



VOLUME 1
KURI'Y ZÁG FÁG

ENSINO E NATUREZA

ORGANIZADORAS:
NATALIA HANAZAKI
JULIANA SALLES MACHADO
EVELYN SCHULER ZEA
JOZILÉIA DANIZA KAINGANG
MARIA DOROTHEA POST DARELLA



Série didática
Instituto
Brasil Plural

SOBRE ESTE LIVRO

Interculturalidade, interdisciplinaridade, bilinguismo, especificidade. Conceitos que dão base e corpo às diversas pesquisas apresentadas nos livros *Kuri'y Zág Fág - Ensino e Natureza* e *Kuri'y Zág Fág - Culturas e Memórias*, que dão continuidade à Coleção *Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ Xokleng em foco*, com a publicação de trabalhos de conclusão de curso fruto de pesquisas realizadas por estudantes da segunda turma (2016-2020) do Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina.

Pesquisadoras/es Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng nos guiam através de suas próprias 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

Catia Regina Silva de Carvalho Pinto

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

Fernanda Hinnig

Roger R. S. Rodrigues

Ana Claudia Colombera

Apoio

IBP / Coleção Didática Instituto Brasil Plural

PROLIND/MEC

Revisão e organização

Natalia Hanazaki

Juliana Salles Machado

Evelyn Schuler Zea

Joziléia Daniza Kaingang

Maria Dorothea Post Darella

Este livro é resultado de trabalhos de Conclusão de Curso de pesquisadoras/es Guarani, Laklãnõ/Xokleng e Kaingang, estudantes da segunda turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (2016 – 2020).

Autores

Valmir Cipriano

Silvana Minduá Vidal Veríssimo

Vilma Couvi Patte Cuzugni

Daniel Timóteo Martins Kuaray

Sandra de Paula

Mariza de Oliveira

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

K96 Kuri'y zág fág [recurso eletrônico] : volume 1 : ensino e natureza / organizadoras: Natalia Hanazaki ... [et al.]. – Florianópolis : Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2021.
495 p. : il. – (Série didática Instituto Brasil Plural)

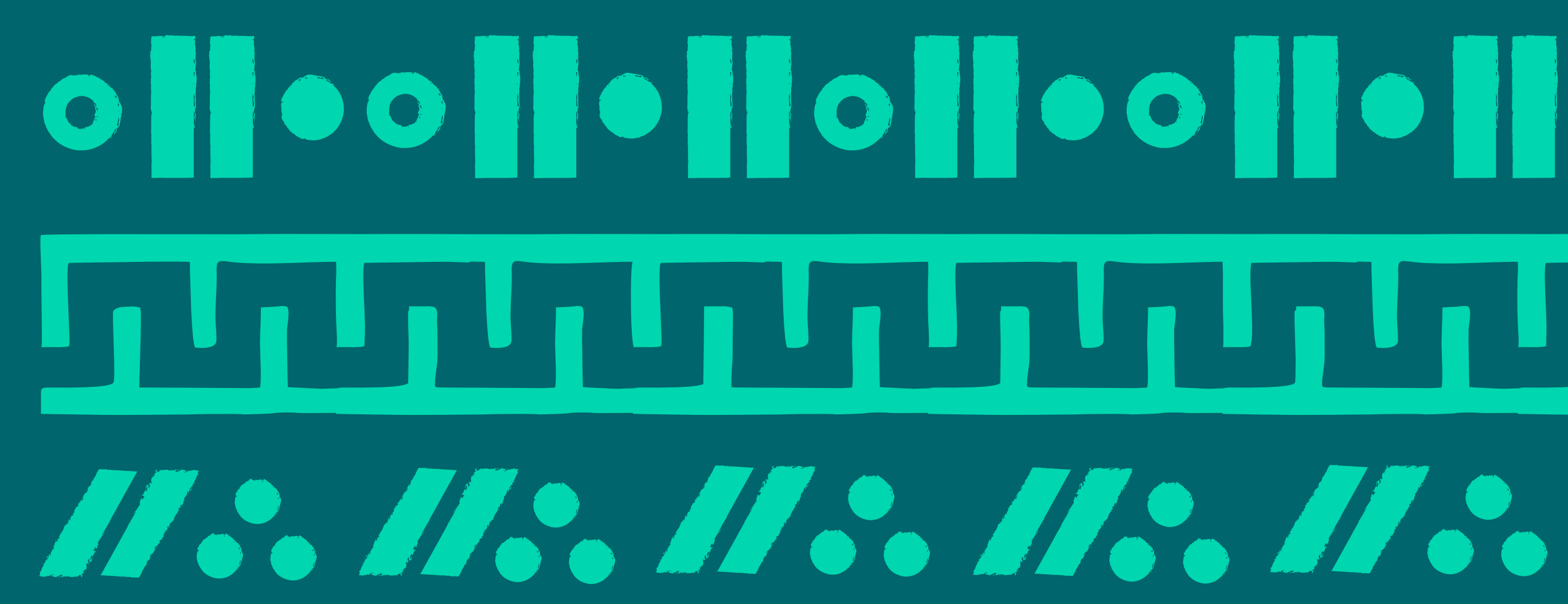
E-book (PDF)

ISBN 978-65-88969-16-8

1. Índios Guarani. 2. Índios Kaingang. 3. Índios Xokleng. 4. Indígenas da América do Sul – Brasil. 5. Antropologia. I. Hanazaki, Natalia. II. Machado, Juliana Salles. III. Zea, Evelyn Schuler. VI. Kaingang, Joziléia Daniza. V. Darella, Maria Dorothea Post. VI. Série.

CDU: 397(=82:81)

SUMÁRIO



5 PRÓLOGO

9 APRESENTAÇÃO

14 PARTE 1 - ENSINO

15 1 - Reflexões sobre práticas de ensino bilíngue
kaingang e português na Terra Indígena Inhacorá
por Valmir Cipriano

91 2 - Educação tradicional e o uso da tecnologia
na infância Guarani - Kyringue onheovanga
ha'e jurua mba'e oiporu onhembo'ea py
por Silvana Minduá Vidal Veríssimo

151 PARTE 2 - NATUREZA

152 3 - Dança das árvores e a dança da voz:
jeito de dar nome às crianças no povo Laklãnõ-Xokleng
por Vilma Couvi Patte Cuzugni

207 4 - Moã ka'aguy regua - Tekoa M'biguaçu:
as memórias das plantas medicinais
por Daniel Timóteo Martins Kuaray

318 5 - Alimentação tradicional Kaingang:
plantas que alimentam, ervas que curam
por Sandra de Paula

433 6 - Ma'ety reguá - Agricultura e sabedoria
Mbya Guarani
por Mariza de Oliveira

PRÓLOGO¹

Joziléia Daniza Kaingang, Coordenadora Pedagógica da Turma Kuri'y Zág Fág (2016-2020)

Saudações a todas e todos os presentes na colação de grau virtual da segunda turma do curso de graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. Estamos reunidas/os depois de muita expectativa. Foi preciso ter paciência e nos reinventar diante de um cenário tão adverso, marcado pela pandemia do novo coronavírus.

Para fazer esta fala às/aos nossas/os formandas/os, provenientes de Terras Indígenas dos Estados de Santa Catarina, do Rio Grande do Sul e do Paraná, que em seguida serão professoras/es formadas/os pelo nosso curso, eu refleti bastante e serei breve. Compartilho-a com vocês. Lembrei da caminhada, lembrei do tempo, lembrei das dificuldades, lembrei da esperança, lembrei dos problemas e pensei na coletividade. Pensei no lugar de fala, o qual eu, mulher Kaingang, ocupo hoje, mas que não é um lugar só meu, uma fala só minha, é uma fala partilhada com meus colegas da equipe

¹ De pronunciamento para escrita, este Prólogo configura as palavras de Joziléia Daniza Kaingang no evento de Colação de Grau por videoconferência, em 24 de junho de 2020.

da coordenação: professores, bolsistas, colaboradores. Quero citar alguns desses colegas para representar todos – Maria Dorothea, Evelyn, Antonella, Edviges, Josué, Nanblá, Márcia, Mauro, Kércia, Murilo, Ariana, Natalia, Juliana e Aline e todas as lideranças indígenas dos três Povos: Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng.

É deste lugar de indígena que vejo emocionada a colação de grau desta turma de professoras/es indígenas Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng. Grande conquista! Refleti sobre a escolha do nome da turma, **Araucária**, esta importante árvore, da qual nossos antepassados se alimentaram, mas não só, foram eles que manejaram a espécie e com ela abundaram as florestas. Foram nossos ancestrais os responsáveis por toda a extensão de Araucárias destas matas do sul do Brasil. E pensar como é significativa e faz sinônimo com a turma de vocês esta árvore forte, que foi soberana neste território, como nossos Povos. A **Araucária – Kuri'y, Zág e Fág**, nas três línguas indígenas – possui raízes profundas que suportam sua grandeza. Araucária guerreira, a permanecer neste território, como nós.

Devemos lembrar que ninguém aqui caminhou sozinha ou sozinho, caminhamos uns com os outros, pudemos nos amparar, mas cada um/a de vocês e cada um/a de nós professores/as e coordenação, caminhamos também com o apoio dos nossos familiares, pais e mães, dos nossos avós,

dos nossos companheiros e companheiras de vida, das filhas e filhos e lideranças das nossas comunidades.

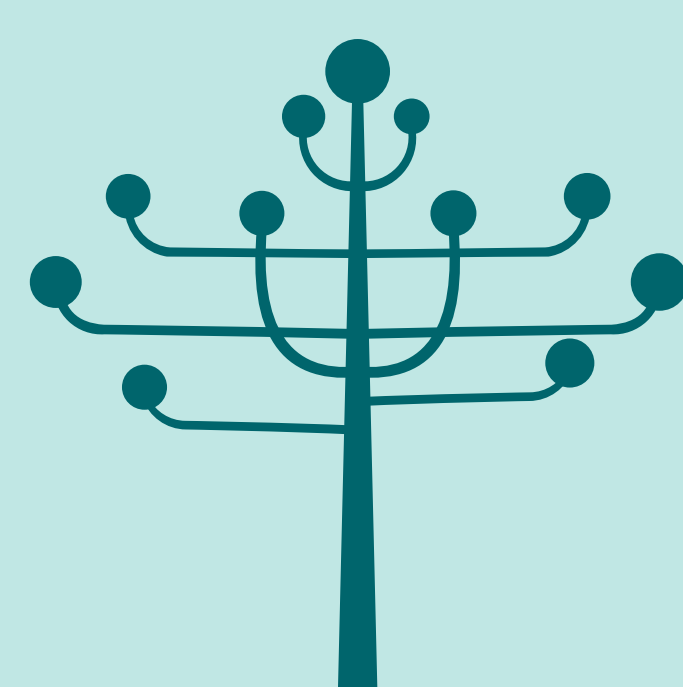
E conhecemos outras importantes companheiras que são nossas ideias e reflexões, as quais estão registradas em cada pesquisa dos trabalhos de conclusão de curso. Eu, Joziléia, desde o primeiro dia de nossa caminhada fui aprendendo a conhecer cada um de vocês, acreditei nos sonhos, sofri com as dores, sorri e torci por vocês, me emocionei com cada gravidez, preparei com carinho cada calendário semestral de aulas, procurei estar atenta às necessidades das comunidades. Conheci melhor a história dos nossos Povos, viajamos juntas/os, fizemos uma caminhada singular.

E hoje vocês chegam ao final desta jornada, fortalecidas/os, imbuídas/os de conhecimento, provocadoras/es de reflexões, de muitas histórias contadas, análises feitas, qualificadas/os para construir uma escola de qualidade, desejada pela comunidade. Cada um/a sabe como preparar suas aulas, convidar suas turmas para construírem outros caminhos, reescrever a história dos nossos Povos. Serem inspiradoras/es para suas alunas e alunos! Que este caminho percorrido fortaleça cada um/a de vocês e os/as encoraje a experimentar novos desafios!

Vocês Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng são sementes da resistência, da sabedoria e do domínio dos conhecimentos tradicionais herdados de nossas anciãs e anciãos e em

respeito a eles e aos que virão, vocês constituem a defesa de nossas tradições, culturas milenares e dos nossos territórios. E o cuidado e defesa se estende à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, de modo sublinhado nestes tempos, porque ainda está em luta pela institucionalização, oferta permanente, continuidade da formação e qualificação de professores/as indígenas, tão necessários/as para construir a educação diferenciada e de qualidade no âmbito da educação escolar indígena. Sejam os/as guerreiras e guerreiros a defender este curso que é nosso!

Muito Obrigada!



APRESENTAÇÃO

Evelyn Schuler Zea

Juliana Salles Machado

Maria Dorothea Post Darella

Natalia Hanazaki

07 de junho de 2021

Desde certo tempo nos acompanha uma orientação a todas/os nós que participamos do curso Licenciatura Intercultural Indígena. Imaginemos que todas/os nós, quando estamos diante de situações ou questões que demandam um posicionamento, uma decisão a respeito do que fazer, do que responder, nos fazemos uma pergunta, ainda que silenciosamente: o que fariam, o que diriam e responderiam nossos amigos e interlocutores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng?

Nós aprendemos que a potência dos saberes indígenas dá sentido, suporte e perspectiva à proposta do Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica que compartilhamos. Acreditamos que o maior desafio e a maior expectativa é termos aprendido, uns com os outros, a ensinar, ou seja, a transformar as estruturas do saber para assim conseguir reposicioná-las com os saberes indígenas, tanto nas escolas, nas aldeias, como também na Universidade. Isso, por sua vez, demanda cuidar e cultivar

tanto os saberes nas aldeias com os anciões e anciãs, quanto as suas formas de ensino-aprendizagem.

Nós todas/os – uns certamente sofrendo maior impacto que outros – vivemos agora um tempo de risco e crise que, evidentemente, não é só sanitária, mas tem múltiplas ramificações. Tudo isso deve suscitar uma reação em busca de alternativas a respeito das formas de coexistência no mundo. Acreditamos que um dos maiores impulsos de transformação está precisamente ligado à resistência e fortalecimento dos saberes indígenas e que isso é crucial tanto no interesse dos povos indígenas quanto da sociedade pluriétnica. Formulado em outros termos: o conhecimento e o reconhecimento dos saberes indígenas são importantes e necessários tanto em função dos direitos indígenas, como também pela magnitude desses saberes, para que todas/os nós possamos alcançar modos de convivência que sejam menos redutores e mais fecundos e diversos. Assim, as consequências no trato com a Mãe Terra, que hoje lamentamos, oferecem uma sensível testemunha disso.

Sempre haverá, por outro lado, um outro vetor, aquele da ressonância dos mortos. Eis aqui mais outro ensinamento indígena: a preservação da dimensão ancestral. Hoje, assim como antes, pois são muitos os que partem dolorosamente. Esse é um elemento notável do cuidado dos saberes indígenas, aos quais muitos dos pesquisadores Guarani,

Kaingang e Laklãnõ-Xokleng dedicaram as maiores forças, seja no território, na educação, na saúde, na fala e nos cantos e nos modos como estão entrelaçados.

Os trabalhos de conclusão de curso selecionados e aqui reunidos são fruto de pesquisadores Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng da segunda turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica (2016-2020) e estão organizados em dois volumes temáticos que dão continuidade à Coleção **Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica**, iniciada em 2020 com a publicação de três livros oriundos dos trabalhos de conclusão do curso da primeira turma (2011-2015).

Os textos tratam de temáticas de pesquisa ancorados sobretudo nos saberes dos anciões e anciãs de suas comunidades nas terras indígenas Laklãnõ, Inhacorá, Toldo Imbu, Guarita, Mbiguaçu, Itanhaém, Mymba Roka e Piraí. Provêm das trajetórias, histórias e experiências de vida de cada estudante-egressa/o do curso e se entrelaçam intensamente com a caminhada universitária e coletiva no curso, como uma singular tecelagem do individual, do comunitário, do coletivo acadêmico. Uma trama de fios inteiramente engendrada por pensamentos e sentimentos embasados e envolvidos por temporalidades e espacialidades diversas,

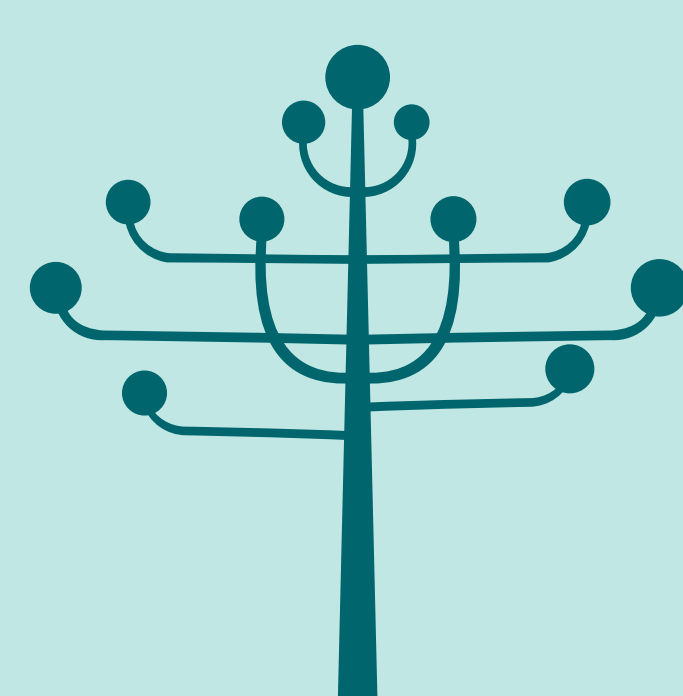
numa composição única e extraordinariamente digna e admirável tanto para cada qual como para a Universidade.

O primeiro volume, dedicado às temáticas **Ensino e Natureza**, é composto pela autoria de duas mulheres Guarani, um homem Guarani, uma mulher Kaingang, um homem Kaingang e uma mulher Laklãnõ-Xokleng. Um conjunto que versa sobre Ensino Bilíngue, Educação Tradicional e o Uso da Tecnologia, Dança das Árvores e Dança da Voz, Memória das Plantas, Alimentação Tradicional e Agricultura. O segundo volume, dedicado às **Culturas e Memórias**, é constituído pela autoria de uma mulher Guarani, dois homens Guarani, uma mulher Kaingang, uma mulher Laklãnõ-Xokleng e dois homens Laklãnõ-Xokleng, que abordam Rituais, Suportes de Memória, Ciclos de Vida das Mulheres, Contato com os Não Indígenas, Formação de Aldeia. A organização dos dois volumes, entretanto, não perde de vista a dimensão de imbricação de todos os temas analisados, pois a vivência e os saberes são imbuídos de dinamicidade e contextualização, perfazendo propriamente o urdume, a tecitura. Que o convite para a leitura destes dois livros abarque também o material de estágios efetivados em escolas indígenas, intitulado **Projetos Interdisciplinares para o Ensino Médio Indígena**, organizado por Silvia Maria de Oliveira. Tanto os trabalhos de conclusão de curso, como os materiais para o ensino médio, resultam das disciplinas de estágios e de TCC que são fruto da dedicação conjunta e

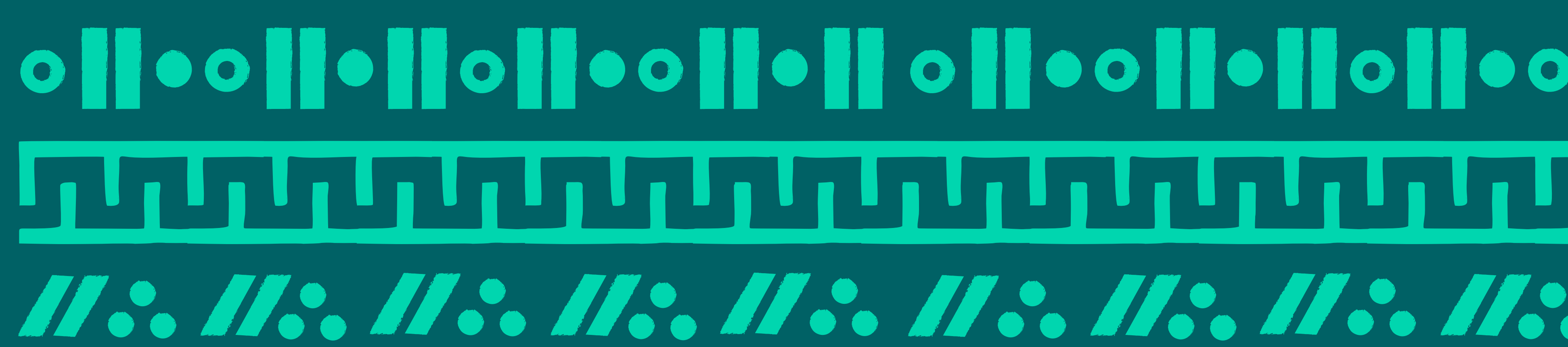
articulada de vários orientadores de TCCs e dos professores Kércia Priscila Figueiredo Peixoto, Josué Carvalho e Joziléia Daniza Kaingang, a quem destacamos, também, a atuação abrangente e basilar como Coordenadora Pedagógica ao longo dos quatro anos dos acadêmicos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng da turma **Kuri'y Zág Fág**.

Falantes de suas línguas indígenas maternas/paternas, para além da portuguesa, autoras e autores valorizam e ressaltam-nas, apresentando resumos bilíngues e enriquecendo os textos com palavras que possuem o significado preciso apenas em sua própria língua. Falar, ler e escrever na língua portuguesa é extremamente árduo e desafiador, a solicitar múltiplos pronunciamentos, leituras e redações, culminados com o Trabalho de Conclusão e incidindo no triunfo do empenho efetivado durante o Curso.

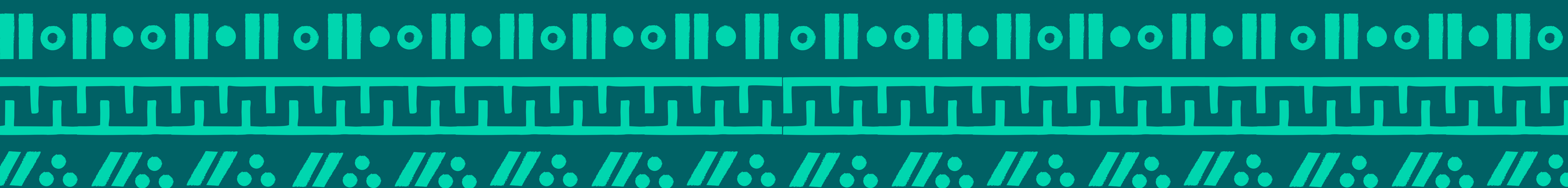
Nosso agradecimento a cada pessoa envolvida na caminhada coletiva de mútuos e múltiplos aprendizados do Curso, em especial, a todos os anciões e anciãs, sábios e sábias Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng.



PARTE 1



ENSINO

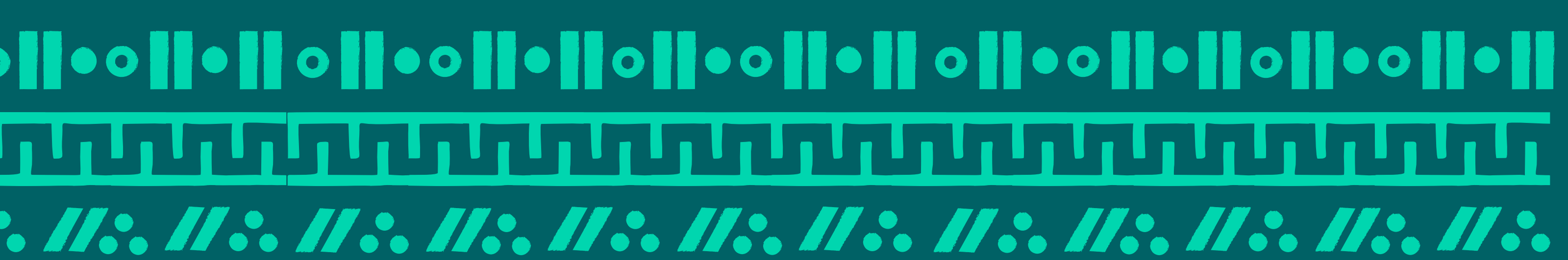


1



REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS DE ENSINO BILÍNGUE KAIANGANG E PORTUGUÊS NA TERRA INDÍGENA INHACORÁ

por Valmir Cipriano



TU VÊME [RESUMO EM KAINGANG]

Kurso kãn jé vênhrãnrãj tag tóg ãg tỹ nén ã to jykrén ge nĩ gĩr kajrãnrãn ki, kanhgág vĩ pẽ kar fóg vĩ ki Iskóra Estadual Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon ki, ãmã tỹ Inhacorá tá. Tag ki isỹ kãmén sĩ han mũ gĩr mũ ti vĩ pẽ kar vênhvĩ ã (L2) kajrën to rênhrẽj ti, kar ser ãg vĩ pẽ tỹ hãren kỹ escola tag ki aluno tỹ vêhẽ fóg vĩ ki vênhkajrãnrãn nỹtĩ ãn krĩnkrĩn ti ver. Fóg vĩ tó kinhrẽg kar ti rá to kinhrẽg há han jé vênh jykre e' tóg tag ki nỹtĩ, aluno tỹ kanhgág ag to jykrén kỹ, ã hã vẽ tỹ gĩr jykrén han ge nĩ, vênhvĩ régre tó tag to ser. Kanhgág ãmã tag ki gĩr vỹ ti iskóra ki ge tũ ki vênhvĩ pir kinhra nỹtĩ, ãg vĩ tỹvĩn, kri prỹg tỹ 5 kar 6 ãn mũ. Iskóra tá tag ag vỹ ser prỹg tẽgtũ ki kanhgág vĩ pẽ tỹvĩ ki vênhránrán kar vémén tĩ, fóg vĩ vẽ ti tỹ prỹg tỹ 4 tájun kỹ hã kej ke nĩ ser, tag tugnĩn ser vênhkajrãnrãn nỹtĩ tỹ fóg vỹ “gĩr pi nén ã kinhrãg mũ” ketĩ, ag vĩ ki. vãsarínreh tỹvĩn ag mũ ag vênhkajrãnrãn mũ, fóg vĩ tag ki.

RESUMO EM PORTUGUÊS

Este trabalho de conclusão de curso tem por objetivo trazer algumas reflexões sobre as práticas de ensino bilíngue Kaingang e Português desempenhadas na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon, da Terra Indígena Inhacorá/RS. Trazemos para reflexão questões relacionadas ao ensino de língua materna e segunda língua (L2) bem como possíveis influências da Língua Kaingang na aprendizagem da língua portuguesa pelos alunos Kaingang dessa escola. Exploramos questões que possam colaborar na aquisição da proficiência oral e escrita da língua portuguesa pelos alunos Kaingang, entendendo um pouco melhor como funciona uma mente bilíngue. As crianças dessa Terra Indígena são monolíngues em Kaingang até a idade de ingressar na escola, entre 5 e 6 anos de idade, sendo que nos primeiros 3 anos o ensino é feito em língua kaingang e a língua portuguesa só é introduzida no quarto ano de forma oral e, conforme relatos de professores não indígenas que ensinam a língua portuguesa, os alunos indígenas desta escola apresentam muitas dificuldades na aprendizagem dessa língua.

APRESENTAÇÃO

Eu sou Valmir Cipriano, filho de Vitor Cipriano (*in memoriam*) e de Florinda Cipriano (*in memoriam*) nascido no dia 25/11/1969, pertenço ao povo Kaingang, da metade clânica kamẽ, rá téj “marca comprida”. Sou professor e Coordenador pedagógico da língua Kaingang na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon, localizada na Terra Indígena Inhacorá. Essa TI possui uma população aproximada de 1400 pessoas distribuída em 330 famílias, todos falantes da língua indígena do povo Kaingang, e está localizada no município de São Valério do Sul, ao noroeste do estado do Rio Grande do Sul, a 490 km da capital do estado.

Sempre desenvolvi atividades na comunidade da TI Inhacorá, de uma forma ou outra. Pertencço a uma família tradicional e de influência na comunidade. Minha primeira formação escolar foi na escola indígena, tendo uma alfabetização na língua portuguesa, situação comum em TI naquela época. A continuação dos estudos ocorreu em escola fora dos limites da terra indígena, até o término do ensino fundamental. O ensino médio aconteceu junto à formação em magistério indígena da primeira turma de professores bilíngues Kaingang da região sul, projeto este pensado por lideranças

indígenas, os quais buscaram parcerias em órgãos governamentais e não governamentais. No ano de 1993 uma equipe formada por lideranças indígenas, Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL) e Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUI) passam a executar o projeto o qual teve a participação de alunos de diversas TIs do RS e SC que foi realizada no centro regional de ensino supletivo- CRES, na cidade de Bom Progresso, situado no interior do Estado do Rio Grande do Sul.

Após a formação, atuei na educação como professor em regime de contrato no programa governamental do Estado. Desta forma realizei concurso diferenciado na língua Kaingang para as escolas indígenas do RS e consegui uma pontuação que fez com que ficasse em primeiro lugar na 21ª Coordenadoria Regional de Educação-CRE, localizada na cidade de Três Passos-RS, à qual a escola da TI Inhacorá encontra-se vinculada.

Passado algum tempo da nomeação do concurso, prestei o vestibular na UNIJUI (Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul), na cidade de Ijuí, e obtive uma classificação entre os dez melhores no curso de Letras desta Universidade. Contudo, este curso não foi concluído por questões financeiras e de conciliação de tempo para os estudos, pois nesta época eu era cacique da comunidade.

Esta passagem na faculdade e o avanço de conhecimentos me motivaram e, em algum momento, haveria de concluir uma graduação, especificamente, na área de línguas. Assim, realizei por último o vestibular específico da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) no qual a pontuação fez com que ficasse entre os quinze melhores alunos da etnia Kaingang. Assim ingressei em 2016 como acadêmico na Universidade Federal de Santa Catarina na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

Entre as diversas funções exercidas em diversos momentos e setores destaca-se:

- Na educação, como sendo o primeiro professor indígena a assumir a direção da escola na TI Inhacorá;
- Cacique da TI nos anos de 2004 a 2010;
- Vereador da Câmara Municipal de São Valério do Sul-RS entre os anos de 2013 a 2016.

Outras funções exercidas na luta pelos direitos do povo Kaingang na educação:

- Presidente da Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani-APBKG no estado do Rio Grande do Sul;

- Membro titular de professor indígena no Núcleo de Educação Indígena-NEI na Secretaria de Educação e Cultura-SEDUC no estado do Rio Grande do Sul;
- Membro titular do povo Kaingang da região sul no Comitê Nacional de Educação, no Ministério da Educação e Cultura-MEC.

Com convicção de estar sempre defendendo os povos indígenas através desta formação na Licenciatura, esperamos que os suportes, ferramentas e conhecimentos venham a contribuir nas lutas, discussões e encaminhamentos das questões indígenas e para melhorar a formação e preparação do futuro de crianças indígenas.

Para nós do povo Kaingang o curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina é muito especial, entre vindas e voltas, nos proporcionou conhecer novas realidades e novas pessoas. Foi também muito desafiador por estar em um mundo diferente do nosso e com uma diversidade enorme entre conhecimentos científicos, tecnológicos e saberes tradicionais.

A nossa formação é uma semente plantada, que deve ser cuidada, regada e protegida de ervas daninhas, pois a formação será levada ao nosso povo nas Terras Indígenas, para ser compartilhada com todos e passada aos mais novos, futuro de nossos povos.

A importância da Licenciatura Intercultural Indígena é de estar proporcionando desafios e conquistas, valorizando a ancestralidade de nossos povos para criar uma educação de qualidade, diferenciada e específica.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho foi realizado para conclusão do curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) na terminalidade de Artes e Linguagens. A escrita deste trabalho é, em partes, bilíngue, ou seja, na língua kaingang (ẽg vĩ pẽ) com tradução para a língua portuguesa. Este trabalho tem por objetivo trazer algumas reflexões sobre as práticas de ensino bilíngue Kaingang e Português desempenhadas na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon, da Terra Indígena Inhacorá/RS. Trazemos para a reflexão possíveis influências da

língua kaingang na aprendizagem da língua portuguesa pelos alunos Kaingang dessa escola. Exploramos questões que possam colaborar na aquisição da proficiência oral e escrita da língua portuguesa como segunda língua pelos alunos Kaingang, a partir do entendimento de como funciona uma mente bilíngue. As crianças dessa Terra Indígena são monolíngues em Kaingang até a idade de ingressar na escola, entre 5 e 6 anos, sendo que nos primeiros 3 anos o ensino é feito em língua Kaingang e a língua portuguesa só é introduzida no quarto ano de forma oral por professores kaingang e, conforme relatos de professores não indígenas que ensinam a língua portuguesa, os alunos apresentam muitas dificuldades na aprendizagem dessa língua, como na aquisição de regras gramaticais, por possíveis transferência de padrões, entre outros.

Compõem esse trabalho textos escritos na língua kaingang que trazem informações sobre aspectos importantes da cultura Kaingang e que, nesse contexto, serviram de subsídios para mostrar a produção textual escrita na língua kaingang. A fim de procurar demonstrar as supostas dificuldades de aprendizagens dos alunos em relação à língua portuguesa, foram analisados alguns textos de alunos do 5º ano, mas não constatamos as referidas dificuldades, apesar de que na escola os alunos têm o contato com as normas e regras de escrita e de fala a partir do 5º ano do Ensino Fundamental – Séries Iniciais. Estas supostas dificuldades dos alunos

são uma preocupação dos professores, no entanto sabe-se que a aprendizagem nas duas línguas pode ser conciliada e que todos os povos possuem as suas diferenciações e especificidades e que na escola os professores indígenas buscam formação e qualificação em diferentes áreas do conhecimento, para estarem atuando em sala de aula ajudando os alunos a enfrentar este dilema de aprender nas duas línguas. Desta forma, o conhecimento passa a ser um veículo de troca e compartilhamento de saberes entre os dois mundos, seja ele da Educação Indígena ou Educação Escolar Indígena.

Um dos textos presentes nesse trabalho trata de uma narrativa sobre um ritual do povo Kaingang chamado vãkre, contada por Mauro Amaral, morador da TI Inhacorá. Trata-se de uma situação comum de qualquer povo, mas que nunca houve um fato de negação deste resguardo nessa TI, pois o ritual perpassa na comunidade desde a sua existência. Uma vez que compreendemos a escola como um espaço de fortalecimento cultural e linguístico, um dos objetivos é trabalhar a documentação linguística e cultural através dos professores e alunos. Assim, o registro do ritual vãkre é importante, visto que muitas comunidades Kaingang já não conhecem o ritual na sua essência através dos conhecimentos dos kófa “velhos, anciãos”.

Os dados que constam nesse trabalho foram obtidos em momento não delimitado, durante o período do ano de 2019, pois para falar sobre assuntos específicos como o vãkre, as pessoas possuem barreiras em repassar as informações, porque não gostam de lembrar certos acontecimentos que ocorreram nos dias em que passaram a praticar rituais, sempre transmitidos por pessoas que já passaram pelo procedimento no vãkre. As perguntas norteadoras para o desenvolvimento da pesquisa do ritual vãkre e coleta da narrativa foram: o que é vãkre? Como se faz e porque se faz este ritual? Como se realiza o vãkre nas duas metades clãnicas do Kaingang, rá ror “traço redondo” e rá téj “traço comprido”? Sendo assim, o trabalho proporcionará leitura bilíngue de alguns textos que primeiro foram gravados e transcritos em Kaingang e depois realizada uma tradução em português. De forma alguma desvalorizará a língua A ou B, pois entende-se que cada povo ou comunidade passa por uma transformação, em que cada povo e família escolherão as maneiras de fortalecer e valorizar os aspectos importantes para seu aspecto sociolinguístico a ser seguido conforme a sua realidade e que uma língua pode ser complementada uma pela outra.

1. OS KAINGANG

História e localização territorial Kaingang

Nós Kaingang vivemos no território brasileiro em determinadas áreas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Este território que ocupamos está dentro da Mata Atlântica. Nosso povo possui metades clânicas organizadas em dois grupos kamē e kanhru, conhecidas como marcas que estão presentes nas pinturas, nos artesanatos, bem como nos animais e nas plantas que também possuem estas marcas ligadas à nossa história de origem, ou seja, a mitologia fundamentada em uma história que é passada de geração em geração.

O etnólogo Curt Nimuendajú descreveu o mito de origem que era contado pelos Kaingang durante suas pesquisas de campo daquele tempo da seguinte forma:

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 irmão por nome. Kanerú e kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já

Figura 1: Espacialização dos povos indígenas meridionais. Fonte: Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de Curt Nimuendajú, 1944.



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 contrario, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais. (NIMUENDAJÚ, 1913, p. 58- 59).

Sabemos que a história transmitida pela oralidade tem suas transformações, assim como o mito de origem do povo é contado no Rio Grande do Sul de uma forma, pode ser que em outro estado ou em uma outra Terra Indígena, esta transmissão tenha suas transformações, mas sem deixar de ser original na sua essência. Outro pesquisador, como Telêmaco Borba, também traz uma versão do mito do surgimento do povo Kaingang do Paraná e descreveu assim:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergido toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cansados, afogaram-se, suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores, e alli passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer, já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água 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 auxilia-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 seu trabalho, do lado donde o sol nasce, por isso nossas aguas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as aguas seccaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crijijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no cento 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 aconteceu 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 agua e, pela sede, tiveram de pedi-la 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 faze-lo, poz lhe às pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: — você, como não tem dente, viva comendo formiga-; eis o motivo porque o tamandoá, loty é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fe-los 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 atira-lo 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, p. 20-21).

Nas duas pesquisas, tanto de Nimuendajú quanto de Borba, a relação dos Kaingang com os animais é evidente, além de trazer dados da oralidade dos kófas sobre a transmissão do conhecimento feito dos animais para os Kaingang.

Organização Social Kaingang na Terra Indígena Inhacorá

A comunidade da TI Inhacorá se destaca como comunidade no Rio Grande do Sul que valoriza muito a cultura do povo Kaingang, Kanhgág pẽ, na alimentação, na organização social, na medicina, e principalmente na língua.

Dentro da comunidade indígena de Inhacorá existe uma organização hierárquica formada por um cacique, um vice-cacique e existe também o delegado, que tem a sua equipe de trabalho composta por capitão, sargento, cabo, coronel, conselheiros, e as polícias, que são responsáveis pelo bem-estar da comunidade e por manter a ordem dentro da comunidade. Não são funções remuneradas, são cargos postos pela comunidade, e os indivíduos são escolhidos pelas pessoas em uma reunião comunitária, ficando incumbidos de prestar serviços por tempo indeterminado, até o

momento em que a maioria das pessoas da comunidade não mais desejam a permanência dos mesmos nos cargos.

Quando acontece a troca de uma liderança ou cacique, a comunidade é convocada para uma reunião com a finalidade específica de discutir o assunto, e então os conselheiros e os membros da comunidade já discutem a troca da liderança. A metodologia utilizada para este fim acontece da seguinte maneira: há um tempo para as pessoas presentes trocarem ideias, depois é retomado o assunto em pauta e então já é indicado o líder substituto da comunidade. Antigamente os líderes eram pessoas de mais idade ou parentes do cacique que estava na gestão, alguém que possuísse conhecimentos gerais da cultura.

Hoje as escolhas levam em consideração o conhecimento cultural, os conhecimentos gerais da pessoa, conhecimento sobre a garantia de seus direitos e deveres, contidos na constituição brasileira, e ainda ser capaz de discutir questões que venham a existir durante a gestão de liderança. Esta escolha pode ser em consenso ou por eleição quando houver mais de um candidato. O consenso acontece quando todos os membros responsáveis de famílias, após discussões decidirem por uma pessoa, que passa a ser oficializada e registrado em ata realizada naquele momento, assinada por homens, mulheres e jovens presentes na reunião.

Por outro lado, caso venha a ter indicação de dois ou mais nomes ou indicação própria de dois ou mais nomes para o cargo, numa situação desta natureza, os conselheiros indicados pelo cacique e aprovados pela comunidade em gestão atual, ou seja, aqueles que já vinham ocupando estas funções no momento passam a coordenar a forma de trabalho a ser realizado para a escolha. Geralmente os candidatos ao cargo indicam a este grupo de conselheiros mais dois nomes que venham a participar na organização e as suas funções são: verificação de validade de voto, pessoas aptas à votação, fiscalizar e principalmente assinar a ata final da eleição no dia.

A situação a seguir visualizará encaminhamentos de três últimas eleições realizadas na TI Inhacorá. Antes de tudo informo que, mesmo havendo uma eleição, a pessoa eleita não terá tempo determinado para o seu trabalho e não terá subsídio a receber por esta função. O grupo de trabalho acima descrito passa a dar números aos candidatos e com esses números passam a concorrer à eleição. A eleição é realizada em um dia, não tendo horário de início e é finalizada quando o grupo de trabalho considerar que todos ou a maioria das famílias já possam ter participado da escolha. As pessoas votantes são organizadas em fila, outra situação relevante é o local da eleição, pois sempre nestas situações foi utilizado espaço público na Terra Indígena, na maioria das vezes realizada na escola. A pessoa ao votar recebe um

papel assinado em seu verso pelos representantes dos candidatos e escolhe o número de um candidato, e a sua contagem acontece quando todos aceitarem o encerramento da votação e o resultado passa a ser assinado em ata provisória por todos os presentes na organização, chamada de comissão eleitoral da eleição de troca de cacique da TI Inhacorá.

Passadas estas fases, a comissão da eleição convoca todos os presentes para a chamada reunião final de eleição, na qual o objetivo é explanar o desenvolvimento, infrações e demais informações, mas principalmente o resultado obtido pelos candidatos e assim consequentemente o resultado final, que passa a ser registrado em ata no livro existente apenas para essa finalidade. Esse livro, "lideranças", é assinado primeiramente por todos os candidatos homologados neste dia e depois pelos membros de toda a comunidade. Até o presente momento nunca houve contestação por um ou outro candidato, fazendo com que não houvessem intrigas, brigas, discórdias ou outra forma desta natureza, pois sempre houve paz e tranquilidade. Finalizada a eleição, o cacique eleito passa a compor o seu grupo de trabalho, escolhendo pessoas neste mesmo dia e muitas vezes os que não conseguiram chegar a êxito passam a compor este grupo de trabalho. Existem também pessoas que se prontificam em cargos para colaborar no trabalho do atual cacique

eleito. Essa ata é o documento enviado aos órgãos públicos para informação de troca de cacique.

A lei interna de uma comunidade é uma ferramenta existente em terras indígenas com objetivo de manter a ordem, obedecida por todos os indivíduos e famílias, moradores da terra indígena, por pessoas de outras terras indígenas em trânsito e até mesmo por não indígenas (fóg) que estiverem morando na TI ou estiverem por tempo provisório, em eventos ou em trabalho. A sua elaboração ou a sua construção acontece a partir das lideranças antigas, respeitadas pelos líderes escolhidos e que poderá ser alterada conforme mudanças discutidas pelas lideranças e pela comunidade. Desta forma a lei interna sempre é respeitada e valorizada pela comunidade e as ordens contidas sempre se encontram registradas e assinadas em livro de atas.

Dentro da Terra Indígena Inhacorá existem atualmente três igrejas evangélicas (Assembléia de Deus, Comunidade do Amor e Pentecostal do Brasil). Nessas igrejas os administradores e pastores são indígenas, os quais utilizam a língua indígena na maior parte do tempo em seus trabalhos e comunicações. Na TI é o kujá que trabalha a medicina e religião tradicional Kaingang, através de rezas, chás de folhas e raízes, benzimentos, rituais e outros. Este trabalho vem sendo realizado desde que o povo Kaingang começou a ser

conhecido pelos fóg, e que por orientação e conselhos sempre teve um papel muito importante nessa TI, pois o mesmo sempre teve e tem até os dias de hoje capacidade em prever o futuro da comunidade e pessoas, fazendo com que a organização de trabalho na agricultura, por exemplo, fosse desenvolvido em maior ou menor escala pela comunidade e pelas famílias.

Também há um posto de saúde com uma equipe multidisciplinar com um médico, uma enfermeira, um odontólogo, três técnicas de enfermagem, três agentes de saúde indígenas, dois agentes indígenas de saneamento, uma servidora geral e duas viaturas com quatro motoristas.

Para a agricultura, a comunidade dispõe de uma patrulha agrícola mecanizada com cinco tratores, duas carretas, três plantadeiras, dois pulverizadores, dois batedores de milho e feijão, além de implementos completos para o trabalho nas lavouras, um caminhão para o transporte de produtos da lavoura para o comércio e uma carreta agrícola para realizar tarefas de transportar lenhas e taquaras para as residências familiares.

A comunidade possui também em sua terra uma lavoura coletiva, que tem por finalidade manter em funcionamento a patrulha agrícola, recursos para o custeio de plantio de produtos de subsistência nas lavouras familiares e distribuir alguns produtos

alimentícios, como a farinha de trigo, de milho e feijão. Uma parte desta lavoura está designada à realização da festa do dia do índio, bem como outros acontecimentos imprevistos que venham a acontecer na comunidade.

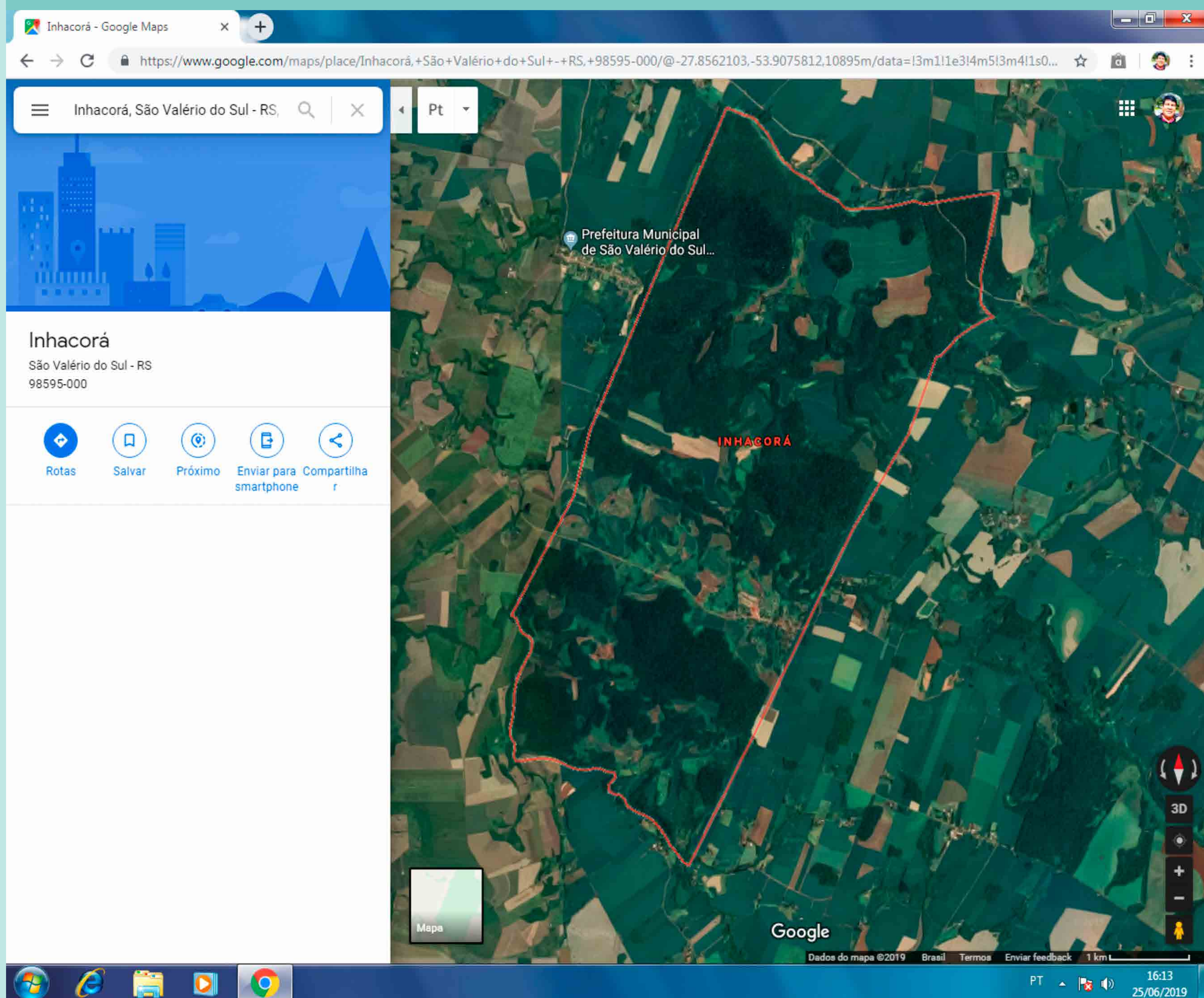
Para o lazer da comunidade existe um clube comunitário, um campo de futebol com quatro equipes e uma cascata que recebe visitantes no período de verão pelos não indígenas fóg, bares com vendas de alimentos, bebidas e jogos de cartas e sinucas com músicas nos finais de semana.

A Terra Indígena Inhacorá

Inhacorá to vême: Conforme pesquisa realizada e relatado pelos professores Sebastião Luiz Camargo Ribeiro e Mauro Cipriano, moradores dessa Terra Indígena Inhacorá (TI) e formados na 1ª turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a palavra Inhacorá (nha: cercado ou toca, corá: diabo) advém da língua indígena Guarani, o que significa conforme eles, “toca do diabo” ou “coisa ruim”, pois seria para designar espécie de armadilha para aprisionar membros desse povo indígena (Guarani).

Em outra versão a partir de discussões realizadas pelos professores Kaingang desta TI e outros do povo no estado do

Figura 2: Mapa da Terra Indígena Inhacorá/RS.
Fonte: Google Earth. Acesso em 23/01/2020.



Rio Grande do Sul, a palavra Inhacorá está relacionada a um rio existente ao noroeste do estado, o qual foi utilizado como local de descanso ao Cacique Fongue, que não aceitou o aldeamento proposto pelo governo do estado, que se concentrava na TI Nonoai, e fugiu com um grupo de homens e mulheres até chegar a este local. No caso, o rio Inhacorá ofereceu caça, pesca, coleta de mel e frutas em abundância para

o cacique Fongue e seus membros, que se estabeleceram e fixaram moradias, passando a ser a Terra Indígena Inhacorá.

Essa TI está localizada à margem direita do rio Inhacorá. Sua delimitação original data da década de 1910 e a demarcação foi feita pelo governo do estado em 1921. Já em 1962 o governo do estado destina 3.049 hectares para agricultores (cessão Coroados) e 1.750 hectares para uma estação experimental da Secretaria da Agricultura.

No ano de 1990, após movimento de moradores dessa TI, é recuperada a Estação Experimental, surgindo uma nova demarcação que foi homologada e com título registrado no cartório de imóveis de Santo Augusto em maio de 1991. Da área inicial de 8.023 hectares até a área atual, possui apenas 2.843,38 hectares e destes 75 a 80% são áreas preservadas com matas.

A sua organização social prossegue com a estrutura estabelecida nos meados de 1945 a 1970 pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), bem como na maioria das terras indígenas Kaingang, possuindo um cacique e os cargos ocupados por membros da comunidade indígena, tendo um grupo de pessoas para atendimento de situações internas e outro de apoio ao cacique para busca de melhorias, o bem estar e prosperidade das famílias, cargos anteriormente passados hierarquicamente em famílias, mas que hoje sempre estão

sendo escolhidos pela comunidade, sem remuneração para este cargo.

Na sua organização social também estão vinculados “setores”, assim chamados e conhecidos pelos moradores, que são: educação, saúde, agricultura, religião, esporte, lazer, escritório da FUNAI, Secretaria Municipal do Índio, CRAS (Centro de Referência da Assistência Social), estes dois últimos mantidos pela gestão municipal.

A Terra Indígena Inhacorá possui uma população aproximada de 1.400 pessoas distribuída em 330 famílias, todos falantes da língua Kaingang, localizada no município de São Valério do Sul, ao noroeste do estado do Rio Grande do Sul, a 490 km da capital do estado. Dentro da TI predomina na comunicação e na fala a língua materna Kaingang, passando em todas as instâncias, como em brincadeiras, aconselhamentos, discussões em reuniões, jogos, bailes, em transmissões e ensinamentos, em palestras e na formação de estratégias em reuniões com pessoas não indígenas, entre outros. Fora dos seus limites territoriais é utilizada a língua portuguesa na comunicação com pessoas não indígenas. A situação se inverte quando pessoas indígenas se encontram dentro dos limites das terras indígenas, onde a utilização da língua indígena passa a ser de comunicação, essa linguagem milenar em utilização na TI é na modalidade oral por crianças (gĩr), jovens (kyrũ), adultos e os mais velhos (kófa).

Figura 3: Entrada das dependências da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon. *Fonte: arquivo da escola.*



As escolas da Terra Indígena Inhacorá

A Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Marechal Cândido Rondon possui este nome em homenagem ao desbravador Marechal Rondon. Este nome foi dado pelos órgãos governamentais que de alguma maneira atuaram na TI, principalmente quando a educação pertencia à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e que vem sendo utilizado até o presente momento.

A descrição da organização e aspecto físico da escola, a seguir, pertence à Escola Estadual Indígena de Ensino

Fundamental Marechal Cândido Rondon, possuindo decreto de criação 41394 de 13/02/2002 e parecer de funcionamento 574/03 de 30/05/2003, vinculada à 21ª Coordenadoria Regional de Educação (CRE). A organização do horário de funcionamento da escola e números de alunos por turmas está assim constituída: funciona em turno matutino, das 8 horas até as 12 horas e turno vespertino que ocorre entre as 13 horas e 17 horas. Possui 18 turmas, sendo 9 em turno matutino e 9 em turno vespertino. Há 10 turmas de anos finais e 8 turmas de anos iniciais com uma quantidade de 50 alunos da educação infantil e 285 no ensino fundamental, totalizando 335 alunos. Em seu quadro ainda possui 2 secretários, 3 cozinheiras e 4 faxineiras.

Com relação aos aspectos físicos, a escola possui prédio próprio em alvenaria coberto com telhas de brasilit, com forro em pvc, piso em parquê e lajotas. Banheiros de uso conjugado, masculino e feminino. Pátio com espaço para brincadeiras, onde possui uma praça com aspecto precário. Biblioteca com várias obras à disposição dos professores para levarem para a sala de aula. Espaço para a prática de educação física com pátio de chão batido, sem cercado, nem coberto. Refeitório inexistente, as refeições são feitas no pátio e corredores da escola, onde são servidos café da manhã, lanche e almoço, seguindo cardápio com orientação da 21ª CRE. Não existe sala de informática nem uso de uniforme escolar.

Os alunos recebem materiais escolares, tais como: caderno, borracha, lápis e outros que são fornecidos pela instituição para aqueles que não têm condições de adquiri-los. A escola dispõe dos seguintes equipamentos: 1 retroprojektor, 1 aparelho multimídia, 2 aparelhos de som, 1 caixa de som amplificada e uma TV 42 polegadas.

A hierarquia desta escola está composta por um diretor (não indígena), um vice-diretor (professor indígena), coordenação pedagógica (indígena e não indígena). Contém ainda professores indígenas, não indígenas e estagiários do curso de magistério bilíngue das séries iniciais.

O sistema de ensino dessa escola está assim organizado: na educação infantil e alfabetização das séries iniciais o ensino acontece na língua materna indígena até o 3º ano. No 4º e 5º a língua Portuguesa é introduzida no ensino de forma oral por professores indígenas e do 6º ao 9º ano o ensino encontra-se por áreas de conhecimento, tendo professores indígenas e não indígenas

Em 2019, encontram-se matriculados na escola cerca 285 alunos do Ensino Fundamental e 50 alunos da Educação Infantil. O seu quadro de servidores está constituído de nove pessoas nos cargos de manutenção de infraestrutura, limpeza, alimentação e secretaria, sendo todos indígenas.

Figura 4: Instituto Estadual de Educação Angelo Manhká Miguel

Também temos na TI Inhacorá o Instituto Angelo Manhká Miguel, localizado no município de São Valério do Sul-RS e, assim como a Escola Cândido Rondon, esta instituição está vinculada à 21ª Coordenadoria Regional de Educação. O Instituto possui este nome em homenagem ao Manhká, indígena que pertencia à metade clânica kanhrukrẽ, rá ror, marca redonda, presidente do conselho da liderança e morador da TI Inhacorá, morto em um conflito por retomada de terra, dentro dos limites da TI.

Há o Decreto Estadual nº40.569 de 05/01/2001, Parecer CEED nº 950/2000, Portaria SE nº 208, de 29/12/2011, que autoriza o funcionamento desta instituição, sendo que o Instituto funciona em regime de internato e alternância, conta com

nove funcionários, 1 na secretaria, 2 na cozinha e 6 na limpeza. O horário de funcionamento se dá no turno matutino no horário das 7 e meia às 12h e 30 minutos e no turno vespertino no horário das 13 horas às 18 horas. O Instituto oferece atendimento para o Ensino Médio e possui no total 15 turmas, assim distribuídas: Ensino médio Kaingang, Ensino médio/curso normal bilíngue Kaingang, Ensino médio/curso normal Kaingang/aproveitamento de estudos e Estágio normal bilíngue Kaingang/curso normal Kaingang/aproveitamento de estudos.

O Instituto possui os seguintes aspectos físicos: prédio próprio em alvenaria, coberto com telhas de brasilit, com forro em pvc, piso em parquê e lajotas; banheiros de uso conjugado, masculino e feminino; pátio com espaço para brincadeiras onde possui um corredor coberto que faz ligação do prédio administrativo até as salas de aula; biblioteca com várias obras à disposição para os professores levarem para a sala de aula. O Instituto dispõe, ainda, dos seguintes equipamentos: retroprojektor, multimídia, caixa de som amplificada, TV 42 polegadas, TV 29 polegadas. Também há um espaço para a prática de educação física com pátio de chão batido, sem cercado, nem cobertura, refeitório que possui espaço para servir as refeições que são: café da manhã, lanche e almoço. O cardápio das refeições segue orientação da CRE. O Instituto não possui sala de informática, nem uso de uniforme escolar.

A equipe de professores e funcionários está composta por uma direção (não indígena), uma vice-direção (não indígena), 1 secretário (indígena) e coordenação pedagógica (indígena e não indígena). Conta com professores indígenas da TI Inhacorá e TI Guarita e não indígenas oriundos de diversas cidades da região.

2. BILINGUISMO NA TERRA INDÍGENA INHACORÁ

A Língua Kaingang e a sua escrita

A língua Kaingang na comunidade é uma ferramenta preservada e valorizada e que aos poucos torna-se quase que uma obrigação a sua utilização entre os moradores e porque também passou a ser muito valorizado, inclusive por pessoas não indígenas, entidades governamentais e não governamentais, principalmente através da Educação Escolar indígena amparada por legislação específica. De acordo com Bergamaschi e Medeiros:

Contudo, observarmos, nas últimas décadas, por meio de movimentos de afirmação étnica, que outro modelo escolar apareceu no cenário educacional: a escola dos povos indígenas. Amparada em leis que constituem um modelo diferenciado e específico

de educação escolar, cada povo tomou para si a tarefa de elaborar currículos escolares e propostas pedagógicas, informados por suas cosmologias. (BERGAMASCHI & MEDEIROS, 2010, p.56).

Desta forma, a língua vem passando por várias transformações, trazendo pontos positivos e negativos para o povo Kaingang. Como ponto positivo verifica-se a evolução de pessoas falantes e escritores, que no decorrer do tempo fortalece mais a língua materna. Também verificamos a sua valorização e o crescimento de espaços escritos, de professores formados em cursos específicos e bilíngues. Por outro lado, como ponto negativo observa-se que ainda não há profissionais formados nas escolas para discutir questões de ortografia, a escrita da língua, visto que o Kaingang apresenta variedades dialetais que a ortografia atual não comporta.

Segundo Wiesemann (2011), o desenvolvimento da escrita Kanhgág teve início no Posto Indígena (PI) Rio das Cobras, no Paraná (PR), entre o período de 1958 a 1996. De 1958 até 1966 desenvolveu-se no PI Rio das Cobras a base sistemática e científica em cooperação entre a linguista alemã e os Kaingang. Os principais Kaingang naquela época eram Pedro Fênkanh Rosário, João Maria Vênhkág Pereira, Pedro Krējuja Barão, Candoca Fidêncio, Emília Krugnónh Ribeiro e Valdomiro Vigtar Ribeiro (WIESEMANN, 2011, p. 8).

Dentro desse período houve muitas mobilizações para efetivação do projeto de Wiesemann. Em 1970 foi instituída a Escola Normal Indígena Clara Camarão, mais tarde transformada em Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão. Os alunos vieram de quase todos os Postos Indígenas dos Estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Faltavam somente representantes do Estado de São Paulo (WIESEMANN, 2011, p. 9). Depois da definição da escrita Kanhgág, proposta por Wiesemann, muitas tentativas de mudanças foram estabelecidas: em 1971 muitos verbetes e frases foram ligados com hífen e em 1973 tentaram aproximar a escrita com a regra do português. Nenhuma dessas duas tentativas deu certo, exceto o acento agudo, que foi aceito em 1976 em uma reunião especial.

Em 1981 a escola Clara Camarão foi fechada. Portanto, na década de 1990 surge um novo grupo de professores na tentativa de mudar a escrita Kanhgág e mais uma vez fracassaram. Então, em maio de 1995, o Núcleo de Educação Indígena (NEI) e o Ministério da Educação e Cultura (MEC) junto com alguns professores indígenas definiram em plenária uma proposta que reprovasse qualquer mudança da grafia Kanhgág. Em maio de 1997, reuniu-se de novo no Estado do Paraná para dar fim às possíveis mudanças da grafia Kanhgág, porém, por decisão unânime de todos os professores presentes, foi posto fim na tentativa de qualquer mudança.

A Língua Portuguesa na TI Inhacorá

A história de inserção da língua portuguesa se inicia a partir de três grandes momentos na Terra Indígena Inhacorá. O primeiro momento que vou descrever é um relato de meu pai, Vítor Cipriano, da marca Kamê, um dos mais antigos moradores da Terra Indígena Inhacorá. Foi quando em vida, aos 87 anos, no ano de 2018, relatou que após anos de existência sem contato com os fóg (não indígenas) vivendo em liberdade absoluta, trazendo da natureza elementos para sua subsistência, preservando riquezas de um povo milenar e exercendo a atividade de ir e vir, o povo da TI Inhacorá, em um momento crucial da história, precisou fazer o contato com os fóg. Isso ocorreu aproximadamente nos anos de 1940-1943, devido à necessidade de encontrar remédios para doenças antes inexistentes.

Não obstante o desejo de não contato com os fóg, no sentido de não falar a língua portuguesa, os males trazidos pela sua contínua aproximação fizeram com que os contatos ocorressem com mais frequência na vida cotidiana. Isso trouxe a necessidade de comunicação para resolver problemas antes inexistentes, como vestuário e remédios, sendo imposta a língua portuguesa pelos colonizadores, como prioritária na comunicação com o povo indígena, desvalorizando assim sua língua nativa.

O segundo momento acontece na época que aparecem cargas em carroças puxadas por bois, entre os anos de 1943 e 1945, enviadas pelo governo da Província, que chegavam até onde se localizavam as moradias de famílias indígenas. Estas cargas eram objetos, como por exemplo, cadeiras, carteiras escolares, mesas e quantidade enorme de livros escritos na língua portuguesa para as crianças indígenas. A outra parte dos objetos foi deixada em uma grande casa, que chamávamos de ñn mág, e após passar muito tempo, as famílias da comunidade indígena abriram o local onde ficavam estes objetos que haviam sido distribuídos na Terra Indígena Inhacorá. As famílias levavam para as suas casas as carteiras e as cadeiras, já os livros eram levados pelas crianças que faziam brinquedos de papel à beira do rio, onde estes serviam para fazer canoas ou barcos para serem largados nas correntezas e assim as crianças ficavam brincando o dia todo.

Desta forma, este projeto de inserção de uma possível escola acabou não dando certo e as pessoas que fizeram este primeiro contato com nós indígenas, depois de algum tempo se ausentaram da TI deixando todos os materiais armazenados em uma grande casa na comunidade. Verifica-se assim que, cedo ou tarde, por vários motivos e necessidades, os indígenas não conseguiriam resistir ao contato com a outra cultura e povo.

Conforme relatos do meu tio Antonio Cipriano da marca kamẽ e outros indígenas, o terceiro momento da história da entrada da língua portuguesa na TI acontece quando ocorre a inserção involuntária de indígenas a um internato, para realizar estudos em escolas não indígenas e em outro município distante, entre o período de 1958- 1960.

Esta história é narrada pelo meu tio (irmão do meu pai) Antônio Kynhmỹ Cipriano, que descreve a forte violência com que as crianças, tanto meninos quanto meninas, eram levadas para este internato. Através destes fatos, compreendo que o Governo daquele tempo submeteu a nós Kaingang do Inhacorá a falar e escrever na Língua Portuguesa. Em nossas conversas o tio conta que as lideranças indígenas eram forçadas pelos fóg a perseguir as crianças em idade escolar para serem levadas à força para estudar em regime de internato que ficava em uma comunidade chamada Itaí, localizada no interior da cidade de Ijuí/RS. Mas a perseguição também era feita pelas lideranças indígenas, as famílias eram punidas por não mandarem seus filhos para o internato. Desta forma, minha família procurou outro lugar para morar no interior da TI Inhacorá, localizado próximo ao rio Inhacorá, que faz divisa entre os municípios de Santo Augusto, Chiapeta e São Martinho, no Rio Grande Sul.

Cita, também, o meu tio, que eles estudavam de 1ª até a 4ª série e não podiam retornar para as suas famílias, mas que

algumas famílias procuraram os fóg para batizar crianças e assim as famílias destas crianças faziam acampamentos em suas propriedades, produzindo e vendendo artesanatos e assim também permaneciam perto de seus filhos. Os fóg passaram a ser “compadres” de algumas famílias Kaingang que, além de autorizar a realizar acampamentos, acompanhavam os seus “afilhados” em seus estudos, auxiliando com materiais e participando de reuniões da escola.

A entrada da língua portuguesa se completa quando a FUNAI começa a edificar no Rio Grande do Sul prédios para fins de serem salas de aula, trazendo professores não indígenas, tendo como consequência a desvalorização da língua materna.

Sabe-se que a língua portuguesa é escrita há muitos anos, que já passou por diversos acordos ortográficos e que está sendo quase em sua totalidade utilizada nas TIs, mas ao mesmo tempo, não inferior ou superior, é utilizada também a língua indígena, que vem contribuindo e que resiste no atual momento da história preservando uma cultura, fortalecida em uma legislação que garante direitos específicos.

Bilinguismo e Educação Escolar – As línguas kaingang e portuguesa na Escola Indígena Marechal Cândido Rondon

A instituição escolar fornece o processo de ensino para discentes indígenas com o objetivo de formar e desenvolver cada indivíduo em seus aspectos cultural, social e cognitivo. Desta forma começou a ser edificado um espaço para a realização e cumprimento das ações da escola em terras indígenas, inclusive na TI Inhacorá.

No início da implantação de escolas na TI, a educação escolar desenvolveu-se em construções precárias, construídas de madeiras, espaços insuficientes, sem existência de bens ou recursos, com pessoas despreparadas e não falantes da língua indígena, mantidas pelo governo federal através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Nos tempos atuais os prédios são de alvenaria, o corpo docente é formado por professores indígenas falantes da língua kaingang nos anos iniciais do Ensino Fundamental, professores não indígenas e indígenas em disciplinas nos anos finais e no Ensino Médio. A instituição é mantida pelo governo estadual com regras gerais das escolas não indígenas, como qualquer escola pertencente ao quadro das escolas do Estado, apesar de já existir desde 2003 uma Proposta Político Pedagógica que

reconhece no Estado do Rio Grande do Sul a categoria Escola Indígena com todas as suas especificidades.

O modelo atual de escola ainda não permite que os valores culturais estejam presentes em sua totalidade, mas por outro lado, pelas ações de professores indígenas, continua a manutenção de diversos aspectos culturais do povo Kaingang. A escola passa a ser ponto fundamental para as discussões e planejamentos para diversas ações e lutas em questões estratégicas para a comunidade, trazendo junto a isso situações novas para o interior da terra indígena, muitas vezes positivas ou negativas para a comunidade envolvida.

Alguns exemplos serão apresentados nesta nova conjuntura em relação ao papel da escola. Uma das funções importantes que a escola exerce na comunidade é possuir, em muitos casos, o espaço que as famílias necessitam para deixarem os seus filhos para conseguirem resolver seus problemas, mas que defrontam muitas vezes com pessoas com pouco preparo em trabalhar com as diversidades nestes espaços. Ressaltamos, porém, que existem alguns lugares e espaços que conseguem realizar esse trabalho na sua plenitude. A outra situação nova da escola na terra indígena é tornar-se um espaço de empregos, em que muitas vezes pessoas despreparadas assumem cargos. Nesse contexto verifica-se a politização interna e externa. Por último destaca-se a forma de atuação dos entes federativos mantenedores destas

instituições, ao não cumprir a legislação, de forma a não garantir o específico e diferenciado nas escolas na maioria dos territórios indígenas Kaingang.

Com o passar do tempo, com o aumento do contato com a sociedade envolvente, o avanço das tecnologias, das necessidades, de políticas adversas de governos aos povos indígenas, entre outros, aos poucos os membros de nossa comunidade começam a utilizar em suas oralidades, palavras da língua portuguesa, parece que inconscientemente, o que é considerado normal em uma comunidade que começa a ter acesso e trânsito em um mundo cada vez mais “estranho” do seu cotidiano. Instala-se, assim, um contexto bilíngue que se intensifica a cada geração. Sabemos da facilidade com que, atualmente, uma cultura ou um povo pode passar por transformações devido à intensa globalização que se vive, pois são indivíduos e estão sujeitos a mudanças. Da realidade das crianças (gĩr ag ou gĩr fag) cito alguns exemplos de frases em que usam palavras do português na comunicação cotidiana:

1. Mũnỹ pesca ke jé ũri?

Vamos pescar fazer FUT hoje

‘Vamos pescar hoje?’

Nesse contexto de fala oral verifica-se a utilização da palavra pescar advinda da língua portuguesa conforme exemplo (1), sendo que existe na língua kaingang o verbo ãgfiĩĩn “pescar”, que os adultos provavelmente usariam, mas que as crianças já não usam, preferindo a palavra no português, como se pode ver no exemplo (2) a seguir.

2. Mũĩĩ ãgfiĩĩ jé ũĩĩ?

Vamos pescar FUT hoje

‘Vamos pescar hoje?’

Desta forma, torna-se necessária e urgente a construção de uma política pública eficaz e permanente para a manutenção cultural dos povos indígenas, mas construída pelos sujeitos em questão, ou seja, pelos próprios indígenas ou comunidades. Sobretudo, um planejamento e uma política linguística interna clara e consistente é fundamental. A questão do bilinguismo entre os povos indígenas no Brasil (multilinguismo para alguns desses povos) tem ganhado cada vez mais espaço nas pautas dessas comunidades, principalmente no âmbito da educação escolar indígena. No contexto de línguas colonizadas em que as línguas indígenas foram e estão submetidas, o português como língua dominante tem sido um fator decisivo para o enfraquecimento das línguas indígenas (cf. NASCIMENTO, 2019), causando o fenômeno conhecido como diglossia, em que a língua portuguesa

como língua oficial e dominante ocupa de forma cada vez mais intensa o espaço das línguas indígenas, trazendo como consequência para muitos povos o desaparecimento de suas línguas maternas, tornando-se monolíngues em português. Uma vez que o enfraquecimento e desaparecimento das línguas minoritárias tem sido real e de forma acelerada, tanto no Brasil quanto em outras partes do mundo, discutir e buscar estratégias para frear o desaparecimento dessas línguas é de extrema urgência, nos âmbitos comunitário, regional e nacional. Sabemos que o Brasil é um dos países com maior diversidade cultural e linguística. Mais de 180 línguas indígenas são faladas hoje no nosso país, mas a questão é: existem políticas públicas sendo pensadas para salvaguarda das línguas indígenas, respeitando as especificidades?

O que se tem de concreto hoje em termos de política para os povos indígenas é a educação escolar que tem operado desde muito cedo na vida das comunidades indígenas. A escola, de fato, sempre teve um papel fundamental para com as culturas e as línguas desses povos. Num primeiro momento, exerceu uma política de apagamento das culturas e línguas e atualmente exerce, ou deveria exercer, uma política de valorização e fortalecimento dessas mesmas culturas e línguas (cf. NASCIMENTO, 2019). Trabalhar com clareza essa mudança de paradigma da escola é fundamental para que os povos indígenas transformem, de fato, a educação escolar

em uma importante política de salvaguarda de suas línguas e culturas.

É a partir dessas reflexões que o trabalho na Escola Marechal Cândido Rondon tem sido construído. Dar atenção ao processo de construção dessa educação escolar é de fundamental importância para a comunidade e principalmente para os professores indígenas, pois são as práticas pedagógicas em sua efetividade que definem o real objetivo da instituição, se atua para o fortalecimento ou para o apagamento das línguas e culturas desses povos. Um dos projetos que temos realizado na escola é a documentação oral de narrativas junto a membros da comunidade que relatam aspectos culturais que a geração atual já não vivencia como antigamente, como se pode ver a seguir a transcrição da narrativa de um ritual específico muito comum entre o povo Kaingang contado por Mauro Amaral, seguida de uma versão traduzida em português com algumas explicações sobre o ritual.

VĀKRE

(Narrado por Mauro Amaral)

Inh jyjy vĕ Mauro Amaral ke mŭ, rá téj inh nĭ, Kamĕ. Êmã tÿ Guarita tá isÿ tyj kÿ nĭ, isÿ kriprÿg tÿ 7 ra isóg tag ra kãtĭg kÿ nĭ, Inhacorá ra.

Tag ki isóg mog kÿ nén ù e kirã huri, ver isóg iskóra mĩ tĩg mág hãra. FUNASA ki ióg rãhrãj, agente de saúde ki kar isóg pã'i mág kĩrã gé, vice cacique ki, Adilson mré.

Tag ki isóg prũg ser, inh prũ fi jyjy hã vẽ Pedra Ribeiro Pires ke mũ, fi mré inh kósin vẽ tẽgtũ jẽ. Hãra fi tóg inh ré mũ, hã kÿ isóg vãkreg mũ, Kakýmá, ã panh ti, hã ne inh vãkre han mũ, ti hã vẽ inh mÿ g era ke mũ. Vãkre ke tag vÿ tÿ kanhgág tũ nĩ.

Vãkre tu tóg vënhvĩ kãmã tĩ, hãra isÿ han jé hã kãmén mũ ha ser: Vãkrej ki kÿ, Kamẽ kar Kanhrukrẽ tũ vẽ tÿ ù nĩ ke jé nĩntĩ, kÿ Kakymá tóg inh mré Kamẽ tũ han mũ, ag mré isÿ ver vënhkejra vár, isÿ tá vÿn ki hã kã tóg ãn kũprã ra inh pérevár, nãra, kir jãg sór, inh nĩgé kẽ ã jẽ hẽ ke tóg inh mÿ.

Tag han sóg ser, ti hã vẽ inh mÿ nén ù hyn han kãntĩ, vëjën, goj kar inh fãg tĩ gé, getĩ ke inh vẽ kurẽ tÿ 6 ki han, ti vĩ jëmẽ há han isóg, mÿr tĩ tÿ inh mÿ vãkre há han ra ke tĩ, ketũnmÿ ã krã fag tóg kãnhmar jag mÿj fi nón mũj mũ ke tóg tĩ, ã mré ke ù ketũn mÿ ke gé.

Kur tÿ isÿ vënhkrĩ fan kÿ nÿgtĩ, isÿ ù tĩg ve tũ nĩn jé, kurẽ ke mũ ve ki isóg goj ra ti mré tĩgtĩ, isÿ ù tĩg jé kri jëg tũ nĩn jé, ti kãgmég ki gé. Inh jãg ge tÿkrÿg kÿ ãg vẽ kurëg gen kÿ ãn ki pa, fóg ag ãmã tÿ Chiapetta ra, inh hã vẽ fóg ag in ra rã ke tĩ, nén ù jãvãnh jé, jãvo ã panh tóg inh nón rĩnh kÿ tĩg tĩ, fóg ag kanẽ ki hã vem nĩ, ag mÿ vĩ tar han nĩ, ag tÿ krónh ke vén jé, ã krã fag kar ã mré ke jagfy. Kutÿ ki kÿ ãg vẽ ser vÿnvyn ké, ti pi ser inh mré ãn ra tĩ mũ, inh krẽ fag mÿ tóg nén ù mru (doações) vin vár.

