</i>	Campo terreiro da casa	Remédio	Remédio
Cabriúva	<i>Kěgtagěr</i>	Mato	Palanque de madeira	Madeira e remédio
Guajuvira	<i>Vyjpě</i>	Mato	Palanque especial	Esteio da casa remédio

**Tabela 2:** As plantas com seus usos no passado e no presente, e ambientes onde ocorrem.

### 3. TRANSMISSÃO DO CONHECIMENTO SOBRE O USO DAS PLANTAS E A SITUAÇÃO ATUAL DO MEIO AMBIENTE

**O**s saberes das comunidades Kaingang sobre o seu território, sobre o seu ambiente, principalmente sobre as plantas, vem sendo passado de pai para filho desde os nossos antepassados. O conhecimento do *kujá* sobre as ervas medicinais era muito grande porque ele tinha a função de cuidar da saúde do seu povo, ao mesmo tempo ele era um líder maior da comunidade. Não era separado o momento sagrado do *kujá* com o momento profano, porque na cultura kaingang, por exemplo, a preparação da criança começa desde o ventre da mãe e após o parto, tendo a continuidade durante o seu crescimento. Essa preparação é feita com o remédio para uma criança futuramente ser caçadora, pescadora ou coletora. Estas três palavras indicam os futuros trabalhos da criança. E todas as vezes que o coletor ou caçador ia coletar ou caçar, fazia todo o ritual ensinado desde quando era pequeno e o ritual é o momento sagrado para ele, ao mesmo tempo é o trabalho dele. Enquanto os ambientalistas não índios lidam exclusivamente com a relação entre os seres humanos e a “natureza”, os povos indígenas tem

um modo diferente de conceituar isso. Para eles, o conhecimento é simultaneamente material e espiritual e os seres humanos geralmente não estão separados desse “mundo natural” (BALLIVIÁN, 2006).

Para os Kaingang todas as plantas estão divididas conforme as marcas tribais do povo. Antigamente, quando praticavam o culto aos mortos, derrubavam o pinheiro – *fág* (*Araucaria angustifolia*) para construir o cocho que é *kãkej*, onde era colocada a bebida com mistura de mel conhecida por *kiki*, porque esta árvore é classificada para a metade *kamẽ* na cultura kaingang. Ou seja, todas as árvores cujas folhas compridas sejam largas e estreitas, também as árvores frutíferas que possuem espinhos, estão classificadas para a metade *kamẽ*. Vale dizer que os *kamẽ* tendem a ter um espírito que tem grande força, por isso criaram as coisas mais ofensivas.

As árvores que os Kaingang consideram que são *kajru* têm as folhas mais arredondadas e tem frutas que não possuem espinhos. Ao contrário do *kamẽ*, o *kajru* tem um espírito bem calmo, já que criou somente coisas boas e inofensivas. Dentro dessa dinâmica da relação, bem como a reciprocidade entre as duas marcas tribais, *kamẽ* e *kajru*, existem crenças muito fortes na comunidade. Conta a senhora Joana Emilio que quando as suas filhas precisam de remédio do mato depois de fazer o parto ou por outra ocasião, ela sempre ia

até as pessoas que são da marca diferente, para elas buscarem o remédio do mato e isso sempre deu certo. O preço não é com dinheiro, mas são simples coisas ou um agradecimento, diz ela. Então as duas marcas se complementam, mas não são oposições neste caso. Logo se pode dizer que os Kaingang aprendem os tipos de ervas medicinais somente com seu *kakrã* que é seu tio ou sogro, também com seus cunhados *jamré*, pessoas com as marcas diferentes.

Outra forma usada para passar o conhecimento para os mais novos sobre o uso das plantas e as ervas medicinais, acontece quando algum velho *kófa* da comunidade começava a ter a dificuldade de ir buscar a erva medicinal no mato por causa do enfraquecimento dos seus olhos e dificuldades de locomoção ou adoecimento. Em razão disso, esse(a) velho(a) revelava todos os seus conhecimentos e os segredos, como os rituais sobre as plantas, para um filho ou uma filha com o(a) qual tem mais afinidade. A revelação do segredo para o(a) filho(a) acontece no mato, onde o(a) velho(a) mostra cada planta, com seu respectivo uso. Ali ele passava todo seu conhecimento com muitos rituais, forma de abençoar para que futuramente o(a) descendente passe esses saberes adiante nas gerações.

O conhecimento da realização do *kiki* (culto aos mortos), mencionado anteriormente, era transmitido pelos mais velhos para os mais novos no momento das atividades daquele dia.

Ali os jovens entendiam que o pinheiro é uma árvore *kamẽ* e que deve fazer todo o ritual. Aprendem ainda sobre outras plantas que são *kamẽ* e *kajru* usadas durante os rituais.

Outra prática de uso das plantas antigamente não era necessariamente ensinada como um professor ensina hoje dentro de sala aula, entre quatro paredes, ou escrevendo e lendo. As crianças ou os mais novos aprendiam a fazer olhando o adulto realizar as atividades do cotidiano, como confeccionar arco e flecha, fazer armadilhas, construir casa etc. A aprendizagem das crianças Kaingang era espontânea, porque quando o pai saía para fazer uma armadilha com o laço *ẽgje* ou *krẽgnỹg*, os filhos desde pequenos iam junto. Assim assistiam tudo que o pai fazia, inclusive os tipos de plantas que o seu pai usava para fazer a armadilha que não podia ser feita com qualquer tipo de planta. O acompanhamento das crianças com seus pais para o mato era diário, lugar onde os maiores começavam a inventar sua própria armadilha até seu aperfeiçoamento. Portanto, os mais novos aprendiam com os mais velhos de uma família, sabendo que essas atividades eram dedicadas somente para os homens.

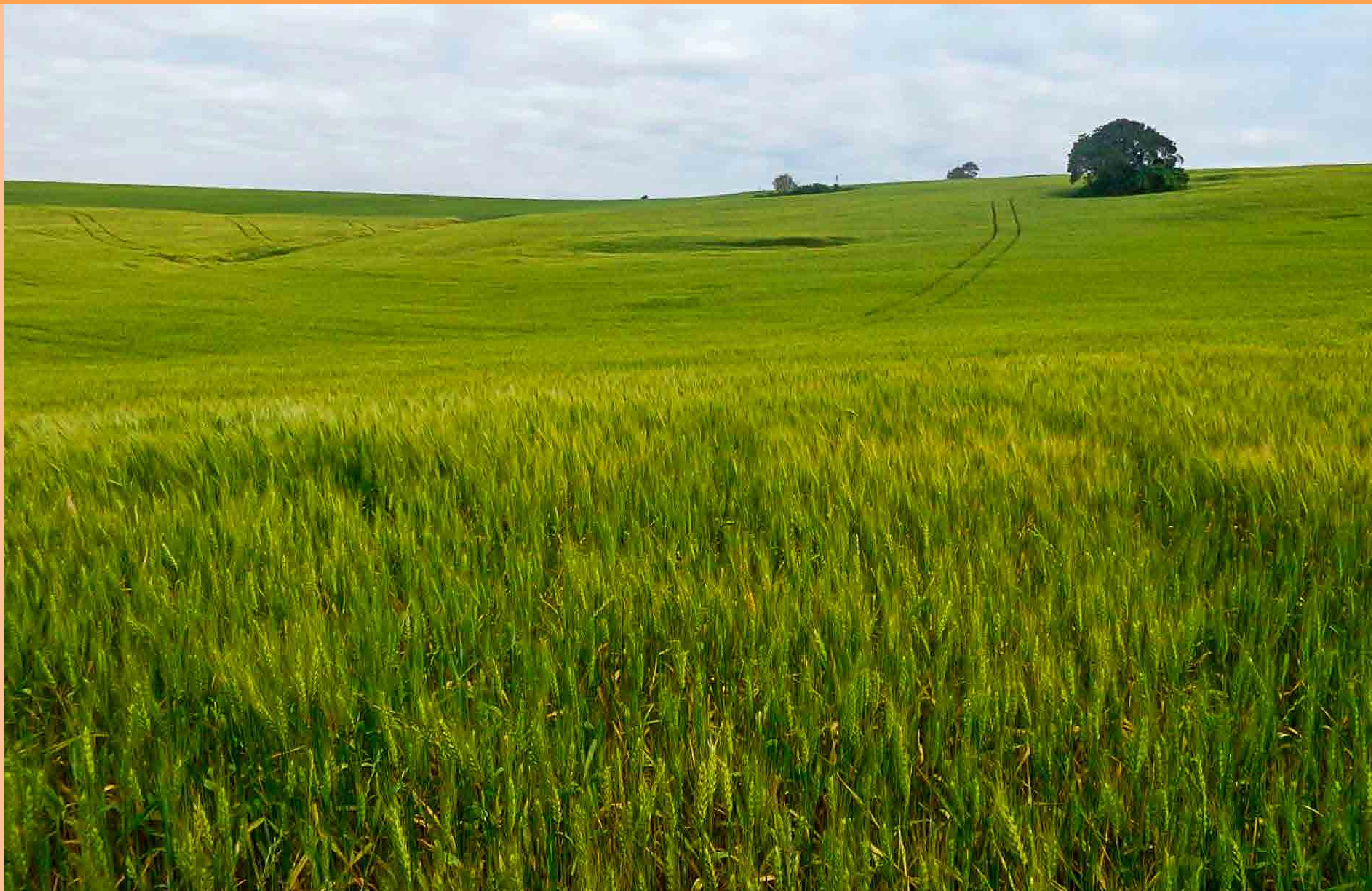
Para construir uma casa para uma família todos ajudavam, mas somente algumas pessoas devem fazer a frente desse trabalho, pois possuem conhecimento sobre as madeiras que podem ser usadas na construção, bem como o capim *re pẽ* para a cobertura da casa ou taquaras que servem para



as ripas e cipó para ataduras. Dessa forma, a transmissão do conhecimento sobre o uso das plantas é bem visível nas comunidades principalmente quando existiam ainda os mutirões, conhecidos como puxirão. No *puxirão* é muito comum a presença de alguma pessoa que tem habilidade para fazer a armação da casa, seja para indicar os tipos de madeiras para serem usadas, seja para localizar o lugar onde tem o tipo de capim em grande quantidade, recomendado para cobrir casas. Nessa atividade um grupo vai para o mato para buscar madeiras e junto com ele está alguém mais velho para mostrar as árvores que devem ser derrubadas para a construção. E outro grupo vai arrancar o capim, enquanto uns vão tirar taquaras ou cipós. Ali temos os grupos que estão comandados por pessoas que possuem conhecimentos quanto aos usos das árvores, taquaras, cipós e capim. Nesses grupos há pessoas que são mais novas, com pouca experiência, e pessoas mais velhas, com experiência suficiente para ensinar os mais novos. Todos esses processos tornam-se uma arte de aprender, pois quem não conhecia certa árvore, capim ou cipó, por exemplo, passa a conhecer para que servem e o nome da planta também.

Na comunidade as famílias trabalham juntas. Para buscar taquaras as crianças vão junto, este é o momento em que elas estão observando e aprendendo fazendo. Também a escola promove a oportunidade dos pais e professores, juntos com alguns alunos maiores, irem ao mato para buscar

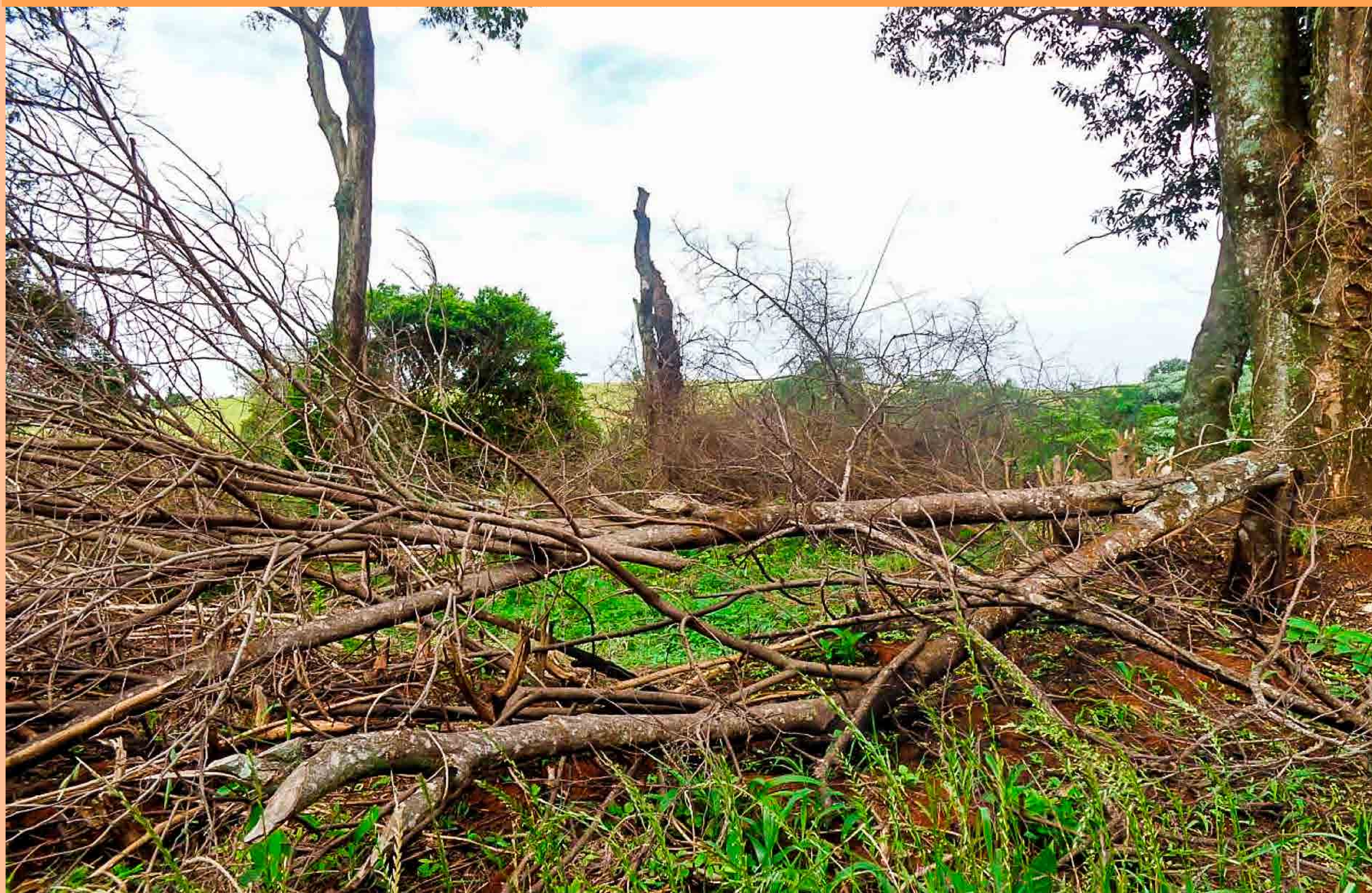
**Figura 7:** Foto de plantação de trigo no setor de São João do Irapuá.  
*Fonte: Argeu Mĩg Amaral – Arquivo pessoal (2014).*



cipós e taquaras, então os mais novos vão conhecendo a importância das plantas na vida de sua família e os nomes das plantas. Essa atividade é promovida conforme a data comemorativa, como páscoa e dia do índio, datas próximas umas das outras, inclusive junto com o grupo de artesãos.

Atualmente nesses três setores da Terra Indígena Guarita, a natureza não propicia mais toda a condição para a sobrevivência tradicional da comunidade, devido à expansão da agricultura em grande quantidade praticada por alguns indígenas e principalmente em parceria com os não índios. Veja na Figura 7.

**Figura 8:** Foto do setor de Linha São Paulo, TI Guarita - RS.  
*Fonte: Argeu Mĩg Amaral - Arquivo pessoal (2014).*



Na verdade, a agricultura nunca foi o problema, mas uma solução para a realidade. Porém, por falta de conhecimento sobre a educação ambiental e sobre gestão e manejo, a comunidade continua destruindo a natureza. Esta ação causa a diminuição da mata cada vez mais, sendo que árvores são derrubadas e queimadas para depois as áreas serem cultivadas com máquinas. Entre elas podemos citar as árvores que dão frutas. Podemos ver na Figura 8 uma parte de capoeirão sendo derrubado.

Nesta região as frutas mais ameaçadas são as guabirobas *pênva*, *guabijú kanẽ sá*, pitanga *jymi* e jerivá *tênh*, entre outras, pois estas árvores precisam de certa idade para começar a dar fruta e para chegar a essa idade é demorado. Estas plantas ainda existem nos matos remanescentes e nas matas ciliares, mas são árvores novas que não possuem idade para dar frutas. No entanto, os matos remanescentes estão sendo desmatados pelas demandas das comunidades e na maioria das vezes a mata ciliar também é destruída em razão do aumento das necessidades e do crescimento dos moradores, por isso muitas vezes esta destruição passa despercebida.

O Lajeado Irapuá *Goj Fã* é o rio principal que corta ao meio a Terra Indígena do sul indo para o norte e sua situação atual tornou-se muito crítica. Nas últimas décadas, com a aproximação das lavouras, surgem os resíduos de agrotóxicos, venenos e o desmatamento das matas ciliares, o que compromete a vida das plantas e a vida aquática de uma hora para outra, mesmo sabendo que levaria muito tempo para a natureza repor esses recursos naturais renováveis. E nesses três setores onde foi realizada esta pesquisa se

**Figura 9:** Foto do rio principal *Goj Fã* da Terra Indígena Guarita/RS, sem mata ciliar. *Fonte: Argeu Mĩg Amaral – Arquivo pessoal (2014).*



encontram as principais cabeceiras deste rio *Goj Fã*. Veja na Figura 9 que o rio está sem a presença da mata ciliar.

Como o avanço da tecnologia é muito acelerado, nos últimos anos o modo de trabalhar na lavoura também se tornou muito mais aprimorado, porque a mão de obra dos moradores desta localidade foi trocada pelas máquinas sofisticadas e pelo veneno conhecido por secante, por conta do plantio em grandes quantidades. Isto criou um grande impacto no meio ambiente que futuramente pode causar gradativamente o desaparecimento das abelhas e outros insetos que possuem um papel fundamental no processo de polinização.

**Figura 10:** Foto de área dessecada para realização posterior de plantio direto. *Fonte: Argeu Mĩg Amaral – Arquivo pessoal (2014).*



Este papel ecológico das abelhas é muito importante quando se discute a diversidade das espécies das plantas, porque cada planta tem o grau de dependência com relação aos agentes polinizadores, com exceção de algumas plantas. Fica claro também que com as queimadas e com o uso excessivo de venenos nas lavouras ficaremos sem os insetos que polinizam as flores, o que possivelmente tornaria a diversidade de espécie das plantas cada vez mais pobre, como pode ser observado na Figura 10.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

**E**u espero que essa reflexão apresentada sobre o uso das plantas tenha sido compreendida como uma forma de registrar um pouco o conhecimento dos nossos velhos *kófa*, transmitido através da oralidade e fundamental para o ensinamento dos filhos, para a sua própria organização política, bem como as marcas tribais, a função das lideranças *pã'i* e *kujá* e sobre suas técnicas, práticas e uso de determinadas plantas.

Todas essas questões têm como princípio ou base a sabedoria dos *kófa* que hoje é considerada como conhecimento kaingang, principalmente para o grupo de professores e estudantes. Dessa forma, para nós os conhecimentos dos *kófa* se igualam ao conhecimento europeu chamado de universal. Este conhecimento se dá também através da observação e do acompanhamento das pessoas mais novas da comunidade.

Para os Kaingang a terra é considerada como uma mãe, porque tudo o que nasce nela é para o sustento de toda a família. A visão sobre os recursos que a natureza oferece nunca foi de explorar, pois toda vez que faziam a coleta de alguns desses recursos calculavam a necessidade da família ou a demanda da própria comunidade. O uso de plantas como remédio para cura ou para prevenção tem gerado

muito conflito com a medicina que foi introduzida nos postos de saúde, porém muitas formas de utilidade das plantas foram mantidas.

Como foi apresentado, muitas espécies de plantas mudaram o tipo de uso, por exemplo, algumas espécies que eram utilizadas como remédio e que hoje não são mais. Neste sentido o acesso aos medicamentos industrializados poderia ser um alerta para nós começarmos a nos esforçar a valorizar os nossos conhecimentos.

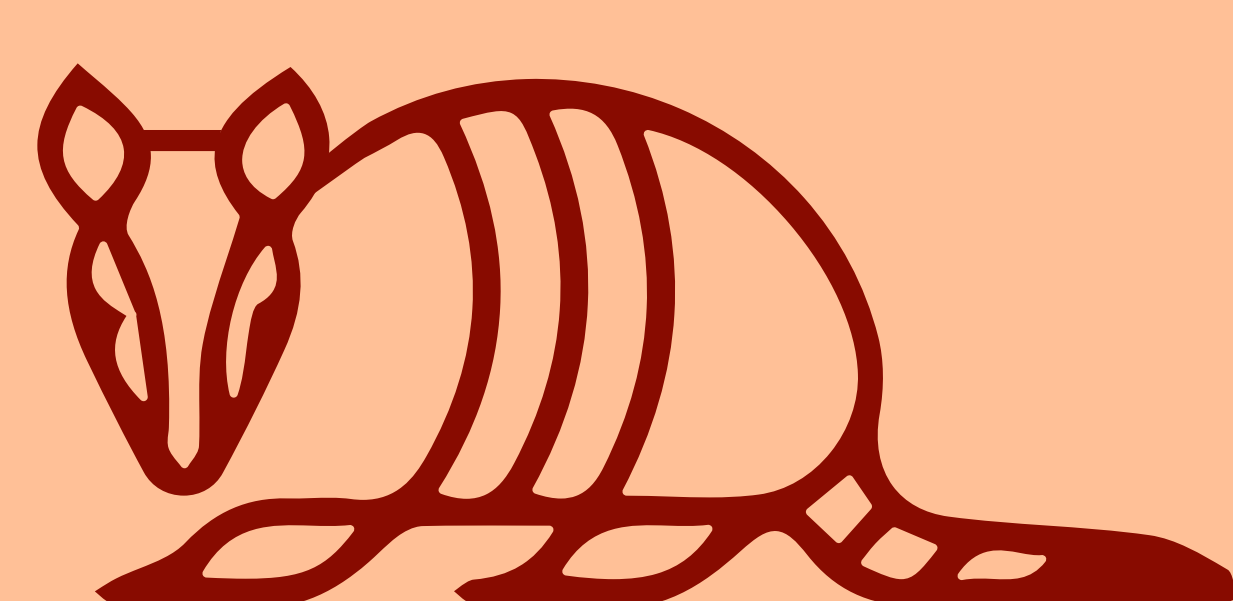
O fato da utilidade desses recursos naturais ser muito importante para as comunidades deve ser a base do sustento de várias famílias, sabendo também que o artesanato atualmente é umas das formas de sobrevivência econômica, sendo as matérias primas mais utilizadas as taquaras, cipós, capim e argilas, entre outras. Porém, atualmente estão se tornando escassas por falta de um bom manejo em seus usos.

Para o manejo de extração de matérias primas é preciso fazer a gestão na comunidade junto com as lideranças e nas escolas, com apoio de outros tipos de entidades. Isso será importante para a preservação das plantas que são para esses fins. Do contrário, os recursos, apesar de serem renováveis, vão se esgotando, porque a natureza não poderá repor novamente em alguns casos ou poderá levar muito tempo para isso acontecer, tendo em vista que o recurso



esgota quando os coletores começam a tirar em excesso, sem precisão alguma, ou por falta de conhecimento de suas consequências.

A ação do homem ou outros agentes sobre a natureza é o fator responsável pela alteração do meio ambiente existente na comunidade, bem como dos locais degradados e modificados pelas demandas das comunidades, causando o empobrecimento das espécies vegetais. Portanto, devemos encontrar as alternativas que possam resolver a situação do meio ambiente e precisa acontecer o diálogo, como reuniões ou encontros junto com as lideranças indígenas, sempre tomando como base a Legislação Ambiental Indigenista.



# 3



## GÃR PĒ: MILHO COMO SÍMBOLO DA TRADIÇÃO NA CULTURA KAIINGANG

*por Batista Amaral e Elizamara Ferreira*



## TU VĒME SĪ [RESUMO EM KAINGANG]

*Vēnhrá tag vỹ ěmã ta Guarita ki vāsã ãkré ti hēre nỹgnĩ, jāvo uri, kar gār ta nén ũ ki há ěn tu vēme nĩ.*

*Ken ja vāsã kanhgág ag vỹ gār ta vājãn tu é mã ja nỹtĩg nĩ.*

*Gār ta ag vỹ vājãnh é tavĩ hynhan ja fã nĩgnĩ.*

*Kỹ ěn tu jykrén han kỹ ag kajró vỹ gār ki mur ka nĩja nĩ ser ěg mỹ.*

*Kỹ ěg ta vãnhkajé ja fóg ag kóm kanhagág jykre, kar ag kajró ránrán sór ka vỹ vāsã SPI kã nén ũ ta hēre ja, jāvo uri ti hēre, ke tag mĩ hã kãtĩ mũ. Vã jykre ti.*

*Kỹ ěg tỹ ta kanhgág tag vỹ ěg jykre génh kỹ ta fóg ag jykre tu jãmĩ kỹ ta vēnh jykre pir han sór mũ ser.*

*Ěn tu vēnhrá hãvē ser.*

## RESUMO EM PORTUGUÊS

O presente trabalho é resultado da pesquisa desenvolvida para elaboração do trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Com o título *Gãr Pẽ: Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang*, buscamos realçar as práticas e relações do povo Kaingang da comunidade Nufág (Linha São Paulo), da TI Guarita, com o milho. Desenvolvemos nossa pesquisa a partir do conhecimento dos mais velhos, nossos sábios, dialogando com os desafios que a comunidade enfrentou nos últimos 100 anos e vem enfrentando atualmente com as mudanças socioculturais impostas pelo Estado brasileiro. A pesquisa demonstrou o quanto o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e posteriormente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) desejaram destruir a cultura do *Gãr* através da imposição de outras variedades, da mecanização e do uso de venenos, havendo ainda os desafios do tempo presente. Também demonstramos o quanto a comunidade resistiu e como tem empregado as técnicas para cultivo dessa espécie por ser ela o símbolo da tradição e da cultura de nosso povo. Utilizamos o conceito de Natureza Humana, empregado por Tommasino, e buscamos na mitologia a referência histórica para os Kaingang.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Gãr*; Tradição; Kaingang.

# APRESENTAÇÃO

**A**presentamos o produto final da pesquisa sobre o *Gãr Pẽ: Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang*, o qual demandou meses de pesquisa junto à comunidade Kaingang da Terra Indígena (TI) Guarita, local onde vivemos. A elaboração do presente Trabalho de Conclusão de Curso faz parte dos requisitos para conclusão do curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, oferecido pelo Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

A Terra Indígena Guarita, localizada entre os municípios de Redentora, Miraguaí, Tenente Portela e Erval Seco, na região Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (RS), é o local onde desenvolvemos nossa pesquisa de campo por ser também o local de nossa moradia. Abordaremos questões envolvendo a agricultura tradicional kaingang com ênfase para a produção do *gãr pẽ* (milho Kaingang), relacionando os desafios históricos e do tempo presente no que concerne aos conflitos com a produção em grande escala de trigo e soja na nossa TI, bem como os malefícios provocados por essa produção em larga escala, gerando riscos de degradação do meio ambiente e reprimindo o saber fazer da população Kaingang. As sementes híbridas e as sementes geneticamente modificadas provocam o domínio e extinção de outras culturas. No caso do cultivo do *gãr pẽ* percebemos

exatamente o contrário da produção mecanizada porque este cultivar não prejudica o meio ambiente, além de favorecer a manutenção dos costumes do nosso povo.

## INTRODUÇÃO

**D**entre os saberes tradicionais da população Kaingang na TI Guarita, destaca-se a relação com o *gãr pẽ*, ou seja, o milho kaingang. A maior parte das informações coletadas – além das pesquisas bibliográficas, ocorreu através de entrevistas com o senhor Luiz Katin Matias, um dos capitães do setor<sup>1</sup> Linha São Paulo; com a sábia anciã Joana Nikó Emilio, igualmente moradora desse setor, e com outras pessoas, inclusive da comunidade Nufág<sup>2</sup>, que preferiram não ser identificadas, mas que contribuíram muito no desenvolvimento da pesquisa. Fizemos recortes geográficos focando duas aldeias: São Paulo e Mato Queimado, por serem locais de nossa moradia e também devido à dificuldade de desenvolver a pesquisa em todos os setores da TI Guarita.

---

**1** Em nossa Terra Indígena nomeamos setor para o que em outros lugares chama-se aldeia.

**2** Nufág: nome de ente querido e respeitado que viveu entre o período de 1918 e 2010. Atualmente a comunidade se identifica por este nome na TI Guarita.

O texto é organizado em três capítulos. No primeiro capítulo apresentaremos breve histórico dos Kaingang, a fim de situar o leitor sobre a Terra Indígena Guarita, seus aspectos ambientais e de ocupação humana. A sua primeira demarcação ocorreu em 1918 e a segunda em 1997. No segundo capítulo mostraremos o aspecto da transformação da agricultura kaingang, tendo em vista que o Estado é o responsável pela mudança radical na agricultura tradicional, desfazendo qualquer tipo de organização social Kaingang. Enfim, quase tudo o que era Kaingang foi condenado pelos colonizadores. No terceiro e último capítulo falaremos sobre a relação do milho com a visão cósmica da sociedade Kaingang, fazendo uma reflexão sobre o modo de vida deste povo e identificando a importância do milho na alimentação. Também agregamos algumas fotos relacionadas ao *Gãr Pẽ* e apresentamos, ao final, comidas tradicionais kaingang feitas a partir do milho, relatadas por dona Joana Emilio.

O tema *Gãr Pẽ: Milho como símbolo da tradição na cultura Kaingang* foi pensado para dialogar com o paradigma criado pelo homem branco no qual somente a sua cultura tem valor. Queremos que nosso trabalho sirva para pensar na possibilidade de intervenção nas políticas públicas para nossas comunidades. Apesar da violência histórica efetivada pelo Estado brasileiro das mais diversas formas para coibir a produção de nossas sementes tradicionais, o que percebemos hoje é a grande resistência de nosso povo, que insiste

em continuar mantendo essa tradição devido à importância dessa planta para nosso universo mitológico e para nosso uso cotidiano nas atividades religiosas e sociais. Buscamos dar destaque para imagens como fotografias, que auxiliam na visualização e melhor compreensão.

# 1. TERRA INDÍGENA GUARITA: HISTÓRIA E LOCALIZAÇÃO

## Breve Histórico Kaingang

O censo IBGE de 2010 apontou que a população Kaingang soma 37.470 pessoas.<sup>3</sup> Dados de instituições da sociedade civil indicam que em 2013 a população Kaingang era composta por 41.839 pessoas e ocupava ao menos 57 terras entre as regularizadas, as que estão em processo de regularização e as reivindicadas com ocupação Kaingang (CIMI SUL, 2012). De acordo com dados anteriores, temos:

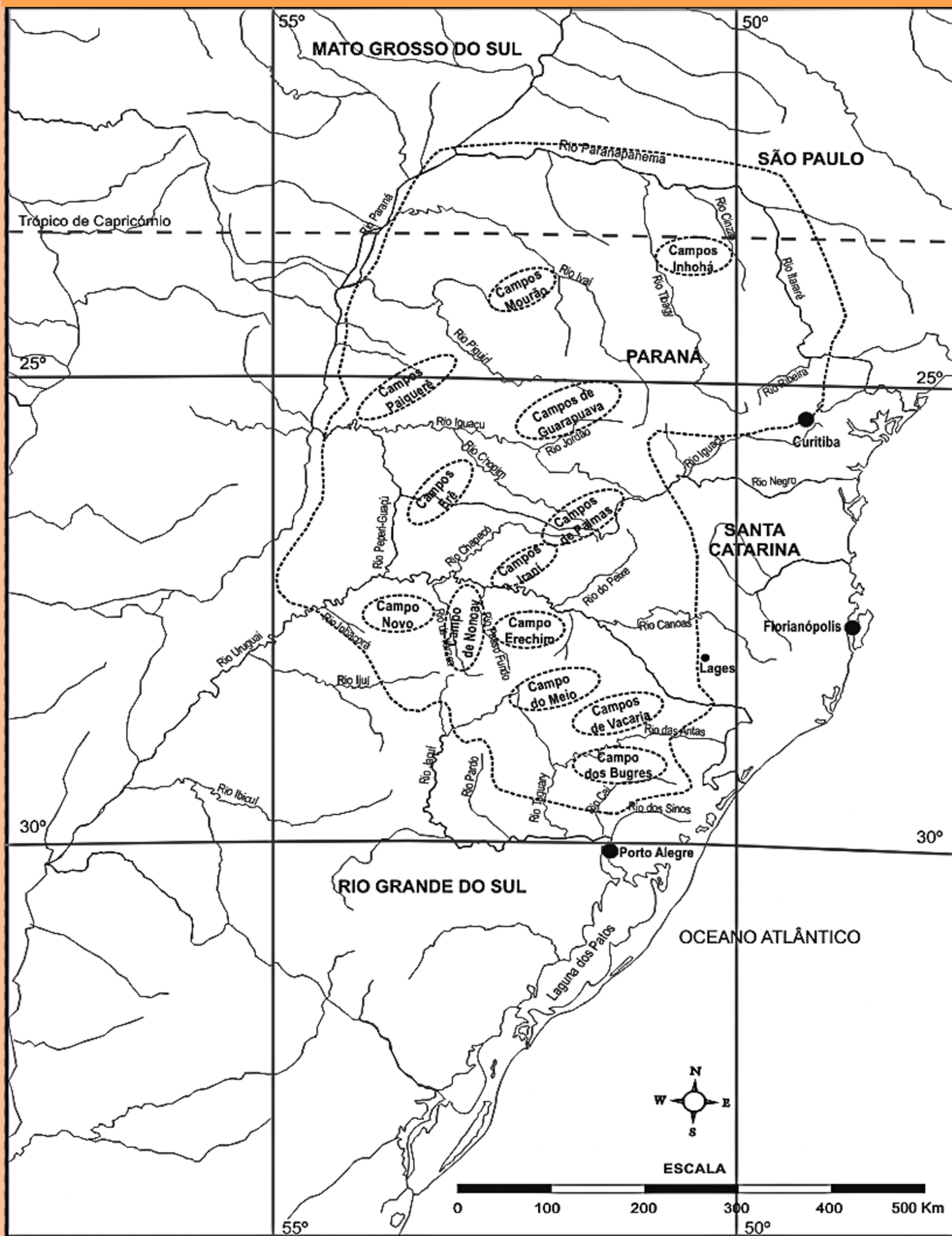
Os Kaingang estão entre os mais numerosos povos indígenas do Brasil. Falam uma língua pertencente à família linguística Jê. Junto com os Xokleng, integram o ramo Jê Meridional. Sua cultura desenvolveu-se à sombra dos pinheirais, ocupando a região

---

<sup>3</sup> Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em: 21/02/2014.



**Figura 1:** Território Kaingang: campos e historicidade do espaço.  
*Fonte: Brighenti (2012).*



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 oeste, até San Pedro, na província argentina de Misiones. Atualmente os Kaingang ocupam pouco mais de 30 áreas reduzidas, distribuídas sobre seu antigo território, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com uma população aproximada de 34 mil pessoas. Sozinhos, os Kaingang correspondem a quase 50% de toda população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil.<sup>4</sup>

Entre os desencontros de informações publicadas nesta última década sobre os Kaingang, fato é que o povo Kaingang é um dos mais numerosos povos indígenas no Brasil.

A [Figura 1](#) permite visualizar a distribuição dessa população no centro sul do Brasil em tempos históricos, ou seja, no período da invasão do território kaingang no início do século XIX. Segundo Brighenti:

Optamos por manter o mapa no original; embora a indicação pontilhada não revele a totalidade do território Kaingang, interessa-nos a indicação dos campos como espaço privilegiado de uso pelos Kaingang. Há presença Kaingang fora do limite pontilhado indicativo do território Kaingang. Como exemplo, temos as aldeias situadas nos municípios de Porto Alegre/RS

---

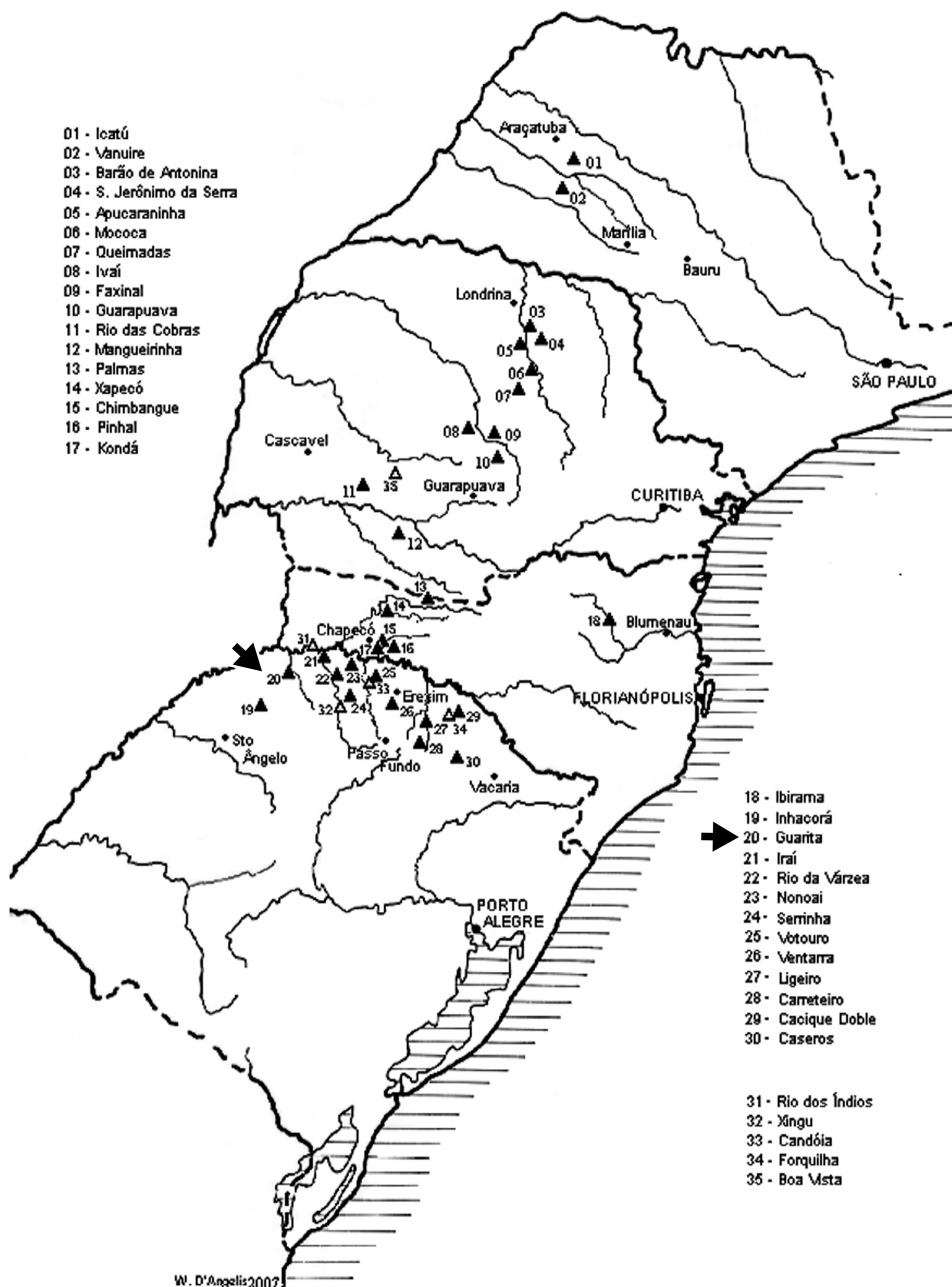
<sup>4</sup> Disponível em: <http://www.portalkaingang.org>. Acesso em: 20/01/2015.

(TI Lomba do Pinheiro, TI Morro do Osso e TI Morro Santana), São Leopoldo/RS (TI Kaingang em São Leopoldo), Braúna/SP (TI Icatu) e Arco-Íris/SP (TI Vanuíre) (BRIGHENTI, 2012: 25).

A partir de 1810 o território Kaingang no sul do país foi invadido pelos *fóg* (não indígenas). Ao invés de um território contínuo ocorreu a fragmentação em diversas reservas que, com o passar dos anos, foram sendo reduzidas e muitas delas extintas. Mas, por conta das lutas e mobilizações e com apoio de pessoas e órgãos não governamentais os Kaingang passaram a retomar as terras tradicionalmente ocupadas. O novo texto constitucional, aprovado em 1988, reconheceu nosso direito sobre as terras, o que impulsionou mais ainda a luta. Sabemos que no Brasil muitas vezes as leis não são aplicadas, especialmente quando se trata de garantir o direito das populações indígenas. Sabendo disso, o povo Kaingang luta incessantemente pela efetivação da garantia dos direitos previstos na Constituição Federal. O resultado disso é que mais de 57 locais estão ocupados, entre terras demarcadas e locais de acampamento, porém todas elas incidem em terras tradicionalmente ocupadas e estão sendo reivindicadas por nosso povo. O importante desse processo é que estamos conseguindo retomar nossas terras e assim reocupar nosso território, tornando cada vez mais concretos os direitos do nosso povo.

Figura 2: Terras Indígenas Kaingang (a seta indica a TI Guarita).  
Fonte: D'Angelis (2007).

## ÁREAS KAINGANG



A [Figura 2](#) ilustra esse momento histórico. Em 2007 D'Angelis registrou 35 locais ocupados e hoje, como dissemos, são 57.

## A denominação Guarita e a demarcação da Terra Indígena

Conforme os relatos dos nossos anciões, o nosso território Kaingang (hoje Guarita) abrangia uma área entre o rio *Sakrog* (Guarita)<sup>5</sup> e o rio *Sakupri* (Turvo)<sup>6</sup>. No início do século XX havia uma guarita no rio *Sakrog* que servia como um ponto de referência. Dessa forma é provável que a denominação da TI Guarita surgiu por conta dessa construção. A TI Guarita está localizada na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul, nos municípios de Redentora, Tenente Portela e Erval Seco, fazendo divisa com Miraguaí, somando uma extensão de aproximadamente 23.406,87 hectares. No ano de 2005 a população Kaingang atingia aproximadamente 6.100 pessoas.<sup>7</sup> Atualmente sua população é de aproximadamente 7.000 indígenas.

A primeira demarcação da terra indígena foi em 1918 pela Comissão de Terras de Palmeiras das Missões (RS) e a

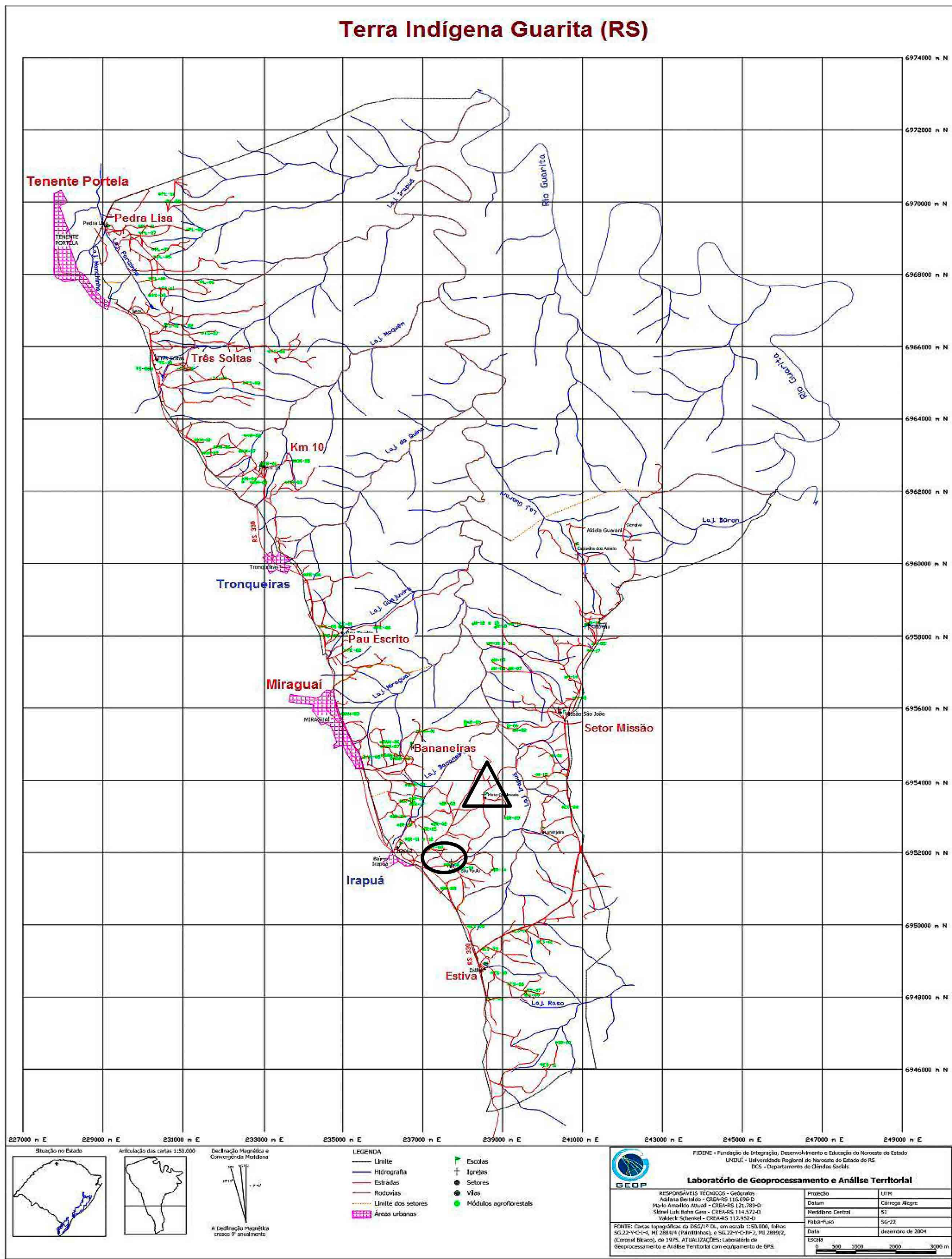
---

5 O rio Guarita é denominado de *Sakrog* pelos Kaingang da Guarita.

6 O rio Turvo é denominado de *Sakupri* pelos Kaingang da Guarita.

7 Disponível em: [www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org). Acesso em: 21/01/2015.

Figura 3: Terra Indígena Guarita. Círculo – Linha São Paulo;  
 Triângulo – Linha Mato Queimado. Fonte: Laboratório  
 de Geoprocessamento e Análise Territorial (2004).



segunda demarcação foi em 1997. O registro no Cartório de Imóveis de Tenente Portela (RS) ocorreu em maio de 1991 e na Secretaria de Patrimônio da União em dezembro de 1994.

A Terra Indígena Guarita é organizada politicamente em 16 setores e cada setor possui um capitão<sup>8</sup>. Os setores que existem hoje são: Estiva, Laranjeira, Linha São Paulo, Missão, Katiú Griá, Irapuá, Bananeira, Pau Escrito, Km 10, Linha Esperança, Três Soita, ABC, Mato Queimado, Pedra Lisa, Linha Mó e Capoeira dos Amaros. Alguns nomes de setores não aparecem na [Figura 3](#), inclusive a aldeia onde moram os Guarani, que possuem sua organização própria. As representações de círculo e triângulo são as duas aldeias que representam os recortes da Guarita das quais vamos falar.

Apesar de ser um pequeno fragmento de um amplo território, a TI Guarita destaca-se na região noroeste do RS por sua composição florestal. Na [Figura 4](#), extraída a partir do *Google Earth*, percebe-se claramente uma mancha verde escura, representando a mata nativa que faz parte da sustentabilidade Kaingang.

Portanto, a TI Guarita tem uma contribuição importante para a sociedade regional, por ser ainda uma área com meio ambiente preservado. Essa é uma riqueza material e imaterial de nosso povo, porque compreendemos que somos parte

---

<sup>8</sup> Capitão: liderança Kaingang com cargo de confiança do cacique.

**Figura 4:** Imagem da cobertura vegetal da TI Guarita.  
*Fonte: Google Earth. Acesso em 2012.*



da natureza, como explica a antropóloga Kimiye Tommasino, sobre o conceito de “natureza humana”:

Para os Kaingang, assim como o homem possui uma natureza animal, os seres da natureza – os animais e vegetais, também têm seus espíritos protetores. Podemos acrescentar mais ainda que, se alguns animais são também *yangré* [espírito animal] dos homens, eles são também, num certo sentido, “humanos”. É possível dizer, assim, que entre os Kaingang, assim como para os povos indígenas em geral, não há dicotomia entre o universo humano, natural e sobrenatural; muito pelo contrário, são universos que se interpenetram e se influenciam reciprocamente (TOMMASINO, 2004: 157).



**Figura 5:** Desenho hídrico da TI Guarita. *Fonte: Desenho de Argeu Migg Amaral, acadêmico do curso Licenciatura Intercultural Indígena (2013).*



Sompré (2007: 27 apud Pörsch, 2011: 10) informa que “a Terra Indígena Guarita contém 51,18% de mata primária, 20,52% de mata secundária, 18,17% de capoeira, 8,54% de terra cultivada, 1,54% de terra exposta.” Todavia, percebemos que as cabeceiras das nossas fontes de rios ficam localizadas bem na divisa da terra indígena com as terras dos *fóg*. Os pontinhos escuros na [Figura 5](#) representam as cabeceiras dos rios, as linhas azuis representam os rios. Conforme o desenho, as nascentes estão bem na divisa do território Kaingang com a sociedade envolvente, terras nas quais o uso de agrotóxico nas lavouras é extensivo.

## 2. TRANSFORMAÇÕES NAS PRÁTICAS AGRÍCOLAS

### Agricultura Kaingang e sua transformação

Do ponto de vista Kaingang, todos os seres existentes na face da terra estão interligados. Dizemos isso porque faltando uma espécie de animal ou vegetal em um ecossistema, acontece o desequilíbrio biológico na natureza, assim, certamente uma semente não pode ser manipulada geneticamente e cultivada para substituir a outra espécie de planta,

**Figura 6:** Uso de agrotóxico nas lavouras na aldeia Linha São Paulo – TI Guarita. *Fonte: Acervo Pessoal (Junho de 2014).*



**Figura 7:** Plantação intensiva de trigo na aldeia Mato Queimado – TI Guarita. *Fonte: Acervo Pessoal (2014).*



**Figura 8:** Poço d'água supostamente feito para abastecimento de tanque d'água de pulverização agrícola na aldeia Linha São Paulo – TI Guarita. *Fonte: Acervo Pessoal (2014).*



a não ser que seja para ampliar a diversidade cultural. Vejamos nas [Figuras 6, 7](#) e 8 o uso de agrotóxico, expansão da monocultura e suas consequências.

## Agricultura Tradicional Kaingang

Chamaremos de agricultura tradicional Kaingang a forma própria de produzir alimentos conhecida como agricultura de subsistência ou roça.

Nome	Característica
<i>Gār piratu</i>	Tem grão de semente de cor sortida: amarelo e branco; sabugo fino; é uma planta baixa e com dois meses já dá para comer milho verde.
<i>Gār kughu</i>	Tem grão de semente branca e bem mole.
<i>Gār ma</i>	Tem grão de semente amarelada e bem mole.
<i>Gār nóho</i>	Tem grão de semente avermelhada e bem mole.
<i>Gār sá</i>	Tem grão de semente preta e bem mole.
<i>Gār tar</i>	Tem grão de semente amarela e bem dura.
<i>Gār kupri</i>	Tem grão de semente branca e bem dura.
<i>Gār kógur</i>	Tem grão de semente amarelada de aparência murcha.

**Tabela 1:** Variedade de sementes *kanhgág gār pẽ*.

A principal fonte de alimento na agricultura tradicional kaingang antigamente era o *kanhgág gār pẽ*. Veja o esquema da Tabela 1.

Havia também *gãru* (milho pipoca), *gãru kanẽ mag* (milho pipoca de grãos grandes arredondados) e *gãru kanẽ rãnrã* (milho pipoca de grão ponta aguda).

Antes do contato, as famílias faziam suas roças no entorno das casas. As casas representavam o centro de ocupação territorial kaingang, quer dizer que antigamente a pessoa só era “dona” daquela terra cultivada em roda da casa e o resto do terreno ficava disponível. Observando e analisando esse aspecto da agricultura tradicional kaingang, concluímos que ela começava no *prurfyr* (fim do terreno da casa). É neste local que eles plantam as verduras, os legumes para

**Figura 9:** Plantação de *kanhgág Gãr Pẽ* – Comunidade Nufág de Linha São Paulo – TI Guarita. *Fonte: Associação de Revitalização da Cultura Kaingang (ARCK, 2012).*



complementar os sabores da comida, plantam também árvores frutíferas, ervas medicinais e as árvores que dão sombra. As outras plantas, como feijão, mandioca e batata doce, eram plantadas depois do *prurfyr*. Longe das casas ficava a roça do milho. No final dessa sequência de plantações ficava o terreno desocupado, coberto de vegetações.

Conforme essa organização de cultivo, acreditamos que as plantas de uso diário ou que exigem menos tempo para a colheita são plantadas perto da casa e as que levam mais tempo para a colheita se situam em lugares mais longe da casa e assim por diante. Com isso, construía-se uma ampla

floresta de plantas que certamente servia para práticas de caça e extração de matéria prima.

Os Kaingang antes do contato escolhiam estrategicamente o local da moradia onde houvesse fonte de água ou vertente<sup>9</sup>. Prova disso é que atualmente as comunidades na TI Guarita estão localizadas perto das cabeceiras dos rios principais, conforme demonstrado na [Figura 05](#).

Na busca para registrar como era a agricultura antigamente, contamos sempre com a ajuda de D. Joana Emilio, sábia da comunidade Nufág, que diz:

Vãsỹ ãg ta prur fyr hãmĩ nén ũ fy nĩm nĩm ke tĩ, hãra uri ãg pryr fyr vỹ mĩ nén ũ fy krãn jãvãn tĩ prastiku e tavĩ tugrĩn (...) ãg ta vãfár vãm fã hẽta ki ãkrãn hataví nĩgtĩ. Hãra uri ãg vãfár vỹ ta ũ tĩ gé (...) ãg vãfár hã vỹ vẽnh mỹ ta kakanẽ koja ke, vãn jujar kar ka nĩ vãsã (EMILIO, entr., 2014).

Traduzindo a fala de D. Joana, temos:

Antes do contato não havia problema de lixo nas terras ocupadas pelos Kaingang, tudo era orgânico. Os materiais de utilidade caseira como cestos, restos de extração de alguns alimentos, como caroço de fruta e os restos de madeiras utilizadas, tudo isso era biodegradável, e o local das coisas rejeitadas era o *prur fyr*, e por incrível que apareça, o *pryr fyr* é o local de decomposição, então, o terreno cada vez ficava mais fértil para o plantio.

---

<sup>9</sup> Vertente: olho d'água.

**Figura 10:** Argeu Mĩg Amaral, morador da comunidade Nufág – Linha São Paulo – TI Guarita, mostrando a semente de *kanhgág Gãr Pẽ*.  
*Fonte: Associação de Revitalização da Cultura Kaingang (2012).*



Dona Joana também conta uma história que no passado os Kaingang malhavam taquaral com cassetetes, depois atevam fogo para posteriormente ser plantado. Fato é que atualmente o local é chamado de setor Mato Queimado. Para plantar as sementes eles utilizavam a ponta fina de um galho de árvore, que em outros lugares chamam de xaxo (sacho), fazendo um buraco no chão, colocando as sementes e enterando-as com os pés. Depois da germinação da semente era proibida a visita de outras pessoas no local, caso contrário a planta pesteava.



**Figura 11:** Forma tradicional de guardar a semente de *kanhgág Gãr Pẽ*. Fonte: Acervo Pessoal – comunidade Nufág, Linha São Paulo, TI Guarita (2015).



Havia e até hoje existe, o ritual da colheita, no qual fazemos questão de oferecer, por exemplo, a primeira espiga de milho verde para uma pessoa mais velha da família ou um líder da comunidade. Entre as conversas sobre o assunto com as pessoas comuns, destaca-se o uso do fogo na prática de agricultura. Dizem que antigamente os Kaingang derrubavam uma parte da floresta e colocavam fogo para posteriormente fazer o cultivo, porém o fogo era bem controlado, com técnica de *jukym* (abertura de um impedimento para que o fogo não se alastrasse), conhecimento adquirido

ao longo do tempo. Depois da roça plantada, o dono voltava somente para colher e não se preocupavam em cuidar, como hoje fazem os agricultores. Para entender esse modo de plantio os anciões dizem que o segredo está na semente kaingang.

Dentre muitas informações percebemos a importância de valorizar os *kófa* (anciões), sábios da comunidade. Para garantir a sobrevivência antigamente, os jovens teriam que aprender com as pessoas mais velhas da sua aldeia, pois eram elas que deliberavam sobre o grupo social, conduzindo a um bom caminho. Também eram elas que aconselhavam os recém-casados sobre a vida de casal. Hoje, ao contrário, os idosos muitas vezes são deixados de lado por falta de compreensão das pessoas. São eles os precursores dos valores da cultura do nosso povo Kaingang. Porém, para uma pessoa se constituir Kaingang tem que ter no mínimo vivido lado a lado com o *kófa* de uma aldeia qualquer e ter a sensibilidade de sentar para ouvir o que um ancião tem a falar, porque não vale apenas dizer que é Kaingang, exigindo o seu direito e não cumprir com os seus deveres.

## O Estado como responsável pelas transformações nas práticas de agricultura kaingang – TI Guarita

Com o passar do tempo – conforme as pesquisas bibliográficas realizadas – a partir da década de 1940, o Serviço de Proteção aos Índios passa a ser subordinado ao Ministério da Agricultura e nesse período o Estado inicia a mecanização da agricultura nas terras indígenas, arruinando a vida deste povo, desfazendo as suas maneiras próprias de produzir alimentos, forçando-o a produzir para o mercado, provocando uma grande inconveniência nessa sociedade que produzia somente para o seu próprio sustento.

O SPI, além de introduzir a produção de trigo, soja e o milho híbrido nas terras indígenas, garantiu arrendamentos das terras indígenas a agricultores não indígenas, o que se estendeu até a década de 1970. Em 1977, em depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no Congresso Nacional, que apurava as irregularidades e crimes cometidos pela FUNAI contra os povos indígenas, o general e presidente desse órgão, Ismarth de Araújo, informa que nas TIs no sul do Brasil havia 2.267 famílias de agricultores arrendando e “intrusando” as TIs. Apenas na TI Guarita eram 271 famílias de *fóg* (BRIGHENTI, 2012).

Nessa época havia uma compreensão da sociedade nacional que os povos indígenas deveriam ser integrados à comu-

**Figura 12:** Fragmentos do relatório final de Jader Figueiredo Correia.  
*Fonte: CORREIA (1967, p. 4.917 e 4.918).*

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

Exigimos o encaminhamento dos infelizes ao médico e, logo a seguir, verificamos que, enquanto nenhuma assistência era prestada aos índios, o chefe Luiz Martins da Cunha, vendia grandes partidas de gêneros da produção do Posto para manutenção de sua família em regime de mesa lauta, enquanto lançava fraudulentamente os gastos na prestação de contas como sendo distribuição aos indígenas de sapatos, alimentos e remédios.

nhão nacional, porque era assim que determinavam as Constituições Federais de 1934, 1946 e 1967 (CUNHA, 1987). Eram considerados crimes apenas os casos de visível agressão à pessoa ou à apropriação individual do patrimônio indígena, porém foram raros os momentos que esses crimes se tornaram públicos. A seguir, um dos casos denunciados pelo então procurador Jader Figueiredo Correia, que produziu um inquérito a pedido do Ministério do Interior, em 1968, aponta inúmeras irregularidades e crimes cometidos por funcionários do SPI contra os indígenas, como demonstra o fragmento do Relatório Figueiredo na Figura 12.

Tudo isso reflete que em tempos atrás muitos Kaingang deixaram de usar a sua língua e os seus hábitos alimentares, ou seja, as atividades cotidianas, o que resultou numa profunda desgraça. Muitos índios na época negaram a sua

própria identidade étnica e cultural para não se submeter à opressão. Dona Joana Emilio, em comentário sobre a ação do SPI, diz que:

(...) kukrūmág hã tugrĩn ãg vỹ ãg kajró pẽ tuvãnh kren mū. Mỹr ãn kã ãg vỹ ravora tavĩn ki rãnhraj mūg tĩ. ãg pi ser ãg ta nãn ū han fã ãn hynhan mãn mū há mã. Kar ãn kã ūn ta ravora ki rãnhraj vãnh kar ūn ta fóg vỹ tó kórég ãn pi ne ki há nĩ ū mỹ (...) kỹ kanhgág tū pẽ vỹ ne ki há tū nĩ ser fóg mỹ (...) (EMILIO, entr., 2014).

A seguir a tradução da fala de dona Joana:

O kukrū<sup>10</sup> é responsável por essa perda de valores da cultura do povo kaingang, pois ela contrariava a prática tradicional de cultivo, a maneira própria de conseguir alimentos, proibindo as crenças, rituais e o uso da língua, enfim, tudo o que era relacionado ao índio foi condenado pelos colonizadores.