Hã tóg tĩ ha ser, ti ki ãkrëg inh tĩ uri, ti hã tugrĩn inh krã fag tóg há kar nÿtĩ, inh prũ ù fi mré ke ag ki gé.

VĀKRE

O ritual não se encontra traduzido da forma contada pelo Mauro, pois estas narrativas orais sofrem alterações no modo de narrar, dependendo da pessoa, hora e momento da narração. Farei então uma breve explicação contida na narrativa do ritual. Classificarei por partes para melhor entendimento. 1ª parte: o que é Vākre? É um procedimento realizado pelo povo Kaingang quando falece alguém em um casal, sendo para todos, independentemente da marca tribal, idade, religião. 2ª parte: Como se faz? Já durante o velório o viúvo ou a viúva ficam deitados e cobertos com alguma coisa para não visualizar pessoas, principalmente a sua família, com a cabeça coberta pode acompanhar o sepultamento. Já na volta a pessoa é direcionada a um espaço retirado de sua família para ficar isolado por um período. Este processo depende de quantidade, de respeito e preservação familiar, segundo o kófa e o kujá, havendo então para uns mais dias e menos para outros. 3ª e última parte: a pessoa durante o ritual é acompanhada por uma pessoa da marca contrária e que tenha passado por este ritual, o qual determina a duração. No último dia a pessoa é banhada por diversos remédios tradicionais durante a noite e logo ao amanhecer a pessoa em ritual é conduzida a um lugar do não índio, segundo o Mauro para retirar e passar o olhar a uma pessoa estranha para após chegar na sua família, no caso dele, as filhas, conversando em voz baixa para que o espírito da pessoa falecida não venha até a pessoa e assim levar consigo espírito dos seus filhos. Assim, de maneira gradual vai estabelecendo o convívio normal na comunidade.

As crianças da comunidade de Inhacorá são monolíngues até a sua chegada na escola. Antes era com idade entre 6 a 7 anos, mas hoje com a entrada da educação infantil esta idade de acesso à escola sofreu alterações, ficando agora entre 4 e 5 anos. Com isso a aquisição da língua portuguesa pelas crianças também acaba sendo precoce, por mais que nessa modalidade o ensino seja feito somente na língua kaingang. Isso sugere que a língua dominante no ambiente escolar ao qual as crianças estão submetidas é a língua portuguesa, ou seja, fora da sala de aula onde as crianças aprendem na língua kaingang, todo seu entorno funciona em língua portuguesa.

O ensino da língua kaingang na escola da TI está assim constituída: a educação infantil, os anos iniciais do Ensino Fundamental (1º, 2º, 3º e 4º anos) são ministrados somente na língua materna por professores indígenas, alguns formados em magistério indígena e outros em pedagogia. A inserção da língua portuguesa como 2ª língua acontece no 5º ano, também por professor indígena.

A partir do sexto ano o ensino está voltado ao trabalho por área de conhecimento e por períodos, tendo todas as disciplinas exigidas para uma formação plena no Ensino Fundamental. A língua Kaingang está contemplada através da disciplina Língua Kaingang, do 6º ano ao 9º ano, ministrado sempre por um professor ou uma professora indígena. A

língua kaingang e sua escrita também está contemplada nas disciplinas de Valores Culturais e Artesanato, as quais também possuem professores indígenas. Nas demais disciplinas, no caso de haver professor indígena disponível, a língua kaingang é utilizada como “língua de instrução oral”, já que todo material pedagógico para essas disciplinas está escrito na língua portuguesa. Do contrário, na falta de professor indígena, as disciplinas são ministradas por professores não indígenas com formação adequada.

A escola no contexto geral, desde a sua entrada nas comunidades indígenas, apesar de não estar de total acordo com o pensamento e anseios indígenas, está teoricamente na luta a favor das comunidades e a favor do povo indígena em várias situações, em maior ou menor proporção em diferentes lugares e momentos. Nessas conquistas, em muitos casos houve primeiramente a valorização da língua pela própria comunidade, como por exemplo como ocorreu na TI Inhacorá, a qual procurou especialistas que pudessem coordenar trabalhos e formar justificativas para a valorização e o fortalecimento da língua como primeiro item, entre outros existentes na comunidade. Através desta iniciativa verifica-se que hoje, em época de diversas influências (alimentação, vestuário, calçados e tecnologias) pela sociedade envolvente, a população e principalmente os jovens conseguem transitar em ambos os contextos, indígena e não indígena,

fortalecidos pela sua família, pela escola e a comunidade em geral. Isso se deve à valorização interna dos costumes tradicionais.

Pensando neste aspecto, a escola de hoje, que se entende com uma educação diferenciada e específica, ainda não acontece na realidade ou nas bases da maioria das terras indígenas. Portanto, não podemos nos iludir como indígenas, pois o entendimento dos órgãos governamentais que são mantenedores é de que, tendo um professor, funcionário e às vezes uma direção, consideram como “Escola Indígena”, e ainda, acreditam possuir uma educação diferenciada. Sabemos que falta muito a ser feito, principalmente quando se trata de uma política de educação realmente diferenciada para as comunidades indígenas, com recursos adequados à realidade das terras indígenas.

Sendo assim, uma escola indígena deverá primeiramente valorizar os conhecimentos adquiridos pelas crianças, pois a primeira escola é a família, fortalecendo a sua cultura através da valorização e experiências dos anciãos e a revivência de suas memórias, não deixando de trabalhar a língua portuguesa para a sua defesa e buscando alternativa para um futuro melhor para a sua comunidade e para o seu povo Kaingang. Desta forma, apresento a seguir uma pequena história contada aos mais novos, mas que traz em seu conteúdo a ancestralidade e a cosmologia presentes até o momento no povo Kaingang.

MỸSINSÉR- Divertimento

Kỹ jãtã ne kanhkã tá ãn fãr ag mỹ vãkyn tĩ mũ.
Então o urubu vai tocar no céu para os que possuem asas.

Hãra pepu ne jãtã tĩg ge tag mã já nĩ gé
Mas o sapo ficou sabendo desta viagem do urubu.

Kỹ ti vé ser:

Então ele:

- Sỹ ag mré mỹsér tĩg ma, kanhkã tá.
- Eu vou me divertir com eles no céu.

Ke mũ, vẽn hã mỹ.
Disse, para si mesmo.

Kỹ jãtã vỹ tĩg ke mũ ser, ti vãkyn ja fã vyn kỹ, ti viora ti.
Então o urubu se prepara, com o seu instrumento, a sua viola.

Kỹ pépu vỹ kuměr ti to grẽn ke kỹ ti viora kãki hũm ke mũ.
Então o sapo com muito cuidado chega perto da viola e salta para dentro.

Ãn ki jãtã vỹ tã tĩ mũ ser, pépu tỹ kãka nĩ hãra.
Nesse momento o urubu se desloca, mesmo com o sapo dentro.

Kỹ jãtã tỹ ser kanhkã tá jun kỹ ti viora fãg sĩ han mũ.
Então o urubu chega ao céu e guarda a sua viola.

Ãn ki pépu vỹ hũm ge mãn mũ gé, jatã tỹ ti vég tũ ki.
Nesse momento o sapo salta novamente, antes que o urubu o enxergue.

Kỹ ãn fãr ag vỹ mỹsensér mũ ser, jãtã tỹ ag mỹ vãkyn kỹ.
Os que possuem asas começam a dançar, quando o urubu começa tocar.

Jãtã tỹ ag mỹ vãkyn jã ra ti vỹ pépu mỹsér tĩ vég mũ
Nesse momento o urubu enxerga o sapo dançando.

Õn fãr ag tũ fag mré, kỹ fag vỹ ti ki vễĩg mũ nĩ ser,
Com as namoradas dos que possuem asas, e elas gostando dele.

Tag tugrĩn ãn fãr ag vỹ ti to kry mũ nĩ ser, fag tỹ ti to sagsa mũn kỹ.
Por causa disso os que possuem asas começam a odiar, e elas ficando com ele.

Kỹ jãtã vỹ ti vég jã ki:
O urubu olhando isso:

— Vễnh kajẽm jé sóg mũ.
— Eu vou me cobrar.

Ke mũ, ti jykre kãmĩ.
Falou, em seu pensamento.

Kỹ ãn fãr ag vỹ mỹsensér kar ki kronkron mũ ke pénmégmẽ mũ ke kurã-
grãg kren mũ.
Os que possuem asas dançam, tomam e se embriagam até amanhecer.

Kỹ jãtã vỹ ag mré kron jã nĩ gé, pénmẽ ti mũ gé.
E o urubu tomou junto, também ficou embriagado.

Jãtã vỹ pan ke mũ, ti tỹ gen kỹ, pépu vỹ ti viora ki hũm ke mãn mũ.
O urubu se descuida por um momento e o sapo salta novamente.

Kurẽ ke kũ ũn fãr ag vỹ ga ra kãre mãn mũ, ki jãtã tỹ ag mré kãtĩ mũ gé ser.
Pela manhã os que possuem asas retornam à terra e o urubu os acompanha.

Ti tã kãtĩ ra ti viora vỹ ti mỹ kufá ke mũ. Kỹ ti vỹ kãki tugnyĩm mũ.
No retorno do urubu a viola está mais pesada e ele o verifica.

Ti tỹ tugnyĩm mỹr pépu vỹ kãkã nĩ nĩ.
Ao verificar encontra o sapo dentro.

Kỹ jãtã vỹ ser:
E o urubu:

—Uri ã tỹ inh mỹ kajẽm mỹ ha.
Agora você vai me pagar.

Ke mũ.
Falou.

Kỹ jãtã vỹ ti viora tỹ venvén ke kỹ, ge mũ:
Então o urubu começa a chacoalhar a violão:

Inh sũ fag mré mỹsér kar inh mỹ ver ã tu ka vỹn kej?
Além de você dançar com as minhas, ainda vai retornar comigo?

Ke mũ, pépu mỹ.
Falou ao sapo.

Kỹ pépu vỹ sỹm ge mũ.
Nesse momento o sapo salta.

Ti tỹ sỹm ge mỹr ti vỹ kánh há mỹ tĩ ja nĩ ver.
Ao saltar verifica que está muito no alto.

Ãn ki pépu tỹ kaně jur mũ, ti tỹ vénvénvén ge kãtaren kỹ.
O sapo se preocupa, pois na caída vem de um lado ao outro.

Pépu tỹ ge kãtarera ti vỹ pó vég mũ, kỹ ti vỹ ser:
O sapo caindo verifica uma pedra lá em baixo e fala:

— Pó inh jo ranh ké, pó inh jo ranh ké...

— Pedra dá licença, pedra dá licença...

Ke mũ, pépu ti.

Falava o sapo.

Hãra pó tỹ ti jo ranh ke tũ nĩ, kỹ ti vỹ pó kri kutě mũ ser.
Mas a pedra não saiu do lugar e ele caiu em cima da pedra.

Hã kỹ pépu tỹ kaně fónfór kar nug tãpér nĩ ser.
Por isso que o sapo tem olhos arregalados e barriga achatada.

As comunidades indígenas sempre possuíram formas diferenciadas e específicas na transmissão de seus conhecimentos para suas aprendizagens, passadas de geração em geração, como através de oralidades, brincadeiras, pelo silêncio, observação, ainda presentes entre os Kaingang no seu cotidiano familiar. Hoje os Kaingang dispõem de professores que são os kófa “velhos, anciãos” que valorizam as revivências históricas do povo, o que é feito pela oralidade em lugares como, por exemplo, ao redor do fogo de chão e à noite. O ambiente escolar compreende-se como um espaço e lugar que envolve a mata e tudo o que está ao nosso redor.

Estas revivências contadas são verdadeiras e praticadas na comunidade, tais como em conselhos elaborados pelos conselheiros da liderança indígena em casamentos indígenas, em acertos internos em alguns desentendimentos entre famílias e casais. Dessa forma isso é feito com diálogos e explicações nesses acertos.

Atualmente essas revivências estão sendo feitas na escola através de forma tradicional, como por exemplo em palestras, dramatizações (casamentos, histórias, entre outras) e a participação direta dos mais velhos na construção de projetos, tendo também a participação do kujá “líder espiritual” nesta construção e adequação da proposta política pedagógica. Essa proposta está sendo pensada para as séries finais da escola e alunos do Instituto de Educação, a ser inserida em disciplinas da grade curricular de ambas instituições.

3. REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS DE ENSINO BILÍNGUE NA TERRA INDÍGENA INHACORÁ

Apontamentos sobre ensino de língua materna e ensino de segunda língua

Ao lado do trabalho de fortalecimento cultural e linguístico que temos trabalhado através do projeto político pedagógico das escolas nessa comunidade, relatado anteriormente, os professores têm começado a se preocupar com outras questões pedagógicas específicas no processo de ensino. O ensino bilíngue, línguas indígena e português, tem sido atualmente uma das principais questões, não só nas escolas Kaingang, mas também na pauta da educação escolar indígena de modo geral.

Dentro do contexto educacional indígena no Brasil, a prática de ensino de línguas é um tema recorrente e central. Por um lado existe a demanda do ensino da língua nacional como ferramenta instrumental para suprir várias necessidades: da comunicação cotidiana com populações não indígenas próximas, até o domínio do português como ferramenta de defesa diante da sociedade nacional. Por outro lado, existe a necessidade do ensino da língua indígena como ferramenta de preservação linguística e cultural. Dentre os muitos cenários linguísticos existentes, encontramos também uma diversidade muito grande

nas realidades linguísticas locais. Em alguns casos houve a perda total da língua indígena por parte de certas comunidades; em outros, os jovens só começam a ser expostos ao português após a puberdade; em outros casos ainda a comunidade não fala o português parcial ou totalmente.

Do ponto de vista educacional, esses diferentes cenários bilíngues apresentam diversos desafios que demandam do educador indígena um maior conhecimento sobre o processo de aquisição bilíngue e sobre práticas educacionais apropriadas ao ensino de segunda língua. (AMARAL, 2011).

Conforme pontuado por Amaral (2011), estudos e teorias atuais sobre bilinguismo tem mostrado inúmeros benefícios e vantagens em se adquirir mais de uma língua, desde o desenvolvimento de habilidades superiores na comunicação, elaboração de conceitos linguísticos e aprendizagem de múltiplas línguas, bem como na saúde mental, e assim por diante.

Em sociedades indígenas dentro e fora do Brasil, o bilinguismo traz ainda vantagens fundamentais do ponto de vista socioeconômico e territorial. Populações indígenas que conseguiram manter suas línguas têm tido maior êxito na preservação de direitos históricos e de seu território. Nos Estados Unidos, o povo Navajo, que conseguiu preservar sua língua e diversas tradições culturais, detém a posse de sua terra, além de vários direitos sobre a propriedade intelectual de seus conhecimentos, artefatos e tradições. Em comparação, o povo Abenaki (da Nova Inglaterra) há anos luta na justiça pelos seus direitos, mas encontra sempre o mesmo problema de comprovação da

origem de seus atuais representantes, uma vez que sua língua e tradições culturais foram quase totalmente perdidas.

Uma língua viva é a prova cabal da existência de um povo. A educação bilíngue pode contribuir de forma decisiva para a manutenção de línguas minoritárias que sofrem forte pressão das línguas nacionais, tanto no Brasil como em outros países com minorias indígenas. (AMARAL, 2011).

No entanto, no contexto da educação escolar no Brasil, o bilinguismo sempre foi visto como fator negativo no processo de aprendizagem das crianças. O impasse para os professores inicia-se já na fase da alfabetização, na escolha da língua em que as crianças serão alfabetizadas, pois os contextos linguísticos são bastante diversos. Em algumas comunidades a maioria das crianças ainda falam a língua indígena como primeira língua, enquanto que em outras a maioria é monolíngue em português. O fato é que essa diversidade de falantes está quase sempre presente numa mesma turma de alunos, como por exemplo, numa turma de alfabetização e na maioria dos casos há apenas um professor indígena para atender esses alunos e dar conta dessa demanda complexa. O que significa para o professor é que ele terá que dar conta de, pelo menos, dois processos metodológicos distintos de ensino concomitantemente: o ensino de língua materna e o ensino de segunda língua, pois num contexto como esse, o professor precisa dar conta de alunos que precisam ser alfabetizados e letrados em suas línguas

maternas, tanto kaingang quanto português, e os alunos que necessitam aprender uma segunda língua, seja a kaingang para uns e a portuguesa para outros.

Saber identificar esses contextos linguísticos é de fundamental importância para que o professor possa conduzir suas práticas pedagógicas. Muitas vezes se trata de situações que não compete ao professor indígena resolver, pois se trata de uma questão de recursos humanos da instituição escolar e seus órgãos mantenedores, que precisam inserir mais professores com formação adequada para atender o público discente com suas especificidades linguísticas.

No contexto Kaingang, após o longo período de implementação do chamado ensino bilíngue de transição (cf. D'ANGELOS, 2012) em que a presença da língua indígena na escola atendia a um só objetivo, que era facilitar a aprendizagem da língua portuguesa e logo em seguida o abandono da língua materna, não houve significativos avanços nas discussões sobre ensino bilíngue nas escolas indígenas e tampouco nas práticas de ensino. Processos de aquisição bilíngue e ensino de língua como segunda língua, tanto para o kaingang como para o português são discussões ainda muito incipientes no âmbito da educação escolar Kaingang.

Como já pontuado, uma variedade de cenários linguísticos é encontrada entre as comunidades Kaingang atualmente.

Em algumas comunidades a língua predominante é a língua kaingang, sendo que a maioria das pessoas nessas comunidades falam e usam a língua indígena no seu cotidiano, no contexto familiar e comunitário, embora as pessoas nessas comunidades também sabem o português e usam essa língua na interação com pessoas não Kaingang e fora da aldeia. Nesse caso, a escola é, geralmente, um espaço onde as crianças adquirem o português como segunda língua, a proficiência oral e escrita. As pessoas que não frequentam a escola, cedo ou tarde, certamente também falarão o português. Independente de escola, todos adquirem uma certa proficiência oral, pois essa é a língua majoritária e oficial do país e tudo leva as pessoas a falarem essa língua. Essa é a política linguística que opera nesse país: falar a língua portuguesa. E para adquirir alguma língua não há necessidade de escola, ou ensino escolar.

Por outro lado, em outras comunidades, a língua que prevalece no cotidiano das famílias e na comunidade é a língua portuguesa. E nesse caso, geralmente, as pessoas já não falam a língua kaingang, são monolíngues em português. A escola é, portanto, o espaço onde a língua kaingang é (ou deveria ser) ensinada como segunda língua para as crianças que não falam essa língua. Se essas crianças monolíngues em português irão adquirir o kaingang como segunda língua, já é outra história. No cenário de extinção e desaparecimento de línguas indígenas que vivenciamos no Brasil, essa é uma

questão extremamente importante. Será que o ensino de línguas ofertado pelas escolas indígenas proporciona, de fato, que crianças indígenas antes monolíngues em português tornem-se bilíngues passando a falar também a língua indígena? Atualmente há escolas de ensino médio completo em muitas TIs, o que significa que as crianças passam 12 anos de suas vidas frequentando “aulas de kaingang”. Seria um período mais que suficiente para se adquirir um nível avançado de proficiência nessa língua, tanto oral quanto escrita, se as práticas pedagógicas de ensino de segunda língua fossem adequadas para esse propósito de formar novos falantes de kaingang. O fato é que se as crianças que passam por essas escolas não adquirem a língua indígena, fora dela as chances são quase nulas.

Dessa forma, a escola tem, sem dúvida, um real potencial de contribuir para a revitalização e fortalecimento das línguas indígenas, formando novos falantes. Por isso a importância de trazer essas questões para a ampla discussão no âmbito da educação escolar indígena, para que os professores possam analisar e adequar suas práticas de ensino de línguas fundamentadas em bases teóricas e metodológicas sobre o ensino de línguas entre comunidades bilíngues e multilíngues.

A aquisição de segunda língua no contexto da educação escolar traz consigo, ainda, uma outra especificidade que

tem gerado mais impasses no processo de ensino, que é a aquisição da língua escrita que deveria acontecer concomitante à aquisição da língua oral. Entender os diferentes processos de aquisição dessas duas modalidades, oral e escrita, é importante para que o professor conduza de forma adequada as suas práticas pedagógicas. Existem diferenças básicas entre essas duas modalidades: a língua falada (oral) é anterior ao surgimento da língua escrita, tanto é que ainda hoje existem comunidades ágrafas (sem escrita). A fala é de percepção auditiva enquanto que a escrita é de percepção visual, sendo que a fala não depende da escrita, enquanto que a escrita depende da fala. Do ponto de vista biológico o ser humano tem predisposição natural para adquirir a língua falada, enquanto que a língua escrita precisa ser aprendida.

Quando se trata de alfabetização, por exemplo, entendida aqui como início da aquisição da língua escrita, é natural que o processo seja realizado na língua a qual a criança fala, a língua materna, seja kaingang ou português, no caso das comunidades Kaingang. O que tem acontecido é que, por diversas razões como falta de professores ou falta de qualificação, crianças Kaingang estão sendo alfabetizadas em línguas que não falam. Além disso, nas séries seguintes não há a menor diferenciação entre aulas de língua materna e aulas de segunda língua. Com isso, a escola acaba não cumprindo seu potencial de guiar e otimizar a proficiência

comunicativa dos alunos, em ambas as línguas, como sujeitos bilíngues, deixando, também, de contribuir com o fortalecimento das línguas indígenas.

Amaral (2011) apresenta uma discussão importante sobre bilinguismo no contexto da educação escolar indígena, esclarecendo noções básicas fundamentais que precisam chegar ao conhecimento dos professores que atuam no ensino de línguas.

Uma das maiores dificuldades em pesquisas com bilinguismo é a operacionalização do conceito de bilíngue. Apesar de hoje não ser mais possível falarmos em “bilíngue perfeito”, faz-se necessário distinguir entre os diferentes tipos de bilíngue, principalmente no que diz respeito à idade e ao contexto onde as duas (ou mais) línguas são adquiridas. Para tal, usaremos a classificação apresentada por MONTRUL (2008), na qual o bilíngue pode ser classificado em quatro categorias: (i) bilíngue simultâneo (as duas línguas começam a ser adquiridas antes dos 3 anos de idade), (ii) bilíngue sequencial de primeira infância (a L2 começa a ser adquirida entre os 4 e os 6 anos – idade da pré-escola), (iii) bilíngue sequencial de segunda infância (a L2 começa a ser adquirida entre os 7 e os 12 anos – idade escolar antes do período crítico da aquisição); e bilíngue sequencial adulto (a L2 é adquirida após o período crítico – normalmente por volta dos 12 anos). Muitos outros fatores interferem na aquisição de uma segunda língua (e.g. BLEY-VROOMAN, 1989), e nem sempre a primeira língua a ser adquirida pela criança se torna a língua dominante após a puberdade. Contudo, é importante termos uma separação por idades que reflita o papel do

período crítico da aquisição para que possamos dar conta de certos fenômenos que ocorrem com falantes de L2. (AMARAL, 2011).

Na Terra Indígena Inhacorá o cenário observado atualmente é característico de bilinguismo sequencial de 2ª infância, já que as crianças adquirem a língua portuguesa na idade escolar, geralmente aos 7 anos de idade. Na escola Marechal Cândido Rondon, como já pontuado nos capítulos anteriores, os professores de língua portuguesa têm observado e reclamado das dificuldades dos alunos no seu desempenho com a língua portuguesa e, por outro lado, os professores indígenas observam a ocorrência de empréstimos da língua portuguesa para o kaingang. Pelos relatos, essas dificuldades configuram-se como fenômenos linguísticos característicos de falantes bilíngues, como por exemplo, transferência de padrões de ordem vocabular do kaingang para o português.

Do ponto de vista da Tipologia Linguística o Kaingang apresenta a ordem SOV (sujeito, objeto e verbo) como ordem básica na construção de frases, enquanto que o português tem a ordem SVO (Sujeito, verbo e objeto), conforme ilustrado nos exemplos 3 e 4, a seguir:

S O V

3. Mĩnká fi tóg krẽkufár kó.

Mĩnká FEM. NUCL peixe comer. PASS

'Mĩnká comeu peixe.'

S V O

4. O cachorro pegou o tatu.

Segundo os professores, os alunos estariam trazendo a ordem do kaingang (SOV) na construção de frases em português, como por exemplo, para dizer a frase "Mĩnká comeu peixe", eles estariam formando a seguinte estrutura:

S O V

5. Mĩnká peixe comeu.

Mĩnká peixe comer. PASS

'Mĩnká comeu peixe.'

Na produção oral e escrita desses falantes bilíngues, observa-se também dificuldades na aquisição de estruturas gramaticais da língua portuguesa devido ao fato de que a língua materna possui diferentes estruturas na sua gramática. Uma dessas dificuldades recorrentes é a ausência de preposição,

já que a língua kaingang apresenta posposições. No exemplo (6) podemos ver o uso da preposição na frase escrita em português, enquanto que no exemplo (7) temos posposição na frase escrita em kaingang.

6. Eu nadei no rio.

7. Goj tá isóg mro.
rio POSP. 1SG. NUC nadar
'Eu nadei no rio.'

É recorrente crianças dizerem em português frases como no exemplo 8, sem o uso da preposição:

8. Eu nadei ____ rio.

É muito comum também a ocorrência de frases com ausência de concordância de gênero gramatical em pronomes possessivos, uma vez que no kaingang essas noções são expressas de outra forma. Não há no kaingang, por exemplo, os termos "meu" e "minha", como se pode ver nos exemplos 9 e 10.

9. Inh ve fi.
1SG irmã FEM
'Minha irmã'.

10. Inh régre.
1SG irmão
'Meu irmão'.

Nas duas construções a estrutura é similar: pronome pessoal de primeira pessoa Inh 'eu' seguido das palavras ve 'irmã' e régre 'irmão'.

Na produção oral em português é muito comum a ocorrência de estruturas com a ausência da concordância. Para dizer as mesmas frases em português as crianças usam um único pronome.

11. Meu irmã Márcia.

12. Meu irmão Nẽnkanh.

Compreender esses fenômenos linguísticos como parte natural do processo de aquisição de segunda língua por falantes bilíngues é importante para que seja tratado e

avaliado não apenas como erros gramaticais por parte do professor. Ao contrário, deve ser conduzido com atividades apropriadas para que o aluno possa superar essas dificuldades e alcançar o melhor nível de proficiência possível, seja na comunicação oral como na escrita.

Leite Baccili (2008) faz uma discussão muito interessante sobre a influência da língua materna kaingang no aprendizado do português como segunda língua entre a comunidade da Terra Indígena Apucarantina, no Paraná, trazendo um amplo conjunto de dados que mostram essa interferência da língua kaingang na produção escrita dos alunos em diferentes estruturas gramaticais da língua portuguesa, como conjugação verbal, concordância, uso de proposição e assim por diante. Do ponto de vista da Linguística Contrastiva, a autora traz teorias que explicam as motivações para a ocorrência desses fenômenos gramaticais na aquisição de segunda língua.

Essas discussões nos motivam a buscar novas práticas pedagógicas de ensino de línguas no contexto das escolas indígenas, ao mesmo tempo que nos instiga a conhecer com maior profundidade a gramática da nossa língua, elaborando materiais pedagógicos que revelem para o aluno a riqueza gramatical de sua língua, a língua do seu povo. Há muito a ser feito no campo do ensino da língua kaingang como língua materna e segunda língua. Ainda não temos, por

exemplo, uma gramática pedagógica do kaingang para ser trabalhada com alunos do Ensino Fundamental e Ensino Médio. Até mesmo os próprios professores Kaingang que ensinam essa língua precisam lidar com suas limitações quanto ao conhecimento de sua gramática, pois apesar de já haver licenciaturas específicas nas áreas das letras e linguagens, essa formação/qualificação ainda está em construção e no que diz respeito às línguas indígenas, há muito a ser revelado de suas estruturas gramaticais. Há ainda muita pesquisa por fazer sobre essas línguas, um trabalho que extrapola os limites da educação escolar da forma como concebemos hoje. Enquanto isso, os alunos continuam desestimulados com as aulas de línguas em suas escolas.

Na língua kaingang há, por exemplo, estruturas gramaticais específicas que não estão presentes na gramática da língua portuguesa, pois essas duas línguas são completamente distintas. Temos, por exemplo, estruturas gramaticais que são reflexos da cultura desse povo, que correspondem a metades clânicas (cf. VEIGA, 2006) que formam a organização social e estabelecem as relações de parentesco. Essas metades, kamẽ e kanhru, são representadas pelos traços comprido e redondo, respectivamente. Fazer essa distinção entre comprido e redondo é tão importante que a língua criou mecanismos gramaticais específicos para expressar essa diferença. Para referir-se a objetos compridos e redondo/arredondado existem verbos específicos: vyn é o verbo

pegar/carregar para objeto comprido enquanto que mãn para pegar para objeto redondo, conforme vemos nos exemplos 13 e 14, respectivamente.

13. Gĩr tóg lápís vyn.
criança NUC lápís pegar
'A criança pegou o lápís.'

14. Gĩr tóg móra mãn.
criança NUC bola pegar
'A criança pegou a bola.'

Esses são apenas alguns exemplos das especificidades gramaticais da língua Kaingang quando comparada a gramática do português brasileiro. Duas línguas distintas que convivem na mesma mente, na mente desses falantes bilíngues. Estruturas que, como já podemos ver, podem ter interferências no processo de aquisição da língua.

Propostas que o professor de línguas precisa conhecer para conduzir o ensino

Como contribuição para essa discussão, especificamente para a transferência de padrões entre as línguas, Maia (2006), traz no livro “Manual de Linguística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem”, no capítulo 6 que trata da Ecologia da Linguagem, “a proposta de que a análise contrastiva desses padrões torna consciente o processo automático da transferência, contribuindo para controlá-lo, melhorando, assim, a redação dos alunos.”

Falantes de línguas adquirem de forma natural o conhecimento implícito da estrutura gramatical de suas línguas. Na comunicação oral, quando nos expressamos não temos consciência das estruturas gramaticais que realizamos. Por exemplo, ao falar a frase do exemplo 15 na língua kaingang não estamos conscientes de que estamos formando a ordem SOV como ordem dos constituintes principais.

- | | S | | O | | V |
|-----|----------------------|------|-----|----------|--------|
| 15. | Mĩnká | fi | tóg | krẽkufár | kó. |
| | Mĩnká | FEM. | NUC | peixe | comer. |
| | PASS | | | | |
| | 'Mĩnká comeu peixe.' | | | | |

Dessa maneira, a comunicação na segunda língua também acontece da mesma forma, sem consciência da estrutura gramatical que se está gerando. Sendo assim, a transferência de ordem para a segunda língua também estaria acontecendo de forma automática, não consciente. O que Maia (2005) propõe, então, é que atividades de treinamento consciente poderiam ser úteis para alunos aprendizes de português a melhorar sua proficiência oral e escrita nessa língua. Estudos como esse na área da Ecologia da Linguagem nos ajudam a “entender melhor o que acontece quando duas ou mais línguas convivem na mesma mente”, e assim buscar estratégias pedagógicas para o ensino de línguas na escola.

4. COMO UTILIZAR O TCC EM SALA DE AULA?

Proposta

No livro “Projetos Interdisciplinares para o Ensino Indígena” apresento uma proposta de plano de trabalho com alunos dos anos finais do ensino fundamental e em todos os anos do ensino médio. A proposta foi pensada, discutida e apresentada em seminário na disciplina Estágio durante a formação na Licenciatura Indígena na UFSC.

Após o seminário este planejamento foi aplicado junto aos formandos do Magistério bilíngue Kaingang na turma 31 do Instituto Estadual de Educação Ângelo Manhká Miguel na T.I. Inhacorá, entre os dias 7, 8, 9, 10 e 11 do mês de outubro. Inicialmente este processo de ensino entre o professor e os alunos fica claro e bem evidenciado, pois quando se traz tema do conhecimento e cotidiano dos alunos a discussão flui muito mais rápido e traz enormes riquezas no aprendizado. Então estes dias serviram para a comprovação de que é possível realizar uma educação de qualidade e que venham ao encontro de discussões relevantes nas T.Is e uma preparação melhor para a busca de soluções em problemas atuais.

Ressalto que houve esta constatação por mim professor e que os temas propostos necessitam de mais tempo para serem mais esmiuçados com mais atividades e criatividade e que os professores venham ao menos testar para o melhoramento da proposta, mesmo que venha acontecer situações contrárias colocado nesse planejamento, pois cada professor possui o seu método para o seu trabalho. Mas uma coisa por mim é certa, de que é viável uma educação indígena em nossas escolas, basta a tentativa e sair do pragmatismo de sempre esperar o material pronto. Então aqui é lançada uma proposta, o resultado deverá ser perseguido de outro modo: foi ofertado o anzol, o peixe deverá fisgar e o tamanho e o tipo de peixe a ser pescado somente depende de nós professores indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho teve como objetivo abordar algumas questões sobre a educação escolar que vem sendo construída pelos povos indígenas, mais especificamente sobre o ensino bilíngue, um olhar de reflexão sobre as práticas pedagógicas e seus desafios no cotidiano do fazer educação escolar indígena através do relato de experiência e observações do autor em âmbito mais local, entre o povo Kaingang, especificamente na comunidade da Terra Indígena Inhacorá no Rio Grande do Sul.

Trouxemos para discussão questões específicas sobre bilinguismo e ensino de línguas no contexto escolar Kaingang. Uma discussão inicial que tem o objetivo de alertar o professor indígena a respeito de questões fundamentais para o avanço das práticas de ensino de línguas, aproximando o professor indígena dos debates atuais sobre o tema num contexto maior e trazendo para o conhecimento bibliografias acessíveis que abordam especificamente o tema no contexto da Educação Escolar Indígena. Diferenças básicas fundamentais de ensino de língua materna e ensino de L2 (segunda língua) foram pontuadas. Com isso argumentamos que a escola indígena tem, de fato, um real potencial de reverter a situação de perigo de desaparecimento das línguas desses povos, auxiliando crianças monolíngues em português na

aquisição da língua indígena como segunda, através de práticas adequadas de ensino.

Fenômenos linguísticos típicos do processo de aquisição de segunda língua foram abordados com exemplos da aquisição do português pelas crianças Kaingang, como processos naturais de mentes bilíngues, fazendo referência a trabalhos que trazem propostas de como trabalhar essa questão de forma a contribuir para o desenvolvimento das habilidades comunicativas melhorando a proficiência oral e escrita dos alunos nessa língua.

Ao concluir esta escrita e atender às normas exigidas, deixo o texto aberto para todos que queiram discutir e assim melhorar a compreensão da transferência da L1 na escrita da língua portuguesa pelo povo Kaingang. Não foi fácil, mas no decorrer do tempo, com mais vontade e entendimento, colaboração de professores do curso e colegas professores Kaingang de diversas localidades do Rio Grande do Sul a tarefa foi cada vez mais sendo familiarizada no cotidiano. O Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC foi muito especial por esta realização pessoal, entre vindas e voltas, proporcionou conhecer novas realidades e novas pessoas. É muito desafiador estar em um mundo diferente do nosso e com uma diversidade enorme de conhecimentos científicos, tecnológicos e saberes tradicionais. Que a comunidade tenha certeza do cumprimento do compromisso

assumido no que tange o retorno destes conhecimentos adquiridos, para que possamos buscar coletivamente alternativas e assegurar os nossos direitos para um futuro melhor, que aliás já está em nosso dia a dia.

A formação é uma semente plantada, que deve ser cuidada, regada e protegida de ervas daninhas, por isso a necessidade de engajamento de todos para que não afete o nosso saber tradicional até hoje levado aos mais novos, para o conhecimento, respeito e aplicabilidade da diversidade em nossas TI para uma educação de qualidade, diferenciada e específica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Carina S. de. *Tempo e Narrativa: os Kaingáng na etnografia e etnologia e as relações entre homem e natureza. Contribuições para a etno-história e história indígena*. In. NÖTZOLD, A. L. V., ROSA, H. A., e BRINGMANN, S. F. (Org). *Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate*, p.319 – 345. Porto Alegre: Palotti, 2012.

AMARAL, Luiz. *Bilinguismo, Aquisição, Letramento e o Ensino de Múltiplas Línguas em Escolas Indígenas no Brasil*. *Cadernos de Educação Escolar Indígena*, v. 9, n. 1, p. 13-32, 2011.

D'ANGELIS, Wilmar. *Aprisionando sonhos: a educação escolar indígena no Brasil*. Campinas, SP: Curt Niemuendajú, 2012.

BACCILI, Valéria Cristina Leite. *Reflexões sobre a influência da língua materna Kaingang no aprendizado do português como segunda língua*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Londrina, 2008.

BORBA, Têlemaco. *Actualidade Indígena*. Typ e Lytog. Curitiba: A Vapor Impressora Paranaense, 1908.

MAIA, Marcus. *Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. Uma mente, duas línguas: reflexões sobre a transferência de padrões de ordem vocabular em textos de falantes indígenas bilíngües. *Cadernos de Educação Escolar Indígena*, v. 4, n. 1. p. 52-65, 2005.

NASCIMENTO, Márcia. Revitalização e ensino de línguas indígenas no Brasil. In: MENEZES, M. M. et al. (orgs.). *Direitos Humanos em Debate: Educação e Marcadores Sociais da Diferença*. p. 46-63. Porto Alegre: Cirkula, 2019.

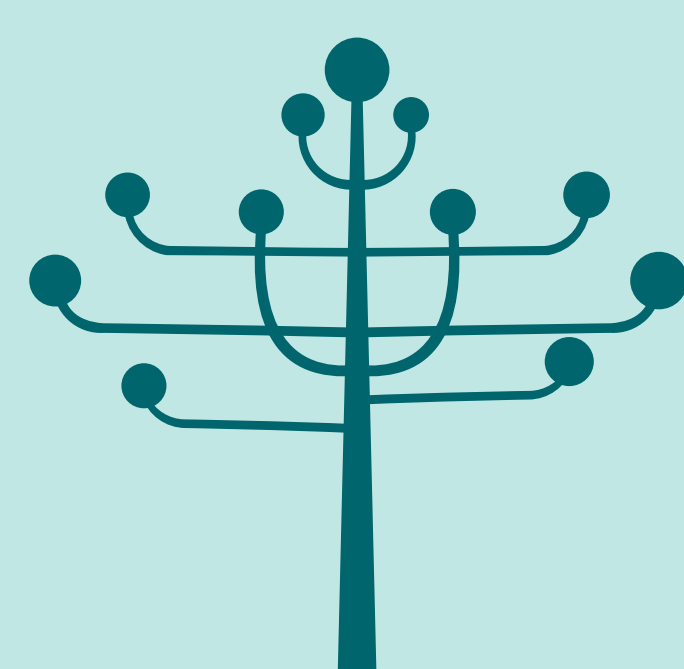
NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os kaingang, os ofaié-xavante e os índios do Pará* (org. Gonçalves, Marco Antonio). Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

VEIGA, Juracilda. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006.

WIESEMANN, Ursula. *Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingang*. Curitiba: Evangélica Esperança, 2º Edição, 2011.

FONTES ORAIS

1. CIPRIANO, Antônio Kynhmỹ, 70 anos, residente na T.I. Inhacorá, Kamẽ.
2. AMARAL, Mauro, 47 anos, nascido na T.I. Guarita e atualmente residente na T.I. Inhacorá, Kanhrukrẽ (ré ror).
3. CIPRIANO, Vitor (falecido), 87 anos, marca tribal Kamẽ (rá téj), residiu na T.I. Inhacorá

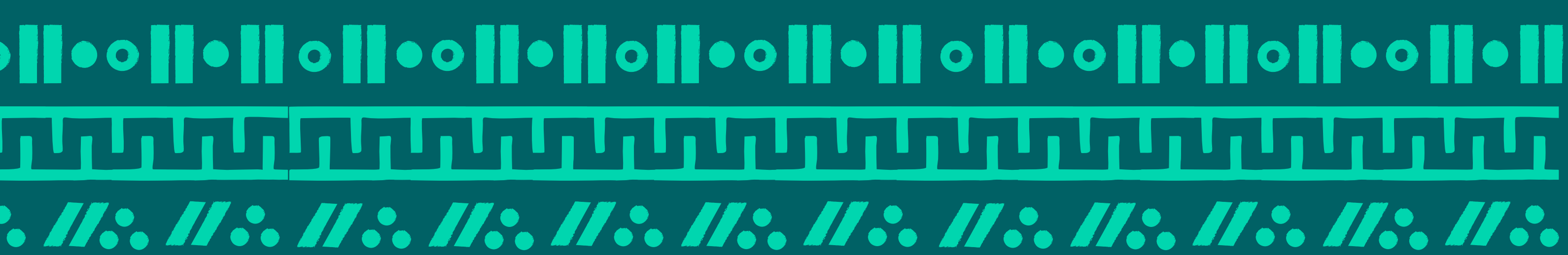


2



EDUCAÇÃO TRADICIONAL E O USO DA TECNOLOGIA NA INFÂNCIA GUARANI – KYRINGUE ONHEDVANGA HA'E JURUA MBA'E DIPORU ONHEMBO'EA PY

por Silvana Minduá Vidal Veríssimo



XEREMBIAPO [RESUMO EM GUARANI]

Xeema xerembiapo amo mbe'uta nhemboae'a ha'e onheovanga reko kyringue régua, ha' gui mba'exapa nhama'e kyringue re, Juruá kuery mba'ere openaxa aym ikuai va'e há'e gui mba'exapa nhangareko nhande rekoa re. Ha'e amombe'uta kyringue ipuru'a javé há'egui, oiko ramo javé, há'egui ikakuaa ovyá régua, há'egui amonbe'uta yma vê nhaneramoí há'e nhandejaryi kuery ikuai raka'e, há'egui mba'exa vypa ayn nhandekuery ju nhambo'ea aguã nhandera'y kuery, mba'eretukyringue openavaxa Juruá kuery mba'ere ayn, há'egui kyringueonhembo'e a régua nhenderekopy.

RESUMO EM PORTUGUÊS

O presente trabalho visa debater a educação tradicional Guarani e comparar ao uso da tecnologia pelas crianças nos dias atuais. Para isso, abordarei a importância do nosso espaço onde se vive para o processo educacional das crianças, que faz parte do nosso modo de viver e ser Guarani – o Nhandereko –, abordando as fases importantes para o desenvolvimento do ser das crianças desde a gravidez até a infância (puru'a javé ha'egui, kyrin va'e, oikorire). A partir das memórias de infância das gerações anteriores e da observação da infância de hoje na aldeia de M'Biguaçu (SC), meu objetivo é refletir sobre suas semelhanças e transformações com o uso da tecnologia. Busco também, neste trabalho, trazer a importância dos nossos processos de ensino e aprendizagem para valorizar a infância das crianças Guarani e fortalecer nosso Mbya Reko (costume, tradição e modo de viver e de ensinar) para que nossa cultura continue. Nesse sentido, proponho a criação de um "espaço de convivência" para as crianças Guarani que ainda não frequentam a escola.

APRESENTAÇÃO

Este trabalho visa apresentar os contextos e desafios da educação das crianças Guarani nos tempos atuais. Considerando a comunidade da aldeia M'Biguaçu, na Terra Indígena Yynn Moroti Wherá, localizada no município de Biguaçu (SC), a pesquisa foi realizada com crianças, pais, educadores e também com os sábios, chamados de Xeramõi e Xejaryi. O foco é a educação de crianças na primeira infância, de 3 a 5 anos de idade, nos diversos contextos em que vivem e circulam, como por exemplo os espaços domésticos e na aldeia.

Meu interesse em refletir sobre este tema veio de minha experiência quando eu fazia Magistério para Educação Infantil e Séries Iniciais do Ensino Fundamental e Médio no Colégio Estadual Visconde de Guarapuava (PR), de 2008 a 2012. Naquela época, eu morava na aldeia Rio da Areia, no município Inácio Martins (PR), onde fiz estágio de observação no berçário, jardim de infância I e jardim de infância II. Nesse curso de magistério eu aprendi muito sobre como ensinar as crianças e olhar pela educação dos pequenos alunos. Também trabalhei com alguns professores e profissionais da Coordenação Pedagógica, que buscavam muito a qualidade da Educação Básica na escola.

Durante o curso de magistério, comecei a trabalhar com uma turma de Educação Infantil na Escola Estadual Arandu Miri, que fica na aldeia Rio da Areia, comunidade em que eu morava. Nesta escola, tive a oportunidade de trabalhar junto com uma pedagoga muito dedicada que me ajudou a pensar sobre como ensinar as crianças e explorar seus conhecimentos já adquiridos fora da escola, olhando para as necessidades de cada criança dentro e fora da sala de aula. Para isso, participava bastante do cotidiano da aldeia e das famílias, e pude observar e compreender melhor cada situação em que as crianças conviviam dentro de suas famílias e nas interações sociais.

Nessas observações e convivências, pude perceber algumas mudanças na rotina das crianças, que passaram a assistir mais televisão e a jogar videogame, ao invés de brincarem entre elas nos espaços da aldeia, surgindo em mim alguns questionamentos e também preocupações, pois no meu tempo de infância não conhecia essas tecnologias.

Desde 2015 moro na aldeia M'Biguaçu e hoje sou mãe de dois filhos, Marcelo Tupã (12 anos) e Enzo Karaí Nhembodjere (3 anos). Ao refletir hoje sobre o conceito de ensino e aprendizagem na educação tradicional Guarani e sobre o desenvolvimento da criança, percebi algumas transformações desde como era na minha infância até como é agora,

com a tecnologia muito presente na vida das crianças da comunidade que ainda não entraram na fase escolar.

Um exemplo próprio das minhas memórias da infância: no meu tempo ainda não existia tanta interferência de tecnologias e os pais também não saíam tanto para trabalhar fora da aldeia, ficavam mais nas lavouras e no plantio para o próprio sustento da família e do grupo ou comunidade em que viviam.

Por isso, com esse trabalho, espero oferecer uma alternativa para que as crianças de hoje possam ter um pouco daquela experiência, através da proposta de um espaço de convivência.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa faz parte do trabalho de conclusão de curso (TCC) da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC e aborda sobre a educação tradicional e a infância Guarani desde a gravidez até os cinco anos (momento antes das crianças serem inseridas na escola), para pensar sobre o uso e influência da tecnologia durante o processo de desenvolvimento de cada criança.

Meu objetivo neste trabalho é valorizar a educação tradicional e infância Guarani, refletindo sobre as fases de desenvolvimento e aprendizagem das crianças a partir da concepção e do modo de ser Guarani.

A partir de minha memória de quando eu era criança e dos relatos das entrevistas que fiz com os pais, mães e avós da comunidade, busquei compreender como eram as infâncias nas gerações anteriores e as mudanças ou semelhanças que ainda existem nos modos de ensinar, aprender e interagir durante a infância Guarani. Meu olhar se voltou para o registro dos cuidados das crianças da família dentro comunidade, buscando conhecer mais as crianças e perceber as necessidades de cada uma delas no que se refere à aprendizagem. Nas entrevistas, junto com as pessoas entrevistadas, busquei refletir sobre os usos das tecnologias e como elas têm influenciado na educação durante o processo de desenvolvimento, na infância das crianças Guarani hoje.

Deste modo, esta pesquisa traz reflexões sobre a infância Guarani, discutindo como ela vem se transformando ao longo das gerações com o uso das tecnologias na primeira infância na atualidade. Para mim essa questão tem sido uma preocupação, pois penso que é importante saber como o uso da tecnologia pode interferir no desenvolvimento da criança e quais os meios de trazer equilíbrio nesse uso.

O que me chamou atenção neste tema foi o fato de que as crianças Guarani estão perdendo parte de sua infância com as influências da tecnologia. Durante minhas observações, percebi que as crianças ficam em casa com seus avós ou seus irmãos, algumas vezes com seus pais, mas o que acontece com frequência é que as crianças estão muito conectadas no mundo digital através de celulares, jogos, videogames, TVs, entre outros. Até que ponto a tecnologia influencia no processo de desenvolvimento de cada criança dentro da educação tradicional? Também é de grande reflexão pensar a melhoria das relações e diálogo entre a educação tradicional e o uso da tecnologia pelas crianças Guarani na comunidade, pois não se trata do mesmo processo de conhecimento. Portanto, a influência do uso de tecnologias traz uma outra maneira, ou seja, um outro entendimento de educar na educação tradicional dentro comunidade e das famílias. Para entender a educação durante a infância Guarani, precisamos olhar e refletir sobre as relações e o cotidiano de cada criança dentro da família e na comunidade.

Ao focar nas crianças Guarani, minhas expectativas são de valorizar a infância e fortalecer o modo de vida da comunidade, mesmo com grande influência das tecnologias que estão cada vez mais presentes na atualidade da comunidade de M'Biguaçu, na forma de brinquedos eletrônicos, mídias, celulares e videogames. Hoje em dia é normal que as crianças estejam conectadas ao celular, mas até que ponto isso

é saudável? As crianças já não brincam tanto quanto antes, tem perdido o convívio social entre elas, causando sedentarismo, somado ao fato da necessidade de os pais terem que trabalhar também fora da aldeia.

Cada povo tem seus princípios e as percepções da própria cultura para fazer com que as crianças aprendam o que é preciso, porque isso servirá quando for adulto (TASSINARI, 2017; COHN, 2013). Na concepção Guarani, o ensinamento e aprendizado da criança são a base para o desenvolvimento de todas as fases do ser humano, sendo que o modo de ensinar as crianças é variável em cada comunidade. Nesse processo de ensino e aprendizagem das crianças os pais, os avós, entre outros familiares mais próximos, são muito importantes.

Para fazer minhas análises, realizei esta pesquisa através do método da educação tradicional Guarani – a oralidade –, através de entrevistas com avós, pais e professores, e de minha participação e observações que fiz durante alguns eventos e atividades comunitárias realizadas na aldeia, tais como: cerimônias e batismo na Opy (casa de reza), também na busca da visão (que dura aproximadamente quinze dias), dança do Xondaro (que dura quatro dias), em grandes reuniões com a comunidade e com lideranças, e em momentos de lazer. Também observei e participei dos mutirões que sempre acontecem aos finais de semana e também em

algumas atividades diárias por algumas famílias, em ocasiões na vida particular das famílias das crianças, interagindo e acompanhando o dia a dia delas quando os pais trabalhavam e quando a mãe fazia artesanato na casa. Para fazer os registros, usei um gravador de áudio e de vídeo, caneta, cadernos e câmera fotográfica.

Este trabalho pretende demonstrar também o quanto os aspectos educativos das crianças, a partir da interação com suas famílias, podem e devem dialogar com os futuros conteúdos curriculares, de certa maneira o mais próximo possível de uma educação tradicional na infância.

A comunidade não conta com a oferta de Educação Escolar Infantil e não tem interesse na criação de uma creche para atender as crianças nessa faixa etária. Por isso, essa pesquisa me ajudou a olhar e me aprofundar mais nos meus conhecimentos em relação ao tema da infância na cultura Guarani e propor, como parte deste trabalho, um projeto de um “espaço de convivência” na aldeia baseado no Nhandereko. Proponho que esse espaço possibilite ensinar brincadeiras e fazer atividades tradicionais de nossa cultura com as crianças que ainda não frequentam a escola da comunidade, valorizando a infância e o desenvolvimento de cada criança.

1. MEMÓRIAS DA INFÂNCIA GUARANI

Neste primeiro capítulo vou falar das memórias da infância Guarani. Farei uma breve apresentação da infância Guarani, e depois vou falar das fases da vida da criança, das gerações anteriores, das minhas memórias de infância e de meus filhos.

Apresentações sobre a infância Guarani

O modo de ensinar e aprender durante a infância está ligado ao sistema de vida que engloba o Nhandereko¹, que é para o bem comum da comunidade, porque assim faz com que a criança aprenda desde a fase inicial do crescimento, a maneira natural de olhar, observar, interagir e acompanhar no seu convívio diário; por isso é importante saber que as crianças também farão parte no futuro da família, ou seja, de seu povo, da comunidade.

1 O Nhandereko para nós, Guarani, é o modo tradicional de manter as relações sociais da comunidade e de todas as coisas que existem ao nosso redor (pessoas, território, natureza, animais, grande espírito etc.).

No conceito de gerações anteriores e até hoje, dentro da cosmologia Guarani, as crianças são sagradas e, por isso, são respeitadas pela família e por toda comunidade. Acredita-se que as crianças que nascem na comunidade Guarani ou dentro do povo Guarani têm o privilégio de crescer e conviver com os pais, avós e todas as pessoas ao seu redor diariamente, sendo muito importante o papel dos pais de ensinarem seus filhos e repassarem seus conhecimentos.

Nesta parte é muito interessante, pois, a brincadeira e o trabalho andam juntas, as crianças não trabalham forçados, brincam e ao mesmo tempo vão fazendo os afazeres. Para as crianças o trabalho na roça é parte de um aprendizado que deve ser realizado durante o período da infância, sendo que não deve ser visto como um trabalho. Mas isso só acontece nos períodos de plantio, ou de colheita. O resto do tempo as crianças brincam de fazer pequenas armadilhas, nadando no açude ou nas valetas onde há água. Além de brincarem de pega-pega, bola, ou de carrinho, boneca e outras brincadeiras. (MARTINS, 2015, p. 39).

Esta aprendizagem é importante para garantir que, quando for adulto, possa contribuir e levar esses conhecimentos para toda vida, que na verdade é um conhecimento e sabedoria repassada pelos pais, pelos avós e pelos anciãos. Eram assim essas concepções sobre crianças Guarani antes dos contatos dos ocidentais, ou seja, antes da colonização. Como sabemos que em todo momento as coisas mudam e se transformam, ainda hoje acreditamos que algumas das

crianças já vêm ao mundo com algumas missões; algumas das crianças nascem com dom de ensinar, de liderar e assim sucessivamente, isso vem desde nossos ancestrais.

As fases da vida e do desenvolvimento da kyrin va'e (criança Guarani)

Vou apresentar neste momento as fases da vida da criança que são muito importantes para seu desenvolvimento e aprendizagem. Esta pesquisa visa diagnosticar a realidade da educação da criança Guarani em sua primeira infância e levantar aspectos relevantes para trazer a importância do ensino e aprendizagem tradicional das crianças para valorizar e fortalecer a cultura Guarani.

Evidencia-se que a percepção e a vivência de tais conhecimentos se dão nas atividades cotidianas em que, em meio de brincadeiras e responsabilidades, as crianças encontram companhia de outras, e relação entre pai, mãe, avós e tios, descobrindo, compartilhando e retransmitindo uns aos outros. Logo se percebe que toda a consequência e acontecimento que vem a acontecer com a fase adulta têm relação direta com o respeitar das regras na infância. Constrói-se na infância toda a fase aprendizagem e compreensão com o mundo, assim como nos cuidados da gestação, e dos pais. (MARTINS, 2015, p. 53).

Figura 1: À esquerda: Suellen grávida e seu marido Anildo. *Fonte: foto de Maristela Giassi;* ao centro: Daniela grávida. *Fonte: foto de Daniela Moreira;* à direita: Minduá grávida de 07 meses. *Fonte: foto da autora, 20/01/2017.*



- Kyringue – é o termo usado para criança (singular) e mitakuery para as crianças no plural ou na concepção de geral. No Paraná usamos mais kyringue e em Santa Catarina ouço mais mitakuery. Esses termos têm o mesmo significado na cultura Guarani, mas a palavra é variável, pois há vários dialetos dependendo de onde vivem os grupos ou comunidades Guarani, do modo de ensinar e estimular a criança para seu desenvolvimento e socialização de aprendizagem para ter autonomia no futuro.
- Ipuru'a régua – na gravidez, antes do nascimento, dentro do ventre da sua mãe, a criança já é um ser com espírito se preparando para o mundo (Figura 1). Quando falamos sobre nossas crianças e refletimos sobre o mundo dos

nossos bebês, não poderíamos esquecer-nos de falar sobre a nossa gravidez, porque antes de tudo, com nossas crenças e religiosidade, a gravidez é um presente de Nhanderu Tenonde. O nosso Criador está acima de tudo, nós acreditamos que ele nos acolhe, cuida e protege, nos ensina para ser bons com nosso próximo, dá toda sabedoria e conhecimento para que nós possamos viver em harmonia com tudo e todas que nos rodeiam. Então, é importante falar dos cuidados que a mulher deve ter durante o processo da sua gravidez, porque acreditamos que o espírito de uma criança é puro, é ele que nos escolhe para vir ao mundo em que vivemos e já o consideramos um ser quando está dentro da barriga da mãe, que representa muito para nós também dentro nossa religião. Todos os cuidados são necessários para que a criança venha a nascer com alegria e saúde para sua família.

Por isso, durante minha gravidez tive cuidados nos primeiros meses para não usar colar no pescoço e não usar pulseira, não usar objetos cortantes, dentro do possível não ficar parada e sempre estar em movimento. E isso já ouvia de minha falecida avó falando para nós quando eu era criança, a minha sogra também fala isso, o mais importante é ter pensamentos positivos, passar sentimentos de alegria e de carinho pelo nosso bebê.

Considero este caminho essencial para que os momentos vividos e as memórias da infância possam ser valorizados pelas crianças e pelos pais também, sendo importante para o desenvolvimento de aprendizagens das crianças, que ampliem os seus conhecimentos e desenvolvimentos no convívio cotidiano, favorecendo para que tenham uma percepção maior sobre sua cultura e sua identidade. Então, para explicar o entendimento do modo de ensinar-aprender Guarani, devem ser respeitados todos os processos de desenvolvimento de cada criança.

- Oiko ramo i va-/mitã pytã – é o recém-nascido de 0 a 6 meses, e um novo processo que vem ao nascer. Traduzimos para o português por “vermelhinho” (pytã = vermelho e mitã = criança) ([Figuras 2 e 3](#)).
- Mitaguaxu va'e/kyrin guaxuokambu va'e — espíritos da criança que já estão aqui neste mundo que vivemos, quando a criança ainda precisa do colo e dos cuidados da mãe e da família. Esta é a fase de construção social da comunicação, quando a criança está entre 6 meses e 2 anos; esta fase ainda é de amamentação e precisa de atenção e cuidados, mas já está na fase de engatinhar e iniciando os primeiros passos para andar e tentar se comunicar com os adultos.

Figura 2: À esquerda: recém-nascida May Moreira de Souza, nascida em 11 agosto de 2019. *Fonte: foto da autora, 29/10/2019;* à direita: Enzo Karai Nhembodjere recém-nascido. *Fonte: foto da autora, 22/02/2017.*



Figura 3: Renan Tataendy Moreira Fernandes, nascido em 21 de julho de 2019. Ele tem 4 meses, vive um processo importante de seu desenvolvimento. *Fonte: foto da autora, 28/11/2019.*



- **Kyringuaxu oguata va'e** — quando a criança tem de 3 a 5 anos de idade. Esta pesquisa tem como foco essa fase da infância. É quando a criança aprende a brincar, a jogar, e já é visível a interação social e sua comunicação com pessoas de toda a idade. A autora Sandra Benites, em um trecho do seu TCC, traz informações semelhantes da concepção Guarani e fala da importância das brincadeiras (*nhevãga*) das crianças, com as quais se ensina o respeito e a interação social.

Então, para nós Guarani *nhevãga* é sagrado. Quando os mais velhos falam: *Tupã kuery onhevãga*, no momento das brincadeiras deles – sabemos que eles estão brincando quando está trovejando, relampeando no céu, sem *amã, oky* – chuva, ou quando cai pouquinho *amã, oky* – é nesse momento que devemos respeitar muito. Geralmente, ficamos em silêncio, dentro de casa, quando eles estão assim. Não podemos fazer nada, nenhuma atividade. Nós ficamos em silêncio. Se desrespeitarmos, podemos ser atingidos por um *overa*. A interação das *mitã* com outras *kuyringue* – crianças é importante para o *vuy'aporã*. (BENITES, 2015, p. 17).

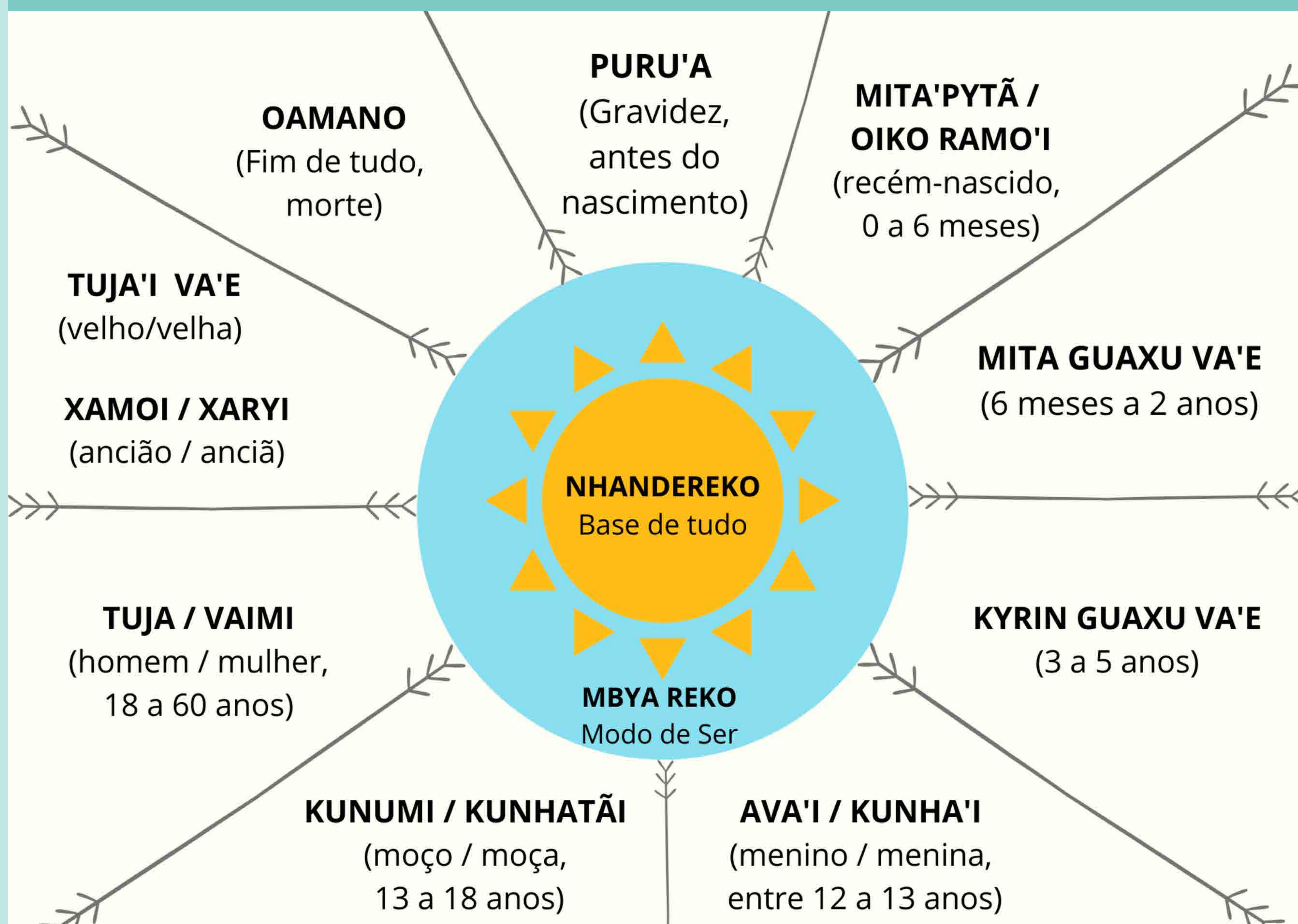
- **Ava'i** (masculino) e **kunha'i** (feminino) – mais ou menos entre 5 e 12 ou 13 anos. É uma fase em que a criança tem mais autonomia, mas ainda tem restrições sobre as responsabilidades que pode assumir. Depende da força do seu corpo, se vai realizar certas atividades ou não. Também aprendem atividades e conhecimentos próprios de

cada gênero. Aqui já começam a aprender sobre as mudanças que vão acontecer no seu corpo como menino ou menina.

- Kunumi e kunhatãi – quando as meninas e os meninos estão passando pelo processo da puberdade, podemos traduzir para adolescentes, mocinho e mocinha, respectivamente, idade que vai até aos 18 anos ou quando tem filhos.
- Tuja hae (masculino) e vaimivae (feminino) – mulher e homem, quando se tornam ambos adultos, a partir dos 18 anos ou quando se tornam pessoas responsáveis, casam e/ou tem filhos e netos. As pessoas são assim chamadas até aproximadamente 60 anos.
- Tuja'i va'e (velhinho) e vaimi'i va'e (velhinha) – de 60 anos para cima.

Figura 4: Ciclo de vida Guarani.

Fonte: elaborado pela autora e Elis do Nascimento Silva, 17/01/2020.



Infâncias nas gerações anteriores (Infância no tempo dos antigos)

Nesse item vou falar sobre o que me contaram meu pai, minha avó, meus tios, e também as pessoas que entrevistei durante minha pesquisa, as quais têm entre 25 a 70 anos.

Os pais, os mais velhos e anciãos da comunidade têm como propósito que as crianças desde pequenas aprendam um

pouco de tudo, acompanhando-os nas atividades do dia a dia, pois sabem que desde os tempos remotos dos nossos antepassados são importantes para formação de seus filhos.

Entretanto, para as crianças de 3 a 5 anos, essa participação nas atividades cotidianas não é exigida. Até porque as crianças estavam sempre junto da família e da comunidade, acompanhavam as atividades diárias, sem serem obrigadas a participar. Sem serem exigidas, as crianças acabam imitando e querendo fazer o que os adultos estão fazendo. Cada família, os pais ou avós cuidavam das crianças, pois conhecem e respeitam o tempo certo de cada criança para ser ensinada, valorizando cada etapa do seu desenvolvimento de aprendizagens na sua infância para aprender a se unir nas brincadeiras.

Minha avó, Olivia Kerexu Veríssimo, falecida em 2013, me contava que as crianças tinham o costume de tomar banho no rio (claro que as crianças menores eram sempre acompanhados pelos irmãos mais velhos ou até mesmo pelos pais). Até meu pai contava que quando eles eram mais novos meus bisavôs e o meu avô costumavam levar os meninos para dar banho no rio bem cedo, depois eles iam se esquentar ao redor de um grande fogo. Meu pai conversava às vezes comigo e com meus irmãos mais velhos e ainda dizia que ele não era tão rígido a ponto de fazer conosco o que meu avô fazia com eles, mesmo assim, ele agradecia muito por ele ter aprendido muita coisa com seu pai.

Ainda lembrava que eles brincavam muito de acertar o alvo com arco e flecha até com as pedras e, muitas vezes, as crianças entravam no mato mesmo, em contato direto com muitas árvores e com a natureza, com animais, entre outras coisas. Tudo isso era importante e era umas das atividades diárias das crianças, como ouvir histórias contadas pelas avós e pelos pais em qualquer momento, em rodas de conversas em volta do fogo, ou ouvir os cantos infantis; era como entretenimento para crianças de várias idades. No tempo de minha avó e de meu pai, o modo de vida era bem diferente do que é hoje, muito ligado ao tempo da natureza. Assim que o sol se punha e escurecia, todos se recolhiam para as casas. Minha avó tinha o costume de dormir cedo e acordar cedo, ela não usava relógio, como todos da família — meus tios, tias, meus pais — mas como a maior parte da minha infância foi com minha avó, eu também tinha o costume de dormir cedo. Antes, a minha avó gostava de contar um conto ou uma história e, quando ela terminava, sempre tinha alguma reflexão ou uma lição de moral. Então, quando se fala das lembranças de criança ainda há semelhanças, como relata Helena Takua Potydju:

Lembro muito de quando eu era criança, no meu tempo não tinha brinquedo e se tinha eu não sei, só sei que eu não tinha brinquedos, eu as minhas irmãs brincavam de boneca feita de espiga de milho, brincava de “faz de conta”, de que cada uma morava em aldeia diferente então fazia de conta que se visitava

com nossos filhos, disso eu lembro bastante, hoje tem bastante brinquedos para as crianças... (Helena Takua Potydju, 49 anos).

Com isso quero ressaltar que sempre existiu essa preocupação dos pais ou até mesmo de todas as famílias de ensinar as crianças para que no futuro reconheçam o valor de tudo que se aprendeu durante a infância. Quero mostrar a importância de valorizar cada processo de aprendizagem, inclusive da brincadeira.

Os pais sabem as necessidades de como e quando deveriam ser ensinadas culturalmente as crianças. Ao chegarem à fase de aprender a falar, eles aprendem sua língua (no caso, Guarani) ouvindo muitas histórias contadas, canções cantadas e lições morais ensinadas desde cedo pelos xaryi, xamoi, xerarmoi e xejaryi (xaryi e xamoi são chamados quando uma mulher ou um homem têm netos, xerarmoi e xejaryi tem um significado mais pessoal, por exemplo quando vou dizer meu ou minha avó), pelos avôs e pelos pais. Uma criança Guarani aprende observando diariamente que o simples ato de dizer um bom dia para a mãe e para o pai já é um aprendizado. Então sabe-se que é essencial a sua convivência, e que há relevância em contribuir durante todos os processos das fases do desenvolvimento das crianças para seguir e acompanhar nas atividades diárias futuramente. Um ritual é importante que seja valorizado, as narrativas eram comuns naquela época da minha avó, ela falava sobre

essas coisas às vezes, porque assim desde cedo a criança já cresce nesse convívio e com uma relação social muito forte na sua família e com os outros.

Minha memória de infância

Desde que eu me lembro de quando eu era criança, eu vivia muito mais tempo com minha avó. Havia outras meninas e alguns meninos, todos eram primos e primas. Uma das coisas que lembro bastante é quando brincávamos muito no rio grande que tinha na aldeia, às vezes nós pescávamos peixes com lençol ou sacos e alguns balaios que também eu gostava muito, e usávamos plantas que deixavam os peixes ficar atordoados. Subíamos muito nas árvores e não tínhamos medo.

À noite ouvíamos minha avó contando algo engraçado, alguns contos, e ela também contava sua história. Ela fazia pequenas lavouras e plantava mandioca, batata, feijão e arroz. Ela socava o arroz no pilão para cozinhar para a gente comer. Ela buscar frutas no mato com a minha tia e as carnes que nós comíamos eram carne de tatu e veados e alguns passarinhos como aperitivos. Minha avó e minha mãe também faziam pequenas armadilhas para pegar passarinho para a gente comer e meus tios faziam armadilhas no mato para

pegar tatu. Tomávamos muito o caldo de jerivá, que é um coquinho, e também era comum tomarmos suco de mel no café da manhã.

Eu me lembro de algumas brincadeiras que eram subir nas árvores para brincar de pega-pega, e de esconde-esconde, ladrão de melancia, mamãe e filhinha com boneca de espiga de milho ou feita de pano etc. Roda cutia que era cantada em Guarani, brincadeira de faz de conta, carrinho de madeira tibaúva.

O bom disso é que ela não era brava, tinha paciência, lembro que ela só pedia para a gente acompanhar ela nas atividades que ela fazia, como cestos de taquara e alguns balaios. Às vezes ela levava para trocar pelo leite dos fazendeiros que moravam perto da aldeia, outros balaios eram para uso próprio. Eu não tinha brinquedos, mas minha avó fazia boneco de palha de milho. Não tinha espaços limitados às crianças: lembro que participava bastante quando tinha a concentração, ou seja, cerimônias dos xamoi kuery na casa de reza. Como não podia fazer bagunça, sempre dormia mais cedo dentro da Opy. Adorava acordar com um canto tão suave que me fazia sentir uma paz interior... disso nunca esqueço, era tão bom! Tinha sete anos quando entrei na escola. Amava brincar!

Infância dos meus filhos

Nos dias atuais eu trago também minha reflexão e o meu pensamento sobre a infância dos meus filhos, tenho dois: um com 12 anos e um com 3 anos. Meu primeiro filho sempre viveu e cresceu com a minha mãe e o meu segundo filho está comigo atualmente. Ele já tem acesso a celular e TV, na minha época eu nem sabia que já existia telefone e TV. Meu filho brinca um pouco, mas eu brincava mais que ele porque eu não tinha conhecimento sobre tecnologia. Lembro-me da primeira vez que assisti TV na casa da prima, que o meu tio tinha acabado de comprar, quando tinha 12 anos. Trago essa reflexão sobre infância porque de certa maneira mudou muita coisa. Como já citei acima sobre minha infância, para comparar as semelhanças e mudanças que aconteceram conforme fui crescendo e hoje em dia já com meus filhos, consigo perceber, até no hábito de dormir, que meu filho já não dorme cedo. Não só ele, mas os três primos dele, porque assistem televisão ou estão jogando no celular. Também acordam mais tarde, não vejo mais nem os pais ou avós contarem uma história para seus filhos e netos, ou levar ou mostrar as coisas que fazem no dia-a-dia. As crianças acordam assistindo TV ou jogando no celular e poucas vezes as vemos brincar. Então, hoje esse hábito ou costume de ir dormir mais tarde e levantar mais tarde é diferente dos tempos da minha avó, dos meus pais

e tios, e do meu também, porque eu já não tenho mais o hábito de dormir cedo.

2. INFÂNCIA GUARANI NA ATUALIDADE

Neste capítulo vamos abordar a infância Guarani na atualidade e, em especial, entre outros aspectos a importância e o fortalecimento da educação tradicional, a localização da aldeia e o dia a dia, com as práticas e brincadeiras das crianças e os cuidados das mães e pais.

A importância de fortalecer a educação tradicional

A educação, em si, tem muitos questionamentos a serem discutidos, por isso os nossos antepassados sempre pediram, desde sempre, sabedoria de Nhanderu, que é essencial para que se possa adquirir e repassar nossos conhecimentos para o próximo, porque precisamos sempre fortalecer tudo que há de importante para nós e que é a nossa essência e ancestralidade do nosso povo como nossos costumes, tradição e espiritualidade. Nhanderu nos dá mbya arandu para que possamos sentir o dever do ensinamento para crianças: isso é transmitido em diversos lugares

onde aprendemos a fazer coisas como plantar, fazer artesanato e caçar, também sobre as relações sociais com outras pessoas e nos momentos específicos, como nos momentos mais espirituais.

No nosso sistema de vida, nossa história em geral, nossa cultura, desde o passado até hoje em dia, vemos os conhecimentos dos nossos antepassados sendo transmitidos na escola, na casa de reza, até mesmo na vivência com a família. É importante ressaltar que isso é um aliado para manter e continuar a repassar e ensinar. Porque hoje se vê de tudo o que está acontecendo, coisas ruins e boas no mundo, por isso é de grande importância a valorização e fortalecimento de uma educação da criança Guarani na sua infância, sobretudo a educação tradicional. A criança precisa ter uma infância mais saudável e feliz, certamente com ajuda de conhecimentos dos nossos mais velhos da comunidade.

Neste caso também é preciso ter interesse por parte da comunidade e da família de incentivar e valorizar e sempre fortalecer a nossa cultura e nossa identidade, mesmo tendo muita interferência de tecnologia hoje. Porque as crianças da nova geração já não sabem mais como era no tempo passado e como foram os nossos antepassados, como seus avôs e bisavós. Mas se conseguirmos, pelo menos um pouquinho, repassar e ensinar o conhecimento que se tem e

que foi adquirido durante a vivência na fase inicial de desenvolver e trabalhar com o corpo e mente, o que depende de cada necessidade de cada criança, com as famílias e com os avós, já vai ser um grande passo a mais, para mostrar a importância de fortalecer tudo que há na nossa cultura.

Aldeia M'Biguaçu

Segundo a fala do Seu Alcindo Whera Tupã, em entrevista feita por Ismael de Souza (2020), dentro da sua pesquisa para conclusão do curso de Licenciatura Indígena na UFSC, a aldeia antes de ser demarcada pelo Juruá kuery era um lugar de descanso, era o mesmo que ficar e morar algum tempo; a estrada onde o Guarani fazia suas caminhadas era estrada de chão que atualmente é a BR principal, e outro caminho que tinha era na beira do mar. Nos anos de 2000 e 2003, com grande luta, as lideranças conseguiram a demarcação da terra. A Aldeia Yynn Moroti Whera (M'Biguaçu), município de Biguaçu (SC), localiza-se às margens da rodovia BR 101, no km 190. A aldeia possui mais de trinta anos, segundo a história contada pelos não índios, mas segundo a história contada por Seu Alcindo Whera Tupã, líder espiritual de 109 anos, com influência na comunidade, a ocupação do povo Guarani começou há muito tempo, mas só foi delimitada em 1999 e homologada em 2003 (SALLES et al., 2015).

A comunidade Yyn Moroti Whera é regida por um cacique e seu vice cacique e também pela organização das mulheres, com lideranças de mulheres e homens. Na comunidade, cada família tem sua moradia e são desenvolvidas atividades coletivas. Entre estas atividades está a limpeza da aldeia, os cuidados com a horta e a lavoura comunitária e a boa convivência. São eventos que acontecem na comunidade e são importantes para unir as famílias na responsabilidade e orientação das nossas crianças. Há também alguns funcionários públicos como professores, por exemplo. Duas pessoas trabalham como agentes de saúde, e outra com saneamento básico. Na aldeia temos artesãos que com suas práticas auxiliam na renda familiar. Todas as pessoas são importantes para a formação dessa comunidade.

Desde quando Seu Alcindo era criança, ele conta que já passava por esse local que era um lugar de descanso, mas que aqui ficava um bom tempo; de acordo com a sua história há mais de quatro gerações do povo Guarani que já moraram nessa aldeia. Com a construção da estrada de asfalto BR que passa no meio da aldeia, foram demarcados 59 hectares, nos quais atualmente vivem 38 famílias com 150 de pessoas ([Figura 5](#)).

Também foram feitos alguns levantamentos de registros que mostram que desde bebês até 15 de idade, há 45 no total.

Figura 5: Mapa da Aldeia M'Biguaçu Yynn Moroti Whera, elaborado na disciplina de Cartografia da LII / UFSC, 2019.

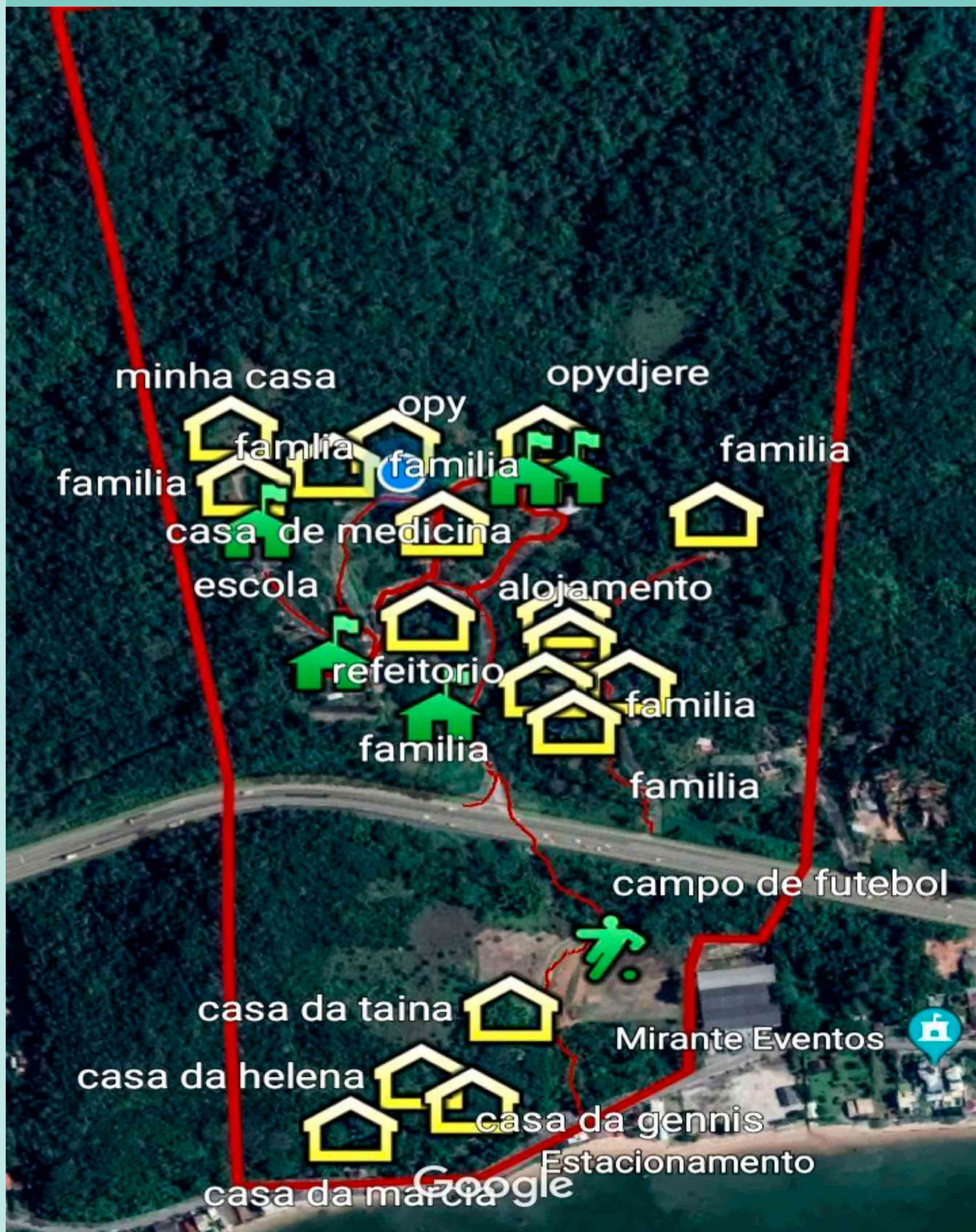


Figura 6: Nas minhas observações e convívio na aldeia presenciei crianças realizando atividades com os mais velhos a partir de suas próprias descobertas. Nesta imagem, uma criança de dois anos espertou sua curiosidade ao ver os avôs trabalharem a terra com a enxada, repetindo a prática. *Fonte: foto da autora, 10/11/2019.*



A agente da saúde tem dados do número de crianças do ano de 2019, de 1 ano até 6 anos há 19 crianças, sendo 25 no total.

Brincadeiras: ocasiões em que as crianças brincam (como as crianças brincam hoje).

Figura 7: Enquanto uma reunião de professores e alunos era realizada, essas crianças estavam entretidas com os joguinhos de celular. *Fonte: foto da autora, 26/11/2019.*



No que se refere às brincadeiras, no dia a dia das crianças na comunidade, reuni várias fotos dessas atividades que vou explicar nas legendas (Figuras [6](#) a [13](#)).

Figura 8: Num sábado pela manhã, perto da estufa das hortaliças, as crianças estavam brincando perto da mãe que capinava o terreno. Reforço a importância de socialização, da brincadeira entre as crianças e o respeito dos adultos diante desse evento. *Fonte: foto da autora, março/2018.*



Figura 9: Durante a realização de um ensaio para a cerimônia espiritual do Xondaro, em agosto de 2019, crianças brincam um brincar descontraído, muito embora acompanhando seus pais ali próximos. *Fonte: foto da autora, agosto/2019.*



Figura 10: Enzo auxilia a avó na horta. O gesto dos mais velhos é repetido pelos mais novos. Aprendizado compartilhado. *Fonte: foto da autora, novembro/2019.*



Influências das tecnologias na infância Guarani (hoje)

Ao olhar para a aldeia de M'Biguaçu na atual situação em que vivemos, é normal vermos muitas crianças andarem com celulares e jogarem videogame. Ainda se vê muito o modo que as crianças fazem sua socialização em relação com as outras crianças, de que modo eles se comportam. Também durante as atividades na comunidade

Figura 11: Colheita do milho para a cerimônia do batismo, em outubro de 2018.



as crianças acompanham sempre os pais, vejo as crianças brincando ao redor das mães principalmente. Outra observação é que eles não deixavam de olhar o que as mães estavam fazendo, limpando ou plantando, algumas das crianças tinham a curiosidade de pegar as ferramentas, tocar nas plantas, na terra, até mesmo ajudar.

Figura 12: As crianças podem acompanhar seus pais à Opy (casa de reza) para participar de atividades, mas não são obrigadas. Nessa imagem, elas brincam. *Fonte: acervo da comunidade, 2018.*

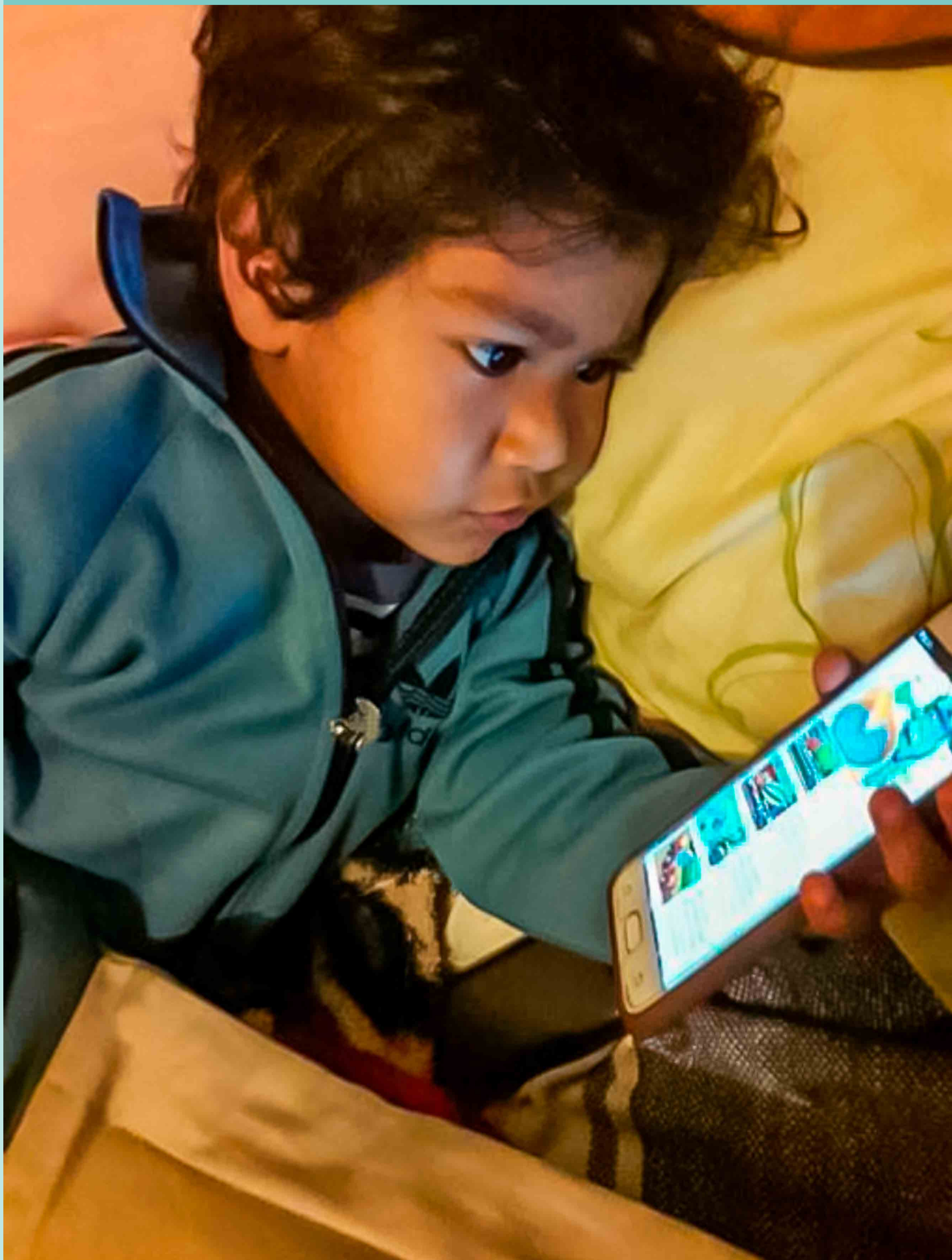


Figura 13: O espaço de dança do Xondaro é muito importante para a comunidade. Ali são feitos alguns ensaios do coral, aulas e palestras ou, até mesmo, reuniões. O espaço é utilizado para os cantos durante o ritual da Busca da Visão, e também é um ponto de encontro de saberes da comunidade. *Fonte: Santiago Oliveira, setembro/2019.*



Hoje em dia é normal ter em casa os aparelhos eletrônicos como TVs, celulares entre outros, isso toda família acredito que tem. Nessa reflexão pretendo focalizar nos problemas e mesmo alguns ganhos e as fortes influências na atualidade enfrentada pela comunidade.

Figura 14: Enzo assiste vídeos no Youtube. *Fonte: foto da autora, 2019.*



Segundo um dos entrevistados, é bem visível as mudanças que ocorreram com o uso das tecnologias pelas crianças. Ele diz que:

Para mim hoje não é mais como antes, de quando eu era criança. Pela questão da tecnologia a interferência é muito grande, no geral todas as aldeias têm celulares, TVs, videogames, brinquedos eletrônicos bem mais bonitos até mesmo os bebês já sabem mexer no celular e gostam de assistir televisão, por que no meu tempo não tinha nada disso, mas brincava muito. Até tinha brinquedo, mas não tinha tanto assim como hoje, até as crianças maiores sempre estão com celulares na mão, nem brincam mais, e acho que nem pensam mais em brincar. (Adailton Moreira, professor, 26 anos).

Na área de educação, esta pesquisa tem como objetivos valorizar a educação tradicional Guarani, para que possa servir como a base para ter ideia de como deve ser uma educação dentro da comunidade, atualmente. Sempre valorizando momentos únicos de vivenciar sua infância e as necessidades de desenvolver seu aprendizado e de ensinar cada criança, porque estamos presos nos sistemas inseridos pela sociedade que, infelizmente, de certa forma, é como uma escravidão, no sentido de termos que ter uma rotina diferente da nossa, com escola, trabalho assalariado, e ficar atento ao relógio.

Por que hoje as crianças devem entrar mais cedo na escola? Por que ter Educação Infantil na comunidade? Sendo que desde o início dos tempos remotos se aprendiam diversos assuntos que estão dentro da educação Guarani, sem precisar de Educação Infantil. Então, se tudo isso existe, por que não criar um espaço de vivências tradicionais com respeito à infância Guarani, ter um olhar de cuidados com as crianças, observando como estão vivendo e como está a situação atual e como vai ser no futuro?

Levo em conta as mudanças ao modo de se socializar com o mundo dos brancos e a modernidade e as tecnologias, e que os pais e as mães já não têm como ficar com seus filhos em tempo integral para ensinar coisas do dia-a-dia. Isso ocorre por conta da exigência desse sistema imposto pela sociedade, da necessidade que vem surgindo ao longo do tempo de ter que trabalhar, até mesmo fora da aldeia, para sustentar sua família, e para isso tem que ter estudo, formação em alguma graduação, se sentindo obrigada a se profissionalizar dentro dela, para sermos “cidadãos brasileiros”. Nesse novo conceito de educação, sob esse ponto de vista, a criança precisa estar alfabetizada, porque ela como um indivíduo precisa ser inserida na sociedade. Mas ainda a cultura como um todo está muito presente nas comunidades, todos os grupos de famílias ou comunidade tem seu próprio sistema de vida, suas regras, sua autonomia, mas como perpetuar os conhecimentos ancestrais do nosso povo

Figura 15: Adailton Moreira e seu filho Enzo Karai Nhembodjere. Aprendizado compartilhado. *Fonte: foto da autora, novembro/2019.*



sem deixar isso de lado. Uma situação semelhante foi apontada por Namblá (2015) a respeito da infância Xokleng e o uso das tecnologias:

Após o vãnhkala (contato com Eduardo Hoerhan em 1914), a cultura tradicional do povo sofreu um impacto muito grande e isto pode ser observado quando vemos que muitas crianças não brincam mais entre si e que os pais adquiriram aparelhos eletrônicos como televisão e mais recentemente, videogame, celular e por último computador e internet. Tudo isso têm contribuído para muitas mudanças no sistema tradicional de ensino e aprendizagem. (NAMBLÁ, 2015, p. 31).

Infelizmente não dá para voltar a viver uma infância igual ao passado, os conhecimentos e tecnologias dos juruá estão impostos dentro da comunidade. Por que não adaptar? Por que não usar essas novas ferramentas, como mecanismos de passar conhecimento, que nos favorecem em método de ensino na comunidade, na fase de acompanhamento da vida diária das crianças na aldeia, na casa, durante as atividades coletivas, em alguns episódios quando acontece um evento grande na comunidade?

Nas observações feitas com as mães ou pais, percebi que algumas apenas acompanhavam, ficavam de longe cuidando, enquanto seus filhos brincam, todos juntos, isso é normal. As crianças se envolvem em brincadeiras sem deixar de participar das atividades do evento, até mesmo no espaço sagrado, como na casa de reza, que é um espaço onde se aprende. Ali as crianças observam tudo o que acontece, quais interatividades que existem entre crianças, o que já

Figura 16: Aos finais de semana as crianças brincam acompanhadas dos pais no campo de futebol. *Fonte: foto da autora, outubro/2019.*



aprenderam na casa com a família. Então, a escola na comunidade é mais um dos pontos de encontros de saberes, não é o único lugar onde aprendem.

Figura 17: Cotidiano em casa. Manhã durante a semana. O mais velho estuda de tarde (centro da foto comendo uma banana). As três crianças ainda não frequentam a escola. Os quatro assistem o desenho da Patrulha Canina, mas o pequeno Ryan joga ao tablet. *Fonte: foto da autora, 27/11/2019.*



Observei que o uso dos celulares ou mesmo a televisão faz as crianças se isolarem, ao invés brincarem todos juntos, e diminui a interatividade com outras crianças e adultos (Figuras 17 e 18). Mas é importante também saber ter equilíbrio no uso da tecnologia, isso trará outra parte boa de aprender e aproveitar seus registros.

Figura 18: Mesmo com outras atividades, o aparelho celular chama muita atenção das crianças. Ryan (foto central) joga ao tablet. Crianças deixam os carrinhos e outras atividades lúdicas pelo celular. *Fonte: foto da autora, outubro-novembro/2019.*



Situações linguísticas na infância

Nas gerações anteriores, as crianças normalmente aprendiam como primeira língua o Guarani, mas quando volto a olhar nos dias atuais em que vivemos percebo que houve sim as mudanças pelo uso da língua pela influência de tecnologia. Os conhecimentos dos nossos antepassados eram e ainda são transmitidos na casa de reza e no convívio familiar, mas hoje em dia são transmitidos até mesmo na escola. O uso da tecnologia pelas crianças altera o modo de aprender da criança Guarani, pois elas passam a não acompanhar mais seus pais na vida cotidiana.

Hoje em dia na cultura Guarani vem tendo grande preocupação com a segurança das crianças. As pessoas entrevistadas falaram ter medo de quase tudo por seu filho(a) se

machucar, medo da influência de tecnologia, medo da violência que tem aumentado, medo da movimentação de muitos carros na BR que passa no meio da aldeia, insegurança, tudo por causa das mudanças ou até mesmo das transformações no sistema tradicional. Isso se confirma quando vejo os pais proibindo seus filhos de saírem na rua, para não sujarem a roupa, para não se molharem na chuva, para não ficarem doentes e assim por diante. Assim, os pais deixam mais seus filhos ficarem dentro de casa assistindo televisão e jogando, e assim sucessivamente. A criança tem mais interesse em mexer no celular ou assistir televisão e deixa de brincar e de interagir com outra criança que está ao seu redor.

É importante valorizar a infância Guarani Mbya, fortalecer o modo de viver em comunidade e repassar os conhecimentos da própria cultura, mesmo sofrendo grande influência de tecnologias. Fortalecer o modo de ensinar tradicionalmente, compreender a concepção do mundo da criança e os cuidados e repassar os conhecimentos através das narrativas, brincadeiras e jogos, histórias contadas, cantos e danças.

Ao longo do desenvolvimento da criança, no convívio cotidiano, percebi a importância de valorizar o uso da língua materna. Durante as entrevistas fiz alguns questionamentos

sobre uso da língua, e percebi que muitas palavras em Guarani já não são mais faladas e nem ensinadas nos dias de hoje. Tais palavras ainda são usadas apenas pelas pessoas mais velhas da comunidade, como fala Adailton Moreira em sua entrevista, em relação à preocupação para pensar:

Eu tenho um filho, como pai eu penso e tenho preocupação, que ele precisa mais e brincar um pouco mais, para não ficar tão dependente das coisas dos Juruá, porque a criança mexe no celular ou assistir televisão não querem mais saber de brincar fora de casa, ficam ali parados muitas vezes comem sentado, porque não tem mais vontade brincar. Pensando no meu filho eu também tenho que ensinar as coisas pra ele, porque não vivemos mais antes também minha preocupação de passar dois conhecimentos. Mais importante é não se apegar tanto das coisas dos Juruá. Ele precisa aprender as coisas do Nhandereko porque ele vai crescer vai tornar adulto e vai ter família, que hoje vivemos no meio dos Juruá. Ele precisa adquirir dois conhecimentos que são conhecimento científico e nossa cultura. Pra mim hoje, vejo que as crianças já pegaram tanto costumes o jeito dos Juruá, porque se nós, que somos pais e mães, não se preocupar com isso de ensinar de como educar nossos filhos eles não saberão nada... (Adailton Moreira, entrevista realizada em 01/10/2019).

Então, pude ver o que ocorre com meu filho de 2 anos. Minha língua materna é Guarani. Não costumo conversar com ele em português. Mesmo assim ele já aprendeu muitas coisas em português como nomes de objetos e animais, as cores,

as letras. Como? Através do uso do celular para vídeos e jogos infantis, e também da televisão. Durante minhas observações nas atividades diárias das crianças da comunidade e no convívio familiar, percebi que nos dias atuais as crianças aprendem a língua portuguesa mais cedo do que se costumava aprender.

Isso ocorre principalmente porque o mundo da tecnologia está cada vez mais presente: TV, videogames, celulares, jogos online, brinquedo eletrônico. E porque as crianças não têm mais acompanhado os pais e avós nas suas atividades diárias, que são os momentos de aprendizagem da nossa língua e do nosso modo de ser. Por exemplo, meus sogros gostam de plantar na roça deles, nossa alimentação vem basicamente dessa roça, mas as crianças não os acompanham para ver o que estão fazendo. Estão perdendo momentos ricos de aprendizagem, como me lembro que acontecia na minha infância, quando ia junto com minha avó plantar a roça e ficava lá brincando, mas estávamos todos juntos e interagindo.

3. PROPOSTA DE CRIAÇÃO DE ESPAÇO DE CONVIVÊNCIA PARA AS CRIANÇAS GUARANI

Na concepção atual do sistema dentro da sociedade brasileira, um indígena pode tornar-se capacitado pelo sistema dos juruá como educador, como tantas outras profissões. Mesmo assim, sem dúvida alguma, vão ter sempre mais a aprender no baú de conhecimentos dos mais velhos: junto com eles podemos aprender muito. Infelizmente, é visível que muitas crianças de hoje já não vivenciam mais esse momento lindo de aprender livremente, ainda que seja difícil seguir para o mesmo caminho de antigamente. Mas acredito que todos nós temos a missão e responsabilidade de ensinar nossos filhos, ou seja, como educadores, e pais e mães, como anciões da comunidade, a missão de ensinar e repassar os conhecimentos para as crianças é de todos.

O melhor orientador para nosso conhecimento adquirido são também os mais velhos da comunidade e professores que atuam na aldeia. Na Educação Escolar Indígena, os brancos não nos educam, como nos tempos dos antigos. Nossos anciões, bisavós e avós foram ensinados pela oralidade e nas atividades e práticas diárias. Por isso, sabe-se que os conhecimentos e a sabedoria Guarani não se encontram no papel, nunca foram escritos, porque os que viveram

antes de nós usaram bastante atividades, práticas e oralidade, mas desde o primeiro contato com um mundo novo e com povos ocidentais sabe-se que houve a necessidade de se comunicar em outras línguas e de outros modos. Tanto é que, hoje, sem escrita, nossos conhecimentos não têm tanta validade. Mas ainda assim, tendo escrita ou não, há uma preocupação em perpetuar nosso modo de ensinar, de cuidar da saúde, da boa alimentação, dos animais e, enfim, da natureza que nos rodeia.

É muito importante dar atenção à infância das crianças pequenas, kyringuaxu oguata va'e, tanto para ter melhor resultado dentro da educação escolar, que é imposição do sistema branco, quanto para sua formação como pessoa Guarani. Eu diria que as nossas crianças são a base para olharmos para o futuro. Nessa proposta de um espaço de convivência para os pequenos, podemos trabalhar simplesmente com a imaginação e a criatividade deles, entrar no seu mundo, no universo das crianças, trabalhar com conhecimentos já adquiridos pelas crianças antes de entrar no Ensino Fundamental na escola da comunidade.

Apesar de termos nossas diferenças, é muito importante mostrar para a sociedade não indígena a cultura do nosso povo, a identidade da nação Guarani. Sabemos que já não temos muitas opções e alternativas que se distanciam do sistema dos brancos e que somos afetados diretamente, a

exemplo da constante inserção de tecnologia em todos os sentidos em nossas vidas. Entretanto, qualquer criança da aldeia pode aprender coisas novas, mas sem deixar sua identidade cultural, a qual pode ser também fortalecida nesta proposta de espaço de convivência pré-escolar, que incentiva desde cedo o aprendizado às práticas e brincadeiras de nossa tradição. Um espaço onde as crianças possam conviver e brincar juntas, fazendo diversas atividades culturais pela aldeia com as pessoas responsáveis que irão desenvolver um ensino diferenciado de acordo com a idade e com essa faixa etária. Ao mesmo tempo, este projeto visa atender as necessidades das mães e dos pais quando quiserem e precisarem deixar seus filhos para trabalhar.

Esta proposta para a comunidade visa refletir sobre a educação das crianças que ainda não se encontram em idade escolar, para desenvolver um espaço de convivência para elas onde sejam oferecidas atividades relacionadas à nossa cultura. Este espaço poderá também ajudar os pais que não tem tempo de ficar integralmente com as crianças nas suas casas por causa dos seus afazeres. A proposta é que, no período vespertino durante a semana, a criança possa ter outras atividades e experiências, adquirir novos conhecimentos, e também envolver nesse trabalho toda a comunidade. Espero que este trabalho possa contribuir como um modo de convivência mais autêntico de oferta de Educação Pré-escolar.

Descrição da proposta

Um projeto de espaço de convivência como um espaço exclusivo para as mães e para as crianças de 3 a 5 anos porque, nessa fase, os adultos já conseguem se comunicar com a criança. Porém, nessa fase, a criança precisa de muita atenção e cuidado de um adulto; também é importante que possam conviver com outras crianças e adultos.

- **OBJETIVO GERAL:** Desenvolver um espaço de convivência para as crianças que ofereça o máximo possível de experiências de uma educação tradicional. Dentro desse espaço, que a criança possa ser ensinada de forma natural, possa ser compreendida, ser valorizada, e que possa ser acolhido o conhecimento trazido por ela. Pretende-se que o uso da tecnologia também possa ser usado de maneira que ajude no aprendizado das crianças.
- **JUSTIFICATIVA:** Outra observação importante que eu fiz durante toda pesquisa é que também existe a necessidade das mães que fazem artesanatos e também as que são universitárias. Quando uma mãe precisa fazer um artesanato, ela precisa ter seu tempo para fazer, e aí entra a questão de como cuidar de uma criança pequena. Para que uma criança não interrompa suas atividades, é normal

uma mãe deixar seu filho assistir televisão ou dar um celular para jogar e até mesmo se a criança for pequena, acaba se interessando em mexer no celular. Contudo, a criança deixa de ser estimulada e incentivada para brincar, correr, pular, falar, gritar, ou deixa de ter curiosidade em brincar. Tendo em vista toda essa necessidade das mães e das crianças, foi pensado esse espaço onde possam estar junto com outras crianças e aprendendo tudo relacionado à nossa cultura, nossos costumes, nossos cantos e história, nossas brincadeiras.

- **METODOLOGIA:** A educação diferenciada e intercultural, que é justamente articular o conhecimento cultural tradicional com o conhecimento científico dos não indígenas, poderá ser contemplada com prioridade ao ensino do conhecimento tradicional.

Nesta proposta, pretende-se valorizar as brincadeiras educativas como tendo um papel importante no desenvolvimento e aprendizagem da criança. É preciso desconstruir a ideia tão arraigada de que brincar é meramente se divertir. É necessário que se coloque a brincadeira em seu devido lugar no ambiente escolar, verdadeiramente, com professores e professoras indígenas que promovam e incentivem o fortalecimento das atividades e práticas tradicionais de nosso

povo. Sabemos que a brincadeira está muito, muito longe de ser coisa pouca. Para nós, o brincar é algo sagrado.

Alguns exemplos de atividades que podem ser desenvolvidas:

- Primeiro é necessário ter espaço de convivência, um ponto de encontro para as crianças;
- Ter atividades criativas, como andar pela aldeia, visita na área de plantio, na horta, entre outros espaços da aldeia;
- Também ao usar instrumentos como celular, a própria criança pode filmar ou gravar áudio, tirar fotos para compartilhar com todos;
- Contar histórias e narrativas;
- Trazer algumas brincadeiras e jogos que eles sabem, até mesmo chamar algumas pessoas mais velhas para contar ou ensinar algumas experiências que tenham vivido durante sua infância;
- Atividades ligadas à cultura, costumes e tradição;
- Brincadeiras que tratam de conhecimentos ligados à natureza e espiritualidade;
- Ensinar e aprender sobre animais.

Brincar é viver e aprender a viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhar com as crianças não é transferir conhecimentos que adquirimos dentro da sala de aula ou fora da escola, e sim trabalhar de acordo com a necessidade de todas as crianças, fazer com que as crianças gostem de aprender e ao mesmo tempo sejam desafiadas pelas perguntas e curiosidade. Sem esquecer o que aprendem em casa e que isso possa vir a somar depois para os seus conhecimentos, para que a escola futuramente se torne interessante para as crianças. Sabe-se que na atualidade a educação também se tornou uma ferramenta importante para valorizar e fortalecer nossa identidade cultural e a nossa língua.

Hoje há comunidades indígenas urbanas e algumas aldeias mais afastadas da cidade. Na situação atual, as crianças indígenas já utilizam muitos brinquedos industrializados e celulares, tablets e jogos que são altamente viciantes. Também há muitas propagandas pelas mídias, assim eu penso que não é aconselhável até mesmo para a questão da saúde das crianças da comunidade. Devido a essas evoluções de tecnologias e pela imposição de demandas dos governos, hoje se vê as crianças saírem cedo para estudar na escola tendo que cumprir os horários. Mas a questão é: o que eles devem aprender na escola? Eles aprendem livremente ou são obrigados a aprender? Precisam aprender dessa forma?

Eu procuro adquirir mais conhecimentos neste curso para levar esses meus conhecimentos e adaptar na comunidade, ensinar e aprender mais com as crianças. Porque, infelizmente, não podemos voltar atrás no passado, mas acredito que trabalhar na educação de forma tradicional pode torná-la ainda mais interessante para as crianças, valorizando os conhecimentos de todas as crianças. Isso me motivou para fazer essa pesquisa, com todas as bagagens de experiência durante o trabalho com uma turma de educação infantil anterior. Trago uma preocupação que é bem relevante pela questão dos avanços tecnológicos, e também um novo olhar para a educação das crianças da comunidade, então por que não trabalhar com a interculturalidade dentro educação nessa faixa etária?

O processo de aprendizagem das crianças se apresenta sem muitos conteúdos nas escolas indígenas, não tem quase nada em materiais didáticos, só tem livros. Tendo um espaço na comunidade, por que não explorar aldeia toda num lugar que tenha os bichinhos, plantas, brincadeiras populares ou conhecidas pelos mais velhos ou até mesmo pelos pais, comidas tradicionais, ensinar a valorizar seus conhecimentos ancestrais, fazer passeio pelas casas da família, ouvir histórias e fazer brincadeiras? Por isso, eu procurei tratar de um tema muito importante para pesquisa e reflexão, para se pensar em como ensinar as crianças sem deixar de viver sua infância livremente, mas sim viver feliz na sua infância aprendendo as coisas da sua cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. Florianópolis, 2015.

COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 221-244, mai-ago, 2013.

MARTINS, Davi Timóteo. *Kyringuei'Kuery: noções nativas de infância, aprendizagem e desenvolvimento da pessoa*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. Florianópolis, 2015.

NAMBLÁ, Marcondes. *Infância Laklãnõ: Ensaio Preliminar*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. Florianópolis, 2015.

SALLES, Camila.; PIERRI, Daniel; CASTILLA, Eliza; LADEIRA, Maria Inês. (org.). *Atlas das Terras Guarani no Sul e Sudeste do Brasil*. Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.

SOUZA, Ismael de. *Nhamandu: histórias e narrativas Guarani*. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. Florianópolis, 2020.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, Campo Grande-MS, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

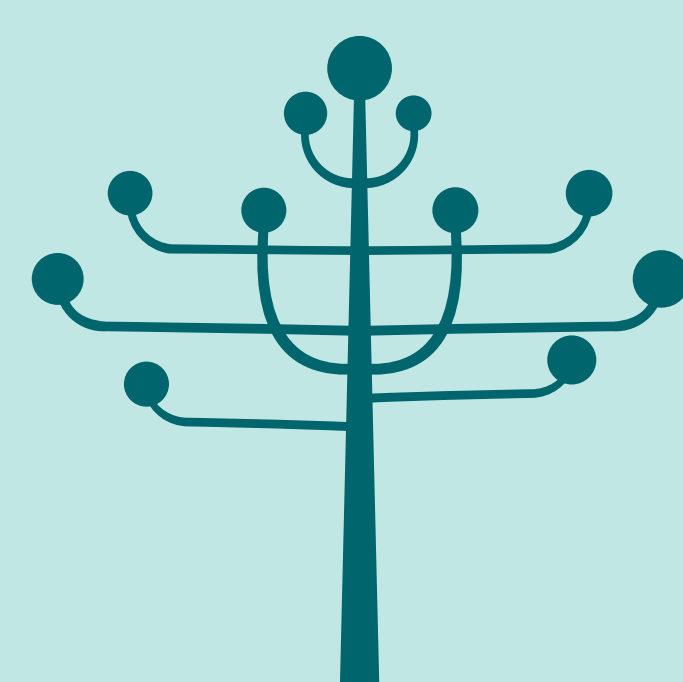
REFERÊNCIAS ORAIS/ENTREVISTAS

MOREIRA, Adailton, 26 anos. Entrevista concedida a Silvana Minduá Vidal Veríssimo.

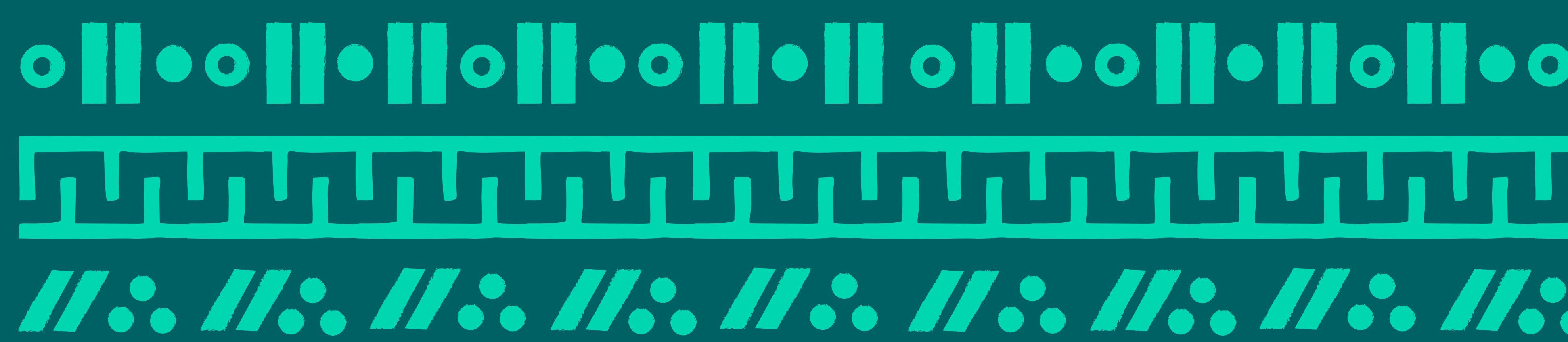
PODYDJU, Helena Takua Podydju, 49 anos. Entrevista concedida a Silvana Minduá Vidal Veríssimo.

WHERÁ TUPÃ, Alcindo. Entrevista concedida a Ismael de Souza, 2020.

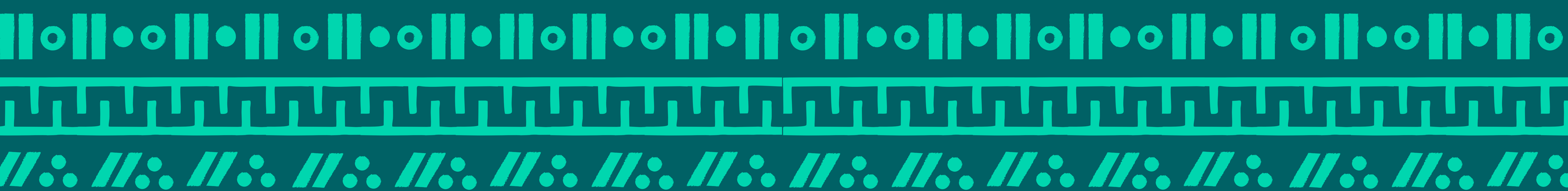
VERÍSSIMO, Olivia Kerexu.



PARTE 2



NATUREZA

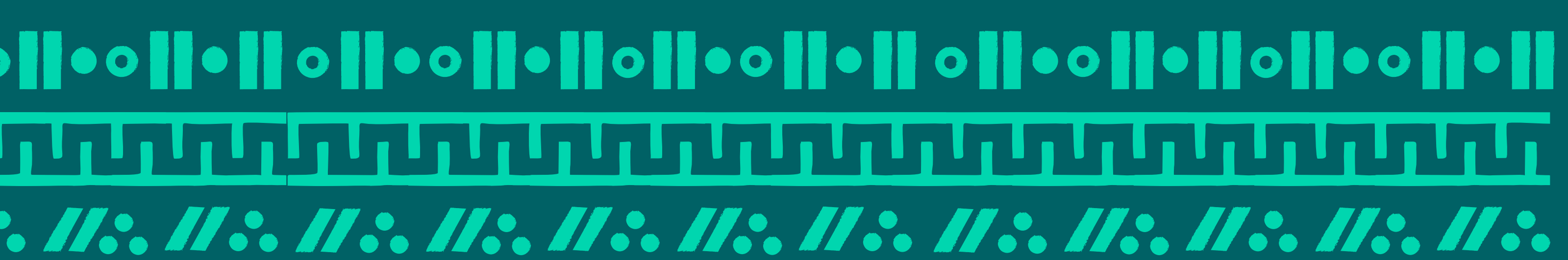


3



DANÇA DAS ÁRVORES E A DANÇA DA VOZ: JEITO DE DAR NOME ÀS CRIANÇAS NO POVO LAKLÄÑŃ-XOKLENG

por Vilma Couvi Patte Cuzugni



VĀBEL KATXIN

[RESUMO EM LAKLĀNŌ-XOKLENG]

Ag jóba mẽ kute há toké me tũg kũ nũ ve kũ toké vānh je tũg mũ. Tul tóg ké mẽ tũg mũ, kũ vel paĩ tũ to nõ te óg blé ũ vũ tōvē tũg tẽ. Ag tũ nāl vanhõ blé to vagzunkũ ag jágkle han jé dé ũ hán jé, like te jé ta nāl ag mō u tẽ. Ag tũ agonhka te mō ta jóggy tẽ tóg ké ag tũ vānh mō vanhógtó han jé, agglan óg jān jé, kũ vel kótó kute há me tũg te ve kũ tó ké ag tũ to dén han ke te tó ké u tũ te like te jé na kuvol ló kónāg mũ gé ke mũ, ag to dén kág han jé. Ag tũ agonhka tũ ve kũ, to āklég kũ tó ke ti me tũg tũ jé agglān óg kle óg jyjy te vinkũ tũ kó jyjy tẽg vā. Tũ ge kũ na mẽ ki kygtug ke tũ tẽ. Ēnh txõ ve kũ jé vanh jópalag vā ěnh txõ ěnh jágkle han kũmẽ a blé vazy vẽ jé, kũnā ag jóba te vanhõ mō mẽ tólẽl jā, mẽ dén kágklan kũ. Kũ veg kũ to vānhlān vā de jé ag tũ laklānõ tũ txukleng tẽ, gẽl te óg klẽ óg jyjy te vin vā ũ txi óg tũ ũ liken kũ kute há mẽ kó tẽ te mẽ tug tũg jé óg jágkle te jé ěnh txo mǎg kũ ve kũto ũ like kũ gẽl óg kuplẽg te jóggy te ve kũ to vānhlan vā ag tũ ag jógzẽ te mẽ kutug tũ jé.

RESUMO EM PORTUGUÊS

É de muita preocupação o que está acontecendo com nossas matas, nas terras indígenas. O desmatamento aconteceu muito rápido e não há ações preventivas por parte dos órgãos governamentais para solução desse grave problema. Encontrar uma solução, iniciativa em que não apenas a comunidade indígena, mas a sociedade de modo geral começa a compreender que estamos nos encontrando em uma situação emergencial é de fundamental importância. Para nós indígenas, já é difícil encontrar muitas das árvores nativas que serviam como chás, alimentos para nossas crianças, plantas com significados importantes para meu povo, que hoje já não fazem mais uso delas, porque não são mais encontradas e outras estão longe para buscá-las ou nem sabemos se ainda existem ou se foram exterminadas. Mas para a manutenção das formas próprias do viver do Xokleng, elas são fundamentais. O Povo Xokleng, pensando numa forma de não deixar a floresta morrer, em atos ritualísticos vem dando o nome de árvores em vias de extinção a seus filhos, acredita-se que dessa forma ela nunca morrerá. O intuito deste estudo é, para além de apresentar os modos do povo Xokleng de dar nome às crianças, também discutir alternativas de reflorestamento para o combate do desmatamento, não só nas terras indígenas, mas junto à sociedade, tendo as práticas indígenas de reflorestar como guia.

INTRODUÇÃO

*“Quem gosta de mato é índio”; “Quem vive no mato é índio”;
“Quem precisa de mato é índio”.*

É comum ouvir no senso comum esse tipo de argumento ao se remeter às populações indígenas. Na maioria das vezes dito ao indígena com propósito negativo, no entanto, o argumento não traduz o respeito às formas diferentes do outro viver e conceber o ambiente em que vive. Junto a essa forma de se referir ao indígena, a contar desde os primeiros contatos com o “colonizador”, os impactos e danos do contato na vida indígena são inúmeros, desde a tentativa de assassinato da cultura por parte do colonizador, às tentativas de assassinato da mãe terra, do ecossistema, em nome da dita evolução, na qual o capitalismo impera. Após mais de 500 anos de contato, o que tem restado aos diferentes povos indígenas em diferentes cantos do país, é lutar pela sobrevivência, não apenas enquanto indivíduos, mas também lutar para não deixar seus modos de vida se esvaírem como as cinzas das queimadas, das derrubadas das árvores, dos rios que secam, seja pela poluição ou pela floresta que antes o cobria e que era parte fundamental para continuar a verter e que não existe mais. O que restou às populações indígenas foi viver em pequenos aldeamentos

demarcados pelo governo, terras na maioria das vezes não produtivas para o plantio e com poucas áreas verdes. A floresta, a terra para os indígenas são fundamentais não apenas para tirar o alimento necessário no cotidiano (culinária tradicional), mas também para existência da vida humana.

No presente é de muita preocupação o que está acontecendo com as matas nas terras indígenas. O desmatamento aconteceu muito rápido e não há ações preventivas por parte dos órgãos governamentais para solução dessa problemática. Encontrar uma solução, iniciativa na qual não apenas a comunidade indígena, mas a sociedade de modo geral comece a compreender que entramos todos numa situação de emergência, é de fundamental importância, para continuidade da vida, é urgente. Nós indígenas entendemos que a terra, a natureza é nossa mãe, ela fornece o alimento necessário para nossa sobrevivência, por isso, precisamos também cuidar dela. A sociedade de modo geral precisa entender que cuidar da natureza não é só “coisa de índio”, mas todos somos responsáveis por ela, precisamos cuidá-la.

Devido ao desmatamento que ocorre com grande intensidade com o processo de colonização pelo não indígena, para nós indígenas já é difícil encontrar muitas das árvores nativas, das frutíferas, das que serviam para remédios e ainda outras necessárias para a fabricação do arco e a flecha,

assim como para construção das moradias. Há ainda outras, necessárias para realização dos rituais xamânicos, ou que são para o povo Xokleng/Laklãnõ suportes para transmissão dos saberes sobre a cultura material e acesso ao imaterial, ao sagrado.

À mercê dessa falta de iniciativas para proteção do ecossistema, o povo Xokleng/Laklãnõ, pensando numa forma de não deixar a floresta morrer, através de atos ritualísticos, vem dando o nome de árvores em vias de extinção a seus filhos e filhas. Acredita-se que dessa forma essas árvores não morrerão. Na crença Xokleng/Laklãnõ, a criança ao receber o nome da árvore se tornará responsável por ela, o ancião ao dar o nome para a criança conta a história da árvore, o significado e utilidade dela para os Xokleng/Laklãnõ, a criança então tem como meta cuidar para que a árvore não morra e se ela não existe mais, a criança é instigada a, quando crescer, trazer de volta a árvore para a aldeia.

Sou Vilma Couvi Patté Cuzugni, Xokleng/Laklãnõ. Nasci na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ, no Alto Vale do Itajaí em Santa Catarina, onde ainda vivo e onde desenvolvo os estudos que aqui apresento. Minha mãe biológica Odilma Couvi conta que meu pai-avô e minha mãe-avó Mbu Camem, perderam seu último filho (meu tio), ele acabou falecendo e eles estavam sofrendo muito com isso e então disseram para minha mãe que quando eu nascesse, era para me deixar

para eles e ela acabou concordando, pois eu seria uma menina sem pai, pois não fui assumida pelo meu pai biológico e na época também era costume dos avós escolherem um neto ou neta para criarem como filho. No presente, esse costume ainda vigora no interior da Terra Indígena, mas de modo informal, pois as leis dos não indígenas proíbem esse costume.

Nasci em 30 de março 1979 e minha mãe biológica atendendo ao pedido de seus pais, me entregou como filha para meus avós. Minha mãe biológica conta que foi um dia muito feliz para meu pai-avô, “Ele foi no cartório e te registrou como filha dele”. Porém, eles contam que na época não foi permitido colocar meu nome indígena, Koctá, nome de minha bisavó materna. Era proibido os pais registrarem seus filhos com nomes indígenas, tinha que ser um nome comum aos não indígenas. Quando fiz dois anos, minha mãe-avó faleceu, a partir de então fiquei aos cuidados da minha mãe biológica junto com meu pai-avô, pai dela, e da minha irmã biológica mais velha.

Sou casada e tenho quatro filhos, todos com nomes indígenas, já que eu não pude ter o nome Xokleng/Laklãnõ na certidão, mas hoje todos me conhecem pelo meu nome indígena. Muitas vezes, ao conversar com alguns anciãos da aldeia, me identifico como Koctá, e é muito difícil eles não comentarem algo que fale sobre a pessoa da qual recebi o

nome e isso é muito importante para mim, apesar de nunca tê-la conhecido, mas sinto como se tivesse convivido com ela.

Com a proibição do cartório em registrar o nome indígena, meu pai conta que muitas vezes o nome era sugerido por Eduardo Hoerhann e o nome Xokleng/Laklãnõ acabava sendo só conhecido pelos pais da criança, que com o tempo iria se perdendo. Conta também que muitos pais, ao serem proibidos de colocar o nome dos filhos como era feito tradicionalmente, foram deixando a prática de dar nomes indígenas, o que acontecia em momentos ritualísticos algum tempo depois que a criança nascia.

Em meados dos anos 1980 ocorreu uma grande enchente e destruiu muitas casas indígenas na TI. Os indígenas moravam próximos ao rio e com a enchente muitas pessoas perderam todos seus documentos, que precisaram refazer. Ao refazer os documentos alguns indígenas reivindicaram novamente seu nome indígena, embora houvesse resistência, como contam os velhos, alguns conseguiram registrar seu nome em Xokleng/Laklãnõ. Nesse processo contaram, conforme lembram os mais velhos, com a ajuda do Antropólogo Alexandre Namem que na época havia iniciado sua pesquisa na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ sobre os nomes indígenas. Como contrapartida de sua pesquisa, o antropólogo se comprometeu em buscar junto aos órgãos públicos o direito

do Xokleng/Laklãnõ ter seu nome indígena na certidão de nascimento.

Em meados dos anos 2000, a partir dessa iniciativa, o povo Xokleng/Laklãnõ, passou a ter direito de registrar seu nome indígena, o que suscitou a volta a dar nomes tradicionais às crianças recém-nascidas. Na cidade de José Boiteux o cartório já tem uma lista de nomes Xokleng/Laklãnõ e a forma correta de escrever disponível em seu acervo.

Sou professora na Escola Indígena de Educação Básica Laklãnõ, formada no magistério diferenciado bilíngue, cursando licenciatura de português na Uniasselvi (matrícula trancada) e o que apresento neste estudo é parte de minhas pesquisas de conclusão de curso para obter o título de licenciada no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, junto à Universidade Federal de Santa Catarina.

O estudo que aqui apresento foi realizado na Terra Indígena Laklãnõ. No percurso buscamos conversar com os mais velhos da Terra Indígena para registrar as memórias deles ao que se refere às formas tradicionais de dar nome às crianças no passado e no presente, especificamente, buscando entender mais sobre o sentido de dar nome às crianças tendo as árvores como referência. O intuito da pesquisa

também foi dar luz para o que muitos acham que é impossível ou que está difícil de ser revitalizado pelo processo de desintegração cultural sofrido pelo contato com a cultura do não indígena ainda no presente. Entretanto, o povo Xokleng/Laklãnõ, desde a década da então chamada “pacificação” (1914), vem se munindo de inúmeras estratégias para recuperar e revitalizar seus modos de vida, ver, viver e conceber-se no mundo, pois, com a “pacificação”, o intuito do colonizador era fazer com que o indígena abandonasse sua cultura e se integrasse à sociedade nacional, mas para isso negando quem era, de onde vinha.

Mais recentemente, de mais ou menos 20 anos para cá, devido ao desmatamento desenfreado por conta de madeiras e o processo de tornar a região economicamente produtiva aos olhos governamentais, percebendo que a mata nativa estava se acabando na região e principalmente na terra indígena, algumas famílias com integrantes mais velhos (sábios, anciões), ao nascer uma criança vem colocando o nome de árvores nativas ameaçadas de extinção na comunidade ou em vias de extinção. Os velhos acreditam que as árvores são também guardiãs de memórias, carregam consigo a ligação dos tempos material e imaterial e carregam consigo as andanças dos indígenas. Oferecem o alimento e a cura para/do corpo e alma. Ao passarem por uma árvore os velhos relembram e contam histórias, acontecimentos que compartilharam com ela e vice-versa no decorrer da vida.

Na proposta de estudos tivemos como objetivos: registrar, a partir das memórias dos velhos, as formas tradicionais Xokleng/Laklãñõ de dar nomes aos filhos e de quais estratégias, após inúmeras tentativas de desintegração cultural sofrido por eles, se valeram para preservar a prática e, qual o sentido ela vem tomando principalmente no presente.

Entre os objetivos específicos, podemos citar:

- Descrever sobre as formas Xokleng/Laklãñõ de dar nome às crianças a partir das narrativas dos mais velhos;
- Descrever sobre os usos da medicina tradicional Xokleng/Laklãñõ e da espiritualidade ao dar nome às crianças;
- Entender como os modos de dar nomes aos indígenas se dão como forma de não deixar as plantas em vias de extinção morrerem.

PERCURSO METODOLÓGICO

O estudo está embasado teórico-metodologicamente no método da pesquisa etnográfica, bibliográfica e das histórias de vida. Sabe-se que a pesquisa etnográfica é uma metodologia das ciências sociais, principalmente do campo da antropologia, sendo foco o estudo da cultura e o comportamento dos grupos sociais. Uma linha de pesquisa

que busca compreender e entender a importância de endereçamento e pertencimento presentes no ato da pesquisa. O método de pesquisa sobre as histórias de vida, por sua vez, possui uma dupla dimensão: a descrição de fatos e a busca de sentido. Segundo Lévy (2001), “os fatos fazem parte de uma experiência de vida singular, inscrita num universo de relações sociais, de classe, de poder, que reenvia às condições sociais de existência”. Favret-Saada (1997), entende que, no método história de vida, o sentido é o que faz sentido para as pessoas; ele não está na própria história, nem mesmo em sua narrativa, mas é apreendido/construído na retomada posterior do que foi narrado, no movimento de pensamento no qual é representado. Segundo Levy (2001), não está no próprio passado, “mas no ato que o reitera como em uma fuga de Bach, na qual o mesmo tema, retomado em suas diferentes variantes, adquire sua significação dinâmica; na qual a dimensão do tempo é, pois, primordial, na medida em que faz existir concretamente o desvio irreprimível e a tensão que dele resulta”.

Em relação à pesquisa bibliográfica, é sabido que consiste na etapa inicial de todo o trabalho científico ou acadêmico, com o objetivo de reunir as informações e dados que servirão de base para a construção da investigação proposta a partir de determinado tema. A partir da pesquisa bibliográfica pode-se descobrir qual a melhor metodologia a ser utilizada

para produzir o trabalho. O levantamento bibliográfico é normalmente feito a partir da análise de fontes secundárias que abordam, de diferentes maneiras, o tema escolhido para estudo. As fontes podem ser livros, artigos, documentos monográficos, periódicos (jornais, revistas etc.), textos disponíveis em sites confiáveis, entre outros locais que apresentam um conteúdo documentado.

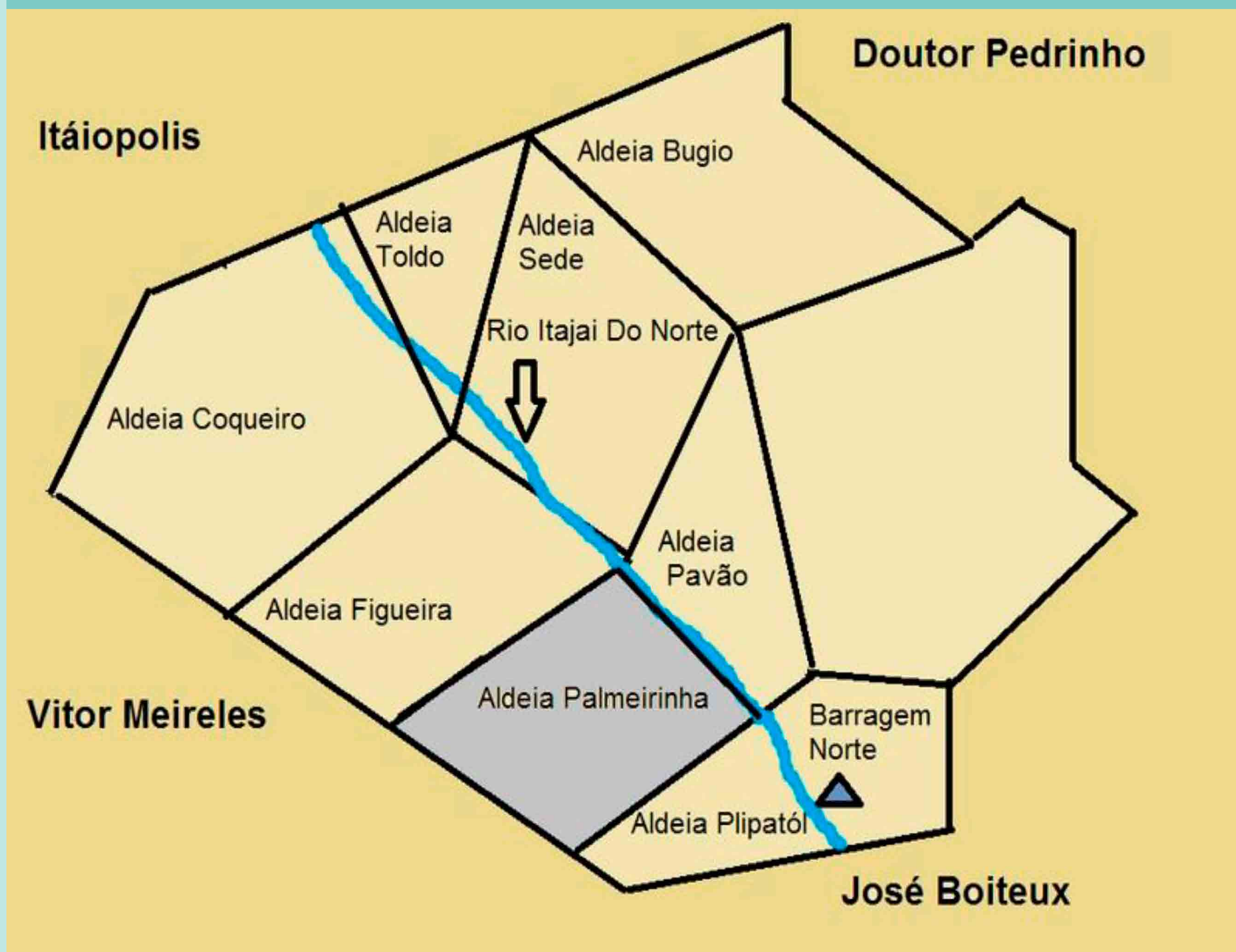
Entretanto, enquanto para o pesquisador acadêmico não indígena a primeira etapa do trabalho científico está no levantamento bibliográfico, para o pesquisador indígena a etapa primeira da pesquisa está em primeiro conhecer o campo de pesquisa, as possibilidades de pesquisa, prioritariamente que tragam sentido à comunidade. O pesquisador indígena é um porta-voz das vozes da comunidade em seus trabalhos, seja de cunho acadêmico ou outras atuações posteriores. Desse modo, antes de o pesquisador indígena desenvolver qualquer conexão com a bibliografia ou com as correntes teóricas, ele fez previamente a pesquisa de campo na sua comunidade.

Vale registrar que, embora apontamos aqui para correntes de pesquisas às quais estamos embasados, não é nosso intuito nos aprofundarmos nelas, nosso interesse está em saber e destacar as filosofias indígenas de pensar a pessoa e viver em sociedade. A pesquisa está embasada nas narrativas narradas pelos velhos da comunidade, também

gravamos algumas falas. Na maior parte do tempo em campo nada levei, senão os ouvidos e os olhos, porque por mais que estivesse numa pesquisa de campo, com intuito acadêmico, também estava como uma integrante da comunidade a qual os velhos ao contarem suas histórias, narram para além da pesquisadora. No campo, não houve um momento de sentar e dizer estamos fazendo uma entrevista e você é o entrevistado, durante vários momentos eu perguntava e só depois dizia que minha pesquisa estava relacionada ao que conversávamos, os velhos se mostravam felizes e afirmavam ser de extrema importância o registro de seus saberes no livro.

Para mim, o mais importante é que com essa pesquisa aprendi muita coisa, pois além de ser no momento uma pesquisadora, também fui como aprendiz, como aluna do sábio, caminhando entre as matas, subindo serras para conhecer as plantas e não só ficar no conhecimento de algum nome, algo abstrato, mas senti a necessidade de estar lá, ver e sentir a sensação de estar participando daquele momento de conhecimento junto com os alunos da escola, e isso foi gratificante e importante para meu conhecimento e para o aprimoramento da minha pesquisa.

Figura 1: Mapa da Terra Indígena Laklãnõ. *Fonte: Patté, 2019.*



1. A TERRA INDÍGENA XOKLENG/ LAKLÃNÕ: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Atualmente o povo Xokleng/Laklãnõ vive na região sul do Brasil, no estado de Santa Catarina, no Alto Vale do Itajaí. É uma etnia única no Brasil. A Terra Indígena faz divisa com quatro municípios, sendo eles: José Boiteux, Doutor Pedrinho, Vitor Meireles e Itaiópolis (noroeste catarinense). A Terra Indígena comporta nove aldeias: Sede,

Figura 2: Arquivo Cledes Marcus, déc. 1980. *Fonte: Ndili, 2015.*



Bugio, Figueira, Toldo, Coqueiro, Palmeira, Pavão e Plipatól e a mais nova aldeia, que em novembro de 2019 denominou-se como Kóplá, que fica perto da aldeia Plipatol.

É interessante relatar aqui a pesquisa realizada por Fusinato (2016) sobre as terras indígenas dos Xokleng/Laklãnõ:

[...] Reconhecida a discussão sobre os povos indígenas no Sul do Brasil e seu aldeamento, em reservas a fim de facilitar a fixação e o trabalho dos colonos que se instalaram historicamente na região, retoma-se aqui uma breve descrição do processo de demarcação da Área Indígena instalada no Vale do Itajaí do Norte/SC no início do século XX, cuja parte das terras encontram-se no município de José Boiteux. Isto se faz com o

objetivo de dar uma ideia sobre esse espaço, enquanto território dos Povos Xokleng/Laklãnõ, Kaingang e Guarani e do Povo Cafuzo que viveu na área no período anterior e durante a construção da Barragem Norte. (FUSINATO, 2016, p. 43).

Segundo os escritos de Fusinato (2016), a Terra Indígena foi criada em meados de 1910, a partir dos processos de marcação realizados através da ação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), órgão vinculado ao Ministério da Agricultura criado pelo Governo Federal. Os escritos afirmam que desde os processos de demarcação, a Terra Indígena recebeu diferentes denominações e perdurou ao longo do século XX. Mais recentemente, em meados de 1999, através do movimento de revitalização da identidade do povo que vive na área, passou a denominar-se Terra Indígena Xokleng/Laklanõ.

Ainda, sobre os primeiros contatos com os nãos indígenas, Santos (1970) descreve que,

localizados no Duque de Caxias, no estreito Vale do Itajaí do Norte, os Xokleng/Laklãnõ foram submetidos a técnica do contato controlado. A caça e a pesca foram substituídas por práticas agrícolas e a dieta do grupo nômade caçador, foi alterada. Em seguida o grupo foi sucessivamente sofrendo mudanças em sua organização social, e no conjunto de crenças e valores que explicavam e validavam seu mundo Tribal. (SANTOS, 1970, p. 115).

A contar do ano de 1914, ano da então chamada “pacificação”, o povo Xokleng/Laklãnõ soma mais de 105 anos de resistência. Esta dita “pacificação” foi realizada por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, enviado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Segundo dados da FUNAI (2016) a população de aproximadamente 878 famílias, somando no total 2.200 indígenas, é constituída principalmente pelos sobreviventes do povo Xokleng/Laklãnõ, mas também de alguns descendentes do povo Kaingang e Guarani Mbya, que migraram para a TI ao longo dos anos.

No presente, a questão da demarcação da terra continua em análise no Supremo Tribunal Federal em Brasília, sendo que apenas 14.000 mil hectares são homologados e ocupados para usufruto da comunidade Xokleng/Laklãnõ e 23.000 mil estão em processo demarcatório, judicializado desde 2007 (Supremo Tribunal Federal – Ação Civil Ordinária 1100).

O Povo Xokleng/Laklãnõ junto com o Povo Kaingang, faz parte do tronco linguístico Jê Meridional, a língua “Xokleng” sendo um idioma próximo ao Kaingang. Ao falante Xokleng é possível entender alguma coisa da língua Kaingang, mas é difícil falar neste idioma. Nos últimos vinte anos, o número de falantes de Xokleng reduziu bastante. A grande maioria dos jovens é monolíngue em português. Isso se deve ao aumento de casamentos com não indígenas, às inúmeras

rupturas sociais, políticas, econômicas e culturais provocadas pela construção da Barragem Norte, e à presença de escolas para indígenas com a mesma grade curricular das demais escolas públicas, que não estimulam e nem consideram as particularidades culturais do povo.

Quando falamos em reflorestar na comunidade, percebe-se que há uma grande revolta por parte dos Xokleng/Laklãnõ por conta da Barragem Norte. Para os Xokleng a construção da barragem intensificou o desmatamento que já vinha acontecendo desde o contato com o não indígena. Antes, segundo contam os velhos, existia apenas uma aldeia, foi com a chegada da barragem que aconteceram as divisões. Essas afirmações também encontramos nos escritos de Patté (2015).

[...] houve a divisão espacial de um povo que vivia em um grupo só e depois da barragem teve que sair de suas casas que se situavam às margens do rio para irem a lugares mais altos da terra indígena para escapar da enchente, dividindo essa única aldeia, até essa construção, em vários grupos, desestabilizando a coletividade, a organização social e política tradicional do povo. (PATTÉ, 2015, p. 11).

A Barragem Norte trouxe para os Xokleng/Laklãnõ grandes mudanças, fazendo com que o povo tivesse que de se adaptar a uma nova realidade. Tiveram que sair de suas casas, que eram perto do rio e a pesca já não foi mais como antes.

Figura 3: Deslizamento de terra na estrada geral durante o período de cheia do rio. Aldeia Figueirinha, 2014. *Fonte: acervo pessoal.*



Os velhos contam com tristeza os impactos causados na vida do povo: “é triste olhar para tudo que tinha a beira do rio e perceber que a cada enchente a lama tomava e toma conta deixando uma realidade triste, onde nem pescar”.

Ndili (2015), professor da Escola Laklãnõ e aluno da primeira turma da Licenciatura Indígena na Universidade Federal de Santa Catarina, em sua pesquisa de TCC relata o seguinte:

Hoje, o povo Xokleng/Laklãnõ sofre e lamenta a construção da barragem. Na época da sua construção nenhum indígena foi

consultado e não foram realizados estudos antropológicos e ambientais. Também não foram previstas medidas de indenização ou qualquer projeto de reestruturação da economia indígena, ao contrário, com a BN intensificou-se o desmatamento de espécies nativas nas encostas e na beira do rio Hercílio como cedro, peroba, ipê, canela e sassafrás. A justificativa era de que as águas da barragem cobririam todo o solo e melhor seria aproveitar a madeira (NDILI, 2014, p. 27).

Com o desmatamento e as águas que alagam a Terra Indígena, a TI sofreu uma diminuição significativa da floresta e áreas férteis e conseqüentemente também a diminuição da população de animais nativos, como o bugio, a anta, a capivara e o veado, animais sagrados para nós, e no presente são raros de serem encontrados.

Em época de cheias, a Barragem Norte causa inundação nas estradas de acesso à Terra Indígena Laklãnõ, o que, além de prejudicar a locomoção dos indígenas, também acelera o processo de erosão e desbarrancamento das encostas trazendo consigo muitas árvores, ervas etc. As águas do rio acabaram sumindo, transformando-se em lama, ocasionando o desaparecimento de muitas espécies de peixes.

A comunidade indígena Xokleng nesses mais de 30 anos de história da Barragem Norte, vem lutando incansavelmente para garantir seus direitos a uma justa indenização pelos prejuízos sofridos com a construção. Já foram identificados

vários problemas na Terra Indígena decorrentes de sua implantação, como: o desmatamento de árvores nativas, matas ciliares e frutíferas, perda de patrimônio cultural, desaparecimento de animais e peixes, infertilidade da terra para plantação, moradia em encostas e morro, difícil acesso em épocas de cheias e desmoronamento de terras em estradas e casas que acabam ficando inundadas nos períodos de chuva e as famílias ficam desabrigadas. Junto a toda essa problemática, cada vez mais vem sendo detectadas doenças nos indígenas da comunidade, oriundos da falta de tratamento da água para beber.

Ao serem questionados, os Xokleng afirmam que a Barragem Norte é sim uma das principais causadoras de grandes perdas para a comunidade, pois sua construção afetou de certa forma grande parte da história do povo, modificando sua forma de viver.

Ainda na universidade, no percurso de preparação para entrada no campo, tivemos uma breve apresentação de como fazer a pesquisa no meio digital e logo após fomos procurar nos acervos bibliográficos temas relacionados à pesquisa na biblioteca universitária. Dessa forma encontrei o livro “Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza”, do Instituto Socioambiental (ISA), de novembro de 2004. O livro relata a preocupação desde muito tempo com relação ao desmatamento e às ameaças de extinção

de árvores nativas. Fiquei feliz porque encontrei falas de líderes que hoje já não atuam mais, mas que compartilham das mesmas preocupações que as minhas, sobre a ameaça de extinção de árvores nativas.

Minha surpresa maior foi encontrar desde aquela época a participação da Associação de Preservação do Meio Ambiente do Alto Vale do Itajaí (APREMAVI), órgão que trabalha com reflorestamento de matas nativas e que já tiveram alguma participação junto à comunidade, mas que, por vários motivos, não conseguiram reflorestar alguns lugares bastante devastados pelo homem branco, porque ainda não estava demarcada a terra, o que poderia gerar conflito entre os Xokleng/Laklãnõ e os não indígenas. Recentemente a APREMAVI participou de entregas de mudas de plantas na Escola Indígena Laklãnõ, mas a iniciativa não teve continuidade na comunidade.

No mesmo livro, encontrei um trecho de uma frase dita por um indígena à APREMAVI:

[...] Nós não utilizamos o termo meio ambiente é uma expressão de outra gente, é uma expressão dos brancos. O que vocês chamam de meio ambiente é o que sobra do que vocês destruíram. (Xamã Davi Kopenawa Yanomami, A outra margem do Ocidente, 1999)

Figura 4: Juká Covi (*in memoriam*), junho de 2004, meu avô e pai, filho de Kovi Patté, o primeiro índio a ter contato com Eduardo Hoerhann. *Fonte: Alexandre Namem, 2000.*



Figura 5: Welithon Juká S. Motta, 2018. *Fonte: acervo pessoal.*



Com esta carta a APREMAVI fez um relatório de urgência e diz o seguinte:

A ideia de proteção do meio ambiente traz em si, porém, sem dúvida de forma intencional. Porque a sobrevivência de um conjunto sempre crescente de não humanos agora mais bem protegidos dos prejuízos causados pela ação humana, se torna

cada vez mais subordinada a essas ações humanas e responsabiliza FUNAI e o IBAMA pela devastação (Philippe Descola, A outra margem do Ocidente, 1999)

O povo Xokleng/Laklãnõ por muitos anos vem sofrendo pela influência de uma cultura que não é sua. Com a redução de suas terras, passou a ter acesso de modo desenfreado à cultura do outro, que num primeiro momento se mostra atrativa e que fisga as novas gerações. A influência é percebida principalmente na escola, local onde os mais novos se encontram diariamente. A escola sugere uma educação diferenciada, mas como afirmam os mais velhos – ainda é uma coisa de branco.

A partir do momento em que a escola passou a vigorar na comunidade como uma escola de educação diferenciada indígena, plantou uma imagem para muitos indígenas Xokleng, como sendo a responsável pela educação dos alunos como um todo, ignorando a educação indígena. Nesse sentido, muitos pais acreditam que é de responsabilidade da escola ensinar o idioma, cultura, ensinamentos sobre natureza e outras coisas. Por isso, professores da cultura e artes diferenciadas tem se empenhado nesse papel, para que os alunos ou a comunidade, que participa, tenham ainda a oportunidade de saber sobre seu povo.

Figura 6: Kovi Patte (*in memorian*), anos 1980, primeiro índio xokleng a ter contato com Eduardo Hoerhann, em 1914.



Figura 7: Welisson Kóvi Motta (2019), trisneto de Kovi.
Fonte: acervo pessoal.



2. MODOS DE NOMEAÇÃO DO POVO XOKLENG/LAKLÃNÕ A PARTIR DAS ÁRVORES E JEITO DE ENSINAR SOBRE AS MARCAS CORPORAIS DA CRIANÇA

Meus filhos ao nascerem foram todos registrados com nome Xokleng/Laklãnõ. Meu primeiro filho, ao nascer, recebeu o nome indígena de Juká, nome de meu pai-avô em sua homenagem. Naquele tempo, ainda não havia começado os jeitos de nomear com nome das árvores, como vem acontecendo atualmente.

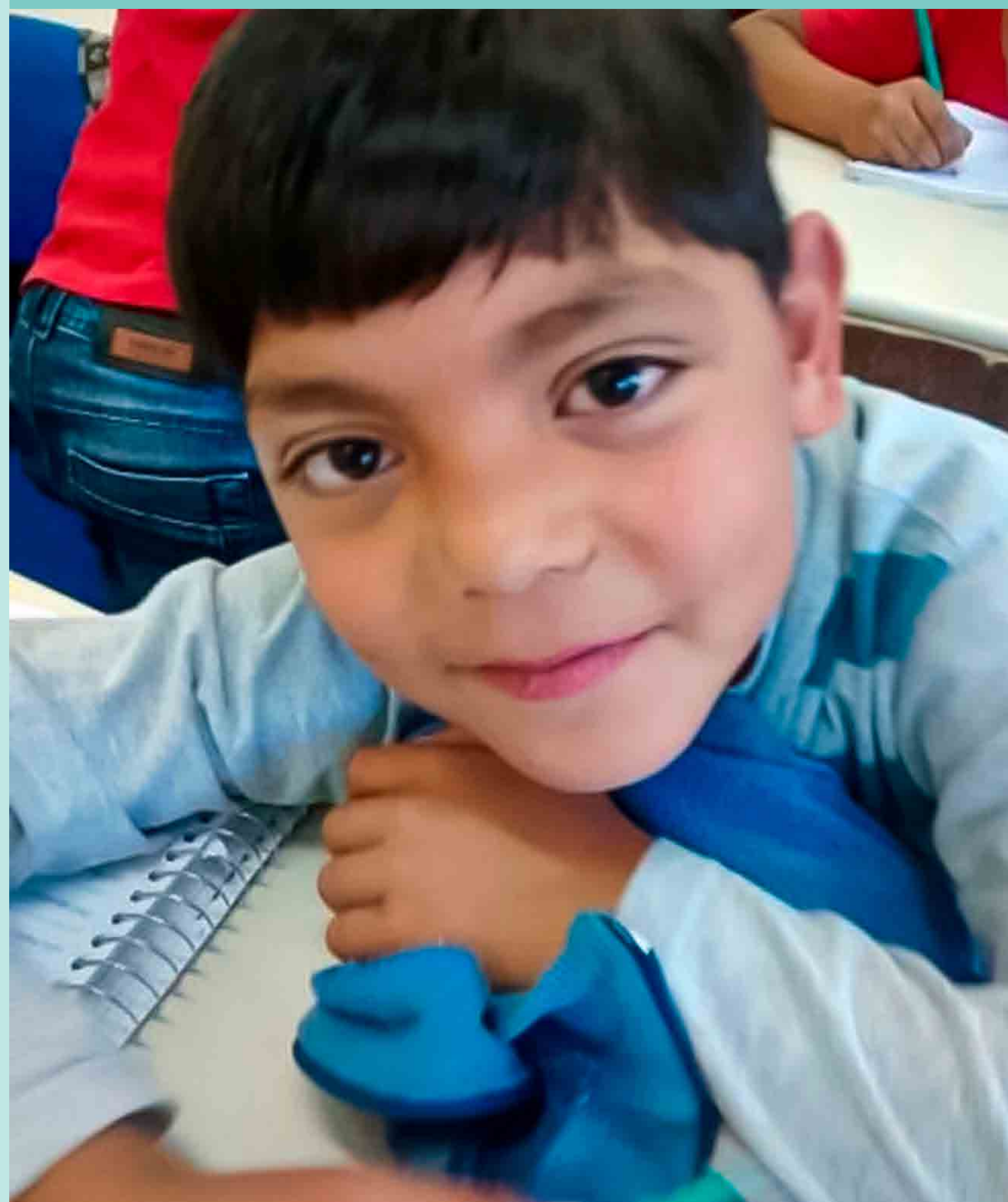
Dei o nome de meu pai-avô para que meu filho herdasse os conhecimentos e sabedoria dele, era assim que antigamente os nomes também eram dados às crianças. Era dado um nome do mato ou de algum animal, nome de um parente ou ancestral, ao receber o nome entendia-se que a criança carregaria consigo todo ensinamento e história, todo o saber contido nele. Um nome não era dado porque era bonito, mas também pela significância contida nele.