## Fatores que geraram mudança na agricultura na TI Guarita

Atualmente na TI Guarita predomina o cultivo de trigo, soja e milho. As sementes e os insumos agrícolas são comprados fora da Terra Indígena e os produtos também são vendidos

---

**10** *Kukrū mág*: panela grande ou panelão, denominação kaingang do SPI.

fora, no comércio de grande porte, assim como manda o capitalismo. Em relação a essa questão, a situação mais marcante é que a maior parte da população não tem condição suficiente para investir em suas lavouras porque a produção para o comércio implica em grande investimento. Nesse caso, aqueles que têm menos condições financeiras acabam muitas vezes sendo dominados pelos “grandes”. Em consequência disso, algumas pessoas se veem obrigadas a lotear os seus pedacinhos de terra na tentativa de garantir um terreno para os seus filhos futuramente, porque dividindo a extensão da terra indígena pela população atual daria um pouco mais de três hectares de terra para cada pessoa e isso nos leva a crer que precisamos promover uma política de gestão de ocupação da Terra Indígena Guarita e sabemos que as questões de terras indígenas envolvem a responsabilidade da FUNAI em acompanhar.

O senhor Luiz Katin, capitão do setor de Linha São Paulo, relata que quando era jovem plantavam somente para o seu próprio sustento e não para vender.

Havia uma grande variedade de milho, na época tinha: *gãr piratu*, *gãr kughu*, *gãr kupri*, *gãr ma* e *gãr nóho* com variadas cores, sementes e formas de sabugos distintas. Tinha vários tipos de milho pipoca também. Hoje não sei se existe. Eu sou a favor de resgate dessas plantas porque a agricultura de hoje não sustenta mais a gente (KATIN MATIAS, entr., 2014).

A Terra Indígena Guarita no seu interior guarda muitas belezas naturais, porém é foco da cobiça dos *fóg* que, por sua vez, tendo algumas brechas para plantar pedacinhos da terra, abusam no uso de agrotóxicos sem nenhuma técnica de cuidado com o meio ambiente e, em consequência disso, houve relatos de pescadores que teriam achado embalagens de herbicidas jogadas dentro do rio *Gojã*<sup>11</sup> em 2013. Além do mais, com o crescimento da agricultura extensiva os pequenos agricultores indígenas são obrigados a derrubar as matas ciliares para abrir as suas rocinhas, comprometendo as fontes de rios e os olhos d'água, conforme demonstram as imagens a seguir ([Figuras 13 e 14](#)).

## A agricultura tradicional contemporânea

Chamaremos de agricultura tradicional contemporânea as atividades agrícolas tradicionais das famílias Kaingang atualmente, pois quase todas as famílias na comunidade Nufág possuem hortas de verduras e legumes, importantes na dieta kaingang.

---

**11** *Goj Fã*: principal rio da TI Guarita.

**Figura 13:** Roça em cima de olho d'agua – Aldeia Mato Queimado – TI Guarita. *Fonte: Acervo Pessoal (julho de 2013).*



**Figura 14:** Mata ciliar em degradação (partes queimadas) com o crescimento da lavoura de plantio de milho nas encostas e nas margens do rio *Goj Fã* – Aldeia Mato Queimado – TI Guarita. *Fonte: Acervo Pessoal (agosto de 2013).*





**Figura 15:** Horta de Argeu Mĩg Amaral, morador da comunidade Nufág – Aldeia Linha São Paulo – TI Guarita. *Fonte: Acervo Pessoal (agosto de 2014).*



Na TI Guarita hoje em dia os Kaingang possuem pomar de árvores frutíferas nativas e enxertos, possuem hortas, plantam mandioca, batata doce, feijão, milho, cana de açúcar etc. Também possuem criação de gado, porcos, galinhas etc. Sendo assim, vale a pena ressaltar que temos a nossa própria forma de produzir, ao contrário da agricultura imposta na Terra Indígena Guarita que, por sua vez, favorece os comércios de grande porte e não a alimentação das famílias indígenas Kaingang.

## 3. TRADIÇÃO E CULTURA KAINGANG

### Significado do milho no universo Kaingang – TI Guarita

Neste capítulo falaremos sobre o jeito Kaingang de ver o mundo, nossa cosmologia e cosmografia, e sobre o milho como elemento central da manutenção da tradição e de nossa cultura. Do ponto de vista Kaingang o *kanhgág gãr pẽ* significa resistência. Entre os avanços do hibridismo e o crescimento da monocultura, por mais simples lavouras que sejam, ele ainda aparece entre os grandes cultivos de trigo, soja e o milho híbrido, como se o *gãr pẽ* representasse os Kaingang e as outras culturas representassem os *fóg*.

Dessa forma, cremos que o *kanhgág gãr pẽ* é um elemento muito forte para manutenção da cultura kaingang. Aliás, conforme nossa mitologia, o milho regenerou-se da morte de um velho *kujá*<sup>12</sup> chamado *Gãr*<sup>13</sup>, cuja aldeia estava numa crise de fome. O velho *kujá*, cansado de viver com o peso da idade, resolveu tomar uma decisão, pedindo aos seus *jamré*<sup>14</sup> e seus filhos que o matassem, arrastando-o numa

<sup>12</sup> *Kujá*: espiritualista Kaingang, curandeiro Kaingang.

<sup>13</sup> *Gãr*: milho.

<sup>14</sup> *Jamré*: marcas opostas que se casam; neste caso são os genros do *kujá*.

roça com uma corda no pescoço. Pediu ainda que após a sua morte o enterrassem bem no meio da roça e que fossem embora por três luas para viver somente de caça e pesca. Na volta para a aldeia eles teriam que visitar a roça, onde haveria uma planta que os livraria da fome. Sem querer eles se obrigaram a fazer o que o *kujá* havia orientado. Passaram as três luas e eles voltaram para a aldeia e na roça onde enterraram o velho *Gãr* haviam nascido pés de milho, livrando-os da fome. Em homenagem ao saudoso velho *kujá* chamaram o milho de *Gãr* na língua Kaingang. Então, certamente a morte para este povo é uma passagem do estado orgânico para outra ou sua contraparte.

A morte, para os Kaingang, é a contraparte da vida, ou uma parte indissociável dela (...) os Kaingang preferem as metáforas para referir à morte: “ele viajou”, ou “ele foi para debaixo da terra”. Concebem essa passagem muito mais como uma mudança de estado do que um fim (...). É como se a morte fosse um ato voluntário daquele que quer morrer (VEIGA, 2000: 04-05).

O velho Kaingang chamado *Gãr* há muito tempo deu a sua contrapartida na crise da fome, atualmente cremos que a comida é uma benção de Deus, não é por acaso que o *Tupẽ* (Deus) teria sacrificado o velho *Gãr* a se transformar em milho, segundo mito da origem do milho (BORBA,1908). Também vale a pena ressaltar que a organização social Kaingang baseia-se no mundo dividido em duas partes distintas *kamé*

e *kajru*. Ambas são metades tribais que se complementam. Um dos exemplos é a história do sol e a lua.

## RĀ KAR KYSĀ KĀME

Ĕg tupĕ vȳrĀ kar kysĀ ag hyn-han ja nĭgnĭ. Ag tȳ nĕn ũ kar tȳ ga kri nȳtĭ ĕn kirĭr mŭ jĕ.

HĀra ag vȳ kejĕn jagnĀ tujŭ ja nĭgnĭ.

JagnĀ kri ta ũn mĀg nĭ sŏr ka.

Ag jagnĀ mȳ vĭ kȳrĀ vȳjŭ tĭg ja tĀ kysĀ kanĕ ki tĀnh mŭ.

Ĕn kĀgrĀ hĀvȳ kejĕn ta vȳ tȳrȳrȳr ki ke mŭ.

Kȳ tŏg fȳ mŭ ser: KysĀ ti.

Kȳ ti kynhme kĀgrĀ hĀvȳ kejĕn ta vȳ fĀn kĀtavĭn ki ke mŭ.

HĀra kejĕn ag vȳ jagnĀ tu jagtar ke mŭ gĕ.

- Ĕn kĀgrĀ hĀvȳ tȳ ta no nĭ ser.

KȳrĀ tŏg kysĀ mȳ: KurĀ tĀ sŏg ag vej mŭ... ke mŭ.

KȳkysĀ tŏg rĀ mȳ vĀnhkajĕja: JĀvo sŏg kutyg kȳ ag vej mŭ...

Ke mŭ.

KȳrĀ kar kysĀ ag vȳ jagnĀ ta vĀnyn sŏr ja nĭgnĭ, ga kri nĕn ũ mŭ ag ve sŏr ka.

Ti tŭg vĕ.

(EMÍLIO, entr., 2014).

O sol representa o *kamé* e a lua representa o *kajru*, cada um com a personalidade distinta associada a seu respectivo criador. Nos momentos ritualísticos ou manifestações as pessoas se identificam por *rá téj*: marca comprida e o *rá ror*: marca circular ou redonda. Da mesma forma as plantas também levam as marcas conforme as folhas, utilidades e cores.

(...) os mitos de origem registrados sugerem que os irmãos Kamê e Kanhru fizeram cada qual certos animais. Na versão apresentada por Nimuendajú, entretanto, consta que fizeram todos os animais e plantas, os quais seriam reconhecidos pelas marcas e aspectos físicos associados ao respectivo criador (HAVERROTH, 1996: 38).

Essa visão de mundo coloca em questão: qual a marca do milho? Há afirmações que partindo no ponto de vista das folhas, o milho é *kamé*, mas se levarmos em consideração a sua utilidade, seria o *kajru*. De qualquer forma, eis a questão. Vale ressaltar também que antigamente a vida Kaingang não dependia do capital para sobreviver, porque a natureza se encarregava de sustentar as comunidades. Logo depois do contato, com a degradação do meio ambiente os recursos naturais foram se esgotando, causando extinção de algumas espécies de animais e plantas que faziam parte da gastronomia kaingang. Mas o importante é que ainda guardamos em nossas memórias a relação kaingang com a natureza. Visto na história kaingang contada pela Dona Joana:

Ĕkór Kãme

Vãsã ã tóg nĩgtĩ.

Ti má fi hã mré tóg fiĩn kã nĩgtĩ.

Hãra kejẽn ti má fi vỹ:

Sỹẽkor han mũ! Ke mũ. Kỹ fi vỹ gãr tóg grãnh, ka kre ki nĩm kỹ  
goj kãkã nĩm tĩ mũ ser. Ka kurã tẽgtũ vỹ tĩ mũ ser kejẽn. Kỹ tóg  
fi jamré ta koj ha tỹvĩ tĩ.

Kỹ tóg: Sa inh má fi mỹ ha ã ěkor venh tĩg kej ma! Kemũ. – Kỹ  
tóg: Má! Ā ěkór ta há nĩ ha, ha mãn tĩ. Ke mũ. – Kỹ fi tóg: Krá!...  
Torever ! Pógópĩ Kyr jé! Ke mũ, ti má fi.

Hãra kejẽn kurã ã kã pógópĩ ta kyr mũ ser: Ky tóg pógópĩ,pĩ,pĩ,pĩ.  
Kemũ.

Kỹ ti tóg: Má! Hamã! Pógópĩ ta kyr hore. Kor ã ěkor mãn tĩg ser  
ke mũ.

Kỹ fi tóg: Krá!... Torever! Kunón kyr jé: Ke mũ, ti má fi. Hãra kejẽn  
kurã ã kã kunón ta kyr mũ gé ser: Ky tóg kuóóón, kunóóón,  
kunóóón.

Ke mũ. Kỹ ti tóg: Má! Hamã Kunón ta kyr hore. Kor ã ěkor mãn  
tĩg ser. Kemũ.

Kỹ fitóg: Hamãn tĩg ser, há ti nĩ ha. Kemũ

Kỹ fi jamré tóg, ti má fi mỹ fi ěkór mãn tĩ mũ ser goj tá. Kỹ fag  
vỹkrej ki vin ka sógsẽm mũ, fag tỹ ta miju han ge vẽ ser, fag tỹ  
tavẽjẽn to ko jé, kar tỹ kórẽ han jé gé.

Hãvẽ, ěkór kãme ti.

(EMÍLIO, entr., 2014).

É como se as histórias tradicionalmente contadas noroesteassem a vida do povo Kaingang.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

**O**s povos indígenas sofreram muito desde o primeiro contato até conseguirem garantir os seus direitos no novo texto constitucional de 1988, mas mesmo assim ainda lutam para a efetivação dos seus direitos que muitas vezes não são respeitados.

Os conhecimentos tradicionais dos Kaingang estão pautados na produção de alimentos, o que está intimamente ligado à terra e à ocupação territorial. A cultura não é estática, está em constante mudança, por isso os Kaingang atualmente trabalham de carteira assinada, se submetendo às mesmas regras que a sociedade envolvente.

Pesquisando sobre o *Gãr Pẽ* concluímos que ele tem muito a ver com a comunidade Kaingang da Terra Indígena Guarita, tomando o modo de como as pessoas dessa localidade revelam a sua intimidade com o milho. Os conhecimentos da relação do índio com a natureza ainda são repassados para as futuras gerações na base da oralidade, como de costume, dando a certeza de que a tradição Kaingang está viva na memória do povo. Vale dizer que o crescimento

populacional é significativo. Isso faz com que a gente tenha a certeza de que daqui em diante os Kaingang, na medida do crescimento populacional, vão ocupando os seus espaços na vida profissional dentro e fora da terra indígena.

Certamente as futuras gerações terão um modo de vida totalmente diferente de nós, levarão a vida de igual para igual com as sociedades não indígenas, pois temos a certeza que a maioria terá acesso às universidades e que valorizarão os valores culturais deste povo. É importante ressaltar também que além de ser um trabalho de conclusão do curso, o desenvolvimento desta pesquisa pareceu também um trabalho de avivamento da cultura. Entre a comunidade da Linha São Paulo estabeleceu-se uma expectativa muito grande e as pessoas foram generosas demais com a gente durante o desenvolvimento da pesquisa e nós prometemos a volta do produto final para essa comunidade.

## FONTES ORAIS

EMILIO, Joana N. Entrevista concedida a Batista Amaral e Elizamara Ferreira. TI Guarita, julho de 2014. Data de nascimento da entrevistada: 17.08.1924.

MATIAS, Luiz Katin. Entrevista concedida a Batista Amaral e Elizamara Ferreira. TI Guarita, agosto, 2014. Data de nascimento do entrevistado: 09.06.1962.



## ANEXOS

### DEZ RECEITAS DE COMIDA A PARTIR DO MILHO

**A** seguir registramos os conhecimentos da senhora Joana Nikó Emilio, com idade aproximada de 90 anos e muita experiência de vida. Ela se colocou à disposição para nos passar as informações com a intenção de poder passar adiante o conhecimento sobre a forma tradicional de transformação do milho em alimento. Ela nos ensinou nove receitas de comidas elaboradas a partir do *Gãr Pě*.

#### **Kyfe**

*Měnfyfy ke tūn ka kajika nej kajã ka kanhgág fag ta runja ki nĩm nĩm kej mū ěn hãvỹ tỹ ta kyfe nĩ.*

O *kyfe* é uma bebida fermentada feita de *měnfyfy* ou *kajika*. Para fazer, as mulheres Kaingang mastigam o *měnfyfy* ou a *kajika* cozida com caldo e colocam numa vasilha para fermentar, logo depois ela é consumida.

#### **Pisé e Měnfyfy**

*Gãr kanã há totor tynyn ka ěg vỹ gren fino ki grég tĩ, ka ũ tynyr tavĩ ěn hãvỹ ta pisé nĩ. Jãvo ũn rynthryj ěn vỹ tỹ ta mēnfyfy nĩ. Joana N. Emilio (julho, 2014).*

O *pisé* e o *měnfyfy* são alimentos feitos de milho. Primeiro se deve selecionar as sementes de milho e torrar numa panela no fogo de chão com

um pouco de cinza para não queimar. Em seguida se deve colocar o milho torrado no pilão e socar até virar farinha fina que é o *pisé*, o que não virou farinha é o *mēnfyfy*.

## **Miju**

*Ĕkór ta ěg vỹ miju han tĩ. Kyfé tãpér ta ěg ta pĩ kri fig tĩ, ka ěg ta ti rỹg ka ěkór sógsēm ja ta mĩ tutĩn mū, kỹ tóg ti grēka vym kej mū, kỹĕg vỹnen ū kuprē ki pãgfũnh kej mū, hãvẽ ser miju ti.*

*Miju* é um alimento feito a partir do milho. Para fazer *miju* o milho passa por um processo chamado de *ĕkór*. Pega-se o *ĕkór* socado no pilão e passa na superfície de uma chapa quente de ferro, retira-se quando ele se soltar, nesse caso o *miju* está pronto.

## **Ĕgjỹgá**

*Ĕgjỹgá han ja ěg vỹēmro ven mū. Ke tũn ka ěg vỹ gãr rój ta han tĩ gé. Ti tỹ ta ěmro kỹĕg vỹ mãn ka kupe ka néj mū ser ke tũn ka ěg vỹnén ū tãg ki tótón mū gé. Ĕn hã tu ěg ta ĕgjỹká kike mū.*

*Ĕgjỹgá* é um alimento a partir do milho. Para fazer o *ĕgjỹgá* o milho passa por um processo chamado de *ēmro* ou pode ser louro. Pega-se o *ēmro* lava-se bem e depois cozinha ou frita na banha, isso é chamado de *ĕgjỹgá*.

## **Ĕgto**

*Ĕgto tỹ ta ěg ĕgtóm jyjy nĩ. Ĕg ĕgtóm kaĕg vỹ mrãj kure ka gãr grãnh ka ki vin mū, kar ěg vỹ kapẽn ta vóg mū gé ti togto hã tỹ ta jyjy nĩ, kanhgág jãn vẽ.*

*Ĕgto* é uma forma de torrar o milho na cinza de fogo de chão para comer.

## **Gār Kypün**

*Gār kypün tỹ ta, gār mó tánh ti fár hãra ěg ta kã fig tĩ, kar ěg ta ser kufãn ka koj mũ.*

*Gār kypün* é colocar a espiga de milho verde direto no fogo com a casca; depois de sapecada, descasca e come.

## **Gār Sur**

*Gār sur tỹ ta gār ta pĩ tu sun ka grãg nĩ.*

*Gār sur* é assar a espiga de milho no fogo.

## **Gār Nej**

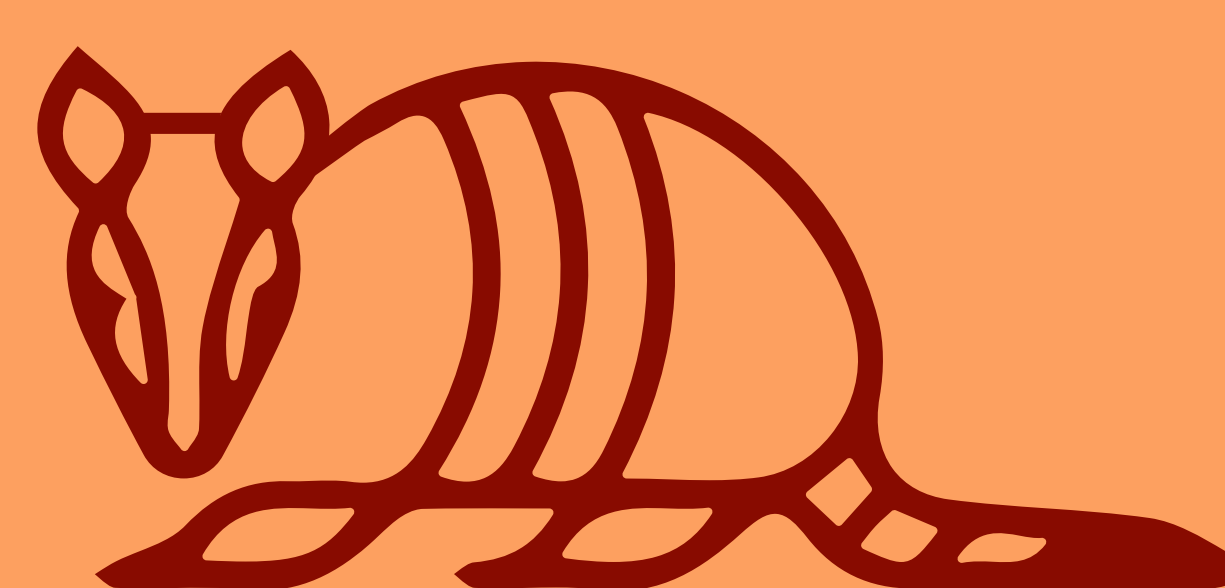
*Gār tanh nénh ěg ta tĩ gé.*

*Gār nej* é cozinhar o milho verde.

## **Kajika**

*Kajika han ja ěg gār tóg grãnh ka kréj vin mũ mrãj mré, kar ěg ta sógsãm mũ ser ti kugfar ja, ã tỹ ta kajika nĩ ser.*

*Kajika* é uma comida feita de milho. Para fazer a *kajika* coloca-se o milho no pilão com um pouco de cinza, em seguida é socado para descascar e cozido.



# 4



## A FORMAÇÃO DO CORPO E DA PESSOA NOS PERÍODOS DA GESTAÇÃO, NASCIMENTO E INFÂNCIA KAINGANG

*por Cenira Claudino Sales*



## RESUMO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso traz como tema de reflexão os cuidados indispensáveis durante os trabalhos de parto, bem como as observações necessárias para que o nascimento de uma criança possa ocorrer da melhor forma possível, de acordo com as normas tradicionais kaingang. Apresenta também os conflitos que passaram a assolar o contexto do povo Kaingang com as implementações de outras alternativas para o acompanhamento da gestação, uma consequência do desligamento dos saberes tradicionais do povo conhecido como Kaingang. Enfim, apresenta uma leitura parcial da cultura kaingang na Terra Indígena Guarita para com o nascimento, gestação e formação do corpo, segundo as concepções tradicionais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Terra Indígena Guarita; Gestação e Nascimento; Formação do corpo Kaingang.

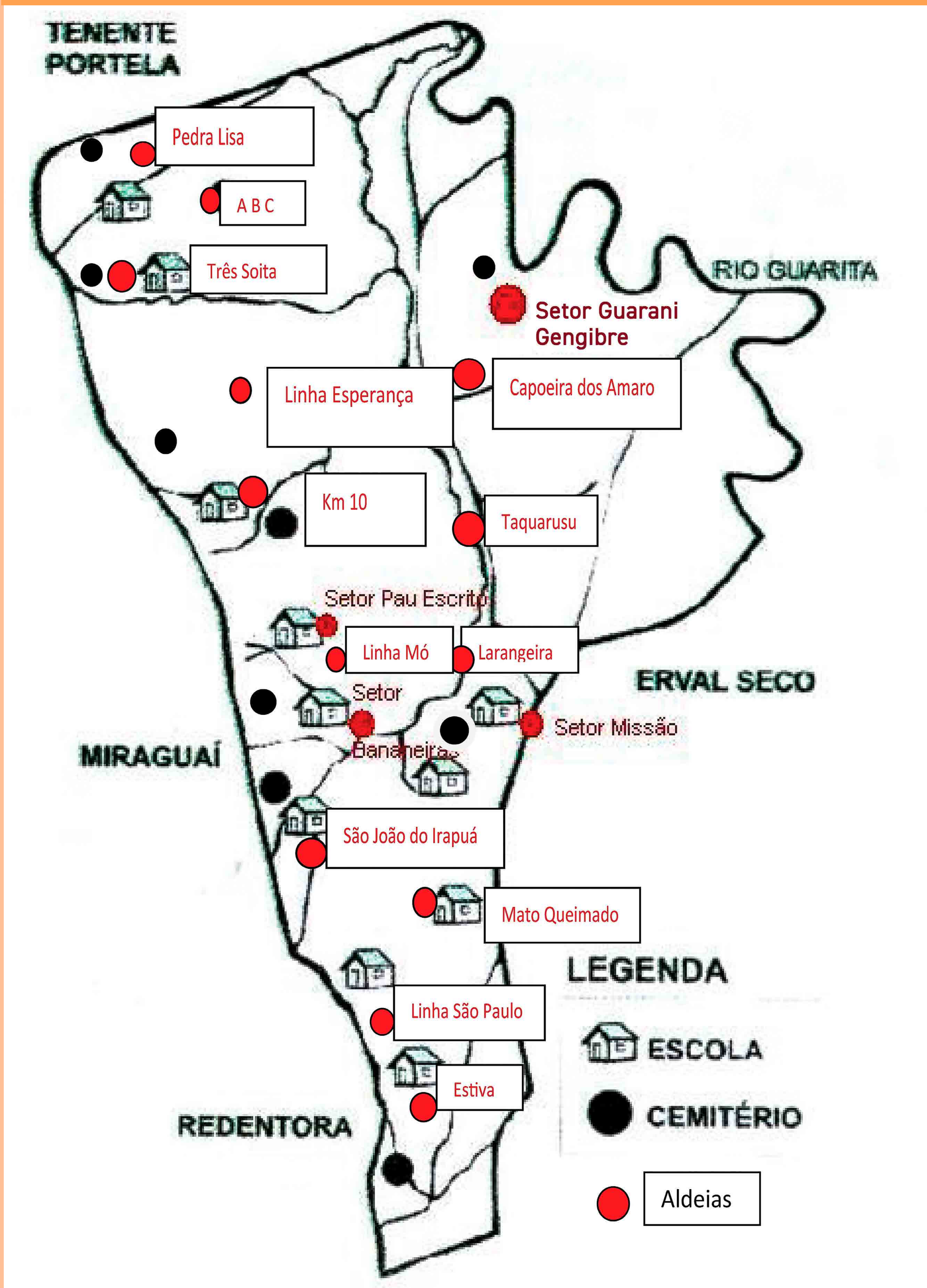
# INTRODUÇÃO

**Q**uando comecei a desenvolver o meu projeto de pesquisa não sabia muito bem por onde começar, muito menos como realizar uma pesquisa de campo para coleta de dados, bem como quem procurar para buscar informações através de entrevistas.

Aos poucos comecei a delinear o caminho de pesquisa, uma vez que passei a entender que eu mesma tinha essa experiência, pois sou mãe e pertencço ao povo Kaingang. Essa chave de leitura foi importante para o meu trabalho, além do próprio domínio da língua kaingang, uma vez que sou falante da língua, aliás, com os mais velhos a comunicação sempre é em língua kaingang. Assim, percebi que eles também se sentiam mais à vontade quando ia ao encontro deles.

Creio que, de certa forma, foi um desafio também para os mais velhos, na medida em que eu faço parte da cultura à qual eles também pertencem. Em outras palavras, certamente ficaram surpreendidos pelo meu interesse ao tema em tela, isto é, sobre a formação do corpo da pessoa nos períodos da gestação, nascimento e infância kaingang. Em todo caso, o que apresento nesse Trabalho de Conclusão de Curso é o resultado das coletas de dados que consegui realizar junto aos meus parentes e junto à realidade em que vivo.

**Figura 1:** Localização Geográfica da Terra Indígena Guarita.  
*Fonte: [www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org) - Edição Cleci Claudino (2014).*



No Capítulo I, a partir de uma autobiografia, faço uma leitura parcial sobre a cultural local no que se refere a São João do Irapuá. É uma forma de trazer em memória a formação cultural que fui estabelecendo, conforme a vida que foi condicionada a mim pelos meus familiares, enfim, pelas pessoas na comunidade. Apresento também um pouco da situação histórica da Terra Indígena Guarita. Na prática, foi esse caminho que encontrei para desenvolver minha breve reflexão.

No Capítulo 2 trago uma leitura mais voltada para a compreensão dos valores culturais no que se refere ao nascimento, gestação, parto e infância kaingang, especificamente procurando apresentar ou notar os valores de alguns aspectos que consegui entender durante o desenvolvimento do trabalho.

Creio que consegui apresentar o resultado da minha pesquisa da melhor forma possível e desejo que essas reflexões possam gerar mecanismos de atuação para nossas comunidades de base na terra indígena, bem como para dialogar com nossos valores. Como não dizer também que isso vai ser muito importante para o conhecimento dos meus filhos, parentes e todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a produção do meu trabalho. Estou certa de que a partir disso poderão surgir outros debates, seja no contexto acadêmico e mais precisamente no contexto da terra indígena. Vale lembrar que não sou especialista, mas



procurei apresentar aquilo que meu povo entende: os valores que são da cultura kaingang. Enfim, procurei descrever e refletir a partir do meu próprio ser Kaingang, uma Kaingang pensando a própria cultura kaingang.

# 1. FORMAÇÃO CULTURAL E A TERRA INDÍGENA GUARITA

## Construindo os dados pessoais

Sou Cenira Minkã Claudino Sales, 30 anos, filha de Modesto Claudino Sales (metade exogâmica *kamé*, marca comprida, que seria o risco) e de Mariana Bento (*kairu*, marca redonda), ambos da etnia Kaingang. O casamento dos meus pais descreve o sistema tradicional de casamento kaingang que, por sua vez, orienta a organização social kaingang em duas metades exogâmicas: *kamé* (|) e *kairu* (●). Seguindo o sistema de organização social kaingang, pertenço à metade exogâmica *kamé*, conhecida por uma marca comprida, que é a marca do meu pai Modesto Claudino Sales.

Nasci no dia 01 de Setembro de 1984 em São João do Irapuá, Terra Indígena Guarita, localizada na região noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Somos quatro irmãos. Moro

no setor (aldeia) São João do Irapuá. Conforme os relatos de minha mãe, nasci na “farmácia” da comunidade, junto às parteiras e enfermeiras não indígenas e recebi o nome de Cenira em homenagem à enfermeira não indígena que acompanhou meu nascimento, pois eu não tinha nome de “branco”, somente o nome Kaingang, isto é, Minkã.

Por fazer parte da cultura indígena kaingang e envolvendo outros fatores culturais e realidades locais, cresci em uma família de lavradores. Meu pai sempre trabalhou na lavoura junto com meu avô e até hoje continua exercendo essa profissão para prover a sustentabilidade da família. Além disso, ainda no período de infância, lembro que meu pai sempre ia caçar e pescar, uma atividade da qual eu gostava de participar e por isso costumava acompanhá-lo em vários momentos. Esse contato com a natureza e o processo de aprendizado com o meu pai em vários ambientes, e principalmente no lar materno, começou a se alternar para outro ambiente educativo quando, aos sete anos de idade, comecei a frequentar a escola. Em minha companhia também estava um dos meus irmãos, Marcos Claudino (mais velho) e meu irmão mais novo, Maurício Claudino.

Desde os primeiros momentos notei que o corpo docente na escola era composto em sua maioria por professores(as) não indígenas, mas minha primeira professora era Kaingang.

Isso foi muito importante porque era uma pessoa de confiança, conhecida na região e pelos Kaingang do setor São João do Irapuá. Na escola onde comecei a estudar funcionava o Ensino Fundamental para séries iniciais (até a quarta série), por este motivo, a partir da quinta série passei a estudar em uma escola fora da Terra Indígena Guarita. Claro, o novo ambiente escolar apresentava suas diferenças e também desafios, uma vez que o público de alunos era de não indígenas. Era estranho, mas nem por isso deixei de viver a minha cultura, principalmente na preservação da língua kaingang, muito menos isso interferiu nos meus princípios. Foi assim que tive a oportunidade de concluir o Ensino Fundamental fora da minha aldeia e penso que meu aprendizado foi se expandindo, na medida em que passei a ter dois ambientes de aprendizagem: a aldeia e a escola.

Outra formação que passei a ter foi Magistério em curso normal, que concluí no ano de 2007, e na ocasião tive a oportunidade de realizar meu estágio na escola indígena da minha comunidade. Essa experiência foi muito importante e interessante no início, até entender que precisava rever meus planos de aula, pois até então, no início meus planejamentos de aula eram todos em Língua Portuguesa e, com o tempo, passei a perceber e compreender que as crianças indígenas não entendiam e não conseguiam acompanhar o desenvolvimento das minhas aulas, coisas que para mim, pelo fato de ter estudado numa escola não indígena, eram

simples. Aos poucos comecei a constatar essa dificuldade e passei a entender que esse problema ocorria devido aos planejamentos de aula não terem sido pensados de acordo com a realidade em que os alunos viviam.

Esse desafio me faz entender hoje que as escolas de fora não nos preparam para a realidade cultural em que vivemos. Não consideram nossa história, nosso modo de ser e pensar, de se organizar e trabalhar, enfim, de se formar e aperfeiçoar, observando e praticando sem muitas teorias e discursos no ar. Além disso, a formação escolar a mim passada era da cultura na qual eu não estava inserida integralmente. Aliás, a maioria das escolas não indígenas no nosso Estado do Rio Grande do Sul não estão preparadas para receber alunos indígenas, precisamente as diferentes culturas existentes em vários aspectos sociais na região. Tais escolas não abarcam uma proposta metodológica de ensino que proporcione uma visão de interculturalidade. Assim, muitos alunos indígenas que ingressam em escolas regulares passam por muitos desafios.

Geralmente, quando ingressamos em uma escola, as expectativas são muitas e variadas, mas também acabam se tornando ilusões quando isso parece não trazer os resultados almejados, sendo a causa de muitas desistências dos alunos indígenas nas escolas. Essa era e ainda é a realidade em

nossas aldeias, pois, as escolas não apresentam uma pedagogia da alternância, em que o aprendizado se equalize entre o Tempo Escola e o Tempo Comunidade. São desafios que cada estudante indígena vivencia, entre a vida cultural que mantêm na aldeia e a realidade formativa que a escola lhe apresenta como uma necessidade para o convívio na sociedade em desenvolvimento. É nessa situação que eu também estou envolvida.

No ano de 2010 participei de um curso específico para professores indígenas e isso me ajudou muito, na medida em que passei a perceber que os valores culturais kaingang estavam sendo esquecidos e desvalorizados. Um dos motivos que me fizeram gostar do curso foi justamente o incentivo que recebíamos dos professores para fazermos os planejamentos de aula em língua kaingang, pensando nos elementos da realidade da própria comunidade, uma experiência e modo de planejar aula totalmente diferente do que aprendi no magistério para não indígenas.

Ainda no final do ano de 2010 tive a oportunidade de ingressar em um curso de nível superior, isso porque o Magistério me possibilitou ter boa formação, mas sentia que isso não era suficiente, pois precisava me qualificar melhor nos estudos para continuar buscando uma metodologia de ensino que possibilitasse pensar e projetar um ensino diferenciado

na escola indígena. Essa oportunidade passou a se concretizar quando me inscrevi para o vestibular da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina que abriu, na ocasião, 40 vagas para os Kaingang<sup>1</sup>. Dentre os classificados estava meu nome e fiquei muito feliz por ter sido selecionada, sendo que escolhi a Terminalidade Linguagens, Ênfase em Línguas Indígenas.

Penso que a cada dia surge um novo desafio, isso tanto do ponto de vista de uma aldeia como do ponto de vista de uma universidade. Nesse sentido, a formação acadêmica passa a ser uma necessidade para nós indígenas, na medida em que isso possibilita termos conhecimento sobre os saberes do nosso próprio povo Kaingang. Em outras palavras, temos que buscar a formação acadêmica nas universidades pensando a nossa própria cultura. Hoje em dia estamos envolvidos diariamente com a cultura urbana e, muitas vezes, se não estivermos atentos à cultura indígena, ela pode passar a ser uma cultura subalterna à cultura urbana, discriminada e desvalorizada. É certo que temos muito campo para pensar no âmbito das comunidades para que a cultura kaingang continue sendo valorizada e vivenciada.

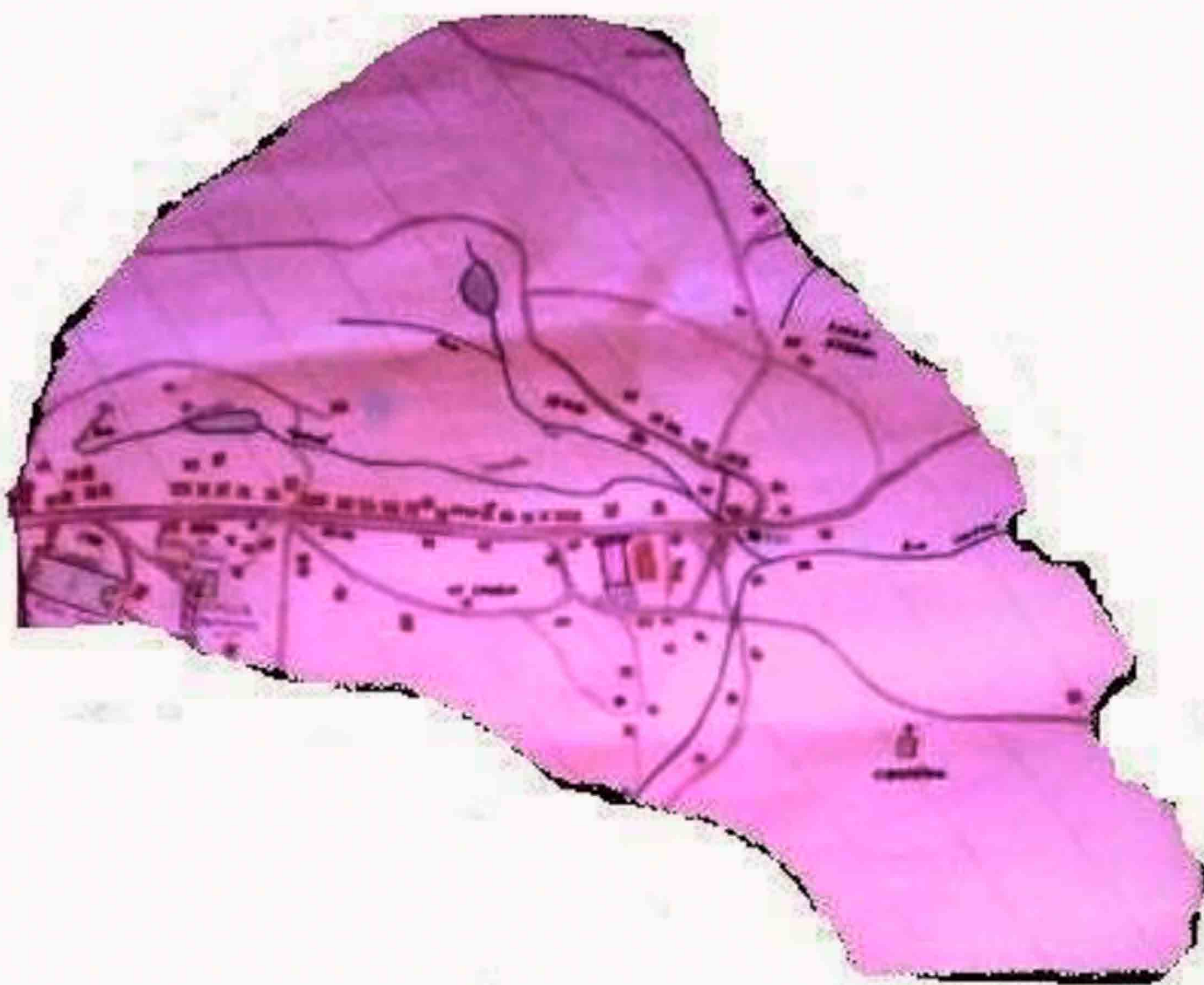
---

**1** O curso de graduação ofertou, quando de seu primeiro vestibular específico, 120 vagas no total, 40 para cada povo: Guarani, Kaingang e Xokleng.

**Figura 2:** Mapa do Setor São João do Irapuá. *Fonte:* <http://sjirapua.blogspot.com.br/2014/08/mapa-do-setor-aldeia-sao-joao-do-irapua.html>

**Mapa do Setor SÃO JOÃO DO IRAPUÁ - Redentora-RS.  
Terra Indígena do Guarita**

**Capitão do Setor Dirceu Sales Moreira - DINO,  
2013**



**Cacique - VALDONES JOAQUIM  
Vice-cacique - MARCELINO MINEIRO**

Produção: Professor LEVINO AMARAL

**Figura 3:** Antônio Bento Kaingang. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



## Setor São João do Irapuá

O setor São João do Irapuá está dentro da Terra Indígena Guarita, demarcada no ano de 1918, com extensão de 24.416 hectares. Possui uma população de aproximadamente 7.000 kaingangs e é a maior terra indígena do Rio Grande do Sul, situada a noroeste do estado, pertencendo a três municípios: Tenente Portela, Redentora e Erval Seco e fazendo divisa com o de Miraguaí.

Segundo as informações do senhor Antônio Bento Kaingang, de 93 anos (Figura 3), nesta região, bem antes da chegada



dos colonizadores, havia apenas mata. Naquele tempo havia muitas “bolas de abelha” em árvores daquela mata. Mais tarde, do outro lado passaram a morar pequenas famílias que não eram indígenas e que por sua vez deram o nome àquele lugar por causa das abelhas que eram Ira-puá, muito conhecidas pelos Kaingang. Era, portanto, o espaço em que os Kaingang procuravam seus alimentos, vestes (folhas utilizadas para vestimenta), materiais de construção para suas moradias, fabricação de armas e coleta de ervas medicinais.

Para o tratamento de certas doenças daquela época os pais davam banho no rio, conhecido como “rio de água santa”, para seus filhos não ficarem doentes. Também buscavam nos rios alimentação através das técnicas de pesca. O grupo delimitava seu território através da ocupação de um grupo em um determinado lugar com o outro grupo, isso porque os Kaingang se sentiam na obrigação de mudar de um lugar para outro, principalmente em tempo de escassez de alimentos. Assim, na falta de alimentos em um determinado lugar, transitavam para outro, preferencialmente procurando lugares em que a mata oferecia sustento ao grupo. Além disso, estabeleciam preferências no que se refere a lugares e viviam nas proximidades dos rios, um deles hoje chamado Rio Guarita, o que, por sua vez, influenciou para que a área fosse denominada Terra Indígena Guarita.

A partir da chegada dos colonizadores e do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), surgiu o primeiro chefe, conhecido como Ferraz, que ficou pouco tempo nessa comunidade, sendo logo substituído por outro chefe, conhecido como Coronel ou precisamente Sebastião. Hoje, o grande líder é o cacique que, em certo momento foi eleito pela comunidade.

Em meados de 1970 teve início o desmatamento, quando o território kaingang passou a se restringir, bem como os alimentos e ervas medicinais se tornaram mais escassos. Além disso, muitos Kaingang passaram a ser obrigados a trabalhar em troca de comida, pois a mata já não oferecia fartura por causa do constante desmatamento. O desmatamento na região teve início em 1970, como mencionado, e isso envolveu ou coincidiu com a chegada de colonizadores e dos funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai). Nesse período começaram também a ser construídas estradas, a ser cultivado trigo e soja, tudo isso com mão de obra indígena forçada a participar da construção de uma nova realidade na região. Muitos também trabalharam nas serrarias e olarias, onde eram beneficiados e fabricados materiais vendidos fora do território pela Funai. Por outro lado, a implantação do posto de saúde no setor foi devido aos trabalhos dos responsáveis pelo extinto SPI e aos poucos os Kaingang foram se estabelecendo em setores.

O termo “setores” é utilizado para se referir às aldeias, sendo que dentro da Terra Indígena Guarita existem 17 setores, a saber: Pedra Lisa, ABC, Três Soitas, Km 10, Pau-Escrito, Linha Mó, Linha Esperança, São João do Irapuá, Mato Queimado, Estiva, Laranjeiras, Missão, Capoeira dos Amaros, Katiú Gria, Gengibre, Linha São Paulo, Bananeira, sendo dois setores dos Guarani. No Setor São João do Irapuá vivem aproximadamente 200 famílias. Assim como outros setores, São João do Irapuá tem proximidade com o contexto e cultura urbana, e cada Kaingang passa a ter acesso aos materiais urbanos, bem como à convivência indireta com os “brancos” que estão em seu entorno. Essa dependência de produtos do contexto urbano se refere a materiais de consumo como alimentos, roupas, calçados, também empregos, escolas e mercados, assim como o próprio uso das linguagens urbanas. Desta forma, os materiais de consumo de quem vive dentro de um contexto urbano não está distante dos setores kaingang da Terra Indígena Guarita. Aqueles que não são assalariados por alguma instituição procuram se empregar em diversos serviços na região para garantir o sustento familiar, entre outras necessidades, o que só é possível adquirir com dinheiro.

Hoje em dia, as coisas urbanas no contexto da cultura kaingang não são mais novidade como em tempos idos, pois, de uma forma ou de outra, todos acabam se envolvendo

com essa dependência, como é o caso da alimentação, roupas, bebidas, calçados, perfumes, materiais escolares, para construção de casas, para trabalhos nas lavouras etc. Antigamente havia variações de alimentação, na medida em que a caça e a pesca estavam ao alcance dos Kaingang, mas o desmatamento de suas terras fez com que essa prática se tornasse crítica e a fartura de alimentação diária se reduzisse aos limites das condições financeiras. Assim, quem não estiver empregado passa por necessidade, uma vez que não tem o que receber em dinheiro e logo não tem como comprar nos mercados os materiais que necessita.

Esse sistema de consumo, agora regrado pelas condições financeiras, trouxe outro desafio para dentro dos setores indígenas no que se refere à tradicional partilha da coletividade kaingang, que passou a se limitar apenas ao âmbito das famílias nucleares, ou seja, o espírito de partilha coletiva na comunidade passou para o espírito de partilha familiar. Não é que as pessoas não queiram partilhar em coletivo, mas as condições para isso são limitadas. Apesar disso, os Kaingang começaram a estabelecer novas articulações através de organizações festivas, conhecidas na região como bailes. De uma forma ou de outra, essas articulações reúnem tanto indígenas como também não indígenas, acabando por ser novos meios de socialização.

Hoje em dia não dá mais para convidar outras famílias e partilhar uma caça abatida no dia, até porque as famílias Kaingang praticamente dependem dos mercados urbanos, onde compram carne, frango, arroz, feijão, macarrão, enfim, todo tipo de alimento que acham necessário. Mas isso não chega por acaso, muitas famílias hoje dependem do Programa Bolsa Família e da aposentadoria; outros são funcionários públicos, trabalham como professores, merendeiras; há também os agentes de saúde e agentes de saneamento. Ainda existem os que trabalham nos frigoríficos e construções urbanas, são ajudantes de pedreiro, trabalham em serviços gerais nas casas das famílias na cidade, enfim, lutam diariamente para oferecer melhores condições de vida para suas famílias. Portanto, através das profissões exercidas hoje em dia os Kaingang encontram meios de subsistência.

Ao mesmo tempo em que se buscam novos meios de subsistência, existe também outro desafio: a convivência entre o âmbito urbano e os setores kaingang, principalmente no que diz respeito a bebidas alcoólicas, violência doméstica e drogas, fatores que acabam desestruturando famílias. É mais grave quando do pouco que ganham acabam gastando em bebidas, festas, drogas, deixando ainda mais crítica a situação social e econômica de famílias Kaingang. Mas isso não se generaliza, pois existem pessoas com esses problemas, assim como outros que buscam alternativas que beneficiem os setores kaingang, em especial para

**Figura 4:** Maria Dias – Conhecedora das ervas medicinais.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



implantação de escolas com uma pedagogia da alternância dentro da Terra Indígena.

Contudo é em meio a esses desafios e perspectivas que os Kaingang do setor São João do Irapuá vivem e trabalham. Organizam-se conforme suas necessidades e capacidades. Não perdem a esperança na preservação de sua cultura. Continuam falando sua língua. Pensam em suas tradições culturais e querem continuar vivendo nos valores culturais do ser Kaingang.

## Normas tradicionais para o desenvolvimento do ser Kaingang

Reza a tradição dos Kaingang que toda mulher deve observar e praticar as normas tradicionais de seu povo no período da gravidez. Mas, conforme o tempo passa, essas observações e atenção ao cuidado e preservação da saúde da mulher e da criança passam a ser dadas como desnecessárias por várias pessoas, incluindo as próprias mulheres Kaingang, principalmente as mulheres de geração mais nova.

Essas situações influenciaram o surgimento de vários problemas que comprometem a saúde das famílias nucleares, pois hoje em dia as gerações mais novas desconhecem a importância dos alimentos tradicionais kaingang, o que gera um desafio diário nas novas famílias que vão se constituindo na terra indígena. Ao mesmo tempo, mesmo que saibam que a tradição da cultura a que pertencem estabelece uma determinada norma cultural, as pessoas não têm a preocupação de levar isso como orientação para suas vidas. Assim, acabam passando por cima daquilo que a tradição e cultura kaingang reza sobre as normas de observância da mulher no período da gravidez. Em outras palavras, a desvalorização se concretiza quando pensam que isso não é mais importante para a vida, uma vez que as soluções são possíveis de encontrar fora da aldeia, como hospitais e postos de saúde.

No caso dos mais velhos dos setores, quando perguntados como era no “tempo deles”, relatam sempre como sendo o “tempo bom”. Essa referência ao “tempo bom” se dá também pelo fato de que as observações e o cuidado com a saúde da mulher no período da gravidez tenham sido preservadas. Ocorre que a cultura kaingang sempre esteve em transformação, assim cada período apresentou seu significado cultural. Por outro lado, não significa que hoje as mulheres deixaram de ter cuidado, mas que simplesmente passaram a adotar outros meios de prevenção, como é o caso do acesso às orientações dos agentes de saúde ou unidade de saúde e outros meios de atenção recomendados pelo médico, quando consultado.

Geralmente, em tempos idos, quando a mulher Kaingang descobria que estava grávida, passava a ser acompanhada pelas parteiras da comunidade que, através das ervas medicinais que conheciam, passavam a cuidar da gestante com orientações, recomendações e restrições a certas ações na vida diária. Esse cuidado envolvia o preparo das ervas medicinais em bebida, cujo objetivo era proporcionar o fortalecimento e proteção do corpo, assim como para produção de leite materno. Além disso, a mulher também precisava assumir certas atividades que preparariam o corpo para um parto com rapidez e menos dor. Dentre os exercícios mais notáveis se destacavam: levantar bem cedo e tomar água no rio; trabalhar na lavoura; socar milho; erguer peso com cesto cheio



de milho; carregar madeira; buscar taquara para produção de artesanato. Levantar bem cedo e tomar água no rio seria como remédio, e logo após nele tomar banho, antes que os pássaros cantassem. E cada exercício tinha como objetivo acelerar a atividade de parto da mulher, enfim, para que a mulher não tivesse complicações no momento do parto.

Outra regra e costume para a mulher Kaingang era não sentar na porta da casa, assim como não era permitido comer a rapa da comida da panela. As mulheres grávidas não podiam passar embaixo de cipó ou arame e nem colocar carretel de linha no colo quando fosse costurar. Isso poderia prejudicar o nascimento da criança ou o cordão umbilical poderia enrolar em seu pescoço e a criança nascer morta. Outras orientações eram: não comer cabeça de peixe, pois a criança iria nascer com a boca grande; não comer a cabeça do tatu para a criança não nascer com os olhos muito pequenos; não pendurar a tesoura para baixo, pois isso causaria rachaduras no rosto, uma deficiência na criança.

Além disso, a mulher não podia sair tão longe, com intuito de evitar que se assustasse ao ver uma cobra ou vivenciar outras situações inesperadas que acabassem causando um susto imprevisto e seu filho nascer com o corpo mole. Essas compreensões se expandem para questões da alimentação, o que para os mais velhos da aldeia é um dos motivos das complicações na hora do parto e as deficiências físicas em

algumas crianças que nascem. Quanto a isso, a ideia era prevenir o bom nascimento da criança. Na concepção kaingang se isso não fosse observado a criança poderia ficar grudada no útero da mãe, comprometendo, portanto, o nascimento da criança e conseqüentemente a própria saúde da mulher.

Esse sistema de cuidado e observação não se limitava apenas à responsabilidade da mulher, pois envolvia também a participação do homem, isto é, na medida em que a mulher previa o nascimento da criança, o marido, por sua vez, também passava a se preparar para esse momento, estando mais presente em casa. Os cuidados da parte do marido envolviam não ir muito longe para caçar e pescar, assim como trabalhar em lavouras, e quando a mulher começava a sentir contrações iniciava-se também a participação do marido no parto da mulher, assumindo uma atividade específica para esse momento. Assim, o marido tinha que buscar capim perto do rio para arrumar um leito que pudesse acomodar a mulher para o parto. Além dessa atividade, começava a correr em torno da casa, carregando um cesto cheio de milho. Após o nascimento o homem tinha que dar o banho na criança e aquecê-la ao calor do fogo. Portanto, tanto a mulher como o marido assumiam funções condizentes ao bom desempenho no parto.

**Figura 5:** Mãe Kaingang amamentando sua filha.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



Após o nascimento da criança, para não pegar nenhuma infecção, a mulher tinha que ir para a casa de sua mãe, para a preservação e precaução de contato dela com seu companheiro por quarenta dias. Nesse período seguia normas estabelecidas pelas famílias, principalmente da parteira ou de outra pessoa que assumia a responsabilidade no cuidado com a mulher nesses procedimentos. Uma das exigências era não tomar água pura, somente chá de ervas medicinais como *penuá fej kar um keta féi tinh tej myrrer ke tánh* (folha de pitanga, e outro uma folha amarela). Esse procedimento visa o reestabelecimento do corpo da mulher, assim como para que o cuidado se centralizasse mais na criança em seus primeiros dias de vida.

É importante salientar que muitos desses costumes já foram deixados de lado, mas alguns rituais ainda são praticados pelas mulheres Kaingang. Isso nos leva a pensar que essas normas tradicionais continuam presentes nos dias de hoje, mas em muitos casos simplesmente permanecem nas memórias dos Kaingang de gerações mais antigas. Dito de outro modo, se os Kaingang descrevem como eram ou ocorriam essas observâncias, é certo que esses saberes tradicionais continuam existindo em suas memórias, porém na prática isso já não se concretiza. No caso, uma prática tradicional passou a existir apenas na teoria ou nas ideias, quando na verdade a tradição reza o inverso. As preocupações geralmente ocorrem quando as pessoas percebem que os riscos passam a ser iminentes no momento do parto, assim como no período da gravidez. Desta forma, muitas vezes quando as mulheres se encontram em situações complicadas, seja no momento do parto ou do pós-parto, é que passam a se preocupar, assim passam a compreender que deveriam ter observado mais o que a tradição kaingang reza sobre os cuidados na gravidez.

## Novos métodos e rituais praticados pelas mulheres Kaingang no período da gravidez

A falta de parteiras tem feito com que esses costumes em algumas aldeias deixem de ser praticados, na medida em que a preferência para acompanhamento dessa fase passou a ser as unidades básicas de saúde, onde as gestantes recebem orientações das(os) agentes de saúde, sejam indígenas ou não indígenas. Muitos indígenas hoje trabalham na área da saúde, são enfermeiras(os) e trabalham nos postos de saúde instalados dentro da Terra Indígena.

Em geral, o novo procedimento de assistência passou a incluir a presença das(os) médicas(os) que trazem métodos específicos e diferenciados para orientação das gestantes. Exigem repouso total, assim como são aconselhadas a tomar vitaminas e recebem outras orientações específicas, como massagens, relaxamento, caminhadas. Uma vez que são orientações médicas, logicamente que as mulheres Kaingang no período da gravidez passaram a adotar novos métodos e rituais, na medida em que passaram a ter acesso às unidades básicas de saúde e acompanhamento médico que orienta para que adotem novos procedimentos, diferentes em relação aos costumes da tradição kaingang.

Até a década de 1980 muitas crianças nasciam aos cuidados e acompanhamentos das parteiras indígenas ou enfermeiras não indígenas da Funai, que tinham a responsabilidade de realizar os partos nas Unidades Básicas de Saúde que, antigamente, eram conhecidas pelos Kaingang como “farmácias” e que tinha leitos para eventuais internações. Hoje, na Terra Indígena Guarita, as mulheres Kaingang no período da gravidez passaram a ter uma preferência maior pelo atendimento nas unidades de saúde. Assim, quando uma mulher descobre que está grávida, logo passa a buscar o acompanhamento dos enfermeiros e dos médicos nas Unidades Básicas de Saúde.

Esses acompanhamentos nem sempre ocorrem conforme o que as mulheres Kaingang projetam, principalmente quando se trata da disponibilidade dos médicos em casos de complicações, além do próprio investimento na saúde indígena por parte dos governantes que, na prática, parece não ter tanta importância. Desta forma, muitas mulheres acabam sofrendo pela ausência dos médicos nas proximidades quando estão em procedimento de parto. Isto para dizer que, ao mesmo tempo em que são apresentadas alternativas para o cuidado do corpo da mulher no período da gravidez, há uma relação distanciada de tudo.

Por outro lado, entende-se que a ausência de parteiras nas comunidades indígenas acaba influenciando o desinteresse

com os cuidados do corpo, assim como outros rituais indígenas de preparação para o parto, que já estão sendo deixados de lado pelas mais jovens. Desta forma, os hábitos alimentares tradicionais que envolvem o que comer, como comer e quando comer já não são levados em consideração. Hoje as pessoas comem à vontade, sem limites muitas vezes, o importante para muitos é a satisfação do corpo, não mais o cuidado requisitado pela tradição kaingang quando se pensa na formação do corpo da mulher, do homem e da criança.

Para os mais velhos das comunidades isso traz desconforto, pois passam a perceber e ter a compreensão de que os conhecimentos tradicionais de seu povo já não estão mais sendo valorizados. Sentem-se desprestigiados e deixam de adotar métodos de incentivos tradicionais que condicionam para o bom desenvolvimento da criança no útero materno, assim como para a segurança e o benefício da saúde do corpo e da alma da mulher. Aliás, os tempos hoje são outros, pois as pessoas também não preservam momentos específicos antes reservados para assuntos de interesse da cultura kaingang. Ao invés disso, o ambiente kaingang em muitos setores é condicionado pelos novos espíritos de organização, seja do ponto de vista político, seja como novos sons sociais de desenvolvimento que ecoam dentro da Terra Indígena.

Isso faz ou fez com que os fundamentos dos saberes tradicionais kaingang passassem por um momento crítico, na medida em que o acesso a unidades básicas de saúde passaram a fazer parte da vida das mulheres em período da gravidez nos contextos kaingang. Sem dúvida, o que está em jogo é o confronto entre os saberes diferenciados, isto é, os saberes indígenas e os saberes não indígenas. Nesse caso a questão alimentar é um conhecimento tradicional de suma importância para a formação do corpo da criança Kaingang.

Entende-se que, apesar do risco de serem esquecidas pelas futuras gerações, é dada continuidade às práticas tradicionais relacionadas aos cuidados no período da gestação pelas mulheres Kaingang, principalmente as mais maduras. Uma das orientações das mães e avós para uma mulher grávida é em relação ao cuidado com a alimentação e atividades físicas. É imprescindível levar em conta os conhecimentos tradicionais dos Kaingang, especificamente os profissionais que atuam em Terra Indígena, pois deveriam passar por cursos de preparação e de conhecimento dos costumes de cada povo indígena.

Essas questões envolvem muitas coisas, principalmente quando o discurso é em relação aos valores culturais que passam, em certo momento, por situações críticas. Um dos exemplos é a presença de objetos tecnológicos nos lares



kaingang, além da própria escola que precisa ser repensada constantemente, de acordo com a necessidade e as finalidades culturais. De certo modo, os objetos tecnológicos restringem a conexão dos *Kófa* (mais velhos e sábios, homens e mulheres) com as crianças. Assim, o que a criança aprendia em casa de forma tradicional e com o acompanhamento familiar, não vive mais nos dias de hoje. Isso porque as crianças, por exemplo, não mais convivem com os *Kófa* que são os responsáveis para transmissão das histórias e conhecimentos kaingang. Por isso, é necessário levar ou aproximar as crianças Kaingang com os *Kófa*, uma vez que esses são a memória viva.

De outra forma, a criança sempre participa de tudo que a família faz e vive em casa, na comunidade e no dia a dia vai aprendendo ou tendo conhecimento sobre seus direitos. Isso é o estabelecimento de um ensino que se concretiza desde o nascimento. Os Kaingang tem muito respeito pela criança, por este motivo todos são responsáveis no cuidado dos filhos no contexto indígena. Isso deu origem à seguinte expressão: “todas as crianças da aldeia são como se fossem nossos filhos e durante seu crescimento elas já vão conhecer seus parentes tanto paternos como maternos, tios e tias e outras crianças kaingang.”