Meu segundo filho se chama Kovi, nome de meu bisavô, pai de meu pai, primeiro índio Xokleng/Laklãnõ a ter contato com o colonizador. Na época meu pai não estava mais entre

Figura 8: Nakaá Patté (*in memoriam*), filho de Kovi Patté, 1986.



Figura 9: Iago Nakaá da S. Motta, 2016. Fonte: acervo pessoal.



nós, mas entendi que era necessário continuar, porque meus filhos por serem mestiços (o pai deles é um não indígena), na época ainda sofriam um pouco de rejeição por parte da comunidade Xokleng/Laklãnõ por serem filhos de um não indígena. Pensei então ser também necessário reafirmar a identidade cultural deles através do nome indígena, principalmente com os nomes de seu bisavô e tataravô, pois eram indígenas muito tradicionais e com grande atuação na defesa de seu povo. Assim também foi dado o nome de meu terceiro filho, Nakaá, nome de meu tio avô, irmão de meu pai avô.

Quando minha filha nasceu, da minha união dessa vez com um indígena Xokleng/Laklãnõ, escolhemos um nome não mais de pessoas, como aconteceu com os meus três filhos meninos. Meu companheiro sugeriu que déssemos um nome que tivesse a ver com nossa cultura, mas que não fosse ligado a nome de pessoas. Precisava ser um nome que chamasse atenção para algo importante na nossa cultura e assim ele fez uma lista de nomes, mas quando ela nasceu percebemos que ela tinha bastante cabelos, o que chamava atenção de quem chegava para visitar. Alguns diziam que parecia com samambaia, de onde originou seu nome. Nossa filha se chama Plinã (samambaia esticada ou estendida). Os velhos Xokleng/Laklãnõ, contam que nos tempos antigos, nas andanças, quando ainda existia mata, eles usavam os ramos da samambaia para fazer suas camas, onde pernoitavam.

Plinã veio a nós pela natureza e representa o lugar onde é possível descansar, representa reflexão e sabedoria, pois é também quando deitamos nosso corpo em repouso que podemos viajar pelos olhos da imaginação, pelo que vimos, vivemos e olhamos e assim para o futuro. Representa parte dos modos de vida do Povo Xokleng/Laklãnõ e ao receber o nome, ela se torna também parte e guardiã dos costumes antigos, das memórias que suscitam seu nome.

No campo, ao ouvir as histórias que envolvem os modos de dar nome às crianças, Joasias, indígena Xokleng de 36 anos,

lembra que seus avós sempre afirmavam que dar nomes para as crianças quando nascem é sagrado e fundamental para as famílias. Segundo os velhos contam, antigamente nomear a criança recém-nascida era comemorado com grandes festas, pois nascia mais um membro da comunidade. Era dado um chá para a criança (bebida tradicional). O chá tinha o gosto amargo pelas composições de ervas, mas era importante, pois também servia como anestésico e anti-inflamatório, pois no ritual de dar o nome também era feita a perfuração dos lábios no menino. Na menina uma faixa feita de embira era colocada em sua perna esquerda.

O objeto/madeira que ficava na perfuração dos lábios do menino era chamado de “bodoque”, com o passar do tempo iam trocando por tamanhos maiores, até o que o menino aguentasse e quando adulto resolvesse não alargar mais a perfuração. O bodoque era feito com madeira específica que, no presente, está em vias de extinção por conta do desmatamento.

Na menina, conforme ela fosse crescendo, a faixa em sua perna era trocada até a vida adulta. No percorrer da vida da menina, a troca de faixa era marcada por rituais para lavagem do corpo com ervas medicinais, próprias para preparação das mudanças do corpo.

Figura 10 e 11: Hadassa Plinã P. Cuzugni, 2019. Fonte: acervo pessoal.



Entretanto, conforme já mencionamos anteriormente, a prática de dar nome de árvores às crianças é bastante recente, se trata de uma estratégia para não deixar as árvores em vias de extinção se perderem. Mas, a forma como alguns Xokleng vem nomeando seus filhos com nomes de plantas ou algo que simbolize a vida de seus filhos não quer dizer que os Xokleng vêm deixando seus modos antigos de lado, ao contrário, conforme registram os velhos, é seu modo de resistir às investidas de perda cultural. Embora sugerirmos que seja essa uma prática bastante recente, não quer dizer

que não existia no passado, porém de forma menos intensa e sem o mesmo propósito que acontece atualmente. Os nomes Xokleng sempre foram dados com significados distintos como, por exemplo: Klẽdo (Klẽ – montanha; do ou dol – buraco em cima), ou seja, buraco em cima da montanha.

Em conversa com Josiane Uglon, professora indígena Xokleng de 38 anos, pertencente a umas das famílias mais tradicionais da aldeia, quis saber sobre os modos de dar nome a seus filhos e ela disse que segue o mesmo formato em que dei nome aos meus filhos, ou seja, com nomes de um parente antigo e/ou um nome do mato. Entendo a ideia de famílias mais tradicionais nesse contexto, como aquelas que ainda mantêm as formas de união conforme os costumes antigos e ainda preservam muito do conhecimento dos ancestrais. Sua filha do meio Astrid, traz o nome indígena de Vailui, dado a ela para representar o nome de sua tia avó, mas também porque ela era uma mulher que gostava muito de pescar, porém, não sabia nadar e por isso hoje a Astrid é a Vailui lum Vanh (não sabe remar). Segundo conta Josiane, Vailui traz consigo a mesma personalidade de sua tia avó, a qual herdou o nome, assim como habilidades muito similares. Ainda, segunda ela, seus outros filhos também apresentam características semelhantes a quem herdaram o nome.

Percebi que na comunidade Xokleng/Laklãnõ as famílias têm o costume de nomear seus filhos com o nome indígena porque o mais importante também para algumas pessoas é os não índios respeitá-los como índio e eles terem como provar isso. Mas as homenagens ainda são bastante frequentes.

Jeonilto Veitcha Crendo, indígena Xokleng, 38 anos, morador da aldeia Sede, diz que geralmente os Xokleng/Laklãnõ também tinham por costume colocar dois nomes em seus filhos. Sua filha por exemplo, Kóziklã Lag teve seu nome em homenagem a sua avó, mãe de seu pai, pois acreditavam na reencarnação de seu ente querido e ela seria então, uma reencarnação de sua avó. Litáj Yoco, sua segunda filha, seu primeiro nome Litáj foi dado em homenagem a sua mãe, uma descendente do povo Kaingang, e segundo ele significa “grama verde”. Kojej Kunding, nome de sua terceira filha, foi uma homenagem a sua mãe já falecida. Seu filho tem o nome de Pemba em homenagem ao seu avô. Jeonilto ressalta em sua fala da importância de dar os nomes indígenas, não apenas para não deixar o nome ser esquecido, mas também para que de certa forma os ancestrais permaneçam na aldeia. Segundo ele, é também um modo indígena de contar a linhagem da pessoa, seu pertencimento para além de quem os gerou. Ele conta ainda que na crença antiga dos Xokleng, existe a reencarnação, por isso da necessidade de dar nome indígena às crianças, para que o espírito ao

reencarnar, se adapte facilmente ao contexto que um dia fez parte.

Sabemos que ainda são apenas ideias de poucos, mas já está fazendo diferença na vida de muitas pessoas o fato de hoje estarem colocando em seus filhos nomes de plantas, animais, entre outros. Apesar de que algumas pessoas não concordarem ou ainda criticarem, já sabemos de grande número de nomes que fazem com que a curiosidade faça-os pesquisar ou tentar saber a história do nome do indivíduo. Alguns nomes curiosos, outros bastante chamativos, como por exemplo: Kózzy (pedra), Plinã (samambaia estendida), Kózej (flor), Kójenh, Zaplin, Kuklun (panela), Kokóli (gavião, aripina), Kul (vestimentas, roupas), Pãnvó, Pañkle Gonh (água), Détxy (abelha), Plipatol, Dégtã, Kléj (pilão), Laglu (feijão).

Nas narrativas a mim narradas, entendi que os indígenas Xokleng/Laklãnõ mais velhos ainda preferem nomear filhos, netos com nomes de pessoas de sua família e a geração mais nova já está adotando nomes que para nós são muito importantes, com o propósito de poder revitalizar algo que está se acabando ou esquecido diante de nós no presente. Essas atitudes, reafirmam para nós indígenas que uma planta medicinal, uma árvore nativa, frutífera ou não, têm uma história e uma utilidade para o Xokleng/Laklãnõ, e isso não pode ser esquecido e muito menos ignorado.

No presente, devido a proibição em dar nomes indígenas, conforme já mencionamos anteriormente, o entendimento sobre dar nomes às crianças na língua indígena entre os mais jovens é tratado com estranheza. Os mais velhos entendem que essa estranheza se dá também por conta das igrejas que adentram na aldeia e por muito tempo consideraram essa prática como satânica, pois fazia parte da crença Xokleng.

As formas Xokleng/Laklãnõ de localização no território a partir do nome das árvores

Os Xokleng/Laklãnõ sempre foram povos que percorriam longas distâncias entre as matas em busca de alimentos e outras formas de sobrevivência. No campo quis saber sobre os modos de localização nas matas, os mais velhos contam que não era difícil se localizarem, marcavam o caminho nas árvores indicando a direção para onde iriam e, assim, quem viesse atrás, olhava e via se o marco era recente ou antigo. Era preciso saber ler os marcos, por isso os mais velhos sempre iam à frente, pois sabiam detectar se o marco na árvore era antigo ou recente e até mesmo se era de povos diferentes. Os velhos também contam que na mata se localizavam pelas árvores mais altas e/ou tipos de árvores que tinham por onde passavam.

Figura 12: Família de Josiane. Da esquerda para direita Vailui; no centro Josiane Uglon e Mogjã; atrás seu esposo Kanan e à direita Eduarda Vanhkyl.



Figura 13: Joasias C. Cuzugni, Serra Verde, aula prática com alunos do 2º ano médio, 2019. *Fonte: acervo pessoal.*



Quando paramos para ouvir relatos observa-se que há uma preocupação por parte dos mais velhos da comunidade com tantas mudanças que ocorreram com o meio ambiente na Terra Indígena Laklãñõ, a marcar dos primeiros contatos. Nos relatos do professor indígena Joasias Cuiuta Cuzugni, 36 anos, ele lembra que:

[...] Quero aqui compartilhar um fato que vem acontecendo aqui na terra indígena Laklãñõ devido a situação que aconteceu e que está acontecendo no meio do nosso povo depois da tal pacificação e durante toda esta miscigenação do índio com não índio e também teve implantações de implementos aqui que de certa forma acabou nos prejudicando. Então, devido a tudo isso aconteceu impacto ambiental, então onde vivemos hoje não tem aquela condição de nós fazer o que fazíamos no passado ou de nós manter nossa tradição, nossa cultura, pois perdemos muitas coisas. Então, devido a isso tudo que aconteceu muitos do nosso povo eles observaram isso e querendo ou não parece que estão querendo trazer isso ou preservar através de nomes, nomes com os elementos que a natureza tem, por exemplo, nome de pessoas com nomes de animais, de natureza, pássaros, nome de lugares como pontos de referência, colocando nomes de artesanato, árvores, plantas e assim está acontecendo e eu observando isso vi que isso não está acontecendo só por achar um nome bonito, porque somos um povo que somos de muita espiritualidade, que dependemos da natureza. Então observei que nosso povo está querendo resgatar estas coisas que faltam no nosso ambiente, no nosso local onde vivemos. Eu tô muito preocupado com isso e vi que nossa geração também está bastante preocupada e algumas famílias colocando nomes assim como estão falando tá... Por

exemplo, temos aqui um jovem que o nome dele é Panvó... panvó é o nome de uma planta nativa frutífera que o nosso povo depende pra sobreviver, a gabiropa, temos mais pessoas aqui com nome de beija flor que Élégdjyl, temos pessoas com nome de Txulag, pessoas com nome de é ... artesanato que é Kléj... Kópag, assim por diante, temos também pessoas com nome de pássaro o Kókoli que pra nossa cultura, pra nosso povo Xokleng/Laklãnõ ele tem uma referência muito grande que é um pássaro que nos dá referência quando algo vai acontecer, ele nos avisa pelo seu pio pelo seu gesto que ele faz. A mesma coisa, nós temos a aldeia chamada Bugio, bugio é um lugar de referência para nós, que nosso Kujá invocando o bugio que ele cantava. Então isso não está acontecendo pelo fato de achar bonito, mas sim porque pela espiritualidade e pelo que ele tem de referência para nós. Então nós temos vários lugares e nossos povos estão colocando nomes das pessoas dessa forma. Isso quero compartilhar com vocês.

Desde sempre o povo Xokleng/Laklãnõ tem a natureza como mãe e por isso o respeito por ela. Acreditamos que ela também dá seus sinais quando algo acontecerá, há uma espiritualidade que só os Laklãnõ conseguem descrever em suas conversas e contam que as árvores conversam com nós humanos, é preciso aprender e saber ouvi-las.

Nesse processo de desmatamento e investidas para transição cultural que o indígena sofre diariamente, os mais jovens já não conhecem determinadas árvores, seu nome e o que ela representa para nós. Acabou tendo uma separação entre

homem e natureza, esquecendo que homem e natureza ainda podem se comunicar, que podem assim manter viva a espiritualidade, a fala e a história deste povo.

A escola de certa forma tem trazido consigo nestes últimos anos a parceria dos pais nas atividades escolares para que assim não fique fechada só para alunos, mas que os próprios pais possam sentir-se importantes diante dos filhos, ter esta responsabilidade de falar sobre o que sabem sobre cultura Xokleng, o que viram, o que viveram. Uma das atividades que tem chamado bastante atenção da comunidade são as saídas de campo, nas trilhas onde os alunos tem aula em meio à natureza, lá realizam atividades, fazem suas alimentações, brincam, ouvem e diferenciam o cantar dos pássaros. Estas aulas têm motivado os alunos e muitos pais tem aprovado este tipo de trabalho, mas, ainda assim há uma expectativa de muito mais participação da comunidade para que a escola venha a ser parceira e não responsável total pela educação e ensino dos alunos, trazendo anciões para estarem com os alunos transmitindo o que sabem e promovendo a valorização dos sábios e conhecedores da cultura Xokleng/Laklãnõ.

Loth (2004) relata que os Xokleng/Laklãnõ reconhecem seu território através das narrativas dos mais velhos, através dos quais conhecem onde é terra do índio, de antigos cemitérios, de elementos naturais, árvores que teriam plantado em locais

específicos e marcavam o tempo da coleta de pinhão e mel, e de material arqueológico, pedra de que teriam se servido para auxiliar no cozimento de alimentos duros chamados por eles de panela de pressão do índio.

É costume do povo Xokleng nomear os lugares conforme as características dele, assim temos: lugares com nomes de animais e plantas – como o nome das aldeias: aldeia Bugio, Figueira, Pavão, Coqueiro, Toldo e Serra do Maestro, em homenagem ao Professor Maestro (primeiro professor a ensinar a língua portuguesa ao povo). Os velhos contam que o Professor Maestro dava suas aulas nas beiras dos barrancos da serra quando de suas andanças. Tem também o Ribeirão do Jacú, Ribeirão da Traíra e Zág Píl, por ter um pé de arau-cária que dava referência para eles chegarem àquele local.

Nesse sistema de nomeação dos lugares, grande parte das localizações marcadas pelos Xokleng/Laklãnõ na Terra Indígena estão relacionadas a algo que aconteceu no local ou a nome de animais e até mesmo de pessoas. Pois é característica do Xokleng/Laklãnõ andar sempre em grupos e assim muitas histórias e fatos aconteciam quando iam atrás de caças e cortes de palmitos. Nas conversas com os velhos, esses lugares se tornam pontos de referências para contarem suas histórias. Com o passar do tempo, com a extração de madeiras e invasão de madeiras para a compra de árvores nativas, excesso de corte de palmitos (que na época

para os Xokleng era uma das formas que encontraram para adquirir bens e alimentos – uma das formas de sobrevivência), fizeram com que a Terra Indígena Laklãñõ chegasse a ser considerada uma Terra Indígena desmatada ou uma “terra pelada”, onde muitos pensavam que não conseguiriam mais ver o verde de antes. Após um longo período de desmatamento desenfreado, já não havia mais controle e houve uma intervenção do IBAMA, quando percebeu-se que muitas das árvores que existiam já estavam (e hoje ainda se encontram) ameaçadas de extinção, pois poucas são encontradas, por exemplo o cedro (zu), peroba (vãdó), canela (põnh mũ gel), sassafrás (tutol).

Houve um período de muito desmatamento por parte de muitos indígenas Xokleng, juntamente com madeiras como um meio de sobrevivência, forma mais fácil na época. Considero esse um período de ingenuidade por parte dos Xokleng, sem pensar nas consequências que viriam, como se a derrubada nunca fosse prejudicá-los, como se as árvores nunca fossem terminar, pois aquele momento era o momento de bonança, de comprar tudo o que queriam e essa nova forma de viver de certa forma ofertada a eles acabou deixando-os iludidos e nem perceberam que o proveito decorrente da extração traria consequências futuras.

Com o passar do tempo, os líderes indígenas perceberam a necessidade de rever a ação já causada pelo desmatamento, se opondo às madeiras, aconteceu assim a busca

por meios de reflorestar. Juntamente com a FUNAI iniciaram-se então plantios de eucaliptos. Mas tempo depois se percebeu que esta qualidade de plantação não estava mais sendo útil para a Terra, que muitos córregos estavam secando, pois haviam feito a plantação perto dos cursos de água e assim eles acabavam secando a água e o que era para ser benéfico passou a ser prejudicial. Assim como o plantio de fumo, que trouxe uma grande preocupação para a comunidade por causa dos agrotóxicos que acabavam poluindo as águas de córregos e rios e seus produtores fazendo uso desenfreado do fumo.

Em meados de 2010 iniciou-se nas aldeias o incentivo para criação de viveiros de plantas nativas, o que foi um incentivo aprovado pela comunidade e de certa forma, para quem fazia essas mudas, também passou a ser um meio de sobrevivência para a família. Muitas pessoas da comunidade começaram então a fazer uso dessa prática.

Percebe-se que após este período em que a comunidade cai em si, houve uma participação maior de líderes para que órgãos pudessem trazer projetos de reflorestamento de diferentes tipos de plantas, tendo como primeiro objetivo que os indivíduos indígenas pudessem ter um retorno para sua sobrevivência sem machucar a natureza. Então, apesar de ainda haver uma grande quantidade de agricultores de fumo (tabaco) e da preocupação com várias árvores nativas

Nome Xokleng Laklãnõ-popular	
Kugklej/cortiça	Zutxó/canjarana
Vãdó/peroba	Kó vãtxo zãlén (“madeira que nós nos tratamos”)/salvação-da-nossa-senhora
Kujõnh/erva mate	Kagku lá ve/tajuva
Zág/araucária, pinheiro	Pãnvó/gabirova
Détéj/palmeira, palmito	Kag, kutxug/araçá-alazão
Tanh jun/coqueiro	Kag kupli/araçá-branco
Délãl zéj/ticum	Kutxán/(ingá) ingá-banana
Tanh/coqueiro	Kutxán/ingá-feijão
Kuvynh/vassourinha do campo	Kógkoj/tarumã
Tanh ve/coqueiro indaial	Tutol/sassafras
Dén kónã zul/laranja-vermelha citrus	Pónh bág/gel (canela), canela-bicha,
Kléjkupli/ipê amarelo	Pënh gõnh/canela-fogo
Kléjtxá/ipê roxo	Kagtolin/imbiruçú
Katotogve/mamão-do-mato	Ba/jabuticaba
Kuvo/tanheiro	Zágklëvë/pau-óleo
Kagkótël/óleo, pau-óleo	Pónh bág – gel txá/canela-preta
Dolõ/vara-de-cutia	Tulam/cravo-da-índia
Pétul/fumo-bravo	Zunh/guiné
Katõtanh/caxeta	Plã ou plãl/cipó imbé
Kugklej/embira	Kuvo/botoqueiro
Vãnhguzéj/urtiga	Dén kónã/ameixa
Dengo zej/pai-do-mato	Kukev-dug/pé-de-galinha

Tabela 1: Tabela de plantas encontradas na T.I. Laklãnõ e algumas ameaçadas de extinção. *Composição da autora.*

ameaçadas de extinção, os Xokleng, em sua grande maioria, mesmo sem muitos incentivos governamentais, vêm fazendo o cultivo por conta própria de plantas nativas em suas casas e em seus quintais, o que se relaciona também com o modo de dar nome às crianças com nomes de árvores. Quando o nome é dado, há uma compreensão de que é considerado importante trazer a árvore de volta, porque segundo os velhos, o homem, natureza e a espiritualidade precisam andar juntos, um é parte do outro. Assim entendo que a partir do momento que alguém recebe um nome que faça parte da cultura Xokleng, ele traz consigo uma forma de recuperação, de falar através de si mesmo.

Quando questionado, João Ciri, 43 anos, que foi o primeiro Xokleng a nomear sua neta com nome de Kléj (Pilão, recipiente usado pelos Xokleng para socar o pinhão) ele afirma que não estava de modo nenhum saindo ou contrariando a ideia de ter o nome Xokleng, mas que pensou em colocar um nome diferente para que a criança trouxesse algo que lembrasse sua importância para a cultura Xokleng. Hoje Kléj está com dezessete anos e adora seu nome porque em sua fala ela diz que todos querem saber sobre seu nome e ela se sente bem relatando a importância dele para cultura Xokleng e por isso é preciso entender e respeitar a forma de pensar dos mais jovens Xokleng, pois de certa forma aprendem assim a falar e transmitir ao menos a história de seu nome.

A dança das árvores e a dança da voz

A relação do povo Xokleng/Laklãnõ com os animais é algo bastante ressaltado nas conversas dos velhos da Terra Indígena, assim como a relação com os espíritos deles. Os velhos lembram, ao narrarem suas histórias desse gênero, que para matar um animal precisavam pedir sempre autorização, para tirar o mel conversavam com as abelhas e por isso sempre falamos que, para os Laklãnõ, os elementos da natureza são dotados de espírito, seres para nós invisíveis, mas passíveis de se comunicarem, criando assim, ambientes agradáveis para convivência.

De acordo com a análise de Viveiros de Castro (2002), é comum entre os povos ameríndios a capacidade de se comunicarem com os espíritos de animais, de plantas e mesmo de seres inanimados que, por sua vez, podem se manifestar na forma humana. Essa afirmativa também é válida para o povo Xokleng/Laklãnõ, representado na figura do Kujá (líder espiritual).

Segundo o Kujá, todos os elementos da natureza possuem espíritos, sendo um entendimento comum ainda entre os Laklãnõ. Um dos exemplos mais vistos é o de acreditar nos sinais do gavião, conhecido por nós Xokleng/Laklãnõ como kokóli. Ele é uma ave que dá sinal quando alguém vai morrer, por exemplo. Hoje temos até crianças com este nome, pois a consideram a ave sábia e ágil.

Estes cuidados com a natureza pelo povo se dão como a um ente da família, demonstrados por meio de sentimento de afeto e de pedido de permissão de uso. Leff (2000) afirma que as sociedades tradicionais demonstram um extremo sentimento de respeito à natureza. Portanto, a espiritualidade e a relação com a natureza do nosso povo são consideradas fundamentais, pois é também, uma ligação entre o presente e o passado, representa a ancestralidade e o respeito à ela.

Segundo Gakran (2016), indígena Xokleng/Laklãnõ, a habilidade de comunicação com os seres da natureza é comum a qualquer indivíduo em suas atividades do cotidiano, como a caça e a agricultura. A comunicação com a natureza é possível, porque segundo suas crenças e costumes, todos os elementos da natureza têm espírito para os Xokleng/Laklãnõ, este hábito faz parte do nosso conhecimento popular. Segundo o povo, o ser da natureza, quer seja da flora ou da fauna, estabelece uma teia espiritual com as pessoas. Deve-se sempre respeitar aquele que está interligado espiritualmente com sua linhagem.

No campo, foi possível ouvir histórias dos mais velhos sobre suas conversas e os modos de se comunicar com as árvores e os animais.

O ancião Patte Vanhecu de 79 anos, conta sobre as formas que se deve lidar com as árvores para saber ouvi-las.

Olha... não é de qualquer jeito que se lida com as árvores...é preciso saber bem certinho os segredos dela, quando você vai tirar para fazer um chá ... conta para ela e se você vai tirar abelheira da árvore explica, olha vou tirar de você o mel, meus filhos, minha família precisa muito então não fica brava comigo.

A anciã Konhko de 72 anos, conta que:

O esposo vai lá conversa com a árvore (kó tō vānhtxõ zalem) e diz pra ela o que tá acontecendo e para tirar a casquinha dela tem que ser de baixo para cima, para que a mulher não perca seu bebê e após agradece e muito tem feito tudo errado e por isso não vai dar certo, a natureza é nossa mãe, ela precisa de respeito.

Ouvindo sua fala pude perceber que enquanto cada um de nós não parar para respeitar a vontade da natureza, muitos não terão a resposta que precisam para realizar tanto a parte medicinal quanto espiritual. É necessário que tenham respeito e diálogo para que desde o momento em que vamos à natureza coletar algo para nos medicar, nós devemos explicar e dizer para a planta o que está acontecendo e o porquê da necessidade de estar ali e assim o efeito do chá será garantido.

Os velhos narram também sobre o ranger das árvores. Afir-mam que quando uma árvore encosta na outra, faz aquele barulho e muitos ouviam de longe, ficavam preocupados porque alguém morreria.

Me lembro bem quando íamos para o mato com meu pai, onde, na época, pegavam borboletas e vendiam ou palmitos, quando estávamos subindo a serra ele ouviu o ranger da árvore e então parou e nos disse que não devíamos sair de perto dele, porque havia sinal de que algo aconteceria, um acidente, então ficávamos bem perto dele ou sentadinhos, porque ele tinha medo que algo acontecesse conosco.

A anciã Konhko faz questão de registrar também sua preocupação com a falta de matas nativas.

Precisamos recuperar nossas matas, ou como nossos filhos e netos vão saber de tantas coisas importantes para eles... Vocês têm que aprender a respeitar, quando a pobreza for grande, vocês vão ter a natureza, porque ela vai dar casa, comida e remédio pra vocês e hoje ninguém mais quer plantar árvore mais, nós precisamos ver elas de novo ao redor da nossa casa para os filhos de vocês brincarem e conhecer cada uma delas.

Concluindo sua fala entendi que enquanto não houver respeito em relação à natureza e cada um fizer a sua parte, seremos analfabetos em conhecimento, porque falar sobre determinada planta é fácil, mas na prática poucos conhecem e sabem da importância de cada uma.

Para Gakran (2016), conversar com a natureza, entre os Xokleng/Laklãõ, não foi descrito apenas como algo restrito aos kujá, pajé como para alguns povos indígenas,

[...] Antigamente, quando os Xokleng/Laklãnõ viviam no mato, tinham uma relação de afeto com a natureza, conversavam com ela para conseguirem o que precisavam. Em razão disso, não tinham medo das cobras e não precisavam matá-las, pois conversavam com elas para que não lhes picassem. Neste sentido, entre os Xokleng/Laklãnõ, a habilidade de comunicação com os seres da natureza é comum a qualquer indivíduo em suas atividades do cotidiano, como a caça e a agricultura. A comunicação com a natureza é possível, porque segundo suas crenças e costumes, todos os elementos da natureza têm espírito, pois para os Xokleng/Laklãnõ, este hábito faz parte do conhecimento popular. (GAKRAN, 2016, p. 2).

O pesquisador indígena Xokleng registra também que, segundo o povo, o ser da natureza, quer seja da flora ou da fauna, estabelece uma teia espiritual com as pessoas. Deve-se sempre respeitar aquele que está interligado espiritualmente com sua linhagem. Assim, os seres espirituais da natureza levam o nome de gyjun (espírito) e acima desses há um maior que comanda, designado de gyjun tõi gynh mõi nõi (espírito que está acima) ou ãgglẽnõi (alguém acima de nós). Este ser maior foi relacionado com o nome de Jesus, adaptando as crenças cristãs às crenças tradicionais Xokleng/Laklãnõ.

A natureza é nossa mãe! Precisamos ouvi-la. Ainda quando criança, me recordo de meu pai dizendo quando estávamos na mata: filha, hoje não tem vento, mas as árvores estão agitadas, se preparem porque a seca está se aproximando.

Precisamos ver como está a água nos poços e se preparar porque este ano as árvores estão dizendo que vai ter chuva de pedras. Então todos nos preparávamos. Ele dizia também: não se preocupa não, o vento está balançando as árvores, os galhos, as folhas estão dançando para baixo, é sinal bom. Para nós do povo Xokleng as árvores nos dão sentido para seguir, mas é preciso entendê-las, respeitá-las, compreender seu dançar.

É preciso que voltem à Terra Indígena Laklãnõ bons entendedores e interpretadores para entender e compreender o que a natureza nos quer dizer, ou tudo não passará de pequenos detalhes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o Xokleng/Laklãnõ ter nome indígena é manter viva uma geração que já passou por vários processos de extermínio. Ao longo do estudo, podemos perceber as mudanças sofridas após o contato, o que fez com que houvesse uma mudança na forma de viver do povo Xokleng/Laklãnõ. Percebemos nas narrativas dos velhos que, após o contato e posterior construção da Barragem Norte, a Terra Indígena ainda passa por um momento crítico da vida cotidiana. Com a diminuição do território, a devastação

da mata ciliar, assim como outras formas de viver em sociedade trazidas com o contato, o povo se vê ainda hoje obrigado a se adaptar para sobreviver. Junto à floresta, à cultura tradicional, os costumes indígenas sofrem perda gradativa e sem volta. Embora o povo venha se munindo de estratégias de preservação cultural e ambiental, para preservar seus modos de vida, muitas coisas estão apenas nas memórias dos velhos, como algo impossível de ser retomado, o que é preocupante.

É necessário aceitar que houve sim grandes perdas de costumes por parte do povo indígena e de sua cultura, mas não porque ele quis. Foi obrigado para estar vivo. E, quando os mais jovens resolvem nomear seus filhos com nomes de plantas ou outros significados com total certeza na vida de cada criança, renasce uma história Laklãnõ, revive uma planta que já estava extinta. Renascem com o nome, entes queridos na vida das famílias e para o povo.

E a escola, reconfigurada aos moldes de pensar a educação do povo, embora ainda com passos muito lentos, pois sofre a negação do Estado no que se refere a uma escola indígena específica e diferenciada, tem sido grande incentivadora para a revitalização cultural. Essa revitalização tem nos anciões sua base. Os anciões da comunidade estão assistindo às aulas e ajudando as crianças a compreender essa nova época que estão vivendo. Porém, em suas falas, a natureza, a mata é a grande escola, a natureza é o elemento

fundamental para a vida do povo. Representa a vida, força e renovação para o dia a dia.

Quando falamos de impacto ambiental, são perdas da história dos Xokleng/Laklãnõ, para não deixar de lado as histórias de vida de um povo. Acreditar que quando as árvores se balançam, estão dançando, estão nos dizendo alguma coisa, que tudo está bem ou se uma delas cair pode sim ser alguém dos nossos índios que vai nos deixar. Acreditar que os pássaros nos avisam com seus cantos, que os animais com seus gritos ou berros estão anunciando que algo vai acontecer. Mas, hoje a mata em suas danças pede socorro, talvez não por ela, mas por nós, pela nossa continuidade enquanto “gentes racionais”, seres humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável*. Blumenau: Editora da FURB, 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Ed. Gallimard, 1997.

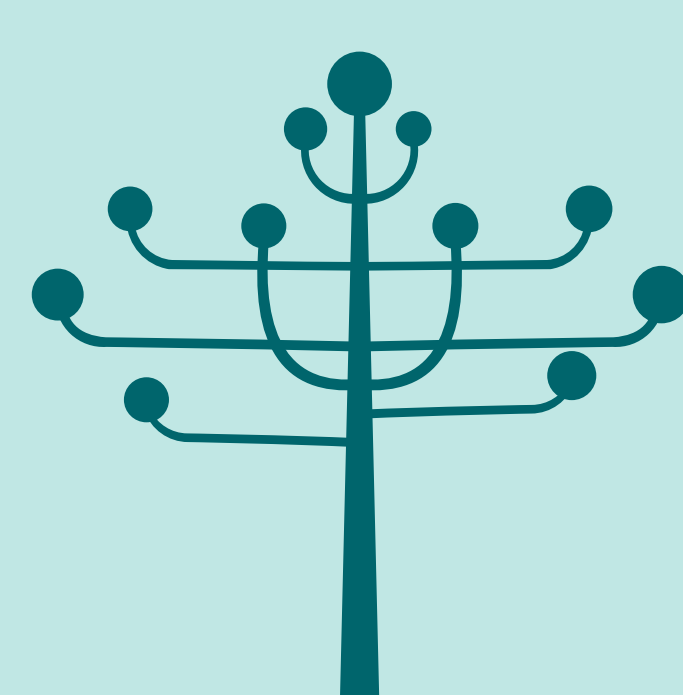
LÉVY, André. *Ciências Clínicas e Organizações Sociais*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001.

LOTH, Silvia. *Arquiteturas Xokleng Contemporâneas*. Dissertação de Mestrado Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

GAKRAN, Nanblá. *Alma Sobrevivente no Contexto da Crença Tradicional Laklãnõ (Xokleng)*. In: MARKUS, Cledes; ALTMANN, Lori; GIERUS, Renate. (Orgs.). *Saberes e Espiritualidades Indígenas*, p.123- 142. São Leopoldo/RS: Editora Oikos, 2016.

RICARDO, Fanny (org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo : Instituto Socioambiental, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.



4



MOÃ KA'AGUY REGUA – TEKDA M'BIGUAÇU: AS MEMÓRIAS DAS PLANTAS MEDICINAIS

por Daniel Timóteo Martins Kuaray

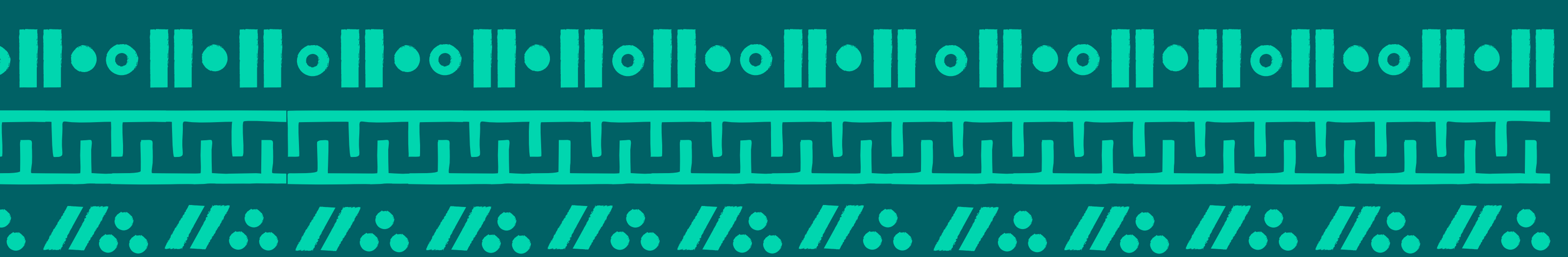
Nós somos a natureza

Nós somos a própria Terra, a terra é a nossa mãe, das matas nos purificamos...

A verdadeira sabedoria está na natureza

Deixamos as nossas marcas Guarani através dos ensinamentos da nossa Mãe

E assim viveremos para sempre fazendo parte de um mesmo ciclo sagrado, como um só Ser.



XEREMBIAPO [RESUMO EM GUARANI]

Ha'évete tcherentãrã Kuery tekoa M'Biguaçu pygua. Ha'évete tcheryke'y Kuery, tchereindy Kuery. Kova'e ma adjapo Nhandereko regua, djatchauka avã. Ha'évete Tchedjaryi Kuery, Tcheramoin Kuery. Kova'e ma adjapo Nhandereko regua atchauka avã Kyringue pe, ha'egui onhembo'e va'e Kuery pe. Kova'e Projeto de pesquisa ma Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica UFSC py guarã. Ambopara avã Moã regua, Teko regua, Mborai regua, Djerodjy regua, Nhanderamoin Kuery ayu regua. Ha'évete Nhombo'ea Kuery, ha'évete Mboruvitcha Kuery. Ha'évete Há'i rãguerã'in. Kova'e Trabalho ma djatchauka avã Nhandereko regua.

RESUMO EM PORTUGUÊS

A presente pesquisa trata das formas tradicionais de aprendizagem e sabedoria das plantas medicinais Guarani da minha família e da minha comunidade, Tekoa Yyn Morontchi Whera (T.I. M'Biguaçu), localizada no litoral de Santa Catarina. A partir da minha vivência como Guarani Nhandeva-Tchiripa, trago a memória e o meu aprendizado do dia-a-dia e das relações sociais com a comunidade. As plantas medicinais são um dos fundamentos principais para a educação corporal Guarani, elas fazem parte das narrativas de criação de mundo e do reconhecimento do território tradicional. Apresento a genealogia e a caminhada da minha família até a comunidade M'Biguaçu, trago também o Nhandereko (modo de vida Guarani) e as organizações internas, associados ao uso das plantas medicinais e à nossa cosmologia, bem como ao mborai, edjerodjyi (canto e dança) e outros rituais necessários para o fortalecimento do nhee (espírito). Descrevo a importância e o respeito aos espíritos das plantas e o modo como devem ser tratadas. Por fim, comento experiências do saber tradicional, repassado na escola como uma maneira de resistência e resiliência.

APRESENTAÇÃO

Há uma infinita sabedoria na natureza, basta procurarmos dentro de nós, pois nós somos a própria natureza. A busca incessante para se tornar um SER Guarani passa por um grande aprendizado a vida toda. Existem muitos rituais necessários para se fortalecer o corpo e o espírito, dentro dessa cosmologia existe uma sabedoria das plantas, um conhecimento tradicional que foi passado adiante por nossos ancestrais.

Assim, desde criança busquei aprender sobre o processo de cura e o uso das plantas medicinais tradicionais Guarani. Uma pessoa que não tem o conhecimento Guarani enxerga somente mato. Eu, a partir da minha própria experiência e vivência, enxergo plantas medicinais que curam o corpo e o espírito, ao mesmo tempo que vejo e entendo o Yvyrupa (território).

INTRODUÇÃO

Este trabalho é um projeto de pesquisa etnográfica em construção, iniciado no curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica-UFSC, que pretendo dar continuidade, em que busco entender o processo

de cura através das plantas medicinais tradicionais na comunidade indígena de M'Biguaçu, em Santa Catarina.

Por ser indígena e morador dessa comunidade, me baseei na própria cosmologia que traz na mitologia de criação de mundo algumas plantas essenciais para a vida Guarani. Em alguns momentos participei de rituais importantes na comunidade, onde houve a utilização das ervas sagradas. Além disso, realizei estágio docência, no segundo semestre de 2018, com um projeto interdisciplinar, cujo tema foi “Ervas Medicinais Tradicionais Guarani”. Na ocasião, trabalhei com os alunos da Escola de Educação Básica Indígena Whera Tupã Poty Dja, localizada em Tekoa M'Biguaçu.

O meu objetivo, o meu propósito, é demonstrar a importância das plantas medicinais para a educação corporal Guarani. Essa investigação, também antropológica, percorre o moã kaaguy regua¹, o saber tradicional Guarani das plantas medicinais. Começo a mostrar as sabedorias tradicionais da minha família através das narrativas e histórias em que busco entender o processo de saúde e doença, bem como as formas de curas com as plantas e os animais sagrados.

Por ter sempre vivido com uma remedieira ou uma kunha karai, a dona Maria Takua, sempre fiz o uso das plantas

¹ Moã kaaguy regua pode ser traduzido por remédios da mata.

medicinais como uma forma comum para prevenção e tratamento de algumas doenças. A sabedoria ancestral da utilização dessas ervas medicinais era transmitida através da orientação, da observação e da preparação dos remédios. Todo esse conhecimento foi repassado através da oralidade e guardado na memória.

Com a preocupação de manter vivo esse conhecimento, fiz uma pesquisa etnográfica a partir da minha própria vivência: como indígena e também como pesquisador. Por isso registrei os nomes de algumas plantas, alguns rituais e animais que estão na comunidade de M'Biguaçu, além de observar algumas práticas de prevenção e saúde do corpo e do espírito. Assim, escrevo relatos a partir da memória e da vivência na própria Terra Indígena. Minha principal metodologia e fonte de pesquisa é a história oral (entrevistas). Escrevo em primeira pessoa a partir da minha experiência como pesquisador indígena participativo.

Neste meu Trabalho de Conclusão de Curso pretendi destacar o conhecimento tradicional sobre as plantas sagradas, bem como as memórias, histórias e as narrativas que são essenciais para produzir o fortalecimento do corpo e do espírito. Nós, Guarani, utilizamos frequentemente esses saberes em relação ao uso das ervas medicinais. Também dou destaque, no título, ao termo tekoha, que é a forma de viver bem, e coloco o nome da minha comunidade.

Essa pesquisa ressalta a relação social com o território tradicional e aborda a educação corporal Guarani e as formas de saúde e prevenção. Os resultados dessa pesquisa foram: registrar as plantas medicinais do território Guarani, em M'Biguaçu, bem como valorizar a cosmovisão tradicional e as falas dos anciões, em relação às práticas de cura, de saúde e doença.

Na primeira parte deste trabalho coloco os percursos e considerações sobre a pesquisa etnográfica, para explicar a problemática da investigação e descrever o Nhandereko (modo de ser Guarani) da comunidade de M'Biguaçu. Também coloco algumas biografias e bibliografias necessárias para a construção desta pesquisa. O uso das plantas remete a vários momentos históricos, algumas dessas histórias ficam guardadas nas memórias dos nossos tcheramoi (avôs) e tchedjaryi kuery (avós), e são repassadas lentamente através de algumas conversas ao redor do fogo ou na roda do chimarrão. Por isso coloco algumas falas nesse segundo momento.

Na segunda parte faço a descrição de algumas ervas que identifiquei na comunidade, falo dos usos e da sua preparação e discuto a importância desse conhecimento, aprofundo essa investigação através da mitologia e cosmologia Guarani. Destaco também a importância da educação corporal Guarani através do canto e dança, e o uso das ervas

utilizadas nas cerimônias e rituais. Também destaco a importância da agricultura tradicional e o uso das comidas tradicionais como um meio de fortalecer a cultura.

A grafia adotada para as palavras Guarani, neste trabalho, segue as normas da escola da aldeia de M'Biguaçu. Nas citações de autores que também utilizaram as palavras em Guarani conservou-se a grafia adotada pelos professores da comunidade. Por não existir uma escrita padronizada da língua Guarani no Brasil, utilizo essa grafia da comunidade de M'Biguaçu e coloco aqui algumas adaptações também dessa grafia na língua portuguesa.

Para começar o trabalho irei explicar sobre a **educação corporal Guarani**. A educação corporal Guarani dessa comunidade M'Biguaçu vem através da própria espiritualidade e da relação com a Terra. O corpo não é apenas algo físico, é parte da própria Terra e do Universo, o Ser Guarani precisa sempre fortalecer essa conexão com as divindades e espiritualidade, por isso precisamos de educação corporal.

A educação corporal começa pelos ensinamentos sagrados. A criança aprende ouvindo, observando e praticando a cultura. Essa educação do corpo e do espírito precisa ser feita diariamente e acontece por meio da contação das histórias, da limpeza do corpo, da maneira de plantar e fazer o alimento, do respeito, das cerimônias sagradas e da relação

com os outros Guarani. A educação corporal está presente nessas formas de interação entre os velhos e os novos, entre as crianças e os adultos e jovens. Essa educação corporal é uma educação da sociedade Guarani, ou seja, toda a comunidade funciona como um único corpo, se um membro está doente, toda a comunidade sofre. A educação corporal, então, é a educação do corpo, do espírito, da relação com o sagrado e o divino e, também, parte do ambiente em que vivemos.

GENEALOGIA E AUTOBIOGRAFIA

Nessa parte do trabalho irei começar explicando quem sou eu através da minha genealogia Guarani. Meu nome é Kuaray, sou do povo indígena Guarani, da Terra Indígena M'Biguaçu, onde faço a pesquisa sobre moã kaa-guy regua, que é o conhecimento tradicional sobre as plantas sagradas da minha comunidade. A partir das minhas memórias eu começo a recordar sobre os ensinamentos e o reconhecimento da mata. A minha família é uma mistura de povos Guarani da América do Sul, vindo do lado materno do Paraguai (Assunción) e do lado paterno da Argentina (Misiones). Logo que chegaram ao Brasil, o lugar escolhido para fixar moradia foi na Aldeia Indígena Guarani de Limeira, no oeste de Santa Catarina, que se localiza no interior da

Terra Indígena Xapecó, no município de Ipuauçu, onde vivem os Kaingang. Limeira é uma aldeia que fica perto da Argentina e do Paraguai e, normalmente, fazia parte do caminho que os Guarani percorriam antigamente entre esses três países. Era costume fazer esse trajeto para chegar até outros países, era como se fosse um ponto de encontro entre os Guarani e alguns Kaingang.

A família materna, no Brasil, teve origem nesse local onde há maior concentração de familiares até os dias atuais. É considerada uma família matriarcal, porque a presença feminina é forte em todas as famílias, as mulheres são consideradas os pilares do lar. A família no Brasil começou com meu bisavô Paulino Martins, que foi recrutado para participar da Guerra do Paraguai (1864 a 1870), só que guerrear não estava em seus planos e ele resolveu correr da guerra. Temendo por perder sua vida fugiu para o Brasil e foi parar na aldeia Limeira.

Nessa Aldeia Limeira casou-se com Rita Martins, nossa bisavó, e teve filhos, inclusive nossa avó, Maria Joana Martins, que nasceu no Brasil. Maria Joana casou-se com nosso avô Estevam Antunes, que era natural do Brasil. Logo tiveram filhos, incluindo nossa mãe, Maria Erma Martins Takuá, que nasceu na aldeia Limeira. Por essas aldeias do oeste, Maria Erma casou com um homem não indígena e teve três filhos: Marli Kerexu, Antônio Carlos Karai Mirim e um menino, que

faleceu quando era bebê. Mais tarde, nossa avó casou com outro homem Guarani, Júlio Yapuá, que logo faleceu. Com ele teve mais três filhos: Celita Djatchuka, Marcia Paraguaçu e mais um menino que veio a falecer também.

A situação nas aldeias era pior que hoje em dia, não havia saneamento básico e nem saúde de boa qualidade. Os Guarani viviam com chefes de postos em vez de caciques nas aldeias, por isso havia muitas mortes, principalmente de crianças e anciões. Muitos dos Guarani foram embora das aldeias no tempo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), entre 1910 e 1967, fugindo da fome e do processo de catequização e evangelização nas aldeias.

A família paterna teve origem na Argentina. Minha bisavó, conhecida como Creta ou Maria Cristina, nasceu em uma aldeia na Argentina e lá mesmo nasceu meu avô, Francisco Timóteo (Crimaco), chamado em Guarani de Karai Tataendy Yrapuá. Meu avô nasceu na Argentina e quando veio para o Brasil casou com minha avó Vitorina Benites, a Pará ([Figura 1](#)). Desse casamento nasceu meu pai, Pedro Timóteo Wherá, conhecido como o famoso Canilho, o único filho da nossa vó e do nosso vô. Dona Creta viveu seus últimos dias na comunidade de Garuva, da qual foi uma das fundadoras. Essa aldeia de Garuva fica localizada no litoral norte de Santa Catarina. Crimaco ([Figura 2](#)) viveu seus últimos dias na aldeia de Paranaguá, no Paraná, da qual foi um dos fundadores.

Figura 1: Tchedjaryi Vitorina Pará, Aldeia Morro da Palha.
Fonte: acervo de Dieh Arai, 2014.



Figura 2: Crimaco e Daniel Kuaray, ilha em Paranaguá.
Fonte: acervo de Dieh Arai, 2011.



Mais tarde, no Brasil, Maria Erma Takua ([Figura 3](#)), nossa mãe, casou-se com nosso pai, Pedro Timóteo, conhecido como Wherá, e teve três lindos filhos: Gennis Araí, Davi Wherá e Daniel Kuaray. Nosso pai, logo que se separou de nossa mãe, casou-se com outra mulher e teve mais uma filha: Cristina Paraí, a nossa irmã mais nova. E aí começa a história de uma nova geração, no século XXI.

Aqui coloco a relação de irmãos. A Marli Kerexu é minha irmã mais velha, ela tem cinco filhos e tem oito netos Guarani. O Antônio Carlos Karai Mirim é meu irmão mais velho, tem cinco filhos e nove netos. A Celita Djatchuka também é

Figura 3: Dona Maria Takuá.
Fonte: acervo de Daniel Kuaray.

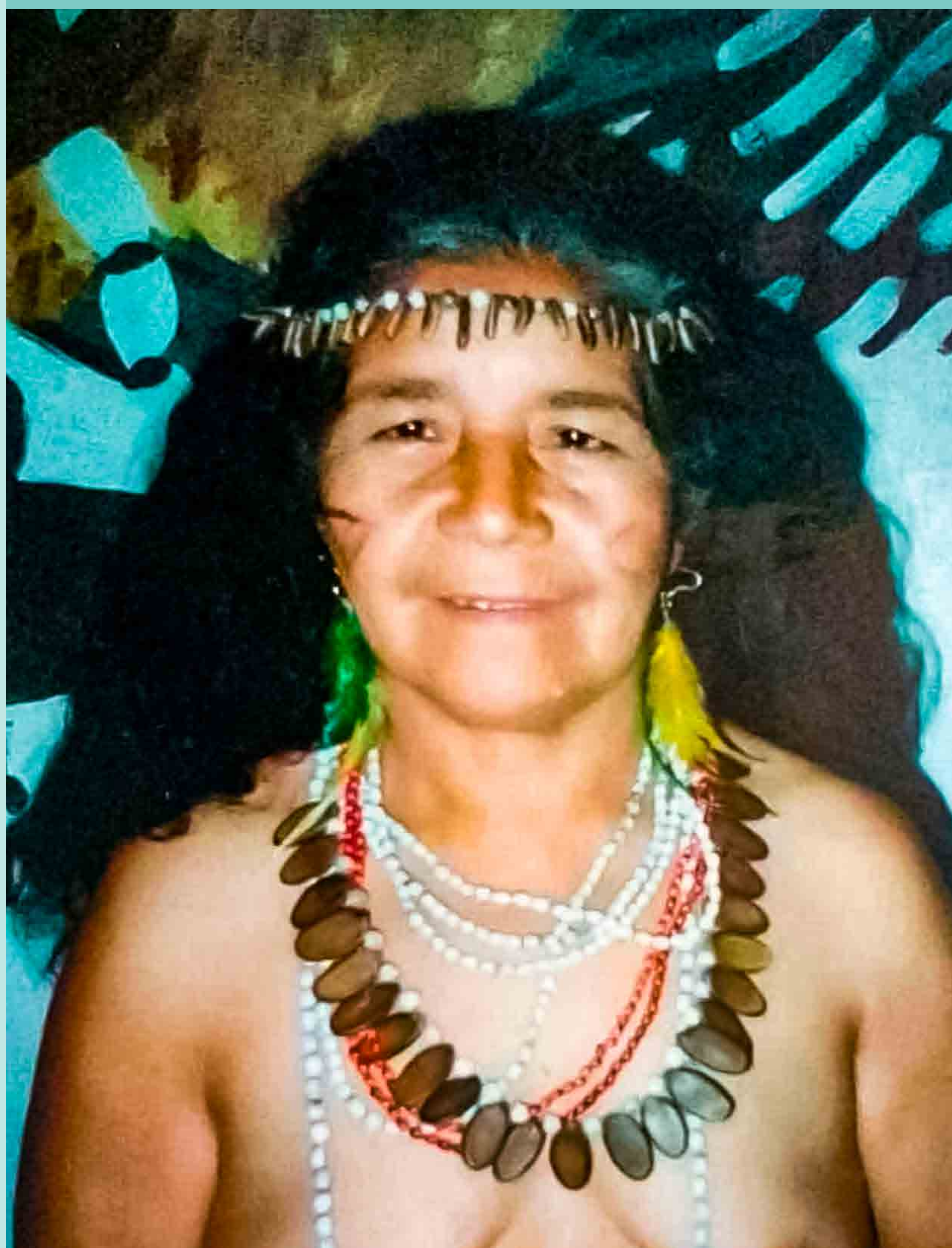


Figura 4: Dona Rosa Poty Dja e o senhor Alcindo Whera Tupã.
Fonte: acervo de Celita Antunes.



minha irmã, tem dois filhos e dois netos. Marcia Paraguaçu tem três filhos e um neto. Gennis Araí tem dois filhos e logo um neto e uma neta. Davi Wherá tem quatro filhos e eu, Daniel Kuaray, nenhum filho até o momento. E também a Brenda Kunhatain Yvydju Mirim e Cristina Para'i. Todos esses nossos sobrinhos e filhos tiveram muitos filhos e também netos. E assim nossa árvore genealógica não para de crescer, enquanto uns partem dessa vida para outra nova vida, nova geração surge a cada ano, deixando rastros e vestígios que um dia passaram por aqui também. E, assim, se mantém viva nossa história, vamos deixando registros em diversos locais sagrados e nunca deixando morrer nossa geração

que a cada momento se renova com novas vidas que nascem. Até o momento posso dizer que nossa família é muito grande porque não para de crescer.

Uma questão importante de se colocar nessa pesquisa é o reconhecimento do histórico de vida e as andanças pela Yvyrupa, que se estende além da fronteira estabelecida pelos Djurua kuery. O Território Guarani é muito mais que uma formalidade ou barreira imposta, nossas famílias sempre fizeram as caminhadas e não nos restringimos apenas em um espaço chamado de país, mas sim em todo território, nosso Yvyrupa.

Um dos pontos que eu desenvolvo na minha pesquisa etnográfica é trazer, a partir da minha memória, o reconhecimento das plantas medicinais no modo de ser Guarani. Outro ponto importante é trazer essa perspectiva dos olhares da minha família a partir de algumas entrevistas. Esse olhar que trago vem da educação corporal que eu conheci e também das diferenças e misturas culturais Guarani da família. A minha família, por ter uma mistura de pessoas que falam vários dialetos Guarani, traz consigo diversas narrativas de criação de mundo, da maneira de ver e sentir a energia das plantas medicinais, dos conhecimentos sobre o próprio território e da cosmologia Guarani.

Eu nasci no ano de 1988, na cidade de Sombrio, em Santa Catarina. Minha família saiu fazendo as andanças do oeste de Santa Catarina, na aldeia da Limeira, veio percorrendo a Argentina e depois o Rio Grande do Sul, passando em algumas comunidades que hoje são aldeias importantes. Na cidade de Sombrio e na região de Criciúma havia lugares onde os Guarani ficavam acampados e, naquele tempo, eu nasci.

Lembro-me de uma história que contavam sobre um lugar, quando estavam acampados, o dono de uma fazenda perto havia dito que naquele lugar existiam “bugres” que cantavam e tocavam a noite toda e que naquela noite, o Guarani, já de madrugada, em redor do fogo, começou a escutar cantos antigos. Aqueles cantos vinham da mata, no outro dia foram procurar de onde saíam aquelas vozes, mas, não acharam o lugar, apenas reconheceram que os cantos eram Guarani e que talvez ali, muito tempo atrás, existia um tekoa.

Após meu nascimento, a família foi morar na cidade de Imbituba, o principal modo de sobrevivência era a caça na mata e a venda de artesanatos. Esse local era no bairro Vila Nova, um lugar onde os Guarani ficavam um tempo, faziam balaios, tinha uma mata que também dava para se fazer o mondéu (armadilha), para pegar o tatu e outros bichos, além de ficar perto do mar.

Mas, com o tempo, os Guarani que ali estavam foram indo embora e ficou apenas a minha mãe, que nos criou ali até meus 12 anos. Havia uma educação tradicional na minha casa, pois ela falava algumas palavras e cantava na língua materna e fazia muitos cestos, nos levava na mata para ensinar os remédios. Ainda assim, houve uma interação com os outros parentes. A minha escolarização foi em português, havia muita discriminação nas escolas onde eu estudei, por falta de conhecimento dos professores sobre a cultura Guarani. Uma parte importante dessa história é que minha mãe fazia contato com outros Guarani que moravam na aldeia Morro do Cavalos, na Enseada do Brito, também em Guarequeçaba e na aldeia de Paranaguá, onde morava meu avô. Ela sempre nos levava para visitar nossos parentes.

No início dos anos 1990 ela conseguiu fazer contato, também, com a família do senhor Alcindo Whera Tupã e dona Rosa Poty Dja ([Figura 4](#)). Eles já se conheciam da aldeia da Limeira. O senhor Alcindo Moreira é um dos fundadores da comunidade, a família de sua esposa, dona Rosa Poty Dja, sempre viveu nessa região de Florianópolis, é uma das famílias tradicionais Guarani que sempre viveu na Terra Indígena Morro dos Cavalos, e também fundaram M'Biguaçu. Quando eu tinha 12 anos ela nos trouxe para morar na aldeia de M'Biguaçu.

A minha educação começa também a partir desse contato, pois passei a interagir com as pessoas que moram aqui. Celita Antunes (Djatchuka) casa-se com Hyral Moreira e fazem uma nova aliança entre as famílias. Por ter uma curiosidade muito grande, comecei a aprender sobre as plantas medicinais. Desde pequeno ouvia muita história das narrativas de criação de mundo, de como existia tanta sabedoria e conhecimento em uma planta. Aprendi sobre o respeito em colher uma erva, de como se preparar para a vida, de como ser um Guarani.

A seguir, descrevo a aldeia onde fiz minha pesquisa e explico como nos organizamos a partir do Nhandereko.

1. NHANDEREKO – TEKOA M'BIGUAÇU

O Nhandereko, o nosso modo de viver, é feito através de várias alianças, costumes e rituais necessários para se viver bem ao longo da vida, para se viver bem em grupo e ter uma longa relação com a natureza e o território em que vivemos. O Nhandereko é um termo Guarani usado para definir a vida boa, ou a nossa vida Guarani, o teko é a vida, é o modo de ser e viver tradicionalmente.

O tekoa é a vida em conjunto, seja nas relações sociais internas, seja nas relações com a mata, as divindades e o seres

da mata. Na comunidade de M'Biguaçu, o Nhandereko vem através da língua falada, o Guarani Nhandeva-Tchiripa, das práticas fundamentais no dia a dia, dos cuidados com a saúde e da educação corporal Guarani. Isso tudo é o nosso Nhandereko.

Histórico da aldeia

O nome deste tekoa é Yyn Morontchi Whera, que significa águas cristalinas. Ele fica localizado na BR-101, KM 190, na cidade de Biguaçu, na região da Grande Florianópolis, em Santa Catarina. Ele foi fundado pelo casal o senhor Alcindo Whera Tupã e dona Rosa Poty Dja, no ano de 1987. Esse lugar sempre foi um território Guarani, com a presença muito forte dos Guarani no litoral que buscavam a Terra sem males.

Desde muito tempo existiam Guarani morando nessa região de Biguaçu, inclusive tem registros históricos comprovando isso. Um dos anciões fundadores, o senhor Alcindo Moreira ou Whera Tupã, contava muitas histórias de nossos antepassados, todo o Guarani conhecia essa terra de Biguaçu, era uma das terras em que se plantava, onde eles também acampavam para pescar. Mas, registrada como aldeia, ela tem cerca de 30 anos. Foi demarcada em 2003, com 59

hectares, mas o território Guarani se estende muito além desse conceito de terreno identificado pelos Djurua kuery (não-indígenas).

A organização social da nossa comunidade baseia-se na família extensa, composta por vários membros que juntos formam uma grande família. Atualmente a comunidade tem 150 pessoas, sendo 43 famílias que formam uma só família extensa. A língua falada é Nhandeva-Tchiripa, o som da língua é uma mistura dos dialetos Nhandeva e Tchiripa. Segundo os mais velhos, esses termos foram dados pelos próprios não-indígenas e, assim, com o passar do tempo, nos autodenominamos.

A maior parte das famílias Guarani é matriarcal, as grandes mães, as anciãs, tem o merecido respeito e são consultadas sobre alguns assuntos internos. Nesse meio matriarcal as mulheres do cacique e do vice-cacique também têm função de liderança.

Como lideranças temos o cacique Hyral Moreira, que é uma liderança que luta pelos direitos ao nosso território, seja internamente ou externamente, temos o vice-cacique e as demais lideranças internas: os Tchondaro kuery, os homens que protegem a aldeia.

Para ter um bom funcionamento com o Nhandereko é preciso que se estabeleça um sistema de regras internas. Uma

dessas regras é o viver bem em conjunto, trabalhando na comunidade, plantando, colhendo e participando de alguns rituais de batismo tradicional.

Uma das pesquisas importantes realizadas nessa comunidade foi a de Diogo de Oliveira (2011): “Arandu nhemboe’a: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina”. Seu estudo fala sobre o percurso do Seu Whera Tupã e Poty Djá até essa comunidade, de como a aldeia foi criada e, também, das práticas corporais no cotidiano Guarani. Ele faz a relação entre a cosmologia, para os Guarani da comunidade de M’Biguaçu, e a importância da medicina tradicional.

A comunidade Guarani, segundo as histórias contadas pelos mais velhos, era um lugar onde os Guarani vinham e ficavam um tempo pescando e coletando moluscos, existiam muitas terras e essa era um lugar para descansar. Ao longo do tempo, com a invasão dos Djurua kuery, começam então a se retirar desse local. Contudo, as plantas e as histórias contadas ajudam no processo de retomada dessa Terra Guarani. As plantas medicinais são parte da mata, as palmeiras sagradas citadas nas narrativas de criação estão presentes nesse território, além dos cipós e das plantas de poder.

A cultura Guarani desta comunidade é única, sendo diferente em diversos aspectos de outras práticas tradicionais Guarani,

mas a essência do Nhandereko se manifesta em todas as aldeias, na nossa maneira de viver bem.

As fases da vida Guarani e o Nhandereko

O Nhandereko é o modo de ser Guarani, é uma forma de viver que inclui regras internas e externas para viver como povo Guarani. Todo o Ser Guarani tem, durante toda a sua vida, os rituais e cerimônias sagradas que deve fazer, participar e praticar. Para explicar um pouco sobre Nhandereko, vou resumidamente descrever neste tópico as fases da vida Guarani. Esse processo é importante para se ter uma vida social entre as comunidades Guarani, por isso voltarei a comentar sobre os rituais e a educação corporal relacionados às fases da vida. Considero que os rituais são eventos com uma ordem que os estrutura, eventos repetidos que têm um sentido coletivo, um significado particular atribuído pelos participantes, que reconhecem sua diferença em relação às atividades comuns na vida diária, como explica Peirano (2002). São ações que expressam nossa visão de mundo, sendo que sua repetição favorece a educação corporal necessária ao Nhandereko. Então, seguem algumas fases do Ser Guarani:

A gravidez – Nesse tempo a mulher já tem suas restrições alimentares, o esposo dessa mulher também não poderá caçar, tem que rezar para receber o neném que está vindo. Segundo a mitologia Guarani, existem várias terras além desta e o espírito vem dessas outras terras, por isso a mulher e o homem devem estar conectados com a natureza e a espiritualidade Guarani.

O nascimento – Esta é uma fase na qual os pais tem que ter obrigatoriamente restrições alimentares, não poderão comer carne, e cuidados com o corpo, em que o homem deve se lavar com cinzas. O parto geralmente é feito por parteiras tradicionais.

O Nhemongarai – É o batismo tradicional Guarani, pelo qual todos comemoram o plantio, cantam e dançam a noite inteira comemorando a fertilidade da terra. Também é a cerimônia em que se dá os nomes sagrados em Guarani.

A passagem da criança para a fase adulta – Nestas fases ainda existem restrições, as meninas quando ficam no jatchy (lua), quando têm a primeira menstruação, devem ficar em casa sendo cuidadas pela mãe e irmãs, aprendendo a fazer os artesanatos. O cabelo da menina é cortado, ela ganha pinturas e fica no mínimo três meses em casa, por isso várias escolas Guarani aceitam essas especificidades. O menino deve ter cuidados também, não andando muito na

mata, e depois disso alguns ainda perfuram os lábios. Para eles são ensinados também os métodos de caça e de fazer artesanatos.

A vida adulta e a morte – Nessa fase do Ser Guarani é onde se tem a responsabilidade de repassar os conhecimentos tradicionais, onde a pessoa faz parte de uma organização social, com direitos e deveres para lutar por sua família e seu povo. É onde o adulto planta, ensina a mexer com a terra, mostra as plantas medicinais e faz os rituais sagrados. Na passagem da morte também se faz uma cerimônia em que se passa a fumaça no corpo de quem faleceu, em que o canto, a dança e a reza se mesclam como uma única unidade para reverenciar o espírito Guarani que partiu.

Todas essas fases, que eu coloquei de modo bem resumido, acontecem na vida do Ser Guarani em diversas comunidades, inclusive na minha aldeia. Isso é fundamental para se entender o Nhandereko, o modo tradicional de vida Guarani. Esse modelo de rituais não se alterou muito durante todo esse processo de invasão e colonização, mesmo tendo influências da cultura não-indígena. Os rituais básicos essenciais permanecem os mesmos, mais a frente irei discutir sobre esses rituais que ainda acontecem nestas fases da vida.

A organização social do Nhandereko é ter essa espiritualidade, bem como o reconhecimento das falas dos anciões e

das suas vivências. Para se ter todos esses rituais desde a gravidez, o nascimento, as passagens da criança para a vida adulta e também da morte, é necessário ter a Terra, porque através dela podemos ter o plantio e o cultivo das plantas, a relação com o próprio território envolvendo também os animais e a organização social necessária para se fazer os rituais essenciais para a vida de uma pessoa Guarani. A comunidade se prepara para esses momentos durante todo o ano e mantém um calendário comunitário tradicional que fortalece essa forma de Ser Guarani.

O Nhandereko é essa forma de interação com a natureza, com o respeito pela terra. O Nhandereko é o princípio que rege a vida Guarani, são os ensinamentos do dia a dia e também a organização social. Por isso, logo a seguir, vou pontuar algumas formas de organização social interna da minha comunidade.

Na nossa comunidade de M'Biguaçu fazemos com que esse princípio Guarani aconteça através dos ensinamentos. Todos esses caminhos são baseados nessa forma do Tape Arandu, do caminho da sabedoria, que são essenciais para o fortalecimento do próprio ser e do desenvolvimento das regras internas necessárias para se viver em União.

Oliveira (2011), traz os conceitos de Teko e de Nhandereko, ele aponta algumas falas importantes de dois moradores e

professores da comunidade em M'Biguaçu, e transcreve a fala desses dois interlocutores. Um deles é o pesquisador Geraldo Moreira, que diz: *“O teko é infinito ele é evolutivo, não está pronto mas, ele existe na medida em que as pessoas vão vivendo, se adaptando a cada situação.”* (OLIVEIRA, 2011, p. 42). Oliveira (2011) faz uma importante discussão sobre o Arandu (sabedoria) e o Arakuaa (saber espiritual). Segundo ele, essas duas noções de formas de aprender estão ligadas à valorização e ao desenvolvimento de uma sensibilidade do indivíduo (OLIVEIRA, 2011, p. 43).

A organização social de Tekoa Yyn Morontchi Whera – M'Biguaçu

A nossa organização social Guarani da comunidade de M'Biguaçu vem através do princípio do Nhandereko. Esse princípio faz com que saibamos como era o modo de ser Guarani desde os primeiros tempos, pois nas nossas narrativas existem vários tempos e esses tempos existiram e irão existir nas nossas memórias.

Ao longo desse tempo e com o contato com os Djurua kuery, a vida foi se transformando e os Guarani foram ficando resilientes, transformando-se, mas, mantendo as tradições necessárias para manter sua vida espiritual. A partir da

Figura 5: Imagem da Opy, Nhandereko, aldeia de M'Biguaçu.
Fonte: do autor, 2017.



Constituição Federal de 1988, com os direitos originários garantidos, nós Guarani começamos a entender o processo de demarcação de terras e fomos lutar por nossos territórios e garantir o Nhandereko.

A comunidade segue o modo de vida que é ensinado pelos tcheramoĩ (avôs) e tchejaryi (avós), pelos pais e pela família toda. Logo, temos a relação com a comunidade e assim vai se formando o modo social como queremos. A partir desses

direitos garantidos na Constituição conseguimos trazer a escola para a comunidade. Atualmente, colocamos também a escola como um elemento que faz parte dessa retomada da história Guarani e também relacionado ao Nhandereko.

Elaborei uma imagem como um sistema Nhandereko... aldeia de M'Biguaçu ([Figura 5](#)).

Nhandereko – Esse modo de interação e relação social começa, então, com o aprendizado da língua e dos costumes do dia a dia. Primeiramente é a família que faz esse ensinamento, depois vem a relação com a própria comunidade para aprender os sistemas de regras para um bom convívio, depois vem a relação com a escola. Coloco a Opy, que é a casa de reza tradicional Guarani, dentro do círculo, por que é a principal fonte de conhecimento tradicional. É onde são contadas as histórias, onde acontece o momento de convívio. Nela são feitos os rituais sagrados e cerimônias, onde se canta e dança reverenciando as divindades. Coloco também a escola nesse modo de vida, porque hoje ela faz parte da vida dos Guarani, não necessariamente do Nhandereko, mas como um meio de interação entre a comunidade Guarani e a sociedade não-indígena. O Nhandereko seria essa relação circular, no meu ponto de vista. Temos também a relação comunitária, pela qual fazemos os mutirões para a limpeza da roça e do próprio tekoa. Coloco aqui, ainda, a

economia da aldeia, pois alguns moradores são responsáveis por projetos de desenvolvimento sustentável na aldeia.

A economia da aldeia – A economia da aldeia se baseia na venda dos artesanatos que são confeccionados a partir das sementes, dos porungos e de madeiras tiradas da natureza. Também temos professores indígenas, agentes de saúde, sanitaristas, agentes ambientalistas que trabalham na própria comunidade, além de pessoas que trabalham na cidade. Temos ainda uma trilha, onde recebemos turistas que vêm ver as plantas medicinais ou ouvir as músicas do Coral Yvytchi Ovy (Nuvens Azuis). A roça comunitária é outra fonte de recursos para a comunidade.

A roça comunitária – A roça comunitária é onde plantamos o milho, o fumo, também temos plantações de bananas, de bergamotas, de laranjas. Além disso, cada morador tem a sua plantação, seja de frutas, verduras, vagens, de grãos ou tubérculos, ou plantas medicinais. Temos também uma estufa, onde fazemos mudas de plantas nativas. Toda a comunidade participa através dos mutirões.

As cerimônias religiosas – As cerimônias religiosas são eventos onde se realizam os batismos tradicionais, os Nhemongarai, ou são feitos os rituais de cura. Esses rituais e cerimônias são feitos no espaço sagrado da Opy, sendo que em determinadas épocas do ano toda a comunidade participa respeitando, preparando e participando dos rituais. As

Figura 6: Desenho do tempo Guarani, ara yma, ara pyau.
Fonte: desenho de Gennis Martins Timóteo, 2019.



cerimônias e rituais acontecem conforme o tempo Guarani, assim, a própria comunidade tem um calendário específico com rituais e cerimônias importantes, respeitando o Ara yma, o tempo velho, e o Ara pyau, o tempo novo (Figura 6). Esses eventos são realizados para manter a saúde do corpo e do espírito, não só individualmente mas da comunidade como pertencendo a um mesmo corpo. O tempo Guarani é essencial para fazer as cerimônias e os rituais, pois nele estão presentes as recomendações das divindades sagradas, a

observação da natureza, a cosmologia de criação e os ensinamentos e aprendizagem do Ser Guarani para ter um tekooa porã (aldeia boa).

A escola da aldeia — A Escola Whera Tupã Poty Djá é um espaço conquistado pelas lideranças indígenas da comunidade, onde se faz uma educação Guarani diferenciada, específica, bilíngue e intercultural. Segue o regime de colaboração posto pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), de 1996. Essa educação escolar indígena é um direito dos povos indígenas garantido na Constituição e na legislação de educação. A escola possui um projeto político pedagógico que atende às especificidades da comunidade e da educação escolar indígena e que respeita o aluno como indivíduo social e ser humano. A escola também possui um calendário anual próprio, específico. Esse calendário contempla os rituais sagrados da comunidade e que fazem parte do processo de implementação e avaliação do currículo indígena da escola. Os planejamentos são realizados por meio das disciplinas e metodologia, sempre respeitando o Nhandereko. Os professores e professoras da escola e a comunidade sempre estão unidos conversando, fazendo vários projetos em conjunto, seja de plantios, de contação de histórias, de canto e dança, e nas festividades, mutirões de limpeza e plantio da roça (Figuras 7 a 9).

Figura 7: A escola da aldeia. *Fonte: acervo do autor, 2019.*



Figura 8: Sofia e Alisson mexendo com a terra nas aulas sobre plantio. *Fonte: acervo do autor, 2018.*



Figura 9: Opy: a casa de reza da escola, o espaço do fogo e da roda de petyngua. *Fonte: acervo do autor, 2019.*



A escola atende aos alunos das séries iniciais, o ensino fundamental e o médio com técnico em meio ambiente. Atualmente são 12 professores, sendo 10 indígenas e dois djurua (não-indígenas) que vêm dar aula na aldeia. Há dois coordenadores indígenas, uma de cultura indígena e outro coordenador técnico em meio ambiente, além do diretor djurua. A importância de ter uma escola indígena é fazer com que consigamos fazer uma educação escolar indígena.

A escola entrou como uma força de Estado, tentando colocar um processo de colonização civilizatório, ou seja, com a entrada de Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nas comunidades indígenas, a intenção foi fazer com que houvesse uma educação para os índios com uma ideia colonialista. O intuito era fazer com que o índio se tornasse um “trabalhador”, um trabalhador com mão de obra barata.

O Estado, por meio de uma educação não específica, assimilacionista, quis tirar os indígenas da aldeia e transformá-los em sem terra, sem emprego e catequizados. Mas, quando o movimento indígena conseguiu colocar os direitos originários na Constituição começamos a fazer uma política educacional indígena, então retomamos a nossa própria maneira de ver a história e fazer uma interação entre a educação tradicional e a educação escolar. Assim iniciamos um movimento de Educação Escolar Indígena. A partir dos anos 1990, aqui em Santa Catarina, começa um movimento de

Educação Escolar Indígena. No oeste, na comunidade Guarani da Aldeia Limeira, esse movimento de se fazer uma educação escolar indígena começou pelo meu tio Adão Antunes, que foi um dos primeiro professores Guarani. Na região de Florianópolis, Hyral Moreira foi um dos primeiros professores Guarani na comunidade de Massiambu.

Essa proposta de educação escolar indígena, então, se torna uma importante política educacional, que fortalece o Nhan-dereko, pois fazendo uma educação específica conseguimos fazer com que nossos alunos consigam entender leis e direitos originários. E conseguimos fazer uma nova história escrita por nós mesmos, mas com as nossas versões e cosmologias tradicionais Guarani.

A organização política — Aqui mencionarei como é o modo de organização das lideranças indígenas da comunidade e a relação de hierarquia.

- Os Mboruvitcha kuery, as lideranças Guarani da minha comunidade, são formadas pelo cacique, a esposa do cacique, o Tchondaro maior, o vice-cacique e sua esposa.
- O Cacique, na comunidade de Biguaçu, é a mesma liderança espiritual da Opy, ele é quem faz a interação com a sociedade de fora, isto é, ele foi um dos fundadores da aldeia e lutou para que a Terra Indígena M'Biguaçu fosse demarcada. Ele faz as reuniões que precisa com os órgãos

do governo, mas também faz as cerimônias sagradas, é também uma liderança espiritual que aprendeu a fazer as cerimônias e rituais sagrados. A sua esposa é sua companheira de luta e também uma liderança espiritual que ajuda na organização interna da comunidade e atua como cacique quando seu esposo não está presente.

- O Tchondaro maior é uma liderança que ajuda a comunidade a se organizar, há muitos anos. Junto com o cacique, cuida da organização interna da aldeia e ajudou na construção da associação da comunidade.
- O vice-cacique e sua esposa também são lideranças que atuam mais na parte interna da comunidade. São lideranças espirituais que ajudam o cacique e sua esposa a fazer os rituais e cerimônias sagradas.
- Os Tchondaro kuery são os homens, moradores e meninos, que ajudam na manutenção da aldeia por meio dos mutirões. Eles fazem a segurança nos rituais e dias festivos.
- O Conselho das mulheres é responsável pela organização da aldeia. Neste conselho participam as esposas do cacique e vice-cacique, que são responsáveis pela organização da comunidade.