Esse acompanhamento e atenção se dá justamente porque a criança está em fase de crescimento e, portanto, é necessário muito cuidado, na medida que se entende que ela está

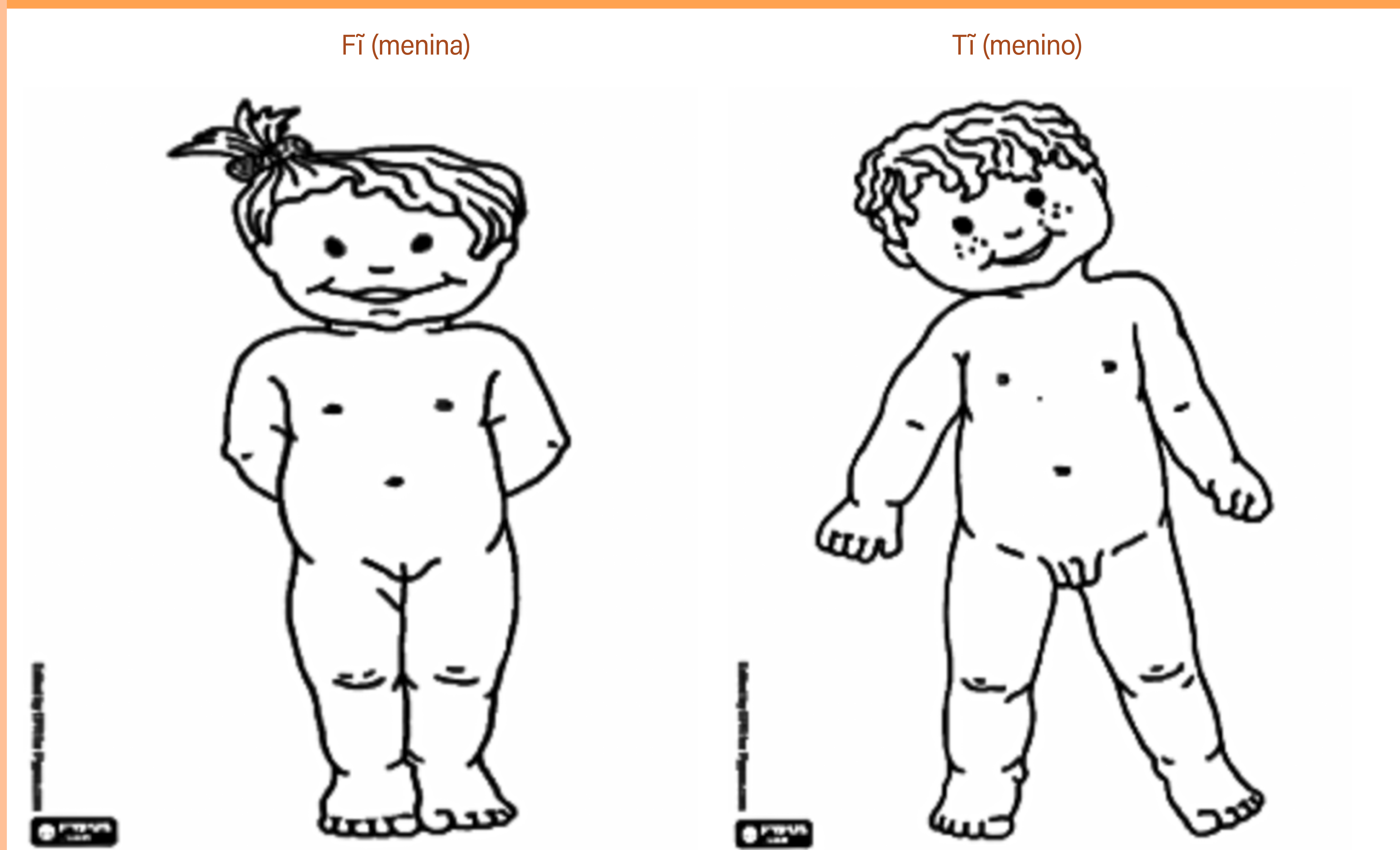
desenvolvendo sua mente, que começa a aprender os valores da vida e da cultura, e que vai receber o seu aprendizado para toda a vida, que vai sendo repassado para diferentes gerações em seu tempo, contexto e espaço.

## 2. AS TRANSFORMAÇÕES ENTRE OS CUIDADOS NA FORMAÇÃO DO SER KAINGANG

### Desenho de um corpo humano masculino e um feminino

Quando a criança nasce, tanto a mãe e mais especificamente a criança precisam de cuidados especiais. Esses cuidados de maior relevância duram sete dias, entre os quais está a não exposição ao calor do sol e à claridade: ambos devem ficar num lugar bem mais reservado e de clima aconchegante, especificamente na casa. Na prática, trata-se do período de resguardo e, portanto, precisa ser acatado porque os espíritos podem perturbar a mãe e a criança. Hoje ainda esse costume é muito respeitado entre os Kaingang, pois as mães têm medo que seus filhos adoeçam e os espíritos possam entrar para perturbar a criança que chora durante a noite.

**Figura 6:** Desenho de um corpo humano feminino e um masculino.  
*Fonte:* [www.colorirgratis.com](http://www.colorirgratis.com).



Outro cuidado e preocupação que deveriam estar sendo preservados até hoje refere-se ao umbigo. Antigamente o cordão umbilical era cortado com um talo de taquara e quem o cortava eram as parteiras, as avós ou avôs, e enterrado na porta de casa, porque quando se tornassem adultos iriam se casar com membros de outra aldeia ou ir embora, mas sempre iriam lembrar de sua família e voltariam para o lugar onde seu umbigo foi plantado. Caso enterrado ao pé de uma árvore vai ser um bom caçador, um bom guerreiro e ter sorte.

Esse ritual até hoje ainda é praticado por algumas famílias da Terra Indígena Guarita. Desde que a criança nascia seu umbigo era cuidado por vários meses com uma faixa e ervas

medicinais amarradas em sua cintura. Ela precisa ser deitada nos pés da mãe para não ter cólica durante a noite. Não é bom ficar com a criança debaixo de sombra de árvore, senão a árvore pode ficar com o espírito da criança. O nome de uma criança deve ser de um bom animal, de uma árvore ou de um guerreiro, observando o *ráde* dele: se é *kame* ou *kairu*. Então deve-se “encarvoar” a criança com certa planta para ser forte, guerreira e sadia.

Outro cuidado importante é que não se deve deixar a criança chorar muito durante a noite, pois os espíritos podem perturbar nesse período, e para esse equilíbrio são retiradas do mato ervas medicinais para passar na boca da criança. Para a criança não criar ferida essa erva tem que ser bem esmagada. Durante sete dias uma mulher que está menstruada não deve olhar a criança porque a criança pode ficar doente. Quando a criança tiver dois meses já pode tomar água. Outra estratégia específica é para a criança caminhar rápido, quando se estabelece o ritual simbólico de lavá-la com pena de galinha ainda morna. Essas estratégias e articulações são culturais e passaram a se consolidar de forma tradicional por várias gerações kaingang que adotaram esses sistemas.

Quando a criança começa a comer, o primeiro alimento a ser dado é caldinho de *fuja*, para não dar anemia, e chá de pitanga pelo nascimento dos dentinhos que causa diarreia. Em geral,

esse desenho de corpo masculino e feminino se estabelece no seio familiar, ao mesmo tempo em que se inspira na tradição kaingang. Em outras palavras, as famílias têm consciência e conhecimento de que cada criança, seja menino ou menina, precisa ser conduzida num caminho específico, com cuidado específico, enfim, com uma formação específica que é a de ser homem Kaingang e mulher Kaingang.

## Os partos na aldeia

Muitas são as histórias contadas pelos nossos *kófa* na aldeia em relação aos nascimentos das crianças antigamente. Outras informações bastante recorrentes dizem respeito aos acompanhamentos por parte dos profissionais que atendiam as demandas da comunidade Kaingang da Guarita, especificamente o setor do Irapuá. Segundo um dos entrevistados, o senhor Santo Key Claudino, “enfermeiro” da aldeia naquele tempo (antes não era assalariado, hoje aposentado), “não havia preocupação com as mães por parte dos profissionais que atendiam na área indígena, pois todos eram brancos e não sabiam na verdade como se comunicar com as indígenas.” Nesse caso, a ausência do conhecimento, dos valores culturais de um povo, principalmente na hora do parto, fazia com que as mães fossem levadas para um local que chamavam de “enfermaria do posto”, onde as mulheres brancas

**Figura 7:** Santo Key Claudino. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



realizavam o parto das indígenas. Funcionava como um pequeno hospital.

Em outros momentos, as profissionais brancas chamavam as indígenas mais velhas, as parteiras, para auxiliarem na comunicação com as mães em processo de parto, pois poucas parturientes compreendiam a língua portuguesa. Isso até continua ocorrendo com os profissionais brancos, isto é, uma pessoa se qualifica para certa função na área da saúde e simplesmente não domina a língua indígena presente na terra indígena no exercício de sua função. Além disso, entende-se que a compreensão ou domínio de uma língua indígena é de

suma importância para que os profissionais que não são indígenas e que respondem pela saúde em uma certa área indígena tenham consciência da razão da necessidade do posto de saúde/hospital ali. É importante saberem que um bom parto de uma mulher Kaingang pode se efetivar em casa, especificamente na presença e acompanhamento de uma parteira e com regras tradicionais kaingang.

O relato da senhora Maria Gria, de 89 anos (ver Figura 8), comprova que a chegada dessas enfermeiras mudou o modo das indígenas terem seus filhos em relação às regras e orientações tradicionais de seu povo:

Quando eu ia ter meus filhos eu fazia exercício, eu ia no mato e na lavoura, eu tirava material pra fazer artesanato e aí isso era pra fazer força e exercício e meus três filhos nasceram em casa com a ajuda da mãe e da minha sogra. Quando tava no dia de nascer eu tomava chá o dia inteiro pra o neném vir mais rápido (acelerar as dores). E quando tinha mais gente em casa e eu estava nos dias de ganhar os outros filhos eu ia pro mato pra ninguém ver e ganhava lá mesmo, cortava o umbigo dele e depois eu voltava e tomava os chás [a entrevistada não aceitou contar quais eram os chás]. Esses chás eram tomados para que a menstruação das mulheres não viesse antes de um ano após a gestação (GRIA, entr., 2014).

Esse relato descreve a observação tradicional kaingang com suas regras e normas sendo postas em prática pelas mulheres durante o processo de parto. O nascimento de uma

**Figura 8:** Arcídia Amaro (esq.) e Maria Gria (dir.), especialistas em ervas medicinais. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



criança está na responsabilidade total da mulher, mas envolve a família, bem como toda a comunidade que participa desse momento indiretamente, através de informações, comentários, ou manifesta preocupação e cuidado.

Esse cuidado geralmente envolve o corpo da mulher e também o corpo da criança, bem como para que o trabalho de parto ocorra da melhor forma possível e seja menos doloroso. Durante o processo de nascimento de uma criança – nas concepções indígenas – o corpo se expõe aos olhos da



vida da natureza. É o que se entende quando a entrevistada diz que

Naquele tempo nós tomava chás de ervas do mato para ter bastante água na hora do parto, hoje as índia nova não querem tomar mais, por isso que fazem operação para tirar neném [cesárea] por falta de líquido, que vem dos chás de antigamente (GRIA, entr., 2014).

As parteiras se sentiam também constrangidas em fazer seus rituais de preparação das gestantes para o parto, pois elas tinham vergonha das brancas que ali estavam e assim deixavam de lado as ervas medicinais usadas até então. Contudo, percebe-se que conforme o tempo passou, houve muitas mudanças no uso dos nossos remédios, além de termos vivenciado um momento crítico em relação à manutenção dos costumes das parteiras na comunidade, que passaram a se sentir desvalorizadas dentro do próprio contexto. Afora isso, a chegada de programas políticos do governo em meados de 1993 trouxe um novo modelo para o atendimento à saúde dos indígenas e essas mudanças atingiram em cheio as mulheres grávidas, pois os atendimentos de parto começaram a se dar praticamente todos em hospitais das cidades próximas e assim começou um novo comportamento entre elas.

## Descrição de uma experiência materna de uma Kaingang

Apesar de correrem o risco de serem esquecidas pelas futuras gerações, as práticas tradicionais relacionadas aos cuidados no período que envolve a gestação ainda têm continuidade entre as mulheres Kaingang da Terra Indígena Guarita, principalmente entre as

mulheres mais maduras. Isso porque mesmo que as pessoas tendam a não dar valor ao que reza a tradição kaingang, nos dias de hoje essas normas continuam existindo na consciência das pessoas, isto é, continuam permanecendo na memória.

Na prática, uma das orientações das mães e avós para uma mulher grávida é em relação ao cuidado com a alimentação e as atividades físicas. As duas orientações são exigentes, pois requerem uma observação contínua e em cada ato da mulher. O cuidado com a alimentação se refere mais por questões do período de resguardo. Reza a tradição kaingang que o corpo da mulher e o da criança estão abertos e quaisquer descuidos podem gerar complicações.

Entende-se que a questão da saúde nas Terras Indígenas é uma necessidade. Precisamos de investimentos para que os indígenas tenham acesso à saúde pública, principalmente por questões de condições sociais, portanto, não é algo

desnecessário. Por outro lado, o que precisa ser compreendido é a necessidade do reconhecimento dos valores culturais de um determinado povo indígena e, assim, serem levados em conta os conhecimentos tradicionais dos Kaingang. Todos os profissionais que atuam em Terra Indígena devem passar por cursos de preparação e de conhecimento dos costumes do povo para atuar em consonância com o que descreve a medicina kaingang. E, desta forma, os valores de ambas as partes vão continuar sendo preservados e praticados, os do indígena e os do não indígena.

No que se refere a minha experiência de gravidez – enquanto mulher Kaingang, descrevo o que vivi neste período. Durante minha gestação eu obedeci minhas avós e procurei fazer tudo o que elas mandavam e, tanto no período da gestação quanto no parto e pós-parto, não tive complicações.

A recomendação que minha avó fez foi para que eu tomasse chá de ervas medicinais por 45 dias, isso para a purificação dos órgãos, principalmente o útero, onde o corpo da criança começava a se desenvolver. Além disso, a preocupação era em relação ao leite materno que a criança precisa para alimentação integral, bem como para fortalecer o corpo físico, evitando assim a fraqueza espiritual e corporal. Outro chá que tomei foi para demorar a ter outro filho. Segundo a *kujá* que fez o chá medicinal eu era muito jovem para ter outro

**Figura 9:** Cleunice Kaingang e seu filho. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



filho. Hoje ela já é falecida e lembro que seu nome indígena era Tuja (que significa cesto grande).

## A infância kaingang

Nenhuma criança ao nascer é diferente da outra, sua personalidade e costumes serão moldados no decorrer de sua criação no ambiente no qual está inserida. É o que ocorre com o nascimento da criança indígena. Conseqüentemente, as próprias condições sociais acabam refletindo para que a

criança tenha condições melhores ou adequadas para sua formação e processo de conhecimento dos valores da vida. Se pensarmos do ponto de vista científico, existem inúmeras pesquisas que apresentam resultados surpreendentes na medida em que cada pesquisador desenvolve seu trabalho. Clarice Cohn (2005), por exemplo, explicando sobre essa fase, diz que é comum para todos que uma criança seja um ser humano no início de seu desenvolvimento. A infância é o período que vai desde o nascimento até aproximadamente o décimo segundo ano de vida de uma pessoa. É um período de grande desenvolvimento físico, marcado pelo gradual crescimento da altura e do peso da criança – especialmente nos primeiros três anos de vida. Mais do que isto, é uma fase durante a qual o ser humano se desenvolve psicologicamente, envolvendo graduais mudanças no comportamento e na aquisição das bases de sua personalidade.

Para os indígenas Kaingang e os demais povos do país, a infância é a fase em que as crianças “aprendem”, o momento do ápice da formação do ser humano. É nessa fase que os mais velhos assumem a responsabilidade como seus formadores, que ensinam através do ver e do agir e as crianças, por sua vez, vão sistematizando o seu conhecimento e formação educacional indígena. Isso porque “as sociedades indígenas, de modo geral, vivenciam um sistema próprio de educação.” (ROSA, 2009: 51).

É importante salientar que a educação da criança indígena tem seus passos iniciais na vida desde o seu nascimento, na medida em que a mãe, o pai e outros participantes estabelecem um procedimento específico para que a criança chegue ao mundo com todas as precauções. Para Giselle Silva,

Esses processos próprios de educação de um povo são determinados, em certo modo, pelas relações sociais que existem dentro do próprio grupo. É com o nascimento que se inicia a educação indígena e esse processo continua por toda sua vida. A participação da criança nas atividades da vida cotidiana possibilita o ensino – aprendizagem das regras da vida em sociedade. Pela observação e imitação das atividades dos adultos, através da ajuda das crianças e adolescentes nos afazeres diários, como: cozinhar, arrumar a casa, cuidar dos irmãos mais novos, confeccionar artesanatos e contar história, se adquire conhecimentos das tradições de um povo que muitas vezes só é possível pela tradição oral e que permanece passando de geração em geração. Ela acontece através de procedimentos onde as experiências de vida de todos os membros da comunidade, passada de geração a geração é valorizada (SILVA, 2002: 17).

Percebe-se, portanto, que os alicerces dessa educação para a vida são os pais, avós, parentes mais próximos, outros membros mais velhos da comunidade, enfim, toda a comunidade acaba por se envolver na educação da criança. Esse comportamento, esse modo de educar, de ensinar a criança indígena a ser um ser social de um modo único, ainda é a

prova de que nem toda cultura indígena foi absorvida pela sociedade de fora. Felizmente podemos dizer que temos o nosso modo próprio de ensino-aprendizagem. Esse é um ponto que merece destaque para os Kaingang e também para os demais povos indígenas do Brasil: educar nossas crianças com valores próprios da nossa cultura é a prova que as mudanças sociais não interferem na infância nas aldeias.

Nossas crianças são cuidadas pelos irmãos mais velhos e é deles a responsabilidade de brincar com a criança enquanto seus pais trabalham. Atualmente muitos pais trabalham fora das aldeias e isso gera responsabilidade aos irmãos mais velhos, não que isso seja negativo, pois podemos entender que esse modo de organização fortalece ainda mais as relações de irmandade entre os indígenas Kaingang. O cuidado em relação à saúde das crianças Kaingang na aldeia é observado pelas mães. Como exemplo, pode-se dizer que uma mãe sabe que está grávida novamente quando ao amamentar seu filho ela percebe que o mesmo apresenta quadros de diarreia constante, pois, segundo elas a criança está tomando leite “estragado”.

Durante a realização de entrevistas percebi que algumas Kaingang já não tem conhecimento a respeito do tempo de gravidez devido à ausência da menstruação, que não acontece por fazerem uso de remédios tradicionais após o

nascimento dos filhos. O uso de remédios tradicionais, embora de pouca utilidade hoje em dia pelas mães mais jovens, ainda é constante entre as mães mais velhas, ou seja, mães com muitos filhos usam esses remédios. As mães mais jovens já usam constantemente os remédios indicados pelos profissionais de saúde que atuam nas aldeias, assim a influência da sociedade ocidental fica bem evidente nessas jovens. Em relação a isso algumas avós entrevistadas na aldeia afirmam que evitam dar remédios tradicionais às jovens por acreditarem que o uso simultâneo dos medicamentos químicos e tradicionais pode trazer problemas. Dificilmente as Kaingang se dirigem às UBS (Unidades Básicas de Saúde) a fim de realizar testes de gravidez e isso acontece geralmente a partir do terceiro mês de gestação. Geralmente as mães Kaingang amamentam seus filhos até quando eles quiserem mamar, não existe tempo definido para interromper esse elo.

Desta forma, quando as mães não podem amamentar por motivo de trabalho, por exemplo, elas deixam seus filhos com outras mães na aldeia para que assumam parcialmente essa responsabilidade. Não existem receios entre as Kaingang em amamentar os filhos de outras mães, pode-se até considerar que os filhos são um bem comum entre as mães indígenas. Quando seus pais e avós estão por perto, a observação é a maneira usada como método de aprendizagem. Os Kaingang não dizem para a criança: senta aqui que eu



vou te ensinar! Isso porque a maneira de ensinar e aprender é por meio da observação silenciosa, cotidiana. Elas sentam ao lado dos mais velhos que estejam fazendo qualquer trabalho e observam em silêncio, em nenhum momento fazendo perguntas ou comentários. Um exemplo é a ocasião da fabricação dos artesanatos, na qual é ainda mais fácil comprovar essa dinamização e sistema de ensino-aprendizagem no contexto em que se projeta a fase da infância indígena.

## O momento da escola para os Kaingang

Ao irem pela primeira vez à escola, os pequenos passam por um processo de adaptação, começam a conhecer sua marca (*kamē* ou *kairu*), pois os professores perguntam qual a sua marca. Passam a conhecer sua marca pelo formato das unhas ou do rosto. Cada um saberá através do professor qual sua marca e receberá um nome na língua kaingang a partir de então.

Atualmente é difícil encontrar uma criança que já saiba seu nome em kaingang, o que difere dos tempos passados quando todos nós já sabíamos nossa marca e nome na língua. Por isso a necessidade e importância da presença dos

**Figura 10 e 11:** Fotos do Encontro de Gestantes no Setor Irapuá.  
*Fonte: Arquivo Pessoal.*



**Figura 12:** Atual posto de saúde do Setor Irapuá.  
*Fonte: Arquivo Pessoal.*



professores Kaingang nas séries iniciais, nas escolas indígenas.

Um dos pontos importantes a ressaltar é que os indígenas já não se sentem mais intimidados na presença dos não indígenas, pois antes quando um indígena via que um branco se aproximava de sua casa a fim de visitá-lo, ele corria, se escondia e ficava espiando pelas frestas (casa feita com taquara ou madeira) de sua casa. O contato era quase nulo.

Aos poucos, esses hábitos foram se perdendo e os indígenas começaram a perceber que os brancos não lhes fariam mal. Parece estranho falar, mas a facilidade de comunicação de nossas crianças com os brancos tem se mostrado

constante. As crianças já se sentem à vontade em um novo processo de convivência que é frequente, bem como conseguem se deslocar aos mercados, por exemplo, sem a ajuda dos pais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

**A** temática em si é bastante complexa, ao mesmo tempo está presente em discussões realizadas pelos pesquisadores não indígenas. Não é de hoje que essa questão vem sendo debatida pelas pesquisas científicas. De outra forma, seu significado e valores continuam em fluidez, mas também em situação crítica, isto é, os Kaingang em certo momento estão envolvidos entre a certeza e a incerteza do que deve ser observado no que reza a tradição de sua cultura.

Dentro desta atividade de pesquisa e produção textual, que resultou neste Trabalho de Conclusão de Curso, passei a entender que a cultura kaingang está sempre em transformação em diversos níveis, entre os quais o que se relaciona com a fase de gestação, nascimento e infância kaingang. Tradicionalmente, as mulheres Kaingang em período de gestação têm conhecimento de que precisam acompanhar

orientações familiares, especificamente de mulheres com mais experiência, representadas pelas parteiras. Além disso, envolve o uso de ervas medicinais que possibilitam o bom desempenho no parto.

Entende-se que as mulheres mais velhas apresentam conhecimentos bem típicos do tempo em que tiveram aquelas experiências e assim relatam os valores, as normas, os tipos de vitaminas utilizadas para o bom desenvolvimento do corpo da criança e da mãe. Por outro lado, esse processo passou por mudanças em relação ao cuidado, assim, hoje as mulheres de idade mais avançada relatam preocupações e críticas sobre os procedimentos adotados pelas mulheres mais novas. Mas, de certa forma, são mudanças que precisam de adaptações e que precisam ser compreendidas para que não se percam as razões de uma tradição.

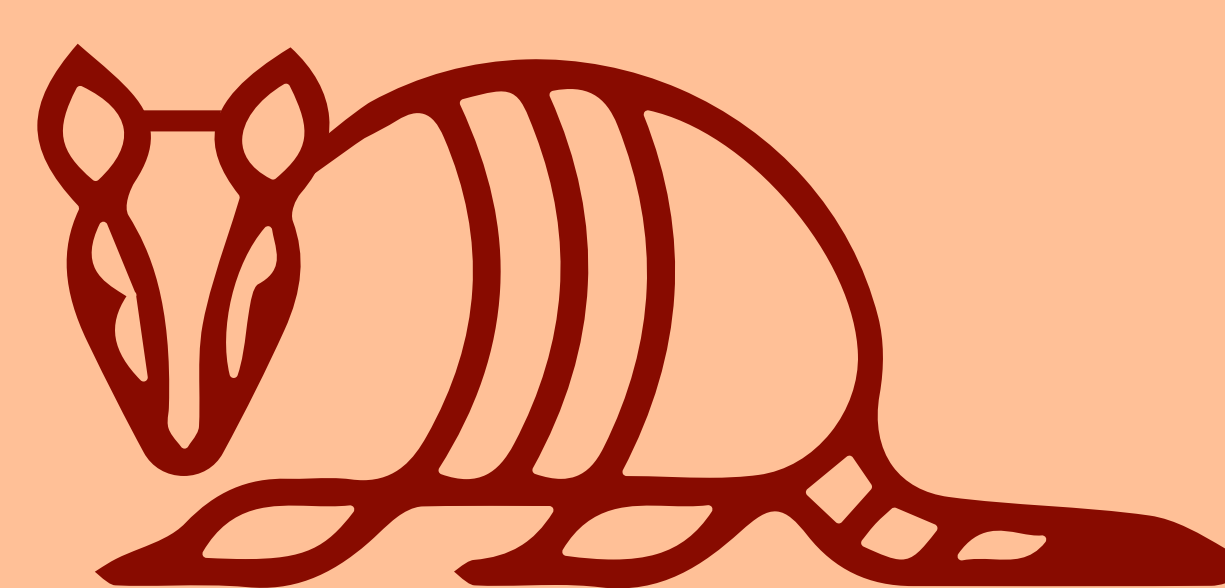
Creio que esse tipo de discussão vai continuar acontecendo, tanto no nível interno das comunidades indígenas, assim como no nível acadêmico. Em outras palavras, internamente costuma-se ouvir a preocupação das pessoas que vivem em certa aldeia, com as mulheres que já não tem a preocupação em manter o que a tradição reza com seus conceitos, normas e dinamicidade. Externamente os pesquisadores em muitas ocasiões tiveram a experiência de conviver junto das populações indígenas e relataram em sua parcialidade através de pesquisa, entrevistas contando as situações críticas que existem nas terras indígenas.

Essas expressões continuarão fluindo. É importante sim continuarmos valorizando a nossa cultura indígena, com nossas línguas, tradições, rituais, cerimônias, alimentações, ervas medicinais, entre outros valores que a descrevem. Enfim, a formação do corpo e da criança indígena envolve vários aspectos, especificamente, a família, a comunidade e a cultura.

## Páginas eletrônicas acessadas:

[www.encontro2012.historiaoral.org.br](http://www.encontro2012.historiaoral.org.br) (acessado em 10 de Dezembro de 2014)

[www.unioeste.br](http://www.unioeste.br) (acessado em 05 de Janeiro de 2015)



# 5



## O PAPEL SOCIAL DA MULHER KAINGANG DA TERRA INDÍGENA GUARITA

*por Cleci Claudino*



## TU VĒME SĪ [RESUMO EM KAINGANG]

*Kāme tag vỹ t ỹ gé ün tátá, kar ün kófa fag tỹ nén ü kinhra kar han fã tu ke vẽ ãg jamã tỹ T.I. Guarita ki ke vẽ, ãg vỹ kófa fag jykre pẽ kirir ke vỹ. Ketü mỹr ãg tỹ kãjatun mü. Mỹr ãg tỹ ãg krẽ ag kajrãn kej mü gé. ãg tỹ kar ãn mĩ tĩg kỹ ãg vỹjyre kinhra nĩ mü, ag tỹ vỹnh jagky vĩ jẽ. Ün tỹ pẽnkar régre fag jãkrunh sóg, jamã tẽgtü ki, rãnrãj tag han jé. Sa fag jãkrunh vỹ tỹ fag nén ü kinhra tu ke vĩ ãg kurtura ki, kar fag ne han tĩ vỹsỹ kar uri kigé. Fag haren kỹ tỹ han tĩ fag tỹ fag gĩr kajrãn jé. Kar fag tỹ nén ü kar tu kinhra pẽ ãn ki nén han fã mré hã ke gé. Kāme tag vỹ tỹ fag rãnrãnh tu ke pinpin vẽ, ãg jamã ki kar fóg jamã ty ke vẽ gé. Kar kāme tag vỹ fag mur kar ter tu ke kar vẽ gé. Vẽnh jykre tag vỹ tỹ fag vême nĩ gé fag tỹ nén û kórég hẽn rike han mü nĩ. Kar Kāme tag vỹ fag vĩ ki hã han nĩ Ge.*

**VĒNH VĨ KI KE PĒ:** *Kanhgág fag; Pepé tỹ vỹjyre ãg ãmã ki; Fag jykre pẽ.*



## RESUMO EM PORTUGUÊS

Este Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) tem como tema central o Papel Social da Mulher Kaingang da Terra Indígena (TI) Guarita, situada no Noroeste do RS. Para a pesquisa foram escolhidas quatorze mulheres de diferentes idades, tendo em vista suas trajetórias de vida e a valorização dos conhecimentos tradicionais. São mulheres inseridas em diferentes convívios e trabalhos, que vivem nas comunidades de Três Soitas e Km10 (município de Tenente Portela), Pau Escrito e São João do Irapuã (município de Redentora). O TCC traz descrições dos trabalhos no contexto feminino e os papéis que exercem. O tema desta pesquisa, portanto, se refere ao papel social da mulher Kaingang da TI Guarita, analisando os vários tipos de atividades relacionadas ao conhecimento cultural, buscando comparações e informações de como era a vivência das mulheres no passado e como é atualmente. O trabalho analisa mudanças de práticas e porque elas ocorreram, identificando aspectos das responsabilidades e o papel da mulher na educação de seus filhos, fortalecendo os saberes e valorizando a importância da natureza para os rituais nos quais elas têm participação. As conquistas destas mulheres Kaingang no espaço político são demonstradas em diferentes trabalhos que exercem na sociedade, dentro e fora das aldeias. O presente estudo aborda o ciclo de vida e também a importância das mulheres nas decisões políticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulheres Kaingang; Papel social e cultural; Conhecimentos tradicionais femininos.

# APRESENTAÇÃO

**S**ou professora desde o ano 2000 na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental (E.E.I.E.F.) Gomercindo Jêtê Tenh Ribeiro, localizada na comunidade Km10, sede da Terra Indígena Guarita, no estado do Rio Grande do Sul. Moro na Aldeia de São João do Irapuá e me comunico fluentemente na língua kaingang. Para que eu chegasse à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, me inscrevi em 2010 para fazer o vestibular específico da Universidade Federal de Santa Catarina, realizado no município de Xanxerê. Iniciei minha caminhada na academia em fevereiro de 2011.

Escolhi a Terminalidade Humanidades – Ênfase em Direitos Indígenas, pois percebo que na TI Guarita há necessidade de se trabalhar e ajudar a sociedade a entender seus direitos e deveres como povo indígena. Durante esses quatro anos de academia minha vida mudou de forma muito importante, trazendo conhecimentos valiosos para a vida e também me dando subsídios em meu trabalho. Ao me defrontar com outra realidade à qual não estava acostumada, tive que me entrosar em prol de meu objetivo. Apesar das dificuldades enfrentadas em estudar longe de minha família – tive que deixar minha filha ainda pequena e me adaptar a hábitos diferentes de meu costume e cotidiano – tenho absoluta certeza de que valeu a pena meu esforço para a minha vida profissional e particular.

Descrevo aqui um pouco da história da escola na qual trabalho. Em julho de 2000 foi encaminhada a documentação para a regulamentação das escolas indígenas da TI Guarita. Então, no dia 11 de outubro de 2001 toda a comunidade escolar e lideranças indígenas se reuniram com a finalidade de decidir o nome da escola. Foi sugerida a mudança de nome para um mais significativo para a comunidade. Decidiu-se pelo nome de Gomercindo Jêthê Tenh Ribeiro, pois foi o primeiro morador e fundador da comunidade. Esse senhor teria chegado à terra indígena no ano de 1927, abrindo caminho no meio da mata e iniciando o plantio de milho. Também reunia pessoas nas casas, fazia culto de sua religião nas ramadas (casa feita de madeira roliça, capim e folhas de taquara). Mais tarde construiu uma igreja onde reunia os moradores. A Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Gomercindo Jêthê Tenh Ribeiro possui hoje 260 alunos, onze professores indígenas, seis professores não índios, e uma secretária.

## INTRODUÇÃO

Este Trabalho de Conclusão de Curso está inserido na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Apresenta uma reflexão que reúne os conhecimentos adquiridos durante o curso, com as disciplinas e bibliografia, pela pesquisa com mulheres de diferentes idades, pelas práticas e vivências da realidade sociocultural.

O tema desta pesquisa se refere ao papel social da mulher Kaingang da TI Guarita, analisando os vários tipos de atividades relacionadas ao conhecimento cultural, buscando comparações e informações de como era a vivência das mulheres no passado e como é atualmente. Pretende-se abordar quais foram as mudanças e porque elas ocorreram, identificando aspectos das responsabilidades e do papel da mulher na educação de seus filhos, fortalecendo os saberes e valorizando a importância da natureza para os rituais em que as mesmas têm participação.

Este trabalho aborda a organização social feminina na sociedade Kaingang da TI Guarita, seus valores de hoje e no passado, suas contribuições e importância na economia familiar, pois as mulheres fazem artesanato e trabalham fora do espaço doméstico. Outra questão a ser abordada é quanto ao seu pensamento sobre o espaço social e político ocupado na sociedade. A pesquisa busca informações atuais sobre o seu trabalho social, sua participação nas decisões familiares e comunitárias, na manutenção da cultura, nas tradições e na língua materna.

Essas questões serão tratadas levando em conta a importância dos casamentos e ensinamentos de parentesco *Kamẽ* e *Kanhru*, que tem como identidade cultural a organização social do povo Kaingang, o qual é dividido por esses dois

grupos. Este aspecto define o ciclo de vida desde o nascimento até o fim da vida da pessoa, com os rituais e cerimônias nos quais a mulher é responsável e participante.

O TCC tem três capítulos. O primeiro aborda a descrição do campo de pesquisa na TI Guarita e sua organização política. O segundo e mais longo capítulo trata das atividades socioculturais de mulheres Kaingang da TI Guarita, ou seja, trata do exercício das funções pelas quais são responsáveis e nas quais são fundamentais. O terceiro capítulo traz questões sobre o trabalho de mulheres indígenas, em geral, e mulheres Kaingang, em específico, no espaço político na sociedade.

Esta pesquisa apresenta algumas práticas tradicionais femininas do povo Kaingang que serão identificadas e registradas como um processo de transmissão de saberes tradicionais, envolvendo a espiritualidade e a cosmovisão. Como essas práticas se manifestam, quais gestos são feitos e quem as transmite são algumas das questões colocadas. Muitas pessoas dizem que não existem mais essas práticas tradicionais ensinadas por elas, mas hoje esses conhecimentos ainda estão presentes e são exercidos no cotidiano familiar. Esta pesquisa realizou entrevistas com sábias que conhecem e praticam esses saberes.

As mulheres que fazem parte desta pesquisa vivem nas comunidades Km10 (sede) e Três Soitas, no município de Tenente Portela, e São João do Irapuã e Pau Escrito, no município de Redentora. São mulheres de diferentes idades e trabalhos procuradas em diversos períodos de estudos durante os quatro anos de curso na UFSC e em situações variadas, com as quais ocorreram conversas ou entrevistas individuais, rodas de conversa com participação de familiares, se assim quisessem, com a utilização de gravador ou não. Seus nomes e idades são reais. A todas agradeço pelos ensinamentos.

- Brasília Freitas – 65 anos
- Conceição Ferreira – 87 anos (falecida em 2013)
- Eva Crespo – 95 anos (falecida)
- Iracema Bento – 62 anos
- Iraci Carvalho da Luz – 55 anos
- Izondina Claudino – 95 anos
- Maria Rêgso Mineiro – 62 anos
- Marina Mineiro – 48 anos
- Sara Karigká Cristiane Sales – 31 anos
- Solange Emílio – 29 anos
- Sueli Jacinto Claudino Rá Téj – 54 anos
- Tere Claudino – 38 anos
- Vicentina Sales – 104 anos (falecida em 2014)
- Vitalina dos Santos – 53 anos

# 1. DESCRIÇÃO DA TERRA INDÍGENA GUARITA

## A Terra Indígena Guarita

A TI Guarita se localiza no noroeste do Rio Grande do Sul e abrange os municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco, fazendo divisa com Miraguaí. Possui atualmente uma área de 23.406 hectares. O início do processo demarcatório se deu em 1918 e em cumprimento ao disposto pela Constituição Federal de 1988, a área foi homologada pelo Presidente da República em 1991.

Segundo o relato do senhor Antonio Bento<sup>1</sup>, hoje com 85 anos de idade e morador da Aldeia São João do Irapuá, nos tempos passados antes da demarcação territorial da TI Guarita, o território dos Kaingang era muito grande e essa área vinha desde o Rio Turvo, passando pelo Rio Itapiranga e seguindo até Palmeira das Missões. Naquela época havia muitas araucárias e os moradores tomavam cuidado para andar na mata, porque havia *fóg* (não índios) nas redondezas de suas terras. O senhor Antonio ainda conta que nesse período esses *fóg* eram os

---

<sup>1</sup> Esse relato de Antonio Bento ocorreu em 19/11/2011 na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Antonio Kasĩn Mĩg, localizada em São João do Irapuá (TI Guarita).

paraguaios. Eles usavam roupas e chapéus, andavam montados em burros e traziam poucas moedas e roupas em troca das terras. Os Kaingang não conheciam o que era dinheiro, mas o líder Cacique Fongue disse ao povo que os *fóg* queriam as terras e então aconteceu o confronto entre os Kaingang e os paraguaios. Os *fóg* não desistiram e em pouco tempo estavam usando grande parte do território dos índios, tirando a fonte de seu sustento.

Hoje na área vivem dois grupos indígenas: os Kaingang e os Guarani, totalizando cerca de 7.000 habitantes, a grande maioria Kaingang. A principal língua falada é a língua kaingang, além das línguas português-brasileiro e o guarani. A economia da comunidade está centrada na venda de artesanato, na produção agrícola de subsistência, sendo cultivados como produtos principais: milho, feijão, mandioca, batata-doce, abóbora, moranga, trigo e soja para o sustento das famílias. Estas produções ocorrem em regime de agricultura familiar, com algumas experiências de lavouras de milho e soja para o mercado, e também algumas famílias têm como fonte de renda a comercialização de artesanato.

O nome Guarita foi escolhido devido ao Rio Guarita, que faz limite com as terras dos não índios, onde nossos antepassados faziam a guarda. Guarita é um termo da língua portuguesa que significa “guarda”, “vigia”. De acordo com a



**Figura 1:** Imagem de satélite da TI Guarita.  
*Fonte: Funai (2012), a partir de imagem do Google Earth.*



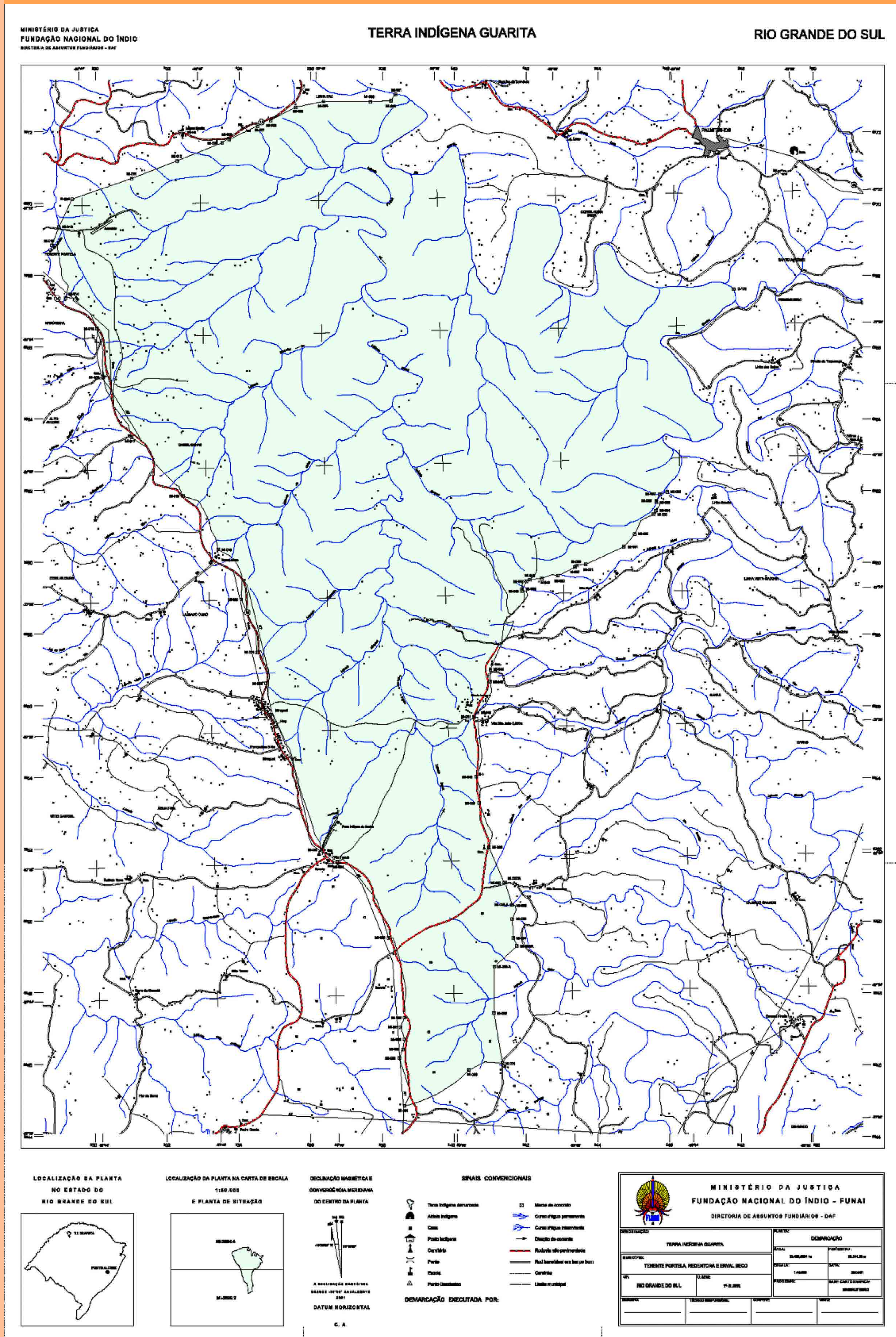
página da Wikipédia<sup>2</sup>, o nome foi aplicado a uma Terra Indígena do povo Kaingang por um episódio histórico relacionado à Guerra da Tríplice Aliança (também chamada Guerra do Paraguai), ocorrida no século XIX, da qual participaram muitos Kaingang como ajuda ao exército brasileiro.

Temos as Figuras 1 e 2: a imagem de satélite (Google Earth) e o mapa da Funai, de 1991, respectivamente, possibilitam melhor visualização e entendimento da configuração da TI Guarita.

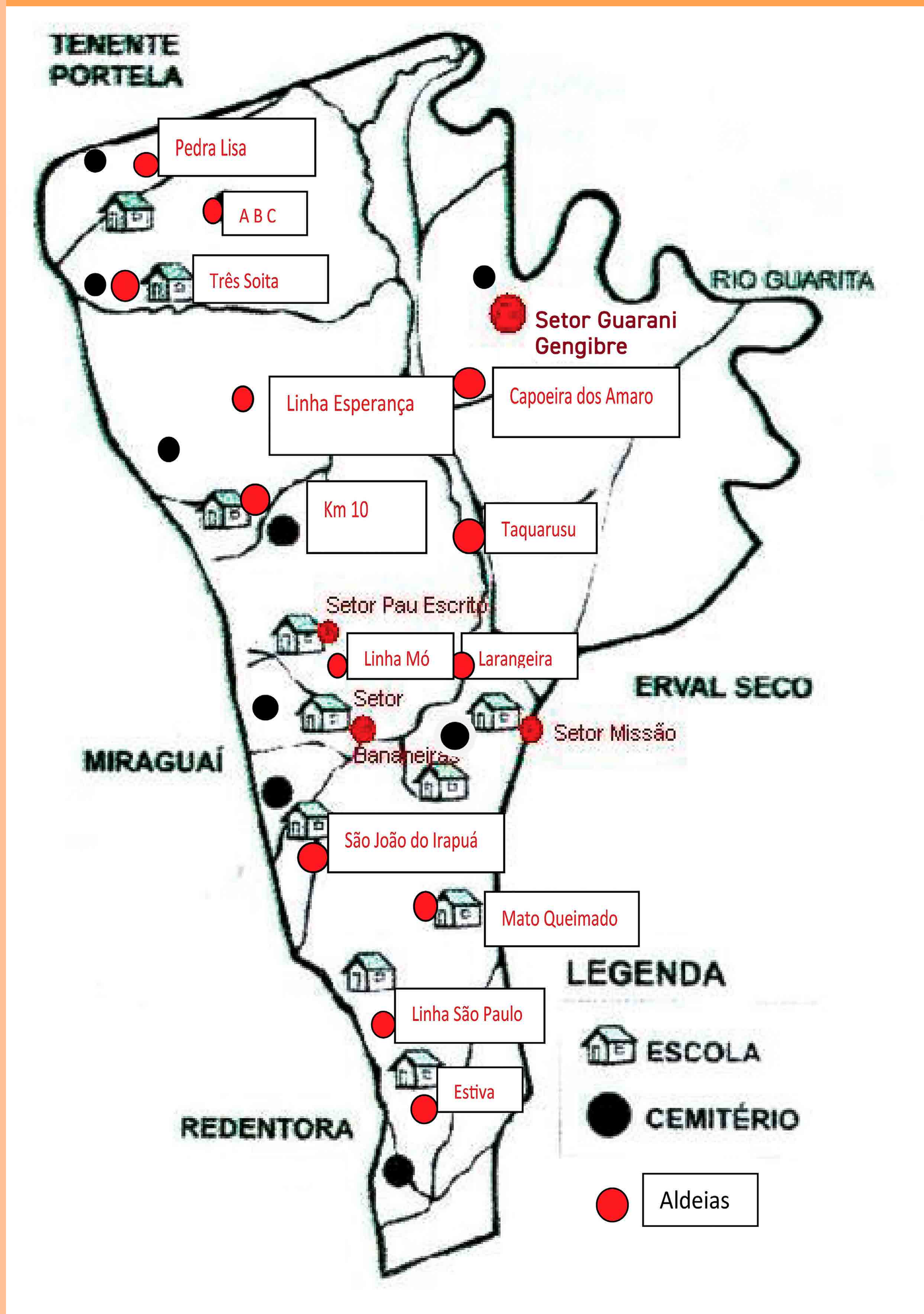
---

<sup>2</sup> Este texto é um excerto do artigo Guarita (terra indígena) da enciclopédia livre Wikipédia ([pt.wikipedia.org](http://pt.wikipedia.org), Versão: 05/11/2013).

Figura 2: Mapa da TI Guarita. Fonte: Funai (2012).



**Figura 3:** Localização de importantes pontos de referência na TI Guarita, como aldeias, escolas e cemitérios. *Fonte: Portal Kaingang ([www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org)) e edição de Cleci Claudino.*



1 – Pedra Lisa	7 – Linha Mó	13 – Laranjeira
2 – ABC	8 – Bananeira	14 – Missão
3 –Três Soitas	9 – São João do Irapuá	15 –Taquarusu
4 – Linha Esperança	10 – Linha São Paulo	16 – Capoeira dos Amaro
5 – Km10 (Sede)	11 – Mato Queimado	17 – Gengibre (Guarani)
6 – Pau Escrito	12 – Estiva	

**Tabela 1:** Lista das Aldeias da TI Guarita.

A [Figura 1](#) foi disponibilizada pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em 2012 e repassada em DVD para cada aluno da turma Kaingang do curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

## Comunidades e escolas

A TI Guarita possui dezessete comunidades e doze escolas. Algumas de suas aldeias estão localizadas a aproximadamente cem metros da SC 330, rodovia que faz divisa com famílias de não índios que são, em sua maioria, descendentes de alemães.

Vejamos, nas Tabelas 1 e 2, as denominações das aldeias e das escolas.

Escola	Aldeia	Município
01 – E.E.I.E.F. <sup>3</sup> Bento Pi Góg	Pedra Lisa	Tenente Portela
02 – E.E.I.E.F. Mukēj	Setor ABC/Três Soitas	Tenente Portela
03 – E.E.I.E.F. Gomercindo Jětë Tenh Ribeiro	Km10 (Sede)	Tenente Portela
04 – E.E.I.E.F. Cacique Anastácio Fongue	Pau Escrito	Redentora
05 – E.E.I.E.F. Rosalino Claudino	Bananeira	Redentora
06 – E.E.I.E.F. Antonio Kasĩn Mĩg	Irapuá	Redentora
07 – E.E.I.E.F. Geraldino Mineiro	Mato Queimado	Redentora
08 – E.E.I.E.F. Toldo Campinas	Estiva	Redentora
09 – E.E.I.E.F. Katiu Gria	Katiu Gria	Redentora
10 – E.E.I.E.F. Herculano Joaquim	Laranjeiras	Redentora
11 – E.E.I.E.F. Davi Rygjo Fernandes	Missão	Redentora
12 – E.E.I.E.F. Sepé Tiaraju	Gengibre	Eral Seco

**Tabela 2:** Lista de Nomes e Localização das Escolas da TI Guarita.

É necessário esclarecer que na TI Guarita existem aldeias que não possuem escola e cemitério por terem sido criadas há pouco tempo. Quando acontecem falecimentos, os enterros são feitos nos cemitérios das aldeias mais próximas. Da mesma forma, nas aldeias onde não existe escola os alunos frequentam a da mais próxima.

### 3 Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental.

**Figura 4:** Lideranças da TI Guarita no Salão da comunidade de São João do Irapuá. *Fonte: Debora Esprendor (2012).*

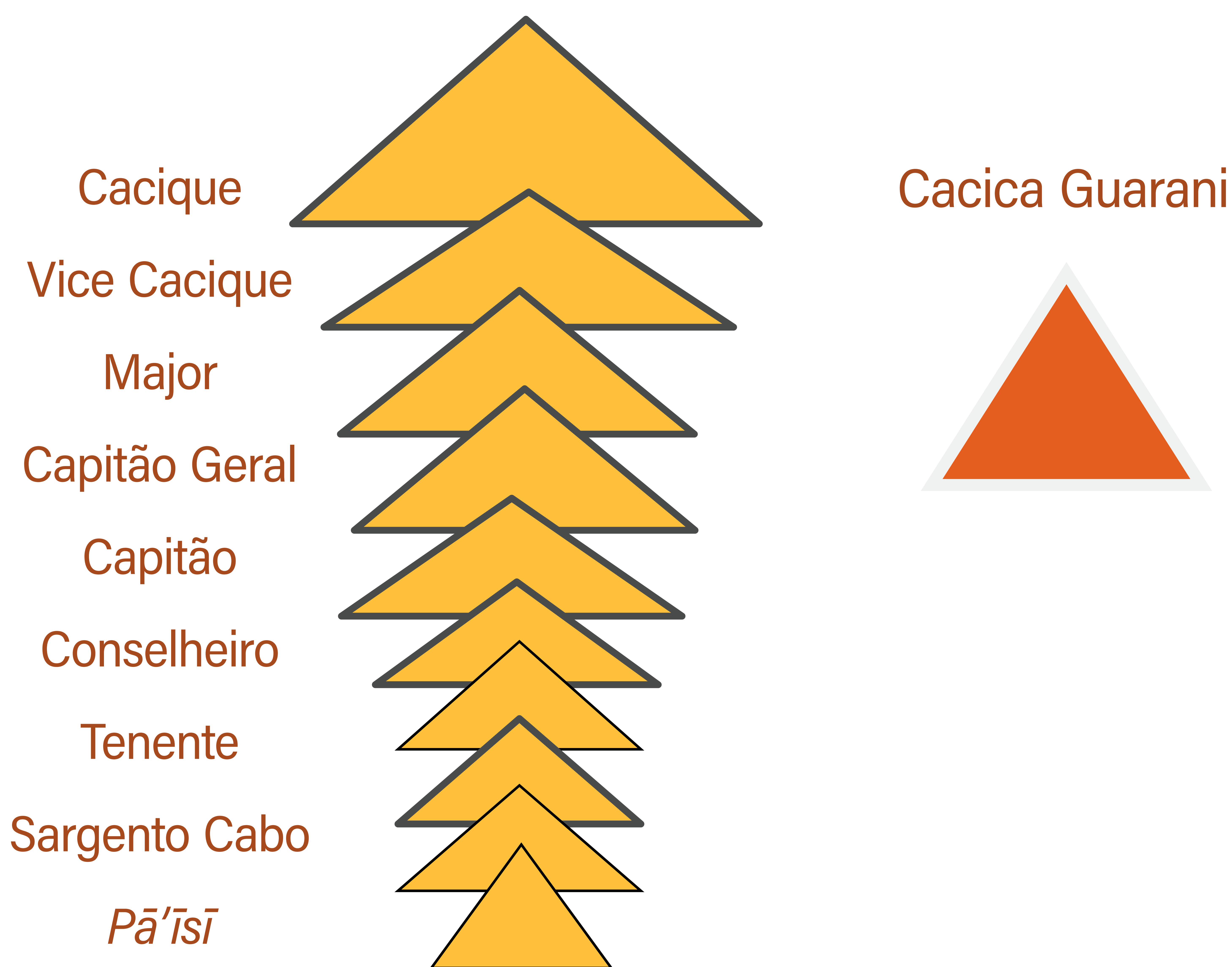


## Organização política

A organização política interna na TI Guarita assim acontece: existe só um cacique e cada uma das dezesseis aldeias kaingang tem um capitão, que organiza a sua comunidade para ajudar e levar questões ao cacique. Além do cacique e dos capitães, há as demais lideranças de acordo com a ordem de autoridade, como pode ser visto adiante. A cada liderança cabe uma função. Desde 2004 o cacique da TI Guarita é o senhor Valdonês Joaquim. Tanto o cacique quanto os capitães e outras lideranças Kaingang compõem a Figura 4.

Ressalto aqui o motivo do não aparecimento de lideranças femininas na figura: não existe nenhuma mulher na liderança

**Figura 5:** Grupo de Lideranças na organização política Kaingang e Guarani. *Fonte: Cleci Claudino (2015).*



e isso é cultural do povo Kaingang. As mulheres estão inseridas em outros papéis e funções, sendo que as mesmas ajudam seus maridos nas decisões, opinando em casa. Assim, seus maridos muitas vezes levam suas ideias já formadas para a reunião do grande grupo da liderança, que acontece junto com o cacique. As mulheres não fazem parte da liderança, pois elas já são líderes familiares por tradição.

A organização na aldeia dos Guarani é diferente e separada, pois eles tem outras lideranças. A comunidade de Gengibre hoje é comandada por uma mulher, a cacica senhora Teresa Fernandes. A Figura 5 mostra um esquema do conjunto das

**Figura 6:** Sede da TI Guarita. *Fonte: Fotografia de Maurício Sales (2014).*



lideranças Kaingang, do cacique ao *Pã'ĩsĩ*, e a cacica Guarani.

Em relação às lideranças mencionadas, *Pã'ĩsĩ* são os ajudantes dos capitães na questão de avisar a comunidade, nas casas, para reuniões ou em todos os assuntos de interesse a serem tratados.

Para finalizar o Capítulo 1 – Descrição da Terra Indígena Guarita, adiciono a Figura 6, da Sede, com o objetivo de oferecer uma panorâmica parcial da área.



## 2. O PAPEL SOCIAL DA MULHER KAINGANG

### Principais atividades econômicas femininas

A economia kaingang tradicional baseava-se na caça, pesca, coleta e roças. Atualmente, os elementos básicos da economia são a agricultura e o artesanato, empregos e outros itens, mas as atividades da caça, da pesca e da coleta ainda são praticadas por alguns.

Ao longo do tempo as mulheres Kaingang buscam conquistar seu espaço e poder sobre si mesmas e na relação entre as pessoas. Definem-se através de seus comportamentos, atitudes, trabalhos e interesses na sociedade. Muitas vezes são as mulheres que buscam o sustento e a sobrevivência da família por meio de roças familiares, da confecção e posterior venda de artesanato em cidades e feiras, da prestação de serviços temporários em casas de famílias, junto a produtores rurais e empresas diversas, como em frigoríficos, do trabalho como funcionárias públicas na educação e saúde etc. Possuem como estratégia o empenhar-se na proteção ou reestabelecimento do equilíbrio entre a extração e a regeneração dos recursos naturais e renováveis.

Um exemplo: todas as retiradas dos recursos naturais acontecem de acordo com as fases da lua, para que não haja destruição na natureza. É importante acentuar que a relação entre o povo indígena e a natureza é muito forte, sendo que o amor e o respeito fazem com que o meio ambiente se torne uma fonte de alimento, de remédios, de cura espiritual. Um aspecto que caracteriza as famílias indígenas dentro da cultura kaingang é a relação com as plantas e uma das expressões dessa forte relação é a fabricação do artesanato, importante fonte de renda de muitas famílias.

Para compreender a economia kaingang é preciso pensá-la relacionada a essa esfera da organização social como um todo. É necessário entender que nem sempre o artesanato kaingang foi produto comercializável, mas no momento que passou a sê-lo, foi reconhecido não apenas pelos membros da sociedade kaingang, mas também pela sociedade externa, como parte da cultura material do grupo. A comercialização ocorre principalmente nos períodos de Natal, Páscoa, na véspera da festa em comemoração ao Dia do Índio (19 de abril), nos quais as mulheres saem para as vendas, buscando roupas e dinheiro para essas datas comemorativas na comunidade.

Nas imagens das [Figuras 7](#) podemos visualizar mulheres Kaingang na confecção de artesanato. Essas atividades foram registradas na Escola E.I.E.F. Gomercindo Jêtê Tenh

**Figuras 7a e 7b:** Fotografias de mulheres Kaingang na confecção de artesanatos e roupas. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



**Figuras 7c e 7d:** Fotografias de mulheres Kaingang na confecção de artesanatos e roupas. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



Ribeiro, onde as mães se reuniram para produzir com o objetivo de doar para a escola, que fica com lembranças para doar a visitantes não indígenas. Algumas mulheres também confeccionam roupas típicas e colares para as crianças usarem em apresentações de danças.

## As metades kaingang e sua importância no casamento

O aspecto fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades *Kamẽ* e *Kanhru*. Tal divisão faz parte da identidade cultural do povo Kaingang e este aspecto define o ciclo de vida desde o nascimento até o fim da vida de uma pessoa Kaingang. Os *Kamẽ* estão relacionados a Leste e à pintura facial *Rá téj* (com pintura comprida). Possuem as seguintes características: são ligeiros, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. E os *Kanhru* são relacionados ao Oeste e à pintura facial *Rá ror* (com pintura redonda). Ao contrário dos *Kamẽ*, os *Kanhru* são vagarosos, porém persistentes e firmes nas lutas.

No casamento as metades *Kamẽ* e *Kanhru* se unem e os filhos sempre pertencem à marca do pai, sejam meninos ou meninas. Assim, verifica-se a patrilinearidade, ou seja, o pai sendo *Kamẽ*, por exemplo, seus filhos também o serão. A

antropóloga Juracilda Veiga (1994: 13), estudiosa do povo Kaingang, assim anota:

No caso Kaingang cada metade possui um repertório de nomes e a pessoa receberá um nome do estoque dos nomes da sua metade cujo pertencimento é automaticamente estabelecido por nascimento, ou seja, filho(a) de homem Kamé será Kamé.

Cada metade é empregada em cerimônias, festas e nomeação de parentesco. Nos rituais e nas cerimônias a mulher é responsável e participante, como por exemplo, na Festa do Mastro e no ritual de purificação da viúva, como poderá ser verificado adiante. Essa divisão em metades faz levar em conta a importância dos casamentos e ensinamentos de parentesco *Kamê* e *Kanhru*. Apesar dos filhos pertencerem à marca do pai, a mãe e as avós é que têm o domínio e mais responsabilidade na criação dos filhos e netos. Antigamente a educação das crianças para a vida adulta e sua preparação para o casamento era feita não só pela mãe, mas também pelo pai: a mãe ensinava a menina nos afazeres da casa e o pai ensinava o menino a caçar e pescar.

Eram os pais que escolhiam os casamentos antes do nascimento da criança. As duas famílias se reuniam e tratavam o futuro casamento. As crianças deviam esperar até certa idade, entre treze ou quatorze anos, para a realização do casamento. Antes disso elas não sabiam quem seria seu

**Figura 8:** Izondina Claudino Rá Téj – avó que fala sobre o casamento no passado. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



esposo ou esposa. Quando chegava a noite do casamento, o pai do noivo o acompanhava até a casa da noiva levando um tição aceso para iluminar o caminho por onde passavam. Chegando lá o pai do noivo dizia: “Sa inh kósin ti pérekãtĩg vê ag tÿ Vãnh prüg jé.”<sup>4</sup> Então a mãe da menina falava: “Tag ra kãtĩg ãg tÿ Vãnh prüg jé ã ta ti mÿ ném ü han jé kar ti mÿ Vãnh kujén jé gé.”<sup>5</sup> Essas falas são de Izondina Claudino, com 85 anos de idade, avó que fala sobre o casamento no passado.

---

**4** “Eu vim trazer meu filho para nós tratar do casamento que combinamos.”

**5** “Vem cá, temos que tratar do casamento de vocês para que tu faça os serviços e arrume a cama para vocês dormir.”

Há um aspecto muito importante na formação das famílias nas quais acontece o casamento, pois a metade *Kamẽ* deve casar com a metade contrária *Kanhru* e vice-versa, assim culturalmente respeitando seus parentes. Os *Kófa* (velhos sábios) diziam que casar com a mesma marca traria problema de saúde aos filhos, pois o sangue não se misturaria e causaria, além de doenças, a má formação física da criança e ela não se desenvolveria com saúde.

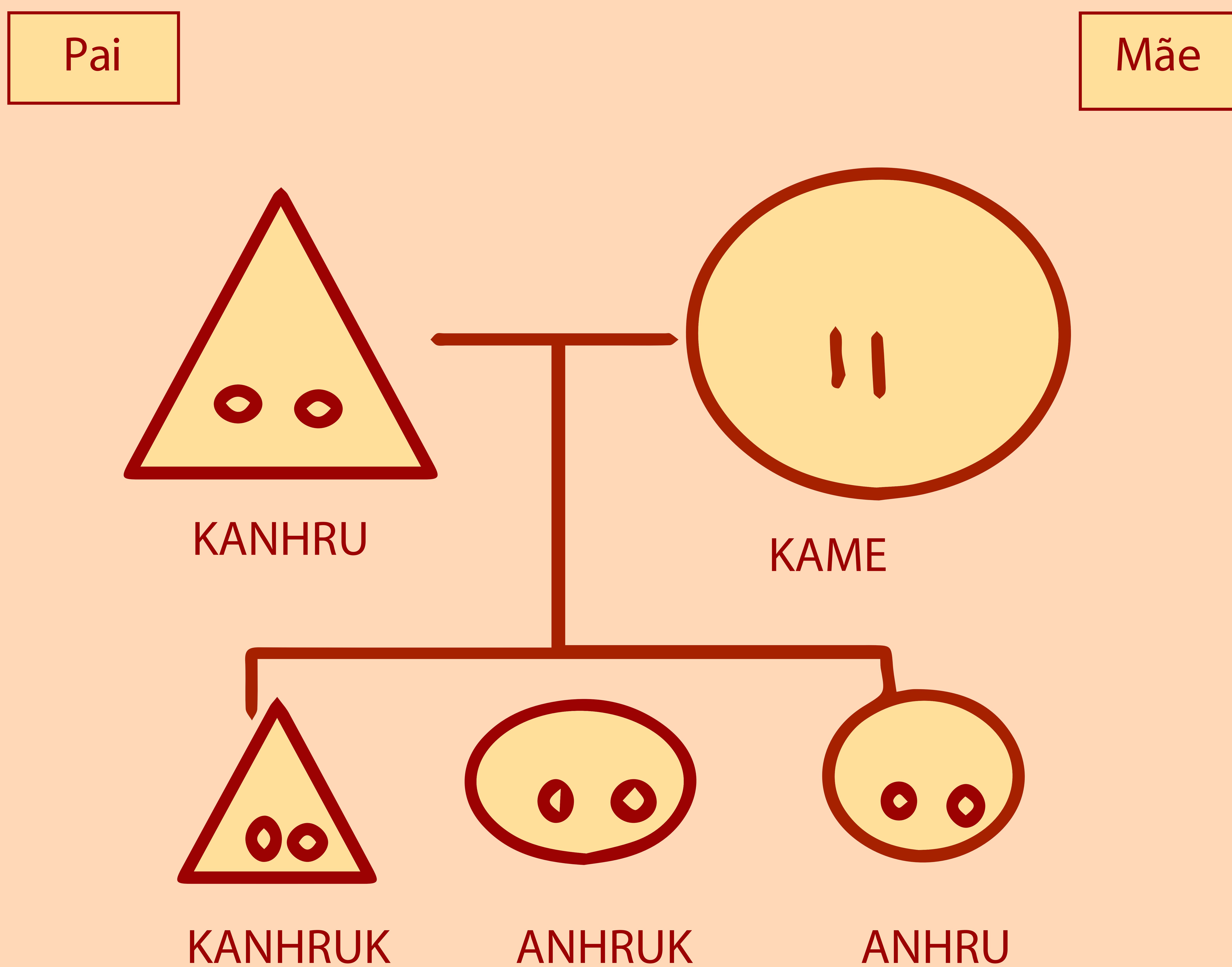
Como em toda organização social clânica, também na sociedade Kaingang todos os indivíduos que pertencem a uma mesma metade patrilinear ou clã, são irmãos, ou seja, todos os *Kamẽ* são irmãos, como todos os *Kanhru*. Como toda a relação entre irmãos é considerada incestuosa, *Kamẽ* só pode se casar com *Kanhru* e, conseqüentemente, *Kanhru* só pode casar com *Kamẽ*, como mencionado anteriormente. Todos os que não pertencem à mesma marca se consideram como *Jamré* (cunhado, irmão). Mas hoje não acontece mais somente assim, pois há os Kaingang que casam conforme suas afinidades.

Temos, na [Figura 9](#), um gráfico genealógico que ilustra as metades, o casamento e o pertencimento dos filhos.

Hoje essas marcas estão se modernizando, sendo representadas em forma de grafismo do artesanato e em pinturas corporais para apresentações de danças. *Kanhru* se define



**Figura 9:** Gráfico genealógico das metades *Kanhru* e *Kamẽ*. Fonte: Cleci Claudino (2015).



com a marca fechada ou redonda e *Kamẽ* com a marca aberta ou comprida.

Na cultura kaingang não existe o abandono de crianças. Mesmo quando a mãe é mais jovem ou solteira, não tendo experiência em educar conforme a cultura, as crianças são criadas pelos avós. O ato de deixar os filhos com uma parente, sobretudo a avó, não significa seu abandono, mas tem a ver com a reciprocidade que é muito forte entre o povo Kaingang. É necessário ressaltar que a criação pelos avós não

interfere nas relações de genealogia de parentesco, pois as crianças continuam sendo de seus pais, ou seja, a avó é a “*mãe veinha*” e a mãe é chamada de mãe. Também as avós são cuidadas pelas mulheres parentes mais novas.

É possível comprovar tal aspecto a partir da experiência evidenciada na fala de Tere Claudino, com 38 anos, em 2014: “Depois de uma certa idade da mãe, as filhas e netas que cuidam das avós [e isso] faz com que os laços de reciprocidade estejam entre as mulheres.” (CLAUDINO, entr., 2014). É comum as filhas ou netas cuidarem das avós quando estão com a saúde debilitada, com idade avançada e nesta questão as mulheres são consideradas protagonistas de grande importância em relação à política residencial.

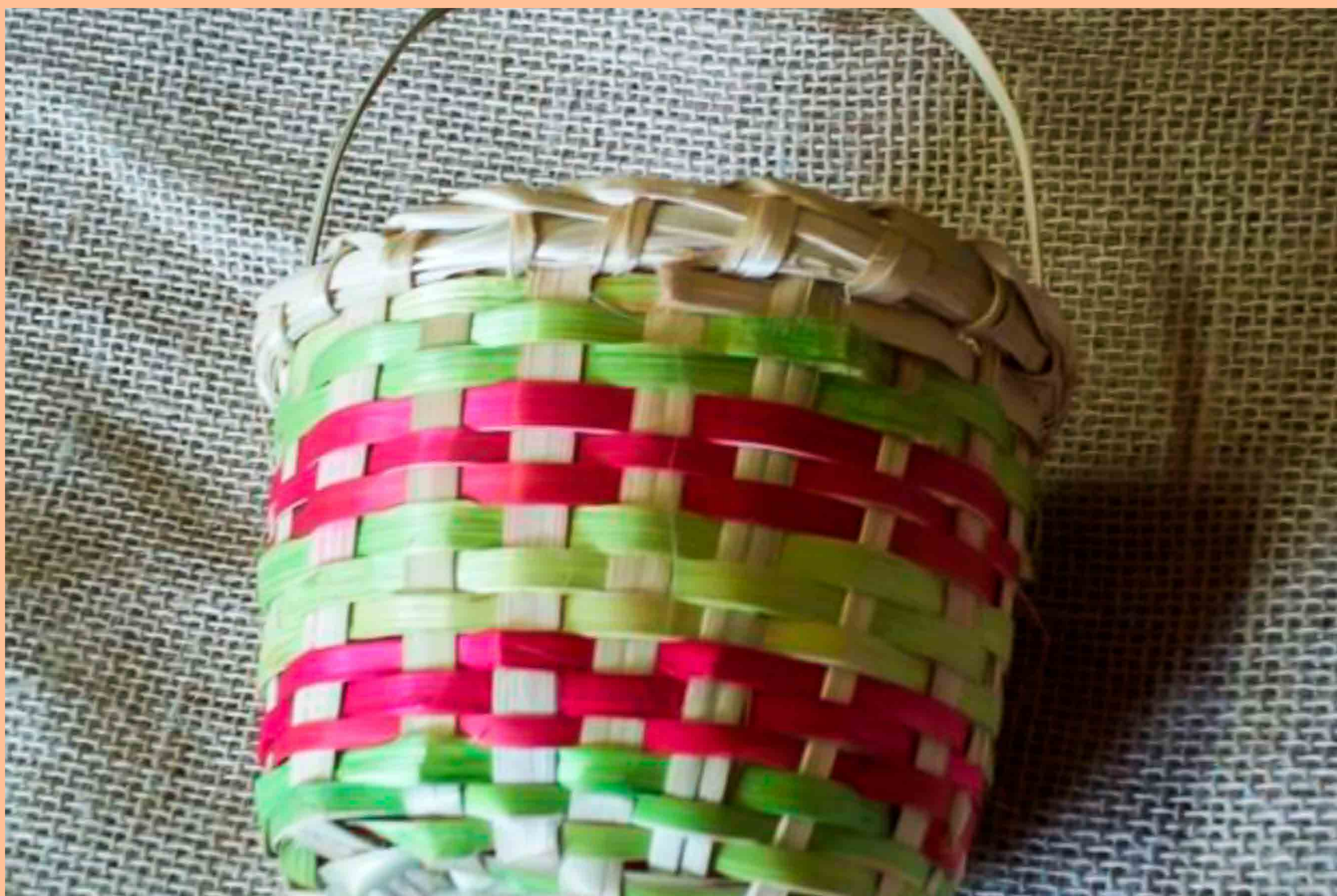
Na organização social do povo indígena Kaingang a maior parte da educação dada aos filhos parte da mãe, a principal responsável no processo da educação do indivíduo que nasce e que também faz parte da sociedade. Este aprendizado pode ser constatado em momentos no convívio social kaingang e no cotidiano familiar junto da mãe, em que se pode acompanhar a preparação de comida típica, como por exemplo: o *fuva*<sup>6</sup> e na busca do milho para ralar e fazer o *êmĩ*<sup>7</sup>. A preparação do artesanato também é um momento

---

**6** O *Fuva* é uma planta a qual faz parte dos alimentos kaingang, substituindo a carne para a mistura do *êmĩ*.

**7** *Êmĩ* é o bolo tradicional kaingang feito de farinha de milho ou trigo e assado direto no fogo de chão.

**Figuras 10a e 10b:** Artesanato representando as metades clônicas  
(Figura 10a *Kamẽ* e Figura 10b *Kanhru*. Fonte: Arquivo Pessoal (2014).



em que essa interação acontece, desde a busca da taquara e outras matérias-primas até a confecção das peças.

A criança ajuda na raspagem da taquara e em outras etapas da confecção. Com a mãe ela lava roupa, aprende histórias contadas e ensinadas pelas avós de como são os afazeres da casa. Tudo isso a criança aprende não como serviço forçado, mas sim como um aprendizado espontâneo. As Figuras 11a a 11d, composta por quatro fotografias, ilustram trabalhos das mulheres: o *fuva* (11a), o *êmĩ* (11b) e a lida com o fogo (11c), mãe amamentando ao mesmo tempo em que faz artesanato (11d).

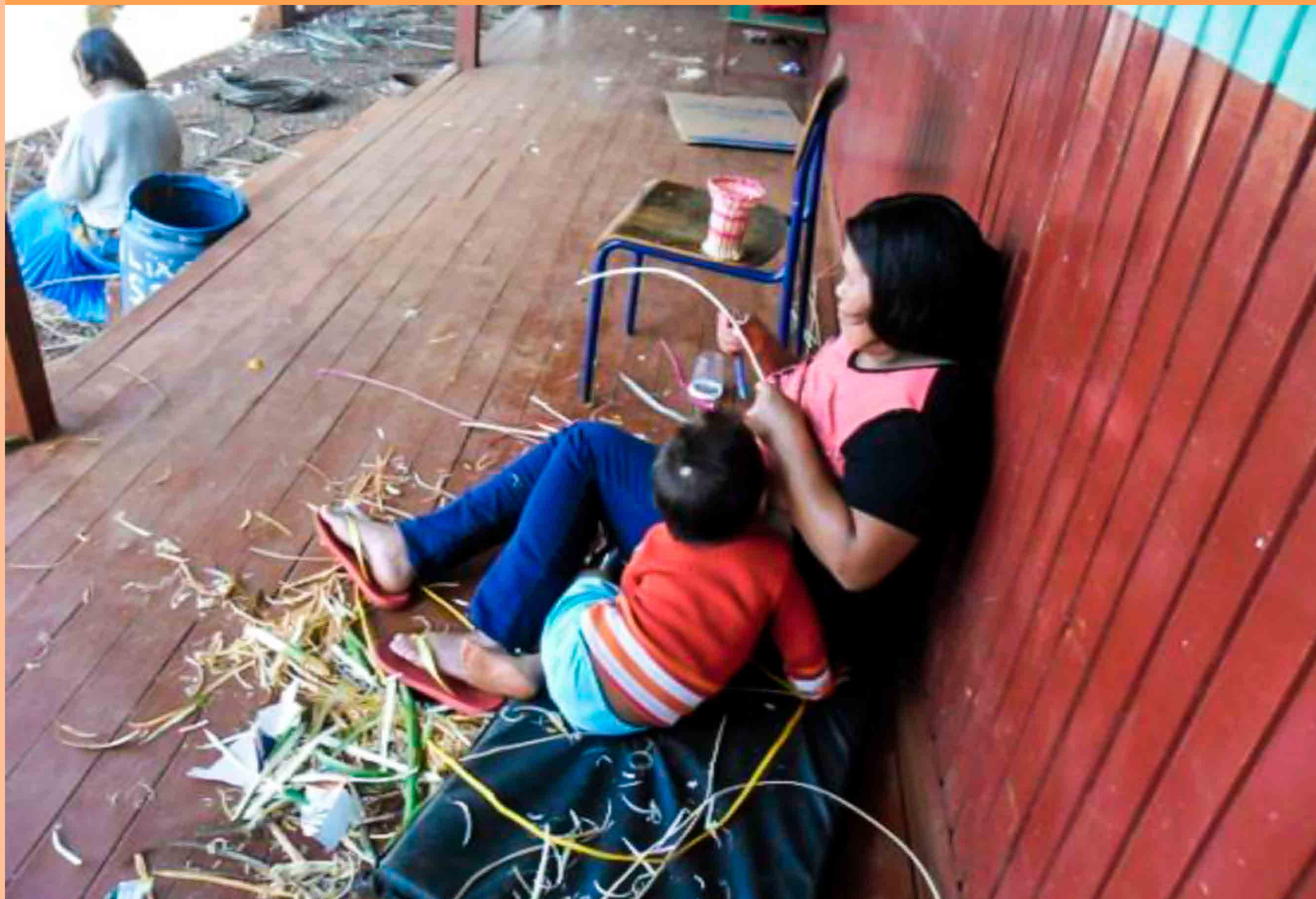
**Figura 11a:** Trabalhos de mulheres. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



Figuras 11b a 11c: Trabalhos de mulheres. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



**Figura 11d:** Trabalhos de mulheres. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



## Sistemas de nomeação e a família

Ressalto aqui algumas considerações quanto à importância dada às mulheres no que diz respeito à nomeação e aos cuidados dos filhos nas famílias Kaingang. O pesquisador alemão Curt Nimuendajú em suas pesquisas com os Kaingang observa: “Quando os dois irmãos kamẽ e kanhru começaram sua imigração pela terra, aproveitaram os acontecimentos durante suas viagens para impor nomes nos seus companheiros” (NIMUENDAJÚ apud ELTZ, 2011: 65). Desde o passado e na atualidade, as crianças são nomeadas conforme

os acontecimentos ou nomes das pessoas já falecidas e isto é feito pelas avós, pois são elas que sabem qual nome colocar relacionado às marcas *Kamẽ* ou *Kanhru*. Todos os nomes próprios possuem significados.

A *Kujá* da Aldeia Km10, Vicentina Sales, falecida no mês de maio do ano de 2014, com 104 anos de idade, falou sobre a criança, relatando em seus diálogos:

Quando ela nasce já deve ser nomeada por uma pessoa velha, sendo os avós, pois são eles que sabem que nomes fortes dar às crianças para que as mesmas não fiquem fracas e sejam perturbadas pelos espíritos, lhes trazendo doenças que muitas vezes as fazem falecer. Estes nomes escolhidos tem significado de proteção relacionada aos nomes de plantas ou animais (SALES, entr., 2014).

No mês de maio de 2006, a senhora Vicentina Sales, a *Kujá*, recebeu em sua casa uma mãe com sua filha bebê de dois meses que chorava muito dia e noite, então a mesma a apresentou para Deus, realizando o batismo, rezando por ela, colocando ervas em seu umbigo. Constatando que devido à criança não ser nomeada com *Jyjy kórég* (nome indígena) a criança estava sendo perturbada pelos espíritos. A *Kujá*, então, fez um pedido: "Leve este nenê em qualquer uma igreja pra que o batismo seja completo." Ao sair da casa de dona Vicentina a criança foi levada na igreja para o batismo. Nunca mais ela foi perturbada e parou de chorar, o que era

constante. No passado a criança kaingang recebia o nome pertencente a sua metade clânica *Kamẽ* ou *Kanhru* e nomes dos antepassados guerreiros.

## Ciclos de vida e a mulher nos rituais e nas curas

### Cuidados antes, durante e depois da gestação.

Desde antes da gestação e a partir dos primeiros dias de gravidez, a mulher indígena Kaingang da TI 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 podem comer certos alimentos chamados *Kovẽnh* (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.

Segundo a pesquisa da antropóloga Angela Célia Sacchi (1999: 70):

Os cuidados envolvendo a criança começam antes mesmo do seu nascimento e a futura mãe recebe o aprendizado utilizado



nesta etapa das outras mulheres, da sua rede de parentesco e de compadrio. Este aprendizado inclui o uso de “remédios do mato” e a realização de dietas específicas. Os “remédios do mato”, como as próprias indígenas denominam, fazem parte da cosmovisão Kaingang e são ainda utilizados pelas mulheres, mesmo depois das modificações surgidas com a “medicalização” do ciclo de vida. Juntas, as mulheres cuidam das diferentes etapas que circundam o nascimento, principalmente nos momentos do parto e da dieta.

O conhecimento e uso na prática da cura não estão, necessariamente, ligados à questão do segredo, tal como ocorre com as *kujá* curandeiras. Certamente esse detalhe facilitava o fornecimento de informações. Ao redor de sua casa há várias plantas utilizadas pelas curandeiras na preparação dos remédios, mas uma grande quantidade é coletada no mato. Os remédios podem ser preparados a partir de uma só espécie de planta ou com várias misturadas. Depende do tipo da doença e da pessoa que irá tomá-los. Há, por exemplo, receitas diferentes para crianças e para adultos em determinadas doenças.

No ciclo de vida kaingang existem vários momentos e etapas da vida em que chega o nascimento e no decorrer do tempo vem a morte. Nos tempos passados o casamento acontecia muito cedo e muitas vezes a mulher não se preocupava com a quantidade de filhos. Algumas mulheres chegavam a ter até 16 ou 17 filhos. Maria Librandina Campos,

Cíntia Márcia da Silva, Marciane Luchese e os professores Leacir Lopes e Nilton Belino contam como Maria da Luz, da TI Xapecó/SC, hoje com mais de 100 anos, se refere ao momento do parto kaingang:

Antigamente não havia restrição na quantidade de filhos. Não se preocupava com a idade para a primeira gravidez quando engravidavam, as mães contavam nove luas. Se fosse contado nove luas cheias era menina, e nove luas minguantes era menino. Naquele tempo não havia consultas de rotina, o que se chama hoje de pré-natal, realizado pelos médicos todos os cuidados ficava com as parteiras que dava para as gestantes remédios do mato (NÖTZOLD, 2004: 16).

Existe na cultura indígena kaingang uma imensa crença em relação às mulheres. No período de gestação há várias restrições: a mulher não pode fazer certas práticas ou passar em certos lugares. Exemplo: quando o homem vai pescar, a mulher não pode ir junto para juntar a pesca, pois dá azar e o homem não pega nada. A gestante também não pode colher frutas, pois elas acabam ficando fortes ou apodrecendo e caindo do pé. Quando ela vai à roça para buscar abóbora, batata, moranga e outros cultivos, estes acabavam estragando.

Conceição Ferreira, com 87 anos de idade, relatou em 2011 que o sistema dos antigos era não conversar com seus filhos

sobre os cuidados para não engravidar e também achavam feio falar de relacionamento. Segundo ela:

O índio não tem costume de ensinar os cuidados da gravidez. Hoje eu ensino minhas filhas e netas a tomar banho com ervas no rio e falar com o remédio e dizer: “não deixe que eu fique doente e grávida logo”. Assim ajudo muitas pessoas da comunidade que vem me pedir para fazer remédios” (FERREIRA, entr., 2011).

Quando uma mulher quer ter boa saúde para ela e seus filhos, inicia um processo de preparação com ervas no começo da gravidez: a barriga é lavada de cima para baixo, conversando com a criança para ela se virar na hora certa. Existem outros chás que também devem ser usados para se banhar de baixo para cima, para que após o parto não aconteça hemorragia. Alguns chás são tomados quando a mulher está com as dores de parto para que o nascimento seja rápido.

Na hora do parto era feito um ritual por parte do homem, pois a parteira pedia ao marido: “Kur ãn rã rýgrýg gé ã kósin ti tÿ mur tÿ mranh ke jê.” Ele teria que dar voltas ao redor da casa, cortar lenha e fazer outros serviços. Não podia ficar parado para ajudar a mulher a dar à luz mais rápido. Após o nascimento, ele teria que ir à caça para a esposa comer durante a dieta. Segundo Maria da Luz uma das coisas mais

importantes para facilitar a gestante na hora do parto era o “puxamento”. Era uma espécie de massagem feita na barriga e nas costas da mãe com “remédios quentes”, pois essa massagem facilitava muito o nascimento da criança. Com essa massagem e com esses remédios quentes do mato, as crianças nasciam com muita saúde (NÖTZOLD, 2004).

Cabe destacar ainda que depois do nascimento deve haver um cuidado especial com a mãe e a criança. A mãe toma chás para não infeccionar por dentro e se curar bem. Chás também são tomados pela mãe para ter bastante leite. A criança junto com a mãe é tratada com ervas para não causar cólica e não ter espírito perturbador. Também para crescer forte e dormir bem durante a noite.

Conforme Angela Célia Sacchi (1999: 74):

“Especialistas em cura” é o termo usado por Moacir Haverroth (1997) aos *Kujá* (xamã), curandeiras, curadores, remedieiras e parteiras existentes nas áreas indígenas Kaingang, que são as diversas pessoas conhecedoras de uma grande quantidade de remédios elaborados a partir de recursos naturais. A maioria das plantas são coletadas “no mato”. As remedieiras, segundo Haverroth, preparam os remédios “a partir de uma só espécie de planta ou com várias misturadas”.

As mães quando carregam os seus filhos, andam com eles nas costas, amarrados com uma faixa feita com embira ou

tiras de tecidos amarrados na cabeça. Na TI Guarita pessoas de toda a reserva deslocam-se a um determinado local conhecido como “Cabeça da Anta” e acreditam que a água que nasce nesse local tem o poder de realizar purificação espiritual e física. As mulheres preparavam os remédios com a água retirada deste lugar considerado sagrado. Esta informação também é dada pelo Kaingang Demétrio Sales Ribeiro e está no livro *Artesanato Indígena Kaingang e Guarani – Guia do Professor* (2011), publicado com a colaboração de Amilton Mello, Cleber Tënhfy Claudino, Cleci Claudino, Elenir de Carli, Elissandra Wagner da Rosa, Fabieto Tënh Féj Joaquim, Glau-cia Ribeiro de Arruda, Jonas Petri do Rosario, Flávio Péní Ribeiro, José Manuel Palasuelos Balivián, Juliana Denise Pozzebom, Lairton Fÿnh Mello Cipriano, Marcio Fág Jë Tĩ Joaquim, Maria Ruth Pereira, Marise Sales, Marlice Këvën Sales, Miguel Rãrĩr Ribeiro, Nadir Fleck Grassioli, Nice Terezinha P. Ternes, Roberto Kënh Ribeiro, Sara Cristiane Karigká Sales, Vitalina Nĩvënhso dos Santos.

## Parteiras

Em tudo há um cuidado específico das parteiras em relação ao período da gestação até o parto. As parteiras, que usam remédios basicamente vegetais, possuem crenças que são

**Figura 12:** Solange, Maria, Iracema, Marina (da direita para a esquerda) – mulheres que falam sobre o parto. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



praticadas por elas. Os seus conhecimentos são relativamente reservados e dificilmente os revelam. As parteiras

possuem o conhecimento de muitos remédios que podem utilizar no momento do parto, bem como para outras finalidades relacionadas com a concepção, gestação e outros problemas específicos de mulheres. (...) Há os específicos para facilitar a passagem da criança, para limpar depois do parto, outros feitos para a mulher ter mais leite e assim por diante. (HAVERROTH apud SACCHI, 1999: 74.)

Percebi em minhas rodas de conversa que o conhecimento das mulheres varia conforme a idade, mas cada uma tem

conhecimentos muito importantes. Em uma roda de conversa ocorrida em dezembro de 2014 com Solange Emilio (26 anos de idade, dois filhos, residente na Aldeia de São João do Irapuá, estudante da Universidade Federal de Santa Catarina no Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), sua mãe Maria Emilio (62 anos), sua tia Marina Bento (56 anos) e sua sogra Iracema Bento (65 anos), Solange nos conta que quando casou era muito nova, tinha 13 anos de idade. Sua sogra lhe ensinava muito a tradição da vida de casada e no período de gravidez pedia que ela levantasse cedo, tomasse banho no rio, buscasse água na fonte e logo após socasse milho para fazer canjica. Era para Solange ficar em constante movimento para o bebê se virar na posição certa. Sua sogra colhia ervas medicinais e fazia chás para Solange tomar desde o primeiro mês de gravidez, para fortalecer o feto. No sétimo mês iniciou o tratamento para fortalecer o corpo. Solange cuidou-se conforme os costumes culturais, com o uso de remédios do mato. Sua primeira gravidez foi cercada de um cuidado muito especial, período no qual Solange tomava remédio e se banhava para seu bebê nascer forte, e para o mesmo se virar com rapidez na hora certa do parto. Na segunda gravidez não usou remédio do mato e teve complicações: muitas dores e enjoos durante o parto. Então Solange tirou sua própria conclusão: a medicina indígena é essencial na vida, principalmente para as mulheres.

Ela ainda nos conta do seu conhecimento sobre o enterramento do umbigo/cordão umbilical. “O umbigo dos meus filhos enterrei no pé de uma árvore para que eles crescessem como fortes guerreiros. A gente enterra o umbigo e depende o que queremos que nossos filhos sejam e conquistem na vida. Por exemplo: eu enterrei o umbigo do meu sobrinho na entrada da universidade e fiz um pedido para que ele estudasse e fosse bem sucedido em sua vida” (EMILIO, entr., 2014).

Iracema Bento conta:

Tive oito filhos, tive sete em casa e um no hospital. Quando eu estava grávida do primeiro eu era muito pesada, engordei muito, sentia muitas dores, e não conseguia ganhar meu filho. Tentei de tudo, eu me agarrava numa madeira que ficava cravada no canto no chão da casa, mas não consegui. Então, chamaram uma parteira chamada Luiza, de bastante idade e com muita experiência sobre o processo da gravidez até o parto. Ela e minha mãe, cada uma pegou em uma perna e começaram a sacudir minhas pernas para que a criança ficasse na posição certa. Dos outros filhos o parto foi bem porque já sabia como fazer. Eu só fazia duas forças agarrada na madeira e empurrava os pés contra o chão e já nascia o bebê. Eu mesma cortava o umbigo com tesoura ou lasca de taquara. O último filho o parto foi no hospital e era a mesma coisa só pros Fóg (não índio) ver a gente nu (BENTO, entr., 2014).



Dona Iracema fala que ao cair o umbigo da criança, era enterrado atrás de casa para quando a criança crescer não ir embora e não morar longe da mãe. Se o umbigo fosse jogado em qualquer lugar a pessoa andaria perdida de um lugar para outro. A fala de Dona Iracema faz pensar em lugares de morada e ocupação pelas famílias Kaingang e na forte ligação mãe-filhos.

Nos ensinamentos adquiridos ao longo de minha vida com minha mãe Izondina Claudino, o umbigo da criança era enterrado debaixo de uma árvore. Se a criança era *kamẽ*, enterrava debaixo de uma árvore *kamẽ*<sup>8</sup> e vice-versa. Isto era feito para a criança não cortar a ligação do respeito e espírito de seu *rá* (marca *Kamẽ* ou *Kanhru*). Ivone Jagnigri da Silva, estudante no Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, também relata que sua mãe Francisca Amaro, com 82 anos de idade, lhe contava que enterrou o umbigo de uma das suas filhas embaixo de uma árvore errada e que por isso ela herdou características ruins, sendo muito brava e violenta com a família e com os demais na sociedade. Dona Francisca, mãe de Ivone, falou: “Inh Kósin fi nügnig krãn sóg ka ü krãm hãra fi rá tu ke hãja pijé.” Traduzindo: “Me sinto culpada, pois enterrei o umbigo de minha filha no lugar errado.”

---

<sup>8</sup> Exemplos de árvores: a) *kamẽ* – pinheiro (*Araucária augustifolia*) e b) *kanhru* – cedro (*Cedrella fissilis Vell.*, meliácea).

Iracema Bento ressalta que nós estudantes devemos nos preocupar com os saberes tradicionais e os registrar, para que não fiquem no esquecimento, pois as mulheres hoje se tratam com a medicina dos *fóg* (não indígenas). Para ela, as mulheres já não conhecem as ervas medicinais do nosso povo como antes e devido a isso muitas doenças existem nas famílias. Maria Emilio ainda nos fala da importância do resguardo pós-parto no qual a mãe e a criança ficavam 45 dias fechadas em um quarto, sem ver a luz do dia. Conta que a mãe também tomava remédio para as comidas não fazerem mal, para não secar o leite e para sarar por dentro dela. Maria ainda nos relata que uma proteção para o bebê aos sete dias de vida é colocar uma tesoura aberta na porta para as pessoas que ali passarem e visitarem a criança não colocarem mau olhado.

Em 2007 o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) criou um grupo de mulheres mais velhas, outras mais jovens e gestantes da TI Guarita, que se reuniam para ensinar/aprender os saberes sobre as ervas medicinais, as práticas terapêuticas do povo Kaingang. Este projeto de saberes das mulheres indígenas da TI Guarita resultou em material didático para as escolas e comunidades sobre os ensinamentos para as famílias como um todo, com orientação dos encontros de Noeli Falcade e Sandro Luckmann, como é o caso do livro *Gufã ag Kajró (Saberes dos Mais Velhos)*.

O processo de orientação e promoção de saúde se realiza através de encontros entre os grupos organizados de mulheres indígenas Kaingang e Guarani, dos setores Pau Escrito, Bananeira, Missão e Gengibre. Nos temas abordados e na oralidade, busca-se sempre valorizar o saber das avós, a relação saúde-doença na visão de cura indígena, a relação da qualidade de vida e de bem estar das famílias. São realizadas também, oficinas de preparo de alimentos complementares e de remédios caseiros. O trabalho compreende grupos de gestantes, nutrizes, mães com crianças de baixo peso e escolares. Semanalmente são realizadas visitas às crianças internadas no hospital Santo Antônio de Tenente Portela e posteriormente juntamente com os Agentes Indígenas de Saúde (AIS), são realizadas visitas domiciliares, para acompanhar e apoiar a família no cuidado com a criança e para evitar reinternações.

Estabelecemos parcerias de trabalho em algumas ações pontuais com as Secretarias municipais de Saúde e Assistência Social dos municípios de Tenente Portela e Redentora/RS, com as equipes multidisciplinares de saúde indígena da FUNASA, com o hospital Santo Antônio, Escolas Estaduais Indígenas. As visitas domiciliares e hospitalares, os encontros de mulheres indígenas, as palestras de educação em saúde aos escolares, o cultivo de ervas medicinais e nutricionais, são indicadores de ações que valorizam, respeitam e aproximam os dois saberes: popular e científico (LUCKMANN e FALCADE, 2008).<sup>9</sup>

---

**9** Para maiores informações a respeito da “Revitalização de Saberes Tradicionais”, do COMIN, ver o Anexo 01.

Ver Figura 13 destacada em cores na página 299: Capa de livro *Gufã ag Kajró* (Saberes dos Mais Velhos). Fonte: Arquivo Pessoal (2014).



Conceição Ferreira foi uma das sábias que participou da construção do material didático sobre as ervas medicinais que tem o título *Gufã ag Kajró*.

Geralmente na cultura kaingang algumas mulheres jovens engravidam e tem o filho ainda morando com os pais. A mãe, não sabendo alguns cuidados que deve ter com a criança recém-nascida, é cuidada pela avó. Segundo Tere

**Figura 14:** Conceição Ferreira e netas.  
*Fonte: Escola Gomercindo Jêthê Tenh Ribeiro (07/09/2011).*



Claudino (38 anos): “Eu tive minha primeira filha com dezessete anos de idade, então minha avó tirou remédio do mato para eu tomar na dieta para não engravidar logo.”

Sobre os conhecimentos e a importância das ervas medicinais na cultura kaingang, é importante saber como se prepara a erva, como precisa ser colhida e tratada. Saliento aqui

minhas próprias experiências de vida de que quando vêm as doenças, as ervas devem estar prontas para serem usadas. São secadas na sombra e depois penduradas na parede. Pode ser a folha, caule, raiz, flor, tanto para se banhar como para tomar. No momento do cozimento se a erva estiver verde ou não estiver seca pode causar danos à pessoa.

Dona Eva Crespo (com 95 anos de idade, moradora da linha Esperança Km10), fala de várias qualidades dos chás:

Hoje não tenho condições de procurar na mata, estou muito velha e não enxergo mais. Para colher as ervas medicinais não pode ser qualquer pessoa, deve ser o jamré [cunhado] ou okakrẽ [sogro]. Também uma pessoa indicada é o Kujá. No tempo antigo o Kujá banhava as crianças e também fazia chás para as mulheres. Quando tinham os bebês elas sempre tinham dor de cabeça. O Kujá preparava o hunh [remédio], o caule era raspado, colocado em um pano e amarrado na cabeça e a folha era cozinhada para tomar. Nós que somos velhos sabemos para quem passar o conhecimento para as pessoas, temos nossos escolhidos para ensinar, tudo tem uma preparação para obter o poder da cura (CRESPO, entr., 2014).

Dona Eva também fala que não só ervas secas e cozidas podem ser utilizadas, também pode esmagar ou secar, queimar e socar algumas madeiras para se passar no corpo.

No passado o *Kujá* vigiava a comunidade onde estava inserido, ele falava que as doenças comuns eram sarampo, catapora, tosse comprida, então ele cozinhava as ervas em um

**Figura 15:** Eva Crespo. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



panelão e reunia as mulheres para que trouxessem as crianças em sua casa para o banho com as ervas medicinais, principalmente em época que as crianças estavam mais frágeis às doenças. O ritual começava, o *Kujá* pedia a todas as mulheres que não fossem se banhar, mas para ficarem em círculos, dançando ao redor dele, que banhava uma a uma as crianças, e o *Jamré* sentado, tocando chocalho. O *Kujá* banhava e falava sentado: “Vênhkaga Kir inh Kósin Kirã hã.” Traduzindo: Doença não entre em meu filho.

Dona Eva também conta:

Estou muito esquecida, perdi um pouco a memória, mas lembro do Jamré, o Martins, e ele gostava de tocar nos bailes, por isso ajudava no ritual do Kujá. Enquanto o Kujá fazia *tÿ sóm, sóm, tÿ som, som* e os outros ao redor dançando. Um pouco de chá o Kujá dava para as crianças tomar. Às vezes o Kujá pedia para os escolhidos colher as ervas medicinais e trazer para ele porque tinha outra doença chegando no povo, novamente reunia as famílias para mais um ritual com as ervas. Eu levava minha filha Cleonice, esta que eu moro junto hoje, eu dizia: “Vamos filha lá na casa do Kujá para ele lavar nós com seus remédios”. Nós caminhávamos numa trilha e ela ia na frente até a casa dele. Chegando lá eu dizia: “Kujá, vim trazer minha filha para o senhor lhe banhar”. “Então apura”, falava ele, “se não o remédio vai esfriar”. O Kujá pedia: “quem não vai se banhar vai dançando ao redor” e Martins não parava de tocar (CRESPO, entr., 2014).



Na cultura kaingang as ervas são colhidas na quinta-feira, a partir das quatro horas da tarde, e passadas no corpo quando é noite. No amanhecer da sexta-feira santa toma-se banho no rio onde tem correnteza, para retirar os resíduos e o mal ir embora. Segundo a senhora Dona Eva:

Existem ervas medicinais para vários tipos de doenças que eu aprendi e ensinei minha filha Cleonice, dentre os filhos que tive. Quando preciso de remédio ela vai buscar para mim. Gostaria que os pais ensinassem seus filhos porque quando os velhos morrerem ninguém mais vai saber esses conhecimentos. Hoje estou muito esquecida e não enxergo mais nada, peço que os professores valorizem e ensinem os alunos a importância de nossos jykre [conhecimentos] para que nunca sejam esquecidos. Estou muito feliz por lembrarem de mim e buscarem conhecimento aqui em minha casa (CRESPO, entr., 2014).

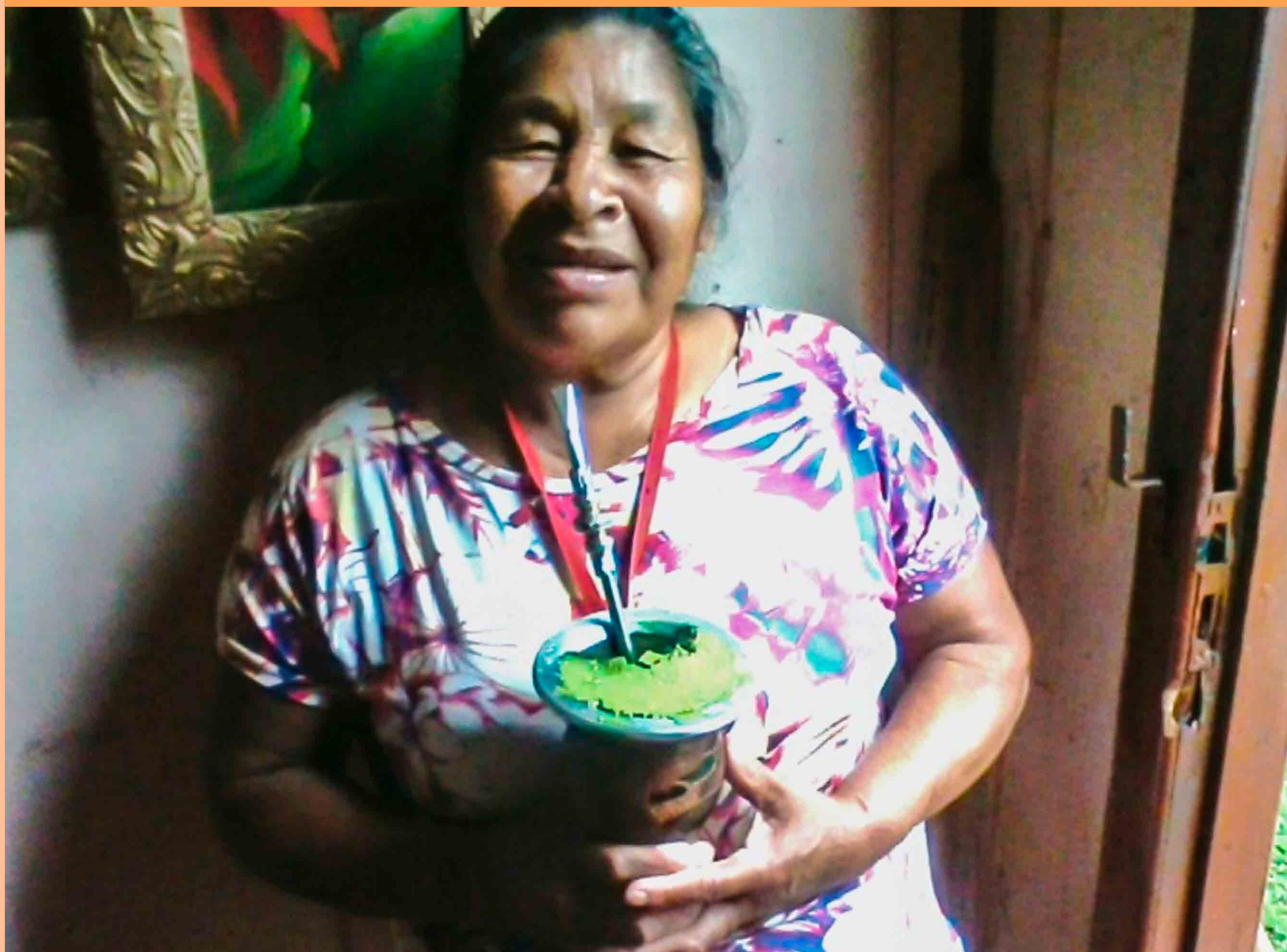
## Viuvez e rituais da viúva

Como já mencionado, o ciclo de vida é um aspecto muito importante na cultura kaingang, que vai desde antes do nascimento até a morte. A viuvez é uma situação muito delicada e a partir da fala de dona Sueli Jacinto Claudino *Rá téj*<sup>10</sup>, 54 anos, viúva, foi possível notar algumas diferenças no modo como as mulheres se comportavam antigamente e como se comportam hoje em relação a ela. Assim, segundo dona Sueli:

---

**10** Roda de conversa ocorrida em sua casa, no Setor São João do Irapuá, TI Guarita, em 19.08.14.

Figura 16: Sueli Jacinto. Fonte: Arquivo Pessoal (2014).



As mulheres de hoje estão muito diferente, pois querem ser e viver igual os Fóg [não índios]. Esqueceram o trabalho que nós fazia no tempo antigo, tudo tinha regras pra nós viver e cumprir. Por exemplo, quando minha mãe Ana Maria Sales ficou viúva, no velório do marido dela os pěj, que podem lidar com os espíritos, colocaram ela deitada ao lado do caixão durante todo o tempo do velório. Ao chegar a hora do sepultamento os pěj cortaram seu cabelo com facão e colocaram dentro do caixão. Enquanto os parentes faziam o sepultamento, minha mãe Ana Maria foi levada pelos pěj para a mata perto de um rio, onde seu jamré que era pěj colhia ervas medicinais para o banho de purificação e também levava comida lá no local onde ela estava. Ela ficou sete dias na mata. Ao voltar para casa continuou seus

**Figura 17:** Festa do Mastro.

*Fonte: Acervo de Clair de Oliveira Fongue (06/08/2014).*



cuidados de purificação. Ela não podia olhar para os filhos e ao levantar tinha que sair reto para fora com a cabeça coberta, após todos terem levantado pela manhã.

Dona Sueli ainda relata que quando ficou viúva de Camargo Jacinto teve que se banhar com ervas em casa, pois neste período já não faziam mais o ritual na mata. Diz ela:

Eu fiquei quinze dias sem olhar direto para meus filhos e de cabeça amarrada com pano. Quando chegou os quinze dias fui no rio e me passei lama em todo o corpo que havia na beira

do mesmo, após abracei uma árvore bem grande e grossa que tinha perto do rio. Para que ali ficasse todos os espíritos do finado para que não perturbassem a família.

Ela explicou que teria que ser uma árvore com a madeira muito forte, por exemplo: guajuvira, grápia, cedro. Depois de um ano essa árvore, que no seu caso era um cedro, começou a secar e morreu.

Saliento aqui o trabalho de conclusão de curso de autoria de Derli Bento e Solange Emilio, colegas da TI Guarita no mesmo curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, que pesquisaram sobre o ritual da viúva e o papel do *pěj* no velório. O TCC, com o título *Ritual da viúva Kaingang* na Terra Indígena Guarita, foi apresentado e aprovado em novembro de 2014 e encontra-se publicado neste volume no Capítulo 6.

## A participação da mulher no ritual da Festa do Mastro<sup>11</sup>

Em minha pesquisa de campo, em 2014, tive a oportunidade de participar da Festa do Mastro, realizada pelo *Kujá* Carlos

---

**11** O termo Mastro é usado para uma bandeira feita com um tecido desenhado com Jesus e muitas fitas coloridas.

Charque, que acontece todos os anos na TI Inhacorá (São Valério do Sul/RS) na data de 06 de agosto.

Nessa festa toda a aldeia faz sua homenagem para o *Kujá*. Ao chegarem, as pessoas cumprimentaram o *Kujá* e sua mulher e se dividiram, isto é, os participantes se separaram em grupos de homens e mulheres. As mulheres ficaram próximas da esposa do *Kujá*, que estava ao lado dele. Pela manhã o *Kujá* iniciou o seu ritual, no pátio da aldeia, indo para o centro deste local. Ele pediu que todos ficassem em pé, ao redor, para escutar seus pedidos e informes. Falou assim:

Kÿ tÿ inh mÿ há tĩ um tÿ taki junja ti, um tÿ jag krẽ vin, vin ãn tÿ uri kinhra nÿtĩ ha mẽ. ün kar tÿ ta ki nÿtĩ vÿ ta kinhra nĩ mü. mÿr ã jag tÿ inh jÿkre vÿ ke mü há mẽ. kÿ hãra, kynhmÿ nĩ tóg tÿ pir nĩ, ün tÿ ãg kirir ki, ga taki ha mẽ, ã kÿ sa ser ü tÿ taki nÿtĩ ki hã han nĩ. kÿ hã vã ser, jãnka ü mën nĩ jnh prü fi tÿ manĩ ã ti ã jag tÿ vãnh proteger ke jé nén ü jag ta hã rike kÿ pi jag tÿ hã rei mü. (*Kujá* Carlos Charque, 2014).

Agradeço a todos que aqui chegaram, os que trouxeram seus filhos para aprender e o que vamos fazer hoje aqui neste dia é muito importante, pois é nosso saber porque aquele que está lá em cima é um só para cuidar de nós aqui na terra, então vamos fazer e valorizar nossas ervas medicinais o que é da nossa cultura. Antes de minha esposa entregar o mastro, todos peguem uma fita que serão protegidos de todo mal e doença (tradução da autora).

Durante a fala do *Kujá*, sua esposa participava do ritual segurando o mastro com muitas fitas e todas as mulheres presentes ficavam atrás da mesma. A participação da mulher nos rituais é fundamental, ela acompanha os procedimentos a serem concretizados. A festa foi realizada com a cooperação das famílias da comunidade que doaram tudo: carne, pão, refrigerante, salada. A mulher do *Kujá* e as outras mulheres serviram o almoço e enquanto isso muitos foguetes eram estourados e muitas músicas eram ouvidas.

O papel da mulher Kaingang é fundamental em relação aos rituais. Na imagem acima é possível ver Clair de Oliveira *Fongue* participar da Festa do Mastro de seu esposo *Kujá* Carlos Charque. Ela segura o mastro com formato de uma bandeira com a imagem de Jesus Cristo. O mastro contém várias fitas coloridas que serão retiradas pelas pessoas presentes antes de ser erguido. Uma das mulheres corta as fitas para as pessoas. A participação de Clair, juntamente com as mulheres da aldeia, é essencial, pois o ritual significa proteção contra os males, os espíritos perturbadores e as doenças. O conhecimento e a compreensão das mulheres é de grande importância na cultura tradicional do povo Kaingang.

## 3. O PAPEL SOCIAL DA MULHER INDÍGENA E SUAS MUDANÇAS

### Espaços sociais e políticos da mulher indígena

No Brasil as mulheres indígenas estão buscando seus espaços e conquistando seus direitos como todos os cidadãos brasileiros. No mundo ocorre o mesmo, existindo, inclusive, o Dia Internacional da Mulher Indígena – 05 de setembro – criado em 1983, durante o II Encontro de Organizações e Movimentos da América, em Tihuanacu, na Bolívia. O dia 05 de setembro foi escolhido porque nesta data, no ano de 1782, no Alto Peru, morreu Bartolina Sisa, mulher Quéchua que foi esquartejada durante a rebelião anticolonial de Túpaj Katari. A data foi marcada pela ONU Mulheres reafirmando o apoio a todas as mulheres indígenas, na busca por justiça e em defesa dos direitos individuais e coletivos.<sup>12</sup>

A pesquisadora Angela Sacchi (2003) escreve a respeito da organização das mulheres indígenas. Explica que as duas primeiras organizações brasileiras exclusivas de mulheres

---

**12** Esta notícia foi veiculada em várias páginas eletrônicas, como, por exemplo: <http://institutocatitu.org.br>, da Associação Yamurikumã (Associação das Mulheres Xinguanas); <http://www.amambainoticias.com.br> e <http://www.cedefes.org.br>.

indígenas foram criadas na década de 1980, sendo consideradas as pioneiras a Associação de Mulheres Indígenas do Alto do Rio Negro (AMARN<sup>13</sup>) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuá, Rios Uaupés e Tiquié (AMI-FRUT). Em 2000, em assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), foi reivindicada a criação de um espaço para as demandas das mulheres indígenas. Em 2002, no decorrer do I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas (DM/COIAB), com o objetivo de defender os seus direitos e interesses nas esferas nacional e internacional. No item Anexo de seu artigo, Sacchi cita 24 organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira, cinco Departamentos de Mulheres Indígenas e ainda cinco outras organizações de mulheres indígenas, o que mostra a marcante e crescente mobilização indígena feminina, ainda que mais acentuada na Amazônia. De acordo com Sacchi (2003: 99):

Esse processo organizacional, portanto, é dinâmico e tem sido resultado dos impactos promovidos pela ação do Estado e das

---

**13** A AMARN foi criada para promover oportunidades de geração de renda, qualidade de vida e formação sociopolítica, através de atividades e manifestações culturais que fortalecem a cultura indígena do Rio Negro (artesanato, comidas indígenas etc.). Missão: Amparar e Gerar renda para as mulheres indígenas do Rio Negro (<https://www.facebook.com/pages/AMARN-Associa%C3%A7%C3%B5es-das-Mulheres-Ind%C3%ADgenas-do-Alto-Rio-Negro/650386718308049?sk=info>).



sociedades não indígenas, além das condições individuais e sociais das próprias indígenas. Assim, há níveis distintos de participação política influenciados pelas características das organizações, pela situação de gênero (casadas, solteiras, com ou sem filhos), elementos de sua trajetória de vida, a vivência na cidade, a distância da sede da organização e de uma comunidade a outra para participar das reuniões, o interesse em participar, etc.

No campo governamental vemos que em 2006, pela primeira vez na história das políticas públicas pós-Constituição Federal de 1988, se incluiu num Plano Plurianual (PPA) uma ação específica para as mulheres indígenas: o Programa Identidade Étnica e Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas, sob a responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (Funai). Finalmente, em janeiro de 2007, foi criado na Funai um departamento específico de mulheres indígenas.<sup>14</sup>

## Espaços sociais e políticos da mulher Kaingang

Percebe-se que independentemente do homem fazer a parte mais importante nas decisões sociopolíticas do grupo Kaingang, as mulheres estão inseridas nos aspectos nos quais

---

**14** Tais dados podem ser acessados em <http://www.coletiva.org>.

elas são fundamentais, ou seja, na organização social e econômica, assim como na estreita participação das decisões políticas. Dona Iraci Carvalho da Luz ilustra esses aspectos ao falar de sua experiência como mulher de liderança. “Minha vida toda, desde que casei até hoje, tenho muitas experiências junto ao trabalho com a sociedade da T.I. Guarita. Passei muitas dificuldades e momentos bons.” Quando Iraci fala de seu momento, se emociona:

No decorrer da minha vida sempre fui consultada pelo meu esposo, desde que ele foi liderança pela primeira vez, quando tinha vinte e dois anos de idade. Ele sempre perguntava se ele devia aceitar o convite para trabalhar como liderança do cacique, na época o senhor Domingo Ribeiro, sobre as decisões que seriam tomadas junto às comunidades. Eu sempre acolhi e tratei, cuidei das pessoas na minha casa quando chegavam sem teto ou vindo de outros lugares para morar na nossa T.I. Guarita. Mulher de liderança como eu não pode fazer separação de pessoas, pode ser mulher casada, solteira, velhas ou jovens, tudo tem que tratar da mesma maneira. Ser amiga de todos. Fui muito companheira e sempre que meu esposo esteve ausente eu não decidia nada, mas sempre dava um jeito para atender as pessoas (LUZ, entr., 2014).

A participação feminina no espaço público no passado era menor, pois as mulheres exerciam trabalhos domésticos, familiares. No presente, elas ocupam espaços na esfera pública da sociedade, como em postos de saúde, educação, políticas sociais e representações comunitárias. E continuam

a ter muita importância quando se trata de influenciar nas decisões familiares e comunitárias.

Em sua tese de doutorado Juracilda Veiga (2000: 99) escreve:

As mulheres Kaingang, em sua maioria, têm muita personalidade, possuem seus próprios interesses, mas seu grande poder é o poder de influenciar seu marido e seus filhos. (...) A esposa de um cacique é a contraparte feminina da autoridade dele. É comum que as outras mulheres falem com ela se precisam de alguma coisa que envolva a autorização do cacique. Mesmo outras pessoas da comunidade a ela se dirigem para que sirva de intermediária e advogue a favor de uma dada causa. E, em casos, percebe-se que direciona a solução dos problemas. Isso não é regra geral.

Hoje as mulheres pensam de forma diferente: estão ocupando espaços importantes na sociedade, inclusive são responsáveis em organizações e representam grupos sociais. São consideradas protagonistas de prestígio. Ressalto depoimentos de algumas mulheres que lutaram e buscaram seu espaço demonstrando sua liderança em grupos sociais. Sara Karigká Cristiane Sales, com 31 anos de idade, diretora da Escola E.I.E.F. Cacique Anastácio Fongue, na comunidade Pau Escrito, nos conta sua experiência e trajetória na vida social:

Às vezes fico pensando como fui parar aqui na direção desta escola. As coisas quando são pra acontecer acontecem. Meu sonho era trabalhar como Orientadora Pedagógica. Valeu a pena eu ter me esforçado em meus estudos. Me formei na academia em 2006 em supervisão e orientação, Educação Infantil e Fundamental. Trabalhei dez anos como professora e quatro anos de Orientadora Pedagógica. Nós educadores temos que ter um caminho aberto, fazer e demonstrar um bom trabalho. Temos que ter uma equipe, dando autonomia nas decisões no coletivo a serem tomadas referentes à escola. Em 2013 iniciei meu trabalho como diretora. Achei meio estranho, pois tive que trabalhar com pessoas mais velhas e experientes, as Kófa, umas mais novas. Fico um pouco constrangida para dar as ordens, então vou com calma. Tem a comunidade, não só dois, três, mas sim todos os alunos, professores, funcionários, é uma equipe de trabalho. Assim me sinto respeitada pelas pessoas como uma autoridade maior no local (SALES, entr., 2014).

Sara salienta que está valorizando que seja trabalhada a questão cultural do nosso povo na escola para que o aluno saiba de sua origem, de suas raízes, para que fora da aldeia ele seja respeitado pela sociedade não indígena em termos de como ele é e de onde veio, mas não deixando o conhecimento ocidental, pois estamos inseridos em uma sociedade capitalista, competitiva e temos que preparar a criança para o mundo fora da aldeia. Sara se sente honrada pela conquista de seus professores indígenas serem todos concursados, facilitando o trabalho escolar com número suficiente para atender a demanda.

Figura 18: Sara Karigká Cristiane Sales. Fonte: Arquivo Pessoal (2014).



A partir desta análise no trabalho de educação escolar indígena e a valorização da cultura do povo Kaingang, percebe-se que a sociedade indígena vem ao longo do tempo se modificando em relação ao modo de vida devido ao convívio com o não índio, mas carregando consigo sua identidade cultural. São os professores e nossos velhos sábios que fortalecem a cultura tradicional na sala de aula ou no convívio familiar. É nos afazeres das mães que a criança aprende na convivência e experiência na comunidade.

**Figura 19:** Vitalina dos Santos. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



Por sua vez, Vitalina dos Santos, com 53 anos de idade e oito filhos, professora aposentada da mesma Escola E.I.E.F. Cacique Anastácio Fongue, conta que com 15 anos de idade iniciou seus estudos realizando uma prova na língua kaingang em Guarapuava, no Paraná. Foi selecionada e veio para a Terra Indígena Guarita para estudar, sendo que a educação no passado era trabalhada somente por professores não índios, com o objetivo de alfabetizar na língua portuguesa. Essa educação, como em todo o Brasil, era exercida como uma ideologia de “dominação e civilização” dos índios e buscava a integração destes com a sociedade nacional, bem como a dizimação e ocupação de suas terras.

O projeto “Missionários na Terra Indígena Guarita” foi criado pelo Pastor Norberto Schwantes, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, que buscava recursos junto a esta, com sede na Alemanha. Instalado na aldeia Missão, hoje Km10, em finais da década de 1950, o projeto tinha como prioridade Educação, Religião, Agricultura e Saúde. O projeto de Educação, iniciado em 1963, com a fundação da Escola de Aplicação Marechal Cândido Rondon, pretendia formar professores, mas como ninguém sabia ler ou escrever foi criado primeiramente um curso de alfabetização em Português e Kaingang, que mais tarde formou monitores bilíngues. Pela primeira vez em toda a história do Brasil, no ano de 1967 cria-se uma escola normal indígena paralela à escola primária, objetivando a formação de jovens indígenas para alfabetizar e instruir na língua materna. A Escola Clara Camarão passou a funcionar em 1976 na aldeia Km10, tendo o nome de Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão.

Vitalina dos Santos estudou na 3ª turma, durante quatro anos neste Centro de Treinamento. O internato era dividido em masculino e feminino e ingressaram alunos do Paraná, Santa Catarina e São Paulo. Passado este tempo, Vitalina dos Santos se formou e voltou para a sua TI no Paraná. Com a falta de professores foi convidada a trabalhar na TI Guarita, comunidade de São João do Irapuá, como professora do município. Assim permaneceu durante nove anos e em 1998 passou para a rede estadual, se casou com uma pessoa de Guarita

e ficou morando aqui até hoje. Aposentou-se em 2014 e continua trabalhando. Em todos os anos de trabalho dedicou-se à Língua Kaingang. Vitalina ainda salienta que “antigamente era melhor de trabalhar e ensinar a língua kaingang. Os alunos se interessavam mais, eram esforçados. Hoje está mais difícil, só querem aprender o português.” Vitalina passa muitos conhecimentos e experiências culturais para seus filhos e alunos. Relata um dos conhecimentos que adquiriu ao longo de sua vida. Falando de sua *má* (sogra), que tinha sete irmãs, a mais velha chamada Felícia Ihe contava que o *Kujá* levava as pessoas para a beira do rio onde pegava água da correnteza com uma gamela e ali fazia os remédios para as pessoas se banharem. Felícia Ihe contava também que a lama da cabeceira do rio era sagrada, pois usavam como remédio para os corpos.

## Lideranças políticas e religiosas

Segundo a Kaingang Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacodsen (2010), com a promulgação da Constituição Federal de 1988 muitas reivindicações do movimento indígena foram acatadas. Com o surgimento da nova ordem constitucional houve o rompimento definitivo com a ideologia integracionista dos povos indígenas, assegurando-se a estes o direito de manterem seus costumes e identidade cultural, conforme previsto no artigo 231 da Constituição:



Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, e proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).

A década de 1990 vem marcada com a abertura de espaços anteriormente apenas dos homens. Um exemplo foi a presença de mulheres indígenas na ECO/RIO 92, encontro mundial para discutir propostas para o meio ambiente. Nesse encontro, conforme relato de Andila Kaingang, as mulheres indígenas se faziam presentes, de todos os povos, “inclusive ela, representando os Kaingang” (JACODSEN, 2010: 26). Andila Kaingang é Andila Inácio Belfort, professora bilíngue formada na primeira turma de professores indígenas bilíngues no Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão.

Desde o passado até hoje, muitas mulheres indígenas vêm lutando pelos direitos de seu povo, a exemplo do povo Guarani da Aldeia Gengibre, localizada na TI Guarita, onde uma mulher – dona Tereza Fernandes – atua como cacica, como já referido anteriormente. E há outras mulheres Guarani que desempenham a função de chefia em aldeia, como é o caso de minha colega de curso Eunice Antunes, Guarani, cacica da TI Morro dos Cavalos (Palhoça/SC).

As lutas pelas terras sempre foram e ainda são levadas adiante pelos povos originários. Várias mulheres guerreiras

estiveram à frente deste trabalho, como dona Ana Fen'nó (Kaingang da TI Toldo Chimbanguê/SC), que lutou pelos direitos territoriais, falecida em março de 2014. Seu genro, Angelin Gandão, com 66 anos, outro incansável guerreiro na luta pela terra, faleceu um dia após, em 07/03/2014. No dia 25/03/2014 o curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica organizou uma Atividade Acadêmico-Científico-Cultural (AACC) na UFSC em homenagem à guerreira Ana Fen'nó, evento do qual participaram filha e netos. Na oportunidade foram também apresentados: a) o documentário "Fen'Nó – Tributo a Uma Guerreira", de 2000, no qual sua história foi retratada pelo cineasta paulista Penna Filho; e b) o texto intitulado "Fen'Nó, uma guerreira. Uma mulher, uma história, uma lenda", escrito pelo historiador Clovis Brighenti, no qual descreve a luta pela terra do Toldo Chimbanguê ([Anexo 02](#)).

Nome e alma de pássaro, Fen'Nó, voou para outros ares para fazer novas lutas. O sentimento não é de perda, ao contrário, é de gratidão. Ao conceber a morte como uma passagem, Ana da Luz Fortes do Nascimento se transformou numa lenda na história indígena do oeste catarinense. Depois de 110 anos intensamente vividos, seu tempo na terra findou, mas seu legado ficará para sempre registrado na memória dos Kaingang. Para os Kaingang, Dona Ana se tornou exemplar e referencial na luta pelos direitos territoriais do seu povo. As conquistas avançaram, não há dúvida, porém há

ainda muito por ser feito e as mulheres desempenham papéis fundamentais nessa caminhada.