Essas são as principais lideranças. A comunidade funciona sempre interagindo, não exatamente nessa ordem hierárquica, mas sempre em conjunto decidindo com os moradores, que são essenciais para manter essa organização.

As regras internas são também necessárias para o bom convívio na comunidade, irei passar quais as principais regras de um bom morador dessa aldeia.

- 01.** O morador tem o direito de ter um pedaço de terra para plantar, seja a roça tradicional ou as plantas medicinais, pode criar animais domésticos desde que não incomode o vizinho.
- 02.** Os novos moradores devem se apresentar às lideranças, têm que cumprir as obrigações comunitárias, eles tem o direito de voz e decisão na comunidade.
- 03.** Os moradores devem fazer trabalho comunitário, que é principalmente em um final de semana. Ou tirar um dia da semana para esse trabalho, que é roçar, capinar, plantar, cortar a lenha para a Opy, estar nos mutirões feitos para a limpeza da comunidade.
- 04.** As crianças e os jovens devem estudar.
- 05.** O casamento entre os jovens pode acontecer desde que os jovens estejam de acordo e os pais também.

- 06.** Pode haver a separação de casais e eles continuarem morando na comunidade, uma vez comunicado às lideranças os dois não poderão se juntar novamente. Se isso acontecer poderão ser expulsos da comunidade, podem casar novamente com outras pessoas desde que haja um tempo grande entre a separação e esse novo casamento.
- 07.** Nas reuniões todos têm voz e direito de opinião.
- 08.** Devem respeitar as cerimônias sagradas, não ingerindo bebidas alcoólicas ou tocando nem incomodando os moradores.
- 09.** Os moradores que trouxerem visitas deverão ser responsáveis por elas.
- 10.** Os Djuruá kuery (não-indígenas), se quiserem conhecer a comunidade ou quiserem entrar para tratar de qualquer assunto interno, deverão se apresentar para as lideranças.

Essa é uma observação minha e não necessariamente funciona nesta ordem. A comunidade de M'Biguaçu possui uma associação que funciona para desenvolver os projetos. Todo morador é membro dessa associação.

Procedimentos de Consulta Prévia a serem realizados na comunidade

A consulta prévia em terras indígenas está garantida na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002. Esse direito instituído assegura a nossa autodeterminação de manter a nossa própria cultura, de sermos capazes de fazer nossas próprias regras e leis internas, de sermos consultados sobre quaisquer empreendimentos a serem feitos em nossas terras tradicionais. Por isso também é importante sermos consultados para quaisquer assuntos, sejam eles quais forem.

Uma das partes importantes garantidas por nossos guerreiros indígenas foi na Constituição Federal de 1988, precisamente nos artigos 231 e 232, que dizem que o Estado deve reconhecer nossas próprias organizações, nossas línguas, crenças e costumes e também nossos direitos originários sobre nossas terras. Isto quer dizer que a partir desses direitos garantidos nessa forma de lei maior, nós, povos indígenas, temos que lutar para manter esse direito.

A partir dessa concepção, sabendo que temos esse direito na legislação brasileira, conversando com algumas lideranças e moradores da comunidade da aldeia de M'Biguaçu Yyn Morontchi Whera, elaborei assim um princípio de um protocolo a ser seguido. Esse modelo pode ser corrigido a

qualquer momento ou alterado pelas lideranças. Esse modelo foi passado em conversa com as lideranças para qualquer realização de projetos referentes a nossa comunidade, sejam projetos de pesquisas ou projetos governamentais ou de organizações não-governamentais que causarão impactos.

Protocolo Guarani de Consulta Prévia

O Protocolo Guarani de Consulta Prévia estabelece que:

- I. A consulta prévia deve ser feita à comunidade indígena de Biguaçu antes de qualquer decisão do Governo.
- II. Os Djuruá kuery que quiserem entrar para fazer qualquer reunião, sendo de qualquer órgão do governo, deverão se apresentar, agendar antecipadamente com as lideranças e quando forem entrar na comunidade deverão ser acompanhados por uma liderança interna.
- III. Uma vez apresentados às lideranças, serão feitas as reuniões.
- IV. Para o plano de consulta: as reuniões de consultas devem ser feitas com as lideranças da comunidade.

- V.** Sobre as reuniões: as reuniões informativas deverão ser feitas com as lideranças, sendo que deve se falar o Guarani e o português, para todos entenderem.
- VI.** As reuniões internas da comunidade deverão ser feitas apenas pelos moradores, para discutir o que causará de impacto negativo ou positivo para o Nhandereko e quais projetos irão desenvolver, se irão aceitar ou não. Sendo que qualquer órgão ou empresa deverá respeitar o tempo Guarani e que a comunidade decidirá quantas reuniões internas serão necessárias.
- VII.** As reuniões de negociação devem ser feitas conforme a comunidade estabelecer, sendo preferencialmente na própria comunidade, tendo um intérprete que fala o Guarani. Em todas as reuniões, desde as informativas, internas e de negociação, deverão ser feitas atas que servirão como um documento.
- VIII.** A decisão da comunidade prevalecerá, sendo que a comunidade poderá recorrer aos órgãos competentes caso não seja cumprido o protocolo Guarani, ou quando esteja afetando o nosso Nhandereko.

Na consulta prévia deverá ser consultada toda a comunidade, sendo que todos deverão ter seu momento de fala Guarani. O Protocolo Guarani estabelece quem deverá ser consultado, dependendo do empreendimento: os anciões,

xejaryi (avó), xeramoĩ kuery (avôs); os casais; os jovens e estudantes; as crianças; a comunidade escolar; os agentes de saúde; os agentes sanitaristas; os agentes ambientais; e os Djuruá kuery que trabalham na comunidade. Os Djuruá kuery que trabalham na comunidade poderão ser consultados quando o cacique assim estabelecer.

O Protocolo Guarani poderá ser reavaliado, reescrito a qualquer hora pelas lideranças indígenas, sendo que a consulta prévia deverá respeitar integralmente o Nhandereko.

A liderança indígena, que é o cacique de M'Biguaçu, também é o cacique-geral legitimado da comunidade indígena de Amâncio, aldeia localizada no município de Biguaçu, no bairro de Sorocaba. Os protocolos de consulta prévia seguirão os modelos da organização interna daquela comunidade, sendo passados também pelo cacique.

Esse protocolo de consulta foi essencial para fortalecer o meu trabalho de pesquisa, pois reforça a legitimidade dos direitos da minha comunidade. É essencial que eu coloque isso também na pesquisa, pois é um documento que futuramente pode ser lido e respeitado, assim sendo um documento específico de nossa tekoa.

O Nhandereko acontece nessas relações de respeito das falas dos tcheramoi kuery e tchedjaryi kuery (avôs e avós), nas interações dos pais e mães com os filhos, entre os jovens,

entre as crianças. O Nhandereko tem a ver com toda a educação corporal, com o conhecimento do território e, também, da relação entre o humano, o ser Guarani, e as divindades sagradas.

2. EDUCAÇÃO CORPORAL, PRÁTICAS DE SAÚDE E USO DAS PLANTAS NA COMUNIDADE YYN MORONTCHI WHERA

As práticas de saúde fazem parte do modo de viver tradicionalmente, as práticas de uso das ervas e dos chás são parte do Nhandereko. Para viver bem é preciso estar em harmonia com corpo, alma e espírito.

Os rituais do dia a dia são muito comuns na comunidade. Apesar de a comunidade estar perto do espaço urbano, ainda são mantidos certos rituais necessários para se fazer o Ser Guarani. Observando na minha família e com minhas práticas consegui notar, como pesquisador, aspectos relacionados à proteção de algumas doenças do corpo e do espírito.

Um desses rituais que ainda acontecem na comunidade de M'Biguaçu é relacionado ao nascimento. Nele a parteira dá um chá de cinzas para a mãe antes de ter o bebê. Segundo a memória que trago comigo, dona Maria Takua dizia que era para o bebê vir fortalecido, por isso esse chá era feito com as cinzas. A criança, então, depois de nascida, tinha seu umbigo cortado com takuara.

Atualmente existem duas parteiras na comunidade. Os pais da criança recém-nascida também tomam banho com a cinza e devem manter uma dieta especial, sem comer carne. Os pais mantêm uma rotina sem ir à mata, principalmente o pai, pois acredita-se que o espírito da criança pode segui-lo e se perder no caminho.

Um desses rituais que acompanhei foi o da minha sobrinha-neta Suellem, que muito jovem engravidou, no ano de 2016. Ela teve todo o cuidado de, já na gravidez, manter algumas restrições necessárias para o fortalecimento do próprio corpo e do bebê. A Suellem sempre tomava banho de ervas medicinais, uma dessas ervas era a vassourinha, que servia como proteção, enquanto seu marido, Anildo, também fazia rituais, se cuidava para não ir na mata. Para eles, o espírito da criança, mesmo antes de nascer, podia se perder.

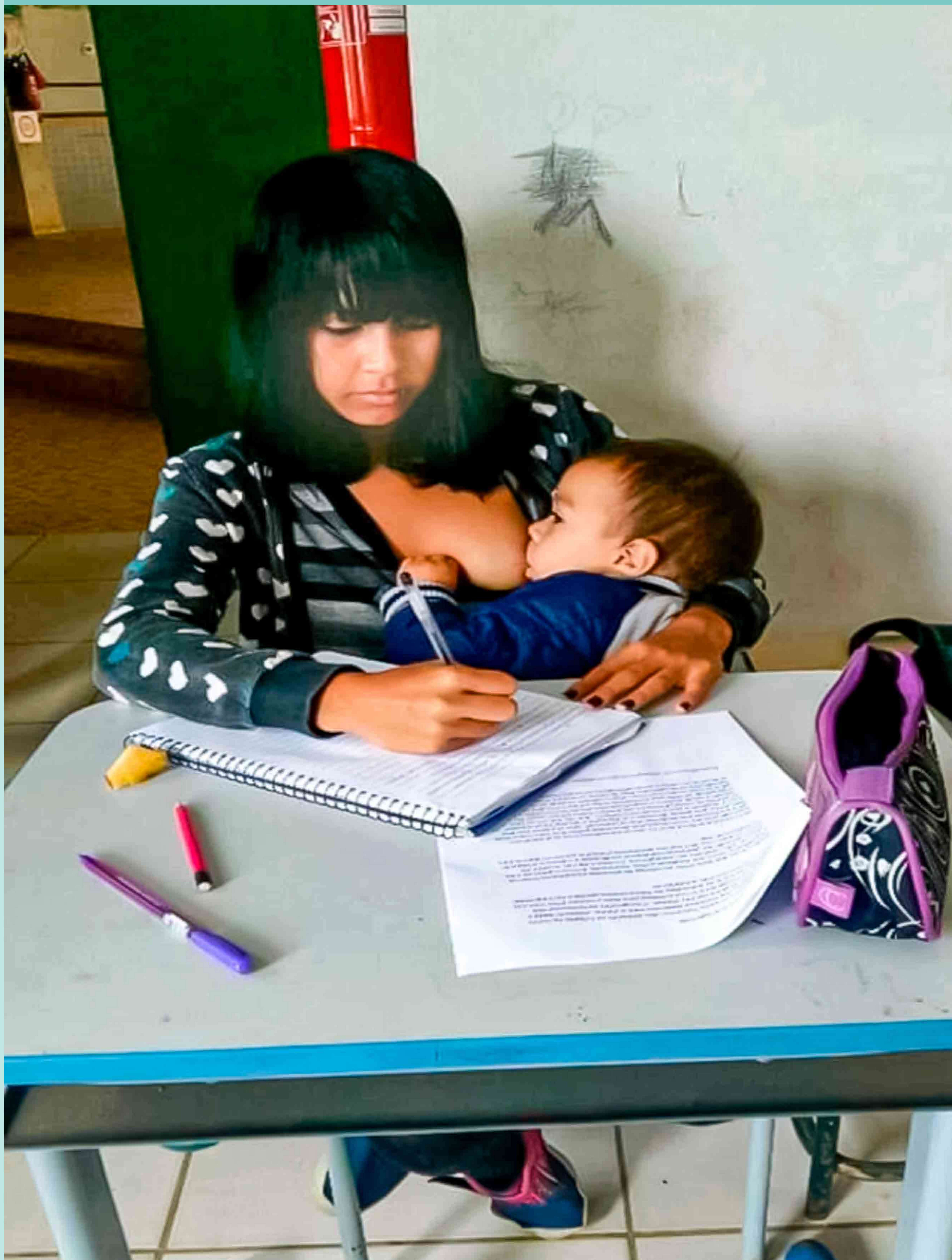
Essa mãe teve a sua criança no hospital, mas ainda são feitos partos na aldeia. No dia do nascimento de seu filho,

Suellem estava em outra comunidade e foi levada para o hospital para ganhar o bebê. O pai da criança a acompanhou, logo nos primeiros dias ele tomou um banho de cinzas e não comeu mais carne. Segundo o senhor Anildo, a carne pode causar muito mal à própria criança, pois ela ainda está pura, com toda essência da vida, e a carne pode colocar vários tipos de doenças. A criança, mesmo sem nome tradicional Guarani, foi lavada com pipi'i ou pipi guatchu que é uma planta usada para espantar os maus espíritos. A criança também foi fumaceada pelo tatatchina ou a fumaça do petyngua, para espantar toda a impureza desse mundo terreno (Figura 10).

Outro cuidado que logo me disseram durante a pesquisa foi o do umbigo, pois pode moldar também o comportamento das crianças. Quando é cortado o umbigo é feito um colar e colocado na criança, não se deve perder, pois a criança carregando o colar consigo se torna uma pessoa serena. Muitos dizem que perderam o colar quando criança e ficaram agitados porque um rato ou outro animal pode ter comido o colar e eles teriam a personalidade agitada daquele animal. Por isso é enterrado também o umbigo ao lado da árvore que a mãe da criança definir.

Para se tornar um Guarani é necessário ter nascido na comunidade e recebido o nome tradicional, que é dado pelo líder espiritual, mas no caso do filho de Suellem e Anildo a criança

Figura 10: Suellem e Alisson, a mãe estudante Guarani na escola.
Fonte: acervo do autor, 2019.



ainda não tinha recebido. Então, ganhou um apelido ou nome dos Djurua kuery, foi chamado de Alisson, e esperou um ano até ganhar seu nome Karai Nheery em uma cerimônia do Nhemongarai.

O Nhemongarai

O Nhemongarai é o ritual no qual se consagram os alimentos ou as ervas medicinais, como o milho e a erva-mate, no qual se reverencia e agradece a colheita a Nhanderu, pois todos os alimentos podem também contaminar o corpo ou o próprio espírito. Por isso é importante saber e realizar essa educação corporal. O Nhemongarai é também um espaço de compartilhamento dos frutos colhidos. Antigamente, contam que vinham pessoas de várias outras comunidades para se fazer o Nhemongarai. É um espaço de batismo tradicional em que a criança ou o jovem recebem o nome sagrado, o nhee. Nessa cerimônia é colhido o milho e nele é passada a fumaça para abençoar e agradecer a colheita e as sementes para o próximo plantio. Todo esse processo de batismo tradicional vem através da própria cosmologia Guarani, que valoriza as divindades celestiais.

O milho é muito importante para se manter essa relação com a terra, é também considerada uma planta sagrada,

existem muitas lendas que falam do milho nativo. Uma vez me contaram uma história em redor do fogo, talvez até alguém já tenha escrito essa história da criação do milho. Existem muitas narrativas sobre o avatchi, mas a história que eu me lembro começa com meu pai, o senhor Canilho ou o Pedro Timoteo, que contou a história do avatchin.

Segundo o que ele contou, uma vez, lá nos primeiros tempos, existia uma aldeia onde os Guarani estavam sofrendo com a chuva, depois do primeiro dilúvio. A terra ainda estava secando e não existiam muitos alimentos. Por terem sido arrogantes e egoístas, os Guarani haviam perdido a conexão com Nhanderu, então choravam de fome. E naquele mesmo tempo já existia o filho de Parai, uma jovem que nasceu muito branca e que ela havia tido um filho chamado Karai (essa também é uma história dos primeiros albinos). Karai já havia se tornado um velho sábio que ainda mantinha contato com o canto e a reza, mas a comunidade daquela aldeia não gostava muito dele pela cor de sua pele, era muito branco, e chamavam ele de ava tchin, de homem branco. Ele não ligava muito para opinião dos Guarani. Então, naquele tempo de fome, ele reza e tem um sonho que poderia salvar a sua comunidade, mas precisaria ir na mata rezar. Todos da comunidade resmungavam pensando que ele iria se tornar um odjepota, mas ele continuava a cantar e rezar na mata. Um dia Karai teve um sonho que precisaria rezar mais, então, com seu corpo fraco, mas seu espírito forte ele falece.

Toda a comunidade vai ver onde ele está, no meio da mata. Era uma mata que brotava da água, estava lá o seu corpo, então eles o enterram e depois de um tempo começa a sair uma planta estranha e que dá umas sementes, eles batizam de avatchin, o milho avatchi. Então o pegam e rezam, passando a fumaça no avatchi, pois lembrariam sempre daquele sacrifício ([Figura 11](#)).

Existem muitas narrativas do milho, existem muitas qualidades de sementes, de gostos e cores diferentes. O milho representa o esforço do trabalho em conjunto. Para plantar o milho é necessário saber as fases da lua e plantar no tempo certo. No tempo de plantio que eu observei na minha comunidade, apenas os homens plantaram, era um espaço masculino onde eu mesmo fui trabalhar e plantar as sementes.

A colheita foi feita com todos os homens e jovens, enquanto as mulheres foram esperar para fazer o mbyta (bolo de milho assado), a pamonha e o kaguedjy (bebida fermentada). Na colheita, na comunidade, primeiramente são levados os pés inteiros do milho para serem apresentados na cerimônia, logo em seguida são colhidas somente as espigas do milho.

Na [Figura 12](#) o milho está sendo colhido e colocado na caixa para levar para as mulheres, os homens são responsáveis por levar os milhos.

Figura 11: Avatchin – o homem branco (avatchi).
Fonte: desenho de Kiko Benite, 2019.



Figura 12: Mulheres colhendo as espigas, momento ritualístico.
Fonte: acervo do autor, 2018.



As mulheres começam a colher o milho e preparam descascando e ralando, para fazer os bolos tradicionais (Figuras [13](#) e [14](#)).

Esse conhecimento do plantio do avatchiete é importante, pois nós, Guarani, somos os guardiões dessas sementes. Saber trabalhar com a terra é fundamental para a sobrevivência da nossa cultura, o milho não é só uma semente que alimenta, mas traduz todo o sentimento da relação afetiva com a terra e com a espiritualidade. O milho é muito mais que um simples grão, é um ser vivo que mantém a educação corporal e as narrativas de criação de mundo. Plantando o

Figura 13: Dona Veronica, Yry, mostrando o avatchi ovy.
Fonte: acervo do autor.



Figura 14: Tchedjaryi (avó) dona Rosa (à direita) ralando o milho, alimento da alma. *Fonte: acervo do autor*



milho estamos plantando o futuro, é uma forma de prevenção e cura.

A retomada do Nhemongarai do avatchi é um dos momentos mais especiais, que une toda a comunidade, quando esse milho é rezado e compartilhado junto com a cura do corpo e do espírito.

Existem muitos Nhemongarai, como eu havia dito antes, mas vou falar um pouco do batismo dos nomes Guarani a partir da minha visão como pesquisador e como indígena. Uma das ervas utilizadas no Nhemongarai é o yary, o cedro, que é uma planta sagrada que serve para lavar a criança quando

é dado o verdadeiro nome Guarani. Essa planta faz parte do método tradicional Guarani.

Segundo a dona Celita Antunes, ou Djatchuka, que é a esposa do cacique, uma jovem senhora que tem essa prática das plantas medicinais, os nomes Guarani eram dados depois do nascimento. Chamavam a criança pelos vários nomes até vir o nome certo, esse nome Guarani é muito importante, pois também molda a personalidade do Ser Guarani.

O nome também está relacionado com as divindades e as direções sagradas onde moram estes seres celestiais e cada nome vem de uma direção. O nome indígena para nós é sagrado, considerado algo de muito valor dado pelas divindades. Cada Guarani recebe o nome conforme os deuses designam. É importante sabermos por qual motivo viemos parar na terra, cada pessoa recebe o nome conforme o propósito dado para ele nessa vida, nessa terra.

Esse mundo é vigiado por várias divindades e cada uma habita um lugar diferente, nos quatros cantos da terra. Cada Deus é responsável por um tipo de nome, por exemplo: o nome Ara'í vem do nome Ara que vem de um lugar onde mora o Deus Tupã, o responsável por cuidar da terra; as mulheres com nomes Pará também vêm do mesmo lugar que é comandado pelo Deus Tupã. As mulheres com nome

de Kerexu vêm do lugar onde mora o Deus Karai. As mulheres com nomes Ywá vêm do Deus Djakaira, o Deus curandeiro. As mulheres chamadas de Djerá surgiram do lugar onde moram os Kuaray Papá.

Acreditamos que existem as divindades responsáveis por cada região, nos quatros cantos da Terra, que existem terras celestiais e que essas divindades são responsáveis pela vida e pela espiritualidade do nosso povo. O povo Guarani é muito grande e tem muitos dialetos diferentes, às vezes a forma do sotaque, da fala e da própria gramática se modifica conforme a região e por isso também muda o nome de algumas divindades. Aqui coloco essa cosmovisão da minha família.

A maioria dos Guarani já nasce com um nome Guarani, esses nomes podem ser apelidos e depois são batizados realmente com o nome verdadeiro, em Guarani, o nhee. Dizemos apelidos porque são nomes dos djurua, como no meu caso me chamo Daniel, mas meu nome verdadeiro é Kuaray, que significa espírito do Sol.

No meu caso, eu recebi o nome pelo meu avô Crimaco, ou senhor Francisco Timóteo, um grande opitai, uma liderança espiritual reconhecida por lutar pelos direitos das Terras Guarani e liderança espiritual reconhecida entre os Guarani do Brasil e da Argentina ([Figura 15](#)). O meu nome

Figura 15: Crimaco, em 1975, no município de Camaquã, Rio Grande do Sul. *Fonte: foto de Mauro Silveira de Castro.*

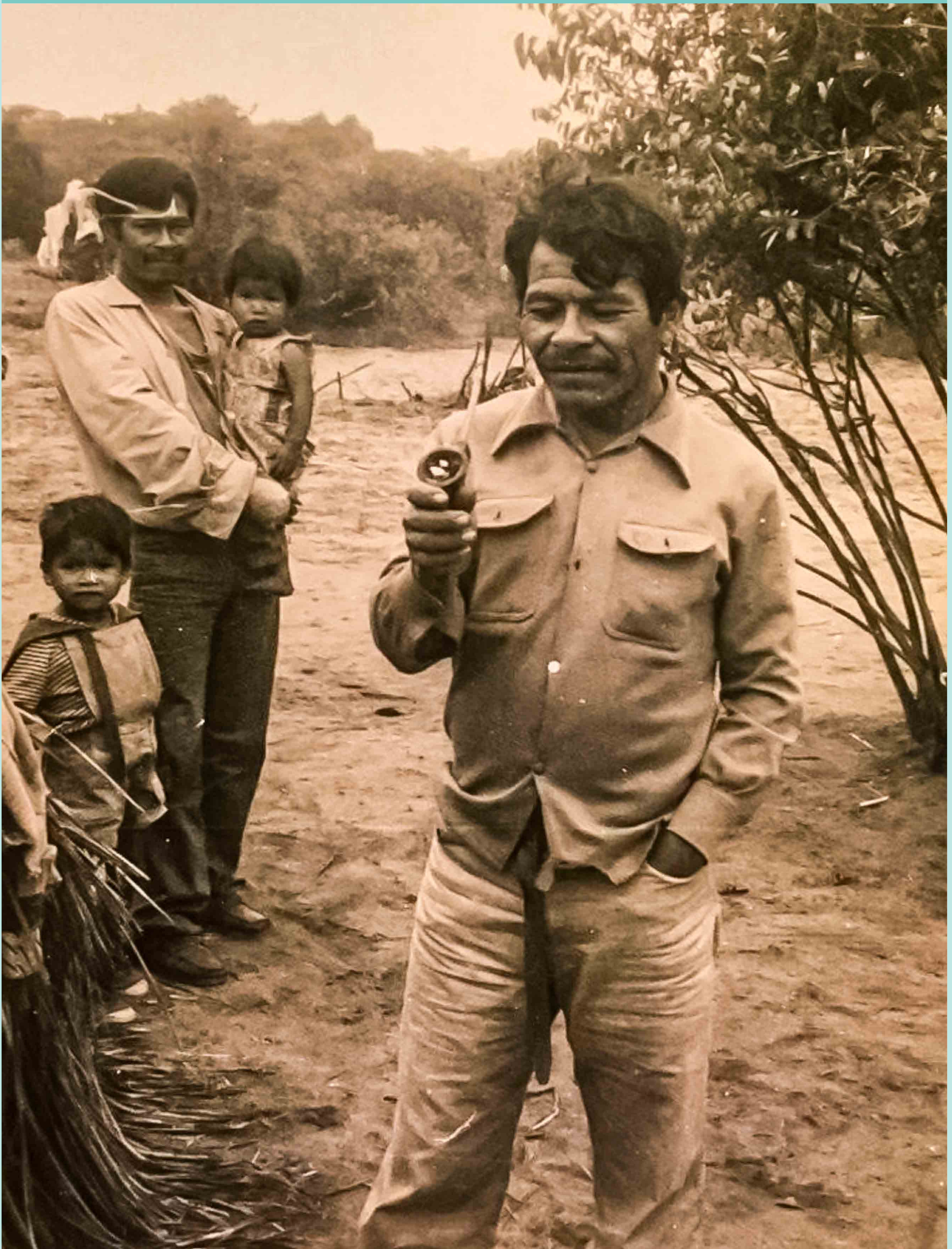


Figura 16: A representação de Nhamandu.
Fonte: desenho de Kiko Benites, 2019.



veio da região leste, da divindade Nhamandu (Sol, Figura 16), por isso eu me chamo Kuaray. Poderia significar espírito do Sol ou o iluminado. Ganhei esse nome em um Nhemon-garai quando tinha três meses de idade.

Existem muitos rituais de batismo de nome, os Guarani podem ganhar o nome nas cerimônias do kaa (erva mate), do avatchi (milho), ou também na própria família. E podem trocar o nome em caso de adoecimento ou se o rezador que

deu o nome falecer. Só temos nomes em português porque fomos obrigados pelos djurua a ter um nome, porque antigamente era proibido registrar com nomes indígenas. Era um absurdo, algo tão preconceituoso!

Um dos trabalhos que fala sobre o nhee e o Nhemongarai é de Ara Rete, Sandra Benites. Segundo ela (BENITES, 2015, p. 12), o nhee é um ser-nome que vem dos quatros amba, isto é, das direções sagradas das moradas das divindades. Para ela, o Nhemongarai é fundamental para sabermos a personalidade e a habilidade de cada Guarani. Ela faz um trabalho de reconhecimento desses nhee. O nhee, no meu dialeto Guarani nhandeva, também se traduz por palavra, espírito-alma, voz, sentimento de viver. Por isso é importante ter o Nhemongarai, pois é o fortalecimento do Ser Guarani.

As plantas medicinais são importantes nesses rituais de passagem. O yary, o cedro, é uma planta utilizada como erva medicinal. Essa planta é necessária para o batismo tradicional, Nhemongarai, onde é dado o nome Guarani. Segundo dona Fatima, que é a cozinheira da escola e uma senhora conhecedora das plantas, tendo aprendido com dona Rosa Poty Dja os segredos das ervas medicinais, o yary pode ser usado como erva de proteção e fortalecimento do espírito. A criança batizada é banhada com essa erva sagrada, são utilizadas as folhas e pedaços do caule, para proteção. Ela é muito comum na Mata Atlântica.

Além disso, os cuidados para a proteção do ambiente, principalmente das crianças, são muito importantes, por isso muitos Guarani fazem o fogo diariamente para espantar os maus espíritos. A fumaça é um símbolo de força e proteção espiritual. Quando eu estou em casa faço fogos para espantar os espíritos ruins ou acalmar o próprio corpo-espírito.

Um aspecto significativo a se dizer, nessa pesquisa, é que existem muitos rituais comuns ou já introduzidos na minha educação corporal, por isso o estranhamento de muitos pesquisadores não-indígenas é diferente do meu ponto de vista indígena na pesquisa etnográfica. Em alguns momentos eu sou apenas um praticante da minha cultura, em outros momentos eu retomo esse olhar de pesquisador e questiono o porquê daquela atividade ou ritual estar acontecendo.

Para ter a fumaça, além do fogo de chão, uma das ervas mais utilizadas na comunidade é o pentyn, o fumo, que é muito comum nas práticas rituais da comunidade. A tata-tchina, ou fumaça sagrada, é usada para passar também nos alimentos, purificando e consagrando tradicionalmente a Nhanderu ete e Nhandetchy ete, as divindades, o Grande Pai Verdadeiro e a Grande Mãe Verdadeira que vivem nas aldeias celestiais.

As crianças, jovens e anciões utilizam o petyngua (cachimbo sagrado) para fortalecer o corpo e espírito. Observei que

essa prática na minha comunidade foi adquirida ou seguida pela observação dos mais velhos. Existe ainda uma prática de roda de petyngua, inclusive, em alguns momentos na casa de reza (Opy) e na própria escola da comunidade.

O pentyn é rezado e colocado no petyngua, a fumaça representa um elo entre o divino e o corpo Guarani, serve para tirar os feitiços, para tirar a doença do espírito. A fumaça ou tatatchina é usada como um escudo, usado na cura. Existem alguns pés de fumo na comunidade, mas poucos sabem da prática tradicional de prepará-lo, a maioria do fumo que utilizamos é de corda ou é comprado no supermercado da região.

Apesar dos rituais ainda serem praticados, como o Nhemongarai, existem muitas doenças trazidas pelo consumo da alimentação industrializada. Nesses casos, o atendimento médico é feito pela equipe de profissionais de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que vem a cada 15 dias. Essa equipe acompanha a comunidade.

Em seguida vou descrever e comentar sobre os rituais realizados na aldeia em M'Biguaçu, pois são práticas essenciais para fortalecer a cultura e a educação corporal Guarani.

Figura 17: As meninas no coral. *Fonte: acervo do autor, 2018.*



Edjerodjy mborai – a voz e os cantos

As crianças da comunidade, meninos e meninas, aprendem a ter o canto e a dança como parte importante da educação corporal Guarani. Para se ter uma boa voz são dados chás para tirar as dores da garganta. A água da takuara é um remédio natural que se acredita ter um poder curativo.

O canto-dança ajuda na interação com as divindades. Para os Guarani, cantando e dançando obtém-se a cura e o fortalecimento das relações com os seres sagrados. Na comunidade existe um coral chamado Yvytchi Ovy, ou Nuvens

Azuis em português, eles cantam todas as tardes agradecendo ao criador. Esta também é uma prática desenvolvida em conjunto com a escola da aldeia.

O canto representa essa conexão com as nossas divindades, o Ser Guarani consegue se conectar com o sagrado através do canto-dança. Em toda cerimônia e rituais realizados na comunidade sempre ouvimos e cantamos com os nossos anciões, e as crianças e jovens têm papel importante de interação e valorização dessa cultura. Os versos entoados nas canções tradicionais referem-se sempre ao sagrado e às relações com a mata e a Terra. A força espiritual vem do canto-dança e também dos instrumentos sagrados, a takuara é muito importante para o Ser Guarani, pois ela está presente em nosso cotidiano nos artesanatos e objetos sagrados.

Existem muitos tipos de chás para melhorar a voz, mas me refiro à takuara porque ela está presente na cosmologia de criação de mundo Guarani e também representa a feminilidade. O uso da takuara nos artesanatos, como nos cestos, retrata essa cultura dos trançados, repassada pelos ensinamentos das mulheres ao longo do tempo ([Figura 18](#)).

A takuara é muito utilizada em M'Biguaçu, algumas dessas espécies ficam dentro e fora da área demarcada, mas estão dentro do território Guarani. Ela também representa a maneira como contamos o tempo: existem épocas em que

Figura 18: Ketlyn, kunhatain Keretchu, com o takuapu.
Fonte: acervo do autor, 2019.



Figura 19: A criança aprendendo com a mãe a macetar a takuara.
Fonte: acervo do autor, 2018.



todas as takuara secam e outras épocas elas florescem novamente. Segundo as histórias, a takuara morre e renasce a cada 30 anos, por isso alguns Guarani tem várias takuaras.

O telhado da Opy é feito com takuara, os alunos da escola ajudaram a pegar e amassar as takuaras para fazer o telhado (Figuras 19 e [20](#)). Outro uso medicinal é tomar a água que acumula nela, ainda na terra ou plantada.

Figura 20: A construção do telhado da Opy, que é depois feito de taquara. *Fonte: acervo do autor, 2018.*



Também dá para fazer vários apitos e uma espécie de lápis natural, que é a mistura de cera de abelha e folha de takuara queimada. Esses são alguns usos que fortalecem a educação corporal e também o canto sagrado, pois tudo está interligado em uma mesma energia.

O canto sagrado, o mborai, é um tipo de canto em que os rezadores entoam algumas palavras sagradas reverenciando Nhanderu ete ou Nhandetchy ete. São cantos utilizados nas rodas, na aldeia em M'Biguaçu. O amba, ou altar, é uma meia lua que representa a conexão entre o Ser Guarani e as divindades. Existem muitos tipos de altar em diversas direções, mas nessa comunidade é esse símbolo. O fogo sagrado, Tatatendy Rekowe, fica bem em frente ao símbolo da meia lua, nessa comunidade uns Tchondaro kuery têm essa responsabilidade de cuidar o fogo, eles cuidam durante a cerimônia toda, não deixando o fogo apagar.

Tchondaro edjerodjy – a dança do tchondaro

O Tchondaro edjerodjy ([Figura 21](#)) é uma dança-luta tradicional que traz o canto-dança como a principal fonte de energia do corpo. Neste ano de 2019 houve uma retomada dessa dança como um ritual de três dias. Antes

Figura 21: O tchondaro edjerodjy, a roda de conversa, iniciando a dança. *Fonte: acervo do autor, 2019.*



sempre houve essa dança, mas sem uma explicação profunda e sem o entendimento do por que fazer esse ritual.

Neste ano tivemos rodas de conversa na Opy com os mais velhos. O senhor Alcindo Whera Tupã, que é uma liderança espiritual, veio conversar sobre o Tchondaro, que é uma educação tradicional. Outras lideranças importantes, como o senhor Arthur Benite e Graciliano Moreira, vieram contar narrativas sobre essa dança. Depois, os Tchondaro e tchondaria dançaram três dias, comendo apenas frutas, canjica e tomando chá e água; não ingeriram nenhum outro alimento. As tchondarias utilizaram os takuapu, instrumentos feitos de bambu. Esse é um instrumento que liga as mulheres às divindades Guarani e ao sagrado feminino.

Os músicos tocaram sem parar nos momentos da dança. O uso do rave (rabeça), que é um instrumento sagrado, foi ensinado pelos jesuítas, desde o fazer desse instrumento até o tocar. Tocaram em uma mesma melodia com o violão, o tambor e o chocalho. As músicas tradicionais entoavam na mata. Durante esse ritual, houve vários momentos em que tomamos a medicina sagrada e chás para a voz. Havia também os apoiadores que ajudavam nos rituais, desde o fazer dos alimentos até a limpeza do local, pois os Tchondaro e Tchondaria não podiam sair da Opy.

Nós, professores da escola, fizemos planejamentos de como utilizar essa temática em nossas aulas; toda a comunidade participou desse ritual. A dança do tchondaro ajuda no processo de reconhecimento do corpo e do espírito, o tchondaro deixa o corpo mais leve e faz as pessoas interagirem entre si, fortalecendo os laços sociais. Essa retomada foi importante, pois mostra o fortalecimento e o reconhecimento do próprio corpo. Por ser uma dança circular, o tchondaro ed-jerodjy mostra a igualdade e o respeito pelas pessoas que estão dançando.

Figura 22: Arrumando o espaço para colocar o petyngua antes de começar a dança, Gennis Martins. *Fonte: acervo do autor, 2019.*



Tataendy rekowe – o Fogo Sagrado

O Tataendy Rekowe, ou Fogo Sagrado, foi registrado em 2015, no cartório, como igreja nativa Guarani da comunidade M'Biguaçu. Os membros fundadores entenderam que era preciso registrar, naquele momento, pois era importante se manter um histórico de como estava sendo transmitida a cultura na casa de reza, a Opy.

Há muito tempo a casa de reza foi aberta aos Djurua kuery. Naquela época, nos anos 1990, estar abrindo um conhecimento ancestral para os não-indígenas gerou muita discriminação e discussão, mas com o passar do tempo os jovens foram se acostumando com pessoas que buscavam uma

Figura 23: Djatchuka (Celita) e sua filha Takua (Aline) limpando as medicinas. *Fonte: acervo do autor, 2018.*



forma de cura ou aprendizado sobre a própria natureza com um grupo indígena xamânico.

Retomo aqui uma entrevista feita com a dona Celita Djatchuka (Figura 23), uma das fundadoras do Tataendy Rekowe. Djatchuka é uma das lideranças femininas da comunidade M'Biguaçu, esposa do cacique Karai Dju. Coloco aqui seus nomes em Guarani para dar mais ênfase à minha própria escrita Guarani. Na comunidade, é uma mulher que há 20 anos tem um papel importante como uma liderança espiritual feminina.

A minha entrevista com ela aconteceu em uma tarde ensolarada. Por ser muito ocupada com as demandas da comunidade, conseguimos, em uma roda de conversa, essa história maravilhosa sobre a educação corporal Guarani.

Ela contou que, desde muito pequena, quando ainda morava na região oeste do estado de Santa Catarina, teve uma educação tradicional que tinha como objetivo o reconhecimento das plantas medicinais. Segundo ela, sua família paterna vinha de grupos de tchondaro que tinham uma educação diferenciada dos demais. Na cultura Guarani existem várias funções necessárias para se ter um Tekoa Porã, uma aldeia boa e feliz. Além das lideranças espirituais, os Tchondaro kuery possuem um conhecimento espiritual, e antes tinham uma educação com muitas restrições, tanto na parte humana quanto social.

Ela disse que quando pequena, a partir dos seis ou sete anos, começou a conhecer as plantas e ervas medicinais necessárias para certos rituais de fortalecimento do corpo e espírito. Falou que a educação de ser uma tchondaria começava desde o levantar até o deitar, o canto e a dança eram a base dessa educação. Disse que tomou uma erva que era considerada uma proteção contra os espíritos maus, que todas as crianças daquela época tomaram para ser um bom tchondaro ou tchondaria. Aquele chá poderia matar um odjepota vae, termo que explico mais a frente (veja em “As plantas e os seres da mata”).

Ela, emocionada, contou que a experiência de viver em uma outra época, sem influências dessas tecnologias, e ter um Nhandereko, foi a base para ter essa educação das plantas. Contou também da sua experiência de 20 anos atrás, das muitas andanças até vir morar nessa comunidade.

Quando vim morar nessa comunidade, depois de muitas andanças, de ir morar no Rio Grande do Sul e vir novamente para Santa Catarina, consegui ter uma família minha. Apesar de conviver com a minha mãe, comecei a ter uma relação mais próxima quando vim morar nessa comunidade. Aqui, naquela época, não tinha muitas plantas medicinais. O seu Alcindo cultivava algumas plantas, mas quase ninguém cultivava. A minha mãe (dona Maria Takua) carregava com ela várias sementes. Existiam muitos casos de feridas e doenças de ar (bronquites), conseguimos curar muitas pessoas que viviam aqui. (Celita Djatchuka).

Começo a perguntar sobre essa relação de cura e doença, e também o porquê de aceitar que os Djurua kuery entrassem na Opy. Segundo Djatchuka, ela teve que relembrar as plantas quando chegou em M'Biguaçu e ver como estavam inseridas dentro da própria comunidade. Falou que apesar do Sr. Alcindo ser um líder espiritual e trabalhar com as plantas, nessa aldeia eles não conheciam as plantas populares e nem as plantas de poder feminino, além de não ter muitos conhecimentos sobre os kaavo, as plantas de encantamento.

Quando ela veio morar na comunidade havia muitos casos de bronquite e também de feridas. Adultos e crianças tossiam muito e andavam com alergias e feridas, então ela começou a trabalhar fazendo algumas garrafadas, assim como fazia a dona Maria Takua. Muitas dessas ervas medicinais, utilizadas juntas, eram: o coração da bananeira e partes de algumas árvores que eles chamavam de anoz ou noz. O coração da bananeira servia para o chá contra a tosse e a anoz contra as coceiras e feridas. Esses remédios foram trazidos pela dona Maria Takua.

Djatchuka conta que sempre via os Djurua kuery procurarem a cura para vários tipos de doenças, tanto espirituais quanto doenças do corpo. Contudo, a entrada dos djurua na Opy, participando das rodas de cura, foi a partir do contato com o senhor Alcindo Whera Tupã e com o Haroldo, do Caminho Vermelho. Coloco somente o primeiro nome deste último, pois não fiz entrevistas com ele. Segundo ela, Haroldo apresentou a ayahuasca, uma bebida alucinógena que era muito usada pelos daimistas e no Caminho Vermelho. Falou que esse senhor foi importante, que por ele se interessar pela cultura Guarani, outros Guarani, mesmo se questionando, começaram a participar das cerimônias que o Haroldo fazia com o senhor Alcindo. Disse que ela própria tinha um preconceito contra os Djurua kuery, mas com o tempo foi se acostumando.

Atualmente, Djatchuka trabalha como coordenadora da escola, tem o conhecimento das plantas medicinais, serve as plantas de poder nas rodas de cura para as mulheres de diversas culturas, considera-se uma mulher-medicina.

Na época da fundação do Tataendy Rekowe, ela conta, foi necessário reconhecer essa tradição como religião, pois queriam manter um símbolo Guarani e mesmo mesclando as tradições com o Caminho Vermelho, deveria se identificar à cultura Guarani. Sempre trabalhando a cosmologia, respeitando as divindades e o edjerodjy mborai, os cantos e danças sagradas.

Eu, como morador, professor e pesquisador, fui perguntar também a outras pessoas como era ver os Djurua kuery entrarem na Opy. Então entrevistei também o Allan Yvy Dju, filho de dona Celita e Hyral Moreira.

Allan Yvydju é uma jovem liderança, tem 20 anos de idade, é professor e músico. Segundo ele, a entrada dos Djurua kuery na aldeia é complicada. Conta que muitos djurua entram sem conhecer a cultura, ficam julgando, querendo se aparecer na casa de reza. Esse seria um ponto que ele critica, mas, ao mesmo tempo, diz que é importante eles conhecerem a cultura. E a medicina (ayahuasca) é fundamental no processo de cura e busca pela espiritualidade.

Figura 24: Opy – casa de reza da comunidade de M'Biguaçu.
Fonte: acervo do autor.



Eu trago essa discussão, pois é importante colocar o uso da ayahuasca e da abertura aos Djurua kuery na Opy, na comunidade de M'Biguaçu (Figura 24). No começo, quando essa bebida foi apresentada, houve muita crítica, muitas pessoas começaram a falar da comunidade, discriminando-a. Desde muito tempo tivemos as nossas medicinas tradicionais. As mais comuns e que também são sagradas são: o kaguedjy, uma bebida fermentada do milho, e o kauin, que é feito do milho e da mandioca. Mas, nas memórias dos mais velhos, ainda nas suas histórias e narrativas, aparecem os cipós que serviam como remédio. A medicina ayahuasca

trouxe uma memória, uma recordação, que no começo dos tempos, nas primeiras andanças, os Guarani em algum momento já a utilizaram. Atualmente, depois de 15 anos, o uso dessa medicina sagrada já faz parte da cultura Guarani da comunidade de M'Biguaçu. Ela é cultivada e temos nosso próprio feitio de medicina, que é um momento de celebração e cantos, quando o cipó é macetado pelos homens e as folhas são selecionadas pelas mulheres. Assim a medicina é feita e consagrada.

Essa é uma planta que já faz parte da nossa educação corporal, já faz parte do calendário anual da nossa comunidade, por isso eu achei importante incluir nessa pesquisa.

A entrada dos Djurua kuery na Opy

O senhor Marcelo França é de origem italiana, sempre vem à aldeia em M'Biguaçu fumar um petyngua. Sempre houve um estranhamento por minha parte e uma curiosidade em saber como um djurua conseguiu entrar dentro da Opy, então, por isso resolvi perguntar a ele, em uma tarde de 2018, sobre como conheceu a comunidade. Ele diz que trabalhou bastante tempo como dentista. Conta que desde sempre passava pela BR 101 e avistava muitos balaíos. Um dia ele quis parar, mas estava de carona e a

peessoa que conduzia o carro falou que era perigoso, que os indígenas eram antissociais e que não gostavam de contatos.

Ele trabalhava de voluntário em Tijucas e um dia veio na aldeia, resolveu parar e conversar com a liderança, que na época era o senhor Milton Moreira. Primeiramente ele começou a dar uma atenção odontológica na comunidade e, desde então, frequenta a Opy. Segue o relato de Marcelo França sobre Yyn Morontchi Whera:

O início do contato com a aldeia foi em 1991, quando comecei a realizar atenção odontológica na comunidade, utilizando apoio logístico e operacional da Secretaria Municipal de Saúde. O tekoá era liderado pelo Sr. Milton Moreira que exercia uma liderança forte, centralizadora, articulada com lideranças políticas da região, porém deficiente na socialização e descentralização dos benefícios e conquistas alcançados, originando em minha avaliação, um desinteresse coletivo pelos destinos e rumos na vida da aldeia. Apesar das regras de conduta rígidas, da exigência de contribuição individual na força de trabalho e da presença do tcheramõi opygua Whera Tupã (Sr. Alcindo Moreira) e sua esposa kunhã Poty djá (Senhora Rosa Cavalheiro Mariano), o sistema de vida do povo Guarani apresentava mais aproximação ao modelo de vida das comunidades não-indígenas, prevalecendo o indivíduo 'pelo ter e não pelo ser'. A identificação da ingestão abusiva de álcool era constante; a perda das relações de compadrio; a desarmonia familiar e social coletiva; o desinteresse nos projetos e/ou ações de sustentabilidade e ausência de grande parte da comunidade (a presença se restringia mais às crianças) nas cerimônias na opy (casa de

reza). 'Pintava um quadro' de desalento quanto ao futuro da comunidade dentro da tradição e cultura Guarani. A insistência do seu Whera Tupã em manter a casa de reza com os cânticos e cerimônias tradicionais e o cultivo, em pequeno pedaço de terra, das culturas alimentares sagradas ao povo indígena, associado à exigência de na escola bilíngue existente na aldeia, o idioma Guarani ser o primeiro a ser aprendido e sua representação escrita, ajudaram a manter 'acesa a chama do fogo sagrado' (coração de todos na aldeia e detentor das tradições dos antepassados), sendo uma fortaleza para os dias atuais. A proximidade com a BR 101, cortando as terras em 6 hectares; o tamanho reduzido da aldeia; o comércio local próximo, com área de turismo sazonal; a falta de alternativa de renda (levando à saída de alguns moradores em busca de trabalho temporário); e a falta de controle e acompanhamento dos não-indígenas que frequentavam de forma periódica a comunidade, com grande proximidade de jovens, foram os maiores motivos de 'fraquezas' presentes na comunidade, que ameaçavam a permanência do modo de vida Guarani. Com a passagem da responsabilidade da assistência à saúde da Funai para a Funasa (Lei Sergio Arouca) e a contratação da Associação Rondon Brasil para execução das ações de atenção básica, passei a ter uma relação formal de trabalho com todas as comunidades do litoral de Santa Catarina e conseqüente 'aprofundamento' nas relações com a comunidade de M'Biguaçu. No ano de 2000 aconteceu um fato marcante na comunidade. Um morador com uma doença séria, de tratamento difícil e sofrido, necessitando de atenção integral da aldeia, sem parentesco em primeiro grau, se recusa, em uma unidade hospitalar em Florianópolis, a dar continuidade ao tratamento. Devido a este fato, o corpo clínico do hospital solicitou a ajuda do Dr. Haroldo Vargas, em virtude do seu envolvimento com as práticas xamânicas dos povos

ameríndios. A partir deste contato e a necessidade de um tratamento interdisciplinar e multiprofissional, respeitando os preceitos da espiritualidade indígena e o conhecimento imemorial dos curadores Guarani, o Dr. Haroldo estabeleceu um contato mais estreito com a comunidade da T.I. M'Biguaçu e propôs ao Rondon Brasil a execução de um trabalho que revitalizasse as tradições do povo Guarani do litoral, centrado na liderança e força espiritual da T.I. M'Biguaçu, hoje importante centro ritual e político. Através do circuito xamânico conduzido pelo casal de Karai kuery/xamãs Alcindo Whera Tupã Moreira e Rosa Poty Djera Pereira, cujos poderes são reconhecidos e procurados por uma ampla rede de pessoas Guarani que se estende do Rio Grande do Sul ao litoral paulista. Ao iniciar os trabalhos, a presença do Haroldo lembrou a profecia do seu Whera Tupã, de um ano anterior, que teria na aldeia a presença de um homem, não sabendo se seria branco ou índio, velho ou novo, que reergueria o povo Guarani na reza e nas tradições de cura e tratamento, conhecimentos imemoriais já esquecidos pelo povo Guarani, e que então haveria um novo tempo em que a comunidade começaria se levantar, devagarzinho, mas com força, no propósito de erguer. Através da sistematização do trabalho executado pelo Dr. Haroldo, com o apoio e consentimento da comunidade da aldeia Yyn Morontchi Whera e suporte técnico e logístico da gerência do Rondon Brasil, se disseminou pelas comunidades do litoral de Santa Catarina a construção de casas de reza; as rodas de petyngua, onde se conhece e se repassa o conhecimento dos mais antigos, e como em um 'jogo de quebra cabeça' se resgatou a história dos antepassados e a história do próprio povo Guarani. Temos que lembrar que a nação Guarani utiliza a expressão 'Mbyá Rekoa Meme' como a região na qual distintos tekoka estão articulados por laços de

parentesco cotidianamente atualizados em arranjos matrimoniais, alianças sociopolíticas e religiosas/xamânicas, fluxo de pessoas e famílias, troca de saberes, sementes, mudas, pequenos animais, recursos naturais, por um intenso circuito e ritual e pelo manejo de espaços comuns e similares em termos geo-ambientais, o que confere uma dimensão de base territorial a um conjunto sociocultural Guarani específico. Portanto, revitalizando espaço Mbya Rekoa Meme, houve a intensa troca de saberes, desencadeando reações da comunidade deste território que culminou no resgate das 'bebidas do poder', ou das 'plantas que curam', sedimentando entre algumas aldeias do litoral a utilização da bebida xamânica ayahuasca, que utilizada seguidamente nos rituais liderados pelos rezadores da aldeia, proporciona momentos mágicos, únicos, de cura e revitalização das tradições do povo Guarani. Junto com o petyngua, a ayahuasca, nas palavras do tcheramõi 'é nossa arma e nossa defesa'. (Marcelo França).

Ele traz uma visão sobre a bebida ayahuasca:

Após a reincorporação das bebidas xamânicas nos rituais de reza, tenho observado uma melhora considerável das condições de vida da comunidade, em virtude de uma nova postura perante os enfrentamentos e dificuldades de relacionamento. Se restabelece as relações de compadrio (Jopo'í), a área de plantio apresenta maior diversidade e produtividade, com participação mais efetiva dos jovens; reduz de forma drástica a ingestão de álcool, atingindo de forma permanente mais de 90% da população local. (Marcelo França).

Marcelo França diz que houve muitas provas para ele entrar na Opy, sempre houve um olhar de estranhamento, mas ele conseguiu conquistar a confiança do senhor Alcindo Whera Tupã e também da família, ele é um senhor idoso que vem todas as tardes rezar com o petyngua.

Eu, como pesquisador e indígena, relutei para trazer esse tema, mas achei importante trazer um olhar de um não-indígena sobre a nossa comunidade, e a entrada dos Djurua kuery na Opy. Desde que se abriram as portas da casa de reza, muitos conseguiram entender um pouco da vida Guarani e da espiritualidade. Alguns vieram na cerimônia uma vez e não voltaram mais. Outros estão até hoje e ajudam a comunidade. Nenhum indígena morando na cidade vai virar um djurua e nenhum djurua vindo na cerimônia vai virar um Guarani. Acredito que abrindo as portas e mostrando um pouco da cultura para eles, vai diminuindo um pouco o preconceito e o racismo. Por isso é importante fazer, em vários momentos, rodas de conversa, para tentar também mostrar a história indígena.

O tratamento de algumas doenças

Existem muitas formas de prevenção aos problemas de saúde na comunidade, seja na parte espiritual ou corporal. Seu Alcindo Whera Tupã, uma liderança espiritual reconhecida pelas comunidades, é um dos fundadores do Tekoa M'Biguaçu, ele passou a seus filhos e netos alguns ensinamentos de como se conectar com a natureza e as divindades, além de técnicas de cura.

Como expliquei anteriormente, existem doenças do corpo e também doenças espirituais, os opita'i são rezadores que passam a fumaça para tirar os males feitos ou feitiços e também essas doenças. As doenças são causadas também por falta de rituais necessários do dia a dia ou de fortalecimento. Um Guarani, não fazendo os rituais certos, começa a adoecer e às vezes até a morrer.

Temos, por exemplo, o yvaro, o pau amargo, que é uma planta existente na comunidade. É uma espécie de árvore que nós utilizamos para tomar banhos, para tirar a energia ruim, feitiço e doenças espirituais. Essa árvore serve para se banhar, são utilizadas as folhas, às vezes também a casca. As plantas de banhos são necessárias para se manter o espírito, o nhee, limpo. O corpo e o espírito precisam de energia, essas plantas têm esse tipo de energia para tirar qualquer impureza. É uma planta sagrada.

O yvaro é nativo da Mata Atlântica. Aqui está presente em uma parte da roça onde plantamos o milho, está localizado em uma região da mata onde passa um córrego. Quem mostrou para nós, no primeiro momento, foi o cacique Hyral e sua companheira, a dona Celita, em uma aula de agricultura tradicional. Nesta parte da roça tem pés de erva-mate e a carqueja.

Coloco aqui uma parte escrita em Guarani para os parentes que querem saber um pouco mais sobre essa erva:

Yvaro ma ymã guive oiporua raka'e, opa mba'e pygua poã yvaro, he'i tcheramoĩ kuery ha'egui tchedjaryi kuery, kova'e poã ayn reve oiporua paweĩ mbya kuery.

Yvaro ma mbaeatchy pegua, hakã ratchy, pire raku, djukua'a ha'e gui, kangy pegua, yvaro rogue nhamondo rire ma odjapy py nhamoĩ ha'e gui nhamboaku tatapy, ha'evyma djadjoi nhande akã ha'e gui nhanderete.

Kova'e poã ma kunumingue kunhataingue oiporuve vai, inhengue apy, inhengutchu apy, opa mba'e oma'en'yn avã, kaa'guy regua ha'e gui yvy hapy regua kuery, ndodjepotai avã, ha'e ramingua edjavi py poã yvaro oiporu.

Outro fator são as doenças do corpo trazidas pelos Djurua kuery, a alimentação mudou ao longo do tempo, as comidas tradicionais foram substituídas por alimentos industrializados e com isso chegaram outras doenças nas comunidades

indígenas. As doenças desse tipo mais comuns em M'Biguaçu, diagnosticadas pelos médicos, são diabetes e pressão alta. Mas existe um tratamento medicinal da tradição Guarani que inclui diversos tipos de cuidado e prevenção que o doente deve ter. O tratamento das doenças deve ser também espiritual, com restrição alimentar e tratamento com as plantas medicinais em que o curador irá fornecer e dizer como deve ser feito o chá.

Retomo aqui a minha memória em que dona Maria Takua começava a falar sobre as crianças, por ser uma parteira que sabia vários tipos de remédios. Ela contou, uma vez, que quando começava a nascer o dente da criança também era feito um ritual para fortalecer a gengiva e os dentes, era colocada a raiz do pindó ([Figura 25](#)). Existem muitos tipos de palmeiras, esta foi conhecida na criação de mundo e também faz parte do reconhecimento do próprio território Guarani.

O pindó ovy é a palmeira sagrada, é uma árvore que representa o contato entre o humano e o divino, foi colocada por Nhanderu Tenonde quando criou o primeiro mundo. Foram cinco palmeiras, quatro estão nos quatros cantos da Terra e uma bem no centro, segurando o firmamento. Quando houve o primeiro dilúvio só sobraram esses pindó e algumas pessoas.

Figura 25: Pindó, a palmeira, aldeia M'Biguaçu.
Fonte: acervo do autor, 2019.



Segundo as histórias contadas por minha mãe, dona Maria Takua, os Guarani viviam junto às divindades, mas já estavam se sentindo como seres sagrados. Então, os Tupã kuery, deuses dos raios e trovões, pediram para que Nhanderu intervisse e colocasse os Guarani em um lugar específico. Então Nhanderu criou a primeira Terra, em um momento quando passeava pelas estrelas. Chegou nesse lugar e encontrou apenas a água, onde reinava a Paraguaçu, a Deusa do mar. Quando Nhanderu pisou em cima dessa água, onde ele chegou nasce uma porçãozinha de terra e das suas pegadas nasce um tatuzinho que começa a cavar e espalhar mais terra. Junto com Nhanderu vem o colibri, o mainõi, que com sua asas também espalha essa terra fértil. Então ele coloca as palmeiras sagradas e os Guarani na primeira terra, mas com o tempo os Guarani começam a esquecer de reverenciar as divindades. O canto e a dança foram esquecidos, por isso os Tupã kuery sugerem a Nhanderu e ele os autoriza a castigarem os Guarani que aqui viviam. Por isso eles vêm sobre as nuvens com seus tukumbo (chicote) e, na mesma hora, começa a chover e a ter raios e trovões. Com isso vem o dilúvio que destrói a maior parte dos Guarani, que rogam por perdão e prometem cantar e dançar por toda a vida. Quando a água começa a chegar em um tekoa (aldeia), todos começam a cantar e dançar, então Djakaira, uma divindade, intercede por eles e chama Nhamandu (Deus Sol), que vem e limpa o tempo. Nesse dilúvio, a maioria das

plantas morreram, apenas as palmeiras ficaram no firmamento da Terra. Por isso a palmeira é importante para a educação corporal, a espiritualidade Guarani e também para o reconhecimento do território tradicional. Onde tem palmeira ali viveram os Guarani.

A dona Maria Takua dizia, sempre quando chovia: *“olha, lá vem os Tupã kuery com o tukumbo surrando os espíritos maus”*, por isso nos aconselhava a ficar quietos rezando.

Assim, a prevenção de mal-estares e doenças tem a ver com a educação corporal Guarani, ou seja, a pessoa doente aprende a se autodiagnosticar. No primeiro momento ela percebe que está doente, isso quando ela já compreende os rituais necessários. No caso da criança, são os pais que irão diagnosticar a doença. Uma vez descoberta a doença, então a família sempre faz chá com as plantas medicinais que conhece, depois irão pedir ajuda ao opita'i e também ao médico que atende na aldeia.

Esse autodiagnóstico é necessário, pois o doente consegue a cura identificando a sua própria doença. Em alguma parte da sua vida cotidiana ele se descuidou da educação corporal (educação do corpo e do espírito), dos rituais necessários para o fortalecimento do nhee.

3. AS PLANTAS E O AMBIENTE

Até aqui comentei de várias plantas que são fundamentais na educação corporal Guarani: yari, petyn, takuara, yvaro, pindó e há outras. Há energias por toda parte. Existem diversos tipos de símbolos sagrados que muitas vezes não compreendemos. Às vezes desconhecemos a própria energia da natureza ou aquela feita pelo homem. Existem energias de rádios, de internet, tecnologias que fazem os homens se movimentarem. Em diversas culturas existem as energias naturais que podemos manipular, seja na hora de fazer um fogo, de rezar na água e fazer um chá, na maneira de se plantar na terra, ou cantar para o vento. Todas essas práticas são usadas por vários povos. Assim como eu aprendi, segundo as histórias contadas pela dona Maria Takua, a manipulação dos símbolos e das energias também pode vir de uma simples pintura no rosto ou de um símbolo de proteção feito na terra.

A maneira como nos comportamos com outra pessoa também influencia nossa própria energia. Por isso temos muito o que aprender com a natureza, nossos ancestrais buscaram muito entender e prever os efeitos naturais do clima e do tempo, que podem influenciar na vida. Assim, as plantas também podem ser um canal de cura e energia.

O repasse de conhecimento também faz parte de todo um aprendizado. Aprendi muitas sabedorias com a minha mãe, Maria Takua, que tinha muitos conhecimentos sobre plantas sagradas, fosse para tirar uma simples dor de cabeça ou para tirar a doença do espírito. Mas como sempre fui rebelde, teimava em aprender, sentia falta de interesse. Com o tempo, depois de sua partida para a terra sagrada, percebi que as energias sempre estavam ao meu redor e que cada planta tem o seu espírito e dono.

As plantas e os seres da mata

Em muitos locais da mata, segundo as narrativas de minha mãe, dona Maria Takua, existem vários seres que habitam, são seres encantados que possuem uma força mágica e que podem ajudar ou prejudicar um Ser Guarani. Por serem seres espirituais, os Guarani conseguem também perceber essas energias.

Esses seres habitam as matas mais fechadas ou as matas que são intocadas ou pouco usadas pelos homens. Mas alguns desses seres também ficam perto das aldeias. Existem muitas narrativas sobre o encontro de uma pessoa Guarani com esses encantados. Vou listar alguns desses seres abaixo:

Karugua – Um desses tipos de seres são os karugua, seres mágicos que habitam as matas e, às vezes, dividem os mesmos locais de moradas dos Guarani. São seres pequenos que também mantêm uma cultura com práticas de ervas. São seres baixinhos e meio orelhudos, vivem em grupos e às vezes atiram pedras nos Guarani, causando dores no corpo e no espírito. Eles atiram em nós porque também influenciemos na energia da natureza e algumas vezes também pegamos as plantas que não devíamos.

Kurupi – O kurupi ou kurupira é um ser conhecido no folclore brasileiro e também nas narrativas Guarani. Existem muitas histórias sobre esse ser, é um ser pequeno com os pés para trás que cuida da mata. Um das histórias Guarani diz que Djakaira, uma das divindades celestiais das terras sagradas, entrega uma erva sagrada para os homens, essa erva é kaa, a erva-mate, que revigora o corpo e espírito. Os Guarani daquela época cultivavam um bom tempo essa planta medicinal, mas o kurupi, que nasceu com as primeiras matas, é o dono delas. Ele também cultiva o kaa. Os Guarani, perdendo a maior parte das sementes ficam muitos tristes, pedem às divindades e elas pedem para o kurupi ou kurupira entregar aos Guarani. Então ele obedece e entrega novamente essa erva sagrada, mas também ensina a mexer com as ervas de encantamento, que comento mais a frente. Por isso também existe a erva para chamar o kurupira. Dizem que para chamar ele precisa ter erva-mate, a erva do

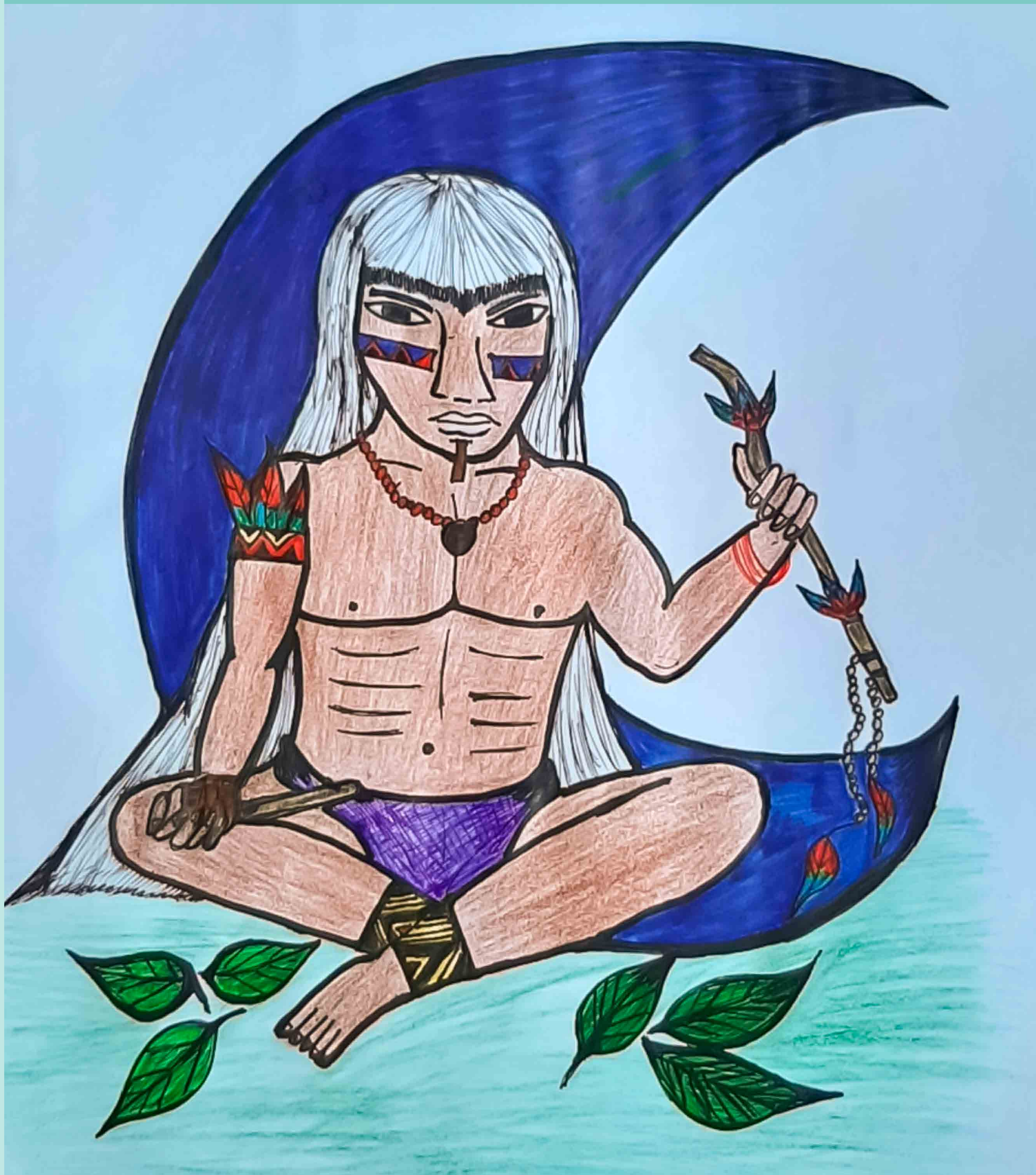
kurupira, e o pentyn, o fumo sagrado. Tem que ir no meio do mato e chamar ele com as palavras antigas. Ele irá aparecer primeiramente assustando, com ventos fortes e com animais bravos e encantados, vai tentar brigar com quem o invocar, mas quem for merecedor e ficar no local irá aprender sobre todas as plantas de encantamento e a tocar todos os tipos de instrumentos. Com o tempo, o kurupira ([Figura 26](#)), de uma divindade respeitada se tornou apenas uma lenda, por causa da política de assimilação. Mas ele ainda sobrevive nas histórias e nas memórias dos Guarani.

Djatchy djatere – Outro ser que vive na floresta é o djatchy djatere ([Figura 27](#)), ele habita livremente entre nós, Guarani. Não é um ser do mal, ele é pequeno, de pele negra. Segundo as narrativas, ele vem com o petyngua que ganhou das divindades, ele é um ser que cuida as plantas medicinais, mas também que anuncia tragédias e doenças. Dizem que ele assobia à noite, por isso os Guarani não assobiam à noite, porque podem chamá-lo sem querer. Existe um passarinho que acompanha esse ser, dizem que às vezes ele se transforma nesse passarinho. Ele é um dos filhos de Djatchy, a divindade sagrada, a Lua. Dizem que quando ele assobia vem anunciando algum acontecimento.

Figura 26: O Kurupira. Fonte: desenho de Kiko Benites, 2019.



Figura 27: O Djatchy Djatere. Fonte: desenho de Kiko Benite, 2019.



Moã Dja – Esses são alguns seres que estão nas narrativas e estão presentes entre os vários mundos que existem na terra. Outros tipos de seres são os donos das plantas, que no caso chamamos de Moã Dja ([Figura 28](#)). Esses seres são parte da natureza e estão presentes e cuidam da planta como um espírito protetor. A planta, então, teria muitas propriedades energéticas e medicinais. Mas para se ter esse conjunto de cura é preciso ter respeito e saber lidar com o dono dessa planta. O Moã Dja é um ser guardião da planta. Toda planta tem seu protetor, é ele que dá a permissão para se trabalhar com uma planta.

As pessoas da comunidade, inclusive a minha mãe, dona Maria Takua, sempre diziam que era necessário falar com a planta, dizer para quem irá fazer o remédio e qual doença ela irá curar, além de pedir a permissão ao Moã Dja para tirar essa planta que se tornará um chá. O Moã Dja é um ser espiritual que sempre trabalha em conjunto com os animais da floresta. É um ser que foi colocado para cuidar da energia de cada planta.

Um dos exemplos da planta que eu vou contar é a planta djaguarandi. Essa é uma planta que tem o nome inspirado num animal, um gato do mato. Segundo as histórias, esse gato do mato gosta muito de comer essa planta para se energizar. A planta, então, tem um Moã Dja e também um espírito animal como proteção.

Figura 28: A representação do Moã Dja.
Fonte: desenho de Kiko Benite, 2019.



A planta medicinal também, às vezes, se esconde, de acordo com a dona Maria Takua. Existem algumas plantas que são iguais, da mesma espécie, mas que não têm a propriedade medicinal certa. Isto é, uma planta pode ter uma irmã parecida, porém que não tem uma energia de cura, então só o remedieiro, o opita'í, pode reconhecer a verdadeira planta.

O djaguarandi, que é uma planta medicinal tradicional, tem o nome popular brasileiro de espinheira santa. Existem muitas espécies dessas plantas, que são iguais. Mas, segundo a educação corporal e a memória que trago da minha mãe explicando sobre essa planta, a pessoa que irá tirar o remédio deve conhecer a energia da planta verdadeira, pois existem vários momentos e várias luas certas para cada remédio. Então, essa planta tem o Moã Djá, o dono dela, tem a planta que parece com ela mas é outra e tem também o animal que cuida dela.

Odjepota vae – O odjepota vae está presente na nossa cosmologia, é um ser espiritual que habita as florestas e que quer ser um humano. É um ser que vive atormentando as pessoas, que quer ser gente, que muitas vezes consegue roubar o espírito humano e entrar no corpo da pessoa. É o ser que se apaixona pelo Guarani, é um ser que tenta se disfarçar entre nós, uma espécie maldita que nasceu com a maldade. Todo Guarani que não cumpre as regras necessárias pode virar um odjepota vae, os seres humanos que

fazem a maldade às outras pessoas podem se tornar um odjepota, os Guarani que não rezam, que não cumprem os rituais necessários ou que não abençoam os alimentos podem se transformar nele.

As plantas encontradas na mata

Algumas das plantas que identifiquei estão presentes somente nas matas, algumas delas são árvores que têm um princípio medicinal, como o sassafrás, que fica no território da aldeia, mas longe da área demarcada. A takuara utilizada para artesanatos e chás também é encontrada na mata, está presente na Mata Atlântica. As árvores para fazer o guyrapa, o arco e flecha, também se encontram na mata e não são cultivadas, nascem naturalmente na Mata Atlântica. O garapuvu é uma árvore comum nessa região, a semente é muito utilizada para fazer colar. Essas plantas são de uso artesanal ou medicinal e têm uma função importante na vida Guarani. Mesmo não sendo cultivadas fazem parte do contexto indígena.

A mata, para os Guarani, é um ser vivo que possui espíritos bons e maus. Os animais também fazem parte dessa relação social. A mata tanto pode te dar a vida como tirá-la. Por isso,

toda vez que vão entrar na mata os Guarani pedem autorização, levando o fumo como proteção, às vezes passando o pipi guatchu em seu corpo, como uma proteção espiritual.

Kaavó

Os kaavó são plantas que servem como planta de encantamento. Algumas pessoas têm esse tipo de conhecimento da magia Guarani. Essa também é uma prática ancestral, pois revela todo o conhecimento de manipulação dessa energia.

O kaavó é a manipulação da energia dessas plantas, serve como um instrumento também de proteção. São usados como planta de poder. Existem muitos tipos diferentes, que representam a água, a terra e o ar, mas nem todos os Guarani têm essa prática e sabem manipular essa energia e os rituais para fazer um kaavó.

Essa prática é pouco divulgada porque se guarda segredos. Os anciões conhecem, mas não divulgam, disfarçam e desconversam quando é falado do kaavó. Por serem plantas usadas para proteção e encantamento, esse conhecimento é repassado apenas para algumas pessoas da família. Uma das formas para se aprender sobre o kaavó é aprender com os mais velhos, depois de se fazer a maioria dos trabalhos

que eles pedem e ganhar a sua confiança, eles ensinam essa prática.

Segundo Marcia Antunes Paraguaçu, uma professora e especialista em plantas, o kaavó é um segredo que foi repassado ao longo do tempo, mas que os jovens estão esquecendo ou não valorizam. Ela me disse que o kaavó é como se fosse um afrodisíaco e algumas pessoas necessitadas ou com problemas de autoestima podem utilizar esse tratamento do kaavó.

Coloco aqui uma preocupação quanto à ética de se publicar algumas plantas do kaavó, por isso resolvi não colocar nomes. Mesmo assim penso que é importante os Guarani conhecerem essas plantas, pois estão também relacionadas com a cosmologia e com os conhecimentos sobre a mata.

Essa prática na comunidade de M'Biguaçu não existe, talvez não tenham me contado explicitamente por ser um segredo. Mas estudando o uso do kaavó consegui identificar algumas dessas plantas presentes no território da aldeia. A dona Marcia conhece e trabalha com essas plantas de manipulação de energia. Essas plantas estão presentes nos territórios Guarani e muitos ainda não conhecem nem mesmo as narrativas dessas plantas. Não é simplesmente uma erva e sim um conjunto de ervas que tem o poder e a energia de encantar. Contudo, para mexer com kaavó é preciso ter respeito por todos os donos das plantas, como expliquei antes.

Moã

Uma das principais formas de transmissão de conhecimentos é a observação e a oralidade, e a criança é um sujeito que ajuda no processo de transmissão da cultura através das brincadeiras e também do brincar de fazer. As mães são as principais formadoras da identidade da criança, seja a mãe ou a grande mãe (avó). A criança aprende através desses ensinamentos cotidianos, por isso resolvi compartilhar algumas anotações que aprendi e me lembro, que fazem parte do meu processo de cura. Algumas dessas anotações fazem parte da memória de Dona Maria Takua, de seus ensinamentos, de suas lições práticas de vida.

Essas anotações são importantes, pois foram uma forma de registrar o uso dos remédios Guarani. Mesmo com todas as informações, ressalto que a maneira de fazer deve se deixar para o preparador do chá, pois há uma grande energia que deve ser manipulada.

Não colocarei aqui os nomes das plantas somente em Guarani, pois creio que elas poderão servir futuramente tanto para indígenas quanto para não-indígenas, para a cura e também proteção do corpo e do espírito. As plantas que cito fazem parte também da cultura popular brasileira e podem ser encontradas facilmente na mata ou em uma floricultura.