## Opressão e violência feminina

No Brasil e no mundo vemos uma situação de grande preocupação para as mulheres indígenas. A citação abaixo mostra os vários tipos de violência que enfrentamos no dia a dia desde o passado, como mostra o Relatório Figueiredo, de 1968 ([Anexo 03](#)). Estamos nos adaptando à realidade da sociedade envolvente e ao mesmo tempo lutamos para manter vivas as nossas tradições, costumes, valores e língua. Há uma grande mudança nos últimos anos e nós, mulheres, estamos buscando nossos direitos políticos e nossos espaços na sociedade. Mas há grandes problemas.

Segundo o relatório da ONU, divulgado em 2010, uma em cada três índias é estuprada durante a vida. Isso deixa claro que as mulheres indígenas são mais vulneráveis à violência do que as demais. Numa sociedade patriarcal, que já coloca as mulheres em situação de desigualdade, o que dizer das mulheres indígenas que historicamente foram violentadas e massacradas pelos invasores? As mulheres indígenas são as mais gravemente afetadas pelo modelo de desenvolvimento econômico imposto no Brasil. São elas que sofrem

de forma mais contundente os impactos provocados sobre o meio ambiente. Quando os indígenas perdem acesso aos recursos ambientais que garantem sua segurança e soberania alimentar, são as mulheres as mais penalizadas, pois geralmente são elas as responsáveis por cuidar da alimentação. Essa é uma característica comum a muitas comunidades tradicionais. Também são elas as mais impactadas pelas grandes obras que perturbam o modo de vida de suas comunidades. Com o inchaço das cidades próximas, o modo de vida e os costumes dos povos passam a ser profundamente impactados e isso acaba recaindo de modo violento sobre as mulheres (VERDUM, 2007).

Sobre isso, organizações de mulheres indígenas já cobram medidas há bastante tempo. Como exemplo, temos dois trechos retirados de um requerimento da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, da Câmara dos Deputados<sup>15</sup>:

Nós, mulheres indígenas, temos sido as principais vítimas das bebidas alcóolicas; somos agredidas, abusadas sexualmente, e vivemos sob ameaça das consequências da bebida alcoólica. Nossas comunidades já escreveram inúmeras cartas pedindo providências para a retirada dos bares que comercializam

---

**15** Requerimento sem número, da Deputada Liliam Sá (PSD/RJ), de 12.03.13. Não há referências às Mulheres, em 2006 e da Assembleia em 2007, afirmando que são trechos de documentos publicados pelas mulheres indígenas de Roraima.

bebidas no interior das aldeias indígenas, mas até o momento não temos resultados em nossos pedidos. É a nossa vida que está em questão, e não podemos calar, mas cobrar (Mulheres, 2006, apud BRASIL, 2013: 2).

Cresce a violência contra os povos indígenas e suas lideranças. Neste cenário, destaca-se a grande vulnerabilidade, pelas várias formas de violência que as mulheres e as crianças indígenas sofrem: física, moral, psicológica, entre outras (Assembleia, 2007, apud BRASIL, 2013).

Na internet continuamos a encontrar informações que trazem grande aflição. Segundo relatório da ONU, divulgado em 2010, as mulheres indígenas são as maiores vítimas nos conflitos e massacres sofridos por seus povos, pois muitas vezes os agressores usam o estupro como arma de “desmoralização” desses povos. Além disso, também sofrem com a perseguição dos maridos e a perda dos filhos. Mesmo sem visibilidade, é grande a participação das mulheres indígenas nos movimentos e lutas pelo direito à terra e por isso são também frequentemente alvo de ataques (VERDUM, 2007).

Ressalto aqui que nesse contexto de opressão feminina é possível verificar que historicamente o trabalho das mulheres era menos valorizado do que o dos homens por suas especificidades, por elas serem mães, esposas. Segundo o relatório de Jader Figueiredo, conhecido como Relatório Figueiredo (1968), no passado as mulheres eram duramente

torturadas e obrigadas a trabalhar já um dia após o parto, o que mostra uma situação muito desumana. Hoje a realidade é diferente e está repleta de situações exemplares, como verifiquei em minhas pesquisas, nas quais nossos direitos e capacidades, nossas conquistas são iguais ao masculino. Nós mulheres estamos fortes, cada uma em seu contexto de vida e trabalho.

Dona Brasília Freitas, de 65 anos de idade, da Aldeia de Três Soitas, TI Guarita, foi candidata a vereadora no município de Tenente Portela em 2002. Hoje trabalha na empresa Cooper Familiar. Iniciou seu trabalho como faxineira, conquistou espaço e hoje exerce seu papel como uma das componentes na fiscalização de projetos. Dizia dona Brasília:

Nós mulheres temos que unir nossas forças e ideias para montar um grupo de mulheres, umas da educação, saúde e as donas de casa para fazer projeto de sustentabilidade e apresentar ao cacique. Nós temos direito e condições. Eu tenho 14 diplomas de curso que fiz, tudo para aprender como fazer as sementes crioulas, hortas, tudo relacionado a agricultura (FREITAS, entr., 2014).

E há vários outros exemplos de mulheres indígenas que conquistaram seus espaços, como na saúde (Enfermeiras, Agentes de Saúde, Auxiliares de Consultório Dentário) e Professoras.

## A importância da identidade cultural por meio do uso da língua materna

A política integracionista incentivou o abandono da língua indígena kaingang, através do casamento com o não índio, afetou a fluência da língua materna, valores culturais e crenças tradicionais. Hoje muitas mulheres da TI Guarita se preocupam com o casamento de seus filhos, aconselhando os mesmos para fazer a escolha dentro da etnia Kaingang.

A tradição oral kaingang é muito importante, os velhos sábios contam a história de sua vida e de seu povo. As famílias e nelas as avós, tias, irmãs com quem as crianças vivem no seu dia-a-dia, o aprendizado, tudo é relacionado à oralidade. Para que a língua portuguesa se tornasse a língua de maior poder linguístico e a língua oficial do país, foi preciso que ela lutasse contra as línguas indígenas, numa guerra linguística que começou há séculos e que continua até hoje. Quando os portugueses chegaram ao Brasil havia de 6 a 10 milhões de índios e aproximadamente 1.300 línguas indígenas. Hoje a população indígena no país está registrada em 896.900 pessoas, de acordo com o Censo de 2010 do IBGE, tendo restado, como se sabe, apenas cerca de 200 línguas nativas.

Em minhas pesquisas e nas rodas de conversas com mulheres da TI Guarita constatei que há muitas preocupações por

**Figura 20:** Izondina Claudino com sua neta Tauani Kielen Kapri Claudino Mello. *Fonte: Arquivo Pessoal (2014).*



parte das mesmas em relação à língua kaingang, pois muitas crianças estão em constante contato com o não índio, na venda de artesanatos, e há os que estudam fora da aldeia. No dia 10/10/2014 na Escola E.I.E.F. Gomercindo Jêtê Tenh Ribeiro, realizou-se uma reunião com a comunidade escolar para a construção do Plano Político Pedagógico (PPP). Fizeram-se perguntas para as mães e solicitou-se que falassem quais eram seus pensamentos em relação à cultura dentro dos conteúdos trabalhados nas aulas. As mães e avós com as quais foi dialogado se manifestaram dizendo que em casa falam na língua kaingang com seus filhos e netos, então elas



pediram que a escola continue o uso e que seja um espaço onde se valorize a língua kaingang, sendo que o professor deve buscar conhecimento com conversas sobre os fatos do dia a dia do aluno contando ó (histórias), repassando cantos e tendo diálogos com as crianças.

Izondina Claudino orienta sua neta Tauani de que mesmo obrigada a estudar a maioria dos conteúdos em língua portuguesa, deve valorizar a língua kaingang. Izondina disse: “Para que quando nós velhos não estivermos mais aqui vocês é que devem ensinar os filhos.”

## CONCLUSÃO

**A** partir de minha análise sobre os papéis das mulheres Kaingang novas e outras mais velhas (em pesquisas e trabalhos de campo, rodas de conversas, bibliografia, Internet e meus próprios conhecimentos), concluo que as mulheres estão mais fortes, tanto as mais novas quanto as mais velhas. Percebo que o conhecimento tradicional está presente na atualidade em vários espaços das comunidades: em casa, na escola, na saúde, nas roças, nas reuniões etc. E não são só as mulheres mais velhas, mas as jovens também possuem muitos conhecimentos.

No ano de 2013 vivi uma significativa experiência na Escola E.I.E.F Gomercindo Jêtê Tenh Ribeiro (onde trabalho), durante a semana do Dia do Índio – 19 de abril, quando acontecem atividades e programações nas escolas indígenas. Foram realizadas exposições culturais e minha turma se deslocou para as roças e a beira da mata com o objetivo de colher ervas medicinais. Fiquei surpresa, pois verifiquei que as crianças entre 8 a 13 anos possuem muitos conhecimentos sobre a medicina indígena kaingang, contavam como se faziam os remédios e para que tipo de doenças serviam. Os conhecimentos transitam nas gerações, entre as crianças, as mães, as avós, as bisavós. Às mulheres cabe educar e elas estão fortes, desempenhando seu papel social na TI Guarita.

Hoje, com o ensino superior e minhas pesquisas para os trabalhos do Tempo Comunidade, dos Estágios, das disciplinas em geral, do PIBID Diversidade e do TCC, posso ressaltar – com registros e dados, a força das mulheres Kaingang da TI Guarita na cultura do povo Kaingang. Percebo que várias questões sobre as mulheres não foram abordadas em meu trabalho de conclusão de curso, mas meus objetivos planejados foram alcançados, pois já tinha experiências próprias e as mulheres escolhidas colaboraram para que este trabalho fosse concluído.

# MULHERES KAINGANG QUE COLABORARAM COM ESTA PESQUISA

- Brasília Freitas – 65 anos
- Conceição Ferreira – 87 anos (falecida)
- Eva Crespo – 95 anos (falecida)
- Iracema Bento – 62 anos
- Iraci Carvalho da Luz – 55 anos
- Izondina Claudino – 95 anos
- Maria Rêgso Mineiro- 62 anos
- Marina Mineiro – 56 anos
- Sara Karigká Cristiane Sales – 31 anos
- Solange Emílio – 29 anos
- Sueli Jacinto Claudino Rá Téj – 54 anos
- Tere Claudino – 38 anos
- Vicentina Sales – 104 anos (falecida)
- Vitalina dos Santos – 53 anos

## PÁGINAS ELETRÔNICAS ACESSADAS

[pt.wikipedia.org](http://pt.wikipedia.org)

[www.comin.org.br](http://www.comin.org.br)

[www.inesc.org.br](http://www.inesc.org.br)

[www.mayroses.wordpress.com](http://www.mayroses.wordpress.com)

[www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org)

[www.revistaforum.com.br](http://www.revistaforum.com.br)

# ANEXOS

## 1. TERCEIRO ENCONTRO INTERSETORIAL ENTRE MULHERES INDÍGENAS KAINGANG

11/10/2007

Fonte: Noeli T. Falcade e Sandro Luckmann

No salão comunitário da aldeia Missão (Terra Indígena Guarita – Redentora/ RS), em quinze de agosto passado, realizou-se o terceiro encontro de mulheres kaingang, sob o tema “Revitalização de Saberes Tradicionais”. Participaram do encontro 75 mulheres e docentes kaingang das aldeias Pau Escrito, Bananeira e Missão, e avós provenientes de outras localidades da T.I. Guarita, que receberam visitas domiciliares e colaboraram com seus saberes a comunidade indígena. Também esteve presente o representante do MDA/PPIGRE, Sr. André Luis Oliveira de Araújo (Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário).

O encontro integra as ações em prol da revitalização de saberes no uso e manejo de plantas medicinais e nutricionais tradicionais kaingang na T.I. Guarita, sob o apoio institucional do Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia, do Ministério do Desenvolvimento Agrário

**Figura 21:** Atividades de “Revitalização de Saberes” na TI Guarita.



(PPIGRE/MDA). As atividades se realizam desde janeiro do corrente ano, em três aldeias kaingang: Bananeira, Pau Escrito e Missão, estabelecidos no plano de trabalho da equipe COMIN-Guarita, sob a coordenação de Noeli T. Falcade e Sandro Luckmann, e a execução de três monitoras kaingang Carlinda Sales, Ilda Crespo e Zoraide Sales.

A recepção do encontro aconteceu em clima festivo e de entusiasmo. Momento de aproximação e reencontro entre parentes, que mesmo morando na mesma terra indígena,

há tempos estavam sem contato. Após a acolhida as visitantes, a monitora Ilda Crespo (monitora da Missão) deu início ao encontro saudando e agradecendo a todas pela presença. Em seguida as participantes receberam as felicitações das monitoras Zoraide Sales e Carlina Sales. As três monitoras fizeram explanações do andamento dos trabalhos e ressaltaram a participação e os conhecimentos tradicionais das avós como indispensável na orientação, promoção e complementação no cuidado com a saúde da família. As avós que participavam pela primeira vez, trouxeram ervas medicinais e nutricionais de seu uso e domínio. As participantes fizeram o reconhecimento das mesmas e ouviram o relato das avós sobre o seu cuidado, preparo e uso, como remédio curativo e preventivo, ou o valor nutricional, ou prática terapêuticas para auxiliar na vida conjugal, refortalecimento da saúde (“ficar forte”, na expressão das participantes).

Com a realização dos encontros (já foram realizados encontros em Pau Escrito e Bananeira) percebe-se o despertar da expectativa e a curiosidade das mulheres mais jovens em relação aos saberes das avós. Evidenciado momentos em que as avós explanam a respeito das ervas, muitas participantes se aproximam, tocam e cheiram as ervas, realizando comentários paralelos com as vizinhas sobre o assunto, às vezes sendo motivo de risos e apoderamento do conhecimento socializado. Desperta o interesse das participantes

os comentários e orientações das avós sobre “doenças brabas” ou “doenças dos brancos”, todas ficam atentas e receptivas às práticas terapêuticas apresentadas, visto que alguns indígenas não procuram o tratamento médico para estes casos.

Após o almoço de confraternização, desenvolveram-se atividades coordenadas por docentes kaingang Juraci Emílio e Natalino Góg Crespo. O tema proposto às participantes tratou de questões espirituais e religiosas no manejo e uso das plantas medicinais. O tema abordado evidenciou a religião ancestral kaingang e as distinções com a prática multi-religiosa presente entre os kaingang. Também se comentou sobre a prática do atendimento na Unidade Básica de Saúde (posto de saúde). O debate deu-se com sensibilidade e sinceridade entre as participantes, na tentativa de reconhecer e analisar a razão de algumas situações atuais da sociedade kaingang. Citam-se como exemplo, duas falas:

— há muita separação e briga entre os casais, pois não se tem respeitado os costumes e a tradição das metades tribais (kamé e kairukré). Esse costume está passando despercebido pelos jovens e causado uma perda da identidade e base da organização kaingang;

— quando alguém fica doente, procura o postinho de saúde e o médico, mas não se recupera; procura, então, ir à igreja (pentecostal), ora com o pastor, mas não fica boa; procura,

ainda, tomar os chás e fazer as curas tradicionais, mas também não fica boa/forte novamente. Isso acontece porque essa pessoa não crê em nada. Os kaingang precisam acreditar (ter fé) naquilo que vai fazê-los um povo forte, com identidade.

As falas e o tema deverão ser retomados na realização do Encontro Geral de “Revitalização dos Conhecimentos Tradicionais”, previsto para o dia 31 de outubro corrente, na sede do cacicado da T.I. Guarita (Aldeia Km 10). E, também, na confecção de materiais paradidáticos.

Nesse sentido, a participação dos docentes Kaingang nos encontros realizados visa à confecção de material paradidático destinado aos estudantes Kaingang. O material terá como base os relatos proferidos nos encontros e de entrevistas com pessoas idosas e parteiras da T.I. Guarita. Após o encontro realizado na aldeia Missão, três docentes tem se reunido, com apoio das monitoras kaingang e da equipe do COMIN, para confeccionar o material. No momento, debate-se sobre o conteúdo do material e o público alvo para elaboração, bem como se será bilíngüe (kaingang e português) ou tão somente monolíngüe (kaingang). Há uma preocupação na equipe, quanto à preservação dos conhecimentos de domínio tradicional, não serem utilizado como fonte à biopirataria. O objetivo é publicar o material para o início do ano letivo de 2008.



Para saber sobre os demais encontros sobre revitalização de saberes tradicionais, visite: <http://www.comin.org.br/noticia>.

## 2. “FEN’NÓ: UMA GUERREIRA, UMA MULHER, UMA HISTÓRIA, UMA LENDA”

Texto de Clovis Antonio Brighenti  
Fevereiro de 2014.

Fen’nó, nome Kaingang. Ana da Luz Fortes do Nascimento a chamaram os fóg (não indígena) quando foi lavrado seu registro de nascimento, já mocinha, em 18 de janeiro de 1917 na paróquia de Palmas/PR, época em que o oeste catarinense ainda pertencia a freguesia de Palmas. Nascida nos primórdios do século XX, quando o Toldo Chimbangué era habitado apenas pelos Kaingang; quando ainda tinha fartura de pinhão e o milho crescia sem adubo; quando as águas do rio Irani eram límpidas e os peixes eram fartos. Fen’Nó lembrava que no Toldo Chimbangué *era um taquaral só, um erval, arodiava aqui por baixo. Taquaral! Taquara dessa grossura! Agora não tem nem pra fazer a peneira. Liquidaram tudo. Nosso remédio, o remédio do índio lavraram tudo, plantaram.* Dizia que os fóg eram iguais a inço, ervas daninhas que destruíram toda mata.

**Figura 22:** Dona Ana, em 2010. *Foto: Clovis Brighenti (Cimi Sul).*



Forte(s) não era apenas um nome, era também sua qualidade, sua virtude. Jamais deixou sua terra de nascimento nas margens do Irani, mesmo quando o SPI fez acordo com o governo do estado de Santa Catarina para “limpar” o Toldo

**Figura 23:** Dona Ana (Fen'nó).



Chimbanguê e transferir as famílias para a Terra Indígena Xapecó em 1954, Fen'Nó se recusou a sair. Ficou sem assistência e proteção do Estado, mas manteve a raiz na terra natal. Mais tarde, em 1972 quando a colonizadora Luce & Rosa e Cia Ltda vendeu os últimos 100 hectares em que se encontrava a comunidade Kaingang, ela se recusou a abandonar o local. Foi nesse momento que iniciou a luta que resultou na conquista da terra, 988 ha em 1985 e mais 975 ha em 2006. Fiel a tradição Kaingang nunca abandonou o local onde está enterrado seu umbigo, agora não só seu umbigo mas todo o corpo.

**Figura 24:** Na rodoviária de Brasília, em 1985: uma das inúmeras viagens à capital federal para cobrar a regularização da terra. *Foto: Arquivo Cimi Sul.*



Foi o “tronco velho” na luta pela terra. Liderou a mais intensa batalha pela posse da terra em plena ditadura militar. A luta pelo Toldo Chimbanguê transformou-se num conflito que dividiu o país entre os que apoiavam os Kaingang e os que apoiavam os fóg. Marcou época e abriu caminhos. Foi a primeira terra no Brasil devolvida aos indígenas depois de ter sido toda ela escriturada em nome de terceiros. Pessoas com mentes iluminadas como Dona Ana defendiam também

Figura 25



Figura 26



a indenização e reassentamento aos agricultores. O medo da elite brasileira não era com a desapropriação das 100 famílias de fóg que lá viviam, mas era abrir precedentes para que os povos indígenas recuperassem todas as terras roubadas, grande parte delas nas mãos do latifúndio, era o medo de ser desmentida pela história e condenada pela memória. Fen'Nó não teve medo. Também não vacilou. Ficou meses em Brasília, ora acampada na Explanada, ora nos Ministérios e na Funai. Percorreu o sul do Brasil em busca de apoio da sociedade regional e dos parentes indígenas. Manteve a comunidade unida e coesa. A ação em torno da recuperação do Toldo Chimbangué influenciou também a mudança na Constituição Federal de 1988, especialmente o Art. 231.

Contava com o apoio incondicional de Dom José Gomes, bispo de Chapecó, a quem recordava com muito carinho: ele vinha aqui tomar chimarrão. Eu ia lá também tomar chimarrão com ele. Ele vinha nas nossas festas, participava de nossos 'banquetes dos inocentes', ele vinha almoçar na mesa. Depois ele ficou doente..., sentimos muita falta dele!

Foi esteio na manutenção da tradição, cultura e língua Kaingang. Conhecia os desafios de transmitir os conhecimentos aos jovens, afinal foram longos anos de comunidade esfaçada, sem condições de viver as tradições. Lamentava que parte das novas gerações já não queriam escutá-la, não conseguiam compreender. Agora o que tem por aí é tudo novo. Tudo é novo! Não compreendem. Tá assim! Os novos não compreendem. Compreendem na aula, na escola. Meu sistema é outro, é! Meu sistema é outro!

No Dia Internacional da Mulher de 1999, Fen'Nó foi homenageada na Câmara Municipal de Chapecó que reconheceu-a como pessoa que ajudou a construir a história do município. Justamente reconheceram-na como multiplicadora de luta pela terra e raiz da esperança.

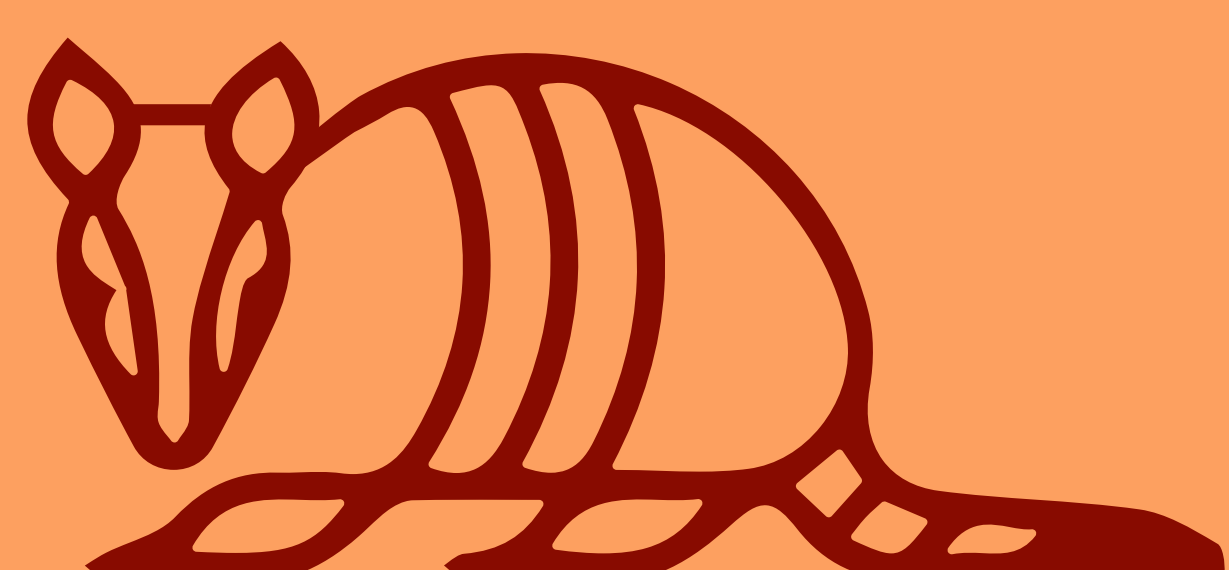
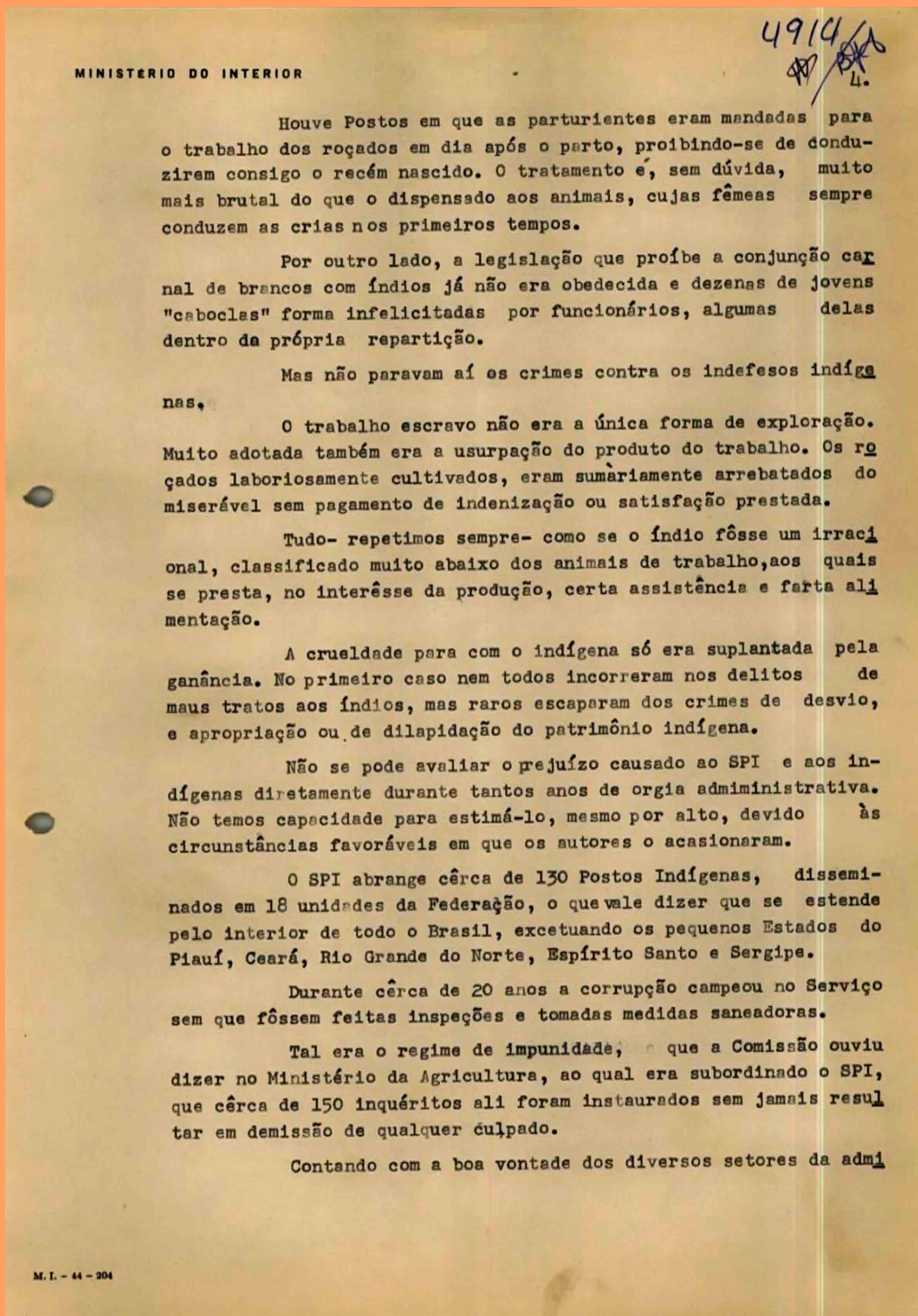
Ao partir, dona Ana levou consigo seu genro, Angelin Gandão, 66 anos, outro incansável guerreiro na luta pela terra, falecido um dia após Fen'Nó (07 de março).

Nome e alma de pássaro, Fen'Nó, voou para outros ares para fazer novas lutas. O sentimento não é de perda, ao contrário, é de agradecimento e de gratidão. Ao conceber a morte como uma passagem, Ana da Luz Fortes do Nascimento se transformou numa lenda na história indígena do oeste catarinense. Depois de 110 anos intensamente vividos seu tempo na terra findou, mas seu legado ficará para sempre registrado na memória dos Kaingang.



### 3. RELATÓRIO FIGUEIREDO (1968)

Página 4914 do Relatório Figueiredo (1968), de Jader Figueiredo.



# 6



## RITUAL DA VIÚVA KAINGANG NA TERRA INDÍGENA GUARITA

*por Derli Bento e Solange Emilio*



## RESUMO

O ritual fúnebre do povo Kaingang tem vários processos que acontecem durante o ato em si, dentre eles há um específico. Este TCC se concentra no Ritual da Viúva Kaingang, um dos rituais existentes na cultura desse povo, o nosso povo. Ele é feito durante o ato fúnebre do falecido marido e também após o seu sepultamento. O que nos levou a fazer esse trabalho? Primeiramente o fato do ritual ter chamado a nossa atenção por ser algo que já não acontece mais na nossa Terra Indígena, ou seja, não acontece por completo, uma vez que algumas de suas partes ainda são feitas de acordo com os seus princípios. Algumas perguntas precisavam ser respondidas, pois não sabíamos de algumas questões sobre o ritual e isso precisava ser esclarecido. Questões sobre o *nūnme* (mundo dos mortos) fomos buscar nas entrevistas com viúvas da comunidade e também junto a um *Pēj* (pessoa que possui as duas marcas do povo Kaingang e somente ele pode tocar no falecido), que nos esclareceram e foi muito bom conhecermos eventos que não sabíamos até o momento da pesquisa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kaingang TI Guarita; Ritual da Viúva; Mundo dos mortos.

# APRESENTAÇÃO

**M**eu nome é Derli Bento, sou filho de Lourenço Bento e Iracema Bento. Somos sete irmãos, quatro mulheres e três homens e eu sou o mais novo. Nasci no dia 22 de outubro de 1986 na Terra Indígena Guarita (TI). Formei-me no ensino fundamental na Escola Estadual Osmar Hermann. Com 16 anos fui estudar no ensino médio no Instituto Estadual de Educação de 2º grau Fagundes Varela, onde me formei, e também cursei o Magistério. Esses educandários ficam todos no município de Miraguaí, no RS. Sou casado com Solange Emilio e temos três filhos: Solene, Victor *Jópár* e a pequena *Tēnh Fej*. Eu e minha mulher iremos realizar esta pesquisa de TCC, pois somos colegas na Licenciatura Indígena. Sou do povo Kaingang e atualmente sou professor e coordenador em uma escola na minha terra.

Meu nome é Solange Emilio, sou Kaingang, filha de Geraldino *Rẽ Rá* Emilio e de Maria *Rẽgso* Mineiro. Nasci no dia 17 de janeiro de 1985 na Terra Indígena Guarita, localizada no estado do Rio Grande do Sul. Comecei meus estudos na escola da minha aldeia, onde estudei até a 6º série. Depois continuei estudando fora da aldeia onde me formei na antiga 8ª série. Terminei o ensino médio em outra escola na cidade de Miraguaí, no Instituto Estadual de Educação de 2º grau Fagundes Varela. Em 2009 comecei a trabalhar como servente na Escola Indígena de Ensino Médio Antônio Kasin Mĩg.

# INTRODUÇÃO

**A** Terra Indígena Guarita está localizada na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul. Essa TI possui uma extensão territorial de 23 mil hectares; sua população é de cerca de 7 mil indivíduos. Essa terra indígena está dividida em 16 setores (aldeias) e nela também vive uma pequena população Guarani. A TI Guarita pertence a três municípios: Erval Seco, Tenente Portela e Redentora.

O povo Kaingang pertence ao tronco linguístico Macro-Jê, sendo o terceiro povo indígena mais numeroso do Brasil. Seus territórios atualmente estão constituídos como terras indígenas no sul do país, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O povo Kaingang do estado do Rio Grande do Sul, mais precisamente na TI Guarita, ainda pratica alguns rituais que fazem parte de seus costumes, como por exemplo, o ritual de passagem do menino para a adolescência, rituais de danças, sejam elas na família ou em festas, e também o ritual da viúva, do qual iremos tratar neste Trabalho de Conclusão de Curso.

O ritual fúnebre do povo Kaingang tem vários processos que acontecem durante o ato em si, dentre eles um em específico. Este TCC se concentra no Ritual da Viúva. O ritual da viúva Kaingang é um dos rituais existentes na cultura desse povo, o nosso povo, e é feito durante o ato fúnebre do falecido marido e também após o seu sepultamento.

O que nos levou a fazer este trabalho?

Bom, primeiramente pelo fato deste ritual Kaingang chamar nossa atenção, por ser algo que já não acontece mais na nossa TI ou não acontece por completo: algumas de suas partes ainda são feitas de acordo com os seus princípios. Algumas perguntas precisavam ser respondidas, pois não sabíamos de algumas questões sobre o ritual e isso precisava ser esclarecido, questões sobre o *nũnme* (mundo dos mortos). Fomos buscar esclarecimentos nas entrevistas com viúvas da comunidade e também junto a um *Pěj*. Foi nos explicado e foi muito bom sabermos de coisas que não sabíamos até o momento.

Todas as pesquisas foram realizadas na nossa TI, a Terra Indígena Guarita/RS. Ouvimos diferentes pessoas de várias comunidades, mas as que mais nos ajudaram foram pessoas do nosso setor, o setor São João do Irapuá. Essas pessoas foram as seguintes: Iracema Bento<sup>1</sup>, com 62 anos de idade, viúva; Maria *Rëgso* Mineiro<sup>2</sup>, igualmente com 62 anos de idade e também viúva e o senhor Adelino *Gavóg* da Rosa, que é *Pěj* na comunidade.

---

1 Mãe de Derli Bento e sogra de Solange Emilio.

2 Mãe de Solange Emilio e sogra de Derli Bento.

Também foram feitas pesquisas bibliográficas junto à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis/SC. Essas pesquisas nos ajudaram a fazer comparações com aquilo que pesquisadores não indígenas falaram e escreveram sobre nosso povo. Foi muito bom porque pudemos ver que a maioria daquilo que ouvíamos dos nossos avós estava em livros, foi muito gratificante e aprendemos muito com isso; aprendemos com nossos velhos e também lendo em livros, tendo assim o conhecimento dos livros e o conhecimento dos velhos, o que é mais importante.

## 1. RITUAL DA VIÚVA

O ritual fúnebre do povo Kaingang tem vários processos e dentre eles há um em específico: o Ritual da Viúva, que começa quando é anunciado à família que o marido da mulher faleceu.

Todo índio Kaingang, além de sua casa de capim<sup>3</sup>, também tinha um galpão onde fazia seu fogo de chão e contava histórias para seus filhos e netos. Era para lá que os responsáveis pelo ato fúnebre levavam o falecido. Quem o levava eram homens ou mulheres que eram preparados para esse

---

<sup>3</sup> Casa na qual o índio morava, casa principal.

fim e que também possuíam as duas marcas do povo Kaingang: esses são os *Pěj*, pois somente eles podem tocar no falecido.

Enquanto um grupo de *Pěj* preparava o local para velar o morto, outros traziam a viúva para dentro da casa ou do galpão de chão batido: neste momento, todos da aldeia já eram avisados pelos *Pã'i sĩ* (pessoas que fazem parte da liderança), pois é deles a função de avisar a comunidade. Os *Pã'i sĩ* são somente homens que um líder maior escolhe para lhe ajudar quando solicitado. Um líder acima desses *pã'i sĩ* chamamos de *Pã'i*, que podem ser vários, dependendo de quantas aldeias tem dentro da TI. Acima desses ainda tem o *Pã'i Mág*, que seria um líder maior que os demais, fazendo assim as subdivisões de lideranças dentro da comunidade indígena.

Os *Pěj* não falavam baixinho com a viúva, eles falavam em voz alta com ela, anunciando o que iria acontecer dali para frente. Os *Pěj* pegavam no braço da viúva e faziam-na deitar debaixo da mesa onde estava o corpo do marido falecido, pois o homem ocupa um lugar de destaque na família ou até mesmo na sociedade Kaingang, por isso o colocavam em um lugar alto. Quando a viúva estava deitada, os *Pěj* mandavam cobrir seu rosto e não a deixavam olhar para os lados porque estava impura, diziam que se ela olhasse nos olhos das pessoas que ali estão os mesmos poderiam ficar



doentes e até mesmo morrer. Dali para frente o seu lamento é solitário: ninguém a ouve prantear a morte de seu marido, é somente ela e suas lembranças.

Os parentes do falecido lamentam sua morte, principalmente as mulheres da família: sua mãe, se ainda estiver viva; suas irmãs que, chorando, perguntam para ele porque tomou a decisão de ir embora deixando sua família e filhos, como se ele fosse o principal culpado da sua morte. Lamentando dizem: “E agora, para quem daremos o bolo (*ẽmĩ*) que fazíamos pra você, porque você está nos deixando? Por acaso não gostava de nós e nem de seus filhos e mulher?” Esse é o lamento dos seus familiares, culpando o falecido por tê-los deixado.

A noite chega e os homens estão ao redor do fogo no lado de fora da casa. Seus *kakrẽ* (sogro), seus *jamré* (cunhado) e também seus *kẽke* (irmãos de sangue ou marcas iguais) bebendo o *goj fa*<sup>4</sup>, lembram-se das roças, caças e festas que faziam junto e que agora isso termina com sua morte. Quando já estão alucinados pelo efeito da bebida, dizem que um dia estarão juntos novamente, em outra vida.

Os Kaingang lembram-se de seus parentes já falecidos. Quando estão em uma roda de conversa com amigos e

---

<sup>4</sup> Esta é uma bebida tradicional. Feita à base de mel e caldo-de-cana, é fermentada.

lembrando do passado, nunca dizem que aquele parente “morreu”, mas sim que foi embora, foi para outro lugar, esse outro lugar que falamos chamamos de *nũnme*, ou seja, aldeia dos mortos. É para esse lugar que aqueles que morrem vão embora, não pertencendo mais ao mundo dos vivos. Os velhos diziam que lá no *nũnme* não tem fome e nem doenças, tudo é bom, pois é um lugar de descanso. Lá seria a terra sem males onde todos os parentes se encontrariam após a morte, sejam eles consanguíneos ou não.

Quando o dia está amanhecendo, os *Pẽj* medem o cumprimento e largura do falecido com uma lasca de taquara para então fazerem a sua cova que será na profundidade de sete palmos, onde ele será sepultado. Enquanto está sendo preparada a cova, os parentes do falecido servem comida para alimentar os que permaneceram no velório. Os *Pã'i* convidam a todos para entrarem na casa para o conselheiro dar conselhos para os familiares do falecido. Depois do conselho dado, a família faz uma última homenagem: lamentam e pranteiam a morte do parente e então os *Pẽj* são ordenados a levar o corpo para o cemitério. É nesse momento que a viúva é descoberta para que ela possa olhar uma última vez para o marido e então eles a pegam e cortam seu cabelo.

Conforme o relato da viúva Iracema Bento, os *Pẽj* dizem para a viúva: “Isso é para ele ir em paz e não voltar para sua casa. Coloca o cabelo da viúva na caixa ao lado do marido e depois

dizem pra ele, vamos, se levante, vamos te levar pra onde você quis ir.” Ao analisarmos essa fala percebemos que o falecido era considerado o principal culpado da sua morte, porque ao falecer ele deixa o lugar onde seus filhos e parentes estão e estes agora ficarão lamentando sua partida e além do mais terão de passar por uma purificação para que aquele que foi embora não possa levá-los consigo.

Voltando ao sepultamento do falecido, os *Pěj* pegam o morto e levam para o *věnhkej* (cemitério), enquanto que outro *Pěj* leva a viúva para a mata onde começará a sua purificação. Ela ficará os dias necessários, dependendo da sua marca exogâmica, *kairu* (marca arredondada) ou *kamě* (marca com riscos horizontais), para então estar pronta para voltar para a sua casa e se casar novamente, se assim desejar.

## 2. A PURIFICAÇÃO DA VIÚVA

**D**epois de ter se despedido do seu falecido marido, agora a viúva é levada para a mata onde passará pelo ritual de purificação, longe dos olhos de todos. Ela ficará os dias necessários para se purificar. Se o falecido for *kamě*, a viúva ficará entre 30 e 40 dias em purificação, se ele for *kairu* ficará menos tempo: de 5 a 10 dias. Há algumas perguntas

que surgem no tema da purificação, como: Por que os *kamẽ* ficam mais tempo de dieta (*vãkre*) do que os *kairu*?

Bom, isso ocorre porque os velhos dizem que os *kamẽ* tem o espírito mais forte, por isso o cheiro do marido não sai logo da viúva. O *kairu* já é mais fraco de espírito e então fica menos tempo. Lá na mata era feita uma pequena cabana de capim para a viúva, perto do rio, para que ela pudesse tomar seus banhos de ervas, ou seja, o ritual das ervas. Ficava o tempo todo em atenção. Os velhos dizem que quando ela tomava seu banho de ervas, teria que falar para elas (as ervas) lhe protegerem do espírito do seu falecido marido, porque nem em sonhos ele poderia falar com ela.

Maria Conceição de Oliveira (1996) cita uma fala de *Fokãe* – *kujá* da TI Xapecó/SC, a respeito disso: “Se a viúva vem sonhando muito com ele [marido] tem que fazer um travesseiro de *kuprer* [alfavaca]. Se mais alguém da família sonha, pode fazer travesseiro pra todos, até pras criança. Assim tá protegido.” (OLIVEIRA, 1996: 127). Percebe-se que a viúva tem de ficar em intensa purificação para que o falecido marido não possa prejudicar o seu corpo e nem seu espírito.

Quando a viúva está passando pela purificação, até mesmo sua alimentação deve ser de acordo com sua marca, a comida seca é para os *kamẽ* e a mais úmida é para os *kairu*. Sobre este tema, o *Pẽj Adelino Gavóg* nos relata:

A gente leva comida seca pra viúva lá no mato, se o seu falecido era kamẽ, essa comida é o pisé que é seco, é feito com o milho torrado e socado no pilão, se o falecido era kairu a gente leva a sopa do pisé, a comida seca é para os que têm kãnhmég (espírito dos vivos) forte e a sopa é para os que têm o kãnhmég fraco e ela tem que ter mais cuidado nos primeiros sete dias porque o falecido ainda quer voltar e levar alguém com ele, depois que chega os dias ela, antes de voltar pra casa ela tem que abraçar uma árvore que é o karugmág e só depois de um ano ela pode casar de novo porque o seu veneno passou pra árvore e assim a árvore vai secar (GAVÓG, entr., 2014).

Então percebemos que além de tudo o que a viúva passou, ela tem que ter todo cuidado. Além da sua purificação e alimentação, deve estar em constante contato com as ervas, seus filhos, netos e tudo o que está dentro da casa deve passar pela varredura, isto acontece quando aquele que está responsável pela sua purificação faz um tipo de vassoura com as ervas e varre tudo o que tem dentro da casa, conforme relato de *Gavóg*. Dessa forma os aromas das folhas criam um tipo de barreira para que o *vẽnhkuprĩg* (espírito do morto) do seu marido, que está rondando a sua casa, não possa entrar, pois o cheiro do remédio fica ao redor da casa e também naqueles que se passaram ou tomaram banho com elas.

Desde muito tempo essa forma de purificação da viúva faz parte da cultura Kaingang: um conhecimento que era

passado para toda a comunidade, todos sabiam o que iria acontecer quando alguém morria. Se fossem casados passariam por essa purificação, mas quando era o homem que ficava viúvo ele não passava pelas mesmas coisas que a mulher, digamos que, por certa humilhação. Mas vendo pelo lado dos costumes Kaingang, para a mulher era preciso para que ela pudesse voltar junto aos seus sem prejudicar a saúde corporal e espiritual dos mesmos.

A respeito do luto, Ana Lúcia Vulfe Nötzold coloca que quando morre uma pessoa, seu filho ou filha tem que usar roupa preta durante um ano (Nötzold, 2004: 58). É muito importante salientarmos que em algumas terras indígenas esse costume trazido pelos não indígenas prevaleceu e que até hoje faz parte da cultura. Entretanto, em outras TIs esse costume não se verifica, como no caso da TI Guarita, onde a purificação em si já é uma forma de luto, conforme o relato da senhora Iracema Bento:

Os fóg usam roupa preta quando estão de luto, mas a gente que é índia não faz assim, porque isso é deles, quando fiquei de luto foi quando eu me lavei com remédio e quando eu terminei eu tive que abraçar uma árvore, depois a gente se lava com outros remédios do mato durante um ano e aí termina, é assim que é o nosso luto, o costume dos velhos. (BENTO, entr., 2014).

Então vemos que dependendo da TI os costumes mudam ou são adaptados outros costumes com os seus, mas

notamos que a purificação com as ervas ainda é a principal forma de manter a cultura Kaingang nos atos fúnebres.

### 3. A FUNÇÃO DOS *PĚJ* NO ATO FÚNEBRE

Como já ressaltamos o *Pěj* tem uma função muito importante na sociedade Kaingang, pois é dele o dever de levar o corpo do falecido para ser velado e consequentemente também de sepultá-lo. Quando o índio morre, o *Pěj* é quem o prepara para ser velado, ninguém mais a não ser ele deve fazer isso. Ele fala com o morto e somente é a voz dele que o morto ouve, isso acontece porque foi preparado para esse fim.

Quando uma criança nasce, o *Kujá* ou o velho da família é quem diz se ela vai ser *Pěj*. Se escolhida ganhará um nome de animal que fica na terra, por exemplo, nome de tatu, de lagarto, de minhoca etc. Esses são nomes masculinos, se o *Pěj* for do sexo feminino ganhará o nome de aves. Os *Pěj* masculinos usavam os nomes *Gavóg* (mexe na terra), *Gatánh* (terra verde), *Gavaróg*, *Gasá* (terra preta) e *Graprég*; e as *Pěj* usavam *Gatẽ* (terra que voa), *Garig*, *Garĩjá*, *Garé* e *Garẽn* (TORAL, 1997: 130). Portanto, vemos que os *Pěj* não eram somente homens, as mulheres também faziam parte dessa função, conforme referido.

O *Pěj* é uma das pessoas mais importantes da aldeia, pois a sua função ocupa um lugar de destaque, sendo que somente ele pode levar consigo as duas marcas do nosso povo (o *kamẽ* e o *kairu*), mantendo assim o equilíbrio cosmológico Kaingang. Como já foi citado, somente o *Pěj* pode falar com os mortos, é somente ele que eles ouvem e obedecem. Se uma pessoa que não está preparada fizer o trabalho que o *Pěj* foi designado fazer, este não conseguirá, porque os espíritos das ervas, da mata, do ar, do céu e da terra não estão nele, fazendo com que o cosmo principal não entre no morto e, assim, este ficará imóvel, duro. Mas quando é um *Pěj*, que fala com o morto, este o ouve ficando leve, perdendo sua rigidez. Isso acontece porque a maioria dos espíritos estão no *Pěj*, sejam esses da terra ou do céu, mas quando uma pessoa que não está preparada fizer esse procedimento, nada acontecerá porque os espíritos não estão nele, quebrando assim o equilíbrio de ambas as partes, do mundo dos vivos e do mundo dos mortos.

Os *Pěj* levam as duas marcas exogâmicas do povo Kaingang e isso lhes dá certa liberdade na comunidade, além de participar das duas fogueiras existentes na festa do *kiki* (culto aos mortos), ele poderia se casar com moças que fossem *kamẽ* ou *kairu*, pois ele é *kamẽ* e *kairu* ao mesmo tempo e, portanto, ele poderia se casar com qualquer mulher, independente da sua marca.



Quando um membro da família vem a óbito todos estão com seus espíritos fracos, as suas mentes estão ligadas na pessoa que faleceu, portanto tudo leva à lembrança do ente querido, seus parentes e amigos estão chorando e assim seus espíritos tornam-se desprotegidos. É nessa hora que o *Pěj* aparece para dar assistência, quando a família mais precisa. Ao analisarmos isso vemos que o *Pěj* aparece na cultura Kaingang como uma pessoa que ajuda a aldeia ou a família enlutada, foi escolhido para lidar com uma coisa a qual ninguém está preparado, a morte.

## 4. O RITUAL DA VIÚVA NOS DIAS ATUAIS

**C**omo acontecia no ritual da viúva nos tempos passados, hoje na TI Guarita não acontece mais, ou seja, o ritual não é mais feito por completo. A parte quando os *Pěj* cortavam o cabelo da viúva não acontece mais, também não fica mais na mata a quantidade de dias que são fundamentais para a purificação do seu corpo. A respeito disso Maria Conceição de Oliveira coloca que:

Atualmente a viúva fica na casa de um dos filhos ou de outro parente e, dentro do possível ela, após ter ser banhado (purificação que protege) e de ter cozinhado de madrugada (invertendo-se de certo modo a relação dia e noite), deve voltar para

cama, pois não pode olhar para ninguém, principalmente para as crianças enquanto dormem, já que ela (ou seu olhar) corre o risco de adoecê-las (OLIVEIRA, 1996: 126).

Ao analisarmos esse trecho do texto, escrito após pesquisas da autora na TI Xapecó/SC, percebemos que isso também acontece na TI Guarita, pois o ritual, em sua maior parte, acontece com mudanças dos costumes dentro de nossa TI. Quando é o momento da viúva se purificar, ela vai tomar seu banho de ervas lá na mata, e logo em seguida retorna para casa. Nesse meio tempo, se ainda tiver filhos morando com ela, esses também devem se banhar com ervas, outras – especialmente para eles, e não as mesmas que a sua mãe viúva usou, evitando assim que o cheiro da mãe viúva os adoença. Ao perguntarmos para uma das viúvas pesquisadas, ela nos respondeu:

Quando a gente está de luto e está se lavando com remédios, nós temos que ter muito cuidado com nossos filhos que moram junto na mesma casa. Quando está amanhecendo eles devem se levantar para se banhar com as ervas, e só depois que eles voltarem daí a gente pode levantar, daí os filhos já tão protegidos. Quando a viúva se acorda cedo e os filhos ainda não, lá da cama a gente grita, “ha nĩ sa kar nĩjẽ kĩgẽ”, é assim que falamos “se levantem pra eu levantar depois”. Aí os filhos se levantam e nós, as viúvas, não podemos se levantar primeiro que nossos filhos e varrer a casa, porque podemos varrer os espíritos deles pra fora de casa e assim eles vão ficar doentes. (BENTO, entr., 2014).

Quando comparamos a fala da senhora Iracema Bento com a fala de Oliveira temos a exata confirmação de que realmente, nos dias atuais, o ritual da viúva Kaingang sofreu algumas mudanças. Foi observando isso que algumas perguntas surgiram em meio à pesquisa, quando todos esses questionamentos foram levantados: qual a razão dessa mudança? Quais os motivos ou influências que levaram a essa quebra de algumas partes do ritual? A fala da senhora Maria Rêgso Mineiro nos mostra que:

Os antigos pẽj faziam a viúva ir ficar no mato pra tomar banho com as ervas, daí ela ficava até quando fosse sarada e o cheiro do marido dela saísse do seu corpo, mas antes eles já tinham cortado o seu cabelo, então quando ela ficava lá no mato os dias que era para sarar ela abraçava um karugmág e depois voltava. Depois que os índios conheceram a bíblia eles deixaram de fazer essas coisas com as viúvas, aí eles ficaram crentes e não cortaram mais os cabelos delas porque diz que era pecado. Os fóg da igreja falaram que aqueles que fizessem isso não iriam pro céu (MINEIRO, entr., 2014).

Como percebemos na fala da senhora Maria Rêgso Mineiro, algumas partes do ritual da viúva não foram mais realizadas depois que as igrejas se instalaram nas terras indígenas, isso iremos tratar no texto abaixo.

## 5. AS PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS QUE LEVARAM À PERDA DE ALGUMAS PARTES DO RITUAL DA VIÚVA

**N**o passado, o povo Kaingang vivia de acordo com seus princípios e costumes, todos os rituais eram realizados na mais profunda essência. Mas com a chegada do homem branco (não indígena) tudo mudou, trouxeram muitas coisas que levaram a perda quase total dos rituais existentes no nosso povo.

O ritual da viúva foi uma dessas quase perdas. Nas entrevistas realizadas, percebemos que a igreja influenciou muito na perda da maioria dos nossos costumes, assim como outras influências, como, por exemplo, a instalação das escolas nas nossas terras, não só do nosso povo, mas também de outros povos indígenas. Outro exemplo são as terras de não indígenas que fazem divisa com nossas terras. Ao responder sobre esse tema, a senhora Iracema Bento declara que:

Quando uma mulher ficava viúva ela passava por várias etapas de purificação, minha avó me falava que os pẽj não tratavam bem ela, nem o falecido marido dela eles tratavam como hoje, mas depois que as igrejas vieram tudo mudou, porque os índios ficaram crentes e aprenderam na bíblia que não se pode maltratar o próximo, foi aí que começou a mudar o ritual da viúva porque já não cortaram mais o cabelo dela e nem levaram mais

ela lá no mato pra ficar lá tomando banho com as ervas. (BENTO, entr., 2014).

Percebe-se que quando as igrejas se instalaram nas terras indígenas, uma de suas prioridades era fazer com que os índios ficassem “crentes” ou “catequizados”. Ao realizar tal proeza, os indígenas já não cultuavam mais seus espíritos porque para a igreja tudo aquilo não era de acordo com os princípios de seus ensinamentos. Antes da chegada das igrejas, o povo Kaingang buscava seus conhecimentos na mata, faziam seus rituais buscando os espíritos da mata, dos animais e da mãe terra, tais espíritos que chamamos de *Tón*<sup>5</sup>, por exemplo *Ga Tón*, que significa espírito da terra. Eram esses a quem os Kaingang buscavam para tratar uma doença ou até buscar os espíritos das pessoas que estavam perdidos. Quando uma mulher ficava viúva, ela buscava o *Nón Tón* (espírito da mata) para que todos os espíritos entrassem nas ervas com as quais ela iria se purificar e, além do mais, ela falava com *Tupẽ*<sup>6</sup>, o ser maior, criador de todas as coisas na terra, nesse caso Deus. Ela não estava descrente como diziam as igrejas. Não só a viúva, mas todos os Kaingang faziam seus pedidos ao grande criador *Tupẽ*, pois se ele não tivesse criado as ervas a quem a viúva pediria a sua cura no ato de sua purificação?

---

**5** Significa espírito de algum elemento que venha da terra, água, mata e ar.

**6** Na língua kaingang quer dizer Deus.

Percebemos nas entrevistas que algumas partes do ritual da viúva já não são mais realizadas na TI Guarita, havendo então uma mudança ou adaptação nos seus elementos formadores, como por exemplo: o cabelo da viúva já não é mais cortado, mas ela, juntamente com seus familiares, ainda dorme onde o seu marido está sendo velado; a viúva já não fica mais na mata os dias que são recomendados para sua purificação, ela fica em sua casa, caso more sozinha, tendo assim o máximo de privacidade para tomar seus banhos de ervas e purificar-se dos odores do seu falecido marido. Quando questionamos a senhora Maria *Rêgso* Mineiro sobre as influências das igrejas, ela nos respondeu dizendo que:

Quando a gente não era crente nós fazia tudo os *vënhkygtón* (banho com as ervas) com os remédios do mato, mas depois nossas mães aprenderam que não podia fazer certas coisas, quando ficavam viúvas elas tinham o cabelo cortado mais agora não é assim porque nós ficamos crentes e a gente não faz mais isso hoje porque as igrejas e as escolas lá no passado tiraram um pouco dos nossos costumes mais não tiraram tudo (MINEIRO, entr., 2014).

Ao analisarmos essa fala percebemos que lá no passado não só as igrejas, mas também as escolas introduzidas nas terras indígenas fizeram com que alguns de nossos costumes fossem reduzidos, mas nem tudo se perdeu porque o povo Kaingang vem lutando para que os seus costumes

não terminem, pois só assim os jovens de hoje irão aprender os seus valores como cidadãos Kaingang e se valorizarão como tal.

Hoje os velórios são realizados nas igrejas das comunidades da TI Guarita. Vemos que houve, de certo modo, uma aceitação de ambas as partes, pois ao realizar-se algum tipo de ritual na aldeia, a igreja hoje não interfere como no passado, mas dá incentivo para que os costumes tradicionais não acabem e assim os nossos costumes só tem a ganhar. Além disso, na nossa TI as escolas vêm por um longo tempo lutando para que nossos costumes sejam mantidos, fazendo reuniões e seminários junto com os velhos de cada comunidade que falam como era no passado e fazem comparações com os dias de hoje. Dizem que os costumes mudaram e não era isso que queriam.

Nessas reuniões são convidadas todas as pessoas e grupos que fazem parte da comunidade, a igreja é um desses grupos convidados. Todos ouvem atentamente o que os velhos falam e aprendem: as escolas para ensinarem seus alunos e as igrejas para serem mais compreensivas com nossos costumes.

## 6. DIFERENÇA DO RITUAL DA VIÚVA PARA O RITUAL DO VIÚVO

**A**o pesquisar sobre o ritual da viúva e saber da maioria dos seus detalhes, também houve a necessidade de saber se o ritual do viúvo tinha diferenças. Então ao falarmos com as viúvas da comunidade vimos que o homem também passava pelos mesmos processos que a mulher viúva, sobre esse tema a senhora Iracema Bento relata:

A viúva passava por toda a purificação, do velório até o sepultamento do falecido, mas o homem quando ficava também passava pelas mesmas coisas, tem que se cuidar para não olhar pras moças quando ainda tá tomando banho com as ervas, só depois que tiver feito todos os banhos aí pode casar de novo, uma coisa que os pẽj não faziam era cortar o cabelo dele, só isso é diferente, mesmo assim ele tinha que ficar lá no mato os dias necessários e depois no final ele abraçava um karugmág [angico] pra depois voltar pra casa dele, mas hoje é tudo diferente, os mais novos quase não fazem mais isso, alguns nem se purificam mais quando ficam viúvos ou viúvas (BENTO, entr., 2014).

Portanto, vemos que o homem passava por quase todo o ritual menos o do corte do cabelo, mesmo se o cabelo fosse comprido. Mas passava por todos os outros processos, desde a sua mulher ser velada até seu sepultamento. Depois ele tinha que ficar na mata recebendo os mesmos cuidados que



a mulher viúva, só depois de ter se purificado por completo, poderia voltar ao convívio dos familiares.

Nos dias atuais o ritual da viúva ou do viúvo já não é mais feito por completo, isso ocorre por vários motivos e influências, alguns desses foram citados nesse trabalho: a igreja e as escolas no passado. Mas vemos também que com a necessidade de fortalecermos os nossos costumes, não só as escolas, mas também as igrejas de hoje ajudam a manter viva a nossa cultura, dando a oportunidade aos mais jovens de conhecer, não só nos livros, mas também em rodas de conversas, como se fazia no passado com nossos velhos.

## 7. UM POUCO DE HISTÓRIA INDÍGENA – HISTÓRIA CONTADA POR IRACEMA BENTO

### **Kamē ti ter kãme**

Vỹsa kanhgág ũ ne vẽnhpéti ja nĩ, tĩ vẽnhpéti ki tóg ter mũ,  
kỹ pěj ag ne ti vyn kỹ ti vamũ ja nĩ, ãn mag kãra.

Pěj ũ tóg ti prũ fi pére vyr ja nĩ ãn mag kãra ke gé, fi gãnh  
kym vỹ ser ag, kar ag ne fi mỹ vĩ tar ge ja nĩ:

– Ā mén rã nỹ nén ũ tỹ ã kakã péju kỹ. jãvo ag ta ã gãnh tag tỹ ti rã fij mũ, ti tỹ jatun mỹ tĩg jé, ke mũ ser, kỹ fi ne han mũ ser, pẽg ag vĩ ki.

Kanhgág ti jamré ag, kar ti mré ke ag ke gé, ag tóg ti mỹ ge mũ kygfỹ kỹ:

“– Ha tĩg ser, jatun mỹ tĩg, ã kósin ag tũ jykrén tũg nĩ, mỹr ã tỹ tĩg sór ja vē.”

Kar pẽj ag ne ga kũm kỹ kãkã ti fi ja nĩ. Kar ag ne ti kri ga vãm ja nĩ ser, jo ti tỹ ag krãm nỹ kỹ ag ki ěmẽg nỹ ja nĩgtĩ.

Kanhgág tĩ tỹ mrin ke mỹr ti ne vēnhkej kãtá nỹ ja nĩ, kỹ ti vỹ ti jykre ki ge ja nĩ :

– Inh sa hẽre nẽ tag kã nỹ nĩ vējkej kãki? Inh mỹ ter hẽn? Inh mỹ sa pénmé ja nĩ.

Kỹ tĩ ne, inh mỹ sa inh ĩn ra tĩg mũ, ge mũ ser jãg kỹ, kỹ ti vỹ vyr ja nĩ ser ti ĩn ra.

Ti ta tĩ ra ti ne kanhgág ũ ag vég mũ, kỹ ti tóg ěmĩn fyr ki vēnhpéju ja nĩ vãn kãki, ag tỹ ti rã mũn kỹ ti ne tĩg mũ ser ti ĩn ra. Kỹ ti ne ti jykre ki ge ja nĩ:

– Sa hẽre nẽ je mũmẽg tĩ nĩ, mỹr inh pi ge ja nĩ. Ge ra ti tóg vyr ja nĩ ěmĩn jagma, ti ĩn ra.

Ti tỹ ti ãn kuvar sã mĩ tĩ ra, ti kasor vỹ hóghóg ke mũ, kỹ ti ne  
“- Hamẽ inh kasor ti.” kej kỹ furũr ke ja nĩ.

Hãra ti tỹ ti ãn kakó sã mĩ tĩ ra, ti kasor ne hóghóg ke mãn ja  
nĩ. Kỹ ti prũ fi ne fi jãvy ti mỹ: “- Hamẽ re tá vej kutẽ”, ke ja  
nĩ.

Kỹ ti vỹ re tá vej tĩg mũ, ti tỹ vỹn ke kỹ ti ne fi mỹ, ne pi jé,  
kasor ag vãnhmán vỹ, ke ja nĩ.

Kanhgág ti vỹ ti ãn ki jun mũ ser, hãra ti kasor ag tóg ti tu  
rãm ke kỹ pétã tĩ, kỹ ti prũ fi jãvy vỹ fi mỹ: “- Havé, inh mỹ ã  
mén ti vãnhkuprĩg vỹ”, ke ja nĩ.

Kỹ kanhgág ti ne e' ke kỹ. “- Inh mỹ sa ter ja nĩ, kỹ ti ne fỹ ja  
nĩ ti krã ag tu jykrén kỹ.

Kamẽ ti ja vẽ, hã kỹ ti kasor ag tóg ti vãnhkuprĩg ve ja nĩ, tar  
tóg nĩ kamẽ ag kãnhmég ti. kỹ ag tỹ ag ãn kakó sã mĩ tĩn kỹ  
ag kasor ag vỹ ag mẽj mũ, ke ag tỹ tĩ gufã ag. Jo kanhru ag  
pi ge tĩ, mỹr ag kãnhmég tỹ krój nĩ, ěg si ag tóg ge tĩ.

Kỹ vỹ ser, kamẽ ti ter kãme ti.

## Tradução – A morte do índio *kamẽ*

Uma vez um índio Kaingang sonhou e no seu sonho ele havia morrido, então os *pẽj* o levaram para dentro da sua casa grande, outro *pẽj* levou a viúva para o mesmo lugar, cortando o cabelo dela e falou em voz alta: “Deita ao lado do seu marido e cubra seu rosto com alguma coisa e vamos colocar o seu cabelo cortado ao lado dele para que ele possa ir em paz.” Então a viúva fez o que os *pẽj* a mandaram fazer.

Seus cunhados e irmãos chorando falavam para o índio falecido: “Vai, vai de uma vez e vai em paz, não se lembre de seus filhos, pois foi você que decidiu ir.”

Nesse momento os *pẽj* começaram a cavar a cova para então o sepultar, colocaram-no dentro da cova e começaram a jogar terra em cima dele e ele lá dentro ouvia a terra caindo sobre si. Foi nesse momento que o índio acordou do seu sonho e ao olhar ao seu redor viu que estava dentro de um cemitério. Então pensou.

“Porque será que estou dentro do cemitério? Será que eu morri? Ou talvez tenha ficado bêbado e vindo dormir aqui?”

Então o índio falou: acho que vou pra casa. E assim fez. Quando estava voltando para a sua casa avistou um grupo de índios e se escondeu na beira da estrada dentro do mato, depois que eles passaram ele retomou sua caminhada. Então

o índio em seu pensamento falou: “Porque será que estou com medo das pessoas, pois eu nunca fui assim.” Mesmo assim seguiu seu caminho.

Quando estava não muito longe da sua casa ouviu seu cachorro latir, então falou: “olha meu cachorro”. E se apressando, foi para casa.

Quando já estava um pouco perto de sua casa seu cachorro latiu novamente, então sua mulher falou para o seu irmão mais novo ir lá ver porque o cachorro estava latindo, então o rapaz foi ver o que estava acontecendo e como não havia nada voltou e disse que os cachorros estavam loucos.

Foi nesse momento que o índio chegou em casa e seus cachorros latindo avançaram nele e depois corriam. Então o irmão mais novo da sua mulher falou para ela: “Olha, deve ser o espírito do seu marido que morreu.” O índio, caindo em si, disse: “Acho que eu morri” e lembrando-se dos filhos que havia deixado chorou profundamente.

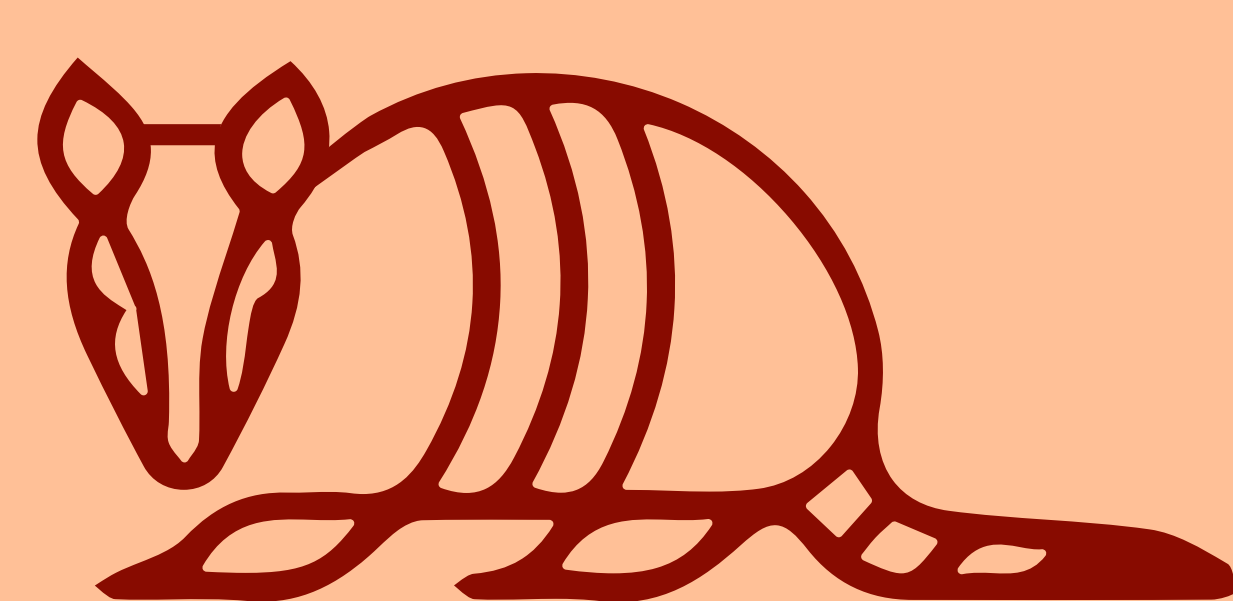
Ele era *kamẽ* e foi por isso que os seus cachorros latiram quando viram seu espírito. Todos os *kamẽ* tem seus espíritos fortes. Quando eles estão não muito longe de suas casas os seus cachorros sentem que ele está chegando, enquanto que os *kairu* são fracos de espíritos, assim os velhos dizem.

Então essa é a história da morte do índio *kamẽ*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

**A**o pesquisarmos sobre o Ritual da Viúva Kaingang na TI Guarita, vimos que tudo aquilo que sabíamos sobre o tema não era o suficiente e no decorrer da pesquisa aprendemos e descobrimos ocorrências novas. Também quando pesquisamos algumas bibliografias, percebemos que a maioria delas, ao tratarem sobre os mortos, sempre iam ao encontro da festa do *kiki* e sempre falavam em termos gerais sobre o homem e a mulher, e se falava mais em termos do sexo masculino do que do feminino.

Então buscamos saber mais sobre a mulher e foi aí que surgiu a ideia de pesquisarmos sobre o ritual da viúva. Focamos mais nesse assunto e aprendemos muito, pois pudemos estar mais perto de nossas velhas índias e aprendermos com elas coisas novas e o valor dos rituais. Esperamos que essa pesquisa sirva de apoio para os futuros pesquisadores sobre o tema pesquisado. Mas a principal coisa que queremos é que este TCC seja usado como material pedagógico nas escolas da nossa TI, para que nossos jovens não deixem de saber sobre nossos costumes ancestrais.



# 7



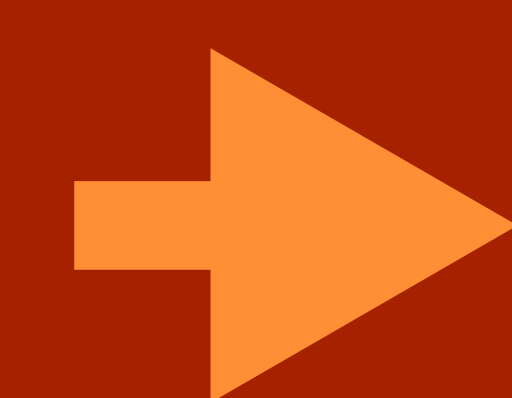
## PLANTAS MEDICINAIS, PRÁTICAS DE AUTOATENÇÃO E OS CONFLITOS COM A BIOMEDICINA ENTRE OS KAINGANG DO SETOR DA BANANEIRA, TERRA INDÍGENA GUARITA, RIO GRANDE DO SUL

*por Josué Candido Fortunato*



## RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso (TCC) trata sobre plantas medicinais, práticas de autoatenção e os conflitos com a biomedicina no setor da Bananeira da Terra Indígena Guarita, Rio Grande do Sul. Nas várias realidades indígenas, se observa a forte presença da biomedicina e especialmente dos medicamentos da farmácia, que muitas vezes geram conflitos com os usos das plantas medicinais. Esse TCC foi realizado através de entrevistas com os mais velhos e algumas pessoas da comunidade, buscando entender os diferentes usos das plantas medicinais, as práticas de autoatenção, assim como o uso da biomedicina pelos indígenas. Os resultados da pesquisa mostram que a maioria das pessoas que mora neste local, apesar de conhecer as plantas medicinais (por exemplo, os mais velhos citaram algumas plantas e para quais doenças são indicadas), não





## RESUMO

as usam mais como antigamente. Hoje, os indígenas usam alternada ou conjuntamente as plantas e os medicamentos da farmácia, segundo as doenças que os afetam. A interferência da biomedicina, quando os médicos proíbem ou julgam negativamente a automedicação com plantas e/ou com medicamentos, gera conflitos, muitas vezes contribuindo para o abandono ou redução do uso das plantas. Esse TCC pode contribuir na melhoria do diálogo entre indígenas e suas lideranças e com os profissionais de saúde, no sentido de mostrar que existe um conhecimento sobre plantas medicinais que pode ser útil para todos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Plantas Medicinais; Medicamentos; Práticas de Autoatenção; Índios Kaingang.

# APRESENTAÇÃO

**E**u, Josué Candido Fortunato, resido na Terra Indígena (TI) Guarita, no setor da Bananeira, município de Redentora, Rio Grande do Sul (RS). Antes de tudo, quero tentar mostrar no meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) as interferências da biomedicina e dos remédios da farmácia que ocorrem dentro desta comunidade. Portanto, este TCC abordará o tema da transição da medicina tradicional à biomedicina: os conflitos destas duas formas de tratamento na TI Guarita na comunidade do setor da Bananeira. As comunidades da TI Guarita, com a chegada dos remédios do posto de saúde/farmácia, estão deixando de valorizar a medicina tradicional indígena kaingang, e esse trabalho surgiu a partir dos objetivos e do pensamento das pessoas entrevistadas durante a pesquisa.

# INTRODUÇÃO

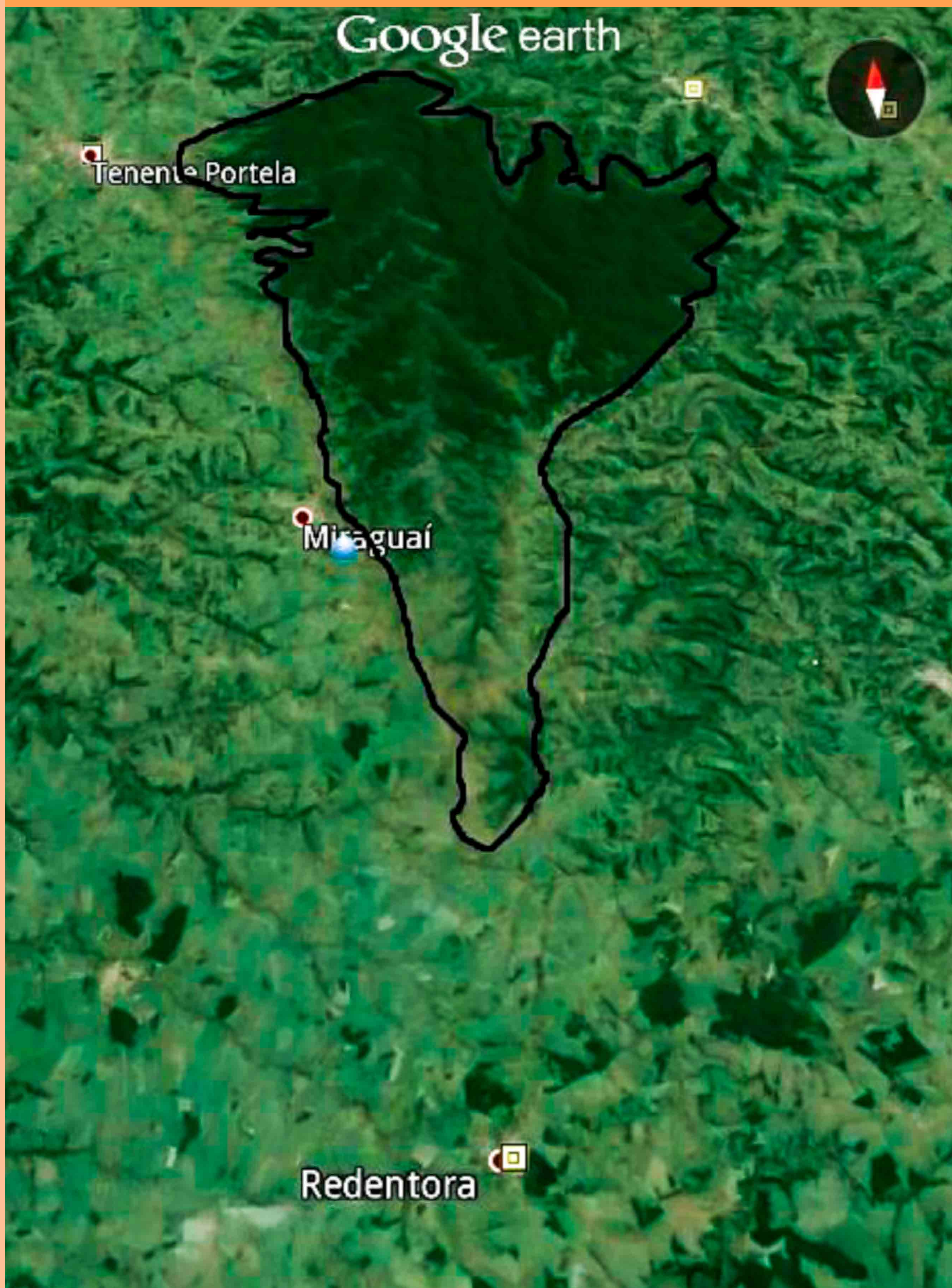
**O** presente Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) traz entrevistas com os mais velhos e outras pessoas do setor da Bananeira sobre as plantas medicinais, aqui entendidas como recursos nas práticas de autoatenção, pensando no texto do antropólogo Eduardo Menéndez (2009),

e também sobre a presença dos remédios da farmácia na vida dos Kaingang. Nesse trabalho a biomedicina é entendida como uma forma de tratamento que, baseada no desenvolvimento tecnológico, utiliza os remédios da farmácia para as doenças.

Bem, antes de falar do TCC, quero mostrar as referências da minha Terra. Segundo Pörsch (2011), a Terra Indígena (TI) Guarita fica situada no noroeste do Rio Grande do Sul, nos municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco (ver Figura 1). Sua área atual é de 23.406 hectares e atualmente existem mais de 7 mil índios. É dividida em 15 setores onde ficam os Kaingang e mais um setor onde ficam os Guarani. A TI Guarita possui praticamente metade de vegetação primária e a outra metade é a parte que os Kaingang usam para o cultivo. Sua flora pertence ao Bioma Mata Atlântica, sendo importante citar que a floresta é estacional decidual e ombrófila mista (Pörsch, 2011). No setor da Bananeira, onde resido, existe um pouco mais de 20% desta floresta.

Como todo TCC, primeiramente desenvolvi um projeto para depois produzir um texto, partindo das ideias das pessoas que foram entrevistadas e das leituras bibliográficas. O objetivo da pesquisa foi identificar o que pensam sobre a medicina tradicional kaingang, especialmente no que se refere às plantas medicinais enquanto práticas de autoatenção à saúde (MENÉNDEZ, 2009), as suas utilidades para as pessoas, e refletir sobre a presença dos medicamentos da

**Figura 1:** Localização da Terra Indígena Guarita, Rio Grande do Sul.  
*Fonte: Google Earth. Acesso em: 20 de setembro de 2014.*



farmácia em uma comunidade da TI Guarita. A hipótese é que a medicina tradicional indígena tornou-se pouco usada para medicar as enfermidades. Com a entrada dos medicamentos da farmácia, muitas pessoas optaram por estes recursos para o tratamento de suas doenças, usando-os conforme receita médica ou por meio de práticas de autoatenção (sendo a automedicação uma das formas de autoatenção). Dentro da TI Guarita busquei focar em uma comunidade na qual realizei o trabalho.

O sentido da autoatenção de Menéndez (2009) que eu uso nesse TCC envolve práticas e saberes que as pessoas, individualmente e nos seus grupos, usam para prevenir, tratar, curar etc. as doenças, de forma autônoma de especialistas, sejam médicos ou especialistas indígenas.

No passado, os indígenas da comunidade do setor da Bananeira usavam muito as ervas ou plantas medicinais para o tratamento de qualquer doença. Hoje, parece que pouco usam as plantas medicinais, quando comparado ao tempo antigo. Assim, busquei informação sobre os conhecimentos das pessoas que envolvem o cuidado à saúde, procurando entender os possíveis conflitos existentes entre a medicina tradicional kaingang e a biomedicina.

# 1. SOBRE A PESQUISA

## A coleta dos dados

Foram entrevistadas sete pessoas do setor da Bananeira e, conforme o andamento do trabalho, fui perguntando suas idades, pois definiu-se um recorte de faixa etária: pessoas entre 25 e 45 anos e mais velhas (mais de 45 anos de idade). Entre esses sete, dois deles trabalhavam na saúde indígena: uma técnica de enfermagem e um agente indígena de saúde (AIS). As entrevistas foram feitas no período de julho e agosto de 2014. Fazendo esta pesquisa, tive o máximo de cuidado para que as pessoas se sentissem à vontade para conversar enquanto eu entrevistava. A maioria das pessoas optou por dar seus nomes verdadeiros nas entrevistas.

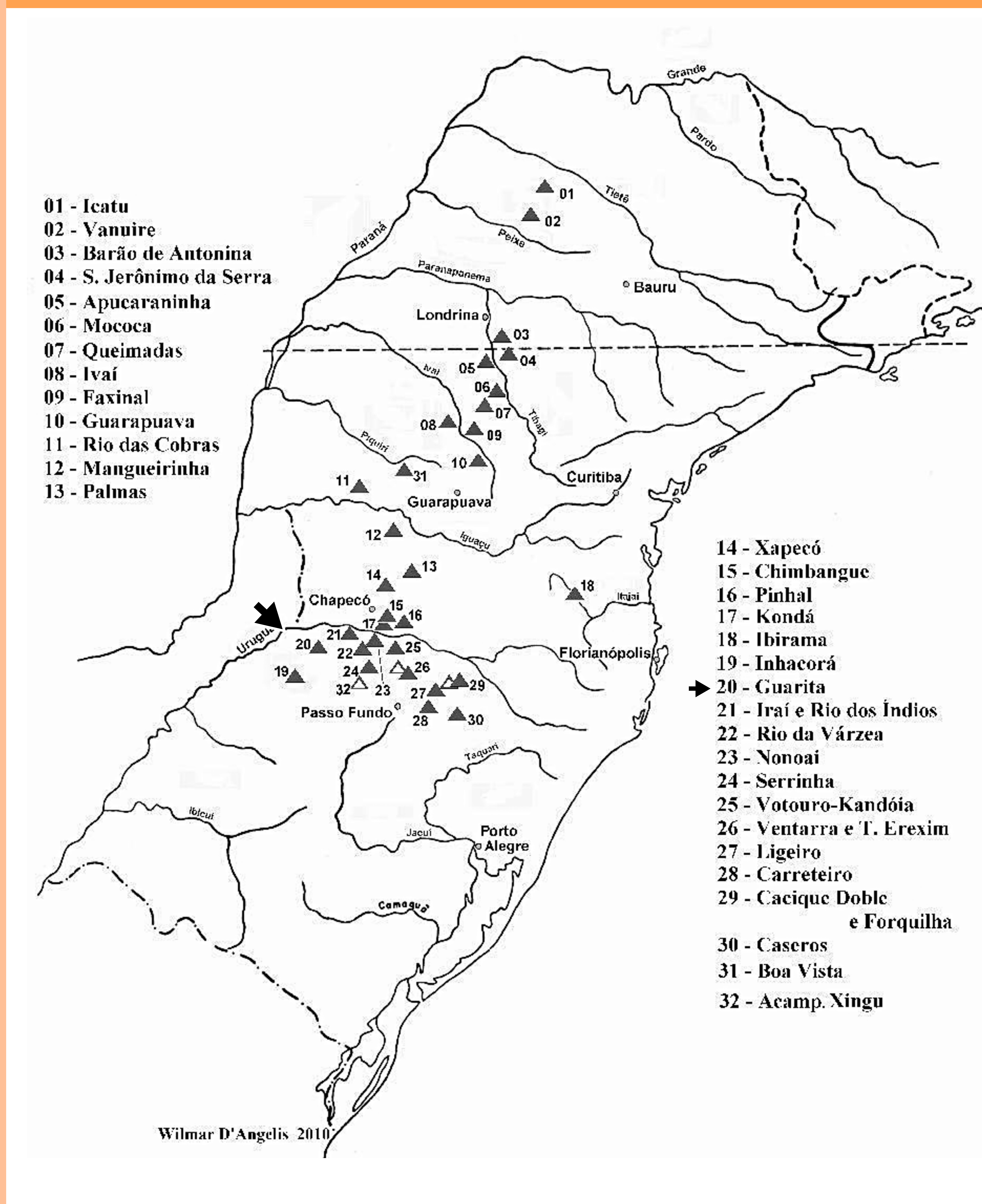
## A etnia Kaingang

No Brasil, existem em torno de 305 etnias e 274 línguas diferentes<sup>1</sup>. Todas essas etnias indígenas pensam e veem a natureza de uma forma diferente. Os indígenas lutam pela sua sobrevivência, suas terras, sua língua, seus costumes e pelo conhecimento tradicional do seu povo. Um desses

---

<sup>1</sup> IBGE (2010). Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/video-2>. Acesso em: 16.09.2014

**Figura 2:** Terras Indígenas Kaingang no Brasil. *Fonte: D'Angelis (2010).* Disponível em: [http://www.portalkaingang.org/imgs\\_gerais/home/aldeias/foto\\_mapa\\_geral.bmp](http://www.portalkaingang.org/imgs_gerais/home/aldeias/foto_mapa_geral.bmp). Acesso em: 5 de outubro de 2014.



é o povo Kaingang, que é povo lutador, bravo e que luta pelo seu direito que é a sua terra. Atualmente, os Kaingang ocupam pouco mais de 30 áreas reduzidas, distribuídas sobre seu antigo território nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Conforme a [Figura 2](#), observamos a região onde os Kaingang se localizam e as Terras Indígenas.

No passado, onde os Kaingang viviam havia muito mato e/ou floresta de araucária, mas o avanço das lavouras feitas pelos não indígenas e a modernização acabaram modificando e causando um impacto ambiental negativo pelo desmatamento da floresta. Segundo as palavras dos entrevistados, quando tinha mato era muito bom, pois havia fruto e muita caça neste local. Hoje já não se encontram mais frutas aqui perto. Os entrevistados disseram que sempre respeitaram a mata como se fossem filhos desta mata. Conforme Barros et al (2011, s.p.):

Falar sobre cultura indígena é um desafio, alguns tem a ideia de que o índio é um miserável, inerte e que ele representa um regresso para sociedade. Quando na verdade sua miséria é fruto deste “progresso”, dos recursos usados para a grande revolução e a pilhagem de capital, que foi arrancado sem estudo e cuidado do meio ambiente e de seus habitantes tradicionais.

Então, falar do povo Kaingang sempre provoca uma reflexão sobre suas vivências e seus costumes. Vivendo junto com



a comunidade e com orgulho de ser desta etnia, percebi a valorização que nossos velhos têm em relação à mata.

Segundo Pörsch (2011), a etnia Kaingang pertence linguisticamente à família Jê do tronco linguístico Macro-Jê e é uma das maiores populações indígenas atualmente. Segundo o IBGE (2010) existem mais de 37.470 Kaingang. Sozinhos, os Kaingang correspondem a quase 50% de toda população dos povos de língua Jê (PÖRSCH, 2011). Baseado no conhecimento repassado pelos mais velhos, eles valorizam muito as plantas que existem nos seus arredores porque as utilizam para se medicar e também para o bem estar da natureza.

## As referências da comunidade do setor da Bananeira

Como foi citado acima, a TI Guarita é dividida em setores e neste trabalho fiz um levantamento das famílias que se situam no setor da Bananeira ([Figura 3](#)), onde moram mais de 80 famílias, totalizando aproximadamente 320 indivíduos.

Algumas dessas famílias trabalham na agricultura, uma das fontes de renda; outras trabalham em frigoríficos nos municípios próximos, como o de Miraguaí (RS) e na cidade de Itapiranga (SC), com carteiras assinadas; algumas trabalham como diaristas no município de Miraguaí; algumas fazem

**Figura 3:** Setor da Bananeira, Terra Indígena da Guarita.  
*Fonte: Google Earth. Acesso em: 20/09/2014.*



artesanatos para vender em cidades do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Ainda há aposentados e pensionistas e os que trabalham na escola como professores e no posto de saúde como funcionários na saúde.

## 2. AS RELAÇÕES DAS PESSOAS DA COMUNIDADE COM AS PLANTAS MEDICINAIS (*VNHKAGTA*)

Pensando no contexto kaingang, as plantas medicinais, *vñhkagta* na língua kaingang (*Vñh* significa “mato” e *Kagta* significa “cura”), são valores muito respeitados, pois no passado eram usadas para o tratamento de qualquer doença ou enfermidade que acontecia entre os indígenas. Falar em medicina tradicional traz o pensamento sobre remédios e chás feitos por indígenas, mas é também de ervas e plantas que se fazem medicamentos farmacêuticos. No entanto, quando falamos em tratamento para pessoas enfermas, há uma interferência dos médicos que proíbem ou julgam negativamente a automedicação dos pacientes. Essa interferência induz os Kaingang desta comunidade a deixarem de usar as suas medicinas tradicionais. Embora a medicina ocidental tenha avançado, muitos dos velhos indígenas buscam valorizar o seu modo

de tratar as doenças, inclusive as que são incuráveis do ponto de vista da biomedicina.

Um exemplo é o caso relatado pelo entrevistado Marculino Sales (de 80 anos de idade) sobre seu filho que teve várias fraturas nos braços e nas pernas. Disse ele que levaram o filho para a cidade de Palmeira das Missões, no RS. Segundo o senhor Marculino, os médicos informaram que não tinham o que fazer a não ser amputar o membro, pois havia fraturas em várias partes da perna de seu filho. O senhor Marculino então pediu aos médicos se era possível ele levar o filho para casa, que iria dar um jeito de curá-lo. Os médicos pediram a ele para assinar um termo de compromisso, se responsabilizando pela conduta. O senhor Marculino trouxe o filho para a sua casa, onde fez seus remédios, um tratamento de sessenta dias. Passados esses dias, o filho começou a dar seus primeiros passos.

Observo que existem conflitos entre essas duas formas de tratamento na comunidade da Bananeira, pois na maioria das vezes as pessoas pensam de forma diferente para tratar quando adoecem. Notei durante a minha pesquisa que os mais velhos consideram as plantas medicinais muito importantes para o tratamento de suas doenças e entre a maioria que entrevistei, falaram que houve um tempo que foram proibidos de usar seus próprios chás e seus remédios caseiros. Isto me faz refletir sobre o contexto em que

**Figuras 4a e 4b:** Imagens do senhor Marculino Sales.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (agosto de 2014).*



a biomedicina cumpre o seu papel decisivo, quando são recomendados medicamentos pelo médico para as pessoas que necessitam tratar as doenças.

Sabemos que existem várias formas de tratar as doenças, como por exemplo, o tratamento das doenças crônicas, mas isto depende de cada um buscar auxílio ou fazer a autoatenção. A forma que vive uma comunidade vai definir como pensar e fazer o tratamento. Segundo o pensamento de Menéndez (2009), os diversos saberes e formas de atendimento da doença que operam hoje em determinada sociedade têm a ver com as condições religiosas, étnicas, econômicas, políticas, técnicas e científicas que deram lugar ao desenvolvimento de formas e saberes diferenciados que costumam ser considerados antagônicos, principalmente entre a biomedicina e a maioria dos outros saberes.

Abordando estas questões e as ideias de Menéndez, os Kaingang do setor da Bananeira possuem conhecimentos e práticas de atenção à saúde que qualquer um que estuda os indígenas, como os antropólogos, observaria que há outras formas de tratar as doenças que, às vezes, afetam a comunidade. Neste local, a maioria das pessoas conhece as plantas medicinais e desde pequenas as crianças já são ensinadas pelos seus avôs sobre as plantas usadas para cada tipo de doença. Porém, devido à interferência da biomedicina, as plantas medicinais ficam em segundo plano, embora eles

saibam do valor e do tratamento que pode ser feito nas pessoas enfermas. Segundo o entrevistado Marculino Sales:

Gostava muito de usar o remédio do mato [ervas ou plantas medicinais]. Quando eu ficava doente eu procurava o remédio no matinho que ficava perto de casa, hoje eu moro aqui no vilarejo e quase não vou buscar mais, porque eu já canso muito quando vou no mato e meus olhos são fracos e não consigo enxergar direito. Mas dez anos atrás eu fazia muitos chás para as pessoas e para os meus filhos, as pessoas vinham de outros lugares procurar os chás. E eu conheço muitas plantas que servem para as doenças. Mas um dia desses foi proibido de nós Kaingang fazer estes tipos de chás, porque o médico de fora veio e pediu para nós não fazer mais. Porque algumas pessoas que estavam usando as plantas medicinais como remédios não eram receitadas pelo médico, e eu fui proibido pelas lideranças daqui. Então foi por isso que eu parei de fazer, mas às vezes fico falando para os meus netos das plantas que são usados para remediar quando ficamos doentes, para que eles possam ficar sabendo para depois usar também ou até falar e repassar esses conhecimentos (SALES, entr., 2014)

Com a fala do senhor Marculino Sales, penso que o povo indígena às vezes é impedido de realizar o seu trabalho, como por exemplo, preparar e indicar os remédios indígenas. Percebo que as pessoas desta comunidade, apesar de conhecerem muito *VËNHKAGTA*, preferem usar os medicamentos das farmácias como, por exemplo, aqueles disponíveis no posto de saúde. A maioria das pessoas costuma

conversar uma com a outra sobre as plantas medicinais, principalmente com os mais velhos, e é assim que a comunidade sabe e conhece as plantas para fazer os remédios.

### 3. OS SABERES DAS PESSOAS DA COMUNIDADE SOBRE PLANTAS MEDICINAIS (*VNHKAGTA*)

**R**elatando o conhecimento da comunidade e a vivência dos moradores da Bananeira, há dois modos principais de tratamento de suas doenças: a medicina tradicional e os remédios da farmácia. Na comunidade, em geral, o que tem sido mais praticado ou usado são os remédios do posto/farmácia, enquanto que o mais valorizado pelos mais velhos são as plantas medicinais. Assim, as duas formas são bem relevantes. Para os mais novos da comunidade, o caminho para o tratamento de qualquer doença é ir a um posto de saúde buscar os remédios, que são bons para sua dor ou doenças, conforme as entrevistas feitas na comunidade. As pessoas também têm se automedicado, pois quando os filhos ficam doentes já existem alguns remédios da farmácia em casa. Penso que o cuidado de cada um depende de si próprio. Portanto, a diversidade é observada quando se cuida e como se pensa sobre o cuidado. Segundo



o antropólogo Menéndez (2009), além de reconhecer essa diversidade quando nos referimos aos saberes e formas de atenção, a prioridade não é apenas pensar em termos de eficácia técnica ou de significações culturais, mas reconhecer a existência deles.

Nos entendimentos dos mais velhos, a medicina do não indígena tem influenciado bastante as comunidades indígenas e, às vezes, os médicos têm negado o uso das plantas medicinais. Isto traz uma tristeza muito grande para os que conhecem e usam esse tipo de remédios. Eduardo Menéndez (2009) destaca que a biomedicina tem uma tendência a negar, ignorar e/ou marginalizar a maioria dos saberes e formas não biomédicas de atenção aos padecimentos, apesar de estes serem frequentemente utilizados pelos distintos setores da população e da autoatenção ser a forma mais generalizada de atenção aos padecimentos.

Então, há uma situação bem delicada em relação às práticas dos povos indígenas, principalmente na comunidade da Bananeira, devido aos Kaingang preferirem o remédio do posto, apesar de conhecerem e saberem a forma de preparar seus próprios chás. Nas entrevistas dadas pelas pessoas que trabalham no posto de saúde da comunidade, observei que as plantas medicinais são realmente pouco usadas. Segundo as palavras da técnica de enfermagem Liliane Ribeiro, indígena com 29 anos:

Eu gostaria que as pessoas da comunidade usassem mais os remédios do mato (ervas medicinais), os chás que são feitos em casa, mas hoje quase as pessoas daqui não usam mais, eles só vêm ao posto de saúde para pegar remédios prontos (RIBEIRO, entr., 2014).

O agente indígena de saúde (AIS) Aldair Sales, com 32 anos, também fala a sua versão sobre as plantas medicinais:

No meu trabalho quando vou visitar as famílias, eles já não pensam em usar as plantas medicinais. O que eles perguntam pra mim é se já veio remédio no posto para eles virem pegar, porque algumas das famílias fazem tratamento para as doenças crônicas. Eu não tenho nada contra as pessoas que usam os remédios do mato, só que eles realmente não usam mais, apesar de conhecerem (SALES, entr., 2014).

A técnica de enfermagem Liliane Ribeiro ainda disse: “Não conheço as plantas que são usadas para as doenças, a única coisa que sei é da folha da laranja que serve para fazer chá quando se está engripado.” O AIS Aldair também falou sobre algumas plantas que conhece: “Conheço aquela planta com nome de boldo, é muito bom quando a comida faz mal, e o cipó mil-homem que também serve para diarreia”.

Continuando as entrevistas na comunidade, fui à casa de um dos moradores mais antigos, o senhor João Camargo.

**Figura 5:** Imagem da técnica de enfermagem Liliane e do AIS Aldair.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (agosto de 2014).*



Ao chegar lá, ficaram meio assustados com a minha presença, pois eu nunca tinha ido passear na casa deles. Expliquei o que eu estava fazendo e a partir daí me receberam bem. Seu João quase não entendia o que eu dizia, e a esposa dele, a senhora Maria Batista Camargo, falou que ele estava um pouco surdo de um ouvido e era por isso que ele não me entendia. Pedi para a sua esposa se juntar a nós, expliquei sobre o meu trabalho e eles aceitaram dar suas entrevistas. Aos poucos, ele foi se sentindo à vontade. Começamos então a conversar sobre as plantas medicinais e perguntei ao seu João o que ele pensava sobre o uso da medicina

tradicional. Bem, ele não entendeu muito quando falei em medicina tradicional. Então expliquei na língua kaingang o que significava em português. Quando ele entendeu a pergunta, respondeu:

Por mim não tem problema, porque muitas vezes se uma mulher é gestante ela fica tomando remédio do mato e até depois do parto para ela ficar bem. Mas hoje não são todos assim, as mulheres grávidas ficam conforme o médico pede para elas. E tem outro, os mais novos tomam remédios só da farmácia, que vêm no posto, e isto não podemos contrariar se o médico veio para consultar as pessoas que ficam doentes. Não podemos fazer nada, simplesmente falamos para os que vêm perguntar pra nós sobre os remédios que fazemos das plantas medicinais (CAMARGO, entr., 2014).

Também perguntei o que ele faz quando fica doente e qual recurso mais busca. O senhor João respondeu: “Eu tomo remédio do mato quando eu fico engripado. É difícil de eu ir no posto de saúde buscar remédio para alguma doença, pois eu sei de remédio do mato. Aí quando fico doente eu vou ao mato procurar os meus remédios.” A senhora Maria Batista Camargo também falou sobre o que faz quando fica doente: “Nós não vamos ao posto de saúde, quando o meu esposo faz os remédios caseiros eu tomo com ele. Então a gente procura mais é o remédio do mato.”

Quando fiz estas perguntas ao senhor Marculino Sales, ele disse quase a mesma coisa que os outros entrevistados mais

velhos. O senhor Marculino Sales também é um dos moradores mais antigos desta comunidade: “Gosto muito de falar para os meus filhos e netos a importância dos remédios do mato, porque quando nós menos esperamos alguma doença vem e nos atinge, e é por isso que eu acho bom nós ter um conhecimento das plantas medicinais.” O senhor Marculino também disse o que faz quando fica doente e quais são os recursos que mais busca:

Hoje eu não vou ao mato, apesar de que eu conheço, pois as minhas vistas são fracas e não consigo ver direito as plantas. Aí quando fico doente peço para minha filha buscar remédio lá no posto de saúde. E às vezes eu mesmo vou para me consultar (CAMARGO, entr., 2014).

Para completar a minha pesquisa, fiz algumas entrevistas com pessoas mais novas, que tinham a idade de 25 a 45 anos. Ao chegar nessa fase da pesquisa, percebi que os entrevistados ficaram um pouco intimidados, não se sentiram à vontade para falar comigo e responder às minhas perguntas. Porém, conversando e falando de casos relacionados às suas famílias, fui chegando ao ponto que conseguiam responder. Logo depois se soltaram e foi bom o que falaram e escutar sobre o que fazem quando ficam doentes, como se previnem das doenças nas famílias. Consegui entrevistas com duas pessoas. A primeira foi o senhor João Maria Farias (nome fictício), em torno de 43 anos, e que reside na

Bananeira desde que nasceu. Começou a falar de sua vida, de como viveu quando era criança:

Eu gosto muito de usar os remédios do mato. O melhor remédio é do mato. Eu prefiro buscar só os remédios que o meu finado avô me ensinou quando eu era criança. Então quando fico doente sempre vou lá no mato buscar e preparo em casa para mim (FARIAS, entr., 2014).

Sobre o que faz para prevenir as doenças na família, respondeu:

Eu cuido do jeito que dá, não deixo eles ficarem doentes. Cuido eles tanto na comida e também prevenindo contra as doenças, dou remédio quando ficam doente, faço tratamento em casa para não levar os meus filhos para o hospital, porque lá é ruim de ficar porque às vezes não temos dinheiro para acompanhar os nossos filhos lá (FARIAS, entr., 2014).

Também falou das doenças que às vezes atingem os seus filhos.

Às vezes o que mais atinge os meus filhos é a gripe, a diarreia e a febre, né. É difícil meus filhos pegarem doença braba, os furúnculos e as bichas e as outras doenças. Eu uso muito os remédios do mato. É difícil eu usar os remédios do posto, quem mais usa os remédios do posto são os meus filhos, mas quando não tem remédios no posto, eu dou a eles os remédios do mato, fazendo tratamento igual como fazemos com remédios do posto (FARIAS, entr., 2014).

Seguindo o meu trabalho, fui à casa da professora Rute da Rosa (nome fictício), que tem parentesco Kaingang por meio de sua avó paterna. Conhecemo-nos bem e trabalhamos na mesma escola. Ela tem a idade de 25 anos e mora há um ano e meio nessa comunidade. Ficou um pouco tímida para responder, dizendo que não sabia muito a forma que os indígenas devem usar as plantas, que não sabia se conseguiria ajudar no meu trabalho. Ainda assim falou:

Eu me cuido para não ficar doente, eu evito comer comida gordurosa, mas às vezes é difícil eu me cuidar porque gosto muito de comer e acabo esquecendo de me cuidar. Eu vejo na TV que muitas doenças acontecem na pessoa porque não se cuida e tem que comer coisa menos gordurosa, o sal o açúcar e essas guloseimas que chamam (ROSA, entr., 2014).

Ela também comentou de como cuida e como previne seus filhos para que não fiquem doentes:

Eu cuido muito bem dos meus filhos para que eles não fiquem doente, e é difícil meus filhos ficarem doentes. Eles comem bem não vejo nem uma necessidade neles. Mas mesmo assim eu cuido bem deles, não exagero na comida porque acho que a criança fica doente por causa de sua comida e isto eu cuido bastante (ROSA, entr., 2014).

Ela demonstrou constrangimento quando fiz a última pergunta sobre o que conhece de plantas medicinais: “Eu te

falei que eu não saberia responder as tuas perguntas.” Eu disse que não havia problema se conhecia ou não, pois era só uma pergunta, sem a obrigação de responder:

Não conheço muito as plantas que fazemos os chás para doenças. Só quando o alimento faz mal eu procuro aquelas que servem para o mal estar no intestino e é isso. O que eu mais uso é os remédios do posto e quando não tem eu vou comprar na farmácia na cidade (ROSA, entr., 2014).

Observando o que Rute falou, parece que ela tem limitações no conhecimento das plantas medicinais e procura se cuidar mais da forma que uma pessoa não indígena se cuida, diferente dos outros que entrevistei.

A partir das falas dos entrevistados, vemos que na comunidade da Bananeira a maioria das pessoas que entrevistei usa as plantas medicinais, principalmente os mais velhos. Penso que se eu entrevistasse outras pessoas, com certeza haveria mais gente que conheceria esses recursos medicinais.



## 4. A NOMENCLATURA DAS PLANTAS MEDICINAIS UTILIZADAS

**T**ambém busquei nos relatos dos entrevistados mais velhos os nomes de plantas usadas como remédios e foram citados um pouco mais de 40 tipos. Um primeiro aspecto a trazer se refere ao local onde as plantas se encontram, pois indica a necessidade de andar mais ou menos para buscar ou coletar as suas folhas ou outra parte da planta. Segundo Moacir Haverroth, a referência aos ambientes geralmente é feita segundo os recursos que fornecem:

Um determinado remédio “dá no mato virgem” ou “dá no banhado” e assim por diante. O termo que designa o ambiente pode ser o mesmo para o tipo de vegetal que nele predomina. Assim, re é um local de capina, campo ou pasto, mas também é capim, grama ou erva (HAVERROTH, 2007: 47).

Os entrevistados desse TCC também falaram onde podem ser encontradas as plantas medicinais. Assim, vemos que algumas plantas se encontram dentro de mata virgem, outras no campo, outras no banhado, ou na capoeira e ainda dentro ou na margem de rio. Moacir Haverroth (2007) classifica a etnobotânica Kaingang em três categorias: morfoecológica, utilitária e simbólica. Neste trabalho, foi possível descrever a categoria utilitária, já que para as outras duas os entrevistados não quiseram dar informações. Na categoria utilitária

Planta (Nome Kaingang)	Parte da planta	Tipo de planta	Doenças
Açucará ( <i>siumag</i> )	Casca	Árvore	Diarreia, mordida de cobra e derrame
Amoreira e vinho	Raiz	Árvore	Amarelão
Boldo	Folha	Arbusto	Má digestão
Bardame ( <i>marname</i> )	Folha	Arbusto	Câncer de pele
Caite ( <i>ty</i> )	Raiz	Arbusto	Para criança tomar feito chá, para criar os dentes
Caite ( <i>Ty</i> )	Folha	Arbusto	Para o cabelo não ficar branco
Cancarosa	Raiz	Arbusto	Hemorragia e reumatismo
Camará	Folha	Árvore	Gripe
Carvalinho	Folha	Árvore	Dor na bexiga e irritação no canal do pênis; dor na coluna
Capote ( <i>penva sa</i> )	Casca e Folha	Árvore	Cólica e diarreia
Carne de vaca ( <i>feg fi</i> )	Casca	Árvore	Infecção no canal do pênis e gonorreia
Carrapichinho	Folha	Rasteira	Dor de bexiga e dor nos rins
Carqueja ( <i>karkej</i> )	Folha	Arbusto	Infecção na bexiga e dor no estômago
Cedro ( <i>fó</i> )	Casca	Árvore	Coceira na criança
Chapéu de couro ( <i>jãtã sãpe</i> )	Folha	Arbusto	Rins e dor na bexiga
Cidreira	Folha	Herbáceo	Para gripe
Cipó mil-homem ( <i>mrur ger</i> )	Caule	Arbusto	Cólica
Cipó-mata-peixe ( <i>keje</i> )	Caule	Arbusto	Mordida de cobra
Cipó melancia ( <i>jamu sa as</i> )	Folha	Rasteira	Crista de gala
Coqueiro jerivá ( <i>tenh</i> )	Flor	Árvore	Amarelão
Cruzeiro	Folha	Árvore	Dor de dente
Espinho de juá	Folha e Raiz	Arbusto	Câncer, emagrecedor
Fumeiro ( <i>petór</i> )	Folha	Árvore	Queimadura
Gervão	Folha e Galho	Herbáceo	Dor no estômago
Guanxuma ( <i>Né tuj</i> )	Folha	Arbusto	Para o cabelo crescer
Imbu ( <i>Mug</i> )	Folha e Casca	Árvore	Machucadura, hemorragia
Laranja ( <i>raraj</i> )	Folha e Casca	Árvore	Gripe
Limão	Folha	Árvore frutífera ou arbusto	Gripe e pressão (com açúcar)
Mamiqueira ( <i>fykog</i> )	Folha	Árvore	Diarreia e macumba

**Tabela 1a:** Nomes das plantas usadas como remédios e chás para a população em geral, descritas pelos Kaingang mais velhos, setor da Bananeira, Terra Indígena Guarita, Rio Grande do Sul, julho e agosto de 2014.

Planta (Nome Kaingang)	Parte da planta	Tipo de planta	Doenças
Marcela ( <i>marser</i> )	Folha e Flor	Arbusto	Dor no estômago
Maria mole ( <i>fej te nej</i> )	Folha	Arbusto	Coça-coça
Ortigueira ( <i>NY</i> )	Casca	Árvore	Dor na coluna e câimbra
Pariparova ( <i>Krygme</i> )	Folha	Herbáceo	Furúnculos
Pitangueira ( <i>jymi</i> )	Folha e Flor	Árvore	Cólica
Pitoco	Folha	Arbusto	Diarreia
Samambaia do mato ( <i>Pri</i> )	Folha	Arbusto	Reumatismo apendicite
Vassoura do campo ( <i>masora</i> )	Folha	Arbusto	Amarelão

**Tabela 1b:** Nomes das plantas usadas como remédios e chás para a população em geral, descritas pelos Kaingang mais velhos, setor da Bananeira, Terra Indígena Guarita, Rio Grande do Sul, julho e agosto de 2014.

são descritos o nome da planta em português e em kaingang (quando possível), qual parte e o tipo da planta e para que serve. Nas Tabelas 1 e 2, estão informadas as plantas referidas pelos entrevistados, com a parte e tipo de vegetal e para qual (ou quais) doença(s) serve(m), para as pessoas em geral e para as mulheres, respectivamente.

As tabelas 1A, 1B e 2 demonstram que há vários tipos de remédios que os velhos da comunidade conhecem. Inicialmente, os entrevistados procuraram me falar tudo o que conheciam sobre as plantas medicinais, porém depois retrocederam, pois há remédios que tem tempo e dia certo que podem ser falados. Por isso que não foi possível registrar todos os nomes conhecidos pelos velhos.

Planta (Nome Kaingang)	Parte da planta	Tipo de planta	Doenças
Canela de pinha e samambaia do mato ( <i>pri</i> )	Folha	Árvore	A mulher toma depois do parto
Cedro ( <i>fó</i> )	Casca	Árvore	Câncer no útero
Guaviroveira	Folha	Árvore	Mulher toma para não engordar quando está grávida
Maria preta	Casca	Árvore	Quando a mulher fica com hemorragia
Peloteira ( <i>kekróg</i> ) e Rabo de bugiu	Casca	Arbusto e Árvore	Quando a mulher sente dor de cabeça depois do parto
Rabo de burro	Raiz	Herbácea	Para a mulher não perder a criança
Samambaia da água	Folha	Epífita	Serve como anticoncepcional
Taquara mansa	Semente	Gramínea	A mulher toma para ganhar a criança logo no parto
<i>Kregmag</i>	Casca	Árvore	Quando a mulher sente dor no útero

**Tabela 2:** Nomes das plantas usadas como remédios e chás para as mulheres, descritas pelos Kaingang mais velhos, setor da Bananeira, Terra Indígena Guarita, Rio Grande do Sul, julho e agosto de 2014.

## CONCLUSÃO

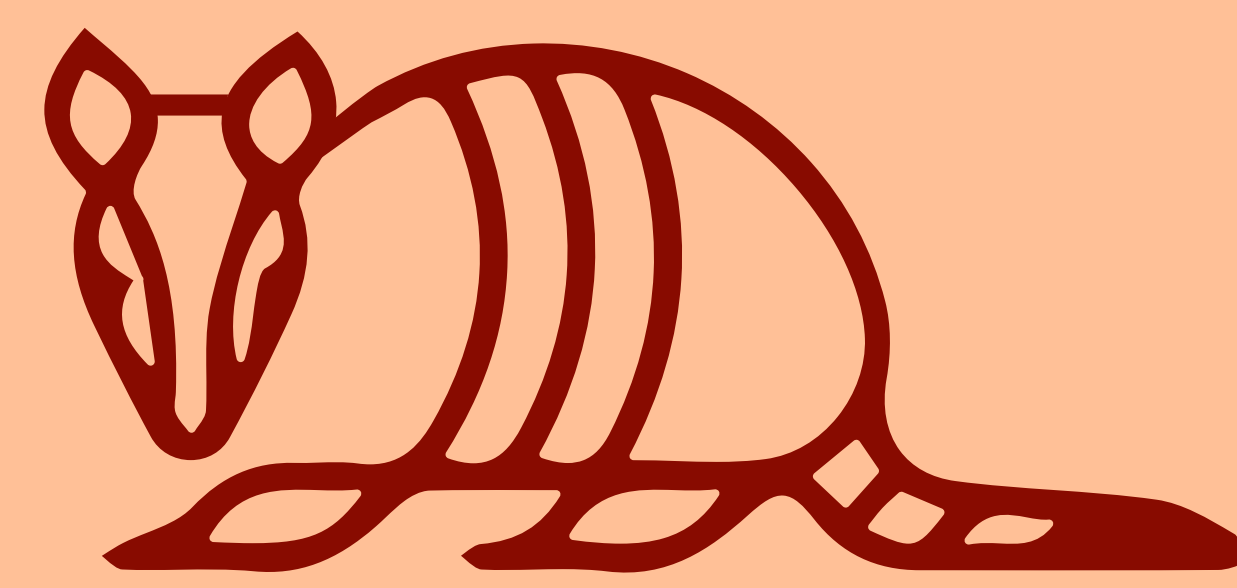
A partir da minha pesquisa, posso dizer que a população do setor da Bananeira tem conhecimentos sobre plantas medicinais, porém muitas pessoas estão deixando de usá-las. Além dos dados que apresentei, também percebo que as crianças da escola (que estudam no período da manhã), conhecem as plantas e as suas utilidades. No entanto, segundo os mais velhos, a maioria não usa apesar de conhecer, ou seja, é um valor que está sendo resgatado só no conhecimento e não no efetivo uso das plantas.

Notei durante o meu trabalho que um dos entrevistados conhece, mas não usa mais, porque algumas lideranças indígenas têm impedido o uso pelos moradores desta comunidade e de outras comunidades da TI Guarita. Outro motivo é a interferência da biomedicina, quando os médicos proíbem ou julgam negativamente a automedicação com plantas e/ou com medicamentos, o que gera conflitos, muitas vezes levando ao abandono ou redução do uso das plantas. Hoje em dia, os especialistas Kaingang, os conhecedores de plantas medicinais aceitam que os mais novos usem a medicina do não indígena, pois pensam que não podem fazer nada para impedir que as pessoas usem o remédio que o médico receita quando vai ao consultório do posto.

Percebo que os mais velhos que entrevistei, como o senhor João Camargo e sua esposa Maria Batista Camargo, preferem os remédios do mato. Noto também que os profissionais de saúde, como a técnica de enfermagem indígena, não conhecem muito sobre as plantas medicinais, apesar de que ela gostaria que todos os Kaingang da comunidade usassem esses recursos.

Esse TCC pode contribuir na melhoria do diálogo entre indígenas e suas lideranças e com os profissionais de saúde, no sentido de mostrar que existe um conhecimento sobre plantas medicinais que pode ser útil para todos.

Bem, com tudo o que coletei durante o meu trabalho, fiquei contente pelas pessoas me darem informações e conhecimento sobre as plantas medicinais.



# 8



**ĚG SĪ AG KAR PĀ`Ī AG TŸ  
NĚN Ū VEJA KĀMĚN GE SPI  
TO, ĚMĀ TŸ INHACORÁ TÁ.  
O SERVIÇO DE PROTEÇÃO  
AOS ÍNDIOS [SPI] NA VISÃO  
DOS ANCIÕES E LIDERANÇAS  
DO POVO KAINGÁNG DA  
TERRA INDÍGENA INHACORÁ  
[SÃO VALÉRIO DO SUL,  
RIO GRANDE DO SUL]**

*por Irani Miguel – Kẽgránh*



## RESUMO

A pesquisa trata da história da relação entre o Estado brasileiro e o povo Kaingáng, do ponto de vista das lideranças e anciões Kaingáng. Especificamente, busca-se registrar e analisar a memória que as lideranças e os anciões da comunidade da Terra Indígena Inhacorá têm sobre a atuação do Serviço de Proteção ao Índio na região. Este tema sempre chamou a atenção das pessoas da nossa comunidade indígena. Isso porque através do envolvimento do SPI com a comunidade surgiu muita coisa que afetou a nossa comunidade indígena, que hoje sente a perda de alguns valores da sua cultura tradicional e sente ainda os aspectos impostos por este órgão que, com seu trabalho, tentou civilizar o povo indígena em questões como saúde, educação, trabalho, organização familiar, lideranças e a sua forma de vivência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kaingáng TI Inhacorá; Serviço de Proteção aos Índios; Memórias de anciões.



## APRESENTAÇÃO: SOBRE O AUTOR

Sou Irani Miguel (Kẽgránh) da etnia Kaingáng. Nasci no dia 16 de abril de 1967, filho de Ângelo Miguel e de Teresinha da Silva Miguel. Sou casado com Deisi Miguel de Souza, filha de Galdino Mineiro de Souza e Lurdes Miguel de Souza. Tenho quatro filhos: Denise Juliana Miguel, Marciane Debora Miguel, Maicon Adriano Miguel e Magali Miguel. É esta família que me dá muito apoio para continuar os meus estudos.

Nasci e moro na Terra Indígena Inhacorá. Ela se localiza no município de São Valério do Sul, no Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Sou uma pessoa bem simples em toda minha vida, concluí o meu ensino fundamental na Escola Municipal João XXIII de Coroados, também sou formado em magistério específico indígena realizado pela Unijuí (Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul), no município de Ijuí/RS, aos 22 anos. Com 23 anos de idade fui escolhido por esta comunidade para ser o cacique de 1993 a 1999, mas durante este mandato o meu pai foi morto numa luta de terra com os colonos e foi aí que eu saí do meu cargo de cacique. De 2001 a 2005 novamente fui escolhido pela comunidade para ser o cacique e durante esse mandato, a própria comunidade me elegeu para ser o representante no poder legislativo na Câmara de Vereadores do município de São Valério do Sul. Atuo na Escola Estadual Indígena de

Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon. Em 2013 fui escolhido pela comunidade escolar para ser o Diretor da Escola da minha comunidade.

Em 2010 prestei vestibular diferenciado pela Universidade Federal de Santa Catarina em Florianópolis e tive o privilégio de ser aprovado. Assim, sou Acadêmico da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Estou cursando Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, na Terminalidade Licenciatura das Linguagens – Ênfase Línguas Indígenas. Iniciamos este curso em 2011 e o término será em janeiro de 2015. Ao finalizar este curso quero trabalhar e focar o meu TCC no tema *Serviço de Proteção ao Índio na Visão dos Anciões e Lideranças da Terra Indígena Inhacorá*. Após concluir o meu curso, quero trabalhar e compartilhar os conhecimentos que adquiri durante todo este tempo com a comunidade indígena e com os professores e os alunos.

## INTRODUÇÃO: SOBRE A PESQUISA

A pesquisa proposta trata da história da relação entre o Estado brasileiro e o povo Kaingáng, do ponto de vista das lideranças e anciões Kaingáng. Especificamente, busca-se registrar e analisar a memória que as lideranças e os anciões da comunidade da Terra Indígena Inhacorá têm

sobre a atuação do Serviço de Proteção aos Índios<sup>1</sup> (SPI) na região. Este tema sempre chamou a atenção das pessoas da nossa comunidade indígena. Isso porque através do envolvimento do SPI com a comunidade surgiu muita coisa que afetou a comunidade indígena, que hoje sente a perda de alguns valores da sua cultura tradicional e sente ainda os aspectos impostos por este órgão que, com seu trabalho, tentou “civilizar” o povo indígena em questões como saúde, educação, trabalho, organização familiar, lideranças e a sua forma de vivência.

Optou-se por este tema de pesquisa pelo fato de ser importante a compreensão da relação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) com os indígenas Kaingáng da aldeia Inhacorá. Ao mesmo tempo, entende-se que se trata de uma forma de oportunizar a voz e os relatos falados dos indígenas sobre a ação do SPI, nos termos indígenas. Atualmente existem poucas fontes de informação sobre a atuação do SPI junto aos Kaingáng da Terra Indígena Inhacorá. As que existem só falam sobre a realidade e a versão dos funcionários e do próprio órgão. Seria interessante contrapor a visão presente nos relatórios institucionais do SPI com o que dizem os anciões e as lideranças. Além disso, esse material histórico não é acessível para a comunidade. Com a minha pesquisa,

---

<sup>1</sup> Órgão criado em 1910 com a denominação Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai).

essas histórias vão estar disponíveis para alunos e professores das escolas na terra indígena.

Comecei a fazer o meu projeto na etapa do mês de maio de 2014 e o terminei no mês de julho de 2014. Nesse projeto citei seis pessoas para serem entrevistadas e escolhi essas pessoas porque cada uma delas vivenciou toda esta história na comunidade indígena em relação ao SPI e algumas delas também prestaram serviços para este órgão. Antes de desenvolver e fazer as entrevistas, comecei a conversar com as pessoas escolhidas, para colocar o tema do projeto e o meu interesse de fazer reviver novamente a história, da qual hoje consta somente a versão dos brancos. Quando ouviram isso, as pessoas citadas gostaram muito e se prontificaram a me ajudar e a desenvolver este processo que nós vivemos tempos atrás.

Portanto, tive o privilégio de ainda apresentar o meu projeto numa reunião da comunidade em setembro de 2014, na qual estavam presentes todas as autoridades como o cacique e os que fazem parte da liderança junto com ele; também estavam presentes homens, mulheres, moças, rapazes e velhos da comunidade. Participaram ainda os três vereadores indígenas, a equipe de saúde, professores indígenas e a chefe do posto da FUNAI. Diante de tudo isso, apresentei o meu projeto e como eu iria desenvolver este processo tão esperado, pois eu tanto queria esta oportunidade. Momento

esperado por mim e por eles: o de reviver novamente essas memórias sagradas dos nossos anciões em relação ao órgão chamado SPI. Após a minha apresentação, pedi ao cacique e aos presentes na reunião para falar do meu projeto de pesquisa. O próprio cacique Adilson Policena fez a explanação sobre o meu projeto, falou que pela primeira vez via na nossa comunidade indígena um indígena da comunidade fazendo um trabalho de pesquisa. Antes eram os brancos que pesquisavam as nossas realidades e a nossa cultura, depois ainda não traziam o que foi pesquisado na comunidade indígena. Ele falou ainda que eu era o primeiro indígena da comunidade a se formar na faculdade com curso superior e que de vez em quando precisava passar dias longe, fora da minha própria família e da comunidade. Por isso ele pediu para a comunidade apoio para eu fazer o melhor desenvolvimento do meu projeto e todos os membros presentes disseram que sim para o cacique. Além disso, em uma reunião pedagógica dos professores indígenas e não indígenas, junto com a coordenação pedagógica, apresentei no mês de setembro de 2014 o meu projeto de pesquisa do TCC e todos ficaram maravilhados com o tema do projeto em si, se prontificando em me ajudar neste projeto.

Após essas apresentações do projeto comecei a entrevistar as pessoas que eu citei.

# 1. TERRA INDÍGENA INHACORÁ

**A** Terra Indígena Inhacorá se localiza no município de São Valério do Sul, no Estado do Rio Grande do Sul. Anteriormente a terra indígena pertencia integralmente ao município de Santo Augusto. São Valério do Sul e Santo Augusto ficaram conhecidos como sendo “das missões orientais, em referência à presença das reduções jesuíticas sobre a dominação dos sete povos” (SCHWINGEL, 2001: 98).

A comunidade indígena do Inhacorá faz parte do povo Kaingáng, que por sua vez pertence ao tronco linguístico Jê Meridional, sendo seu contingente mais populoso, atualmente com cerca de 30 mil pessoas. A totalidade dos grupos Kaingáng está distribuída em cerca de 30 áreas descontínuas, chamadas de terras indígenas, distribuídas desde o Oeste do estado de São Paulo até o norte-noroeste do Rio Grande do Sul, atravessando, no sentido norte-sul, o centro do estado do Paraná e o oeste de Santa Catarina, sobre um território de ocupação memorial (VEIGA, 2006). A população desta área é de aproximadamente 1.300 pessoas, que corresponde a 600 do sexo masculino e 700 do sexo feminino, com um total de 312 famílias.