Planta	Modo de usar
Alecrim	Podem ser usadas as folhas frescas e secas; feito o chá serve contra vermes, contra gripe e feito em compressa serve para tirar a dor de cabeça e afastar as más energias.
Alfavaca	Feito chá serve para as dores musculares, em compressa serve para aliviar também as dores corporais, serve para tirar as infecções respiratórias; feita como óleo serve também para acalmar o corpo e espírito; não deve ser ingerida por gestante, pois também é abortiva; serve contra mosquitos e atrai a pessoa amada.
Alfavaca-doce	Serve para fazer chá, serve como calmante. Tem grão de semente avermelhada e bem mole.
Arnica	É cicatrizante, serve para tirar o inchaço, deve ser usada em compressas.
Arruda	Serve para acalmar o espírito, serve para tirar os vermes, controla a cólica menstrual, combate piolhos e sarnas; ela também não pode ser ingerida pela gestante, pois é abortiva.
Artemísia	Serve para acalmar os nervos, usada para tirar dor de cabeça; serve para aliviar a cólica menstrual; não pode usar em excesso, pois causa perturbações.
Avenca	Feita em forma de chá serve como expectorante, é diurética e sedativa.
Badana	Feita em compressas serve para tirar feridas, picada de cobra; feita como chá ajuda no tratamento de cistite e cálculo renal, não utilizar em grávidas e crianças.
Babosa	Serve para tirar feridas.
Bambu	Serve para fazer casas, como alimento; aquele pozinho branco serve contra picada de cobras.
Calêndula	Feita em compressa ajuda na queimadura; as suas folhas secadas e colocadas no fogo servem como arte divinatória.
Camomila	Feito em chá combate a insônia.
Cana-do-brejo	É diurético, ajuda a combater o distúrbio menstrual.
Canela	É bom para fazer chá, serve contra a gripe; é usada para trazer bons fluidos.
Capim-rosário (kapia)	Serve para os males dos rins; regula a menstruação; sua semente usada em colar serve contra os maus espíritos.
Carqueja	Ajuda o fígado; serve para tirar a gripe e tirar dores de cabeça.
Cheiro-de-mulata	Estimula a menstruação; ajuda a espantar os maus espíritos.
Capim-cidreira	Ajuda no combate à insônia.
Confrei	Feito em compressa é cicatrizante.
Damiana	Estimulante sexual, porém também é tóxica.

Tabela 1: Plantas e os seus usos.

Planta	Modo de usar
Dente-de-leão	Estimula o apetite, geralmente ela é consumida; serve para espantar a saudade caso você assoprar a flor; alucinógeno.
Erva-alfazema	Bom para fazer óleos, cheiroso, ajuda na massagem.
Erva-baleeira	Serve para acalmar as dores musculares, tratar infecções bucais, dores de dente, não tomar; se fizer um tipo de vassoura serve para limpar as más energias.
Erva-de-cuitelo	Serve para as crianças, feito como chá contra as dores de barriga.
Erva-de-unha-de-gato	Bom para tirar infecções estomacais, vermícida.
Erva-de-sapo	Ajuda no combate a hemorroidas, é abortiva.
Erva-de-santa-maria	Combate os vermes; bom para tirar a ressaca alcoólica; utilizada no tratamento de parasitas, se colocada os ramos na casa elimina as pulgas e percevejos.
Erva-doce	Serve como expectorante; ajuda a combater a cólica, não ingerir em excesso.
Espinheira-santa	Serve para tirar dores de estômago, úlceras; diminui o leite materno.
Eucalipto	Expectorante, antiasmático, feito como sauna natural; pode se utilizar o seu vapor, ferver o eucalipto em uma panela, colocar uma toalha por cima da cabeça, usar o seu vapor; é usado em rituais de curas por diversas culturas.
Funcho	Expectorante, não pode ser utilizado em excesso.
Gengibre	Bom para tirar a dor de garganta, a tosse; pode ser diurético, ajuda no emagrecimento; bom para a voz.
Gervão	Ajuda no tratamento de vermes; tira dores de estômago; contra feitiço.
Guaco	Bom para tirar a tosse.
Guaraná	Estimulante natural.
Guiné	Contra feitiço; em compressa serve para tirar a dor de cabeça; também ajuda contra os maus espíritos.
Hortelã	Expectorante, ajuda a combater o mau hálito; também na prevenção dos vermes.
Louro	Bom para fazer óleo, é sagrado em diversas culturas; usado na culinária, bom no meio do feijão; feito com incenso traz boas energias e curas; se feito chá é alucinógeno.
Losna	Estimulante do apetite, bom para dor de estômago; cuidado com ele, não deve ser usado em excesso.
Malva	Serve para tirar furúnculos; ajuda no gargarejo, tira a dor de dente; se plantar na horta ela evita insetos; na casa se utiliza os galhos também.

Tabela 1: Plantas e os seus usos.

Planta	Modo de usar
Manjericão	Usado na culinária, o chá serve para dor de bexiga; serve para tirar inflamações; é usado como afrodisíaco, para amor ou sorte; todos os tipos de manjericão são abortivos se ingeridos em excesso, não dar esse chá às grávidas.
Manjeronas	Usado na culinária, seu chá serve para dar o sono dos justos, calmante; pode ser utilizado na magia para enfeitiçar alguém, cuidado ao praticar.
Melissa	Bom para dar sono, combate a insônia, relaxa os músculos; serve contra a gripe; conhecida como erva cidreira, tem vários nomes.
Mil-folhas (novalgina)	Bom para cicatrizar e lavar as feridas.
Noz-moscada	Ajuda a facilitar o parto; alivia cólicas menstruais.
Orégano	Muito usado na culinária, é igual a manjeronas.
Pariparoba (djagua-randi)	Não vou escrever muito em Guarani e nem as plantas sagradas, mas esse chá é bom, ajuda no combate aos vermes, tira a tosse; serve como proteção; usada como planta de magia, mas o cheiro é esquisito, cheira a cachorro molhado.
Pata-de-vaca	Lembra uma pata de vaca, serve como diurético; bom para diabetes; dores no estômago; mas existem três ou mais espécies e cada uma é boa para tirar uma doença. Cuidado, não pode usar em excesso.
Picão	Ótimo, faz as pessoas que não têm fome comer, serve para abrir o apetite; ajuda a combater a tosse, deve ser feito chá para as crianças doentes.
Poejo	Bom para usar com bebês e crianças, é vermífugo; é bom para se ter em casa, não utilizar em excesso.
Quebra-pedra	Quebra as pedras do teu corpo, usado contra as pedras nos rins, bexiga; hipertensão; na expulsão do cálculos renais, é muito bom, mas cuidado: existem dois tipos, um deles não se pode tomar, pois é o falso.
Sabugueiro	Bom para tirar a tosse brava; é laxativa; serve como anti-inflamatório; sua raiz pode ser usada na magia, suas folhas também.
Tranchas (tanchagem)	Muito bom para tirar dor na garganta; regula a menstruação; bom para tirar a tosse; tirar as sementes, pode causar a tua salvação ou tua morte.
Urtiga	Bom para fazer roupas, não deixar encostar na pele, pois dói muito.
Urucum	Planta sagrada utilizada para fazer pinturas corporais, pode ser usada na culinária; é o antídoto para a cozido da mandioca braba; é usado como laxante; para tirar a dor de estômago, usar apenas as sementes.
Verbena (vervena)	Serve para tirar o feitiço da bruxa, na linguagem popular também chamada de quebrantosa.

Tabela 1: Plantas e os seus usos.

4. OS ESTÁGIOS NA ESCOLA SOBRE O TEMA AMBIENTAL

Os estágios na minha comunidade foram referentes à temática ambiental. Esse foi um espaço importante para eu sair da minha zona de conforto, sendo professor há sete anos na comunidade. Primeiro fiz o estágio de observação, vendo os professores trabalharem interdisciplinarmente. Consegui fazer um primeiro projeto de aula sobre as plantas medicinais tradicionais Guarani no mês de julho de 2018, com a turma de 8º e 9º ano. O objetivo foi fazer com que os educandos conseguissem compreender a importância das sabedorias tradicionais sobre as plantas, aprendendo os aspectos do Bioma Mata Atlântica, da flora e da fauna, e a cosmologia Guarani. Os conteúdos abordados foram: (1) a cosmologia Guarani; (2) os saberes tradicionais Guarani, as plantas medicinais; (3) os métodos de plantio e colheita; e (4) os métodos para fazer os chás. Esse primeiro estágio foi importante, pois consegui envolver todos os alunos. Analisamos o nosso bioma e os animais, os resultados foram bem positivos. A minha auto-avaliação sobre o meu estágio foi que eu consegui alcançar meus objetivos, que era despertar a curiosidade e o respeito da cultura das plantas medicinais. Vi que os alunos conseguiram entender a importância da educação corporal.

A minha maior dificuldade foi encontrar materiais pedagógicos que ajudassem a compor as aulas, mas mesmo assim consegui fazer uma aula interativa.

O segundo estágio docência foi realizado nas turmas de ensino médio técnico em meio ambiente, na Escola Whera Tupã Poty Dja, nas áreas de ambientais, na química, física, biologia e conhecimento indígena a partir da educação da Cerâmica Guarani. O projeto deste estágio docência foi trazer a história, a educação corporal Guarani, a arte de mexer a energia da terra, interagindo com as metodologias de ensino das áreas exatas, químicas e biológicas e fazendo, assim, uma educação interdisciplinar com o conhecimento tradicional e escolar Guarani. Escolhi esse tema da Cerâmica Guarani porque tinha a ver com meu projeto de pesquisa, o meu propósito foi trabalhar a cerâmica e a importância da Terra, com o objetivo de reconhecer e estabelecer uma relação íntima com a mãe terra. Quis trabalhar a conscientização da Yvyrupa através das práticas e modos de fazer a cerâmica, além de ver e entender as narrativas e compreensão de mundo Guarani da nossa comunidade Yyn Morontchi Whera.

Comecei com aulas práticas, amassando a argila preparada. Trouxe os convidados, que foram o professor Adailton, que ensinou a técnica de fazer o petyngua; o professor Caio Montenegro, que fez uma roda de conversa sobre o Caminho do Peabiru e os lugares sagrados; a professora Rita, que

Figura 29: Fotos dos alunos registrando as plantas.
Fonte: acervo do autor, 2019.

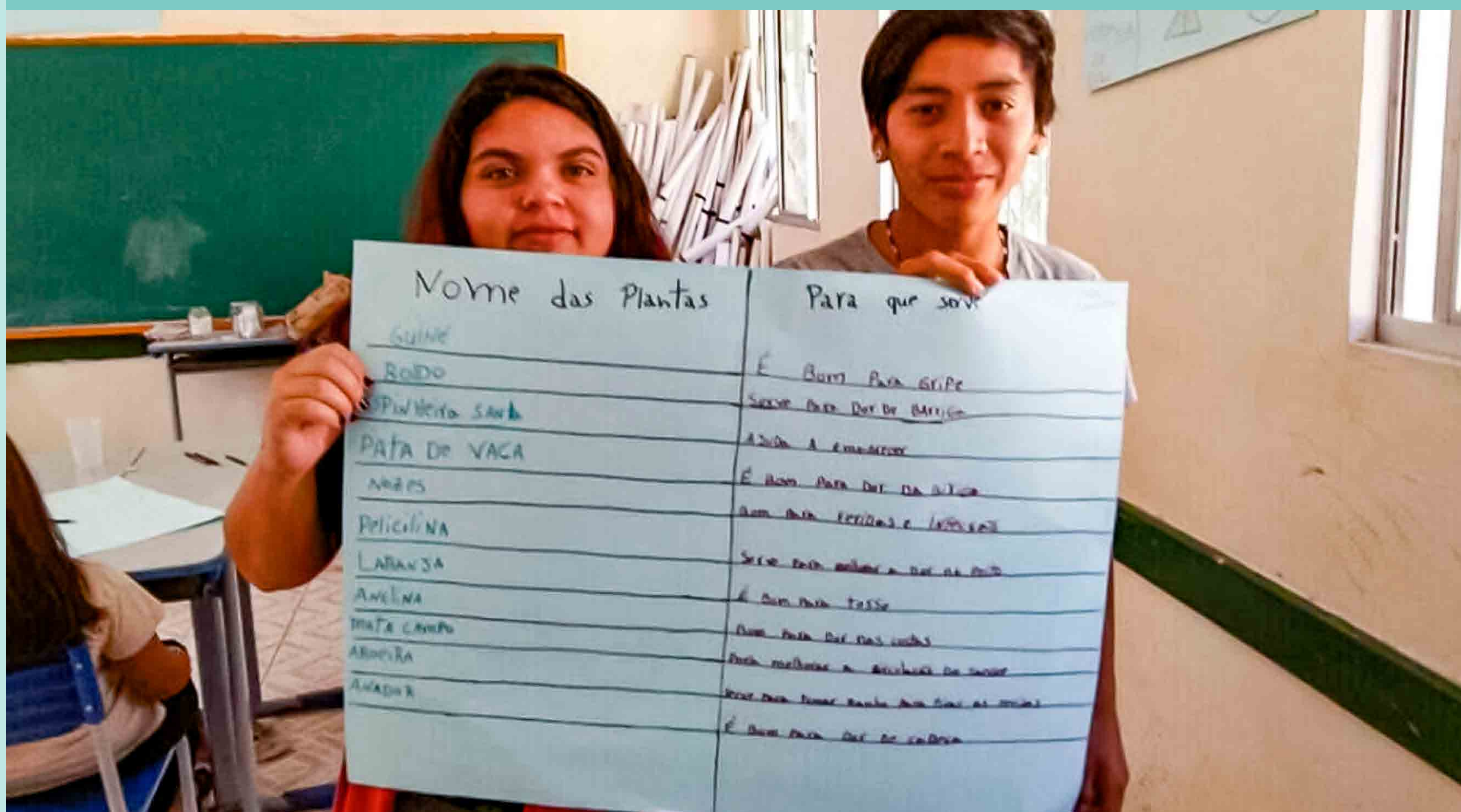
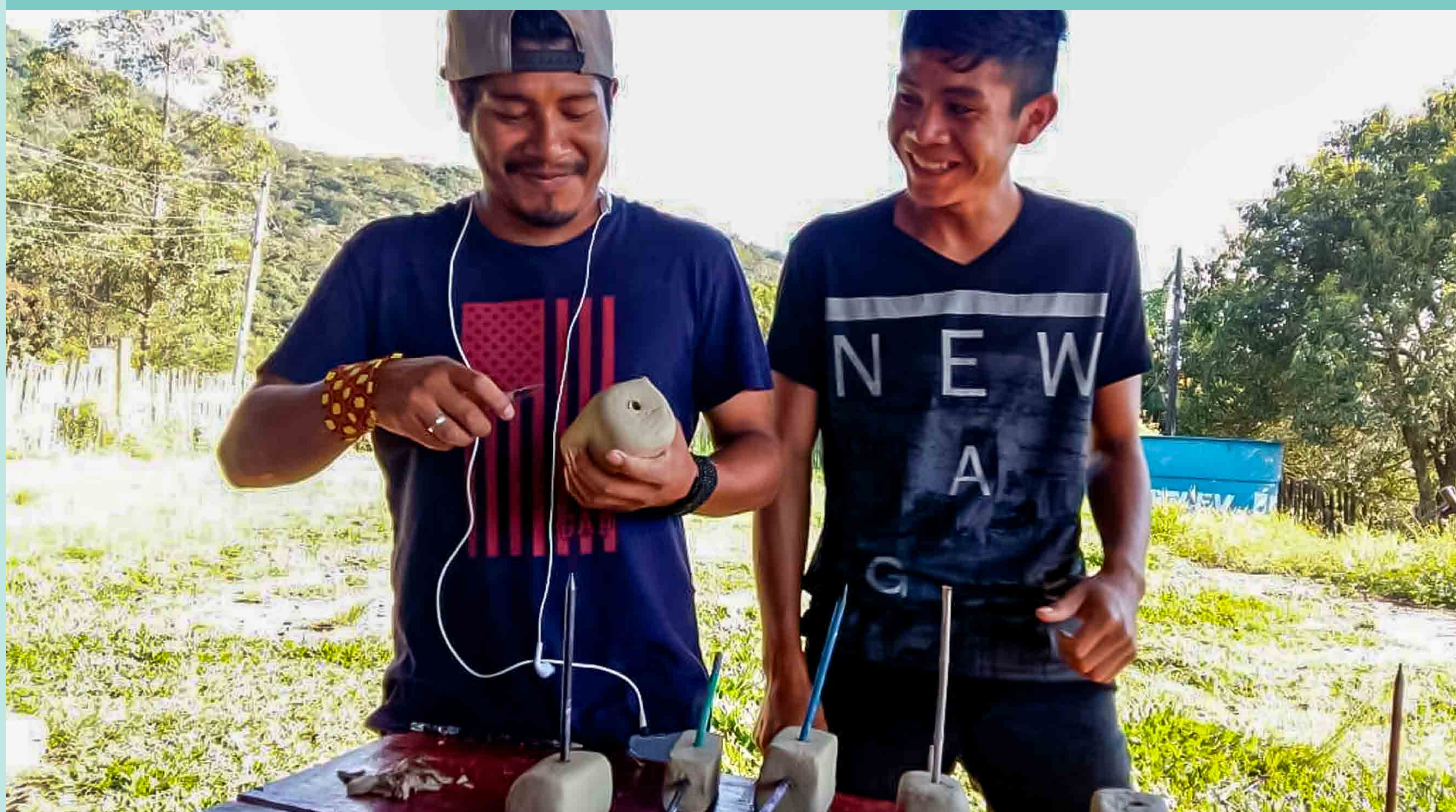


Figura 30: Aluno reconhecendo a planta medicinal.
Fonte: acervo do autor, 2019.



Figura 31: Os professores Adailton e Anildo fazendo o petyngua.
Fonte: acervo do autor, 2019.



ensinou a técnica do acordelado para as crianças; e, ainda, a professora Celita Antunes, que nos ensinou sobre as mandalas e os símbolos sagrados.

As aulas de cerâmica mostraram a importância de se trabalhar a terra, de ver ela em vários aspectos, seja na parte física, jurídica ou espiritual. Percebi nos alunos uma memória, nas narrativas sobre essa prática cultural da cerâmica Guarani. Trazer essa sabedoria para sala de aula foi de grande responsabilidade, discutimos sobre o direito originário da terra, de trabalhar a espiritualidade e a energia medicinal nela, de ver como foi criada a partir da nossa própria cosmovisão, de ver os objetos saindo a partir dessa prática, de

Figura 32: O petyngua (cachimbo sagrado).
Fonte: acervo do autor, 2019.



Figura 33: Takuadju (Franciele), aluna, e as Cerâmicas Guarani.
Fonte: acervo do autor, 2019.



Figura 34: A mandala de Nhamandu (Sol), a energia da Terra.
Fonte: acervo do autor, 2019.



viver a arte corporal Guarani. Toda essa proposta foi pedagógica, com a participação dos alunos e da comunidade escolar. Pretendo fazer mais projetos sobre a cerâmica e educação ambiental.

CONCLUSÃO

As plantas medicinais são uma parte significativa do nosso movimento de educação corporal, saúde e prevenção, além de mostrar a importância do nosso território tradicional. Essa pesquisa foi muito importante para

fortalecer o Nhandereko, a minha própria história, a minha comunidade. Nesses anos de pesquisa pude entender um pouco mais da própria cosmovisão Guarani. As plantas registradas aqui neste trabalho serão importantes para o reconhecimento da nossa própria maneira de ver a Terra, de sentir a energia e interagir com o meio ambiente. Também modificamos ao nosso redor, mas respeitamos as nossas matas, porque são parte do nosso Nhandereko.

A Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica me proporcionou, como indígena e como pesquisador, olhar para dentro da minha própria cultura, registrando as nossas especificidades, as nossas tradições e rituais sagrados. Sendo Guarani Nhandeva-Tchiripa e pesquisando a minha própria cultura percebi vários momentos importantes e registrei e aprendi com cada situação vivida.

As plantas medicinais fazem parte da nossa vida, é fundamental saber e valorizar o nosso próprio conhecimento. Com o avanço dos remédios farmacêuticos, essa prática e conhecimento tradicional vem sendo substituída, por isso precisamos conhecer nossos moã kaaguy, pois existe toda uma história e muitos conhecimentos por trás de cada planta sagrada.

Essa pesquisa é só um ponto de partida. As plantas medicinais merecem ser respeitadas, o conhecimento tradicional

deve ser repassado e esse registro é uma nova forma de reconhecer a nossa própria história indígena. Pretendo desenvolver muitas pesquisas sobre as plantas medicinais tradicionais Guarani. Fico feliz por ter retomado as memórias de Dona Takua, a minha mãe, e todo o ensinamento da educação corporal Guarani. Sigo pesquisando as formas de prevenção e cura tradicional, respeitando sempre o nosso modo de ver o mundo.

AGUYDJEVETE.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakar*. Fundamento da pessoa Guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena). Florianópolis: UFSC, 2015.

OLIVEIRA, Diogo de. *Arandu Nhembo'ea: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2011.

PEIRANO, Mariza. *Apontamentos sobre os rituais, eventos e política*. In: Anais eletrônicos do 26º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2002. Disponível em <<https://anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt20-19/4502-mpeirano-apontamentos/file>> Acesso em 19 Abril 2021.

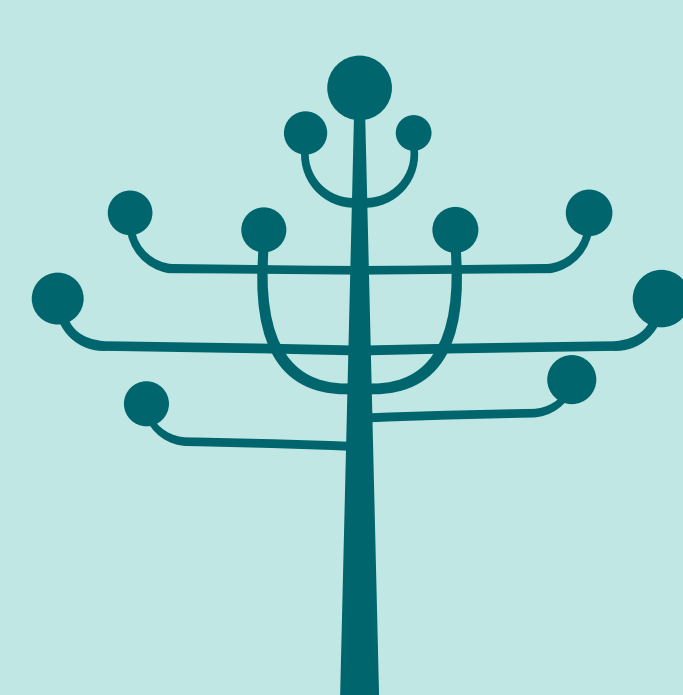
REFERÊNCIAS ORAIS/ENTREVISTAS

DJATCHUKA, Celita. Entrevista concedida a Daniel Timóteo Martins Kuaray.

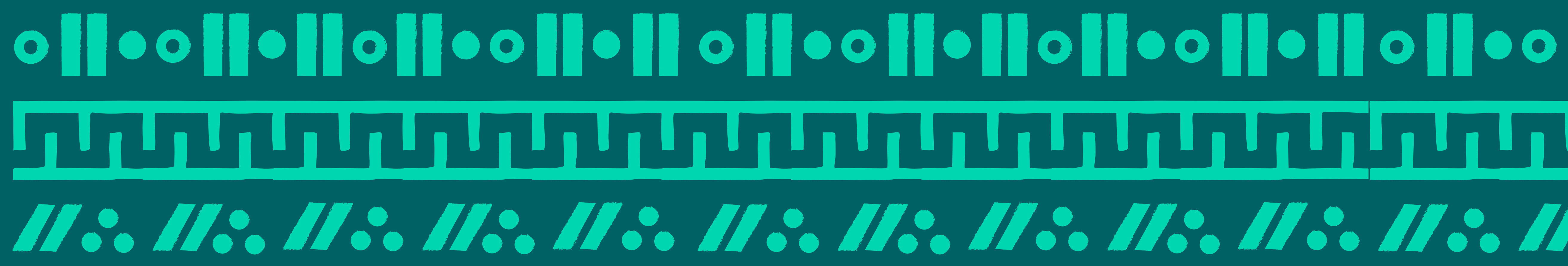
FRANÇA, Marcelo. Entrevista concedida a Daniel Timóteo Martins Kuaray.

PARAGUAÇU, Marcia. Entrevista concedida a Daniel Timóteo Martins Kuaray.

YVYDJU, Allan Karai. Entrevista concedida a Daniel Timóteo Martins Kuaray.

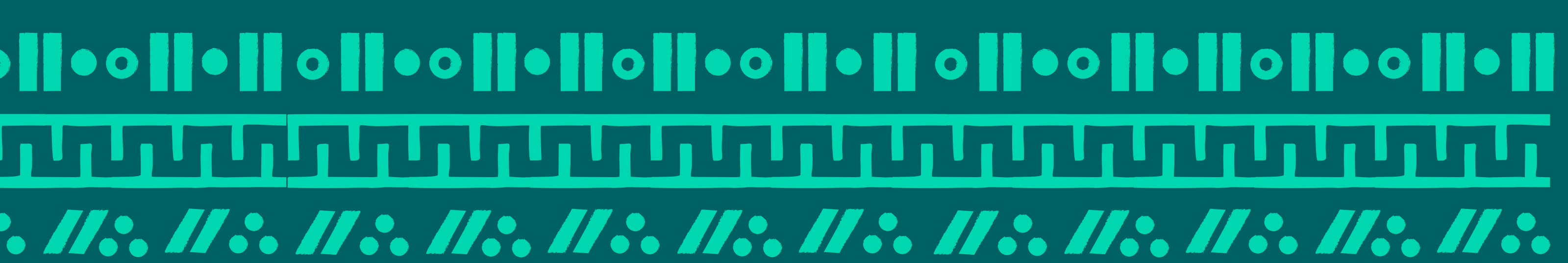


5



ALIMENTAÇÃO TRADICIONAL KAINGANG: PLANTAS QUE ALIMENTAM, ERVAS QUE CURAM

por Sandra de Paula



TO KĀMÉN [RESUMO EM KAINGANG]

Věnh rañhrāj tag vỹ tỹ ěg si ag kanhró to vāmén rá nĩ. Vānh kāmĩ ākré tỹ ta ěg jěn kar ěg kagta ān tu kanhró, ěmā tỹ Toldo Imbu ki, ěmā mág tỹ SC. Kar kỹ ěg tỹ ěg si ag kanhró tag tỹ krỹ ke kỹ nĩ tag to nén ũ han sór vē, mỹr ěg tỹ hā nón kanhrānrān ke mỹ. Kỹn gen ka jagnā mré kej ki tu jykrén mũ vējěn, ěg há, goj, nān kar ěg ga tu. Ěg si ag kanhró nón kanhrān tag vỹ ki kro nĩ Toldo Imbu ki kar ěmā ũn mĩ. Vānh kāmĩ ākré tỹ ěg jěn kar ěg kagta vỹ ěg ĩn kākĩ, inkóra tu kanhrān ke nỹtĩ ti si ag jykre nón. Sỹ ěn si ag kanhró tag nón gĩr kēsir kar gĩr mág tag mỹ kanhrān sór, ka kānkrān goj mur fā mĩ ěmā ta Toldo Imbu ki, mỹr fóg ag ta ěg ga ki kāge ja kã ag vỹ nān van kãn ag soja krān jé, kỹ goj mur vỹ pipir tĩ. Ju Toldo Imbu ki nỹtĩ vỹ tũ kej mũ. Kỹ sỹ ěg kanhgag si ag kanhró tu kanhrān jé ke to mǎn, vānh kāmĩ ākré tỹ ěg jěn kar ěg kygtāg fā tag venven jé, goj ror ta rĩr kỹ jagma ka krānkrān, fóg ag tỹ jỹnkamũ tugnĩn goj kar kākã kavénh mũ, nān mré hā ag tỹ tũg mũ.

RESUMO EM PORTUGUÊS

O presente TCC aborda saberes e práticas Kaingang sobre plantas utilizadas tradicionalmente através da alimentação dos Kaingang na Terra Indígena Toldo Imbu, situada no oeste do estado de Santa Catarina. Trata-se de uma pesquisa de campo que busca melhor compreender conhecimentos dos kófa (anciões, pessoas sábias e conhecedoras da cultura kaingang), bem como possíveis alternativas para que a retomada de saberes culturais ancestrais aconteça de forma articulada, pensando em alimentação, saúde, meio ambiente, demarcação de terra. Justifica-se este TCC pelo fato da utilização de plantas de alimentação e medicinais para o tratamento de enfermidades estar enraizada na cultura kaingang e poder suprir, em parte, a deficiente atenção à saúde. As iniciativas de retomada são possíveis e já ocorrem no Toldo Imbu e em outras comunidades. O uso de plantas e alimentos tradicionais estão relacionados com atividades que precisam ser vivenciadas primordialmente na família e na escola, na relação com os kófa, no desenvolvimento de projetos específicos e na motivação permanente para a responsabilidade ambiental, preservando a cultura e os costumes kaingang que são preciosos, especialmente na promoção

RESUMO EM PORTUGUÊS

da saúde da comunidade. Com o resultado de minha pesquisa, minha visão, meu objetivo é contribuir para a conscientização das crianças e adolescentes no que diz respeito ao reflorestamento nas nascentes na Terra Indígena Toldo Imbu, pois no processo de colonização uma das riquezas exploradas foi a mata para a produção de lavouras de soja, restando apenas algumas nascentes. Estamos a um passo de deixarem de existir. Essa é a realidade do meio ambiente e das famílias do Toldo Imbu. Acentuo saberes e práticas kaingang quanto a plantas que alimentam e ervas que curam e mostro a importância de se preservar as nascentes, replantando algumas plantas nativas e preservando as folhas comestíveis que ali estão resistindo às mudanças climáticas e ao ar contaminado, devido, sobretudo, ao uso excessivo de agrotóxicos no oeste de Santa Catarina, tudo isso em função do crescimento econômico.

INTRODUÇÃO

No processo histórico de ocupação dos territórios tradicionais dos Kaingang, muitas comunidades indígenas foram submetidas a situações de extrema violência e pobreza. Naquela época (final do século XIX e início do século XX) a intenção da política indigenista era transformar os indígenas em trabalhadores rurais e urbanos, ou seja, o objetivo era integrá-los, civilizá-los, expressões utilizadas pelo governo brasileiro na época e usadas pelo atual governo de Jair Messias Bolsonaro, que expressou que nós, indígenas, não vivemos no Brasil “de verdade” e que seu governo vai trabalhar para nos integrar.

Ocorreram profundas mudanças nas condições de vida do povo Kaingang, contrariando as nossas necessidades e nossos reais interesses. Porém, nada foi capaz de extinguir ou mesmo modificar nossa cosmologia e determinadas características de nossa forma de viver como, por exemplo, o exercício de ir e vir dentro do nosso território de ocupação. Houve sempre resistência e o fortalecimento da organização social e política.

Nos dias de hoje observa-se um movimento para retomar alguns saberes e práticas, sem negar o acesso aos direitos fundamentais conquistados pelo povo brasileiro. No espaço desse movimento nos atentamos para as plantas medicinais,

fonte de alimentação e fundamentais nos rituais de cura de doenças físicas e espirituais. Nós estudantes, nossos pais e avós nos preocupamos como será o futuro de nossas crianças, temos esse anseio e esperança de conseguirmos trabalhar com o pensamento voltado para a nossa cultura, que envolve a terra, os costumes, o modo de viver, a maneira de sobreviver, o lazer do modo kaingang, mesmo sabendo das dificuldades de enfrentar as autoridades que pouco se importam em fazer cumprir aquilo que a lei nos garante como direito: o território, a educação, a saúde.

Na região oeste de Santa Catarina há muitas comunidades indígenas que ainda recebem apoio de órgãos e organizações como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por exemplo, mas aos poucos apresentam tendência de perda de sua identidade, sua cultura e seus valores. Essa inquietação despertou a necessidade de uma investigação mais detalhada, especialmente relacionada com a possibilidade da retomada dos saberes e práticas relacionadas com a alimentação, as curas, o meio ambiente, através dos conhecimentos dos kófa (anciãos).

Para fins de localização da pesquisa, a Terra Indígena Toldo Imbu está situada na região oeste do estado de Santa Catarina, no município de Abelardo Luz, a 574 km da capital, Florianópolis.

O presente trabalho tem por objetivo geral pesquisar o uso das plantas medicinais tradicionalmente utilizadas para alimentação e cura pela minha comunidade kaingang da TI Toldo Imbu. Nesse sentido, os objetivos específicos dizem respeito a investigar que valores e costumes ainda estão sendo cultivados na realidade indígena do Toldo Imbu e quais plantas ou ervas ainda estão sendo utilizadas como remédio e alimento, observando qual conceito de doença está presente na cultura indígena atualmente, orientando a comunidade, principalmente os jovens. Quando menciono a palavra doença, quero me referir ao ambiente como um todo, uma vez que a terra para nós Kaingang é a mãe dos elementos da natureza. O Kaingang diz que está doente devido à destruição de suas florestas, a poluição das águas, pois não há como ter saúde sem que todos os elementos estejam em equilíbrio.

Para que esse trabalho se concretizasse somei alguns caminhos: fiz revisões bibliográficas; conversei com alguns kófa (anciões, sábios); organizei reuniões com a comunidade, envolvendo jovens, mais velhos e as lideranças da TI Toldo Imbu, apresentando imagens e vídeos para analisar e pensar no coletivo as expressões da cultura kaingang na conjuntura atual, os elementos significativos que estão guardados ao longo das gerações e para apontar os desafios de permanecer na comunidade e retomar com sustentabilidade os

saberes e as práticas kaingang. Sempre com um olhar incondicional pela natureza. Digo isso, pois ela nos dá a vida, nos alimenta, nos encanta, nos dá felicidade e nos dá amor todos os dias, sem exigir absolutamente nada em troca. Utilizei parte de minha experiência de estágio no Ensino Médio em outra área chamada Terra Indígena Toldo Chimbanguê, localizada no município de Chapecó/SC. Fiz entrevistas utilizando as duas línguas: a kaingang, minha língua materna e paterna, e a portuguesa. Gravei as entrevistas em áudio e vídeo, com a permissão dos meus interlocutores, mas não utilizei perguntas formuladas. Fiz fotos que ajudam a entender o texto e também usei imagens de relatório.

As palavras na língua kaingang não estão marcadas em itálico ou entre aspas no meu texto, como é o procedimento acadêmico, pois a língua estrangeira neste país é a língua portuguesa.

O LUGAR E OS ATORES DA PESQUISA

Nós, Kaingang, mudamos muito de uma aldeia para outra, nos sentimos livres em transitar no território kaingang, que compreende todas as nossas aldeias e áreas de retomada. Isso acontece devido à necessidade de

sair a trabalho, arranjar casamento e algumas vezes por conflitos internos.

Os arranjos familiares/casamento não acontecem apenas dentro da própria aldeia, podem acontecer inter-aldeia e ainda depois do casamento o casal pode mudar para uma terceira aldeia.

Uso como exemplo o casamento dos meus pais. A família do meu pai continua na Terra Indígena Votouro/RS, a família da minha mãe na Terra Indígena Nonoai/RS e passaram a residir na Terra Indígena Toldo Imbu – Abelardo Luz/SC.

Por conta disso essa rede de parentesco é espraiada, sempre carregando consigo essa bagagem de sabedoria que hoje em dia serve como troca de saberes. São os kófa os “carregadores” mais importantes dessa sabedoria ancestral e eu quis ouvir alguns. Durante as conversas variados assuntos e saberes são expressados, mostrando a importância de serem procurados e se sentirem valorizados. Abaixo escrevo alguns dados dos oito kófa que participam de minha pesquisa, quatro mulheres e quatro homens.

Escolhi os meus interlocutores a partir do muito ou pouco que eu já sabia deles, da experiência de vida. A maioria faz parte da minha família: seu Vilson e dona Doraci são meus pais, dona Luiza é minha “avó” paterna, professor Valmor é sogro do meu irmão, Valdecir é meu esposo, dona Nercinda

e seu Afonso são meus vizinhos, mas é como se fossem meus pais, com dona Cezarina convivi por um bom tempo quando morava na TI Votouro, pois ela visitava a minha finada avó paterna quase todas as manhãs.

Luiza Pedroso, conhecida como **Mỹrkuřĩnỹ** – Mỹnh kófa (no entendimento de tia do meu pai e neste caso, irmã mais velha da minha avó materna), da marca kanhru. Nasceu em 20 de agosto de 1916. É kujá¹ na Terra Indígena Toldo Coroado – Votouro/RS, filha de Francisco Pedroso e Neiga Pedroso, natural da Terra Indígena Serrinha – Ronda Alta/RS.

Cezarina Isaías, conhecida como **Sirĩnỹ** – sem parentesco, da marca kanhru. Nasceu em 03 de agosto de 1930. Natural de Terra Indígena Serrinha – Ronda Alta/RS.

Nercinda dos Santos – sem parentesco, da marca kamẽ. Nasceu em 13 de fevereiro de 1956, natural da Terra Indígena Palmas/PR. Atualmente reside na Terra Indígena Toldo Imbu.

Doraci Loureiro – minha mãe, da marca kamẽ. Nasceu em 11 de dezembro de 1961, na Aldeia Bananeira, Terra Indígena Nonoai/RS. Estudou até a 5ª série. Atualmente reside na Terra Indígena Toldo Imbu.

¹ Kujá são as lideranças espirituais, religiosas.

Afonso dos Santos – sem parentesco, da marca kanhru. Nasceu em 12 de dezembro de 1945, natural da Terra Indígena Palmas/PR. Atualmente reside na Terra Indígena Toldo Imbu.

Valmor Venhrá Mendes de Paula – professor, da marca kamẽ. Nasceu em 21 de outubro de 1957, em Palmas/PR. Possui formação como professor bilíngue pelo Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão, que existiu na Terra Indígena Guarita, em Tenente Portela/RS. Atualmente reside na Aldeia Vila Nova da Terra Indígena Palmas/PR.

Vilson de Paula – meu pai, da marca kanhru. Nasceu em 20 de outubro de 1958, natural da Terra Indígena Votouro/RS. Estudou até a 2ª série. Faleceu em dezembro de 2019 na Terra Indígena Toldo Imbu.

Valdecir Oliveira Santos – meu marido, da marca kanhru. Nasceu em 25 de dezembro no ano de 1971, na Terra Indígena Palmas/PR, estudou até a 4ª série na antiga escola da aldeia. Atualmente reside na Terra Indígena Toldo Imbu.

O NOVO, MAS ANTIGO TERRITÓRIO: RETOMADA E SITUAÇÃO ATUAL DA TERRA INDÍGENA TOLDO IMBU

Como informado anteriormente, a Terra Indígena Toldo Imbu está localizada no oeste de Santa Catarina, município de Abelardo Luz, a 574 km da capital, Florianópolis.

Até 1917 a atual região oeste catarinense pertencia ao estado do Paraná e na época seu governador assinou o Decreto nº 07, de 18 de junho de 1902, reconhecendo partes das terras tradicionais dos Kaingang como território indígena denominado Xapecó, como pode ser visto na [Figura 1](#).

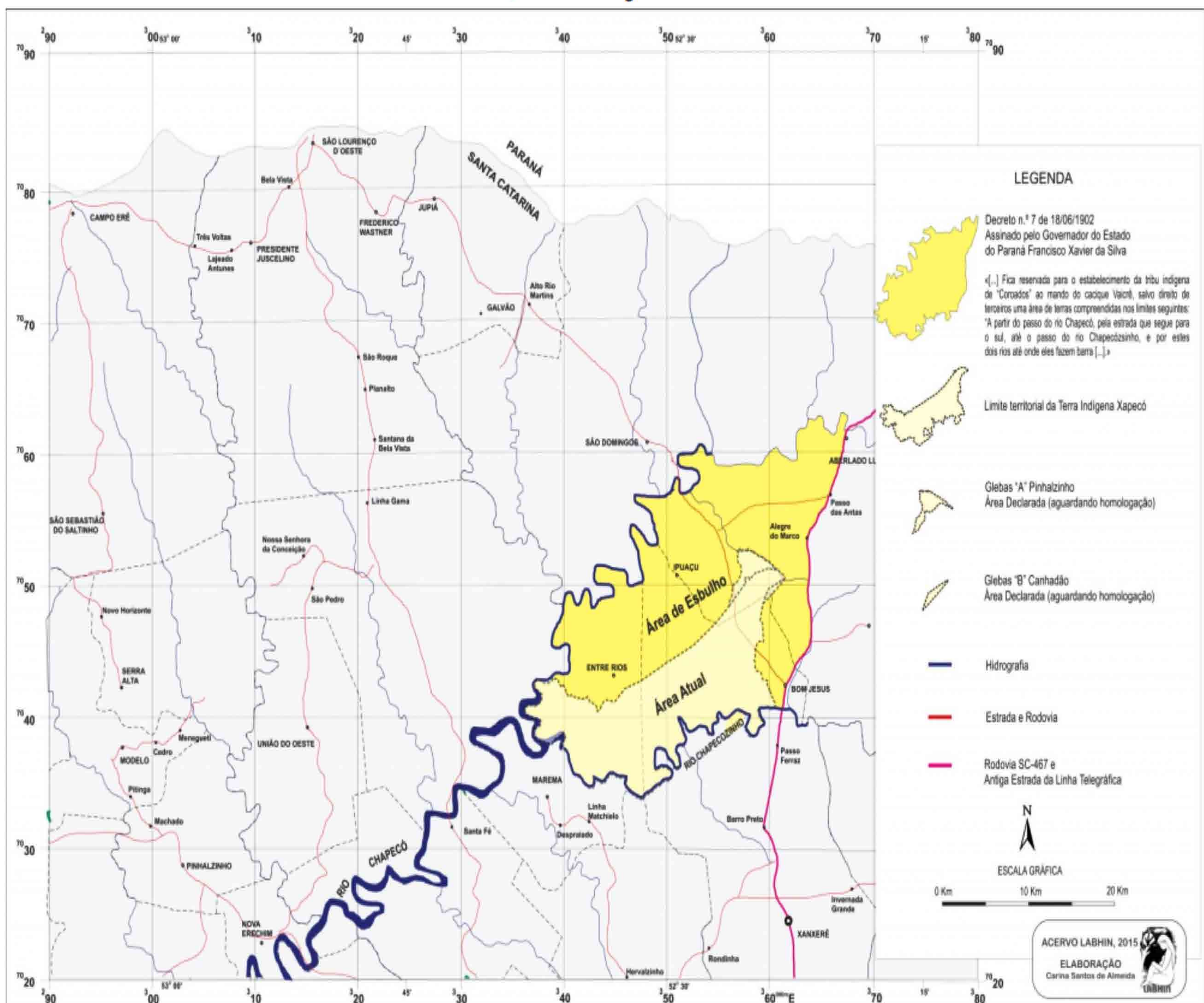
Essa ação deve ser entendida como resultado da política indigenista de confinar os grupos indígenas, empreendida pelo estado brasileiro a partir do final do século XIX e início do século XX. Contudo, as terras ocupadas pelos grupos Kaingang que não se submeteram a esse confinamento ou não tiveram o domínio indígena reconhecido foram consideradas terras públicas.

A Terra Indígena Xapecó, como hoje é conhecida, tem papel fundamental na história dos direitos territoriais dos Kaingang na região sul e muitos pesquisadores escreveram sobre isso.

Figura 1: Terra Indígena Xaçecó.

Fonte: <https://labhin.ufsc.br/files/2016/05/TI-Xaçec%C3%B3-Decreto-n%C2%BA-07-de-18.06.1902.pdf>. Acesso em 29/09/19.

Terra Indígena Xaçecó, evolução das delimitações desde o Decreto n. 7, 18 de junho de 1902



Fonte: Elaborado por Carina S. de Almeida. Acervo LABHIN/UFSC, 2015.

O Toldo Imbu integrava a área destinada em 1902 por decreto, que totalizava aproximadamente 25.000 hectares. Atualmente a TI Xaçecó está reduzida a cerca de 15.600

hectares². Muita área foi perdida pelos Kaingang, pois parte do território Kaingang passou a ser apropriada privadamente, muitas vezes com o consentimento das autoridades governamentais locais, do poder judiciário e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910.

O esbulho de parte desse território indígena começou em 1911, quando foi vendida a fazenda vizinha, chamada São Pedro. Nessa época, o novo proprietário usurpou as terras ocupadas pelos Kaingang.

O nome Toldo Imbu foi dado porque os índios costumavam se reunir em torno de uma árvore chamada imbu e existiam muitas dessas árvores na aldeia. O termo imbu designa uma árvore diferente, comum na região sul do país, originada na palavra mug, na língua kaingang. A árvore imbu deu o nome de Toldo Imbu, área também conhecida por Toldo do Chapecó Grande, local onde enterravam os umbigos de seus filhos, um dos elos dos Kaingang àquelas terras.

Como tinha muita madeira e também madeireiros instalados no lugar, por volta de 1950 os índios foram forçados a assinar um documento que dava direito aos colonizadores sobre a posse da terra. Despejaram os índios e entre eles encontrava-se Otavio Belino que, não querendo sair do seu lugar

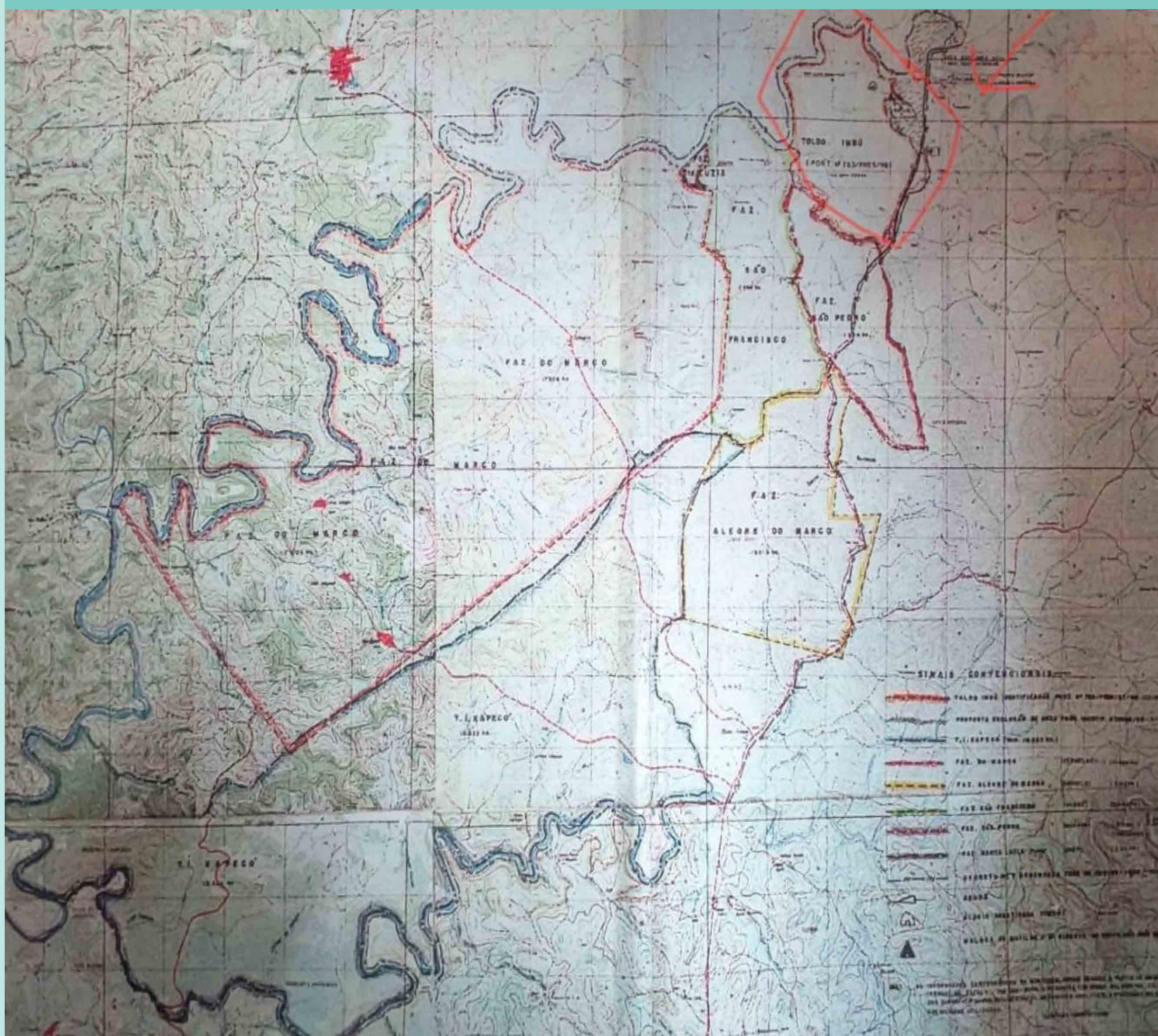
2 Conforme http://www.portalkaingang.org/index_xapeco.htm. Acesso em 10/12/2019.

de origem, foi amarrado e forçado a desocupar o lugar. Dona Diva (Divaldina Luiz), ex-moradora do Toldo Imbu, relata no vídeo *A retomada do Toldo Imbu – Kaingangs na luta pela terra em Abelardo Luz (SC)*³, em 14 de julho de 2015, que quando foram expulsos pelos madeireiros, latifundiários, governo e SPI, eles saíram sem nada e após serem levados para o Posto Indígena que hoje é a Terra Indígena Xapecó, suas casas foram queimadas. Muitos não aceitaram permanecer no posto e se espalharam por outras terras indígenas.

De acordo com o *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Toldo Imbu*, do ano 1999 (MONTEIRO et al., 1999), está registrado que depois dessa expulsão as famílias Kaingang novamente se mobilizaram para retomar suas terras, mas o processo de demarcação do Toldo Imbu sofreu oposição dos produtores rurais e seus aliados políticos. O trabalho para a identificação e delimitação da Terra Indígena Toldo Imbu demorou. Foi iniciado pela FUNAI apenas em 1986 com a formação de um grupo técnico, que teve a responsabilidade de elaborar o relatório circunstanciado de identificação e delimitação. Depois de vários estudos houve o levantamento fundiário e a avaliação de benfeitorias dos

3 A Retomada do Imbú – Kaingangs na luta pela terra em Abelardo Luz. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=MQYa_x7mo5M. Acesso em 10/12/2019.

Figura 2: Mapa Toldo Imbu. *Fonte: Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Toldo Imbu, 1999.*



ocupantes não índios incidentes na delimitação da Terra Indígena Toldo Imbu.

Apesar da realização de reuniões entre os componentes do GT, agricultores, autoridades locais e demais envolvidos, o grupo foi impedido de executar os trabalhos pelos proprietários atingidos. Como se não bastasse, as disputas judiciais

Figura 3: Leitura da ata da reunião para apresentação da proposta dos limites da TI Toldo Imbu. *Fonte: Sérgio Campos, 1998. Relatório do Toldo Imbu, 1999.*

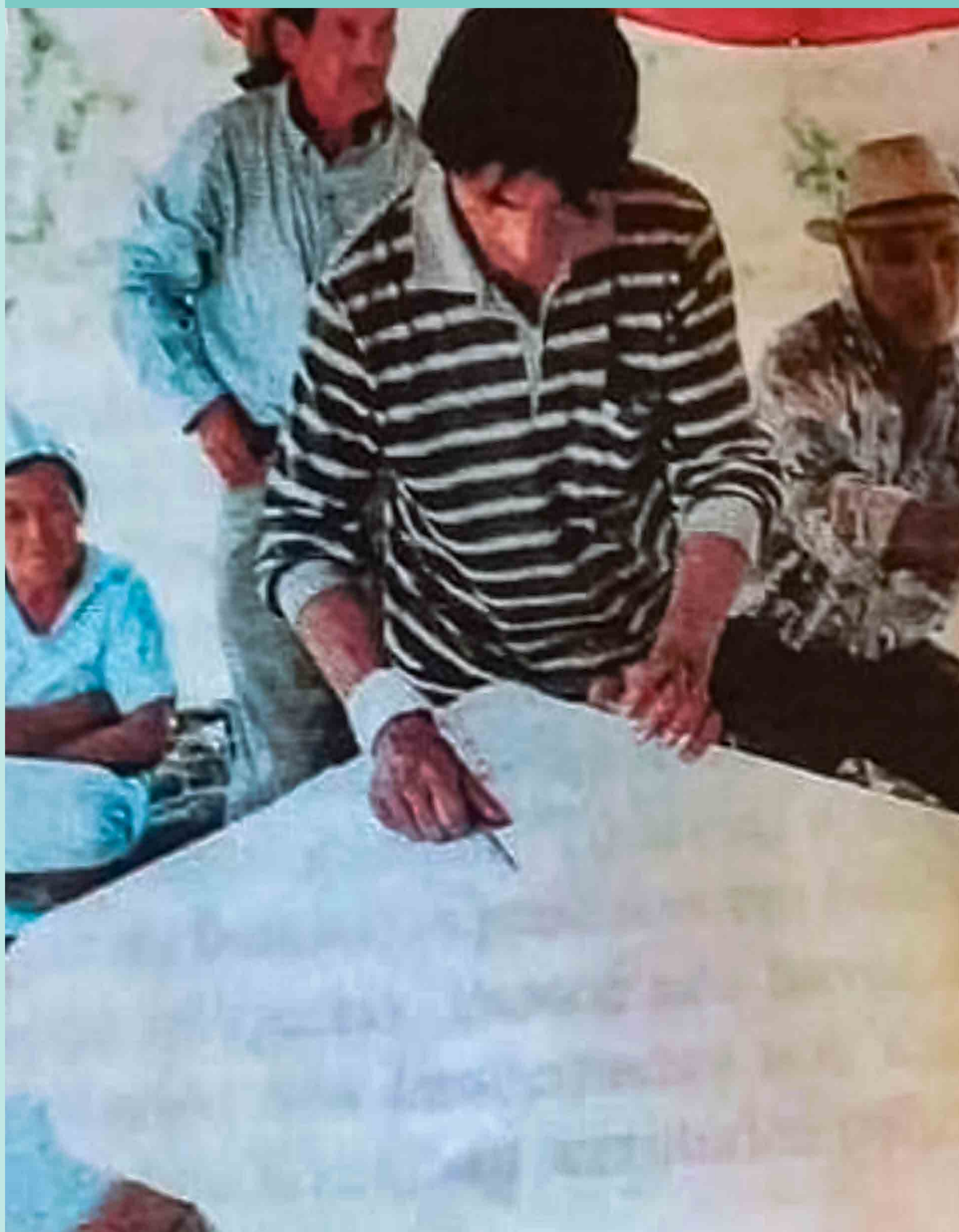


paralisaram por um longo tempo os procedimentos administrativos subsequentes.

Diante desse impasse criado pelos agricultores e seus representantes políticos, o processo de regularização das terras do Toldo Imbu ficou paralisado por cinco anos.

Em 20 de julho de 1998, através da Portaria nº 763, o presidente da FUNAI constituiu um novo grupo técnico (GT) e em 09 de agosto foi organizada uma reunião com os moradores do Toldo Imbu.

Figura 4: Leitura e assinatura da ata da reunião para apresentação da proposta dos limites da TI Toldo Imbu. *Fonte: Sérgio Campos, 1998. Relatório do Toldo Imbu, 1999.*



Com a concordância de todos os presentes quanto à retomada do processo de identificação do Toldo Imbu por parte da FUNAI, foi formada uma comissão composta pelos indígenas Valdecir de Oliveira, Ivo Gonçalves e Francisco de

Figura 5: Reunião no chalé do padre Genuíno. Bairro Ipiranga – Abelardo Luz/SC. Valdecir Oliveira Santos (camisa branca), João Batista (centro), José Belino. *Fonte: Relatório do Toldo Imbu, 1999.*



Oliveira (avô de Valdecir, falecido em 2014), com a tarefa de manter a comunidade indígena informada das etapas do trabalho e de avisar o GT.

Ao longo desse processo demarcatório, os conflitos se acirram entre os produtores rurais e os Kaingang. Muitas batalhas judiciais foram travadas, além de idas ao Ministério da Justiça, reuniões e diversos protestos. Esse conflito culminou com o assassinato do presidente do Sindicato dos Empreendedores Rurais de Abelardo Luz e com a prisão de cinco índios Kaingang. Depois de muita luta Toldo Imbu foi declarada terra indígena pelo Ministério da Justiça em 2007. A portaria declaratória em questão – Portaria n. 763, de

19/04/2007 – reconheceu a tradicionalidade da Terra Indígena Toldo Imbu, com área aproximada de 1.965 hectares, de usufruto exclusivo do povo indígena Kaingang.

Apesar da falta de homologação pela Presidência da República, obtivemos mais uma importante vitória no Supremo Tribunal Federal (STF) em 03 de setembro de 2019. Foi negado, por unanimidade, pela primeira turma, o agravo que pedia novo julgamento sobre a demarcação da Terra Indígena Toldo Imbu. Desta forma, a disputa pela posse da terra segue indefinida. O juiz federal de Chapecó comunicou à Presidência da República de suas decisões, esperando que a homologação e a finalização do procedimento de demarcação possa ser acompanhado de um plano de desocupação e reassentamento dos agricultores. O CIMI, que acompanhou o processo, reafirma que é dever do órgão indigenista oficial, a FUNAI, realizar a indenização das benfeitorias de boa-fé, caso haja perímetro da área identificada e que o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) proceda ao reassentamento dos agricultores⁴.

Diante dessa nova situação a comunidade do Toldo Imbu reuniu-se para uma confraternização poucos dias depois, em 07 de setembro, como pode ser verificado nas Figuras 6, 7 e 8.

⁴ Essas informações foram publicadas pelo órgão CIMI. Ver <https://cimi.org.br/2019/09/terra-indigena-toldo-imbu-do-povo-kaingang-conquista-vitoria-no-stf/>. Acesso em 10/12/2019.

Figura 6: Abertura da confraternização com as lideranças indígenas do Toldo Imbu e convidados. *Fonte: foto da autora, 2019.*



1. MINHA TRAJETÓRIA E REFERÊNCIAS BÁSICAS DA CULTURA KAINGANG

Nasci em 24 de janeiro de 1983 na Terra Indígena Mangueirinha, localizada no estado do Paraná, e recebi o nome kaingang Tënva. Sou filha de Wilson de Paula (falecido em dezembro de 2019) e Doraci Loureiro. Falo fluentemente o kaingang, minha primeira língua, e também escrevo

Figura 7: Comunidade do Toldo Imbu assistindo e acompanhando a fala das lideranças. *Fonte: foto da autora, 2019.*



nessa língua. O aprendizado da língua portuguesa aconteceu mais tarde.

Apesar das condições de vida desfavoráveis, pouca roupa e calçado, pouca comida e moradia precária, eu ia diariamente para a escola. Atravessava uma pequena mata e cruzava um riozinho. O carreiro às vezes estava limpo e às vezes sujo. Quando chovia o riozinho enchia e no descuido, eu resvalava nas pedras e acabava voltando para casa. Meu

Figura 8: Apresentação do Grupo de Dança da Escola Cacique Karenh. *Fonte: foto da autora, 2019.*



pai mandava meu irmão mais velho me levar de volta e atravessar o riozinho comigo nas costas.

Comecei a frequentar a escola aos nove anos, na antiga Escola Indígena Kógũnh Sĩ, na aldeia Bananeira – Terra Indígena Nonoai/RS, onde fiz as séries iniciais e onde aprendi português. Na 5ª série eu tinha que estudar fora da aldeia, coisa que o meu pai não aprovava. Meu pai alegava que as

Figura 9: Vilson de Paula e Afonso dos Santos.
Fonte: foto da autora, Florianópolis, 2017.



Figura 10: Afonso dos Santos e Marcos Sullivan Nascimento.
Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



meninas que estudavam nas escolas não indígenas acabavam se envolvendo com os não índios. Ele achava que eu já estava na idade de aprender os afazeres da casa, para mais tarde arranjar casamento.

Mas eu queria estudar. Então, com a ajuda da professora não índia que morava na aldeia, eu consegui me matricular. Meus pais sempre iam comercializar artesanato nas férias e quando eles voltaram de uma das viagens, eu já estava estudando.

Estudei da 5^a até a 8^a série na Escola Adílio Daronchi, localizada na comunidade de São José, município de Nonoai/RS. Foi tranquilo meu estudo, apesar da discriminação dos colegas não índios e de não poder me defender, porque não sabíamos falar e compreender bem português. Eu e meus colegas Kaingang resolvíamos de outra forma as dificuldades: a gente partia para a briga e quase todas as semanas assinávamos o dito livro negro. O livro negro era um livro grande de anotações, no qual a gente assinava depois de uma conciliação entre as partes. Se não resolvesse, era chamado o pai e depois o cacique.

Eu também estudava a língua kaingang à noite na Escola Indígena da Aldeia Bananeira da TI Nonoai/RS, porque já cursava a 8^a série e estaria apta pra atuar em sala de aula.

Era época em que não tinha professores Kaingang o suficiente para atuar nas aldeias da Terra Indígena Nonoai.

Então, no ano seguinte eu fui contratada pela Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul, com o aval do cacique José Orestes do Nascimento, para atuar na Escola Indígena Joaquim Gatēn Cassemiro, localizada no Posto Indígena Sede, TI Nonoai. Lá continuei meus estudos, trabalhava de manhã e estudava à tarde na Escola de Ensino Médio Maria Dulcina, em Nonoai/RS.

Lecionei por um ano nessa escola e nos anos seguintes retornei para a aldeia Bananeira, para trabalhar na Escola Indígena Pēróga, localizada na TI Nonoai/RS. Essas idas e vindas atrapalharam os meus estudos, mas consegui concluir o meu ensino médio na modalidade EJA (Educação de Jovens e Adultos), na Escola Estadual de Ensino Médio Adolfo Giordani, localizada em Gramado dos Loureiros/RS.

No ano seguinte consegui entrar na Unochapecó – Chapecó/SC, através de vestibular para o curso de Pedagogia. Fiz dois semestres, mas por problemas internos da aldeia perdi a bolsa de estudos que eu ganhava da FUNAI, então parei de estudar.

Em 2003 nos mudamos para a Terra Indígena Votouro, situada em Benjamim Constant/RS. No final do ano de 2006, por meio de um funcionário da FUNAI, fiquei sabendo que

teria vaga para professor bilíngue em Abelardo Luz/SC. Então me mudei em 2007 para a TI Toldo Imbu, onde resido até os dias de hoje. De 2007 a 2017 trabalhei na Escola Indígena Cacique Karenh da aldeia, como professora nas séries iniciais do Ensino Fundamental, do 1º ao 5º ano.

Em 19 de setembro de 2009 nasceu o meu primeiro filho, Igor Aponã Kãka de Paula Santos. No mesmo ano casei com o meu marido Valdecir Oliveira Santos e em 28 de junho de 2011 nasceu o meu segundo filho, Iago Aponã Goj Tãn de Paula Santos.

Atualmente estou concluindo o meu curso de graduação Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na UFSC e, apesar dos altos e baixos, nunca desisti. Logo que iniciei esse curso, em 2016, o meu esposo Valdecir foi recolhido junto à Penitenciária de Chapecó/SC, para início de cumprimento de pena, juntamente com seus dois irmãos, por motivo de condenação que ocorreu no júri realizado em junho de 2011, na cidade de Joaçaba/SC. Essa condenação envolve o processo de demarcação da Terra Indígena Toldo Imbu.

Em novembro de 2018 o meu filho Iago Aponã Goj Tãn teve febres altas e repentinas, e em razão disso o médico pediu o seu internamento para exames. Desde então segue a sua luta contra leucemia. Como se não bastasse, em dezembro

de 2019 perdi o meu pai. Ele estava com problemas de saúde, porém a morte foi muito inesperada, uma simples dor no estômago que se agravou de um dia para o outro. Meu pai sofria de apendicite e quando os médicos descobriram já era tarde, pois o apêndice havia estourado e após a cirurgia meu pai sofreu uma infecção generalizada.

Enfrentei todos esses problemas com fé em Topê, pois é ele quem nos alcança força, e para amenizar a dor e a alegria voltar a reinar em nossa família, no dia 29/12/2019 nasceu meu terceiro filho, de nome Ravi Kauã Ga Tãn.

Referências básicas da cultura Kaingang

De acordo com a tradição, conta-se que no princípio da criação do mundo os Kaingang surgiram do solo, por isso a cor da pele dos índios é semelhante à cor da terra. Logo, com dois grupos diferentes formados, kamẽ e kanhru, cada qual tinha suas características e habilidades (HAVERROTH, 1996). Justamente, o povo Kaingang se organiza em dois segmentos ou dualismo, que coincide com o cotidiano da aldeia, quando falamos do universo, da formação de lideranças, de casamento, inclusive.

Com relação ao universo, o sol é kamẽ e a lua kanhru. Quando morre um kamẽ, forma-se um círculo ao redor do sol e se for um kanhru forma-se um círculo ao redor da lua. Também quanto ao canto dos pássaros agourentos, sabia-se de qual metade alguém ia falecer. A dualidade não está presente apenas nas pessoas, mas também nas plantas, nos animais, nos astros e nas previsões.

Dona Nercinda dos Santos (marca tribal kamẽ) diz: “Nén ù tag kynkyr pi há nỹ nĩ, inh mỹ fi tũg jé nor kokog ta kutu ra kur mỹ ham.” Traduzindo: “Não presta quando esses bichos cantam, a coruja chorou na noite anterior do falecimento da minha mãe.” Sua mãe era da marca kanhru e faleceu em 2018.

Durante a minha última gravidez ela me mostrava muitas folhas para serem usadas durante esse período, para ter uma gravidez tranquila e também para não manchar o rosto.

O kanhru usa a metade bolinha (rá ror) e o kamẽ a metade risquinho (rá téj), para as pinturas corporais. O kanhru usa a cor vermelha do urucum e o kamẽ o preto do jenipapo. Na natureza tudo se relaciona com as marcas Kamẽ e Kanhru. O Kamẽ usa a marca comprida no corpo e também no artesanato. O Kanhru utiliza traços circulares no corpo e igualmente no artesanato.

Os membros de cada metade podem se casar com uma pessoa de outra metade que não seja a sua, digo Kamẽ com Kanhru e vice-versa. Para nós, Kaingang, a figura do pai é que define a perpetuação de sua metade, conseqüentemente filho de Kanhru, sendo homem ou mulher, será Kanhru, já filhos de Kamẽ serão Kamẽ. Como para o povo Kaingang a figura masculina define a descendência, não é aconselhado casamento de uma mulher Kaingang com um homem não-Kaingang, pois se acredita que desse relacionamento nasçam crianças não-Kaingang, enquanto que o homem Kaingang pode casar com uma mulher não-Kaingang. Mas, o que se observa nos dias atuais é o fato de mulheres indígenas casarem com homem não-Kaingang e saírem da aldeia, até porque o homem branco não deve utilizar e nem se apropriar das terras indígenas por ganância, no capitalismo.

Na maioria das vezes temos situações em que filhos de pais fóg (não índio) são criados pelos avós maternos, aprendendo os costumes e a língua kaingang. Mais tarde podem também se tornar lideranças dentro de suas aldeias e até serem responsáveis por intermediarem os não falantes da língua portuguesa, pois eles têm mais facilidade em compreender e se expressar com os dois lados (Kaingang e fóg – não índio).

Lembro-me de conversas que eu tive com o meu falecido pai Wilson de Paula e o senhor Afonso dos Santos a respeito das marcas Kamẽ e Kanhru.

Seu Afonso vinha todas as manhãs tomar chimarrão na minha casa, mas por problema de saúde ele agora vem somente quando o buscamos de carro. Recentemente fez a cirurgia da catarata, que ocorreu bem e está se recuperando. Tinha um apreço muito grande pelo meu pai, pois os dois são jěvy e kěke (da mesma marca, são kanhru) e falantes da língua. Sempre ouvi ele e meu pai comentarem a entrada dos fóg (não indígenas) nas áreas indígenas, sendo uma das preocupações deles a perda da língua kaingang.

Então entro na conversa (dia 11/08/19, Dia dos Pais) e o senhor Afonso falou sobre as marcas kamě e kanhru, para me auxiliar a identificar a metade à qual o meu marido pertence.

Diz o seu Afonso: "Ã rá hã re nĩ?" *"Qual a sua marca?"*

Eu lhe respondo: "Rá ror! Mÿr inh panh vÿ rá ror nĩ, kÿ ja ti rá hã tuj mũ ser..." Risos. E pergunto: "Mě?" E falo: *"Marca redonda (Kanhru), pois o pai é da marca redonda (kanhru), então eu carrego a marca dele, né?"*

Sr. Afonso: "Háv hã nẽ!" *"Sim, isso mesmo!"*

Eu: "Ju inh mén ti?" *"E o meu marido?"*

Sr. Afonso: "Ã mén ti panh vÿ tÿ fóg krě nĩ, ju ti mÿnh fi vÿ tÿ rá téj nĩ, ãn ki ti si ag tá ã nĩgru tu ã rá vé tĩ." *"O pai do teu marido é um não índio e a tua sogra é marca comprida (kamě), nesse caso os mais velhos olham e dizem que marca que tu é através da unha."*

Eu: "Kÿ isÿ inh régre mré nĩ, ker?" *"Então somos da mesma marca?"*

Sr. Afonso: “Hãra ã tỹ kikagtĩg ra ti mré jãg! Kỹ ãjag krẽ vỹ rá ror nỹtĩj ser mỹr ãjag tỹ ta jag rá rike nỹtĩn.” *“Você casou sem saber que são da mesma marca! Portanto, os filhos de vocês são da marca redonda (Kanhru).”*

Logo lembrei da pergunta sobre o grau de parentesco entre eu e o meu marido feita por um dos médicos de meu filho lago, que faz tratamento para leucemia há mais de um ano. Respondi-lhe que nenhum e complementei dizendo que sou natural do RS e ele do PR. No entanto, fiquei pensativa quanto a grau de parentesco entre eu e o meu marido. Então, o médico me disse que esse problema do meu filho ocorre em comunidades fechadas ou isoladas.

Seu Afonso e meu pai começaram a relatar que na época deles a primeira pergunta feita para início de prosa com uma moça era a seguinte: “Ã rá ti hãre nĩ?” *“Qual a sua marca?”* Dependendo da resposta, continuava a conversa ou não.

Meu pai, Vilson de Paula, contou então como conheceu a minha mãe, dizendo:

Eu trabalhava para os não índio nas colônias e certa vez, a pedido de uma prima da tua mãe, fui num baile na TI Nonoai. A finada vó de vocês era muito séria, então pedi pra dançar com a mãe de vocês e tua vó pediu o meu rá (marca). Então falei rá ror e ela deixou eu dançar a noite inteira. Para a minha surpresa dali uns dias apareceu na TI Votouro a tua vó, a tua tia Nair [irmã mais velha da minha mãe] e a tua mãe. Me escondi delas, em cima de umas varas que o meu pai deixava erguido

como se fosse um forro pra guardar as coisas. Conversaram bastante com a minha mãe, então a minha mãe pediu se a mãe de vocês sabia assar bolo, ela não sabia, então quem assou o bolo foi a tia de vocês. A finada vó de vocês e a minha mãe deixaram tratado que eu iria me casar com a tia de vocês. Depois que elas foram embora desci lá de cima e falei que eu não iria casar com a Nair, e no mesmo dia voltei para a casa dos meus patrões. Fiquei tempo trabalhando, mas não esqueci da mãe de vocês. Certa vez criei coragem e fui até a morada da tua vó e pedi a mão da mãe de vocês em casamento. Tratamos o casamento perante os pã'i [lideranças], depois do nosso casamento fomos morar separados, numa casinha feita de capim. E estamos junto até hoje, tua finada avó sempre quis o meu bem, pois eu era o jamré [genro/marca contrária], coisa que hoje em dia não se vê mais.

A minha mãe, Doraci Loureiro, também fez um relato quanto à importância das marcas (rá) e o quanto era valorizado naquele tempo. Essa conversa aconteceu em 16/11/19.

Certa vez o teu pai disse que iria fazer uma viagem e eu não me importava quando ele saía, carregava a Juliana [minha irmã mais velha], no pescoço e no colo o Samuel [meu irmão, mais novo que a Juliana]. Ia na casa da avó e do avô de você [os pais dela], ia na igreja e de volta pra casa. Certa tarde descobri que o pai de vocês tinha fugido com uma outra mulher, mas eu não acreditava. Mesmo assim o pai de vocês vinha e me dizia que estava trabalhando, mas que a empreitada estava quase no fim, fazia o rancho, depois ia de volta. Antes da tua avó [mãe do meu pai] falecer ela me contou que ele chegou com essa mulher, dizendo que iria me abandonar. Minha vó ficou muita irada e

atropelou ele e a mulher de lá, dizia que ela tinha apenas uma nora (jamré/marca contrária), que ela iria me buscar, mais os seus dois netos na época, mas que ele esquecesse dela como mãe.

A partir desses relatos percebe-se que nos arranjos familiares naquela época se valorizava muito as metades. Por conta disso os casamentos eram duradouros. Portanto, para casar era necessário ser de marcas diferentes, mas estão acontecendo casos em que pessoas das mesmas marcas estão se casando e isso para nós Kaingang é considerado incesto, parente com parente, podendo em alguns casos nascer crianças com deficiências.

Minha finada avó materna Masy (Cezarina Fortes) dizia:

Se você casar com um rapaz da mesma marca, você não vai ter voz e nem vez, não vai ser vista como a esposa dele. Se ele te trair, você tem que aceitar porque se você brigar as outras mulheres vão dizer que ele é marido delas. O mesmo acontece com o homem. Se acontecer ao contrário, a esposa pode ter outros parceiros e ele tem que aguentar quieto. Até porque não pode se meter em confusão porque você casou sem o consentimento da liderança [lei interna].

Ainda sobre as metades kamẽ e kanhru, Dona Nercinda dos Santos diz:

Nunca separei, ói, o velhinho saía e chegava tarde, era a época que tiravam as madeiras pros chefes de posto, então ganhavam muito dinheiro e faziam muitas festas. Nossos pais não aceitavam nossas separações, pois nossos casamentos eram feitos por eles.

Ela acredita que por conta dela ser kamẽ e o marido kanhru, a ligação era muito forte. Ela diz:

Os casamentos de hoje não duram porque não se casa mais pelas marcas, os casamentos são todos bagunçados e muitos são sem o consentimento dos pais.

Conversando com os mais velhos, conseguimos entender melhor, acender e dar a devida importância a um costume essencial na organização social dos Kaingang, que inclui o compromisso com a descendência.

2. SABERES KAINGANG – RETOMANDO CONHECIMENTOS E PRÁTICAS ANCESTRAIS

Os kófa que são kujá

A categoria kujá é traduzida pelos Kaingang por pajé, médico ou cientista. Em termos etnológicos corresponde ao xamã desta

sociedade indígena. (...) O kujà protagoniza processos rituais de formação da pessoa e do corpo kaingang; preside ritos de nomeação, proteção e cura de pessoas e ambientes; seus conhecimentos transversalizam saberes que vinculamos às “ciências do homem”, “da natureza” e da “sobrenatureza”, tais como ecologia, psicologia, astronomia, religião, meteorologia, medicina, sociologia, geologia, botânica, antropologia, zoologia. (FREITAS & ROKÀG, 2007, p. 214-215).

Durante a minha vida e a minha pesquisa ouvi e li várias vezes as palavras kujá e kófa. No meu entendimento o homem ou a mulher kujá trabalham com os vënhkagta (ervas que curam/remédios) e os jagrë (espíritos). Já o ou a kófa trabalham apenas com o vënhkagta.

Quando falamos a palavra kófa nos referimos a pessoas de mais idade, conhecedoras de vários aspectos da cultura kaingang, os anciões da aldeia, mas esses não trabalham com os jagrë (espíritos), como mencionado acima. Eles podem até trabalhar com os vënhkagta (ervas que curam/remédios), mas necessariamente não precisa ser um kófa para trabalhar com os vënhkagta.

No artigo escrito por Freitas e Rokàg (2007) sobre o II Encontro dos Kujà, que aconteceu de 28 a 30 de novembro de 2007 na Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, em Porto Alegre/RS, está registrado que o kujá Jorge Kagnãn Garcia fala que os vënhkagta/ervas ou remédios que curam vivem

na mata. Todas as ervas que existem na mata foi Topẽ que deixou ali para nós. Então, dizemos que ao entrar na mata deve-se pedir permissão ao nãñ ga (dono da mata), deve-se pedir licença quando for tirar uma folha, casca, raiz etc. e agradecer ao sair da mata.