A Terra Indígena Inhacorá é organizada em uma só aldeia. A delimitação da área do Inhacorá original é de 8.023 hectares e isto foi realizado na década de 1910. Em 1921 a demarcação

**Figura 1:** Sede da comunidade da Terra Indígena Inhacorá – Município do São Valério do Sul – RS. *Fonte: Google Earth.*



era de 5.859 hectares, concretizada pelo governo estadual e em 1962 o governo do Estado destinou 3.049 hectares para agricultores da seção Coroados e 1.750 hectares foram destinados a uma estação da Secretaria da Agricultura do Estado. Após isto ter acontecido os indígenas novamente recuperaram este espaço. Hoje a área demarcada é de 2.843,38 hectares, homologada e registrada no cartório de imóveis de Santo Augusto, em maio de 1991.

A Figura 1 mostra a localização da sede da Terra Indígena Inhacorá. A [Figura 2](#) oferece a visão do território demarcado e a [Figura 3](#) dá uma visão com um contorno branco de todo

**Figura 2:** Imagem da área demarcada da Terra Indígena Inhacorá.  
*Fonte: Google Earth.*



**Figura 3:** Localização e dimensão de toda a área demarcada da TI Inhacorá na década de 1910.  
*Fonte: Google Earth.*





território demarcado na década de 1910, mesmo assim a área mais verde é demarcada dentro do contorno.

A Terra Indígena Inhacorá tem uma escola de ensino fundamental completo, com 475 alunos matriculados. Essa escola instituiu um calendário escolar diferenciado, aprovado pelo Conselho Estadual de Educação do Estado do Rio Grande do Sul. Nesse calendário, as atividades começam na escola, com os funcionários e professores em março de cada ano e com os alunos começam em abril, não tendo intervalo no mês de julho. O término do ano letivo é no final do mês de novembro de cada ano, tendo 5 horas de aulas por dia, o que corresponde a 160 dias letivos e equivale às 800 horas exigidas pelo Conselho Estadual de Educação. Na escola é oferecido o café da manhã, lanche no recreio e almoço ao meio dia. Os alunos da tarde vêm à escola mais cedo e almoçam com os alunos da manhã. Existem também alunos que estudam fora da terra indígena, no ensino médio e no ensino superior. Esta comunidade possui também um Instituto de Formação com ensino médio, magistério e graduação.

A [Figura 4](#) é a foto da escola da comunidade indígena e os alunos formandos junto com o professor. Na [Figura 5](#) aparecem os alunos desta escola encenando um casamento entre as marcas *kamë* e *kairü*.

**Figura 4:** Foto da escola e dos alunos formandos de 2014, da E. E. Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon – Terra Indígena Inhacorá, com o autor à esquerda.  
*Fonte: Arquivo Silvana de Lima (28/10/2014).*



**Figura 5:** Alunos formandos apresentando para os alunos das séries iniciais uma encenação do casamento entre *kamë* e *kairü*.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (28/10/2014).*



**Figura 6:** Posto de saúde da Terra Indígena Inhacorá.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (23 de setembro de 2014).*



A Figura 6, tirada no dia 23 de setembro de 2014, é o posto de saúde de atendimento à comunidade indígena Inhacorá.

## 2. OCUPAÇÃO E TRADIÇÕES DA TERRA INDÍGENA INHACORÁ

**A** história da ocupação da Terra Indígena Inhacorá aconteceu entre a região do Rio Inhacorá e o Rio Turvo que era palmilhada pelos indígenas há séculos. Tudo isso aconteceu na primeira década do século XVII. Essa área ocupada pelos indígenas foi encontrada pelos Jesuítas, que

ali penetraram para estabelecer suas primeiras missões. Esta área ficou conhecida como Inhacorá, mas é conhecida também como “toca do diabo”, nome dado pelos Guarani, porque nesta área havia muita caça e os índios eram muito bravos.

Na Terra Indígena Inhacorá preservamos a cultura e a língua kaingáng. Aqui o casamento é uma ligação de uma tradição da realidade de cultura vivida através dos clãs, que corresponde à tradição do povo. As marcas *kamë* e *kajrũ* fazem parte da preservação da nossa cultura. As metades tribais *kamë* e *kajrũ* impõem um grande respeito entre as famílias desta comunidade. O casamento é feito de forma bem detalhada: *Kamë* não pode se casar com *Kamë* e da mesma forma acontece com a metade *Kajrũ*. *Kamë* casa-se com a metade *Kajrũ* e vice-versa. Não pode haver casamento dentro da mesma metade tribal. Isto quer dizer que as mesmas metades iguais não podem se casar, porque segundo os indígenas mais velhos são parentes e, por isso, há uma divisão entre os indígenas desta área. Quando dois jovens começam a namorar, os pais destes jovens primeiro verificam se não são parentes em suas metades tribais. Se não são, o casamento é marcado perante as autoridades indígenas, mas se forem metades iguais o namoro é terminado na hora.

No nascimento de crianças antigamente o parto era feito em casa, com uma parteira indígena. Quando uma mulher ficava grávida ela tinha um sistema em que a própria parteira dizia para ela que a mulher grávida não podia comer resto de comida do outro dia e não podia ficar dormindo até o sol nascer. Ela tinha que tomar banho antes do sol nascer ou mesmo antes do pássaro cantar, e o marido desta mulher grávida não podia ser um homem vagaroso para fazer as coisas, para que a mulher grávida não sofresse muito na hora do parto. Depois do parto a parteira também recomendava à mulher não beber água fria, porque isso podia causar hemorragia e recomendava beber remédios do mato, além de não comer comida salgada. Isso se dava por sete dias. Mas, com o passar do tempo isto foi mudando. Hoje existe uma equipe de saúde composta por um médico, uma enfermeira padrão, duas auxiliares de enfermagem e uma dentista, duas agentes de saúde e um motorista. É esta equipe que dá acompanhamento para as mulheres que estão grávidas. Atualmente o nascimento de crianças na comunidade indígena é de cerca de 30 por ano.

Antigamente o envelhecimento era muito prolongado porque os antigos eram acostumados a seguir as crenças e os costumes da tradição e a cultura do povo. Eles usavam muito os remédios do mato, as comidas típicas e as frutas nativas. Hoje na comunidade indígena ainda tem velhos com 90 a 106 anos de idade e mulheres com 85 a 103 anos de idade,

mas com o passar do tempo, os costumes e as crenças estão ficando um pouco para trás, a nossa juventude de hoje já não mais acredita nos costumes tradicionais e hoje só algumas famílias ainda acreditam nos remédios tradicionais e nas comidas típicas. Por causa disso o envelhecimento não é mais vivido por tanto tempo. Hoje tem na comunidade homens de 50 a 75 anos de idade que já se consideram velhos, e mulheres com 50 a 65 anos também se consideram velhas.

Antigamente a sepultura na comunidade indígena do Inhacorá era da seguinte forma: quando morria alguém era muito usada a questão das metades tribais *kajrũ* e *kamë*, e cada metade tribal tinha também sua própria forma: para os *kamë*, o morto era enrolado numa esteira de taquara e o buraco para colocar o morto tinha que ser bem fundo e os pés virados para onde sol nasce. Já a sepultura dos *kajrũ* não precisava do buraco muito fundo, mas os pés tinham que estar virados para onde o sol desce. Tudo isto era feito pelos coveiros (*Péj*). Quando morria o *Péj*, era colocado em uma sepultura diferente dos outros mortos. Ele não era sepultado na mesma sepultura dos demais, pois ele tinha o espírito muito forte e por isso era sepultado em local diferente. Se por acaso essas formas de sepultura não fossem respeitadas, poderia haver mais mortos na comunidade. Mas com o passar do tempo isto foi mudando: não tem mais a esteira,

hoje já existe o caixão, são feitos os túmulos, não são feitas as rezas. E não existem mais os *Péj*.

### 3. O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI) NA VISÃO DOS ANCIÕES E LIDERANÇAS DO POVO KAINGÁNG DA TERRA INDÍGENA INHACORÁ

**N**o texto do capítulo anterior foi escrito e mostrado um pouco da realidade, localização e uma visão da Terra Indígena Inhacorá. Aqui quero relatar um pouco do meu objetivo do Trabalho de Conclusão de Curso: o de escrever os relatos falados pelos nossos Anciões e Lideranças sobre o órgão SPI. Segue a transcrição e/ou explicação das seis entrevistas realizadas. Algumas foram feitas em Kaingang e outras em português. As entrevistas em Kaingang são transcritas em Kaingang e é feita uma explicação da entrevista em português. Das entrevistas em português, incluí apenas a explicação.

**Figura 7:** Sr. Lucídio Miguel e acadêmico Irani Miguel da Terra Indígena Inhacorá. *Fonte: Mauro Cipriano (17/08/2014).*



## 4. ENTREVISTA COM O SENHOR LUCÍDIO MIGUEL (*GRÉ TER*)

**L**ucídio Miguel (*Gré Ter*) tem 106 anos. Ele foi guarda no escritório do SPI e acompanhava o diretor em todos os passos por onde ele andava na terra indígena e quando ele ia ver como estava o andamento dos serviços. Esta entrevista foi feita no dia 17 de agosto de 2014, na casa de seu filho, Siduelio Miguel, às 17:30 horas. Devido à idade do Sr. Lucídio, a entrevista resulta de difícil compreensão, motivo pelo qual incluo apenas um trecho de sua fala.



## Transcrição

Vasÿ ëg tóg ränhrän mág tÿvï han tï, trigo kar gãr, rëgró, aroj, kar mëgjóka ke gé, kar ëg tóg ëmin mré, ag tóg kar ka kymkyn jé, kar nén ü ki hynhan já fä ke gé , kÿ nén tág vÿ to pä"i ag tóg tu jé ke kar nï, ag räjräj vÿ tÿ ëg nigé ty vi tÿ räjräj tï, hära kijër fóg ag tóg kiräjräj já fã tóg kanhgang ag mÿ kã mümü, ag tóg nén ü krän mü ën ty ün rëjrëj nÿtï ag tÿ kojke vë, kar ti ke ti ëramü tï vë ser kar ka kymkyn já tï ke gé, kar ü tátá fag tóg, kar tátãg fag, kar kyrün ag vÿ vänhräjrän tág han kãtig, javo ü tátá mém tü fag ã vÿ vëjën hyhan ki nÿtitig, tág fag ã vë ün rëjrëj nÿtï ag vëjën kar hyhan tï. (Entrevista com Lucídio, em 17/08/2014).

## Explicação

O Sr. Lucídio Miguel conta como começou a trabalhar para o SPI ainda jovem, ele contava a idade dele pelo florescimento da taquara (a taquara espinhenta floresce a cada 30 anos e a taquara mansa floresce a cada 15 anos). Ele conta que naquela época eles trabalhavam bastante nas plantações de trigo, milho, feijão, arroz, mandioca, abriam picada para o corte de madeira, na oficina, na olaria. No início o trabalho era totalmente braçal e com o passar do tempo foram entrando alguns maquinários. Em todos os setores o

trabalho de cada grupo era liderado pela liderança indígena que acompanhava os grupos de serviço. O Sr. Lucídio foi colocado pelo SPI para acompanhar os serviços de plantio de trigo, aipim, arroz, feijão e milho. Ele acompanhava também a retirada de madeiras. Ele conta que as mulheres que não tinham filhos, ou mesmo filhos já crescidos, faziam o serviço de homem: trabalhavam nos plantios e na retirada de madeira. Algumas mulheres trabalhavam na cozinha para fazer café, almoço e janta dos trabalhadores e para a comunidade toda.

Tudo que era colhido servia de mantimento para os trabalhadores e o restante da produção não sabiam para onde ia, da mesma forma acontecia com as retiradas de madeira. O SPI pretendia transformar os indígenas em trabalhadores rurais. Cada final de semana, o chefe do SPI dava moedas para ele, como uma forma de pagamento do serviço prestado. Enquanto isso, os membros da comunidade, trabalhadores, recebiam como pagamento a metade de um sabão, um pouco de arroz e um pouco de feijão, farinha, sal e outros itens para levar para as suas famílias. Ele conta ainda que eles obrigavam os índios a fazer orações e a cantar o hino nacional. Pelas palavras do Sr. Lucídio dá para perceber como o sofrimento foi muito cruel e triste demais para o meu povo indígena do Inhacorá, tanto para as crianças e jovens quanto para adultos e velhos.

**Figuras 8:** Dona Teresinha Miguel.  
*Fonte: Casemiro Miguel (Setembro de 2014).*



## 5. ENTREVISTA COM DONA TERESINHA MIGUEL (*NERA*)

**A** dona Terezinha Miguel (*Nera*), de 79 anos, é filha de João da Silva e de Delfina Fongue. Na entrevista ela falou no contexto geral da penetração do SPI e o seu esposo fazia parte do grupo de trabalho que cuidava dos

indígenas no serviço. A entrevista foi feita no dia 13 de agosto de 2014, na casa dela, às 15:00 horas.

## Transcrição

Mü ën tá gé, kÿ ag tóg ag mÿ né ü há vë ke mü, kÿ ag tóg ag mÿ jag kirir já ën tóg mü ke mü, kÿ vÿ kanhgág tÿ pã`i ag mÿ há ti ser. Kÿ fóg tÿ pã`i ag vÿ ser pã`ÿ tÿ kanhgág ag mÿ exercito ag kur vïn mü ser ag rij kÿ ag ëmã ra kãmüjé, kar ag tóg vëjën koj ke mré ag mÿ vïn mü gé ag kanhgág ag tÿ ëmã ki nÿti ag my ke gé. Ge kar kÿ kurë kri nür tegtü ke mÿr fóg tÿ pã`i ag ëmã tÿ Inhacorá ki junjun mü ser.

Kÿ ver Nera fi tóg fóg tÿ pã`i ag tÿ ëmã ki ve kar kÿ, tÿ se há tavi ke mäg mÿr ag vÿ kãmü mäg mü gé, hãra ag kãmü tag kã ag vÿ nén ü kar gé kãmüja ni: katápér ag tÿ ta pã`i ag ju in han jé, oficina ke gé, kar classificador de semente ke gé, kar vëjën han ja fã ju in ke gé, kar nén ü krãn ge ki ta, kar kanhgág ag tÿ ta rãhrãn ke gé, kar ag tóg kanhgág tÿ pã`i ag ju kãvarü gé kãmüja ni gé.

Kÿ nén ü kar tág junjun kar kÿ kanhgág tÿ pã`i ag vÿ kanhgág tÿ ëmã ki nÿti ag japrãr mü ser setor tÿ Inhacorá kar Coroados tá nÿti mré gé ( kófa, kyrü, tátãg ke mü ) ag tÿ fóg ag vi më jé, fóg tÿ pã`i vënhmãn tág vÿ hora tegtü han mü fóg tÿ pã`i ag in ki, vënh kar vÿ jãnjãn kÿ nÿti ki tá jün mü ryj gy ag kãki,

kÿ fóg tÿ pã`i ag tóg vënhkar ãn mÿ ëg tóg jag kirir ke vë ke mü, kar ag tóg vënhkar tóg vëjën ag fã ki jãn kãmü kãg mü ke mü, kar ün rãnhrãn mü ag vÿ jag krã mÿ ti ke mamüj mü ser, kar ag tóg ün mén tü fag tavin vÿ vëjën han fã ki rãnhrãn ke mü gé, kar kanhgág si ün kófa, tÿtãg fag, kyrü ag kar ü mén tu gir tü fag ke gé, kar ag tóg ün tÿ vãnhrãjrãj to kãtig tü ën vÿ castigo rarëj mü ser kar ü tÿ gojfa króg mü ën ti gé, kÿ ag tóg ser kanhgág tÿ pã`i ag ã vÿ tág vej ke mü ser.

Hãra Nera fi tóg ver setor Coroados to vãmén mü gé ver, kÿ fi tóg setor tág tá kanhgág ag vÿ vasaréj mág tavin ke mü, kejën fóg tÿ SPI mÿ rãnhrãn nÿti ag tóg kanhgág ag mrãgmrã ti kar ag tóg kanhgág fag tÿ rãjrãj ge ti gé, kÿ ser ge já tü ag tog ser ëmã pir han mü ser, kÿ ü tÿ setor Coroados tá nÿti ën ag tóg ser setor tÿ Inhacorá ke mü ën ra kãmü kãn mü ser, kÿ ag tóg ser ëmã pir han ser. Hãra ge ja to ag tÿ kar setor Coroados tÿ fóg tÿ colonos ag fim ü ser, hãra tág vÿ tÿ governo do estado ta ke ni, kar fi tóg fi mén to tÿ pã`i ti ki tóg sir ke mü gé. Kar fi tóg ver fóg tÿ pã`i má gag tÿ kur tÿ kanhgág ag mÿ vin já to vãmén gé, kÿ fi tóg ag tÿ vin já vÿ kanhgág ag mÿ vënhkaga nin kãn mü, vënhkaga kórég mré gé, hã vë ser fi vãme ti.

## Explicação

Segundo a entrevista feita com a Dona Teresinha Miguel, ela relata que a Terra Indígena Inhacorá tinha dois setores: setor Coroados 2, comandado por Chico Bernardo e o setor Inhacorá 1, comandado pelo Dr. Santo Cipriano Fongue. Ela fala que os caciques e as lideranças foram chamados para irem até a cidade de Ijuí, onde eles teriam uma reunião com as lideranças não indígenas para tratar um assunto do seu interesse. Quando voltaram deste encontro de reunião todas as lideranças foram vestidas de roupa de exército e trouxeram comidas e roupas para sua comunidade. Depois de uns três dias, alguns brancos foram chegando e começavam a conversar com as lideranças e começavam a olhar todo o local da comunidade indígena.

Ela fala que os tempos iam passando, mas de repente vieram vários carros pequenos e caminhões grandes, esses caminhões estavam carregados de coisas como: cortes de casa para eles fazerem os escritórios, coisas para cozinha e equipamento de serviços de oficinas mecânicas, classificador de sementes, sementes de milho, trigo, feijão e arroz, equipamentos de serviço braçal como enxadas, foices, machados, enxadões, facões e ainda trouxeram cavalos encilhados.

Após tudo isso, as lideranças indígenas passaram avisando que teria uma reunião com o pessoal que chegou. Foram chamados os homens, as mulheres, rapazes e moças, e foi determinado pela liderança que quem não fosse para a reunião seria punido na cadeia ou amarrado no palanque. Essa reunião foi feita no ar livre na frente do escritório novo, mesmo estando muito quente e ficaram no máximo três horas de pé ouvindo aquelas pessoas brancas presentes falando que vieram para somar e defender os interesses dos índios, para ajudar a produzir alimentos para as famílias. Falaram que todos os membros da comunidade iriam trabalhar juntos e iriam também comer juntos as refeições feitas na cozinha comunitária, como o café, almoço e janta e o restante cada trabalhador iria levar um pouco dessas refeições para os seus filhos pequenos. Essas refeições seriam feitas na cozinha comunitária. Somente as mulheres solteiras iriam trabalhar na cozinha e seriam observadas pelas lideranças indígenas. O que os brancos falavam as pessoas da comunidade não entendiam bem. Os brancos diziam ainda que todos os índios, as índias, as moças e os rapazes que não fossem para o serviço seriam castigados pela liderança indígena, e todos que bebessem cachaça também iriam sofrer punições.

Dona Terezinha Miguel ainda conta que após esta reunião os indígenas do setor Coroados 2 sofreram muito porque a sede do SPI ficou no setor 1. O chefe que comandava este

órgão e somente alguns brancos deste órgão ficavam cuidando dos índios. Muitas vezes eles surravam os índios e começaram a prostituir as mulheres indígenas. Com tudo isso ela fala que o setor 2 foi deslocado para o setor 1, mas após fazer uma aldeia só o local do setor Coroados foi dado para os brancos fazerem seu loteamento destinado para o governo estadual do Rio Grande do Sul. Ela fala que o seu marido Ângelo Miguel foi liderança do posto por este órgão SPI, para cuidar dos serviços dos indígenas. Ela fala ainda que as roupas que eram trazidas para serem distribuídas aos indígenas eram contaminadas por várias doenças que na comunidade indígena nunca haviam ocorrido. Além disso, os brancos que trabalhavam para esse órgão também tinham doenças e elas foram transmitidas para as indígenas.

## 6. ENTREVISTA COM GALDINO MINEIRO DE SOUZA (*MİGKUSÜG*)

**G**aldino *Migkusüg* Mineiro de Souza, de 60 anos, é filho de João Fagundes Mineiro de Souza e de Eloisa *Këny* Mineiro de Souza. Eu entrevistei esta pessoa porque ele é da Terra Indígena Guarita e foi o primeiro professor indígena a chegar na nossa comunidade para ensinar nossas crianças e, ao mesmo tempo, para ver com ele como que era o serviço do SPI na Terra Indígena Guarita, para



**Figura 9:** Sr. Galdino *Migkusüg* Mineiro de Souza, da Terra Indígena Inhacorá. *Fonte: Arquivo Pessoal (02 de Setembro de 2014).*



ouvir uma versão dele. A entrevista foi feita no dia 02 de setembro de 2014, na casa dele, às 18:00 horas.

## Transcrição

Ÿ Migkusüg vÿ emã tÿ Guarita tá SPI ag rãhrãñ já kãmén ge mü, kÿ tóg SPI ke mü ën tóg tÿ pâ`i mág tÿ (Governo) ag vëhrá mág ni, ag tÿ kanhgág ag emã mim to ve kÿ rãhrãñ jé, kar vÿ tÿ kanhgág ag jykre tÿ ü kej sor ke ni gé, kar ag vëhrá mág tág vÿ tÿ ëg kanhgág ag ta tü kej sor ke ni gé, hãra tág tÿ kej já tü emã mim kanhgág ag vÿ to tar há han

mü ke gé, kÿ tág kar tü pã`i mág tÿ (Governo) ag vÿ kanhgág  
 ag to jyrén mü ser, ag ëmã to kar ag tÿ ag ga to jykre ke  
 gé, kÿ tág to pã`i tÿ (Governo) vÿ ser kinhrãn mü ser. SPI ag  
 vënhrá mág tág pi ag mÿ han ke mü, ag tÿ nén ü han ge ti,  
 kÿ ãg kófa ag tóg ag vÿsaréj ja tó ti, mÿr ag tóg ãg tÿ kanhgág  
 tÿ ne tü han re ke vë, vënhrej mÿ ag vÿ ëg ta kanhgág kar ü  
 tátá fag ke gé, kar ag pi vënhkaga ke rir tü nÿ gé myr pi tág  
 to pã`i mág já ti.

Kÿ Mÿgkusüg tóg ëmã tÿ Inhacorá ke ke mü ën vÿ ëmã tÿ  
 Guarita tá ke gé, kanhgág kar ag vÿ vÿsaréj mág tavÿn, ã vë  
 ser ti tÿ SPI to vãme ti.

## Explicação

Entrevistando o Sr. Galdino *Mÿgkusüg* Mineiro de Souza, ele  
 relata que o serviço foi o primeiro projeto de lei que veio  
 para amparar os indígenas. Ele fala que este projeto de lei  
 foi para catequizar e ao mesmo tempo exterminar os indí-  
 genas. Com tudo isso alguns remanescentes da tribo  
 se fortaleceram e outros foram extintos. Após esse projeto,  
 houve o reconhecimento por parte do governo que  
 os indígenas teriam direito a áreas territoriais para sua pró-  
 pria convivência, então foi sancionada a lei do SPI, que esta-  
 beleceu a tutela sobre os índios. Na realidade eles não  
 cumpriram com esse objetivo, pois afinal de contas esta lei

serviu para a própria escravidão dos indígenas. Pela história que contam os nossos anciões este sofrimento já veio acontecendo desde o século XVIII e XIX e até a década de 1960. Isso porque o SPI usava os índios como instrumento irracional, pois faziam os índios trabalhar sem receber nada por seus serviços prestados a este órgão. Os índios tinham que fazer muitos mutirões e eram obrigados a trabalhar, até mesmo as suas mulheres. Ainda fala que a parte da saúde era péssima, precária, porque não existia um órgão responsável por este atendimento. Também não havia órgão responsável para ajudar na parte da agricultura, para produzir seus próprios alimentos, e também não tinha atendimento educacional para as nossas crianças. Foi muito sofrida a convivência dos nossos antepassados sob o jugo do SPI. Ele ainda coloca que o sofrimento que os indígenas da Terra Indígena Inhacorá sofreram foi o mesmo que se deu lá na Terra Indígena Guarita.

## 7. ENTREVISTA COM O SR. NATÁLIO MIGUEL (MG SÁ)

**N**atálio Miguel, de 87 anos, é filho de Lucídio Miguel e Clarinda Bernardo Fongue. Ele foi liderança e com o passar do tempo também foi escolhido pela comunidade para ser o cacique. Durante o seu mandato de cacique

**Figura 10:** Sr. Natálio Miguel da Terra Indígena Inhacorá.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (21 de Agosto de 2014).*



a Terra Indígena Inhacorá foi demarcada. A entrevista foi feita no dia 21 de agosto de 2014, na casa dele, às 14:00 horas.

## Explicação

O Sr. Natálio fala em relação ao trabalho do SPI na Terra Indígena Inhacorá. Ele diz que presenciou muito o trabalho desenvolvido por este órgão de proteção aos índios, portanto ele conta que o primeiro diretor que assumiu foi o Sr. Galileu e fala que não sabe o sobrenome dele. Foi esta pessoa que deu início aos trabalhos na comunidade indígena. Este diretor comandava todos os trabalhos que eram desenvolvidos

na comunidade, no lazer, nas festividades, na organização social da comunidade etc. Ele conta que em alguns momentos os Kaingang do Inhacorá foram felizes, mas em outras situações foram bastante prejudicados na cultura tradicional, pois ao mesmo tempo foram impedidos de realizar as festas, impostos a fazer tudo aquilo que os brancos fazem hoje como rezar, cantar o hino nacional todas as manhãs antes de ir ao serviço e ao mesmo tempo marchar. Além disso, naquela época foram impedidos de falar a própria língua Kaingáng, assim como foram proibidas danças ao redor de fogo, contação de histórias em roda de fogo para as crianças, os adultos e para os guerreiros. Foi falado para toda a população que quem praticasse esses rituais poderia sofrer castigos. Muitos dos irmãos indígenas foram presos na cadeia e alguns foram surrados com relho e amarrados nos palanques, mas mesmo assim muitos indígenas se levantavam contra eles e então os castigos eram muito piores. Ele diz que os indígenas naquele momento sofreram bastante, mas mesmo escondido praticavam os seus costumes tradicionais.

O Sr. Natálio Miguel ainda conta que o comandante deste órgão SPI instalou vários tipos de armazenamento para máquinas, para produtos e para alimentos também. Os indígenas trabalhavam muito, tanto nos plantios de todos os tipos de produtos, quanto abrindo lavouras e arrancando tocos de madeiras, abrindo picadas para o corte de madeiras. Aí que começou também o serviço do panelão. Ele conta

que o SPI criou vários sistemas de trabalho: no serviço de oficina a mão de obra era dos indígenas, o serviço da cozinha era feito pelas mulheres indígenas, a classificação de sementes era feita pelos índios e as índias, e os serviços braçais pelos homens. Em todos os setores o serviço era acompanhado pelas lideranças indígenas. Quem não chegasse na hora certa era castigado e não poderia levar comida para os seus filhos que ficavam em casa. Não foi fácil para os indígenas compreender e cumprir o horário estabelecido por este órgão.

Ainda o Sr. Natálio conta que além do serviço, as mulheres e algumas moças indígenas foram violentadas pelos servidores brancos deste órgão SPI. Ele conta que com tudo isso alguns tipos de doenças contagiosas afetaram a comunidade indígena e algumas roupas que foram trazidas também vieram contaminadas com sarampo, gonorreia, sífilis e outros. Isso afetou muito a comunidade na sua população e no seu crescimento. Muitos dos nossos irmãos indígenas morreram com essas doenças trazidas pelos brancos, porque o diretor deste órgão SPI não deixava que ficassem em casa nem os indígenas afetados com essas doenças para se recuperar delas. Diz que morriam cerca de três a cinco pessoas por dia. O próprio órgão não se preocupava com isso.

Esses foram alguns momentos de sofrimento no início das atividades desse órgão SPI, mas os indígenas se revoltaram contra o diretor do SPI e o expulsaram desta comunidade.

O Sr. Natálio conta ainda a sequência do serviço do SPI: depois que os índios expulsaram o primeiro diretor do SPI foi mandado para a comunidade indígena o 2º diretor do SPI, o Sr. Ego Happer, que teve como trabalho unir as duas áreas, fazendo delas somente uma novamente. O setor Coroados foi trazido para a Terra Indígena Inhacorá, então o serviço foi mudando de rumo, mas mesmo assim os índios trabalharam muito ainda. Eles foram abrindo picadas até onde foi instalado o Centro de Pesquisa e enquanto isso as casas dos índios ficavam cada vez mais precárias, mesmo saindo madeiras da nossa reserva. Foram deslocados todos os equipamentos construídos na comunidade sede, tais como: oficina mecânica, classificador de semente, todo equipamento de escritório. Tudo foi levado para esse novo espaço do Centro de Pesquisa, mas mesmo assim os indígenas tinham que continuar trabalhando.

O Sr. Natálio ainda fala que com este diretor a liderança indígena foi totalmente manipulada para cuidar mais dos serviços e o seu rendimento, e a liderança indígena manipulava as mulheres indígenas para os funcionários deste órgão SPI. Esta é a versão falada pelo Sr. Natálio Miguel.

**Figura 11:** Sr. João Marino Cipriano.  
*Fonte: Clarice Salamone (Agosto de 2014).*



## 8. ENTREVISTA COM O SR. JOÃO MARINO CIPRIANO (*FAGY*)

**O** Sr. João Marino Cipriano, de 96 anos, é filho de João da Silva e Delfina Cipriano. Ele foi liderança indígena como major no tempo do SPI. A entrevista foi feita no dia 27 de agosto de 2014, na casa dele, às 17:30 horas.



## Transcrição

Kÿ jyjy vÿ SPI ag ëmã ra kãmü ve to vãmén ge mü, hãra kijën  
 fóg tÿ pã`i mágag tóg kanhgág tÿ pã`i má gag japrãr mü  
 gé, kÿ setor tÿ ëmã tÿ Corados tá pã`i mág vÿ tÿ Chico  
 Bernardo ni, kar Inhacorá tá pã`i mág vÿ tÿ Dr. Santo Cipriano  
 Fongue kar ag prü fag ke gé, kar ag mré pã`i ag ke gé, kÿ  
 ag vÿ mümü ser, fóg ag ëmã tÿ ljuí ke mü ën ra mümü ser,  
 kÿ ëg vÿ tá junjun mü ser, kÿ fóg tÿ pã`i má gag tóg ag mré  
 vãmén mü ser kÿ ag tóg jag mÿ né ü há han já ëg tóg mü  
 ke mü, kar ëg tóg jag kirir há han mü gé ke mü, kÿ tóg ser  
 kanhgág tÿ pã`i ag mÿ há ti ser, hãra vÿ pã`i tÿ Dr. Santo ke  
 mü mÿ há tüg ti ag ëmã kãki nén ü vin ge ti kar SPI ti ke gé,  
 javo pi pã`i mág tÿ Chico Bernardo ke mü mÿ hëre nÿ kar  
 pã`i ü ag ke gé, tá gag mÿ ti há nÿ, ag tÿ ëmã kãki nén ü  
 hynhan ge to, myr fóg tÿ pã`i ag tóg ag mÿ ü tóg jag kerir  
 ke ni ke mü, kÿ ser ag vÿ ag pépé ki jag nígé mág fãg mü  
 ser, javo pã`i mág tÿ Dr. Santo ke mü ën pit i nígé mág fãg  
 mü, hãra ser ag tÿ fóg ag mré ag vi tÿ ki ta há ke mü ser, kÿ  
 ag vÿ ag mÿ kur vin mü ser, hãra vÿ tÿ exércitos ag kur nÿti,  
 kÿ ag vÿ ser pã`i mág tÿ kanhgág ag ra kur tág gen mü ser  
 ag tÿ rir kÿ kãmü jé ag ëmã ra, kar ag vÿ ag mÿ kãvarü vin  
 já ni gé, ag kri vãhrãjrãñ mi tarir jé ag mré kanhgág ag. Kÿ  
 ta si há ki myr nén ü kar tavi vÿ kãmü mü ser, kÿ vÿ kanhgág  
 ag mÿ há ti ser, hãra tóg nén ü vin han kãn kar kÿ pã`i mág  
 ta ag kirir ke mü ën vÿ jun mü ser ti jyjy ã vÿ tÿ Galileu ke

mü, kÿ ti jun kar kÿ ti vÿ kanhgág kar ag vãnhmãg mág tavi  
 han mü ser, kÿ tóg ag mÿ uri tóg ge nÿn mü kemü, kar vënhkar  
 tóg jag nÿ mré rãhrãñ mü, ün rãhrãñ tü ëñ vÿ castigo kãjã  
 mü pã`i tÿ kanhgág ag hã vÿ tag vën mü, hãra pã`i mág ag  
 hã vÿ nÿn ü há vëg ti, javo ag mré kanhgág ag vÿ vÿsaréj  
 mág tÿvin, kar fóg tÿ SPI mÿ rãhrãj nÿti ag tóg kanhgág fag  
 ta rãhrãj ke ti gé, hãra pã`i tÿ kanhgág ag vÿ fóg ag mré  
 ke nÿti gé, hã vë ser ti tÿ to kãmén ti.

## Explicação

O Sr. João Marino Cipriano fala que no primeiro momento, todas as lideranças foram convidadas para uma reunião na cidade de Ijuí, pois seria do interesse deles. Foram seis pessoas que eram os dois caciques (do setor 1 da Terra Indígena Inhacorá, o Sr. Santo Cipriano Fongue, e o cacique do setor 2 da Terra Indígena Coroados, o Sr. Chico Bernardo), o coronel Sr. Antônio Miguel, o capitão Sr. Victor Cipriano, o conselheiro Sr. Titi Oliveira Fongue e o capitão Sr. Nono Cipriano, e mais as esposas dos caciques. Após o dia todo de reunião, o seu João Marino fala que o cacique Santo não queria que isso se instalasse na terra indígena, enquanto que o cacique Chico Bernardo queria sim que se instalasse o órgão SPI. Os brancos falavam que era para o bem da nossa comunidade indígena e que os índios precisavam de alguém para

cuidar deles tanto na saúde quanto no lazer, nos trabalhos e na sua própria cultura. Então neste sentido o cacique Chico Bernardo aceitou juntamente com outras lideranças que os acompanhavam e assinaram o papel de autorização, enquanto que o cacique Santo não assinou o papel.

Após todos os acordos, foram dadas para a liderança roupas de exército para eles vestirem e deram também cavalos encilhados para com eles fazer o serviço de cuidar do seu próprio povo, voltar para sua comunidade e repassar para as pessoas da comunidade. Quando chegaram na comunidade e repassaram estes acordos alguns membros da comunidade se revoltaram contra as lideranças que foram nessa reunião. Quase se deu um confronto entre os indígenas dos dois setores. Ele ainda conta que quando se instalou todo o seu setor de trabalho na Terra Indígena Inhacorá foi lindo de ver toda a estrutura do órgão SPI. Primeiro foi feito o escritório, depois os outros setores de trabalhos como serraria, galpão de armazenamento de produtos, classificador de sementes, oficina mecânica e a cozinha. Quando essa estrutura começou a funcionar, todas as lideranças dos dois setores e toda a comunidade foram convidadas para uma reunião. Nessa reunião, foram colocadas as regras pelo Sr. Galileu (o diretor), como iria funcionar. Todos iriam almoçar na cozinha comunitária e todos iriam trabalhar em conjunto e quem não viesse para o serviço seria castigado ou mesmo punido pela liderança indígena. Com o passar do tempo foram surgindo outras regras.

O Sr. João Marino fala ainda que todas as lideranças foram totalmente manipuladas, tudo aquilo que foi dito na reunião não foi cumprido. Os servidores do SPI fizeram as pessoas da liderança cuidar dos nossos próprios irmãos indígenas ou mesmo castigar e punir os nossos indígenas. As lideranças foram manipuladas com um pouco de dinheiro. Além disso, as mulheres indígenas foram manipuladas pelos servidores deste órgão SPI. Ele conta que as lideranças passavam bem, enquanto os membros da comunidade sofriam cada vez mais e ao mesmo tempo as mulheres sofriam abuso sexual.

## 9. ENTREVISTA COM O SR. ANTÔNIO CIPRIANO (*KÛNHMÛ*)

**A**ntônio Cipriano, de 65 anos, é filho de Bento Cipriano e de Menita Cipriano Fongue. Ele foi um dos primeiros alunos que estudou fora da aldeia quando começou o SPI, levado a um internato na cidade de Catuípe/RS, foi cacique da comunidade indígena por 18 anos, bem como tratorista da FUNAI. A entrevista foi feita no dia 23 de agosto de 2014, na casa dele, às 17:00 horas.

**Figura 12:** Sr. Antônio Cipriano.  
*Fonte: Clarice Salamone (Agosto de 2014).*



## Explicação

O Sr. Antônio Cipriano fala que no tempo do SPI fomos muito prejudicados em vários termos: na saúde, agricultura, no envolvimento na nossa cultura, principalmente na própria língua falada pela comunidade toda (Kaingáng). Na questão

da saúde perdemos muitas crianças com problema de desnutrição e falta de alimentos porque seus pais somente trabalhavam para o SPI e havia falta de atendimento por parte do órgão responsável. Perdemos muitos anciões com suas histórias para contar para seus filhos e netos. Isso aconteceu porque todos tinham que trabalhar e perdemos muitas pessoas novas pelas doenças contagiosas que foram trazidas pelos brancos que trabalhavam para este órgão. Nós também fomos impedidos de falar a nossa língua indígena. Quem falasse a língua em qualquer evento ou mesmo no serviço poderia ser castigado ou até preso, mas mesmo escondidos não deixaram de falar a nossa língua e de praticar a nossa cultura. Tudo isso o Sr. Antônio falava com muito ódio e muita tristeza, e começou a chorar na minha frente.

Após toda esta lamentação do Sr. Antônio, fala com mais tristeza sobre quando ele foi levado para uma escola de internato para a cidade de Catuípe-RS, para onde foram levadas 19 crianças no total, das quais 15 eram meninos e 4 eram meninas, na faixa de idade de 06 a 07 anos. Eles foram levados em dois jipes. Quando eles partiram, os seus pais começaram a chorar, porque eles não queriam deixá-los ir, mas o diretor deste órgão dizia para os pais que quem não deixasse seu filho ir iria preso na cadeia por cinco dias. Ele conta que quando chegaram naquele local tinha várias crianças brancas e quando desceram todos choraram muito sem parar e o diretor deste órgão puxava as suas orelhas para

eles pararem de chorar. Após tudo isso as pessoas, mesmo as professoras e as crianças brancas, se aproximaram e começaram a falar com eles e eles ficavam quietos porque não sabiam o que estavam falando. Ele diz que muitas crianças indígenas ficaram doentes e fracas porque não comiam as comidas deles e ao mesmo tempo sentiam falta dos seus pais. O ensino era muito diferente. O Sr. Antônio diz que com tudo isso não foi fácil se adaptarem a essa realidade nova, mas mesmo assim ficaram seis anos.

Ainda o Sr. Antônio fala que com o passar do tempo alguns pais visitavam as crianças e quando alguns pais ficavam sabendo o caminho para chegar a esse internato, começaram a roubar seus filhos dali. Quando a escola comunicava ao diretor do SPI a ausência das crianças, o diretor comunicava à liderança para verificar se os pais destas crianças roubadas estavam na comunidade. Se as crianças eram achadas, eram levadas de volta para o internato, enquanto que os pais sofriam castigos na comunidade indígena. Seu Antônio ainda fala que isto fez com que muitos pais fugissem com os seus filhos para fora da comunidade, para que os filhos deles não fossem levados para esse internato. Após tudo isso, depois de seis anos, quando voltaram para a nossa comunidade, muitas crianças falavam das crianças que tinham ficado no internato que eram brancas e diziam que não eram mais indígenas. Isto foi uma fase de muita tristeza

e lamentação para o seu Antônio e para a sua família, e as famílias dos seus colegas do internato.

## CONCLUSÃO

**A**nalisando o trabalho desenvolvido, as entrevistas e as falas dos entrevistados no meu Trabalho de Conclusão de Curso, chego à conclusão de que a ação oficial do governo durante o tempo do SPI veio para prejudicar as ações da comunidade indígena e as suas especificidades, sua cultura, suas crenças, seu modo de viver, sua socialização e a organização do meu povo.

Portanto, percebo que tudo que os anciões e lideranças presenciaram é extremamente importante de ser registrado: esses momentos de frustrações e de medidas tomadas por parte dos governantes, que tinham como fim terminar ou mesmo exterminar completamente a comunidade indígena Inhacorá para depois ceder todas as suas terras tradicionais e fazer assentamentos dos colonos. Ainda vejo que as medidas tomadas pelos governantes foram também para catequizar os indígenas. Por outro lado, percebo que o povo Kaingáng é um povo guerreiro difícil de ser abatido, por isso fizeram de tudo para sobreviver às dificuldades impostas pelos governantes.



Vejo durante a minha pesquisa que os funcionários do órgão SPI ou mesmo os governantes não se deram conta quando cederam as roupas do exército contaminadas de doenças contagiosas ou mesmo fizeram de conta que não perceberam. Vejo que as índias foram violentadas, sofreram abusos sexuais por parte dos servidores ou mesmo dos funcionários do SPI e foram contagiadas com doenças sexualmente transmissíveis. Por causa dessas doenças várias mulheres, homens, velhos e crianças chegaram a falecer. Percebo que o órgão responsável de cuidar das questões indígenas não fez nada, nem chegou a verificar a causa de morte das pessoas.

Através da fala dos entrevistados, chego à conclusão de que durante o trabalho do órgão SPI na Terra Indígena Inhacorá os nossos indígenas foram escravizados com trabalhos braçais, agressões e punições, e com castigos. Ao mesmo tempo as lideranças indígenas foram manipuladas com simples favores e com um pouco de dinheiro para favorecerem os servidores deste órgão e ao mesmo tempo foram usados para escravizar seus próprios irmãos indígenas, para que depois os servidores deste órgão não fossem responsáveis pelos atos que aconteciam. Portanto também declaro que os pais e mães de dezenove crianças na faixa de idade de 06 a 07 anos foram violentados pelo diretor deste órgão SPI para tirar as crianças dos braços dos pais, para levarem elas até um internato para estudar ou mesmo para fazer estas crianças com o passar do tempo ficar com pensamento de branco.

Esta vivência que passei com esta pesquisa de trabalho de conclusão de curso me ensinou muito e ao mesmo tempo me deu muita raiva de ouvir os sofrimentos que os nossos irmãos indígenas viveram com a penetração do SPI. Declaro que foram registrados os anseios e as visões dos nossos anciões e lideranças contradizendo todas as versões do próprio órgão SPI. A sigla SPI significa Serviço de Proteção aos Índios, mas na verdade este órgão não veio para proteger os indígenas com os seus territórios tradicionais, mas veio para catequizar, escravizar e fazer o extermínio do povo Kaingáng de Inhacorá. Apesar de tudo, o povo Kaingang lutou e conseguiu sobreviver à ação cruel do SPI. Quero aqui ressaltar que o povo Kaingáng é um povo guerreiro e jamais será abatido.

## FONTES ORAIS

CIPRIANO, Antônio (*Kÿnhmÿ*). Entrevista, 23 de agosto de 2014.

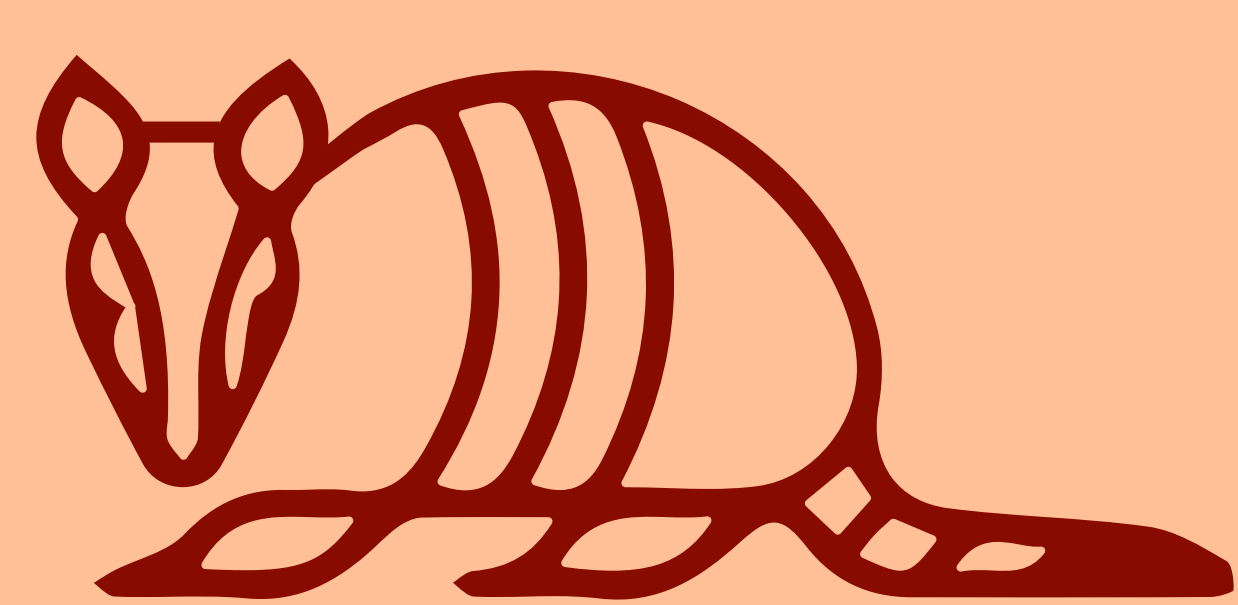
CIPRIANO, João Marino (*Fagy*). Entrevista, 27 de agosto de 2014.

MIGUEL, Lucídio (*Gré Ter*). Entrevista, 17 de agosto de 2014.

MIGUEL, Natálio (*Kajër Mã*). Entrevista, 21 de agosto de 2014.

MIGUEL, Teresinha (*Nera*). Entrevista, 13 de agosto de 2014.

SOUZA, Galdino Mineiro de (*Migkusüg*). Entrevista, 02 de setembro de 2014.



# 9



## INFÂNCIA KAINGANG NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ – SC: SABER E APRENDER

*por Valdemir Pinheiro*



## TU VĒME SĪ [RESUMO EM KAINGANG]

*Vãme tag vỹ tỹ gir tu ke ni, emã tỹ Xapecó-SC ki. Isỹ kaingang kesir ag tỹ ne u han fa ken to vamen ge ve, ag tỹ kurã kar ki han fã en, isỹ inh si kã nén u han fã em tỹ u ke ja venh ge ve. Kara g tỹ nén u kar mré há em ke gé, ag munh jã ni, kar ag mag je henkã ag juvãñ ge mré há, ag prun há hangé. (Tradução: Arão da Rosa).*

**VĒNH VĪ KI KE PĒ:** *Kanhgág fag; Pepé tỹ vëjykre ãg ãmã ki; Fag jykre pë.*

## RESUMO EM PORTUGUÊS

A partir de um contexto cultural, essa pesquisa aborda a temática da Infância Indígena na Terra Indígena Xapecó – SC. Busco investigar a Infância Indígena Kaingang e demonstrar os saberes e fazeres na vivência do cotidiano, procurando também compará-la com a minha infância. Ao longo da pesquisa apresento, a partir do contexto cultural, as vivências da infância ligadas ao ambiente natural e social. Sendo assim, são tratados diversos assuntos, dentre eles a convivência com os rios que cortam as aldeias, as fases da vida Kaingang, casamentos entre outros.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulheres Kaingang; Papel social e cultural; Conhecimentos tradicionais femininos.

# INTRODUÇÃO

Este trabalho busca promover uma reflexão sobre a infância Kaingang, entre o saber e aprender, na Terra Indígena Xapecó, pertencente aos municípios de Ipuauçu e Entre Rios, localizados no oeste do estado de Santa Catarina. Com esse propósito, adquiri um conhecimento amplo do relacionamento das crianças, pois, assim como os entrevistados, moro e sou professor na Terra Indígena Xapecó. Tenho vivência com o cotidiano das crianças e penso que aprofundar os conhecimentos na infância é fundamental para compreender o ser Kaingang. Neste trabalho estudo como as crianças promovem e constroem as vivências, o que as influencia na aprendizagem, a importância da liberdade na infância indígena Kaingang, como as crianças aprendem apenas observando, o relacionamento de crianças com adultos e porque as crianças, aos 13 anos, se casam e se tornam adultos. É comum a liberdade e autonomia na infância indígena Kaingang e os brinquedos e brincadeiras geralmente partem do ambiente natural e artefatos inúteis.

A vida indígena Kaingang é dividida em duas fases: *Gĩr* – criança e *ti* – adulto, subdivididas entre si. Os modos de saber e aprender se diferenciam de aldeia para aldeia. Junto com os pais, as crianças também trabalham para colaborar na

renda da família e quando se casam é comum os adolescentes morarem com seus pais e passarem a ser considerados como adultos. A maior parte dos adolescentes casa-se mais de uma vez.

As crianças Kaingang da Terra Indígena Xapecó aprendem e se adaptam a conviver junto ao ambiente natural. As vivências se distinguem de aldeia para aldeia e isso depende do ambiente natural de sobrevivência das crianças e automaticamente influencia no modo de promover brincadeiras. Para cada aldeia tem um auto-mapeamento memorial dos setores de caça, pesca e coleta de frutos e semente como: jabuticaba, guabiroba, bergamota, pinhão, araticum, capota etc. As crianças ainda usam técnicas antigas de caça, como a do preá e a da rã, e são muito ligadas à diversão, seja na caça, pesca, coleta, bailes, torneio de futebol etc., e optam a elas de acordo com seu gosto.

Com o passar dos anos o território tradicional da infância Kaingang tem sido reduzido, o que se deve a vários fatores, tendo como principal a expansão de lavouras mecanizadas. As crianças desde muito cedo aprendem a viver expostas ao trabalho dos pais e à convivência na vida cotidiana dos pais e parentes, e se percebe que, de forma geral, as meninas são menos expostas ao dia a dia, pois até os 13 anos de idade são treinadas a articular o lazer e bem viver dentro de

casa. Os deveres de meninos e meninas se diferenciam no âmbito familiar.

Desde muito tempo as crianças desenvolvem habilidades em diversas situações, mas havia a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre a infância indígena Kaingang. Por este projeto transmitiremos conhecimentos da infância indígena Kaingang, na Terra Indígena Xapecó-SC.

Se a aldeia for pequena e cercada pelo ambiente natural, as crianças tendem a se adequar e serem criativas de acordo com que o ambiente oferece, por exemplo: quando o rio corta a aldeia naturalmente as crianças dessa aldeia o desfrutarão e associam o cotidiano a esse rio.

Procurei enriquecer este trabalho por meio de diversas fontes. Foram utilizados vários materiais por mim produzidos durante o curso de graduação, para algumas de suas disciplinas e também utilizei as atividades produzidas nos Estágios. A pesquisa de campo foi fundamental para apresentar a realidade da Infância Indígena Kaingang na Terra Indígena Xapecó-SC. Levantei, através de fontes orais com lideranças, pais e crianças, relatos de métodos de educação indígena e depoimentos sobre a infância indígena. Busquei referências bibliográficas, assimilações e comparações, bem como contradições na infância Indígena Kaingang na Terra Indígena Xapecó. Utilizei pesquisas, tais como trabalhos das



autoras Antonella Tassinari, Jeniffer Caroline da Silva e também leis como, por exemplo, a Consolidação das Leis do Trabalho, sobretudo o Art. 403 no que tange ao trabalho do menor. Somei fotografias e algumas ilustrações: como construir um poço para banho, como fazer uma lanterna para a caçada noturna. Reunindo tudo isso, resultou um texto final do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

Essa pesquisa está dividida em seis capítulos. O capítulo 1: “Caracterização das crianças de Terra Indígena Xapecó-SC” apresenta a descrição geográfica e social da Terra Indígena Xapecó, as divisões entre aldeias e sua organização política – como acontece a escolha dos caciques e como é organizada a liderança indígena. De forma geral, esse capítulo busca apresentar as crianças e também traz um diagnóstico das famílias e como as crianças estão inseridas no cotidiano familiar e social, como as crianças convivem junto ao ambiente natural, principalmente sua convivência junto à água dos rios e açudes. Neste capítulo também trarei algumas gírias e sotaques presentes na relação da criança e da comunidade.

O capítulo 2: “O Aprender” aborda o aprendizado na infância e a importância do laço de parentesco no aprender. Neste capítulo também apresento a importância da liberdade e algumas crenças e contos na infância Kaingang. O capítulo

3: “Diversão” trata sobre a diversão de maneira ampla e natural, de acordo com o ambiente de cada comunidade. Apresento variedades de diversões e como surgem os brinquedos e brincadeiras. Esse capítulo expõe a importância dos poços para banho e também traz uma ilustração de como construir esses poços. Abordo também os bailes, mati-bailes e o futebol como meio de diversão para a infância Kaingang.

O capítulo 4: “Território Tradicional da Infância Indígena Kaingang” trata do território tradicional da infância indígena Kaingang da Terra Indígena Xapecó, o uso do território pela criança através da coleta, caça, pesca, porque o território tradicional da infância Kaingang está limitado e qual a influência maior desta limitação. O capítulo 5: “Trabalho” aborda o trabalho como dever na infância, pois é visto como tarefa familiar. Esses deveres diferem entre meninos e meninas, pois se percebe que os trabalhos que exigem força são exclusivos dos meninos. Também neste capítulo procuro trazer uma visão jurídica sobre o trabalho, a partir da CLT – Consolidação das Leis do Trabalho, que proíbe qualquer trabalho a menores de dezesseis anos de idade. Apresento a infância Kaingang em temporadas de colheita de feijão, a razão das crianças trabalharem e qual o destino final de sua renda. Verei também como as crianças adquirem renda

através das sucatas e como isso acontece. Por fim, o capítulo 6: “As fases da vida” trata das divisões desde o nascimento, bebê, criança até a fase adulta e velhice. Retrata as diversas fases da vida Kaingang, esclarece suas divisões na sociedade e como estas fases estão subdivididas entre si.

# 1. CARACTERIZAÇÃO DAS CRIANÇAS DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ-SC

## Terra Indígena Xapecó

A Terra Indígena Xapecó está localizada no oeste do Estado de Santa Catarina e recebeu este nome devido estar situada entre dois rios: Rio Chapecó e Rio Chapecozinho, sendo que esses dois cursos d'água servem de limites da Terra Indígena Xapecó e acabam afunilando sua divisa, tornando-se marcos culturais importantes da população. Esta Terra Indígena acolhe duas etnias: Kaingang e Guarani, além de pertencer a dois municípios, Ipuçu e Entre Rios. Quinze aldeias são de usufruto Kaingang. A aldeia Limeira localiza-se mais ao sul da Terra Indígena Xapecó e hoje está reservada ao povo Guarani. O professor Silvones Karai, 27 anos, professor dessa aldeia relatou que ali vivem 31 famílias, 180 indivíduos.

A Terra Indígena Xapecó possui uma população total de 5.338 pessoas para um território de 15.623 ha (ISA, 2014). Esta Terra Indígena possui dezesseis aldeias, cada uma com características e ambientes diferentes entre si. Dentre elas, a aldeia Sede, também chamada de Posto, devido ao prédio da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que ali se encontra. A aldeia Sede abriga a maior escola da Terra Indígena Xapecó, a Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre, referência entre as aldeias, já que grande parte das escolas atuam somente até o ensino fundamental. Hoje a Terra Indígena Xapecó abriga nove escolas, sendo seis multisseriadas e três de ensino básico nas aldeias Sede, Pinhalzinho e Paiol de Barro.

A política interna da Terra Indígena Xapecó está organizada por um sistema que é definido de forma democrática. A política eleitoral assemelha-se às eleições municipais, estadual e federal, pois a cada quatro anos acontece uma nova eleição para eleger a liderança indígena para representar as aldeias. Sendo assim, o cacique torna-se o líder político e representante do povo Kaingang e Guarani da Terra Indígena Xapecó. O cacique compõe seu período de atuação com várias lideranças divididas entre a Terra Indígena Xapecó, sendo: cacique e lideranças, vice cacique e lideranças, capitão geral e lideranças, capitão de aldeia e lideranças. Cacique, vice cacique, capitão geral e capitão de aldeia acabam por inserir indígenas de afinidade e confiança para fazer

parte da sua liderança, mas qualquer indígena pode ser convocado para colaborar como liderança e isso dependerá da situação. Quem faz parte da liderança deverá evitar ingerir bebida alcoólica, pois deverá sempre estar pronto para qualquer situação de apoio.

## As Famílias

As famílias Kaingang são simples e de um sistema de parentesco muito forte, o que facilita a criança adquirir novas técnicas de vivência e aprendizagem, e acaba por facilitar a transmissão de novas vivências nos lugares onde moram. Geralmente as famílias são de baixa renda, por isso as crianças buscam e aperfeiçoam suas experiências de acordo com o ambiente, tempo e sociedade.

Há famílias que sobrevivem da venda do artesanato e a criança acompanha todo o processo, desde a coleta de materiais e confecção do artesanato até a venda. Considera-se que as crianças são capazes de ajudar suas mães a raspar taquara para confecção dos artesanatos, outras ajudam a confeccionar colares de rosário, também ajudam seus pais na venda dos artesanatos ou na troca por mandioca, batata ou alimento de mercado. Na venda do artesanato a criança está diretamente mais envolvida e na maioria das

**Figura 1:** Dona Maria com seu neto e dois filhos prestes a passar a divisa da TI Xapecó-SC para vender artesanato em comunidades não indígenas. *Fonte: Arquivo Pessoal (23 de agosto de 2014).*



vezes é designada a negociar o artesanato. Na maioria das vezes a venda acontece para os não índios e a criança ajuda a transportar e negociar o artesanato.

Algumas famílias possuem vínculos empregatícios em empresas da região, geralmente empresas frigoríficas, sendo que em algumas o número de indígenas é bem elevado, o que não contribui para que os mesmos tenham cargos privilegiados. Durante o dia, fora da aldeia, as crianças são cuidadas por parentes – avós, tios – ou vizinhos. Em alguns casos os irmãos mais velhos são responsáveis por essa atividade, como acontece com Eliton Batista, 12 anos, que estuda e cuida das irmãs menores, Eduarda e Vitória, enquanto os pais trabalham na empresa frigorífica. Durante esse tempo Eliton é responsável pela família e também toma decisões que contribuem na educação das irmãs menores. Eliton diz: “Eu tenho que ensinar a fazer de tudo, elas não ajudam muito, mas eu ensino.”

Percebe-se que mesmo com vínculos empregatícios algumas famílias somam diferentes meios de sustento. Muitos indígenas da aldeia trabalham em empresas frigoríficas e ao mesmo tempo criam algum tipo de animal para o seu próprio consumo, como galinhas, porcos, gado etc. e nesses casos as crianças devem tratar os animais na ausência dos pais. Em horas vagas as famílias cultivam algum tipo de pequenas plantações de batata, mandioca, feijão ou até mesmo milho. Se a safra for rentável, há a possibilidade de vender no troca-troca ou no dinheiro e isso ajuda na renda da família. Durante esse processo as crianças estão super envolvidas, sempre demonstrando muita alegria em ajudar.

Algumas famílias se caracterizam como evangélicas, se distinguem como cristãs. Sendo assim, automaticamente o filho deverá seguir o mesmo caminho de seus pais, frequentar a igreja e conseqüentemente acompanhar as doutrinas. Percebe-se que a ética infantil diante da doutrina é mais frágil, pois a criança tem maior dificuldade em se estabilizar nas regras doutrinárias.

## Dependência

O desenvolvimento das crianças para a sobrevivência depende da liberdade, conhecimento e experiência dos pais, tios, avós

e vizinhos. Isso porque todos convivem no dia a dia das crianças. Quando a criança é recém-nascida, se troca muito conhecimento através do diálogo de experiências para que seja aplicado na vivência com o bebê, desde aprender a engatinhar, o que pode comer, simpatias, remédios caseiros, cuidado com o umbigo etc. Tudo voltado ao bem viver do bebê, pois até os cinco anos idade a criança é muito dependente.

## As crianças, os rios e açudes

O rio está diretamente ligado à vida da criança Kaingang. Em épocas de verão a criança está em fluxo constante com o rio e locais de banhos ou açudes de aldeia, isso porque na região oeste, no verão, faz muito calor e a água dos rios e açudes ajuda a diminuir a ansiedade. Para o bebê de colo dormir durante a tarde, a mãe vai até o rio e aplica o banho para ele dormir, pois o banho refresca o corpo e trará o sono profundo ao bebê. Sendo assim desde muito cedo as crianças se adaptam a esses locais como se fossem locais para banho e acabam frequentando de forma intensa em épocas de verão. Quando tem um rio perto de casa ou que corta a aldeia, as crianças e suas brincadeiras tendem a se aperfeiçoar com esse ambiente, ou seja, muitas brincadeiras estarão ligadas ao rio ou próximas dele.



Já no inverno, por ser uma época muito fria na região, dificilmente veremos crianças em contato permanente com o rio. Nessa época, quando é muito frio, as crianças tendem a brincar mais perto de casa. Por isso nessas épocas, quem não tem chuveiro em casa vai até o rio ou açude apenas para tomar banho, por isso é aconselhado tomar banho quando o sol está mais quente, evitando o frio. Nessa época de inverno intenso, algumas famílias preferem tomar o banho de bacia em algum ambiente fechado da casa. Nesse banho é necessário amornar a água por isso deve ser metade da água fervendo e metade de água fria.

## As gírias e sotaques

### As gírias

As crianças possuem gírias e sotaques diferentes entre aldeias e isso pode variar de acordo com a procedência da família, mas também se percebe que algumas gírias e sotaques são padronizados. Como a gíria do *quage* que é usada em diversos aspectos: quando na conversa esclarecemos o caráter duvidoso, dizemos *quage*. Este termo estará esclarecendo que o indivíduo ficou em dúvida, mas também pode ser usado para outros aspectos. Para esclarecer admiração ou elogio por algo que ludicamente chamou atenção, a

criança diz: não é bonito *quage*, se referindo às características físicas ou abstratas que chamaram sua atenção. Isso esclareceria a admiração pelo aspecto físico ou não.

A gíria *quage* é apenas uma das diversas formas de comunicação que aos estrangeiros seria vista como forma inadequada de comunicação ou incompreensível ao contexto natural, mas que para as crianças é fundamental como forma de compreensão e expressão. Existem diversidades de gírias presentes no dia a dia da criança Kaingang da Terra Indígena Xapecó, sejam essas gírias locais ou regionais. De tempo em tempo as gírias se renovam, mas uma vez aprendida jamais será esquecida.

## Algumas gírias padronizadas da Terra Indígena Xapecó-SC

- Mólão: garrafa de refrigerante.
- Boné amarelo: cachaça.
- Fazer boné: fazer fiasco, pagar mico.
- Godê: andar feliz, à toa, exibindo-se.
- Gorra: fazer o que não deve, algo inconcebível.
- Ucharia: algo assustador, fora de comum.
- Largo: expressão de habilidade incomum, no jogo quando alguém joga melhor.
- Com com: quando paga mico ou não alcança o desejado.
- Wasque: ação de negar. Não.

- Tãps: ação de negar. Não.
- Pelô a cara: quando alguém não alcança o desejado e outro tira sarro dizendo: pelô a cara.
- Péls: quando alguém não alcança o desejado, o outro tira sarro dizendo: péls.
- Empacotá: dar uma pancada forte, dar um soco forte.
- Brique: negociar alguma coisa.
- Mati-baile: baile que começa de tarde e termina cedo, não vai até de madrugada.

## Sotaques

Os sotaques estão muito presentes nas comunidades, mas se percebe que são transmitidos de pais para filhos e quase sempre a forma de falar acompanha a descendência familiar. Na aldeia Baixo Samburá, a criança carrega gírias e sotaques de seus avós com palavreado mais lento e calmo, o que torna as crianças socialmente calmas e muitas vezes tímidas e, por conta da voz, facilmente identificamos a aldeia em que ela convive.

## 2. O APRENDER

### Laço de parentesco e o aprender

Há um laço muito grande entre vizinhos e parentes, por isso convivendo de forma intensa as crianças aprendem juntas e conseqüentemente transmitem conhecimentos aos menores, como as técnicas para aprender a nadar, pescar etc. Aprendem de diversas formas, no ambiente escolar, fazendo coletas, pescando, plantando, caçando, cuidando de animais domésticos, desenvolvendo brinquedos e brincadeiras etc.

O sistema de parentesco é muito relevante para a educação e desenvolvimento do ser indígena, incluindo o respeito sagrado pelo apadrinhado, sendo assim, logo quando a criança nascer será responsável por reforçar o laço de parentesco, isso porque geralmente o compadre e/ou comadre será alguém que já faz parte desses vínculos familiares. O respeito aos mais velhos é fundamental, pois são considerados grandes conhecedores daquela comunidade, por isso nossas crianças devem aprender com eles as diversas histórias, mas é fundamental que estejam sempre contando e avisando quem são nossos parentes e os acontecimentos referentes a eles.

A criança é sempre estimulada a visitar os parentes, pois será fundamental para receber benção e para que todos

percebam o seu desenvolvimento. Sendo assim, o desenvolvimento da criança sempre estará inserido no vínculo de parentesco e todos serão responsáveis em auxiliar no desenvolvimento e aprender da criança. As crianças aprendem quando brincam em grandes grupos, em rios, ao redor de suas casas e entre vizinhos, ou em passeatas pelas aldeias em busca de divertimentos, locais de coleta, de pesca etc. Em algumas aldeias as crianças aprendem em menor número e isso porque se encontrou um grupo de afinidade que geralmente são parentes.

## Liberdade

Desde bebê procura-se expor a criança junto ao ambiente natural, com isso a criança se adapta a todos os ambientes e dificilmente ficará doente ao manter contato com a natureza. Daí em diante, começa a liberdade que a criança expressará ao longo de sua vida. Percebe-se que a criança, desde muito cedo é treinada a tomar as mais difíceis decisões, como por exemplo, fazer um brigue em nome da família ou no caso dos meninos, ficar totalmente responsável pela casa enquanto os pais não estiverem. Ainda assim, são expressamente livres para brincar, passear, fazer brigue de seus pertences.

Em geral, quando pensamos na autonomia infantil, sempre a restringimos a certas esferas nas quais permitimos que as crianças tomem decisões. As etnografias mostram que as crianças indígenas têm uma liberdade de escolha que nos parece inconcebível porque lhes permite tomar decisões que afetam diretamente seus pais, familiares ou a comunidade (TASSINARI, 2011, p. 6).

As crianças aprendem as coisas olhando e são expressamente livres, por exemplo: as crianças pequenas ficam livres para ir brincar com as crianças vizinhas do outro lado do rio e cruzam o riacho por cima de pequenas pontes ou atravessam em lugares mais rasos. Certamente a mãe fica surpresa com a atitude do filho(a) mas isso acontece porque a criança viu alguém fazendo ou foi estimulada por seu colega. Facilmente vemos pequenas crianças passando pequenos rios por barragens ou por galhos de árvores, mas sempre alguém está dando atenção para as crianças, seja vizinhos, tios, pais etc. É como se fossem olheiros que mesmo de longe um cuida o filho do outro.

## Crenças

- Se a criança queimar vassoura seca, sai ferida nas orelhas, por isso a vassoura que nós usamos para varrer o terreiro não pode ser queimada.
- Se a criança começar a varrer a casa, ela está chamando visita surpresa.
- Se brincar embaixo da mesa ou embaixo de guarda-chuva não cresce mais.
- Se jogar pedra em cima da casa ou correr em redor da casa chama a noite.
- Visage (fantasma).
- Se a criança caminhar na estrada no sentido contrário (de ré), a mãe morre logo.
- Criança pequena não pode carregar criança maior, por que cria papo.
- Não pode contar (apontar) as estrelas, se não cria verruga nas mãos.
- Não pode ameaçar a criança com faca, pois ela fica com gagueira.
- Se fizer o pinto piar na boca da criança, ela fala logo.

## A mulher que grita

Na aldeia Sede da Terra Indígena Xaçecó, as crianças acreditam fielmente no conto da mulher que grita. Em dias de

**Figura 2:** Mato da Vita: divide as aldeias Sede e Olaria.  
*Fonte: Google Earth.*



quaresma essa mulher caminha de um mato para o outro sobre as copas das árvores e faz ecoar gritos que podem ser escutados nas aldeias Sede e Olaria. Segundo o senhor Vicente da Luz – 56 anos, a mulher tem o poder de encantar e até deixar as vítimas perdidas no meio do mato. A mulher assombrada transita por cima das árvores entre dois matos que conhecemos como o Mato da Vita. Essas matas receberam esses nomes em referência à dona Vita (Vitalina) que morava entre meio aos dois matos. Desde muitos tempos os matos são cortados por uma estrada que dá acesso de uma aldeia a outra, a aldeia Olaria e aldeia Sede. Veja na Figura 2.



O professor Claudemir Pinheiro – 39 anos, residente na aldeia Olaria, nos contou porque os dois matos ficaram assombrados. Segundo ele, uma vez, há muito tempo um homem e sua esposa saíram da aldeia Barro Preto onde moravam e foram fazer o rancho no mercado em uma comunidade próxima, em Bom Jesus, ainda quando não era um município. Junto com eles levaram uma criança de colo, uma menina. Naquela época tinha mato pra todo lado, retornaram tarde da noite para casa e o homem vinha tomando muita bebida de álcool. Ainda na metade do caminho o homem começou a ficar agressivo e no meio da mata que hoje está assombrada, espancou e matou a sua esposa. Sem saber o que fazer com a criança de colo – sua filha – colocou-a para mamar em sua mãe já morta e fugiu para os fundos da terra indígena. No outro dia quando a mulher foi achada morta, o povo ficou muito revoltado com a situação em que encontraram a mulher e o bebê. Reuniram a comunidade e foram caçar o assassino. Depois de achar, transferiram ele para outra terra indígena. Há boatos que na metade do caminho o homem foi morto da mesma forma em que matou a esposa. A menina foi criada pelos parentes e com o passar dos anos foi embora para outra Terra Indígena, no Rio Grande do Sul. Nas noites de quaresma o mato ficou assombrado e a mulher em forma de gigante e vestido branco caminha sobre a copa das árvores, descendo e subindo de um mato para o outro, gritando de dor e acompanhando as pessoas em forma de vulto até passarem o mato.

## 3. DIVERSÃO

### Variedades de diversões

Há uma infinidade de diversões presentes no cotidiano das crianças, qualquer momento e ambiente permitem criar uma nova etapa da diversão e isso se revela de várias maneiras. Ao se deparar com um artefato inútil, brincam de deslizar em barrancos, caçam passarinhos, gostam muito de bicicletas, gostam de pescar e nadar. Perguntei ao Rafael Soares –10 anos. Onde você mais gosta de brincar? Ele disse: “na rampinha ali perto da minha casa”. Quando tomei nota a rampinha era um barranco da estrada que passava perto de sua casa, isso porque Rafael consegue adaptar várias brincadeiras àquele ambiente que ele chama de rampinha. O ambiente natural propõe uma diversidade de diversões e a criança se adapta a ele de acordo com o que o ambiente propõe. O que quero dizer é que a criança Kaingang aperfeiçoa e cria novos momentos para seu cotidiano.

Assim como qualquer infância, a criança Kaingang é levada por curiosidades e a qualquer momento supõe supri-las e quase sempre esse momento se dá entre crianças de vínculo de parentesco ou de vizinhos. Na [Figura 3](#), dois irmãos e um primo quebraram uma televisão que era inútil para a família e os pais permitiram as crianças quebrá-la. Quando

**Figura 3:** Crianças desmontando uma televisão – Aldeia Sede TI Xaçecó – SC. *Fonte: Arquivo Pessoal – (18 de fevereiro de 2013).*



perguntei ao irmão mais velho, Elielton Kokoj Vieira – 9 anos, porque quebraram a televisão? Simplesmente ele respondeu: “nóis quebremo pra vê o que tinha dentro” e retomei perguntando, o que vocês acharam? Ele responde: “era um oco, com um vidro grande que aparece as pessoas”. Percebe-se que a partir de um contexto natural as crianças descobriram o que muitas outras ainda não sabiam e isso surgiu de uma consequência natural em que a televisão estava inútil e com a permissão dos pais resolveram quebrá-la.

**Figura 4:** Criança brincando – Aldeia Sede TI Xapecó-SC.  
*Fonte: Arquivo Pessoal (12 de maio de 2014).*



## Os brinquedos e brincadeiras

Os brinquedos e brincadeiras surgem de momentos simples. São objetos e artefatos inúteis, isso porque dificilmente compramos brinquedos para nossas crianças. Por isso, elas sempre buscam brinquedos e brincadeiras e acabam criando novos meios de interação, seja vasculhando e inventando brinquedos com artefatos. Sentam em algum objeto e deslizam no barranco, inventam carrinhos com garrafas pet, sabugos, papelão, pedaços de madeira etc. Isso varia de aldeia para aldeia.

A Figura 4 demonstra a criança desenhando riscos para representar estradas. Essa brincadeira faz parte do saber se

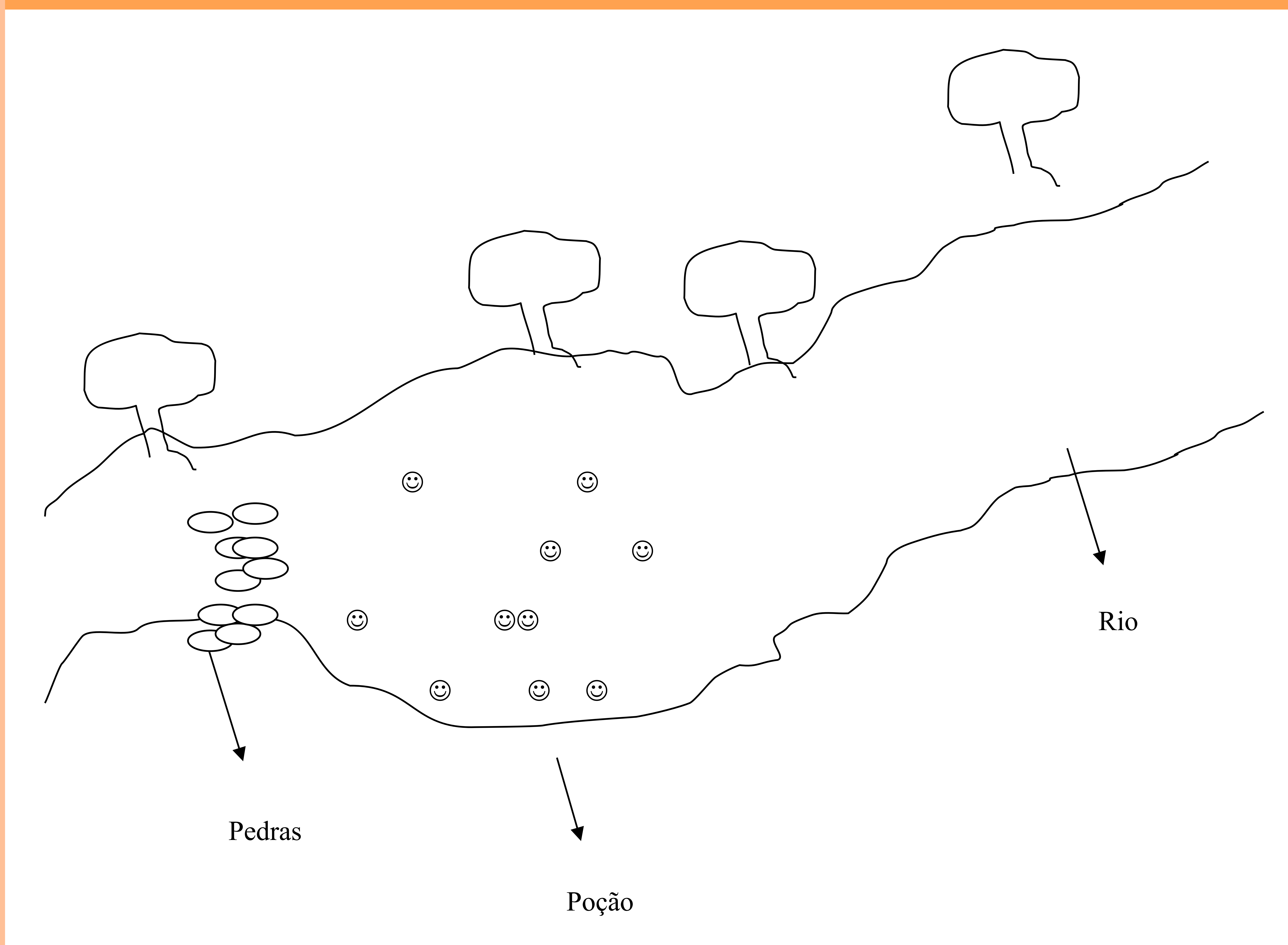
adaptar ao contexto natural. Esta criança buscou uma brincadeira simples e de acordo com a realidade, pois certamente ela está representando alguma estrada que já conhece.

Os modos de transmitir saberes são muito ligados à vida cotidiana. Muitas vezes, em época de verão, nossas crianças aprendem a nadar em grupos, que passam o dia inteiro nadando em poções no decorrer do rio que corta a comunidade. Lá elas brincam em árvores ribeirinhas e ao mesmo tempo saltam no rio e nadam, desbarrancam a beira do rio e formam barragens (poço, poção) como chamam, feitos de pedras e terra, e assim elas formam o ponto de lazer diário.

## Os poços de banho

Construir um poço para banho é fundamental para as épocas de verão. As crianças de todas as idades têm esses lugares como locais acessíveis e como ponto de lazer diário. Citamos a aldeia Sede onde a incidência desses poços é maior e onde as crianças aprendem a interagir umas com as outras, e principalmente aprendem a nadar. A partir da observação e convivência com o cotidiano das crianças Kaingang da aldeia Sede percebemos como fazem poços para banhos diários, especificamente em época de verão.

**Figura 5:** Ilustração de como as crianças formam o poço para banho.  
*Fonte: Ilustração criada em agosto de 2013 pelos professores Marcos e Valdemir para as aulas de Estágio I, realizadas na Escola Indígena de Ensino Fundamental Baixo Samburá (Brinquedos e brincadeiras Kaingang).*



## Como construir um poço

### Como fazer:

- Primeiro fazer uma análise dos ambientes com tocos e pedras, e se possível retirar do rio.
- No rio da aldeia escolher um local limpo, de preferência com árvores e de fácil acesso para todos.
- Com amigos, reunir o máximo de pedras possível, mesmo aquelas do rio.

- Coloque as pedras num local estreito do rio.
- Você observará que enquanto as pedras são assentadas no rio, naturalmente o rio formará um poço e ficará mais cheio de água.
- É importante que um lado do poço fique mais raso para os irmãos menores também se divertirem. Se preferir um poço mais amplo, apenas desbarranque as laterais direita e esquerda com um pedaço de madeira.

### **Como usar:**

- Primeiro fazer uma análise dos ambientes com tocos, cacos e pedras. Se possível retirar do rio.
- Podemos brincar de pega-pega dentro e fora da água.
- Luta corporal: de companheiro ou de repassar, com barro no corpo ou sem barro.
- Dar bicão.
- Brincar de desaparecer na água.
- Quem fica mais embaixo da água.
- Deslizar no poço.
- Dar piruetas.
- Salto em distância no poço.
- Brincadeira de 31 (esconde-esconde).
- Mamãe cola.

## Bailes e mati-bailes

Os bailes e mati-bailes acontecem em diversas aldeias e sempre com autorização do cacique. Quase sempre as bandas que animam esses bailes são de indígenas da região. Em dias de baile as crianças de até 12 anos têm acesso gratuito e por isso facilmente vemos as crianças ainda no colo da mãe em bailes e diversões e as crianças maiores correndo em meio aos bailantes, chutando latas e divertindo-se, brincando de pega-pega. Ao final do baile, catam as latas para vender ao caminhão de sucatas que passa semanalmente nas aldeias. Para as crianças o baile é uma diversão e também uma fonte de renda.

Algumas crianças preferem prevenir-se para os dias de baile e por isso buscam alguma maneira para adquirir renda. Fazem briques, fazem serviços (*bico*) em troca de uma renda para o baile. Em épocas da colheita do feijão a incidência de crianças em baile é maior, isso porque durante a colheita as crianças conseguem adquirir maior renda, mas alguns pais são dispostos em investir no divertimento dos filhos por isso doam alguma verba para o filho gastar.



**Figura 6:** Crianças da Aldeia Baixo Samburá jogando bola com time adulto. *Fonte: Arquivo Pessoal (26 de julho de 2014).*



## Futebol

O futebol, além de ser um jogo, é uma das brincadeiras mais frequentes entre as crianças de todas as aldeias. A diversão em que as crianças estão presentes são os torneios de final de semana. Participam da torcida ou fazendo parte de grupos de jogadores e isso colabora para a diversidade de idades em futebol, pois muitas vezes notei times em que os jogadores eram crianças disputando com muita raça junto aos mais velhos. Também percebi que alguns times convidam uma criança para jogar, quando isso acontece é porque a criança tem habilidade com o jogo.

O futebol é uma das brincadeiras mais frequentes entre as crianças e é tido como uma atividade física dos adultos de todas as aldeias, sendo que em alguns lugares as crianças agem e criam com simplicidade bolas de pano ou plástico. Há muitos anos o futebol é uma atividade frequente nas aldeias, quando não tem bola, simplesmente criam uma para o exercício da atividade, assim como os antigos.

O senhor Miguel Farias, artesão, residente na Aldeia Sede, através do seu relato, nos revela como era antigamente o futebol. Diz ele:

Nós aprendemos com o Neri, Levi e o Darci. Os três irmãos sempre jogavam comigo, nós morava lá no João Preto, nós vinha na sede do posto para estudar na época era a professora Marica. Nós gostava de brincar, pensemos de fazer o campo em qualquer gramado. Nossas bolas eram de palha de milho, nós amarrava uma na outra, fazia argolinhas, amarrava todas as palhas. O Neri quem gostava de fazer as bolas, ele era fera mesmo, fazia sempre bem caprichado, mesmo com dificuldade para caminhar ele jogava bem, tinha força para chutar a bola. Daí fizemos o campinho para brincar, era pra cá do João Preto, ali no barro, naquela época ali era cheio de casas, nós andava sempre com um brinquedo, carrinhos feito de madeira. Também joguei pro 19 de abril. Eu era goleiro e ajudei a levantar o time, eu e o José, o Cebo. Hoje só cuido do Internacional, já fiz o documento do time no tempo do cacique Machado. Ainda de vez em quando jogo bola com a piizada, mas não direto, só nos amistosos do meu time (FARIAS, entr., 2014).

A entrevista com o senhor Miguel traz uma noção de como era o futebol antigamente e como o futebol vem evoluindo com o passar dos anos, pois hoje na Terra Indígena Xapecó existem muitos times juvenis e de crianças, times masculinos e femininos, e a organização desses jovens parte de alguns times indígenas já registrados ou conhecidos, como por exemplo: o Serrano, Baixo Samburá, Colorado, Internacional, Grêmio, Água Branca, 19 de abril, entre outros. Se percebe que o futebol é uma atividade envolvente e muito bem disputada entre os Kaingang.

Os times e principalmente seus torcedores, sejam eles indígenas ou não, possuem certas “rivalidades” entre si, algumas vezes explicitadas de maneira violenta. Entre os Kaingang não tivemos relatos de violência no futebol, mas averiguamos a intensidade na competição entre os jogadores (SILVA, 2011). Através do futebol as crianças desenvolvem seu cotidiano. Em dias de chuva muitas vezes o jogo acontece em locais com muita lama e em dias de sol podem desenvolver a prática do futebol nas estradas, nos terreiros de casa, em locais planos etc.

**Figura 7:** Crianças indo à caça de pássaros – Aldeia Sede, T.I. Xapecó-SC. *Fonte: Arquivo Pessoal (12 de maio de 2013).*



## 4. TERRITÓRIO TRADICIONAL DA INFÂNCIA INDÍGENA KAINGANG DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ-SC

### O uso do território pela criança

O uso do território se revela de várias maneiras e em diversas situações. Isso varia de acordo com a época do ano, pois percebi que em certas épocas do ano há maior tendência em ocupar o espaço tradicional de várias maneiras, isso seria mais constatado em épocas de verão, seja nas

épocas de coletas de frutos em diversos setores e aldeias, quando, em grupos, percorrem os rios e açudes da aldeia ou quando se reúnem para caçar.

Durante o verão na Terra Indígena Xapecó, a criança está sempre em constante movimento, por ser uma temporada com calor intenso e ar seco. As crianças se adaptam de diversas maneiras ao espaço em que vivem. Sendo assim, estão constantemente adaptando as atividades ao lazer diário e quase sempre uma tarefa está ligada à outra, pois quando a criança vai caçar e no caminho encontra algum rio, automaticamente – por conta do calor intenso, inclui o banho neste roteiro e assim diariamente uma atividade estará ligada à outra.

## A coleta

O que define a infância é a liberdade e o incentivo a essa liberdade, que surge basicamente da necessidade de cada família. As crianças de cada aldeia tem um auto mapeamento memorial dos setores de coletas de frutos e semente, como jabuticaba, guabiroba, bergamota, pinhão, araticum, capota etc. O tempo de coleta às vezes parte da consulta individual aos pais ou aos mais velhos principalmente quando estes pontos de coleta se distanciam das comunidades e são longe

do acesso permanente de crianças, sendo assim com uma consulta prévia aos mais velhos, o acesso aos setores de coleta ocorrerá no exato momento em que o fruto estiver maduro.

Geralmente as crianças coletam em grupos familiares ou de vizinhos. As crianças mais velhas ou com tamanho superior coordenam a prática da coleta, sendo que são também responsáveis por subir nas árvores e derrubar os frutos que os menores catam. Quando a família está na coleta do pinhão, a criança “trepá” (sobe) em pinheiros mais baixos, cata a pinha, debulha o pinhão e prepara o fogo para as sapecadas. Nesse momento faz atividades que a divertem e que estão de acordo com as intenções da família. Ao mesmo tempo que a criança diverte, evolui a autoestima e a capacidade de aprender junto à natureza, em um ambiente calmo e de acordo com o seu lazer.

## A caça

Na Terra Indígena Xapecó, nossas crianças e jovens gostam de caçar e existem várias formas de caçar, dependendo do ambiente onde cada aldeia se situa e também varia de acordo com a época do ano, se é inverno ou verão, dia ou noite.

Cito a caça do *pereá* que muitas vezes surge de uma criança sapeca que dá início lascando fogo no banhado. Acontece de forma simples e sequencial, sempre em épocas de inverno quando o capim está seco, pois quando o capim de banhado estiver seco o fogo se alastra facilmente. As crianças tocam o fogo em um lado da capoeira e os *pereás* simplesmente saem correndo do outro lado da capoeira, e só esperar em um local limpo, pois o *pereá* vai correr do fogo procurando outro abrigo. As crianças os caçam com pedras e madeiras verdes e levam para a casa para os pais prepararem.

A caça da rã é também muito frequente em diversas aldeias. Em épocas de verão, durante a noite as rãs saem da água para dormir e os jovens aproveitam para caçá-las com lanternas confeccionadas com lata de leite e vela. É fácil, é só fazer uma alça para a lata e colocar a vela acesa dentro. Quando as rãs se deparam com a luz das velas ficam neutras, aí uma das crianças ataca com um pedaço de pau ou facão. Depois preparam tirando a pele, pés e órgãos. Nessa mesma caça, também é caçada a traíra que sempre vem à beira do banhado para dormir.

Grande parte das caças acontece à noite. Então quando é para caçar bicho grande, do tipo tatu, capivara etc., esses jovens e crianças madrugam em caminhadas que variam, sejam em matas, lavouras, banhado, capoeiras. Cada vez que voltam da caça recordam de divertidas lembranças

como: o amigo que caiu no buraco, banhado. A pechada em uma árvore (tombo depois de bater – se em uma árvore), a emoção de sentir o cachorro seguindo a caça, o colega que se perde, o cântico ou barulho irreconhecível e assustador de algum animal ou quando o cachorro se perde, ou cai em buraco ou perau. No outro dia todos dão muitas risadas quando relembram da caça.

## A pesca

Na pesca também não é diferente, pois muitas crianças aprendem a nadar e pescar umas com as outras. Seja ao desenroscar o anzol, passando as redinhas feitas com bolsa de batatinha, ou brincando de pega-pega na beira de rios, açudes ou árvores ribeirinhas, ou ainda em pequenas bargens feitas por elas, tudo isso pode fazer parte de uma pescaria na infância Kaingang, pois muitas vezes saem para pescar e acabam fazendo outras atividades, como passar em setores de coleta de frutas. Em épocas da pesca as crianças da aldeia Sede saem cedo de casa para pescar no rio Chapecó e voltam à tarde. Durante esse tempo alimentam-se de frutos na beira do rio ou de peixe assado ou frutas, coquinho de palmeira, um fruto que por ser doce dizem que engana a fome, jabuticaba encontrada em matas na beira do rio Chapecó, bergamota que se encontra em terra dos



*fog* (não índios). Eles atravessam o rio para pescar e aproveitam para coletar bergamotas em poteiros do outro lado do rio Chapecó.

Quando chove, as águas ficam escuras por conta das enxurradas e os jovens aproveitam para pescar jundiá e cascudo, principalmente nos pequenos rios que cortam as aldeias. Nesses dias as pescas acontecem com anzóis de vara ou com os chamados anzóis de mão. Quando a água está limpa algumas crianças usam sacos de batatinha como redes de pesca, essas redes são usadas em pequenos riachos para pegar lambaris.

É importante dizer que em algumas aldeias as crianças não têm o hábito de pescar e/ou consumir peixe. Isso porque essas aldeias ficam mais distantes de rios maiores como os rios Chapecó e Chapecozinho e quando há algum pequeno rio na aldeia, já está comprometido por conta da alta poluição e isso piora quando se faz divisa com territórios não indígenas, com grande incidência de aviários e chiqueiros.

Por isso as gerações daquela aldeia não conseguem transmitir conhecimento e afinidade com a pesca. Citamos como exemplo a Aldeia Baixo Samburá, onde o rio Samburá, que faz a divisa da Terra Indígena Xapecó e também dá nome à comunidade Baixo Samburá, está totalmente poluído por dejetos de aviários e chiqueiros, tornando o rio Samburá

inútil para a biodiversidade e para o lazer das crianças. Percebemos que nessa comunidade as crianças não possuem o hábito permanente da pesca porque o ambiente natural não proporciona.

## Limitações do território tradicional

Ainda hoje o uso do território se dá de várias maneiras, mas percebe-se que as crianças necessitam muito mais que o território já delimitado pelos não índios (*fóg*). Percebemos que nossas crianças usam outros territórios não indígenas para pescar, caçar e coletar. Como Kaingang da Terra Indígena Xapecó, tomamos nota que o que mais impacta na vida tradicional da infância é o grande aumento de lavouras mecanizadas. Isso se dá por diversos motivos, mas destacamos dois que estão muito ligados: expansão do agronegócio na terra indígena e extinção da biodiversidade, fauna e flora e diversas espécies de vida e culturas e, consequentemente, afeta o uso tradicional do território.

Hoje muitos setores de uso tradicional deixaram de existir e deram lugar a lavouras mecanizadas. Através disso queremos trazer como exemplo um setor de coleta e caça chamado pelas famílias de *guavirová*, um local de coleta de diversos frutos guabiroba, amora, ariticum e uvaieira, além

de ser um local sagrado de coleta de água santa. Mais ao lado, junto com o mato, também há um antigo cemitério, mas com o crescimento de lavouras e venenos ao entorno, houve uma debilitação da paisagem e da fauna e flora, mudando bruscamente a cultura da biodiversidade. Como consequência as árvores frutíferas estão deixando de existir e os pássaros e animais silvestres estão desaparecendo. Sendo assim, as novas gerações de infância estão deixando de ver o guavirova como um espaço de uso tradicional, que eu na minha infância, em épocas de coleta, diariamente frequentava para buscar frutos e coletar a água santa.

## 5. TRABALHO

### Deveres da infância

#### Meninos

- Buscar lenha na mata: em algumas famílias as crianças são responsáveis por não deixar faltar a lenha em casa, geralmente busca-se a lenha em algum mato perto da casa da família. Carregam picadas em bolsas ou em carrinho de mão.
- Buscar água no balde: em algumas casas ainda não tem água encanada e muitas vezes o poço de água fica longe. Por conta do exercício da força essa tarefa acaba sendo

direcionada aos meninos da família. Na aldeia Sede quando acontece algum problema com a água encanada, as crianças de forma geral ficam responsáveis em suprir a casa da família da necessidade da água. Quando na família não tiver um menino, quem deve ficar responsável pelas tarefas como um todo são as meninas.

- Fazer compras nas bodegas (mercearias): essa atividade se dá quando algum alimento torna-se necessário na família, imediatamente o menino da família é intimado a comprá-lo na bodega mais próxima.
- Caçar as galinhas caipiras para a refeição: isso acontece a partir do momento em que os pais decidem que a galinha caipira fará parte da refeição. A ave a ser caçada deve ser indicada pelos pais. As aves caipiras das comunidades são muito ágeis e muitas vezes voam por dezenas de metros, o que torna a caça mais divertida para as crianças. A forma mais prática de caçar a ave, exercida pela criança, é correr atrás jogando pedras e dando pauladas até que ela morra.
- Cobrar contas: responsável por cobrar os diversos tipos de contas e negócios.
- Dar avisos, por exemplo: ir avisar algum parente que o velho está doente, ou avisar o motorista do carro da saúde que algum familiar necessita de ajuda, avisar a liderança indígena do desentendimento entre algum familiar.

- Emprestar utensílios e alimentos em casas vizinhas: as famílias mantêm um laço muito grande entre vizinhos, por isso se mantém o hábito de emprestar utensílios, alimentos, ferramentas etc. As crianças são responsáveis por exercer essa função.
- Cuidar dos irmãos menores: meninos também são responsáveis por cuidar dos irmãos menores e ajudar a criá-los até se tornarem adultos, por isso muitas vezes devem acompanhar os pais nas tarefas diárias em prol do bem estar da família.
- Os meninos devem cuidar das irmãs meninas para não namorarem. Os meninos também são considerados chefe familiar, por isso faz parte de seu dever evitar constranger a imagem das meninas.
- Emprestar fogo: geralmente isso acontece logo pela manhã quando é chegada a hora de fazer o fogo no fogão à lenha. Tendo a necessidade do avil ou fósforo para iniciar o fogo, os meninos são responsáveis por emprestar nos vizinhos mais próximos.

## Meninas

- São responsáveis por lavar a louça, roupa, faxinas etc. Até os 13 anos as meninas devem aprender as tarefas básicas junto com as mães. Cuidam da alimentação dos irmãos mais novos. As meninas são responsáveis e devem cozinhar e cuidar da alimentação dos irmãos mais novos, principalmente quando os pais estão ausentes.

- Aprendem a cozinhar todos os cardápios da cultura da família: na alimentação Kaingang existe uma diversidade de cardápios e as meninas aprendem “de mãe para filha” a cozinhá-los, como por exemplo: virado, bolinho na chapa, esfarelado, bolo de milho verde, pamonha, radite etc.

## A colheita do feijão

Na região oeste de Santa Catarina, onde moro, temos a época da colheita do feijão e de janeiro a julho as crianças e jovens ajudam na renda da família. Os empreiteiros passam durante a madrugada nas aldeias sempre com muita buzina para acordar os interessados em trabalhar, algumas vão acompanhadas dos pais, outras não, mas na grande maioria, os trabalhadores são crianças. Percebemos que elas trabalham por diversos motivos, seja para comprar roupas, comprar materiais escolares, ajudar na renda familiar, pagar alguma conta, comprar celular etc.

Os pais reconhecem as necessidades dos filhos e incentivam as crianças desde cedo a comprar o que desejam, dando autonomia a elas para comprar o que querem. Uma parcela da renda adquirida através da renda da criança é investida no sustento familiar, assim os meninos desde cedo aprendem a sustentar a família. Na época da colheita do feijão se percebe a evasão de alguns alunos do ambiente

escolar, pois estão buscando suprir suas necessidades. Geralmente arrancam feijão até o meio dia, depois de medida a área trabalhada os trabalhadores esperam no ônibus até os últimos chegarem e então começa o acerto pelo serviço. Na colheita do feijão, muitas crianças preferem trabalhar separadas dos pais, isso demonstra que são autônomas, pois quando recebem pelo trabalho destinam uma porcentagem para a renda da família e a segunda opção é para comprar roupas para melhor se apresentarem em bailes e festas. As crianças desde muito cedo aprendem a viver expostas ao trabalho dos pais e à convivência na vida cotidiana dos pais e parentes.

Veja o que o sistema jurídico atual define. Na CLT- Consolidação das Leis do Trabalho, no Art. 403:

É proibido qualquer trabalho a menores de dezesseis anos de idade, salvo na condição de aprendiz, a partir dos quatorze anos

Parágrafo único. O trabalho do menor não poderá ser realizado em locais prejudiciais à sua formação, ao seu desenvolvimento físico, psíquico, moral e social e em horários e locais que não permitam a frequência à escola.<sup>2</sup>

Infelizmente a realidade da infância indígena se contradiz com o cotidiano jurídico e escolar, criando aí um retrocesso social. Certamente a criança Kaingang promove a ação que acha ser necessária para o seu cotidiano de acordo com a

realidade e necessidade, seja ela pessoal e familiar, pois por muitas vezes a criança deixa de ir ao ambiente escolar para passar o dia todo no mato catando pinhão com seus pais.

## Venda de sucata

Com a passagem frequente do caminhão do ferro se percebe a redução do lixo de derivados do ferro e alumínio, sendo que um dos grandes responsáveis por essa redução também são as crianças, porque diariamente catam lixos de ferro e alumínio pela aldeia e vizinhança e depositam em algum lugar perto de casa até que o caminhão passe pela aldeia. Quando o caminhão passa as crianças rapidamente levam todo o tipo de alumínio e ferro, contribuindo para a conservação das aldeias.

## 6. AS FASES DA VIDA

### Nascimento

Hoje os nascimentos ocorrem em hospitais da região e grande parte se dá no município de Xanxerê devido ao convênio do SUS – Sistema Único de Saúde, com o hospital regional. Quando a mãe indígena fica doente é chamado o



carro da saúde que a leva até o hospital. Durante a gestação, a família e os parentes prestam total apoio para o melhor desenvolvimento da criança. Quando a criança é recém-nascida, se troca muito conhecimento através do diálogo de experiências para que seja aplicado na vivência com o bebê, desde aprender a engatinhar, o que pode comer, simpatias, remédios caseiros, cuidado com o umbigo etc. Em muitos casos quando a mãe é solteira a tendência é que o filho seja doado e criado pelos avós, mesmo sem o procedimento judiciário legal.

## ***GĪRSĪ*: bebê – 0 a 1 ano**

O bebê de colo, quando ainda consideramos muito frágil, necessita muitos cuidados dos mais velhos e atenção dos parentes. Por isso, quando o bebê está doente, sempre alguém vai ensinar algum tipo de chá, simpatia, benzimento ou indicar um benzedor para buscar a melhora para o bebê. Também vai ser pensado um plano para a melhor finalidade do umbigo, geralmente enterra-se, pois se acredita que o umbigo estando enterrado o filho nunca vai sair para morar longe do umbigo. Cito o meu filho Ângelo Gabriel que tem o umbigo enterrado na raiz de uma palmeira ao lado de minha casa, minha mãe me ensinou assim e foi assim que eu fiz.

## **GĩR: criança – 0 a 12 anos**

Essa fase também inclui o *gĩrsĩ*, o bebê. De 0 a 12 anos consideramos crianças, porque a criança está muito carente de cuidados, mesmo tendo a liberdade expressa, sempre teremos a atenção voltada para elas, pois nessa fase estão muito curiosas junto ao ambiente que as cerca. Nessa fase, quando a criança começa a caminhar, deixamos ela correr atrás de outras crianças para brincarem juntas, tudo o que ela quiser pegar, ela pega e fica muito suja durante o dia todo, pois está em contato permanente com a terra. Mas conforme nossas crianças vão crescendo também vamos as ocupando com afazeres e quando elas saem longe sempre avisam os pais para não ficarem preocupados.

## **Tl: adulto/ homem**

Entre os 13 aos 60 de idade de adulto. A partir dos 13 anos os meninos sentem-se livres. É quando eles propriamente dizem serem homens e são expressamente livres para fazer briques (*fazer negócio*), visitar os mais velhos e são donos do seu próprio lucro, seja renda de safra do feijão, coletas, briques, bicos etc., mas tudo ainda está associado a também suprir o sustento da família.

## Casamento: na fase inicial da juventude

Acontecem casamentos entre a idade de 12 e 13 anos. Geralmente os meninos casam pela primeira vez com 14 anos e as meninas com 13 anos, por isso até os 13 anos as meninas aprendem a lavar roupas, louças, faxina, hospedar visitas etc. Dificilmente casamos em igrejas ou em público, com vestidos de noiva. Percebe-se que grande parte dos namoros surgem na escola e geralmente os casamentos surgem de namoros extensos ou de primeira vista, depois o homem combina com a noiva para fugir, desaparecer por alguns dias ou apenas por uma noite, e no outro dia costuma-se apresentar à liderança local (capitão) para que haja conciliação entre as famílias unidas. Dificilmente acontece, mas alguns preferem ir conversar diretamente com os pais da moça agora casada.

Pode acontecer de os pais não aceitarem o casamento da filha com o indivíduo, mas estarão cientes que a comunidade terá outra visão sobre a moça, pois agora ela é considerada mulher adulta, por isso o segundo casamento naturalmente virá quase sempre com anuência dos pais da moça. Os Kaingang da Terra Indígena Xaçecó naturalmente casam mais de uma vez e a grande maioria desses casamentos resulta em filhos. Quando o casamento não dá certo alguns

avós ou tios adotam o neto ou sobrinho para criar, dando à mulher o início de uma nova vida para trabalhar ou casar novamente.

Quando casam, primeiramente moram com os pais de um dos noivos até construir uma casa para morar, como dizem: “até se ajeitar”, pois quando casam começam um novo relacionamento. Esta é uma vivência que já vinha sendo treinada por ele e por ela. Quando a mulher casa grávida, naturalmente o relacionamento terá maior atenção pelos parentes de ambos, pois a contribuição pelo bem viver torna-se necessária.

## ***KÓFA*: velhice**

Quando chega nos 60 anos ou quando se torna avô. Percebe-se que quando um Kaingang se torna *kófa* sua preocupação é sossegar e nessa fase ele se dedica a dar conselhos, transmitir ensinamentos. Deixa de ser uma preocupação o capital familiar, e o que importa é o auto sustento familiar por considerar-se a idade de descanso.

## Kyrũ

Homem que nunca se casou. Isso não quer dizer que o indivíduo deixe de ter relacionamentos ou descendentes, mas que sempre será solteiro por diversos motivos, sendo que um deles é a representatividade familiar, em que o indivíduo preza pela convivência vital com os pais, sendo assim este indivíduo torna-se importante para a vida dos pais, pois será responsável por cuidar deles enquanto conviver com eles, na saúde, no mantimento familiar, distribuição da renda dos velhos, e quando o velho for *kujá* (benzedor) naturalmente o *Kyrũ* (filho que nunca casou) será o sucessor, isso porque automaticamente obteve o maior tempo de convivência junto ao pai, o *kujá*. Entrevistamos o Senhor Jandir Inácio, que com 33 anos ainda mora com seu pai *kujá* da aldeia Olaria, o Sr. José Inácio. Ele diz: “casei 6 meses e resolvi, eu tenho que cuidar deles [pais], eu quero ser que nem meu pai [*kujá*]. Eu já aprendi muito, eu sei quando vai acontecer as coisas e também sei fazer remédio pra viver mais tempo, eu já sei muita coisa”. Percebemos que há um laço forte com seus pais e conseqüentemente a vontade de ser *kujá* ajuda a mantê-lo junto deles para aprender, pois há uma necessidade de buscar conhecimento através do *kujá* mais experiente e certamente Jandir Inácio será sucessor de seu pai.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

**C**onsidero que este trabalho foi importante para apresentar a infância indígena Kaingang da Terra Indígena Xapecó, pois a cada momento busquei trazer a infância e a sua vivência junto ao ambiente natural e o cotidiano da criança. Cada momento foi importante para conhecer e buscar novos olhares sobre a infância indígena. Houve momentos de pesquisa muito importantes que automaticamente me remetiam a momentos de comparação com a minha infância, e percebi que muitas vivências se reproduzem e isso é reflexo do ambiente no qual estão inseridas.

Este trabalho me fez entender e ver as mudanças cotidianas e sua relação com a infância indígena Kaingang na Terra Indígena Xapecó e me chamou atenção como o aspecto físico geográfico muda bruscamente e afeta o ambiente cultural e social da infância Kaingang. Buscando entender essas mudanças, percebemos que a expansão desordenada e despolitizada de lavouras mecanizadas afeta diretamente a cultura da sociedade Kaingang e conseqüentemente a infância.

# FONTES ORAIS

BATISTA, Eliton, 12 anos, entrevista sobre o cuidado dos irmãos menores, outubro de 2014, Aldeia Sede – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

FARIAS, Miguel, 51 anos, entrevista sobre o uso do futebol indígena nos tempos antigos com velhos da comunidade, abril de 2014, Aldeia Sede – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

INÁCIO, Jandir, 33 anos, entrevista sobre o casamento, outubro de 2014, Aldeia Olaria – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

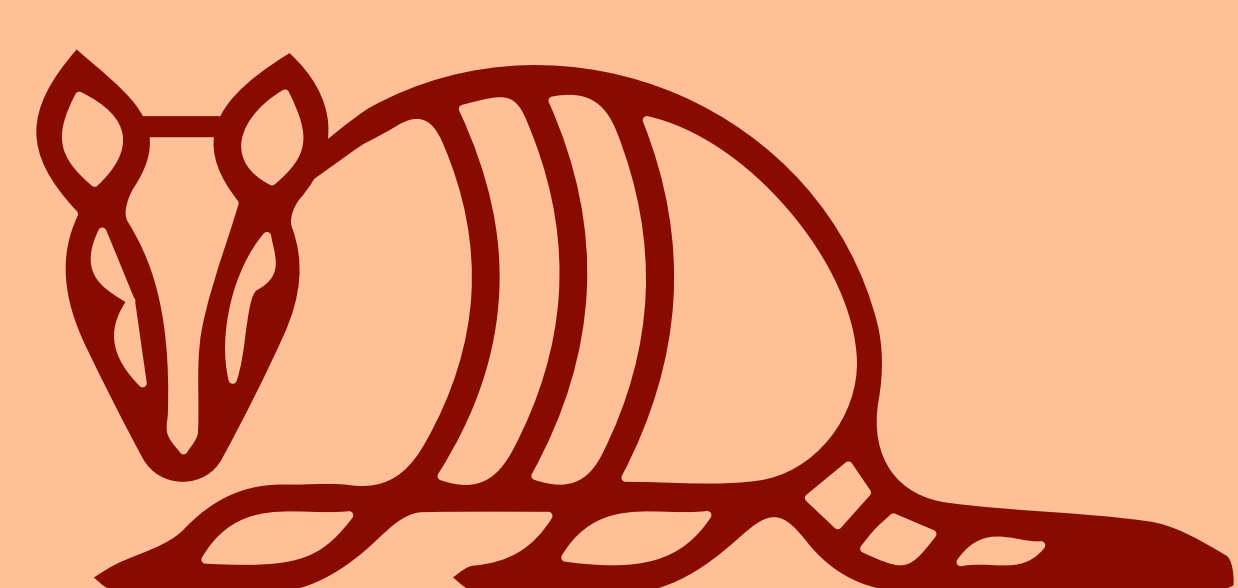
KARAI, Silvones, 27 anos, entrevista sobre dados das famílias da aldeia limeira, setembro de 2014, Aldeia Limeira – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

LUZ, Vicente da, 56 anos, entrevista sobre o conto da mulher que grita, janeiro de 2014, Aldeia Sede – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

PINHEIRO, Claudemir, 39 anos, conto da mulher que grita no Mato da Vita, junho de 2014, Aldeia Olaria – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

SOARES, Rafael, 10 anos, entrevista sobre local preferido de brincadeira, setembro de 2014, Aldeia Sede – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.

VIEIRA, Elielton, 09 anos, entrevista sobre: curiosidade ao desmontar uma televisão, fevereiro de 2014, Aldeia Sede – Terra Indígena Xapecó. ENTREVISTADOR: Valdemir Pinheiro.





# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS





BALDUS, Herbert. *“Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas”*. Ensaios de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. p. 29-69.

BALLIVIÁN, J. M. P. (Org.). *Cultura, ambiente e biodiversidade: Guia do Professor*: Comin/ Capa Parceria & Escolas da Terra Indígena Guarita, RS. Ed. Belo Horizonte: FALE / UFMG – SECAD / MEC, 2006. 88p. Disponível em: <<http://comin.org.br/publicacoes/interna/id/48>>.

BALLIVIÁN, J. M. P. (Org.) *Abelhas Nativas sem Ferrão – Mĩ g Pẽ*. Terra Indígena Guarita: Oikos, 2008. Disponível em: <<http://comin.org.br/publicacoes/interna/id/46>>.

BARROS, Karina Fabíola Glins de; NEU, Vania; ROCHA, Cinthia Creatini da. *Etnoconhecimento utilizado pelos índios Kaingang da região sul do Brasil*. In: Anais do 9º Seminário Anual de Iniciação Científica, 2011. Belém: Universidade Federal Rural da Amazônia, 2011.

BENTO, Derli e EMILIO, Solange. *Ritual da viúva Kaingang*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2014.

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

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. *Requerimento sem Nº de 2013 (Da Sra Liliam Sá) – Requer a realização de Audiência Pública para debater a violência contra a mulher indígena no Brasil*, 2013. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1070718.pdf>>.

BREGALDA, Damiana. *Construindo Corpos e Pessoas Kaingang: Os kujá nas bacias do Rio dos Sinos e do Lago Guaíba*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Porto Alegre, UFRGS, 2007.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *Fen'nó, uma guerreira, uma mulher, uma história, uma lenda*. Texto Apresentado em homenagem à dona Fen'nó na Universidade Federal de Santa Catarina, Fev/2014.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. 2012. 564 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2012.

CARNEIRO, R. Uso do solo e classificação da floresta (Kuikúro). In: RIBEIRO, D. RIBEIRO, B. G. (Eds.). *Suma Etnológica Brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians*. Petrópolis: Vozes, FINEP, 1997.

CERQUEIRA, Artur Pedreira de. *Relatorio apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Francisco Xavier da Silva, Governador do Estado do Parana pelo Bacharel Artur Pedreira de Cerqueira, Secretario d'Estado dos Negocios de Obras Publicas e Colonisacão em 31 de dezembro de 1903*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1904.

CIMI SUL. *Informações sobre a população indígena no sul do Brasil*. Texto Apresentado em Assembleia em julho de 2012. Laranjeiras do Sul – PR, 2012.

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CORREIA, Jáder Figueiredo (Coord.). *Relatório da Comissão de Inquérito incumbida de apurar as irregularidades do SPI*. Rio de Janeiro, 1967. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/142787746/Relatorio-Figueiredo>>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ELTZ, Diego Duarte. *Corporalidades Kanhgág: As relações de Pessoa e Corpo no Tempo e Espaço Kanhgág*. 2011. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2011.

FEHLAUER, T.; AYALA, C. "Agroecologia em Terras Indígenas": das fronteiras da sustentabilidade à política de educação intercultural. *Tellus*, ano 7, n. 12, p. 33-48, Campo Grande, 2007.

FERNANDES, José Loureiro. Os Caingangues de Palmas. *Arquivos do Museu Paranaense*. Curitiba, vol. I, p. 161-229, 1941.

GIBRAM, Paola Andrade. *Políticas, Parentesco e outras Histórias Kaingang: uma Etnografia em Penkár*. 2004. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2004.

HAVERROTH, Moacir. *Etnobotânica, uso e classificação dos vegetais pelos Kaingang*. Recife: Nupeea, 2007.

HAVERROTH, Moacir. *Kaingang, um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 1997.

HAVERROTH, Moacir. *Kaingang um Estudo Etnobotânico: As plantas e as categorias Kamé e Kairu*. XX Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador-BA, 1996.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 – primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Disponível em: <[http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena\\_censo2010.pdf](http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf)>.

JACODSEN, Joziléia Daniza Jagso Inácio. *A Conquista de Espaço Social e Político pelas Mulheres Kaingáng*. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Geografia). Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó, Chapecó, 2010.

LUCKMANN, Sandro; FALCADE, Noeli T. (Orgs.). *Gufãagkajró: Ti ēgkajrãn-jakãjatunge tu ēgnĩ*. São Leopoldo: MDA; COMIN, 2008.

MENÉNDEZ, Eduardo. Modelos, saberes e formas de atenção aos padecimentos: exclusões ideológicas e articulações práticas. In: MENÉNDEZ, Eduardo. *Sujeitos, saberes e estruturas – uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva*. São Paulo: Hucitec, 2009. p. 17-70.

NILVANIA, A. M.; SILVA, L. *Etnopedologia e saberes tradicionais: Relações com segurança alimentar, ambiental e cultural*. Resumo nos Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC – São Luís, MA, 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo: Sobre os kaingang, os ofaié-xavante e os índios do Pará*. Marco Antonio Gonçalves (Org.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. (Etnografia).

NÖTZOLD, Ana Lúcia V. *O ciclo de vida Kaingáng*. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. *Nosso vizinho Kaingáng*. Florianópolis: Ed. Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa. *Ouvir Memórias, Contar Histórias: Mitos e Lendas Kaingáng*. Santa Maria: Pallotti, 2006.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; BRINGMANN, Sandor. *Apostila de Metodologia da Pesquisa I*. Florianópolis, 2011. Trabalho não publicado.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena. A.; BRINGMANN, Sandor. F. *Etnohistória, História Indígena e Educação: contribuições ao debate*. Porto Alegre: Pallotti, 2012.

OBEDUC/CAPES/DEB/INEP/LABHIN. Relatório parcial, 2013.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Programa Wajãpi (Parceria Iepé – Apina). *Alguns Conhecimentos Sobre Agricultura*. Projeto “Fortalecimento cultural e sustentabilidade na produção e consumo de alimentos dos Wajãpi do Amapari (AP)” (Iepé – Ministério do Desenvolvimento Agrário). Iepé, 2007. Disponível em: < <http://www.institutoiepe.org.br/infoteca/livros/alguns-conhecimentos-sobre-agricultura/>>.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. *Os Curadores Kaingáng e recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó (oeste de S.C.)*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 1996.

POSEY, D. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In Ribeiro, B. (org.). *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. 1 B. Petrópolis: Vozes, 1987.

PÖRSCH, Juliano. *Saberes da Natureza e Conhecimento Etnobotânico Indígena: o caso da comunidade Kaingang na Terra Indígena do Guarita*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

RODRIGUES, A. D. *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

ROSA, Helena Alpini. *A trajetória histórica da escola na comunidade Guarani de Massambu, Palhoça/SC: um campo de possibilidades*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2009.

SACCHI, Angela Célia. *Antropologia de Gênero e Etnologia Kaingang: uma introdução ao estudo de gênero na Área Indígena Mangueirinha/PR*. 1999. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 1999.

SACCHI, Angela Célia. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Rev. ANTHROPOLÓGICAS*, ano 7, volume 14, p. 95-110, 2003. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/22>>.

SARMENTO, Everaldo. *Concepções de professores indígenas sobre os problemas ambientais de sua comunidade*. 2011. Disponível em <<http://www.neppi.org>>.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. *Chefia Kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização: uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (Norte do Estado do RS)* 2001. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2001.

SEVCENKO, Nicolau et al. *Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII*. São Paulo: BNP Paribas, 2003.

SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO; Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Angela (Orgs). *Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico*. São Paulo: Global, 2002.

SILVA, Giselle Nara de Lima da. *Educação Kaingáng: Um veículo para a autonomia*. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em História). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2002.

SILVA, Jeniffer Caroline da. *Bola na rede: futebol e lazer entre os Kaingáng da Terra Indígena Xapecó/SC*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2011.

SILVA, Jeniffer Caroline da. *Bolas, brinquedos e jogos: práticas de lazer e futebol na tradição dos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó/SC*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2014.

TASSINARI, Antonella Imperatriz. O que as crianças têm a ensinar a seus professores? Antropologia em primeira mão, *Revista do PPGAS*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, UFSC/PPGAS, v. 129, 2011.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: \_\_\_\_\_ et al. (Org.). *Novas Contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004.

TORAL, André Amaral de; SILVA, Paula Pinto (Eds.). *Eg jamen ky mu: textos Kanhgag*. Brasília: MEC/ Pnud, 1997.

VEIGA, Juracilda (Coordenadora do Grupo Técnico constituído pela Portaria nº 1403/PRES/2006 e modificado pela Portaria nº 226/PRES/2007). *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Inhacorá*, município de São Valério do Sul, RS.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais*. Comunicação apresentada ao XXIV Encontro Anual da Anpocs. Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meredional*. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1994.

VERDUM, Ricardo (Org.) *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*/Ela CASTILHO, Wiecko V. de. et al – Brasília: Inesc, 2008. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/outras-publicacoes/LIVRO%20MULHERES%20INDIGENAS1.pdf>>.

## PÁGINAS ELETRÔNICAS ACESSADAS

[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

[www.portalkaingang.org](http://www.portalkaingang.org)

<https://mapas-earth.com/mapa/>

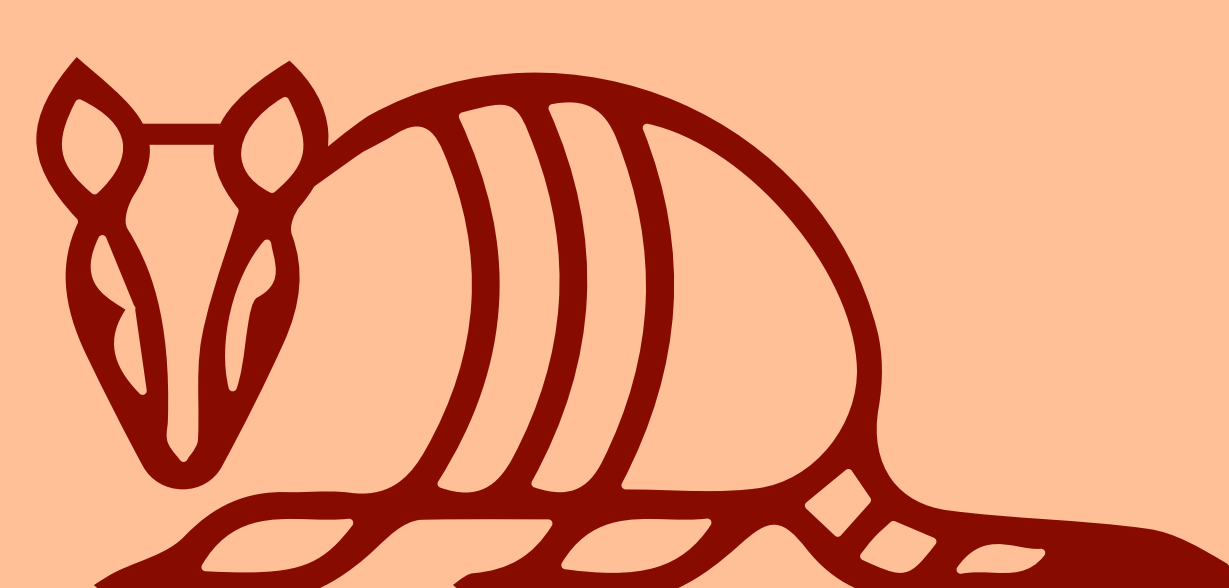
[sjirapua.blogspot.com.br/2014/08/mapa-do-setor-aldeia-sao-joao-do-irapua.html](http://sjirapua.blogspot.com.br/2014/08/mapa-do-setor-aldeia-sao-joao-do-irapua.html)

[www.encontro2012.historiaoral.org.br/](http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/)

[www.unioeste.br](http://www.unioeste.br)

[pt.wikipedia.org](http://pt.wikipedia.org)

[www.coletiva.org](http://www.coletiva.org)



# SOBRE AS EDIÇÕES DO BOSQUE



<http://nuppe.ufsc.br/> ■ [nuppe@contato.ufsc.br](mailto:nuppe@contato.ufsc.br)

Edições do Bosque tem como foco a publicação de obras originais e inéditas que tenham impacto no mundo acadêmico e interlocução com a sociedade. Compõe-se de Séries Especiais e títulos independentes disponibilizados no repositório institucional da Universidade Federal de Santa Catarina. A tônica da Editoria é aproximar os autores do público leitor, oferecendo publicação com agilidade e acesso universal e gratuito através dos meios digitais disponíveis. A Editora conta com a estrutura profissional e corpo científico vinculado ao Núcleo de Publicações (NUPPE)/CFH/UFSC.

**Endereço:** Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina. Campus Universitário. Trindade. CEP 88040-970 Florianópolis – SC, Brasil

**Centro de Filosofia  
e Ciências Humanas**  
Gestão 2017-2020

**Direção**  
Prof<sup>a</sup>. Miriam Furtado Hartung

**Vice-Direção**  
Prof. Rogério Luiz de Souza

**Edições do Bosque Gestão 2017-2020**  
Paulo Pinheiro Machado e Ana Lídia  
Campos Brizola



# SOBRE AS EDIÇÕES DO BOSQUE

## CONSELHO EDITORIAL

**Arno Wehling**

Universidade do Estado  
do Rio de Janeiro e  
UNIRIO

**Edgardo Castro**

Universidad Nacional  
de San Martín, Argentina

**Fernando dos  
Santos Sampaio**

Universidade Estadual  
do Oeste do Paraná

**José Luis Alonso Santos**

Universidad de  
Salamanca

**Jose Murilo de Carvalho**

Universidade Federal  
do Rio de Janeiro

**Leonor Maria**

**Cantera Espinosa**

Universidad Autonoma  
de Barcelona

**Marc Bessin**

École des Hautes Études  
en Sciences Sociales,  
Paris

**Marco Aurélio Máximo  
Prado**

Universidade Federal  
de Minas Gerais

*Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco é uma coletânea dos trabalhos de conclusão de curso fruto de pesquisas realizadas pela primeira turma do curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LII) da Universidade Federal de Santa Catarina.*

Neste volume, pesquisadores Kaingang apresentam suas pesquisas ancoradas em seus saberes e, sobretudo, nos dos anciões e anciãs de suas comunidades. São trabalhos que refletem as potências desses saberes em diálogo com temáticas acadêmicas de pesquisas, a participação e escuta efetiva das comunidades, assim como com os desafios e potencialidades das escolas indígenas, reforçando a importância do professor-pesquisador indígena.

Para o cacique José Oreste do Nascimento, Kaingang, Terra Indígena Nonoai – RS, “A possibilidade do aluno estar na universidade e ao mesmo tempo na comunidade e receber os professores na comunidade é fundamental. Há uma proximidade maior com a realidade do aluno e dessa forma auxiliar no seu processo formativo com retorno para a Terra Indígena.”