Segundo a dona Luiza Pedroso, cada ser é escolhido para fazer o seu papel na terra. Esclarece que, como kujá, tem o dever de cuidar das pessoas doentes (física e espiritualmente), que possui uma relação espiritual com a mata, que cada um nasce com esse dom e pode ser repassado. Disse, ainda, que o kujá tem que ser uma pessoa forte para lidar com os jagrẽ (espíritos), pois eles sugam a pessoa, eles se fortalecem através da pessoa e se você não os atende, eles ficam enfurecidos.

Nessa pesquisa eu pretendia melhor compreender a relação do kamẽ e o kanhru com os vënhkagta, e tinha o desejo de registrar a conversa sobre os conhecimentos e práticas dos saberes que o meu pai aprendeu com o kujá Jorge Garcia. Meu pai narrava muitas histórias contadas por Jorge Garcia e vivenciadas junto ao kujá. Lembro-me do sétimo dia que ele não podia faltar quando falecia algum morador da Aldeia Bananeira e eles eram responsáveis pela cerimônia, caso os parentes do(a) falecido(a) não fossem evangélicos. Lembro-me vagamente dos cantos e das rezas, amanheciam cantando e rezando, sempre rodando uma vasilha com

alguma bebida, então iam descansar até a hora do enterro. No enterro já marcavam para o sétimo dia e eram uns cinco a seis homens que comandavam o grupo. Nunca ouvi falar que alguma mulher participasse. Meu pai ficava dias fora, mas a minha mãe sabia onde ele se encontrava.

O kujá Jorge Garcia é jamré (marca contrária) do meu finado pai, pois pertence à metade kamẽ, enquanto que o meu pai é kanhru. Faziam questão que houvesse casamento entre as famílias, mas isso não ocorreu.

Quando descobri que o meu filho Iago, de oito anos, tinha leucemia, eu fiquei intrigada com o diagnóstico dos médicos. Conversei muito com o meu pai a respeito. Surgiam vários pontos de interrogação quanto a esse diagnóstico. Meu pai não acreditava e inclusive tirava folhas e fazia chá para o meu filho. Como eu estava “internada” com o meu filho no Hospital da Criança Augusta Muller Bohner (Materno – Infantil), em Chapecó/SC, eu tinha medo dos médicos descobrirem e jogava fora esses chás.

Certo dia, conversando com o meu finado pai, relatei a ele o meu interesse em ir até a TI Nonoai/RS fazer uma pesquisa com o kujá Jorge Kagnã Garcia. Então ele me falou: “Eu vou junto. Eu sei onde ele mora.”

No dia 06 de agosto de 2019 fomos até a Terra Indígena Nonoai, até a residência do kujá Jorge Garcia. Nos informaram que ele estava em Lajeado/RS, onde um dos seus filhos reside, mas que a esposa estaria mais adiante, passeando na casa de um dos seus netos. Fomos até lá. Encontramos a vó Kãĩ destalando taquara. Ficou feliz em receber o meu pai, pois conviveram por muitos anos quando morávamos na Aldeia Bananeira.

Meu pai conta que ele era uma espécie de conselheiro do casal, pois na época eles brigavam e o vô Jorge Garcia saía da casa, então meu pai ia atrás dele e os dois voltavam juntos para a casa do vô Jorge e da vó Kãĩ, como são conhecidos. Meu pai conta que antes de voltarem para casa faziam festa uns dois ou três dias.

Quando chegamos a vó Kãĩ disse ao meu pai: “Ã ta kitũn kũ ã pi ta inh mĩ ti nón tĩ mĩ.” / “Ninguém mais foi atrás dele pra traze de volta, porque era você quem fazia isso.” E os dois riram bastante.

Então ligaram para o Senhor Jorge Garcia, que conversou por telefone com o meu pai. Ele relatou sobre a doença do filho e que não voltaria tão cedo. Pediu para nós irmos até lá, mas por conta da distância e da minha gravidez à época, achamos melhor voltar para casa.

Numa tarde, seu Jorge ligou para o meu pai e falou sobre a kujá Mÿrkuřĩň (Luiza Pedroso), que eles trabalharam juntos por muito tempo e que eu a procurasse. No dia 09 de outubro de 2019 viajamos até a Terra Indígena Votouro, eu, meu pai e meu filho. Chegamos na casa da minha irmã, que reside no Faxinalzinho/RS, e dali fomos até a TI Votouro que fica a uns 2 km e faz divisa com a cidadezinha de Faxinalzinho. Chegamos na casa do meu irmão, então pedimos se ele sabia aonde a vó Mÿrkuřĩň morava e ele falou que devia ser a vozinha que morava ali na esquina. Nos contou que dias atrás o açude tinha estourado e que a água quase tinha levado a casa com ela dentro. Ao chegarmos, ela nos confirmou o ocorrido.

Dona Luiza ainda não tinha levantado, batemos na porta, demorou e ela a abriu com a cara não muito boa. Imaginei que poderia ser por acordá-la. Ela pediu que entrássemos e arrumou as cadeiras para sentarmos. Arrumou o lugar do fogo, tirou uns galhos secos de bananeira e acendeu o fogo, colocou uma chaleira com água para esquentar e depois acendeu o cigarro. Ia pitando e arrumando a cuia, sempre repetindo a mesma pergunta: o que nós queríamos com ela? Pedi do que gostava para eu ir até o mercado comprar. Já era meio dia e me despedi. Na saída encontrei com a Dona Sirĩň (dona Cezarina Isaías), comadre da kujá Mÿrkuřĩň, e pedi que participasse da nossa conversa, pois mais tarde eu voltaria. Deixamos combinado.

Figura 11: Vó Kãrĩ destalando taquara.
Fonte: foto da autora, Aldeia Sede, TI Nonoai/RS, 2019.



Chegando lá à tarde foi bem mais tranquilo, Dona Luiza estava faceira, reconheceu o meu pai, lembrou do meu tio e de como ela os chamava.

Para essa entrevista formulei perguntas, mas não pude fazê-las. Fiz a única pergunta: “Ã mÿ vënhkaga mré rãnhraj ti ver? / “Você trabalha ainda com as ervas?”

Figura 12: Kujá Mÿrkuřĩĩ (Luiza Pedroso).
Fonte: foto da autora, Aldeia Votouro/RS, 2019.



Figura 13: Kujá Mýrkuřĩň (Luiza Pedroso) em sua cozinha.
Fonte: foto da autora, Aldeia Votouro/RS, 2019.



As pessoas mais velhas não costumam ficar respondendo em forma de questionário, elas gostam de falar, falar de tudo um pouco. Pedi sobre as ervas, ela começou a me contar do encontro que participou em Porto Alegre/RS, em 2007, o Encontro dos Kujá, mencionado anteriormente. Durante a nossa conversa pude então confirmar que os mais velhos gostam de se sentir à vontade de falar o que quiserem, gostam de uma atenção especial e não gostam de ser interrompidos.

Deu-se, em seu tempo, a seguinte conversa feita na minha língua materna/paterna e traduzida por mim posteriormente:

Kỹ fi vã inh mỹ. / Então ela me disse:

Mỹrkuřĩnỹ: "Ãty vėnh so jãn sór mỹ kemũ?" / "Você ta querendo um benzimento?"

Inh: "Va! Sỹ vé ã mré vãmén sĩ han sór vė!" / Eu: "Não! Eu só quero conversar um pouco com a senhora!"

Fi pĩ han tu furun fi vỹ, goj ta sarera ki nĩm kar ka fi vỹ kuia ki han. / Ela acendeu o fogo, colocou água a esquentar e foi arrumando a cuia.

Fi vỹ fi vãju grug kar inh mỹ: / Acendeu o seu palheiro e me pediu:

Mỹrkuřĩnỹ: "Ã tỹ ũ krė nĩ?" / "Você é filha de quem?"

Inh: "Tỹ já Nĩkyg fi kar Zé Masijo neta fi nĩ!" / Eu: "Sou neta da finada Nĩkyg e do finado Zé Masijo."

Mỹrkuřĩnỹ: "Eh!" / (Ficou surpresa)

Mýrkuřĩĩ: "Inh pi inh su mré ke ti ha mýr crente ag tỹ vé isu vĩ tĩ, feiticeira fi ke já ag ta nĩgtĩ hamẽ, vĩgvĩ kamã tỹ nỹtĩg nĩ." / *"Eu não faço mais os meus trabalhos, os crentes só falam mal de mim, dizem que eu sou feiticeira, falam demais."*

Mýrkuřĩĩ: "Dia santo kar ki ja vėnhkagta kugpũn tĩ vỹ, kỹ já fejta han tĩ vỹ, hãra pi kãmũ ta vĩn tĩ. Pi vãsỹ ge tĩg!" / *Todo o dia santo eu queimava os meus remédios, fazia festa, mas agora é difícil virem me visitar, antigamente não era assim."*

Inh vo tũg já ki fi tỹ ãkrén gé: / *Durante a nossa conversa ela lembrou do meu finado avô paterno:*

Mýrkuřĩĩ: "Ag mỹ ser kejėn nego mỹ vėnhvĩ van?" / *Ela me pergunta se tinham avisado o meu pai quando o meu avô faleceu – ela chama o meu pai de nego.*

Kỹ ja fi mỹ, háv kem! / *Então eu respondo que sim!*

Mýrkuřĩĩ: "E'e'e". Ke fi tóg, kar katy kem. / *Ela faz e' e' e' e depois fica em silêncio.*

Mýrkuřĩĩ: Jėtu ke ka nĩg mág kar fi tỹ pã'i mág jėmẽ, kar fi ta rã to kãmén ka ki vaj kỹ ta tỹ kutẽ nỹj kem. / *Ela dá uma pausa e logo pede como está o cacique, faz um comentário do sol e diz que amanhã vai amanhecer chovendo.*

Vó Sirĩĩ fi tỹ ge tĩ, ěg mỹ fi tỹ még ta krĩ kãfi ka ja ter mũ ju ãjag tỹ isỹ vãnhjén kar jé. / *A vó SIRĨNỸ diz que ela pede pra eles darem uma machadada na cabeça dela, pra matarem ela, aí ela ia parar de incomodar. Risos.*

Ã ki fi vỹ fi tỹ Porto Alegre tỹ kujá ag jagnẽ katu tĩgtẽ ja to kãmén, gĩr mỹ ěg tỹ vėnhkagta pũn tĩ, inh ma ag ta mũ tĩ. / *Nesse momento Mýrkuřĩĩ fala da sua ida a Porto Alegre RS, no encontro dos kujá.*

Mýrkurinỹ: “Ëg mỹ ag ta krẽkufár, porko, monh sugsun tĩ, ju vãjãn ta kynkar nỹtĩ, kusã ki fag ta ãg mỹ kafé ha kafé com leite. Ju já ser tỹnh jãj mũ, inh vãtó vãn ka, kỹ inh mré kujá fag tỹ.” / *“Eles assavam peixes, carne de porco, de gado, pela manhã faziam café, café com leite. E eu tava lá pra faze os meus cantos, com o meu cajado, e os meus companheiros kujás.”*

Mýrkurinỹ: “Hára, hára, hára régre!” / *“Hára, hára, hára irmão!”*

“Hára régre!” / *“Hára irmão!”*

“Javo aruno ta krĩ ki no fěr kar nỹtĩj, nyr fygfy tỹ fag tỹ vẽnkhagjigje ka nỹtĩj mũ ham. ãjag mỹ há ju!” / *“Os alunos todos enfeitados com cocares cheios de penas e vestidos com roupas feitas de caraguatá da lagoa.”*

Mýrkurinỹ: “Vẽnhsãnsãn ra! Kej ja mũ ser fag mỹ ham.” / *“Força! Diziam eles, e iniciávamos os cantos.”*

“Ka ãg tỹ ag mré ser ag jé tó tĩ.” / *“Então cantávamos todos: kur tó! Kur ã jé tó!”* / *“Cante! Cante o teu canto!”*

Mýrkurinỹ: “Inh mré kujá ag kar kujá fag, ka já fag mré tỹj jãn tĩ há mã.” / *“Os kujá e as kujá, nós cantávamos todos juntos!”*

“Jorge Garcia, inh nỹn Kãrĩ fi.” / *“Seu Jorge Garcia e a sua esposa Dona Kãrĩ falavam”: “Hára jãvy, vãsãn vãsãn ra! ãg ta gĩr tag kugpej jé.”* / *“Força! Para banharmos essas crianças!”*

Mýrkurinỹ: “Ju vẽnkhagta ta koso mag ãn fãn ka nỹj mũ ham, ãg ta gĩr kugpej jé.” / *“E tínhamos um cocho cheio de remédio pra banharmos as crianças.”*

“Ka já tỹj mũ há mẽ, ka ag ta ser: há tỹj! kej mũ ham.” / *“E eu cantava, então eles me diziam que estava muito bonito.”*

“Kur ã jé tó! Kujá! Ag ta ãjag grava kej jé.” / *“Cantem! Kujá! Que eles vão gravar vocês.”*

“Ka ja ser jãg tĩ hamẽ, inh vãtó vyn ka ja tỹj jã ser.” (Risos) / “Então eu ficava de pé com o meu cajado na mão.” (Risos).

“Hája! Haja! Hává! Hává

Há mỹ ke mỹ hává jéke!

He vá jéke he mỹ ke mũ!

Inh! Kujá ag tỹ ãn mĩ nỹtĩ

Ke mũ nĩ ó...

A mẽ ke nẽ ke mũ...”

(Sem tradução, pois a letra tem significado apenas para nós, Kaingang).

Mỹrkurinỹ: “Mrérér, mrérér kej já ta javu hamẽ, fag ta fag nĩgé nugnóg vỹ hamẽ.” / “Eles faziam muito barulho batendo palmas.”

Mỹrkurinỹ: “Ka ag ta inh mỹ, vóvó ã tó mãn ra ke tĩ!” / “E eles diziam: vovó cante mais um!”

Me gá! mỹ emỹ hévỹ hỹjẽ

Hává gájỹ

hỹrá kyjmỹ nĩ tag ti

ti kar vég nĩ

kanhgág vỹ tu mũ

hãra ti ta ãg vég nĩ... ham risos ke já tĩ

(Sem tradução, pois a letra tem significado apenas para nós, Kaingang).

Mỹrkurinỹ: “Aruno ta rija fãfãn hamẽ.” / “Os alunos enchiam o ônibus.”

Mýrkurinỹ: “Mỹ ãjag mỹ há sa ãjag mỹ tỹj já ti, ěmã e'ty ke ta kãmũj hamẽ.” / *“Eu pedia se eles estavam gostando dos cantos, vinha muitas outras aldeias para esse evento.”*

Mýrkurinỹ: “Pirã krĩ mag ãn ham kósin, mãn ka nér kri gãr ta faĩnh nĩkru ti ham pĩ ãn tu grin ka nỹj mũ ham!” / *“Cabeça de peixe enorme, ao redor tinha farinha de milho torrado, muita fartura, minha filha!”*

Mýrkurinỹ: “Isỹ vėhé ge tĩ pi jé, hãra inh ne vé kaga kamã nĩ kem!” / *“Não é de agora que lido com isso [kujá], mas eu estou muito doente!”*

Mýrkurinỹ: “Hãra ne kera kósin inh ne jé. Deixa assim ke nĩnỹ.” / *“Mas agora, minha filha, eu pensei e disse ‘deixe assim’.”*

Mýrkurinỹ: “Pi inh mré ke há nỹtĩ pi sỹ nén ũ han kỹ inh mré vej kãmũj. Hãra ta vėnhmỹ kar nỹtĩ kỹ ti hěrėn kỹ inh mỹ inh vėnhkagta pũr vej kãmũj. Há ka sa mré para kej ke ka nĩn.” / *“Eles não sabem lidar comigo e com as minhas crenças, então como que eu vou acender os meus remédios se eles não acreditam.”*

Mýrkurinỹ: “Inh mãn kãtĩg sór ta tĩ.” / *“Ele sempre quer vir me buscar.” (Nesse momento ela fala do seu guia, que quer vir buscá-la, mas que ainda não é a hora).*

Mýrkurinỹ: “Sĩgar ũ grũg ra kumỹre, kar goj rã vé, kron ka mã fi ta nĩ.” / *“Acenda o meu cigarro, comadre, e esquente mais água, ela gosta de toma chimarrão.”*

Essa conversa foi gravada em vídeo e após a gravação continuamos conversando, pois ela se sentiu mais à vontade. A kujá ficou muito feliz por eu estar ali visitando-a, falou até que eu só ia voltar para o seu velório, porque os parentes a

abandonaram e que eu também iria fazer o mesmo. Perguntava a toda hora por que eu nunca a visitei, então falei que a culpa era do meu pai, por não me contar que eu ainda tinha uma “avó” viva e que é kujá. Rimos muito. Queria que eu fizesse a janta, pois já começava a escurecer. Queria também que eu pousasse em sua casa, pois à noite ele iria chegar. Perguntei quem chegaria e ela falou que era o mĩg sí (tigrinho). Fiquei em silêncio, mas curiosa, e perguntei a razão dela ter se distanciado da minha vó materna. Então ela contou que quando morreram duas tias minhas por parte de pai, diziam que ela não as tinha curado, mas na época ela não conseguia lutar contra os espíritos que se manifestavam nas minhas tias. Fiz a minha parte, dizia ela, mas que na época a minha avó paterna também tratava a minha tia que faleceu com remédios feitos por uma curandeira fóg (não índia). Na volta comentei a conversa com o meu pai e então ele me disse que há muito tempo ela trabalha com isso, que o mĩg sí (tigrinho) é o jágrẽ dela.

Minha mãe Doraci lembra do tempo quando era criança:

“Quando vínhamos do Kógũnh sĩ [Ervalzinho], aldeia Bananeira, TI Nonoai, passear na Aldeia Vila Alegre [Sede – TI Nonoai], Dona Mĩrkurinĩ residia lá e já atendia os moradores. Nós éramos muito curiosos, queríamos ver o mĩg sĩ (tigrinho) que escutávamos falar. Ela comprava a cachaça pra beber com o mĩg sĩ (tigrinho), então nos reuníamos pra ir espiar ela, mas paramos depois que alguma coisa assoprou em nós no buraco. Ela

conversava com ele, dançava pulando, imitando o gemido do tigre.”

Minha mãe é evangélica, mas conta que quando pequena seu jagrẽ (espírito) saiu do seu corpo e que graças ao senhor Júlio Garcia, kujá daquela época, o seu jagrẽ retornou. E confirma que antes das igrejas evangélicas entrarem nas aldeias as pessoas procuravam muito os kujá.

A kujá Mÿrkurinỹ falou sobre a minha gravidez e disse que daria tudo certo, que eu sou forte. Pediu que eu fizesse um chá de casca da gabirova quando estivesse no último mês. Disse ela: “Kusã pir ta tũ ãn ki”, ou seja, me ensinou como eu tinha que tirar a casca, porque o efeito podia ser contrário. Risos. O chá é para estourar a bolsa logo e o bebê descer junto com o líquido. Mÿrkurinỹ também me ensinou a fazer o chá para tomar durante a dieta: “Pra te limpar por dentro”, dizia ela.

Todos esses ensinamentos foram válidos, inclusive o médico que me atendeu falou que foi o parto mais tranquilo que ocorreu naquele dia 29/12/2019.

Fiquei muito feliz e agradecida por ter a oportunidade de conhecer a “avó” paterna e kujá dona Mÿrkuĩnỹ, e espero retornar à aldeia do Votouro em breve e poder revê-la.

Figura 14: Quintal da Kujá M̃yrkuřĩñy.
Fonte: foto da autora, Aldeia Votouro/RS, 2019.



A seguir, acrescento mais fotos da kujá e de seu lugar. Apesar da idade avançada, ela acende o fogo, arruma a cuiá e ainda trata as galinhas. Também tem suas pequenas lavouras de feijão e mandioca, conserva tudo limpinho. Ela mesma carpe o terreno com enxada e organiza seu espaço, como podemos ver o improvisado ninho para as galinhas numa velha caixa de som (Figura 14).

Figura 15: Santos de devoção da Kujá Mýrkuřĩň.
Fonte: foto da autora, TI Votouro/RS, 2019.



Os kujá e os kófa nos demonstram que o saber da floresta os ensinava e ensina.

Alimentação tradicional Kaingang: plantas que alimentam, ervas que curam

A cultura, o território, a língua e a alimentação são elementos que, entre outros, ajudam a preservar o modo de viver de um povo. Durante muitos anos nós, Kaingang, tínhamos uma alimentação natural e saudável, obtida através da coleta, plantio, da caça e da pesca, subsistência livre de agrotóxicos.

A alimentação tradicional era de suma importância para o nosso povo. Nossos avós tiveram uma velhice saudável, não faziam consulta aos médicos fóg (não-índio). Durante a gravidez, a alimentação era toda controlada pelas kófa (anciãs) e eram elas que diziam o que a gestante podia e não podia comer durante a sua gestação.

Eram épocas de fartura, existia ainda bastante mato. Minha avó fazia muito o kumĩ (mandioca brava) acompanhado de farinha totor (farinha de milho torrada) ou o ãmi (bolo na cinza), fuva com régró (feijão), pyrfé (urtiga), acompanhado do pisé (farinha de milho feita no pilão) e a kirera (canjiquinha). Meus avós plantavam para o consumo e não para comercializar. As carnes que eu lembro daquela época eram o ratão do banhado, o tatu, a pomba etc.

Figura 16: Kujá Mýrkuřĩňy jogando milho para as galinhas.
Fonte: foto da autora, TI Votouro/RS, 2019.



Nos dias atuais nós, Kaingang, vivemos em situações e espaços diferentes. Algumas terras são demarcadas e outras são acampamentos. Vivemos da agricultura, entre outros itens. Há também áreas localizadas em espaços urbanos, nos quais as famílias vivem do artesanato. Apesar de vivermos em contextos diferentes, temos em comum aspectos importantes da nossa cultura, a valorização e a vivência da sabedoria dos nossos kófa (anciões). Com todas essas situações enfrentadas pelo nosso povo, acabamos deixando parados no tempo alguns dos nossos costumes.

A Ação Saberes Indígenas na Escola – pesquisas e vivências

O que é a Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE)? A Ação Saberes Indígenas na Escola (Núcleo SC)⁵ é um projeto do MEC de formação continuada de professores indígenas e não indígenas em escolas localizadas nas terras indígenas no país.

5 A ASIE é projeto coordenado pela UFSC em conjunto com a Secretaria de Estado de Educação de Santa Catarina. Faz parte da Rede Sul-Sudeste, composta pelos estados de MG, ES, RJ, SP, PR, SC e RS. O programa foi instituído pela Portaria nº 1.061, de 30/10/2013 e regulamentado pela Portaria nº 98, de 06/12/2013 (Secadi/MEC). O Núcleo SC efetivou o trabalho com professores indígenas de três etnias presentes no estado: Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng de Terras Indígenas situadas em muitos municípios, cujas escolas pertencem à rede estadual. Ver a página: <https://saberessindigenas.ufsc.br/>.

Em 2015 iniciou-se um trabalho de fortalecimento da cultura na minha aldeia e escola, ou seja, viver os ensinamentos de práticas da cultura, fazendo com que animasse em nós a sabedoria ancestral do nosso povo Kaingang. Ainda,

Saberes Indígenas na Escola é uma ação que busca promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica nas escolas indígenas; oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas; oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação que atendam às especificidades dos processos de letramento, numeramento e conhecimentos dos povos indígenas; fomentar pesquisas que resultem na elaboração de materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens, bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e de acordo com as especificidades da educação escolar indígena (MEC). (Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/177450>. Acesso em 30/01/2020).

De 2015 a 2018 aconteceram oficinas, reuniões e encontros dentro e fora das escolas nas terras indígenas, e também na UFSC. Participei deste projeto. Esses encontros promoveram na comunidade um despertar para o entendimento e sentimento da vida tradicional e o que deixamos e retomamos como prática. Nesses encontros percebia-se a preocupação de cada morador da aldeia quanto à prática e à

Figura 17: Encontro da ASIE, na UFSC, Florianópolis/SC.
Fonte: foto da autora, UFSC, 2017.



valorização da cultura kaingang quanto aos costumes, como o artesanato e as comidas típicas kaingang. Mas, em primeiro lugar foi acentuada a valorização dos kófa (anciões), ou seja, eles se sentiram valorizados, pois é através deles que retomamos esses valores. Os kófa se sentiram privilegiados e a prova disso era que meus pais não perdiam um encontro. Tive a oportunidade de aprender muitas coisas com eles nessas ocasiões. Eles se sentiam importantes por poder repassar as memórias de seus ancestrais. Lembravam de relatos feitos pelos seus pais e avós, ao redor do fogo, tomando chimarrão.

A ASIE foi organizada com as comunidades indígenas e as comunidades escolares, num conjunto. No oeste de Santa Catarina foram realizados grandes encontros com as comunidades Kaingang:

Os Grandes Encontros Kaingang ocorrem em periodicidade trimestral (que pode ser repensada de acordo com a necessidade que se apresenta) e tem a finalidade de reunir orientadores de estudo, professores cursistas, sábios, lideranças e a comunidade para a troca de reflexões em torno dos tempos e espaços da educação indígena e das relações possíveis entre educação indígena e educação escolar. Falas e saberes dos anciões pautam as reflexões. Além disso, é o momento de socializar as ações que estão ocorrendo nas escolas, entre as equipes, bem como visa o planejamento e alinhamento para atividades futuras. (ASIE – Grandes Encontros. Disponível em <https://saberesindigenas.ufsc.br/kaingang/encontros/>. Acesso em 30/01/2019).

A comunidade do Toldo Imbu, juntamente com os professores, escolheu por trabalhar o tema “Alimentação Tradicional Kaingang” durante as três edições do projeto ASIE, pois sentiu a necessidade de retomar, registrar e praticar conhecimentos para repassar para as nossas futuras gerações. Aprendemos na prática, pois acompanhamos desde a coleta ao preparo, e na teoria através dos relatos e dos materiais produzidos.

A coleta e o preparo envolviam os professores, os alunos e a comunidade, instruídos por um kófa (ancião), quanto à época da coleta, qual parte da planta colher e o ponto certo de cozimento de cada alimento, até porque algumas plantas são tóxicas. A alimentação kaingang tem uma grande representação cultural, a comida é um elemento social extremamente importante, é um momento em que interagimos, pensamos no coletivo e partilhamos os conhecimentos e as estratégias.

Quando nos reuníamos debaixo das árvores para o dia das comidas típicas era um momento de confraternização. Todos se serviam alegres do alimento saudável e em abundância. Eram momentos únicos.

Sobre a ASIE, temos o depoimento de Arnaldo Alves de Assis, professor na TI Xapecó, também integrante do projeto:

A ASIE para nós professores Kaingang é para nos motivar e dar continuidade aos trabalhos que já eram produzidos nas escolas.

Através da ação nos fortalecemos ainda mais, valorizamos ainda mais os conhecimentos de nossos anciões, que precisam ser valorizados. Eles são nossos verdadeiros professores. Um dia não estarão mais entre nós, mas os conhecimentos e a história permanecerão viva para nosso povo. Através desses conhecimentos, continuaremos vivos, fortes, na luta por conquistas, direitos e pelo reconhecimento como um povo com história, cultura e língua próprias que não perdemos nem esquecemos a nossa identidade Kaingang.” (DARELLA et al., 2018, p. 144).

Nos povoamentos dos Kaingang somos unidos, o trabalho é e era feito no coletivo, costume que acabamos parcialmente deixando no tempo, mas que graças a esse projeto ASIE nossos kófa (anciões) se sentem valorizados e acabam nos repassando esses conhecimentos. Esse projeto fez com que olhássemos para dentro de nós e acordássemos aquele espírito Kaingang adormecido, fazendo com que lembrássemos os versos, as cantigas, os hábitos alimentares e muitas outras práticas culturais.

O modo de preparo das folhas e ervas Kaingang

Neste item procuro apresentar informações sobre oito plantas que são muito importantes e muito apreciadas pelos Kaingang na alimentação e também são medicinais. Para nós, Kaingang, cada planta tem o seu espírito e

através da folha conseguimos distinguir a sua metade – kamẽ ou kanhru. Portanto, ao entrar na mata devemos pedir permissão, conversar com a planta ao tirar alguma parte dela, seja folha, casca ou raiz. Se tirar a raiz devemos cobri-la novamente e a casca deve ser tirada sempre para o lado onde nasce o sol.

■ **KUMĨ** – mandioca brava. Nome científico: *Manihot esculenta*.

Essa planta é de extrema importância na nossa alimentação kaingang. Segundo minha finada vó paterna Nĩkyg (Maria Pedroso), seu consumo pelas mulheres prevenia o câncer do colo de útero, o corrimento, DST (Doenças Sexualmente Transmissíveis), conhecidas como “ũn tẽtá kaga” (doença de mulher).

É uma planta tóxica e deve ser preparada por uma pessoa que saiba fazê-lo. É usada a sua folha, as pontas mais novas, pois se a planta estiver florescida não serve para o consumo. Após coletada já deve ser iniciado o preparo, pois as folhas podem sofrer alteração, como por exemplo murchar.

Modo de utilizar: tire as pontas das folhas novas do kumĩ, coloque dentro do pilão. Conforme você soca, o volume vai diminuindo e você vai colocando mais. Depois das folhas bem moidinhas, retire do pilão. Coloque a cozinhar em fogo

Figura 18: Escolhendo as folhas do Kumī para socar no pilão.
Fonte: foto de Marcos S. Nascimento, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



Figura 19: Socando o Kumī no pilão.
Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



Figura 20: Kumĩ socado saindo do pilão.
Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



Figura 21: Colocando o Kumī na panela para cozinhar.
Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



Figura 22: Início da fervura do Kumĩ.
Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.

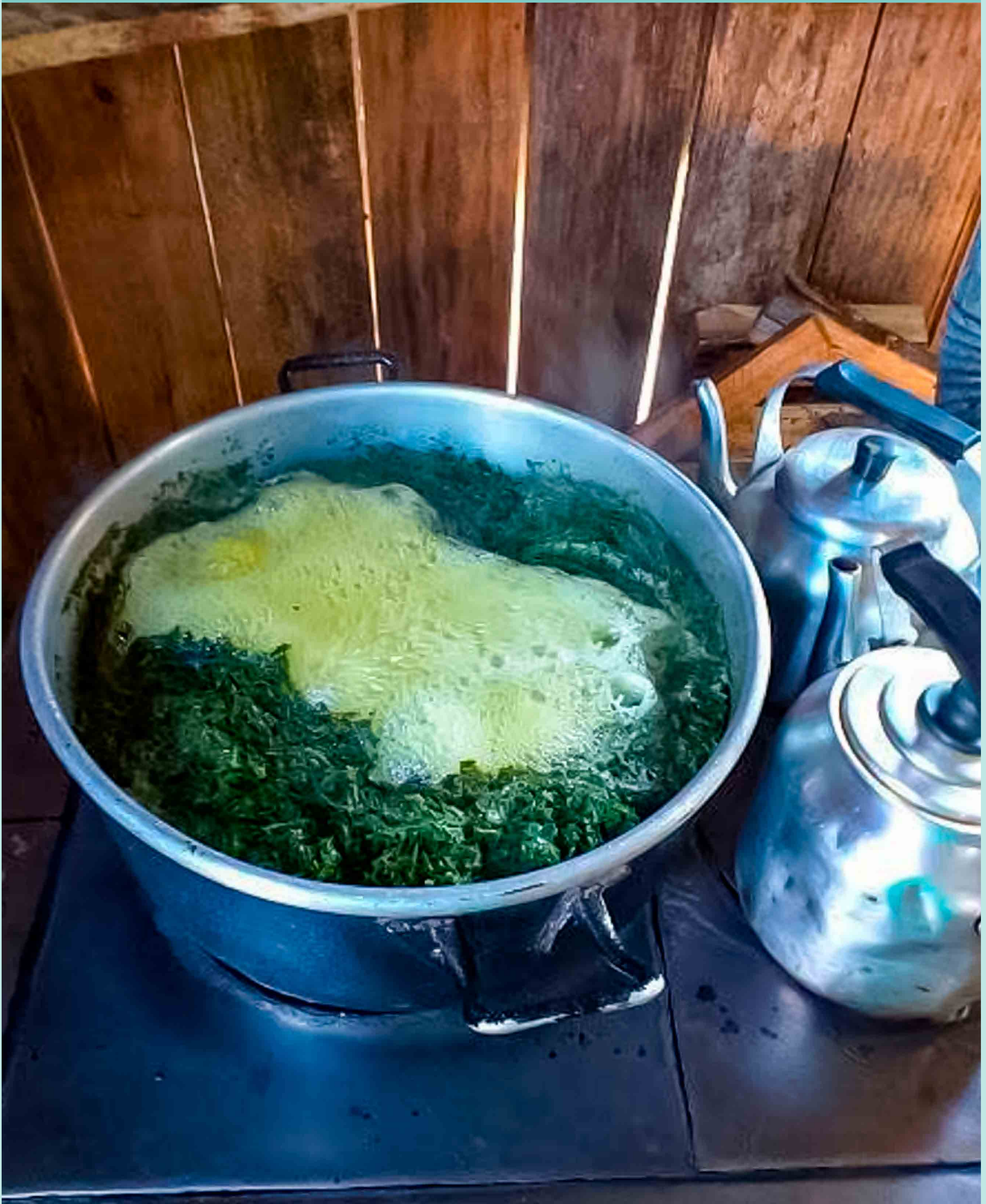


Figura 23: Kumī cozido.
Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



alto, a água já tem que estar fervendo, o fogo não pode diminuir. Durante as fervuras a água da panela vai mudando de cor, isso acontece a partir da segunda fervura. Devem ser feitas de três a quatro fervuras. Em uma outra panela es quente banha de porco e sal, coloque o kumĩ, sempre espremendo para tirar bem o líquido.

Comemos o kumĩ acompanhado de farinha totor (farinha de milho torrada) ou o ãmĩ (bolo na cinza).

■ **FÿJ** – caraguatá. Nome científico: *Bromelia pinguim*.

O fÿj é uma planta que faz parte da rica alimentação kaingang. Possui folhas longas com fortes espinhos. Os kófa (anciões) recomendam coletar sempre pela manhã ou de tardezinha, para que seus espinhos estejam menos afiados. É usado durante na dieta da mulher, acompanhada do pisé (farinha de milho torrado e socado no pilão).

É aproveitado para consumo o caule da planta, então cortamos ela bem próxima da raiz, com facão ou foice.

Modo de utilizar: retire as folhas mais grossas e depois os espinhos. Prepare uma panela com banha de porco e água, coloque a cozinhar por cerca de 15 minutos ou até ficar macio, podendo também ser cozido no feijão. Sua mistura é o farinha totor (farinha de milho torrada) ou o ãmĩ (bolo na cinza). A planta também é usada para o preparo da roupa

Figura 24: Fÿj (Caraguatá). *Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2019.*



de danças kaingang. É necessário deixar secar, depois coloca na água para amolecer um pouco, a seguir deve ser batida em cima de uma tábua (como se bate roupa na pedra). Por fim, os fios devem ser tirados e amarrados numa cordinha.

Figura 25: Preparo do Fỹj (Caraguatá).
Fonte: foto de Marcos S. Nascimento, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



Figura 26: Colocando o Fỹj (Caraguatá) para cozinhar.
Fonte: foto de Marcos S. Nascimento, TI Toldo Imbu/SC, 2019.



■ **SIRAJ** – conhecida como cerraia ou serralha. Nome científico: *Sonchus oleraceus*.

É uma erva daninha que serve de alimento para o povo Kaingang.

Modo de utilizar: a gente colhe as folhas mais novas que não estejam ásperas e nem espinhentas, coloca-as na água quente e deixa cozinhar, depois tempera com banha de porco e pode também pôr no meio do feijão temperado. Para acompanhamento: farinha totor (farinha de milho torrada) ou ãmĩ (bolo na cinza), como as duas plantas anteriores. Serve para tratar o fígado, dores reumáticas, dor no estômago etc.

■ **FUVA** – erva moura. Nome científico: *Solanum nigrum*.

É uma planta muito utilizada pelos Kaingang.

Modo de preparar: colhemos o caule e as folhas mais novas, antes de ela florescer, colocamos na água quente e deixamos cozinhar. Depois tempera com banha de porco, pode também pôr no meio do feijão temperado. Para acompanhamento: farinha totor (farinha de milho torrada) ou ãmĩ (bolo na cinza).

Sua raiz serve para fazer chá e previne várias doenças, como problemas urinários e corrimento de mulher.

Figura 27: Siraj (Serralha). *Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu, 2019.*



Figura 28: Fuva (Erva Moura). *Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu, 2019.*



Figura 29: Meu pai Vilson de Paula escolhendo o Fuva. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu/SC, 2015.*



■ **RANISA** – radite, conhecida por radite do mato. Nome científico: *Hypochaeris chillensis*.

Serve de alimento para nós, do povo Kaingang.

Figura 30: Fuva cozido. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu/SC, 2019.*



Modo de utilizar: refogada na banha de porco, combinando muito bem com arroz e feijão. Também é feita como salada.

Depois de florescida serve apenas para chá, que combater o câncer de próstata e problemas urinários.

■ **TỸSA JE** – tanchagem. Nome científico: *Plantago major*.

A tanchagem é muito utilizada para infecções urinárias, misturada com uma outra folha (espinho de galo), ela também trata corrimento de mulher. Seu chá serve para combater infecção interna.

Figura 31: Ranisa (Radite). *Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu, 2019.*



Figura 32: Ranisa (Radite) florescida. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu, 2019.*



Figura 33: Tanchagem. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu, 2019.*



■ **KÓGŨNH** – erva mate. Nome científico: *Ilex paraguariensis*.

A erva-mate serviu e serve de trabalho para o próprio sustento, desde o início da exploração na nossa região. Hoje se sente a necessidade de replantar, pois com o passar dos anos os ervatais sofreram impacto com a exploração da madeira, quase sendo extintos.

A página eletrônica Tua Saúde (<https://www.tuasaude.com/erva-mate/>) menciona essa planta tão importante, principalmente no sul do Brasil.

Figura 34: Valmor Venhrá Mendes de Paula com tanchagem e susuaia. *Fonte: foto da autora, TI Toldo Imbu/SC, 2018.*



Figura 35a: Erva-mate. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu/SC, 2018.*



A erva-mate é uma planta medicinal que apresenta um fino caule de cor cinza, folhas ovais e frutos pequenos de coloração verde ou vermelho-arroxeadado. Ela é muito cultivada na região Sul do Brasil, sendo utilizada como remédio caseiro para o colesterol devido às propriedades que possui.

A erva-mate também é conhecida popularmente como mate, congonha ou chimarrão, sendo comercializada como chá mate.

Figura 35b: Valmor de Paula com erva-mate e vãn sã.
Fonte: foto da autora, Toldo Imbu/SC, 2018.



Os primeiros a fazer o uso da erva-mate como alimento fomos nós indígenas, repassando tal costume ao homem branco. O chimarrão é muito usado nas nossas comunidades nas horas de descanso, nas rodas de conversa e em várias outras ocasiões. Arrumar uma cuia de chimarrão para um kófa é sinal de respeito na nossa cultura.

Modo do preparo do chá: colete as folhas, deixe secar e depois coloque uma quantia de folhas num copo e acrescente água fervente. Usado como anti-inflamatório.

Modo de preparo do chimarrão: coloque a erva mate de lado até a metade da cuia e mova a erva para umas das laterais. Acrescente água fria cuidadosamente para fixar a erva na lateral. Depois coloque a bomba, tire a água fria e derrame a água quente.

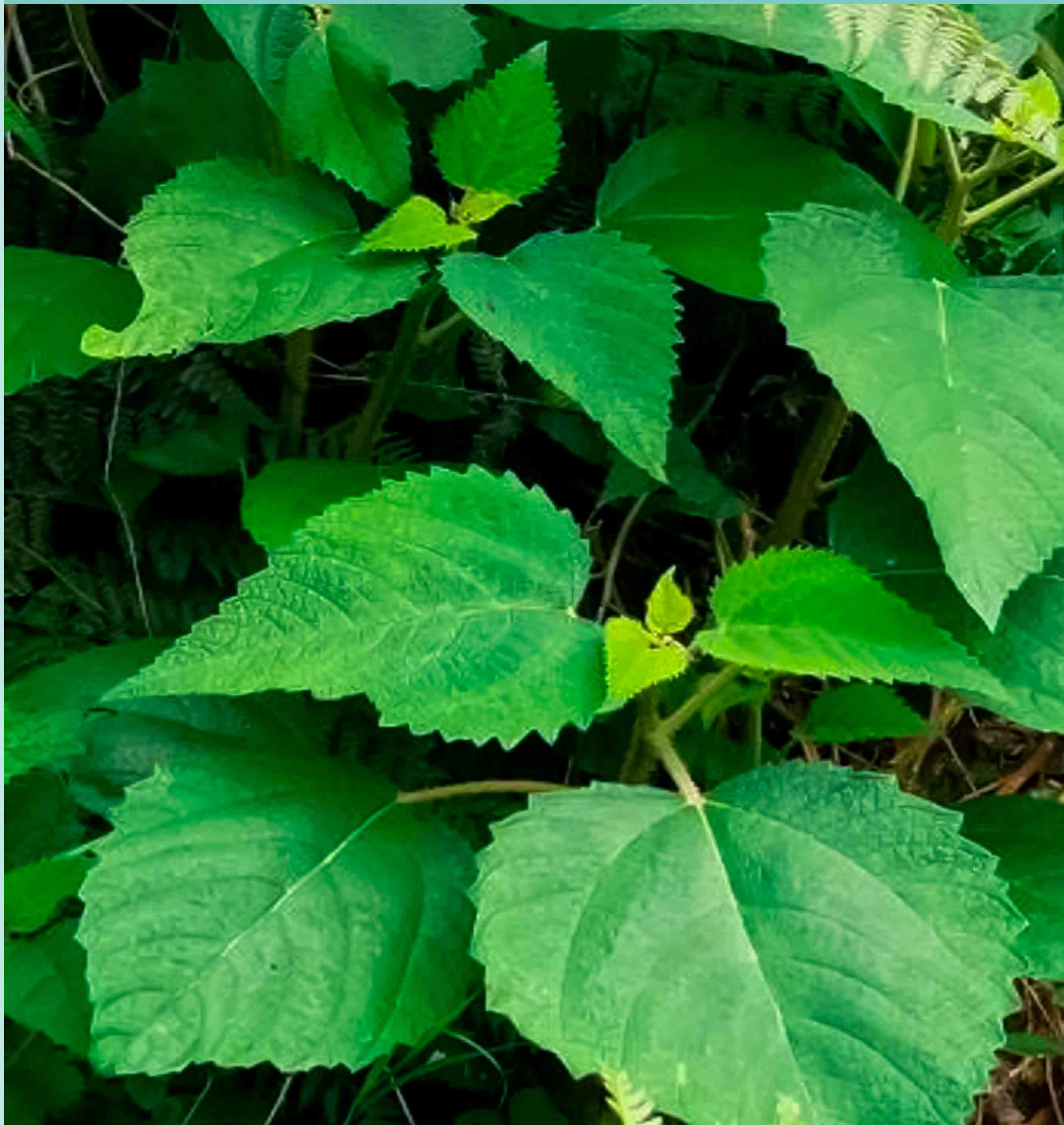
■ **PYRFÉ** – urtiga. Nome científico: *Urtica dioica*.

O pyrfé faz parte das comidas típicas kaingang. As pontas de suas folhas macias servem de alimento e devem ser tiradas antes do florescimento. Sua raiz serve como anti-inflamatório, feito chá.

Modo de preparo: cozinhe as pontas das folhas macias e depois tempere com banha de porco e sal, acompanhado do pisé (farinha de milho socado no pilão).

O Professor Valmor Venhrá Mendes de Paula relata a importância de se repassar às crianças os saberes sobre as plantas medicinais, pois é um bem valioso que o nosso Topē (Deus) permitiu usufruirmos como benefício que a mãe natureza nos oferece, desde as plantas, rios, animais etc. Ele trata, ou seja, já tratou vários tipos de enfermidades, citou

Figura 36: Urtiga. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu/SC, 2018.*



algumas como pedra nos rins, infecções de bexiga, tratamentos antes e após o parto.

3. A IMPORTÂNCIA DA RETOMADA DOS SABERES E UMA PROPOSTA DE REPASSAR AOS JOVENS

Devido à situação em que a minha comunidade indígena se encontra em relação a condições alimentares e sanitárias, sinto que há necessidade de ajudar a encontrar saídas para solucionar, em parte, esses problemas.

Saliento novamente que a minha pesquisa se refere basicamente à alimentação tradicional kaingang: plantas que alimentam e ervas que curam, questão que evidentemente não pode ser compreendida sem a análise do contexto como um todo e é assim que os kófa pensam e agem: tomando a cultura kaingang como um todo. Ressalto ter como objetivo fortalecer conhecimentos tradicionais do povo Kaingang e é partindo desses conhecimentos que surgiu a ideia de criar um projeto para desenvolver o reflorestamento de nascentes na Terra Indígena Toldo Imbu, pois na aldeia o desmatamento tem aumentado gradativamente, devido às grandes lavouras que existem dentro do limite demarcado. Para esse trabalho busquei esclarecimentos com os mais velhos e com lideranças da aldeia. Conversamos sobre construção de hidrelétrica⁶,

⁶ PCH Mangueira de Pedra, no Rio Chapecó.

linha de transmissão⁷, estação de tratamento de esgoto⁸ etc. na região ou mesmo no município de Abelardo Luz. Nossa preocupação era o grande impacto ambiental e o perigo para crianças que iam nadar nos rios e também por haver áreas de pesca.

Realizei uma pesquisa no dia 21 de agosto de 2019 com Valdecir Oliveira Santos, morador e liderança da Terra Indígena Toldo Imbu, para a disciplina Patrimônio Material e Imaterial II do curso de Licenciatura Intercultural. Eu tinha por objetivo registrar e relatar lugares de memórias dentro dos limites da aldeia. Fomos pelas divisas dos rios e das lavouras, pois a área demarcada é tomada pela lavoura, como podemos ver na [Figura 37](#). E os agricultores vão derrubando o pouco de mata que existe.

Como os lugares são distantes uns dos outros, iniciamos pela manhã e durante a nossa caminhada deu para perceber a grande destruição feita pelo homem. As grandes lavouras engolindo e destruindo as fontes, as matas, matando os rios que ali existem ou existiram.

7 LT Salto-Santiago – Itá Nova Santa Rita 500kV, empreendimento que pertence à TSBE (Transmissora Sul Brasileira de Energia), em consórcio com a Eletrosul. Em 2012 foi feito um Estudo de Impacto Socioambiental sobre as comunidades indígenas impactadas: TIs Xapecó, Toldo Imbu, Toldo Pinhal, Mato Preto e Carreteiro.

8 Estação de Tratamento de Esgoto (ETE) suspensa em 2014, em decorrência da falta de Estudo de Componente Indígena.

Figura 37: Imagem das lavouras.
Fonte: foto da autora, Toldo Imbu/SC, 2019.



Essa preocupação quanto à devastação das poucas áreas verdes que ainda existem dentro do limite da TI já vinha de muito tempo, mas ela se torna mais presente e visível quando se escuta o relato de memória de alguns lugares, como o Rio Passos das Antas, o Jaboticabal, o Goj ror (poço redondo), o Imbuzeiro, por exemplo.

Valdecir ia relatando como era o rio Passos das Antas há cerca de 20 anos atrás, época em que iniciaram a retomada da terra. O pouco que resta está sendo destruído. O rio Passos das Antas, localizado na comunidade Passos das Antas,

Figura 38: Rio Passo das Antas.
Fonte: foto da autora, Toldo Imbu, 2019.



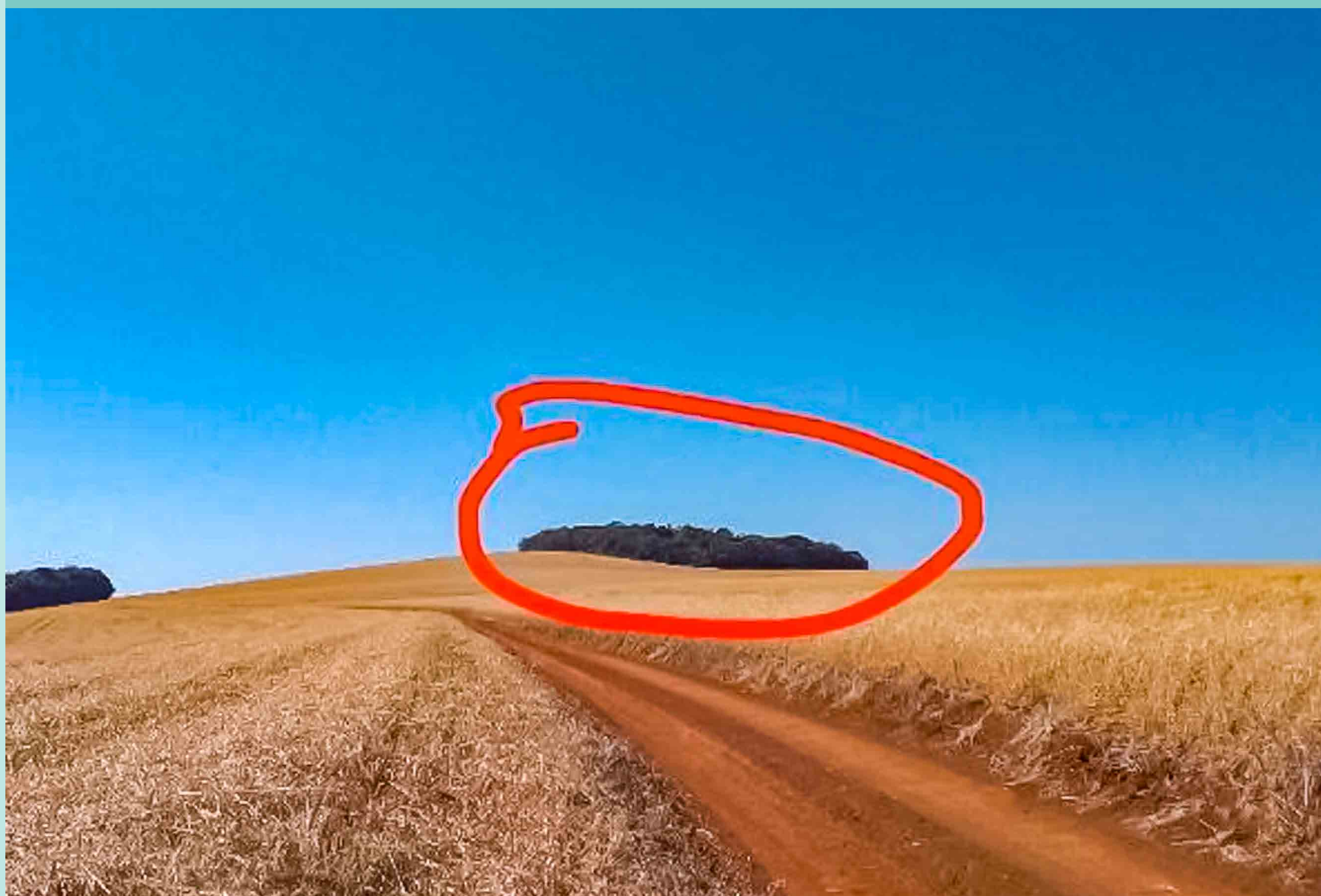
onde passa a rodovia SC 155, é um local onde sempre se encontravam as antas bebendo água.

O Jaboticabal, local de coleta das frutas quando era época da jabuticaba, fica localizado no meio da lavoura e é uma parte da mata que restou.

Goj ror (poço redondo) é onde o rio Passos das Antas e o rio Chapecó se encontram, a parada para matar a sede e o cansaço para seguir a viagem.

Imbuzeiro: lugar onde era enterrado o umbigo das crianças que nasciam, lugar esse que hoje em dia é apenas lavoura, pois o tronco do imbu foi arrancado.

Figura 39: Jaboticabal. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu, 2019.*



Cada espaço desse chão conta história, história essa que para o fóg (não índio) não tem valor algum. “Só quem sentiu na pele sabe o que é a luta pela terra, os velhinhos que na época iniciaram a retomada não existem mais, passaram mais de vinte anos e ainda continua a luta, temos que repassar essas experiências aos mais jovens porque nós vamos morrer um dia, e alguém tem que prosseguir”, fala Valdecir Oliveira Santos.

Valdecir conta que no início eles não podiam fazer muita coisa, pois estavam lidando com grandes empresários. Nas figuras abaixo vê-se onde um empresário da cidade tirava

Figura 40: Jaboticabal (vista aérea). *Fonte: Google Earth. Acervo: Sandra de Paula, Toldo Imbu, 2019.*

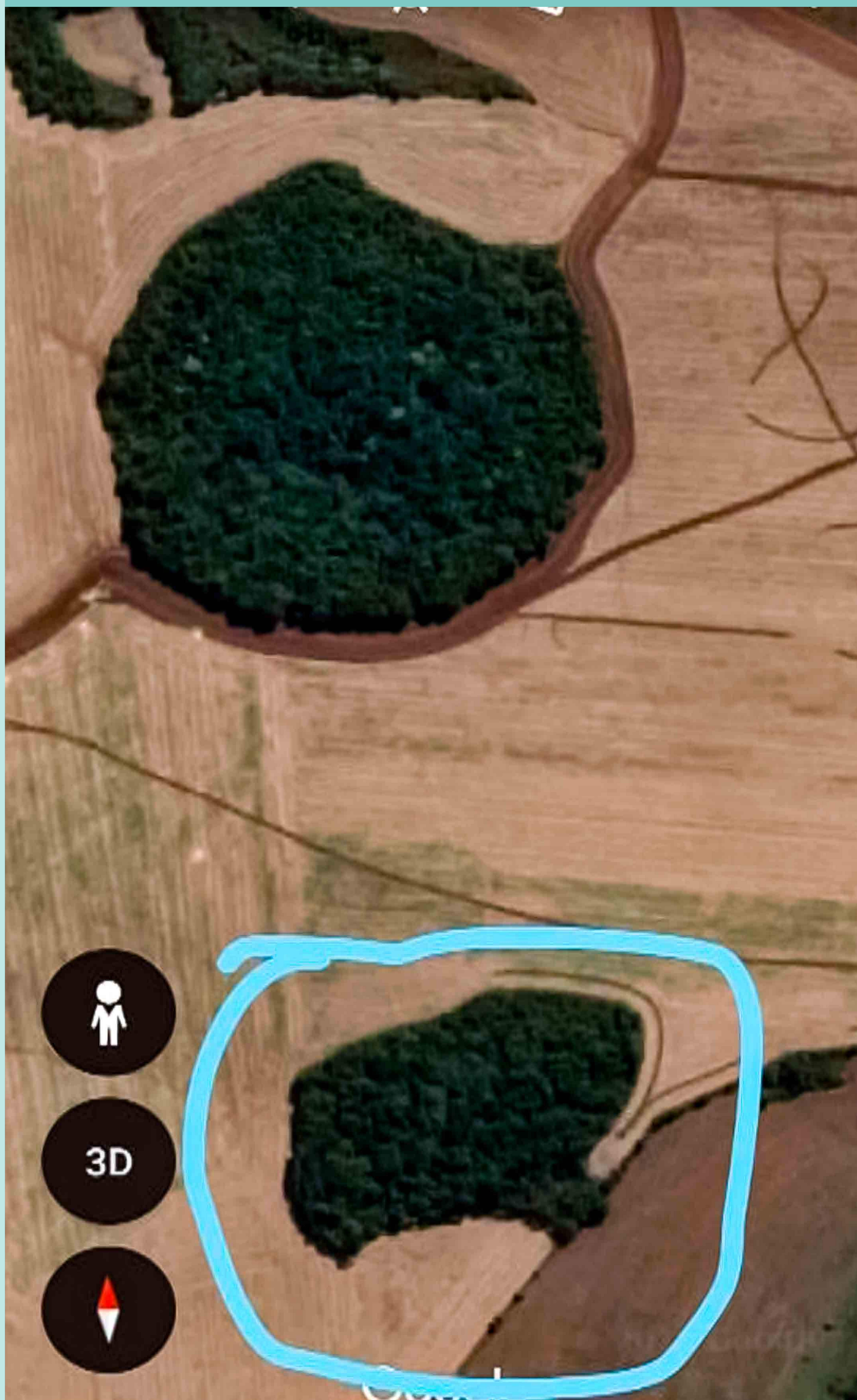


Figura 41: Goj ror (poço redondo). *Fonte: Google Earth.*
Acervo: Sandra de Paula, Toldo do Imbu, 2019.

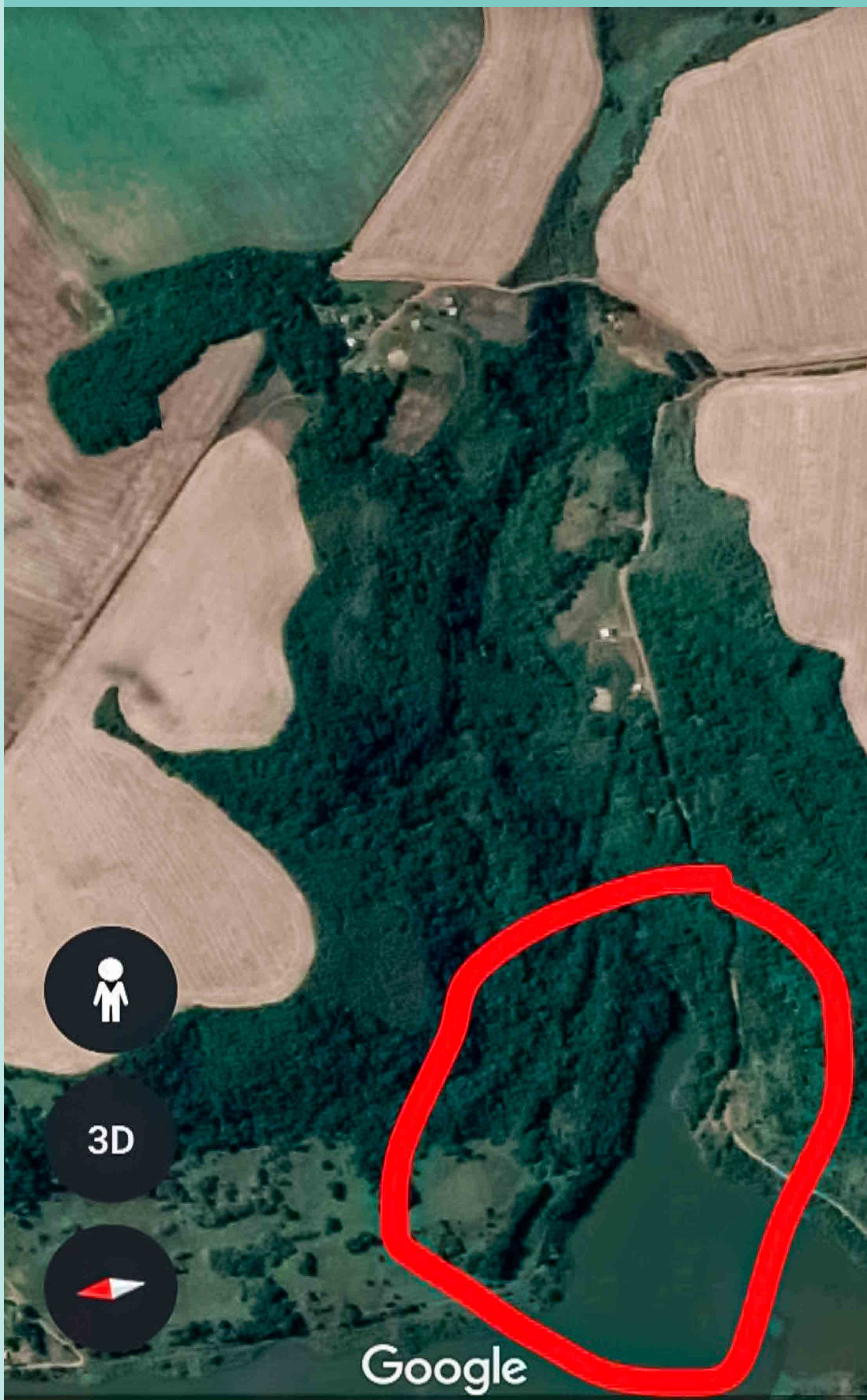


Figura 42: Imbuzeiro. *Fonte: Relatório Toldo Imbu, 1999.*



barro para fabricar tijolos. Foi feita uma denúncia no MPF de Chapecó/SC, em 2008 e apenas cerca de dois anos atrás foi barrada essa atividade.

A ideia de replantar árvores nativas para proteger as nascentes é uma preocupação de toda a comunidade indígena na aldeia Toldo Imbu e, segundo Valdecir, só assim estaríamos investindo no futuro de nossos filhos, garantindo-lhes água potável, alimentação sem agrotóxicos e recuperando as plantas que servem para remédio. Dessa forma é possível transmitir conhecimento para os jovens indígenas de como utilizar as plantas – folhas, frutos, raiz, casca, galho etc., a colheita no tempo certo etc. Uma das preocupações e cuidados de cada comunidade é sobre a utilização de agrotóxicos muito próxima de onde se encontram essas plantas nativas.

As figuras [43](#) e [44](#) reafirmam a fala de Mauro Armelin, coordenador do Programa da Amazônia do WWF-Brasil, em entrevista ao site do programa Globo Ecologia sobre reflorestamento:

Nascente de água é aquela água que brota no solo. Se deixarmos ela exposta ao sol ou com uma cultura por cima que não está integrada com o regime hídrico, ela vai secar. Aí, alguém vai dizer: 'ah, mas é só um olho d'água'. Sim, é um aqui, outro ali e daqui a pouco não temos mais água.⁹

9 Fonte: <http://www.floratiete.org.br/a-importancia-do-reflorestamento-nas-margens-e-nascentes-dos-rios/#.XeCOaHdFybw>. Acesso em 10/12/2019.

Figura 43: Valdecir Oliveira Santos em local de nascente.
Fonte: foto da autora, Toldo Imbu, 2019.



Essa é uma realidade que vem ocorrendo há mais de cinquenta anos, com a degradação que afetou e vem afetando diretamente as comunidades indígenas. Hoje em dia só conseguimos registrar o que aconteceu com a floresta através de imagens (fotos, vídeos), mas é preciso haver a implantação de projetos para recuperar as matas, buscando parcerias com o órgão indigenista – a FUNAI, com o CIMI, a Secretaria Municipal de Agricultura, a Empresa de Pesquisa

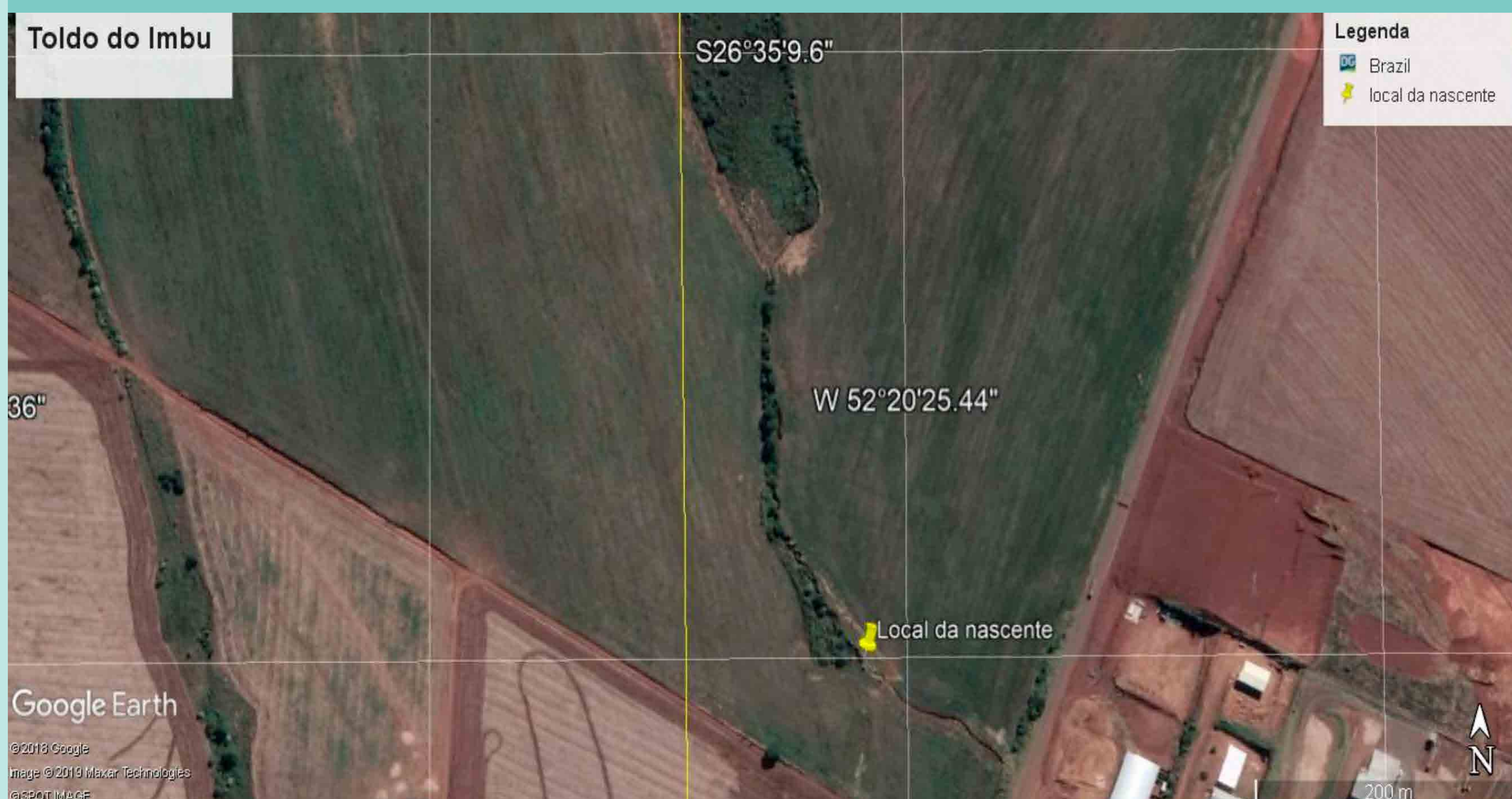
Figura 44: Local de nascente. *Fonte: foto da autora, Toldo Imbu, 2019.*



Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina (EPAGRI) e outros interessados pela defesa das florestas nas terras indígenas.

Valdecir completa dizendo que a comunidade tem total interesse em mostrar a realidade daquilo que era e é o meio de sobrevivência do nosso povo e não fotos de grandes lavouras de soja. Muitas vezes o dono da lavoura tem dificuldade de

Figura 45: Imagem aérea da localização da nascente.
Fonte: Google Earth. Acervo próprio.



fazer o tratamento, pois não encontra água no local da sua propriedade. Na nossa região já vimos com nossos próprios olhos caminhões-pipa abastecendo os pulverizadores.

Nas figuras [43](#) e [44](#) podemos ver a localização de uma das nascentes que vem sofrendo pela ganância do homem, num desrespeito às leis e à natureza.

Quando o assunto é a degradação do meio ambiente, com problemas climáticos como o efeito estufa, o aquecimento global ou espécies em extinção, é difícil não pensar nas atitudes humanas e em seu modo de vida descuidado em relação ao seu habitat.

O sistema econômico capitalista vem levando as pessoas a seguir um caminho que não prioriza a preservação ambiental e as alternativas sustentáveis. Nos últimos anos se fala muito sobre as mudanças climáticas e alternativas de sustentabilidade, sem esquecer que o consumismo segue a todo vapor, gerando lucros às empresas e movimentando a economia, que prioriza o instante e não a eternidade.

4. EXPERIÊNCIAS COM JOVENS ALUNOS

Apresento a experiência que obtive a partir do estágio de docência feito na Escola Fen'no, localizada na Terra Indígena Toldo Chimbanguê – Chapecó/SC, realizado em 23, 24, 25, 28 e 29 de outubro de 2019, como parte do requisito do curso de Licenciatura Intercultural. Na oportunidade trabalhei o tema Espaço, Território e Territorialidade, com o objetivo geral de reconhecer e identificar os conceitos de espaço, território e territorialidade kaingang através de práticas pedagógicas de aprendizagem, conhecimentos tradicionais antigos e atuais de sustentabilidade quanto ao uso e preservação do meio ambiente, direito de representatividade e valorização da cultura kaingang dentro e fora do ambiente escolar.

Entre conversas e também videoconferências com o Professor Valmor Venhrá Mendes de Paula durante as aulas de estágio, transmiti aos alunos do 3º ano do Ensino Médio como se dá o processo de demarcação de terras indígenas no Brasil e quanto aos direitos assegurados na Constituição Federal de 1988. Mostrei os entraves, as dificuldades, os jogos de poder e a relação entre a estrutura fundiária brasileira que vem dificultando o avanço das políticas públicas voltadas à questão indígena no Brasil.

Eu refleti com os alunos quanto estamos sofrendo pela ganância, que tapa os olhos de alguns líderes indígenas, sendo que os interesses particulares acabam deixando a comunidade perecer. Como indígenas Kaingang devemos lutar por um todo, pela preservação dos rios, das matas. É dever nosso conservar o meio ambiente e seus valores para que futuramente possam ter uma visão reflexiva do sujeito indígena na sociedade e como ser indígena na sociedade Kaingang, acentuando principalmente o que o indígena quer, suas expectativas sobre o mundo da sociedade não indígena com a comunidade em que vive.

Sabemos que estamos numa luta diária para preservar o pouco que nos resta e fortalecemos o que for possível: nossos costumes, modo de vida, língua, organização familiar, território. E sempre devemos estar atentos no que se refere

aos direitos indígenas, ao conceito de terra indígena e ao direito à terra para protegê-la.

Nossos jovens devem estar cientes de que a terra nos alimenta, nos cura. Sem a terra demarcada não conseguimos proteger nossos rios, nossas matas. Devemos conscientizar e orienta-los desde cedo a cuidar, a preservar, pois sem a terra não temos água limpa e potável, não podemos preservar o pouco da mata que nos resta.

Sabemos que o fóg (não índio) não compreende nossos costumes. Porções de terra não tem significado nenhum, pois ele é um estranho que vem à noite e tira da terra aquilo que se necessita. Trata a sua mãe, a terra, e seu irmão, o céu, como coisas que possam ser compradas, saqueadas e vendidas. Seu apetite devorará a terra, deixando apenas um deserto, como bem expressa a antiga e conhecida Carta do Chefe Seattle, dos EUA.

Vocês devem ensinar as suas crianças que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para que respeitem a terra, digam a seus filhos que ela foi enriquecida com as vidas de nosso povo. Ensinem as suas crianças o que ensinamos às nossas: que a terra é nossa mãe. Tudo que acontecer à terra, acontecerá aos filhos da terra. Se os homens cospem no solo, estão cuspiendo em si mesmos.¹⁰

10 Fonte: <http://www.ebc.com.br/infantil/2015/07/entenda-o-valor-da-terra-para-os-povos-indigenas>. Acesso em 10/12/2019.

Reconhecidas lideranças indígenas brasileiras têm expressado com grande sabedoria esses sentimentos e conhecimentos sobre a Terra e a natureza. Vejamos palavras de Davi Kopenawa Yanomami e logo após de Ailton Krenak:

O que eles chamam de natureza e, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito das florestas. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *ně roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, não os humanos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 475) (Grifos do autor).

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos. (KRENAK, 2019, p. 49-50).

Ainda escrevendo sobre a experiência do estágio realizado na Escola Fen'no, na TI Toldo Chimbanguê, todos os anos é

Figura 46: Fỹj – Caraguatá exposto ao veneno.
Fonte: foto da autora.



organizada na escola a semana das comidas kaingang, em que cada turma juntamente com o professor regente escolhe um tipo de comida que irá trabalhar em sala de aula, com a coleta e o preparo no último dia. Como eu estava estagiando com a turma do 3º ano, fiquei responsável por auxiliá-los na coleta e no preparo. Eles me sugeriram o Fỹj (caraguatá), disseram que era diferente e que eles não sabiam como se dava a coleta e como se dava o preparo. Na

Figura 47: Fỹj – local distante do uso de veneno. *Fonte: acervo próprio.*



saída para a coleta, tivemos a oportunidade de perceber a importância dos rios e a importância de sua preservação contra o desmatamento, o uso dos agrotóxicos etc.

Existem muitas pequenas lavouras nos arredores dos rios e os alunos comentavam que seus pais usam agrotóxico na maioria das vezes. Usamos o fỹj (caraguatá) como exemplo, pois se trata de uma planta que existe ao redor dos rios e é muito sensível ao veneno.

Nas figuras 46 e 47 é possível ver a diferença do caraguatá em local exposto ao veneno daquele que não está.

O fÿj da figura 46 não serve para consumo, os caules são finos e não rende, alguns são rijos.

O fÿj da figura 47 pode ser consumido, pois o seu caule é grosso e podem ser tiradas várias camadas até encontrar a parte mais mole. O teste é feito com a unha: você corta em torno de 5 cm, as beiradas são cheias de espinhos e essas também precisam ser retiradas.

Pedi para que cada aluno me entregasse um pequeno texto a partir do seguinte tema: “A importância da demarcação de terras indígenas com relação ao meio ambiente”. Houve algumas falas não muito favoráveis por parte de alguns alunos com relação ao tema, pois alguns expressaram que não faria muita diferença morar numa terra indígena ou não. Quanto à preservação, alguns questionaram porque fazer alguma coisa se ninguém faz nada sem ter algum interesse particular.

Tive que conversar bastante com eles para amenizar a questão, dizendo que a terra onde a família deles mora e as vagas em universidades, por exemplo, foram conquistadas através de uma luta, de uma reivindicação.

Em compensação, recebi lindos textos falando sobre a importância de preservar os rios, a mata, pois é dali que sai a água que bebemos e as plantas que nos alimentam e nos curam.

Para surpresa dos alunos, no mesmo final de semana aconteceu o vestibular para indígenas da Universidade Federal da Fronteira Sul em Chapecó, e o tema da redação foi sobre “demarcação” e dois dos alunos estavam inscritos. Na segunda-feira pegamos os rascunhos das provas que os alunos levaram para a escola, oportunidade na qual o diretor pediu para tirarem cópias e passarem aos colegas. Retomamos o tema, mas agora num tom diferente por partes dos alunos.

O estágio docência foi de grande valia, apesar do cansaço de encerrar as aulas com a cabeça quase estourando, exausta e muitas vezes chateada pela falta de disposição de alguns alunos em participar, até por estarem numa idade de rebeldia, mas por outro lado tinha aqueles dois, três que faziam com que acreditássemos que nem tudo estava perdido. Foi uma experiência incrível e que não me arrependo de ter chegado até aqui, pois se eu tivesse desistido na primeira dificuldade não saberia como iria ser o final.

CONCLUSÃO

Através deste trabalho de pesquisa pude perceber que a nossa cultura kaingang apenas se encontra adormecida em alguns aspectos, mas que há uma necessidade urgente em acordá-la e iniciar o trabalho de fortalecimento por nós indígenas, lideranças políticas, professores, acadêmicos, juntamente com os kófa e os kujá que ainda estão vivos.

Durante a minha pesquisa pude perceber que os kófa não conseguem falar de um tema sem ser num todo, a vida para eles não é dividida, repartida. Não conseguem relatar seus conhecimentos, suas crenças, seus costumes apenas num modo único. Também pude notar que eu precisava desse estímulo de busca e agradeço a minha orientadora que me questionava o tempo todo.

Devemos continuar com as nossas ações, preservar o pouco que nos resta, dizer não à ganância e à exploração da terra e dos rios. Não deixar que nos dividam, nos contaminem com ações de destruição. Temos observado os conflitos internos e externos na terra indígena, tudo interesse do capitalismo, do agronegócio.

Precisamos e devemos deixar a Terra Indígena Toldo Imbu em condições para os nossos descendentes, assim como os nossos antepassados o fizeram.

Acredito que através da educação buscamos saídas para podermos nos munir de ferramentas, conhecimentos usados pelos opressores, para lutar pelos nossos direitos, para retomar a forma de viver diferenciada, a cultura, a crença.

Neste momento pedimos socorro para não sermos extintos.

Homenagem póstuma a meu pai Vilson de Paula – Um pouco de sua trajetória

Meu saudoso pai Vilson de Paula nasceu em 20 de outubro de 1958, na Terra Indígena Votouro – São Valentim/RS. Quando criança passou por muitas necessidades, chegando a estudar apenas até a 2ª série. Sua língua materna e paterna era a Kaingang, e a sua professora falava unicamente o português. Ele faltava constantemente às aulas, pois viajava muito com a sua avó materna, Dona Angelina Moreira, para a venda do artesanato. Outro fator que dificultava a sua frequência escolar era o fato de não ter roupas e calçados. Dizia:

Quando a avó de vocês lavava as minhas mudas de roupa eu tinha que esperar secar. Também gostávamos de trocar os nossos materiais escolares por comida, daí a professora chamava o avô de vocês e nós apanhava em casa.

Meu pai contava que na época eles saíam muito de uma aldeia para outra, para trabalhar para os não indígenas, fazendo roçadas, empreitadas. Ficavam temporadas fora até terminarem os serviços. Além disso, faziam o artesanato Kaingang para vender e devido a essa necessidade de trabalhar para o sustento da família ele acabou aprendendo o português.

Quando jovem foi trabalhar de empregado para uma família não indígena em Sertão/RS. Conheceu a minha mãe nas visitas que fazia ao seu falecido irmão Floriano de Paula, filho do meu avô paterno com a finada Jakáj, mãe da dona Tereza Jacinto, esposa do cacique Zé Lopes, da TI Nonoai/RS.

Como ele já sabia trabalhar devido a experiências que adquiria com os não índios, minha avó materna o aprovou como genro, então conversaram entre as duas famílias e ficou acertado de a minha tia mais velha escolher entre o meu pai e o meu tio Gomercindo de Paula, irmão mais velho de meu pai. Mas meu pai tinha se interessado pela minha mãe, pediu

a minha mãe em casamento. Então, em 03 de novembro de 1979 meu pai casou-se com a minha mãe. Tiveram cinco filhos, Juliana, Samuel, Sandra, Alécio e Dorilde.

Meu pai sempre lutou pela demarcação da TI Nonoai e lembro quando ele saía para marcar os limites da TI na Linha Taquaruçuzinho, onde não eram bem recebidos pelos fóg (não índios), pois tinham que fincar os marcos dentro de lavouras. Também lembro quando ficamos acampados na época da retomada das terras que pertenciam ao Ademar Dall'asta, na época prefeito de Nonoai. Quando iniciei a minha pesquisa, li muitos documentos guardados pelo meu esposo Valdecir e, para minha surpresa, encontrei uma ata de reunião que ocorreu na FUNAI em Brasília em 1995, contendo a assinatura do meu falecido pai. Senti saudades e ao mesmo tempo muito orgulho.

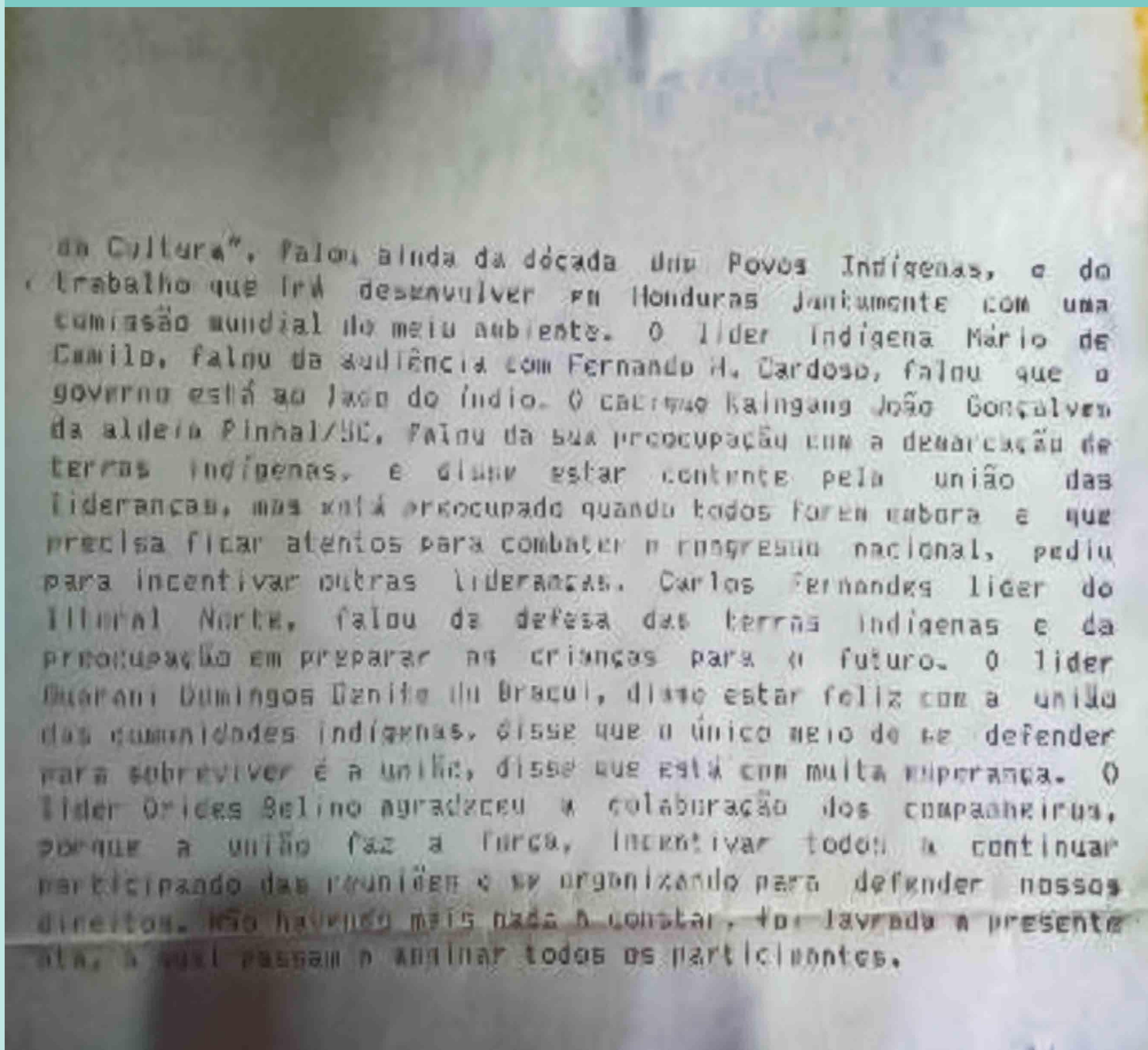
As Figuras 48 a 51 são cópias da ata feita em Brasília com as assinaturas do meu pai Vilson, do cacique José e do capitão na época Ivo, sublinhadas em vermelho.

Minha família também residiu da TI Toldo Pinhal, localizada em Seara/SC, e de lá veio para a TI Toldo Imbu, em Abelardo Luz/SC, sempre contribuindo com os conhecimentos e saberes de experiências adquiridas e repassadas pelos mais velhos.

Figuras 48: Ata da reunião na FUNAI em Brasília (1995).

ATA DE REUNIÃO REALIZADA NO AUDITÓRIO DA FUNAI/BSB COM LIDERANÇAS INDÍGENAS DOS ESTADOS DO RS, SE, PR, SP, RJ, MT e AMAZONAS.

Em nove de agosto de um mil novecentos e noventa e cinco, reuniu-se no auditório da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) BSB, as lideranças indígenas dos Estados do RS, SE, PR, SP, RJ, MT e Amazonas. Pela manhã, o administrador Regional da Funai Chapeco José Carlos Gabriel, abriu a reunião falando da importância de registrar o que os caciques tem a dizer. Decidiu-se elaborar um documento para encaminhar ao Presidente Fernando H. Cardoso, solicitando audiência. A tarde, o líder Tukano, Manoel Moura, fez uma explanação geral da situação da questão indígena no Congresso Nacional, falando das audiências públicas, citando os aliados e os contrários à luta indígena, e os interesses que existem por trás de cada discurso. O líder indígena Kajwá Adão, colocou a importância das organizações indígenas. Falou também um cacique Kukati/MT apoiando a luta pela demarcação de terras indígenas, e do sofrimento do seu povo no Estado do Maranhão, e da falta de recursos para a demarcação de terras indígenas. Falou também o líder Guarani Amilton, disse que existem dificuldades de organização e de luta conjunta, falou das dificuldades no Estado de São Paulo, disse que a união faz a força das lideranças do Sul. Luiz de Oliveira líder do Rio Grande do Sul, agradeceu o convite para vir à BSB e pediu o apoio pela demarcação de terras, falou que várias comunidades perderam terras devido a desunião, mas hoje o índio não está só, estamos todos unidos, disse ainda que vários parlamentares querem tirar a terra dos índios, e que não quer a mudança do Decreto 22/91, que as próprias autoridades não obedecem as leis, falou do loteamento que foi feito nas reservas do sul. O líder Xokleng/SC Olimpio, agradeceu o convite e pediu apoio de todos para continuar lutando, falou da população de 2.000 índios em sua reserva e disse estar preocupado com o futuro, e falou da barragem Norte que tirou muita terra de sua comunidade. O líder Aliceu Lipu, também falou da importância de estarem em Brasília, falou da mágoa que ficou dos deputados que falaram mal do índio, fez um apelo para que os índios continuem unidos. O cacique Guarani João de Peruíbe/SP, contou a história dos Guarani quando da chegada dos portugueses, disse que não fizeram nada pelo índio, falou das dificuldades e da necessidade da união de todos. O líder Kaingang Balista de Oliveira de Voltoiro/RS, agradeceu o apoio e falou das dificuldades de seu povo, reclamou da falta de união e da importância da organização. O líder Jorge Terena, apresentou os trabalhos realizados no Ministério da Cultura e de sua atuação na questão indígena, como servidor público, falou dos diversos trabalhos realizados na ONU e Bolívia, falou do Projeto da "Casa

Figuras 49: Ata da reunião na FUNAI em Brasília (1995).

Ainda na TI Toldo Imbu, meu pai, juntamente com o meu esposo Valdecir e mais lideranças, criou uma comissão, após ocuparmos a área para retomar uma parte do que nos foi roubado. Criamos o acampamento Kaingang Orides Belino, em 13/11/2014, como mostram as Figuras 48 a 51, fotos tiradas do documento de qualificação da reivindicação Kaingang Toldo Imbu e Aldeia Pinhalzinho (Linha Limeira/Ipuaçu/Fazenda Itália II/SC).

Figuras 50: Ata da reunião na FUNAI em Brasília (1995).

Lamival Barbosa - VANUIRE-TUPÁ - S.P.
 Mano de Camilo Venceson Baum S.P.
 Davio Machado KOPENOTI AVOI S.P.
 Amisa hulu presidente ACINI NIMUENDAJU AVAI S.P.
 Sebastião Alves Tereno, S. Paulo S.P.
 A Rmisa do P.N. NIMUENDAJU AVAI S.P.
 Amicio Lipii TOPEKOTI S.P.
 Jan Indubrasil KOPENOTI S.P.
 Kivirijidji good Jomei Cacique Aldeia San Peruibe S.P.
 Alcyo Bani presidente ACIK AVAI estudo do Estado S.P.
 Aldir R. Marcelino Cacique P.N. NIMUENDAJU S.P.
 Luciano Marinho P.N. NIMUENDAJU S.P.
 Domingos Veneta Presidente IACIBRA do PIN. BRAEU (R.F.)
 Júlio César PIN KOPENOTI PIN S.P.
 Francisco Marcelino PIN NIMUENDAJU S.P.
 Trineu Cotui PI Vanuire SP S.P. ALDEIA
 Carlos Francisco Queiroz S.P. ALDEIA
 R. Knopf S. P. N. KOPENOTI S.P. ALDEIA
 Frazoni de Camilo PYN KOPENOTI Cacique AVAI
 Luiz da Silva PIN Braeu R.J.
 Faustino da KOPENOTI AVAI S.P.
 Benedita Maria KOPENOTI AVAI S.P.
 Jose Luiz Terena S.P.
 Gugajo Luz PIN KOPENOTI Terena S.P.
 João Luiz Terena S.P.
 José Constantino da Silva VANUIRE TUPÁ S.P.
 Rosimere Barbosa Dias PI Vanuire — TUPÁ
 Aum do B. S. P. ALDEIA
 Jaime Doquebra Campos - P.I.-V
 Maria de Sátyra Barbosa P. I Vanuire S.P. — TUPÁ
 Hanycio Pedro Campos P.I. Cotui S.P.
 Eraldo Cotui P.I. Vanuire S.P. — TUPÁ
 Amargo Jorge P.-E Vanuire S.P. Tupá
 Antonio Cotui P.-I Vanuire S.P. — Tupá
 Amicio Cotui P.-I Vanuire S.P. — TUPÁ

Figuras 51: Ata da reunião na FUNAI em Brasília (1995).

Unidos Belina. Presidente do Conselho Indígena S.C.
 Rosane de Mattos - Kaingang R.S.
 José Carlos Gabriel S.C. - Guarani - S.C.
 Manoel Fernandes Moura - Tucano - Am.
 Naura de Lina Rodrigues Kaingang S.C.
 Deus Alves Kaingang S.C.
~~NP~~
 RAYDANO - S.C.
 Albino dos Pin Palmas Kaingang. S.C.
 Waldemar dos Santos Kaingang S.C.
~~João Fontes Kaingang R.S.~~
~~João Fontes dos Nascimento Kaingang. R.S.~~
 Olímpio Vitoria Impéria Xochê S.C.
 Naura do Lago Xochê S.C.
 João Gonsalves Kaingang. S.C.
 Arnaldo Ribeiro Kaingang R.S.
 João Carlos Jopo, Xochê S.C.
 Adilson Ezen Belino Kaingang S.C.
~~U. LEON da Cunha Kaingang. R.S.~~
 Cacilio Gaspari Kaingang S.C.
 Pedro Barbaga Kaingang S.C.
 João Leão Veloso. Kaingang S.C.
 Aní Edivânia Kaingang. S.C.
 Ator de Lucas Kaingang S.C.
 Santula da Silva - Kaingang. S.C.
 Vicente Ferreira Kaingang S.C.

A vida é como um trem e nesse trem somos os passageiros, e a cada parada algum passageiro desembarca, portanto, meu pai chegou ao seu destino.

Em 02 de dezembro meu pai foi submetido a uma cirurgia de risco no Hospital Regional São Paulo, em Xanxerê/SC, devido ao rompimento da apêndice, o que até naquele momento não sabíamos. Meu pai sofreu uma infecção generalizada e foi transferido para a UTI do Hospital São José, da cidade de Maravilha/SC. Ainda tínhamos esperança, pois meu pai era um homem forte, nada o abalava, mas infelizmente o pior veio a acontecer. No dia seguinte, 03/12/2019, às 8:40 da manhã, ligaram do hospital pedindo que a família comparecesse. Até hoje eu não acredito, finjo que o meu pai está passeando em algum lugar e que uma hora volta.

É como eu expressei: meu pai desembarcou do trem. Assim sucessivamente teremos os próximos, mas enquanto isso não acontecer o trem continua a andar e precisamos estar no comando.

Meu pai tinha orgulho do que fazia, participou do meu TCC desde o início até seu fim. Tudo que eu sei aprendi com ele: os valores, o respeito, a valorização dos nossos costumes, a língua Kaingang e isso sempre guardarei e repassarei aos meus filhos com muito carinho. Obrigada, pai!!

Figura 52: Vilson de Paula, em destaque.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DARELLA, Maria Dorothea Post [et al.] (org.). *Kófa ag jykre. Aprendendo com os anciões*. Florianópolis: [s.n.], 2018. 153 p.

FREITAS, Ana Elisa de Castro e ROKÀG, Francisco dos Santos. O kujà e o sistema de medicina tradicional kaingang – “por uma política do respeito”: Relatório do II Encontro dos Kujà, Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos do LEPAARQ*, v. IV, n. 7/8, p. 201-239. Pelotas: Editora da UFPEL, Ago/Dez 2007.

HAVERROTH, Moacir. Kaingang um estudo etnobotânico as plantas e as categoria kamé e kanhru. *Textos & Debates*, n.3, p. 37-54, 1996.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa [et al.]. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Toldo Imbu*. Portaria nº 763, de 20 de julho de 1998. Rio de Janeiro:[s.n.], 1999. 118 p.

PÁGINAS ELETRÔNICAS

CIMI – <https://cimi.org.br/2019/09/terra-indigena-toldo-imbu-do-povo-kaingang-conquista-vitoria-no-stf/>

Portal Kaingang – http://www.portalkaingang.org/index_xapeco.htm

Labhin – <https://labhin.ufsc.br/files/2016/05/TI-Xapec%C3%B3-Decreto-n%C2%BA-07-de-18.06.1902.pdf>.

ASIE - <https://saberesindigenas.ufsc.br/>

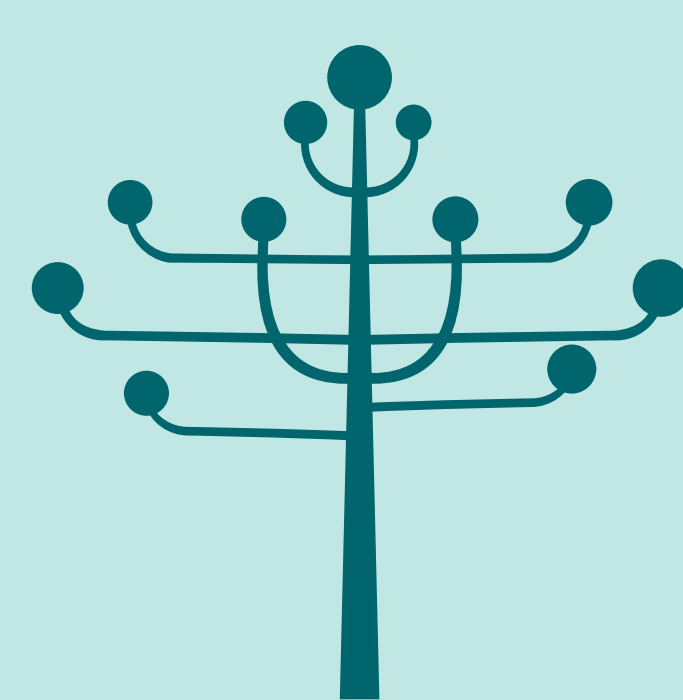
Youtube - https://www.youtube.com/watch?v=MQYa_x7mo5M

<http://www.ebc.com.br/infantil/2015/07/entenda-o-valor-da-terra-para-os-povos-indigenas>

Tua Saúde - <https://www.tuasaude.com/erva-mate/>

<https://www.abelardoluz.sc.gov.br/noticias/index/ver/codMapaltem/13571/codNoticia/509491>

<https://www.google.com.br/intl/pt-BR/earth/>



6



MA'ÉTY REGUÁ – AGRICULTURA E SABEDORIA MBYA GUARANI

por Mariza de Oliveira

Nhande ka'aguy re jareko va'ekue
Yva'a porã nhandevy guãrã
Yva'a porã nhandevy guãrã
Heta va'é kuery omokanhymba
Nhanderu mirim oeja va'ekue
Heta va'é kuery omokanhymba
Nhanderu mirim oeja va'ekue
Nhanderu mirim oeja va'ekue
Oeja va'ekue

Na nossa mata, tínhamos vários tipos
De frutos e sementes que o pequeno Deus deixou para nós
Mas os juruá (não indígenas) destruíram e tudo se perdeu

*Kyringue mborai – Cantos das crianças
(Coral Nhamandu Werá – Brilho do Sol, 2002)*



XEREMBIAPO [RESUMO EM GUARANI]

Xerery ma Pará Mirim, xerekoa ma Itanhaem py. Kova'é ma anhembo'éa opaá regua. Kova'é kuaxia re ma amombe'ú Ma'éty regua, mba'é pa jaikuaa nhandereko py. Xeayu havi kunhãgue reko mba'éixa pa oî mbya reko py, mba'é pa ndojapoi va'é rã gueko re oî vy. Opamba'é reguá re xeayu kyringue'í jareko kuaa haguã. Mba'é jaxyre pa nhandoty haguã guive. Nhemongarai mba'é rã pa nhandevy, mba'éretu há'é oî jave kyringue'í nhamboery, há'é rami há guive ambopará kova'é kuaxiá re. Avy'á vaipa kova'é kuaxia ajapovy, kyringue'í re ama'é vy, kova'é rã re aiko aiko vy. Tenondeve re kyringue kova'é kuaxia gui nhombo'é haguã. Jaikuaa haema tujakueve'í opama ovy, há'é va'ére ama'é vy guive ma kova'é ajapo. Aguyjevete ame'é xeramõi kuery pe, há'é xeru pe, há'é há'í pe havi, petei tei'í ayu omboaxa ramo ambopara haguã.

RESUMO EM PORTUGUÊS

Me chamo Pará Mirim, sou da aldeia Itanhaem. Este é o resumo do meu trabalho de conclusão de curso. Nesse meu TCC relato tudo o que envolve a sabedoria dos mais velhos: o Nhandereko (sistema de vida guarani), como vivemos, qual o propósito do mbyá guarani nesta terra. Falo da nossa universidade guarani, a Opy (casa de reza), qual a sua importância em nossas vidas, e dos cuidados e ciclos da menina; tudo o que devemos aprender, tento passar no papel. Falo também sobre Ma'éty (plantação) e sobre os ciclos de plantio, assim como do Nhemongarai, que é muito importante para nós, povo Guarani, para ter a consagração das sementes, para receber os nomes das crianças e, depois, plantar agradecendo o nhe'é (espírito). Essa é nossa cultura. Fico muito agradecida aos xeramõi kuery (anciões), xeru (pai), ha'í (mãe), que me passaram um pouquinho de suas sabedorias, para que eu possa escrever nesse meu trabalho.

APRESENTAÇÃO

Sou da etnia Mbya Guarani. Me chamo Pará Mirim e meu segundo nome é Mariza de Oliveira. Sou filha de Karai Narcizo de Oliveira e de Pará Yva Ilda Benite. Ao todo somos seis irmãos. Eu tenho quatro filhos, três meninos e uma menina; meus filhos são a base da minha força para concluir os meus estudos. Sou muito grata a minha família por tudo.

Sou oriunda de Viamão/RS. Há dez anos resido na aldeia Tekoa Itanhaem, também conhecida como Morro da Palha, no município de Biguaçu/SC. Trabalho na escola da aldeia há três anos. Leciono em turmas das séries iniciais ao ensino médio. Foi nessa escola que concluí o ensino fundamental e médio. Quando terminei o ensino médio já fiz a inscrição para a licenciatura indígena; não estava esperando que poderia estar na primeira chamada, mas para minha surpresa tinha passado na prova. Fiquei muito feliz por ter conseguido passar, abracei a oportunidade e por mais difícil que seja estou conseguindo aos poucos conhecer um outro mundo que não conhecia: o mundo do juruá (não indígena). O meu mundo Mbya Guarani eu conheço um pouco mais porque vivo cotidianamente na aldeia, conheço a minha cultura, a cosmologia, as danças, os cantos. Sempre estou buscando mais conhecimento na minha cultura e essa minha pesquisa

é uma ferramenta que faltava para obter tudo que eu preciso para aprender mais sobre a agricultura no mundo guarani.

As conversas com os mais velhos foram bem tranquilas. Um dia fui de manhã na casa dos meus avós e contei o que eu estava fazendo, qual era o trabalho, falei que se tratava da agricultura e sabedoria guarani. Perguntei se eles teriam um pouco de tempo para mim e a minha vó falou que eu poderia voltar à noite. Voltei à noite na casa dos avós e eles estavam me esperando. Como de costume, ao entrar na casa dei saudações a eles e minha avó logo passou o petyngua (cachimbo) para mim e também acendeu para eles¹. Como já tinha falado antes sobre o que estava escrevendo, nem perguntaram mais sobre o que eu queria perguntar, já começaram a falar. Um começava e outro terminava as falas. Foi uma experiência muito boa ver meus avós felizes passando um pouco da sua experiência de vida para mim. Também conversei com meus pais e um tio.

Minha experiência como educadora e mãe me levou a refletir sobre a minha aldeia, a olhar o futuro das crianças da minha comunidade, para não esquecer a sabedoria dos mais velhos (xeramõi e xejaryi), os costumes, os cantos, as danças e, o mais importante, a nossa língua. Para nós Mbya Guarani,

¹ O uso do petyngua (cachimbo) é muito importante durante as conversas com o mais velhos, na casa de reza ou quando estamos cantando. Sempre usamos o petyngua, a fumaça exala paz.

a nossa existência até hoje se deve ao fato que não perdemos a nossa língua, pois os xeramõi kuery (anciões) são a base da sobrevivência da língua. Se nós não soubermos falar a nossa língua, como vamos fortalecer a nossa cultura e passar para as crianças? Isso tudo é muito importante, por isso, como professora tenho que olhar e buscar mais conhecimento, não só na escrita, também na oralidade: é dela que vem a resistência Mbya Guarani.

INTRODUÇÃO

Desde pequena vejo que meus avós e meus pais plantam as sementes e frutas, e sempre falam da sua importância em nossa cultura. Hoje são poucas as pessoas que ainda cultivam na aldeia. O medo e a insegurança de não ter mais no futuro a nossa agricultura guarani, as principais sementes que vem vindo de geração em geração, me fizeram pensar no futuro da minha comunidade.

Esta pesquisa faz parte do trabalho de conclusão de curso (TCC) da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. O meu tema abrange vários assuntos envolvendo a agricultura guarani e a sabedoria Mbya Guarani, como: as moças não poderem plantar quando estiverem menstruadas, a primeira colheita não poder ser comida antes do xeramõi

(ancião), passar a fumaça do petyngua (cachimbo) nas verduras, frutas e sementes colhidas.

O trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo vou contar um pouco do histórico da aldeia, como surgiu, quantas famílias têm, a economia da aldeia, quais os meios de sustentabilidade, qual o idioma falado e, nesse contexto, vou falar do histórico da escola, quantos alunos têm, como a escola trabalha com as crianças etc. É no capítulo 2 que falarei do Nhandereko (sistema de vida guarani), da opy (casa de reza), que é a nossa faculdade, dos cantos guarani, da mulher e da lua e dos principais cuidados com o ciclo da vida da mulher guarani. No capítulo 3 – Ma'ety (plantação) vou falar dos tempos e ciclos (ara ymã – ara pyau), do ciclo da caça e do plantio, e também das relações entre a agricultura e o mundo espiritual. Continuarei este assunto no capítulo 4, dedicado ao Nhemongarai, ritual de batismo das sementes e das crianças, e de consagração dos alimentos. Aqui também escrevo sobre o Avaxi hete'í (milho guarani), sobre as variações de milho e a culinária típica feita de milho guarani.

Na minha pesquisa trabalhei com cinco pessoas, os meus avós – Dona Vitorina Benite e Senhor Albino Benites; meus pais – Senhor Narcizo de Oliveira e Dona Ilda Benite; e meu primo Davi Timóteo Martins. Eles foram a base essencial do meu trabalho e me sinto muito agradecida por tudo que me

passaram, mesmo que seja um pouquinho, já foi o bastante para realizar esta minha pesquisa.

1. HISTÓRICO DA ALDEIA

A aldeia Itanhaem é uma Terra Indígena que foi comprada no dia 04 de junho de 2007, no município de Biguaçu/SC, graças aos recursos obtidos pela compensação do Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Guarani (PACIG²). Iniciou-se uma nova aldeia com cinco famílias, num total de vinte e sete pessoas. A extensão da Terra Indígena é de 216 hectares, 10% de área livre para construção de casas e o resto, 90%, só mata.

Segundo o meu levantamento feito no mês de outubro de 2019, na aldeia Itanhaém vivem 26 famílias, no total de 90 pessoas, entre adultos e crianças. A língua falada é Mbya Guarani.

2 PACIG – Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Guarani. Este programa parte da caracterização de impactos, proposição de medidas e diretrizes apontadas no Estudo de Impacto Ambiental relacionado à duplicação da rodovia BR 101, trecho sul (Palhoça/SC – Osório/RS). Compensação exigida pelo licenciamento ambiental federal, conduzido pelo DNIT e IBAMA.

Figura 1: Aldeia Itanhaem. *Fonte: foto da autora, novembro/2018.*



ASPECTOS SÓCIO-ECONÔMICOS

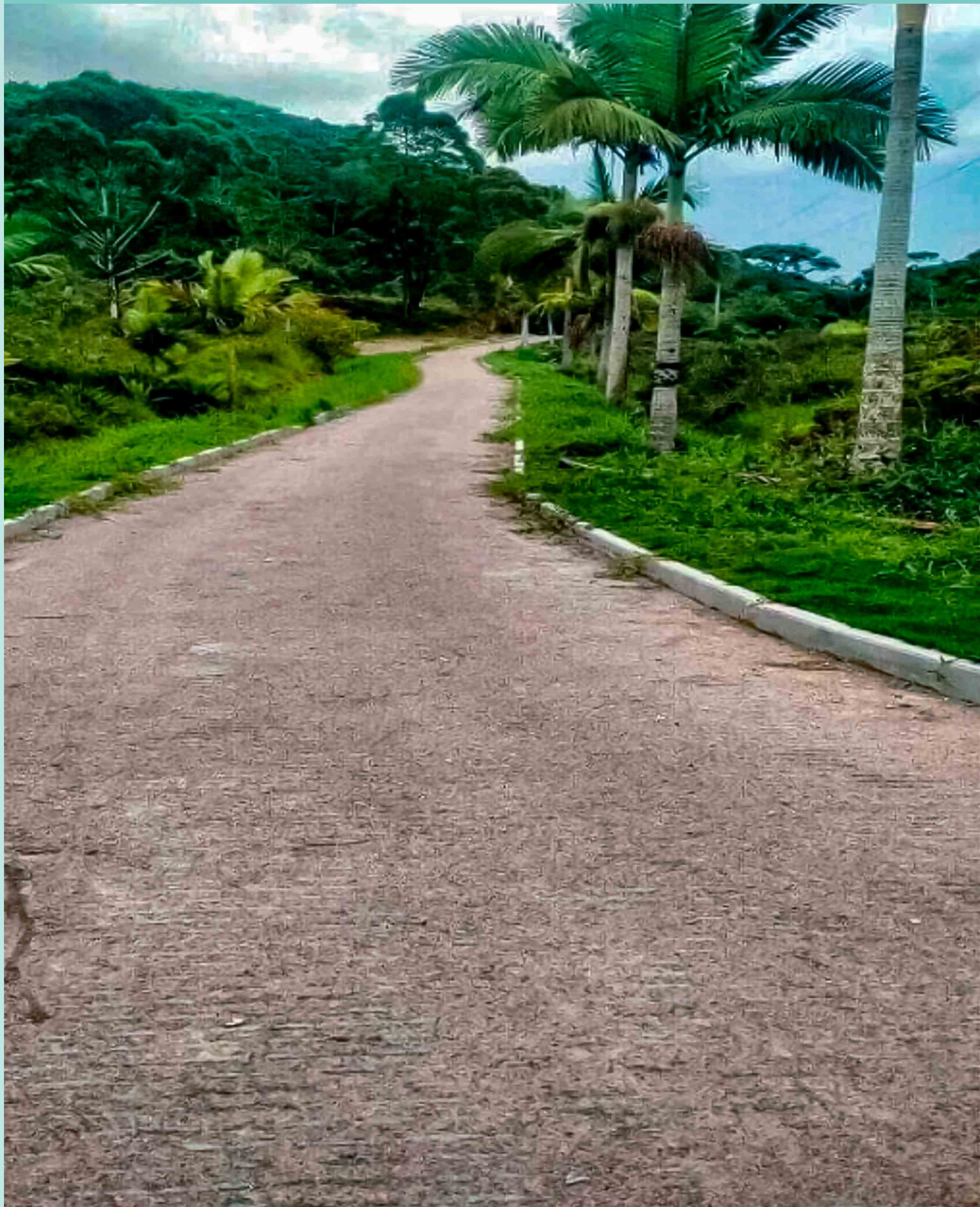
Liderança

A aldeia tem o cacique, o vice cacique e um líder espiritual. O primeiro cacique fica mais na parte da comunidade, ele resolve as coisas dentro da aldeia, quando é preciso ele sai também junto com o vice.

Figura 2: Açude da aldeia. *Fonte: foto da autora, outubro/2019.*



Figura 3: Entrada da aldeia. *Fonte: foto da autora, outubro/2019.*



O vice está mais na parte de fora, sai mais. O líder espiritual fica na parte da comunidade junto com o cacique, ambos cuidam do bem-estar das pessoas.

Economia

Para a maioria das famílias o sustento vem da venda de artesanato e do benefício do Programa Bolsa Família; alguns recebem salário, pois são funcionários da escola – professores, merendeiras, faxineira – ou funcionários de saúde – agente de saúde e de saneamento, e aposentados. Da agricultura não está dando mais para sobreviver, não é mais como antigamente, conforme afirma a dona Vitorina Benite, moradora da aldeia Itanhaem:

Antes morávamos no meio do mato, longe das cidades. Todo ano fazíamos uma roça bem grande. Tudo que precisávamos para uma boa alimentação tínhamos na aldeia, plantávamos komanda´i (feijão), avaxi (milho), jety (batata doce), andai (abóbora). A gente tinha tudo, não faltava caça, as crianças pescavam todos os dias. Nós éramos bem felizes na época dos meus avós.

Hoje em dia falta tudo. Não temos mais a mata, rios, as aldeias são pequenas, tudo está cercado; vivemos como um bichinho de estimação preso nas gaiolas, temos um pouquinho de terra, mas não é como antigamente, não podemos

fazer as roças grandes, não podemos queimar ou cortar as árvores, as caças quase acabaram e somente às vezes algumas pessoas pegam o xingyre'í (tatu).

A nossa aldeia fica no meio das comunidades rurais e ao redor tem um pouquinho de mata, mas bem pouca. Olhando de cima de um morro observamos que não podemos fazer nada em volta da aldeia. O que tem de mata é o que está nos mantendo até agora, a preservação daquelas pequenas matas é a nossa sobrevivência, de lá pegamos um pouco de água que tem, de lá vem o material para fazer o nosso artesanato.

A taquara é a principal matéria prima que temos na aldeia para a manufatura do artesanato, uma das mais importantes fontes de sustento das famílias guarani. Desde pequenas as crianças veem seus pais fazendo artesanatos e assim alguns se interessam em fazer também.

Temos dois lugares onde tem taquara na nossa aldeia. Os meus avós contam que a cada trinta anos a taquara é atacada por takuaraxó (larva³) e é tudo comido, assim depois de trinta anos começam a nascer de novo os brotinhos da taquara.

3 Uma larva que dá no centro do tronco e também serve como alimento.

As ajaka (cestaria mbya guarani) são consideradas muito bonitas tanto pelos Mbya Guarani quanto para muitos juruá (não indígenas), porém os significados dos desenhos e grafismos impressos nas cestarias estão muito além da questão estética.

O artesanato é uma terapia. Às vezes a pessoa fica preocupada com alguma coisa e é o artesanato que alivia a sua mente. Hoje os jovens ao fazerem artesanato, param para pensar e acalmam a mente, o que não seria possível de outra forma.

O balaio é umas das artes mais importantes na nossa cultura. Significa várias direções do pensamento; é um instrumento de cura para pessoas que precisam de terapia. Os balaioes que têm desenhos significam AMOR e aqueles que não têm significam PAZ. Por exemplo, o balaio que tem o símbolo da borboleta, da cobra caninana (*Nhokaninã*), significa amizade ou relação de amizades com outras famílias. O balaio em si serve para carregar os alimentos e o trançado de desenhos que representa a pele de cobras, simboliza proteção dos alimentos que estão dentro da cesta (SILVA, 2015, p. 15).

Na cultura guarani a taquara é um símbolo da mulher, por isso quando a menina nasce o pai da criança faz uma ta-kuapu (taquara sonora) ou uma cestinha pequena (ajaka'í), assim o *nhe'é* (espírito) fica e não sai acompanhando o pai dela. Se o *nhe'é* sai, a criança fica com cólica; pelo *nhe'é*

estar seguindo o pai em diversas atividades, a bebê passa mal. O pai ao sair tem que levar uma varinha de pau, para direcionar o caminho caso ele (o *nhe'é*) o estiver acompanhando. Assim o pai vai falando com o espírito. Quando tem a travessia de um rio, por exemplo, fala: “suba nessa varinha e não é pra brincar”. Acreditamos que assim o espírito não vai se perder e vai voltar bem, pois no conhecimento guarani existem muitos espíritos da natureza que podem levar, se apropriar do *nhe'é* dos recém-nascidos. Os mais velhos dizem que o *nhe'é*⁴ dos recém-nascidos acompanha os pais desde que a criança vem para o mundo, mesmo estando na barriga da mãe o *nhe'é* dela já fica pertinho da mãe e do pai.

O espírito da criança também gosta de morar onde se sente bem. Depois do nascimento da criança deve ter mais cuidado ainda, pois existem vários espíritos que estão rodeando a criança, e estes podem levar o espírito dela. Ter o cuidado de chamar pelo seu nome verdadeiro, sempre quando for de viagem, andar no mato, brincar em água, etc. (MARTINS, 2015, p. 25).

4 *Nhe'é*: princípio anímico de origem celeste. Os *nhe'é* descem à Terra provenientes das regiões celestes onde moram as divindades Guarani, os *Nhanderu kuery*. São eles que erguem o corpo sobre a terra e o fazem caminhar e é neles que se encontra a palavra, a possibilidade da fala.

Figura 4: Comunidade reunida na escola. Fonte: foto da autora, 25/10/2019.



ESCOLA

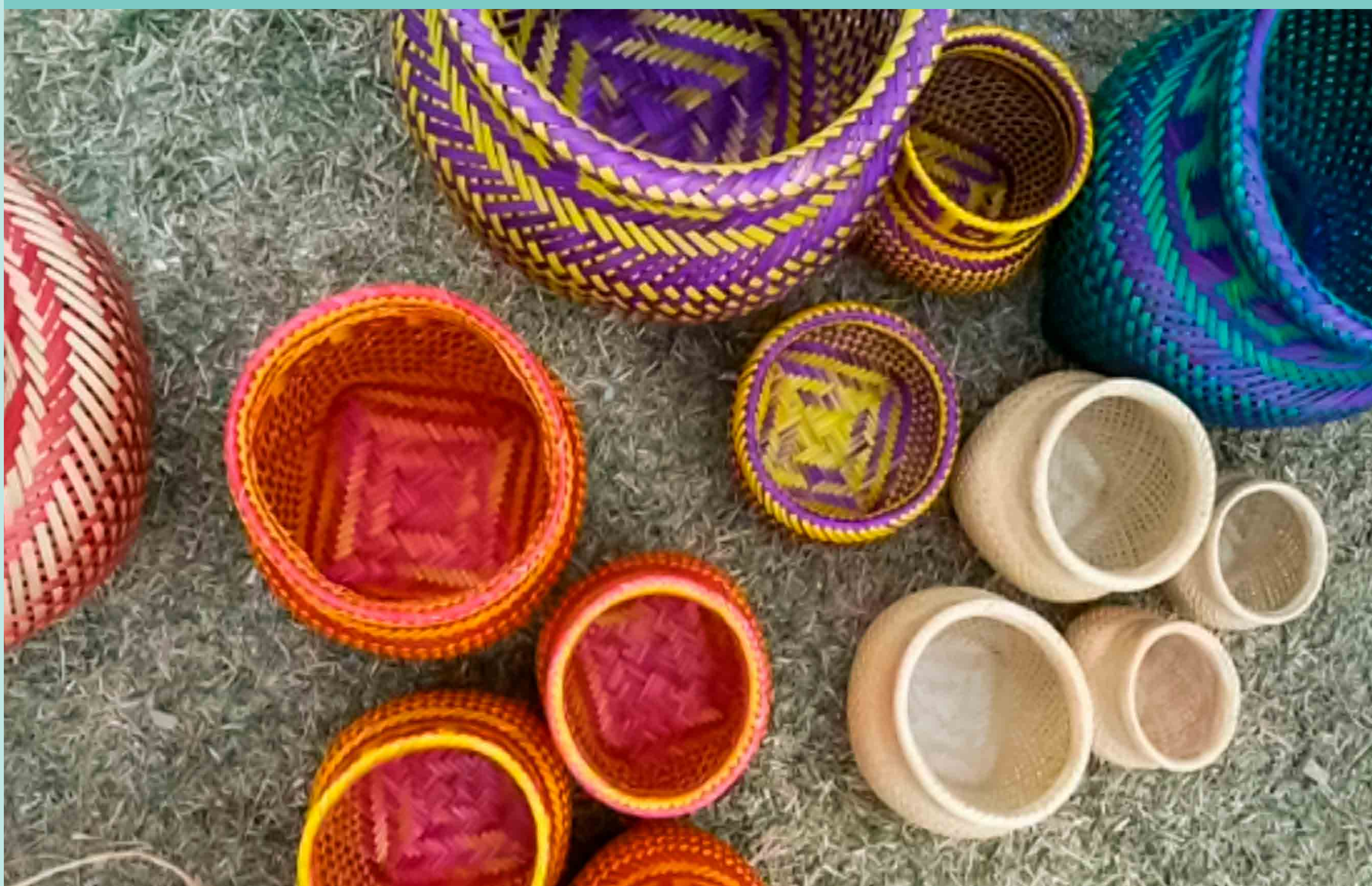
No ano de 2008 a escola foi aberta na aldeia Itanhaem, nas turmas do 1° a 5° ano das séries iniciais. Naquela época não tinha ainda a escola que tem hoje, era uma casa comunitária que foi cedida pela comunidade para serem dadas as aulas às crianças. No ano de 2015 começou a construção da escola nova, mas ficou parada quase três anos, e só no ano de 2018 foi entregue à aldeia essa escola,

Figura 5: Takua – Taquaral. *Fonte: foto de Edson Karaj, 24/10/2019.*



a E.I.E.B. Taguató. Houve uma grande insistência da comunidade, dos professores e lideranças para que a escola pudesse ser concluída. Nesses dois anos e meio não tivemos sossego. Muitas vezes foram enviadas cartas à Secretaria de Estado da Educação com o pedido para terminar a escola e nada de retorno, até que foi mandado para o Ministério Público Federal. Só assim conseguimos que a escola pudesse ser concluída e ser entregue para a comunidade.

Figura 6: Ajaka'í – cestinhos pequenos.
Fonte: foto da autora, dezembro/2019.



Organização:

A escola abrange das séries iniciais do ensino fundamental ao ensino médio.

No período da manhã tem a turma do 7° e 9° ano, das 8:00 às 12:00 horas, só à tarde tem turma do 1° ao 3° ano e também a turma do 4° e 5° ano das séries iniciais. No período noturno tem a turma do ensino médio 1°, 2°, 3° ano, e EJA do 5° a 9° ano, as séries finais.

Na escola tem um diretor, um coordenador, seis professores, duas merendeiras e uma funcionária da limpeza. Uma vez

Figura 7: Ajaka guaxu – balaio grande.
Fonte: foto da autora, dezembro/2019.



por mês tem a limpeza geral na escola e nesse dia a comunidade toda vem para ajudar.

Aspectos físicos:

A escola é de alvenaria, as paredes de cimentos e tijolos, o piso tem azulejos e o forro é de PVC. Tem dois banheiros, feminino e masculino.

A escola é cercada por arames e nesse cercado tem grama onde foram plantadas árvores frutíferas. Nesse espaço também as crianças fazem brincadeiras, brincam de correr, pular corda; em frente da escola as crianças brincam de jogar bola e espiribol.

Os alunos da noite utilizam mais o pátio para fumar petyngua (cachimbo).

A escola tem uma biblioteca improvisada em uma sala, com duas mesas e duas cadeiras, junto com as caixas de alimentos da merenda, mas é toda organizada, tem prateleiras de livros e de caixas de alimentos. Temos mais livros que revistas. Todos os livros da Ação Saberes Indígenas na Escola foram entregues à escola. Os alunos os utilizam às vezes, não diariamente; quando os professores pedem trabalhos é que eles vão à biblioteca e alguns levam para casa. A biblioteca é mais utilizada por professores: vejo muitos nas pesquisas com os livros, pois como todos os professores estão na graduação sempre estão na leitura e fazendo trabalhos.

O espaço de refeição tem conjuntos de três mesas grandes, quadradas, com o banco sem encosto, e mais dois bancos grandes. Os alunos adoram a hora do recreio, eles ficam sentados na mesa, gostam das comidas e lanches.

Nesse meu trabalho, falo sobre a escola porque como professora vejo que a agricultura está relacionada com o

aprendizado da criança guarani. Isto tem a ver com a importância que envolve o conhecimento dos mais velhos. A escola hoje é um espaço que está sendo importante na aldeia porque os mais velhos também estão tendo espaço nela, pois os professores os chamam para falar de temas específicos que estão trabalhando com seus alunos, para falar sobre a relação que estes temas têm com a cultura guarani. Eles vêm com a intenção de repassar os conhecimentos deles e isso é muito bom para as crianças. A escola tem uma função muito importante na comunidade e os professores têm o papel de ensinar o modo do juruá (não indígena) e, ao mesmo tempo, de ensinar as crianças a não deixar de seguir o conhecimento guarani.

2. SISTEMA DE VIDA GUARANI

O modo de vida, o cotidiano Mbyá Guarani vem resistindo desde 1500 até hoje; é o nosso Nhandereko. Para nós é muito importante o nosso costume, os cantos, as danças, a nossa língua que é a principal resistência da nossa cultura Mbyá Guarani. Penso que na maioria das aldeias a nossa língua materna está se perdendo um pouco, pois vejo muitos jovens falando em português dentro da aldeia e isso afeta muito o desenvolvimento das crianças que estão em

Figura 8: Ana Jaxuka, com 4 dias de vida.
Fonte: foto da autora, 21/02/2019.



Figura 9: E.I.E.B.Taguató. *Fonte: foto da autora, dezembro/2019.*



volta, porque as crianças aprendem vendo e ouvindo o que os mais velhos fazem.

O nosso costume tem vários tipos de palavras. Para entender o nosso conhecimento, o nosso costume, existem muitas palavras, existem muitos conteúdos. Nós respeitamos todas as coisas que existem no mundo. *Nhanderu* criou todas as coisas para que possamos saber mais, para compreendermos mais do que o costume do *jurua*. Se nós, os mais velhos não contarmos isso, os jovens não vão saber. Hoje estamos vendo muitas coisas ruins acontecerem no nosso mundo e por isso os mais velhos precisam falar para os jovens. Assim é que os jovens vão se fortalecer a continuarem, pois está sendo um pouco difícil para

nós vivermos de acordo com o nosso costume. (DARELLA et al., 2018, p. 33).

A sabedoria guarani é muito ampla, o nosso modo de saber, escutar, ouvir, respeitar, tudo isso está interligado com o mbyarekó (costume guarani). Na comunidade os mais velhos respeitam os jovens, as crianças e eles também respeitam os xeramõi kuery (anciões). Para ter respeito por tudo que está em nossa volta, recebemos esses ensinamentos na casa dos nossos pais. Desde pequenos os pais ensinam os filhos a importância do teko mborayu (respeito ao próximo), para ter respeito por tudo que Nhanderu (Deus) criou. Os conhecimentos adquiridos vem dos xeramõi kuery (anciões), foram passados para os pais, e depois são passados aos seus filhos; assim é a cultura guarani, xeramõi e xejaryi (anciões) são a fonte de sabedoria.

Nós os Guarani, somos pouquinhos. Para quem temos que mostrar nosso caminho? Não é para *juruá* e sim para Nhanderu. Os *juruá* não acreditam em nós, não nos respeitam. Mas Nhanderu está vendo. É assim a nossa situação e é por isso que temos que dar a continuidade ao nosso costume, ao nosso conhecimento, ao *nhande reko*. (DARELLA et al., 2018, p.34).

Os juruá (não indígenas) não respeitam porque não entendem o que somos, a maioria desconhece a cultura, ou não tem interesse de saber porque lutamos contra o desmatamento, pela terra e rios. Nós entendemos que somos enviados de

Figura 10: Crianças brincando em frente da escola.
Fonte: foto da autora, 25/10/2019.



Nhanderu (Deus) ao mundo com o propósito de proteger a Terra.

Vocês professores devem aprender com os mais velhos, desse modo vão saber como dar aula para as crianças, para que nossos filhos sigam o mesmo caminho que nós. Temos que mostrar

Figura 11: Adultos, jovens e crianças da aldeia Itanhaem.
Fonte: foto da autora, dezembro/2018.



o nosso costume, nos fortalecer e fortalecer os nossos filhos.
(Narcizo de Oliveira, 60 anos, morador da aldeia Itanhaem, 2019).

Os xeramõi kuery (anciões) têm muito conhecimento. Para ter um pouquinho dos saberes que eles têm, é preciso acompanhar, prestar atenção nas falas porque para um xeramõi não tem hora para passar conhecimentos aos jovens e crianças, pode ser na plantação, na estrada, dentro do opy, em qualquer lugar eles contam algumas coisas. Se prestamos atenção àquelas palavras, ou a alguma frase, pode ser muito útil em muitas coisas mais tarde. Já o karai e a kunhã karai (líderes espirituais) vem ao mundo com o dom da sabedoria

Figura 12: Adolescentes e crianças no pátio do opy.
Fonte: foto da autora, junho/2018.



e da cura. Eles também passam seus conhecimentos, eles dão mais conselhos dentro do opy.

Opy – Casa De Reza

Opy ma orevy mbya kue'iry pe iporã vaipa hete va'é, há'é gui haema mbaraete, mby'aguaxu rã ome'é orevy pe. Opy'í gui ma rojopy arandu, tujakueve'í omboaxa va'ékue gui ma petei te'í rojopy rovy, takykueve rupi ore jevy kyringueve'í pe ayvu romboaxa haguã.

Figura 13: Opy da aldeia Itanhaem.
Fonte: foto da autora, dezembro/2019.



Nhaneramõi kuery ma ajoxava ropy´i he´i opy´i re juma jogueroike´ivy porami ijayu. Roike´i roporai, rojerojy, ropita´i haguã ka´aru´i jave meme.

Ela serve para a comunidade estar sempre alegre. Para todos os anciões é motivo de alegria um *opy´i* na aldeia. É importante para manter a cultura: é um lugar sagrado onde os anciões se encontram para falarem do seu conhecimento e fortalecerem nossa cultura. A casa de reza faz com que os jovens fiquem na aldeia e valorizem sua cultura. (Dona Idalina Fernandes, em DARELLA et al., 2018, p.94).

A casa de reza é o nosso patrimônio material mais precioso que temos. É de lá que vem a força, a sabedoria, o conhecimento. Na casa de reza que recebemos as palavras infinitas dos xeramõi kuery (anciões) assim cada um que vai no opy aos poucos vai recebendo mais conhecimento, e essas pessoas vão passar adiante as palavras dos xeramõi kuery para os futuros mbyá guarani, os que agora são crianças e os que irão nascer ainda. Assim é repassada oralmente a cultura guarani, de geração em geração.

O papel rasga, queima ou se molha na água e derrete, já a palavra que é falada dentro de cada um não morre. Ela passa por dentro de mim e passa por dentro dos outros e, mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar circulando entre meus filhos e netos. (Verá Mirim, Aldeia Tekoá Pyaú, 2006 em TESTA, 2008, p. 293).

Opy, a casa de reza, é mais do que o local de realização de rituais religiosos, é também o fortalecimento da resistência do povo guarani: assim é contado por xeramõi kuery (anciões). Desde pequena a criança guarani ouve que opy é o mais importante que temos para ter o conhecimento da nossa cultura guarani. Se tem opy na aldeia, estará protegendo de seres que vemos, e de outros seres que são invisíveis que estão em nossa volta, de olho em nós, mas para isso a pessoa tem que ir diariamente. Quando escrevo que existem outros seres invisíveis, é porque na cultura guarani

existem os espíritos da natureza, como: ka'aguyrovapyja (espírito da mata), yakãja (espírito da água), itaja (espírito da pedra) etc. Esses espíritos às vezes se apropriam da pessoa e ela fica doente, não querendo mais viver, porque algum espírito ruim está levando a sua alma nhe'é porã (espírito da pessoa).

Kunhã ha'e jaxy – Mulher e lua

Os cuidados da menina e da mulher

Os cuidados vão do nascimento até a vida adulta. Quando a menina nasce os pais se organizam para fazer takuapu (taquara sonora) ou uma ajaka'i (cestinha pequena).

Isso é um cuidado que temos com a bebê, para ela ficar feliz ao lado da mãe. Quando chega por volta de 9 a 10 anos, ela já aprende os afazeres da casa e os pais a aconselham sobre o que irá acontecer, um pouco mais para frente, sobre Jaxy (lua) e a menstruação: como ela tem que se alimentar daí em diante, as precauções que ela deve ter para não ficar mocinha antes da idade certa, como não comer coisas muito doces ou salgadas, não brincar muito, e não subir em árvores, e não pode andar na aldeia depois que escurecer o dia. Essa fase passa, a menina menstrua pela primeira vez, e os

cuidados aumentam nesse período em que ela está de resguardo. E depois de adulta quando tiver ganho o bebê, esse círculo de cuidado volta de novo, pois quando está de resguardo pós-parto é o mesmo que estar no jaxy (lua), menstruada pela primeira vez.

Na cultura guarani, desde pequena ouvimos que quando ficar mocinha tem que avisar imediatamente a mãe. Quando a menina menstrua pela primeira vez, a mãe corta o cabelo bem curtinho e faz a pintura (jeguaá), feita de cera de abelha, no rosto da menina. E também prepara um gel feito de guiné com alho, para massagear as pernas e braços. Durante 15 dias a menina fica de resguardo no quartinho da casa, a cama toda coberta como uma casinha, e só poderá sair para o banheiro. Durante esse tempo a menina aprende a fazer artesanato, como: brinco, colar, pulseira e cestinho pequeno. O período de 15 dias passa e ela sai do resguardo, a mãe prepara o banho com ervas, pipi (guiné) e mata-campo com cinza do fogo. Quando sai, os avós são chamados para dar orientação à menina que está passando no ciclo de uma vida, de menina para a adolescência, que está ligada com a vida adulta. Ali é passado todo o conhecimento da mulher, o que se deve fazer e o que não se pode fazer durante a menstruação. O cuidado que ela terá durante sua vida para não ter consequências negativas no futuro. A pintura é usada para afastar os olhares de jaexa'y va'e (aqueles que não

vemos) e as ervas são usadas por causa do cheiro da menstruação, elas preservam o corpo no resguardo.

As kunha karai se reuniam para ensinar as meninas como se cuidarem, quando essas passassem da fase de crianças para a fase adulta. A menina não podia e, até hoje não pode se casar antes de ter primeira menstruação, ou estar no tempo da lua (no *jaxy*) sendo que depois dessa fase já estaria pronta pra se casar, e isso só acontecia aos quatorze e quinze anos de idade. Mas hoje é mais frequente a menina menstruar mais cedo por conta dos alimentos industrializados que existem no mercado alimentício. (MARTINS, 2015, p.19).

No costume Mbya Guarani, quando a moça fica na lua, não pode plantar nenhum tipo de sementes, nem até mesmo pegar na mão ou andar na plantação. Também é proibido circular na aldeia, tem que ficar no resguardo durante a menstruação, não poderá comer nenhum alimento com o sal, ou doce, só poderá sair de casa quando parar de menstruar.

Quando a menina tem a primeira menstruação, ela deve ser apartada dos olhares, principalmente dos *jaexá'é'y vá'e* (aqueles que não vemos). Sangue da menstruação facilita a sua aproximação, pois o cheiro é muito forte e a torna visível demais. (RAMO Y AFFONSO, 2014, p.103).

O papel da mulher é muito importante na cultura guarani, está ligado com a vida que tem ligação com a agricultura

também. Conforme afirmou a liderança Eunice Antunes, da Terra Indígena do Morro dos Cavalos:

Eu penso que as mulheres Guarani são guardiãs do espírito Mbya. Porque somos nós mulheres que levamos as sementes para serem consagradas com os nossos nomes, para depois, sim, através da consagração as crianças receberem seus nomes que são espírito de cada pessoa. As guardiãs da vida!⁵ (Eunice Antunes, liderança da aldeia Morro dos Cavalos).

3. MA'ETY – PLANTAÇÃO

Na aldeia Itanhaem todos plantam um pouquinho, em cada casa sempre há uma roça, mesmo que seja só ao redor da casa, mas sempre tem. Tem plantação de milho, feijão, melancia, mandioca, batata doce, cana de açúcar, amendoim, banana.

Quando a roça é um pouco grande, o pessoal da comunidade se reúne e faz um mutirão para ajudar a pessoa que fez a roça. Desde pequenas as crianças acompanham os pais na carpida e na plantação. Assim é a cultura guarani, os pequenos aprendem vendo e ouvindo os mais velhos falarem sobre a importância que tem a nossa agricultura guarani em nossas vidas.

⁵ Em depoimento na Comissão Kunhague, no dia 04 de janeiro de 2020.

Figura 14: Jety, batata doce.
Fonte: foto da autora, janeiro/2020.



Cultivamos o nosso modo tradicional de plantar, que é roçar, queimar e plantar. Os mais velhos sempre escolhem um lugar que não seja muito perto da casa para fazer uma roça, ali eles plantam xãjau hete´i, (melancia guarani), avaxi hete´i (milho guarani), komanda hete´i (feijão guarani), jety´i (batata

Figura 15: A comunidade limpando o solo para o plantio.
Fonte: foto da autora, agosto/2018.



doce), mandi'ó (mandioca) e manduvi (amendoim). Essas sementes serão guardadas para o nhemongarai (batismo).

É da agricultura que vem o sustento para toda a vida terrestre e espiritual, a qual se encontra ligada ao tempo e os ciclos de todos os seres vivos da Terra. Para saber como produzir o alimento precisamos, primeiramente, entender toda essa interligação do sistema Guarani.

Devemos nos preparar para seguir regras, praticar os rituais e nos comportar como seres humanos Guarani. Só assim aprenderemos a importância dos significados de cada tempo, só então saberemos preparar a terra, manipular as sementes e plantar. (DARELLA et al., 2018, p.114).

Figura 16: Vice-cacique Davi, lavrando para o plantio.
Fonte: foto da autora, agosto/2019.



Os alimentos da agricultura guarani fortalecem corpo e espírito. Ao plantar, batizar e preparar os alimentos, mostramos a Nhanderu que respeitamos o nosso corpo e que lembramos dele, da palavra dele. Nosso *nhe'é* fica contente e nosso corpo mais resistente às doenças. As palavras dos *xeramoi* mostram que tudo está relacionado e por isso o conhecimento guarani é tão complexo.

Figura 17: Narcizo, e seu netinho, plantando mandioca.
Fonte: foto da autora, outubro/ 2019.



E também adquirimos o trator, que não é da nossa cultura, mas atualmente faz parte na nossa agricultura, pois usamos na lavoura do nosso pátio de plantio, quando tem muito capim. Temos pouca terra para o plantio, tem mais áreas,

Figura 18: Ramo de mandi'ó – mandioca.
Fonte: foto da autora, outubro/2019.



mas como antes era fazenda do jurua (não indígena) tem plantação de eucaliptos e palmeira real, e nessa área tivemos que arrancar essas espécies para poder plantar um pouco que temos. A terra é muito seca também, por causa

do eucalipto; só em algum lugar que nasce bem o plantio. Sobre o trator, foi feita uma reunião na aldeia sobre a compensação que seria recebida da auto-pista⁶, e foi pedido o trator para preparo da terra da comunidade, e assim ajudar na sustentabilidade.

Ara ymã e Ara pyau – Tempos e ciclos

O calendário Guarani está dividido em quatro tempos: ara pyau, ara mbyte, ara guyje e ara ymã. O ano começa em ara pyau, tempo que se inicia o ciclo de todas as vidas na terra. Ara pyau é muito visível na natureza, é o tempo novo. As plantas começam a florir, as aves põem seus ovos, os animais se acasalam e o homem entra num processo ritual de consagração.

O calendário de plantio guarani se inicia em agosto: **ara pyau**, o tempo novo, o ano novo, a preparação do solo.

Em **ara mbyte**, enquanto as plantas crescem, a aldeia toda se mobiliza para a próxima etapa, o tempo da colheita.

No **ara guyje**, tempo de colheita, momento de consagração na Terra, o Sol fica muito próximo da terra. Esse é o tempo

⁶ Compensação mitigatória relacionada ao Plano Básico Ambiental (PBA) do Contorno Viário de Florianópolis.

Figura 19: Mandi'ó. *Fonte: foto da autora, dezembro/2019.*



em que Nhanderu abre a porta do Opy Maraé'y. Tudo que é produzido nesse momento na terra é consagrado por ele, principalmente os alimentos.

Ara ymã é o tempo de recolhimento, quando o sol se afasta da terra. É o momento em que Nhanderu fecha a porta do

Figura 20: Semente de melancia guarani – xãjau pororo'í.
Fonte: foto da autora, setembro/2019.



seu opy, todos os seres se recolhem e ficam mais quietos e parados. Na Terra, tudo fica mais silencioso e escuro. Nesse tempo, os espíritos maus se aproximam e ficam rondando tudo. É esse o período em que acontecem muitas doenças e enfermidades, por isso é uma época em que utilizamos bastante as ervas medicinais.

Figura 21: Folha de xãjau pororo'í.
Foto de Mariza de Oliveira, outubro/2019.



Ciclo de caça e do plantio

Nos meses de abril, maio, junho e julho, é tempo de caça. No mês de agosto quando se inicia Ara Pyau, as aves põem seus ovos e os animais se acasalam. Em Ara Pyau começa a preparação do solo para o plantio e em setembro começa a plantação, até novembro. Em dezembro é a primeira colheita, em janeiro a segunda e também quando se separam as sementes para o segundo plantio, que vem em fevereiro. E em março é o tempo específico para o plantio da batata doce.

Na época de agosto-setembro vai chegando Ara Pyau. Nesse tempo plantamos todos os ramos e sementes, desde muito pequena acompanhei meus pais e avós na plantação. (Vitorina Benite, 89 anos, moradora da aldeia Itanhaem, 2019).

Mba'e jaxy jave nhonhoty - Em que lua se planta

As fases da lua também são muito importantes na agricultura, pois afetam o crescimento das plantas.

Fases da lua:

- Jaxy ra'y (lua nova)
- Jaxy inhepytun (lua minguante)
- Jaxy ijeyvate (lua crescente)
- Jaxy ova guaxu (lua cheia)

As sementes e ramos são plantados no jaxy inhepytun (na lua minguante), pois acredita-se que quando são plantadas em jaxy ra'y (lua nova) as plantações são atacadas pelas pragas, ou simplesmente não crescem. Segundo o meu avô Albino Benite, 90 anos, morador da aldeia Itanhaem: "o plantio do mandi'o (mandioca) é diferente, não se pode plantar no jaxy inhepytun (lua minguante), é plantada no comecinho da lua nova".

Figura 22: Manduvi – amendoim. *Fonte: foto da autora, dezembro/2019.*



4. NHEMONGARAI – BATISMO DAS SEMENTES E TAMBÉM QUANDO SÃO DADOS OS NOMES DAS CRIANÇAS

Todos os anos o Nhemongarai acontece em todo o território guarani. É a consagração de alimentos e sementes, e nesse dia também as crianças que não tem nomes são nomeadas pelos Karai (líder espiritual). Para ter essa

Figura 23: Jety – batata doce. *Fonte: foto da autora.*



cerimônia é tudo planejado bem antes pelas comunidades. Os pais das crianças também preparam tudo para o recebimento do nome. Nesse dia a comunidade, especificamente os pais dos meninos, trazem ka'á (erva-mate); o mel é trazido também pelos homens em uma taquarinha. Para as meninas é feito um mbojape'í (bolo de milho guarani, com cinza do

Figura 24: Takuare'é – cana de açúcar, plantação do senhor Mario Benites, morador da aldeia Itanhaem. *Fonte: foto da autora, dezembro/2019.*



fogo), ou as sementes de milho em uma cabaça feita como um pratinho, ou em cestinho bem pequeno. No ritual de nomeação, os karai e kunhã karai que dão nome são mais especificamente chamados de mitã mboerya. Eles revelam o nome do nhe'é das crianças, princípio celeste e divino da

Figura 25: Pakova – banana, plantação da dona Anita Benite.
Fonte: foto da autora, dezembro/2019.



pessoa. A partir do nome vai saber de qual amba (local) de Nhanderu que veio essa criança. Os nomes que vem do amba de Tupãruete são, para os meninos: Verá Mirim, Verá Poty, Tupã´i, e para as meninas: Pará Mirim, Pará Yva, Pará Poty. Os nomes que vêm do amba do Karairuete, para os

meninos: Karai, Karai Mirim, Karai Poty, Karai Tataendy, e das meninas: Kerexu Mirim, Kerexu Hata, Kerexu Poty. Os nomes que vêm do amba de Nhamandu para os meninos: Kuaray Oka, Kuaray Mimbi, e das meninas: Yva, Jaxuka, Jerá. Esses são os nomes sagrados dos Mbya Guarani. Cada pessoa vai ter um jeito de ser e ter umas habilidades, e por isso que o interesse de aprender certas coisas e as vontades das crianças tem que ser respeitados, porque vai depender do que elas já vieram para fazer.

O *Nhemongarai* tem um significado muito importante e é levado muito a sério por nós, povo Guarani. É um momento de muita concentração, pois consideramos que o *avaxi ete* é um irmão que está se sacrificando por nós. Todos temos que ter esse sentimento de força e agradecimento para entendermos que ele entrega sua vida para nos manter aqui como nação Mbya. (DARELLA et al., 2018, p. 118).

Milho Guarani

Kaxo avaxi hete'i reguá

Ymã manje tekóa'i py ojexai raka'é, tembi'ú ndojou veima, há'e rami hapy manje petei karai oiko raka'é, ta'y'i manje oiko'i havi raka'é, ojexavai 'i ma je okaru xe vy, ndovy'a vei'i ma. Há'e ramo je tuu ojerure tuu mamoteguá pe, tove' katu xera'y'i tovy'a toiko vy, pemombaraete katu he'i opy'i onhenduma vy nhandru kuery pe. Há'e rire petei ára rei

Figura 26: Avaxi – milho, plantação de Mario Benites.
Fonte: foto da autora, outubro/2019.



manje oky vaipa overá hyapu revê oguata Tupã kuery, há' é rami va'ety he'y manje. Ko'égue nda'oky veima jave je oka py oma' é vy oexa rã kapi'í heta rei merami ikuai, há' é tei oexa rive ndojayai ramo je ojerá avaxi'í rã raka' é. Há' é rami vy ma mitã'í ndovy'ái va'ekue omombaraete ju raka' é, avaxi hete'í manje Tupã kuery ombojera va'ekue.

Figura 27: Variedades de Milho Guaran.
Fonte: <http://Guaranimbya.org> , 16 de janeiro de 2020.



História do milho guarani

Há muito tempo existia uma aldeia bem distante no mato. Lá o pessoal passava dificuldade, por falta de alimentos. Tinha um karai (um líder espiritual) e ele tinha um filho pequeno. Esse menino estava bem doentinho, ele não queria mais

Figura 28: Variedades de Milho Guarani.
Fonte: <http://Guaranimbya.org>, 20 de janeiro de 2020.



viver sem se alimentar bem. Com isso o pai do menino pediu muito para Nhanderu que ele desse de novo a alegria de viver para seu menino, que ele ficasse bem. Rezou tanto que num dia de sol, de repente choveu muito e juntou bastante trovoadas e relâmpagos. No dia seguinte o pai do menino saiu olhando no pátio e viu que muitos pés de capim estavam lá. Não deu muita atenção, mas mesmo assim não cortou, os dias passaram e surgiram as espigas de milho. O menino quando viu ficou alegre e todos da aldeia não sentiram mais fome. Assim surgiu o nossomilho guarani deixado por Tupã (Deus do trovão).

O milho tem uma relação muito forte na cultura guarani. Nós o chamamos de semente líder. Do modo que ele cresce sabemos como está nosso *nhe'é*, se está bem ou não. Depois do *nhemongarai* é feito o plantio do *avaxi ponhy'í*, um milho amarelinho bem pequeno que é plantado para as crianças. Depois são plantadas todas as espécies de milho que tem na cultura guarani. Temos variações de milho: *avaxi pytã*, *avaxi hovy*, *avaxi pará*, *avaxi ju*, *avaxi ponhy'í*, *avaxi xi*, *avaxi takua*. São milhos na cor: milho vermelho, milho margarida, milho de cores variadas, milho amarelo, milho amarelo pequeno, milho branco, milho branco pequeno.

Figura 29: Mbaipy ku'axã. Fonte: foto da autora, 15/12/2018.



Avaxi hete'í gui tembi'ú jajapo va'e – Comidas típicas de milho

Quando *Nhanderu* nos criou, ele fez junto o pilão que seria usado por mulheres. Com eles poderiam fazer vários tipos de alimentos: *mbojape*, *avaxi ku'í*, *rorá rã*, *mbyta rã*. (DARELLA et al., 2018, p. 54).

Figura 30: Avaxi ku'í. Fonte: foto da autora, 15/12/2018.



Na minha aldeia ainda são muito consumidas as comidas típicas do mbya guarani, em cada casa todos consomem o que eles plantam e fazem vários tipos de alimento.

Figura 31: Mbyta. Fonte: foto da autora, 15/12/2018.



Figura 32: Comidas típicas preparadas na escola pelos professores e comunidade no final do ano letivo de 2018. *Fonte: foto da autora.*



Mbaipy ku'axã

Ingredientes: Água, milho e cinza

Modo de preparo: este milho é debulhado ou socado no pilão, depois é peneirado para o farelo sair, depois ferve a água com a cinza do fogo e coloca o milho socado dentro da panela.

Mbojape

Modo de preparo: rale o milho até obter uma boa quantidade de massa, mexa com a mão e faça umas bolinhas, coloque na brasa para assar.

Avaxi ku'í

Ingredientes: milho e amendoim

Modo de preparo: o milho tem que estar seco, esse milho é colocado na panela com a cinza, até que o milho fique torrado. Depois tira da panela, coloca no pilão junto com o amendoim e soca até virar farinha.

Mbyotá

Modo de preparo: rale o milho formando uma massa, coloque a massa na casca do milho e para assar coloque o mbyotá na cinza quente do fogo.

Rorá

Ingredientes: 2 xícaras de água, 4 xícaras de farinha de milho.

Modo de preparo: ferver a água em uma panela, colocar a farinha de milho, deixar secar toda a água e depois mexer até virar farofa.

CONCLUSÃO

O teko mborayu (respeito) apareceu várias vezes no meu trabalho. Essa palavra para nós é muito forte. Ouço muito quando os mais velhos falam isso, eles estão passando seu conhecimento porque o seu coração é bom, porque tem mby'á porã⁷. Por isso que para ter o conhecimento de tudo que envolve a cultura guarani, tem que ter mborayu, assim vai ter respeito por nhandereko (sistema de vida guarani), as regras que têm no cotidiano guarani, na agricultura e seus ensinamentos sobre a vida.

Neste trabalho falei um pouco também da base de resistência do nosso povo: a Opy (casa de reza) que está junto com a nossa língua, que não seria possível se nós não estivéssemos na aldeia, em nossa mata da nossa mãe Terra.

Na Opy que se aprende todas as coisas, antigamente tudo era aprendido na casa de reza, pois era ali que eram passados todos os ensinamentos e também as pessoas saíam formadas para a vida. Funcionava como um tipo de universidade, saindo karai (xamã) e xondaro (soldados/guardiões). Pescadores, guerreiros e benzedeiros conhecedores das ervas medicinais. As pessoas adultas e crianças se reuniam todas as tardes para ouvir os ensinamentos dos mais sábios, ouvindo os contos e relacionando com as regras. (MARTINS, 2015, p.19).

A capacidade de sentir amor ao próximo é para poucos e é desse jeito que vejo os jurua (não indígena). Muitos respeitam, mesmo que não conheçam bem como nós vivemos, a nossa realidade na aldeia. Outros nos respeitam por saber como é nossa cultura, a nossa sabedoria. E outros que desconhecem nossas histórias, acham que nós indígenas somos invasores desse país, não têm respeito por nós, os povos indígenas, e acham que estamos pedindo demais quando exigimos a demarcação de terras. No pensamento deles estamos explorando as terras. Mas isso não é verdade, estamos querendo proteger. Sem a terra e os rios não se vive no mundo.

Foi pensando em minha comunidade e alunos que decidi trazer um pouco os conhecimentos dos mais velhos, que envolvem o Ma'éty reguá (agricultura) e a sabedoria Mbya Guarani. Passar um pouco no papel, para que eu possa utilizar depois com meus alunos. Tem muitas palavras que são conteúdos a serem trabalhados, que foram passadas e que estão nesse papel, mas que não é só um papel, mas sim as sabedorias passadas dos mais velhos para serem ouvidas na leitura. Espero que também sirvam como referência para futuros acadêmicos, que esse trabalho não seja em vão, porque são as palavras verdadeiras que foram transmitidas para que possamos passar adiante a nossa cultura, através de livros também. E foi o jeito de mostrar aos não indígenas a nossa cultura, assim várias pessoas vão se interessando e vão valorizando mais a nossa cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

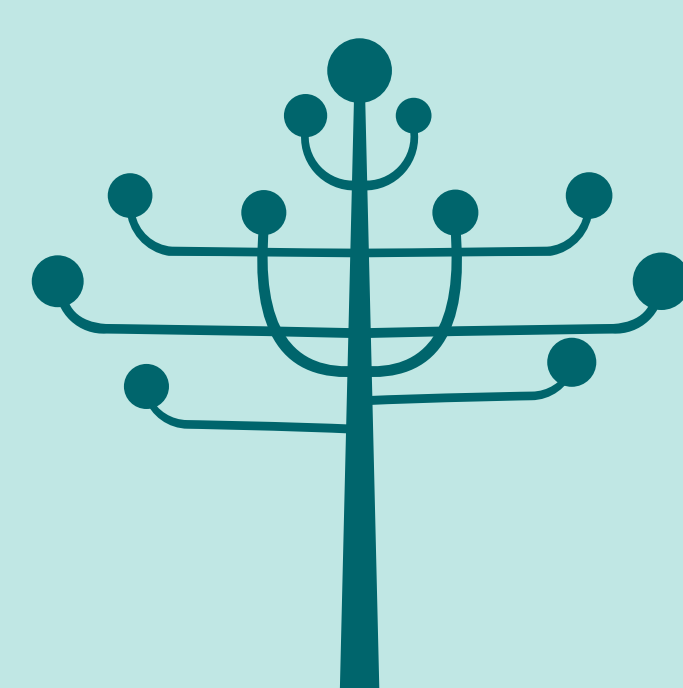
RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. 2014. *De palavras e pessoas entre os guarani-mbya*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2012.

DARELLA, Maria Dorothea Post; RAMO Y AFFONSO, Ana Maria; GUEROLA, Carlos M.; MELO, Clarissa R.; COLOMBERA, Ana Claudia (orgs.). *Tape Mbaraete Anhetengua: Fortalecendo o caminho verdadeiro*. Programa Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo SC. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

MARTINS, Davi Timóteo. *Kiringuei' Kuery*: Noções nativas de infância, aprendizagem e desenvolvimento da pessoa. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

SILVA, Alexandrina da. *O grafismo e significados do artesanato da comunidade Guarani da Linha Gengibre*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

TESTA, Adriana Queiroz. Entre o Canto e a Caneta. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 34, n.2 p. 291-307, 2018.



SOBRE AS EDIÇÕES DO BOSQUE



<http://nuppe.ufsc.br/> ■ 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^a. Miriam Furtado Hartung

Vice-Direção
Prof. Rogério Luiz de Souza

Edições do Bosque Gestão 2017-2020
Paulo Pinheiro Machado e Ana Lúcia
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

Kuri'y Zág Fág – Ensino e Natureza e Kuri'y Zág Fág – Culturas e Memórias compõem dois volumes temáticos que reúnem trabalhos de conclusão de curso de pesquisadoras/es Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng da segunda turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica (2016-2020) e dão continuidade à Coleção *Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica*.

Nos dois volumes temáticos, pesquisadoras/es Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng apresentam suas pesquisas ancoradas/os em seus saberes e, sobretudo, nos das anciãs, dos anciões e de suas comunidades. São trabalhos que refletem as potências dos saberes indígenas em diálogo com temáticas acadêmicas de pesquisas, a participação e escuta efetiva das comunidades, assim como os desafios e potencialidades das escolas indígenas, reforçando a importância do/a professor/a pesquisador/a indígena.

