



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS

LINHA DE PESQUISA MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

JOSUÉ CARVALHO

**RELEITURAS DO PASSADO NO PRESENTE: OS ETNOSABERES NAS
NARRATIVAS DE ANCIÕES KAINGANG DO SUL E SUDESTE DO BRASIL
CONTEMPORÂNEO**

RIO DE JANEIRO

2012

JOSUÉ CARVALHO

**RELEITURAS DO PASSADO NO PRESENTE: OS ETNOSABERES NAS
NARRATIVAS DE ANCIÕES KAINGANG DO SUL E SUDESTE DO BRASIL
CONTEMPORÂNEO**

Dissertação de Mestrado apresentado ao programa de Pós Graduação em Memória Social, como requisito para obtenção do título de Mestre. Em 01 de Fevereiro de 2012.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire.

Rio de Janeiro

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

**RELEITURAS DO PASSADO NO PRESENTE: OS ETNOSABERES NAS
NARRATIVAS DE ANCIÕES KAINGANG DO SUL E SUDESTE DO BRASIL
CONTEMPORÂNEO**

JOSUÉ CARVALHO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS

LINHA DE PESQUISA MEMÓRIA E
PATRIMÔNIO

Rio de Janeiro

2012

Carvalho, Josué.
C331 Releituras do passado no presente: os etnosaberes nas narrativas de anciões
Kaingang do sul e sudeste do Brasil contemporâneo / Josué Carvalho, 2012
100f. ; 30 cm

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.
Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

1. Índios – Kaingang – Cultura – Brasil. 2. Índios – Kaingang - Registros. 3. Tra-
dição oral. 4. Memória oral. 5. Identidade. 6. Alteridade. 7. Memória – Aspectos
Sociais. I. Freire, José Ribamar Bessa. II. Universidade Federal do Estado do Rio
de Janeiro. Centro Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em
Memória Social. III. Título.

CDD – 305.8

**RELEITURAS DO PASSADO NO PRESENTE: OS ETNOSABERES NAS
NARRATIVAS DE ANCIÕES KANHGÁG DO SUL E SUDESTE DO BRASIL
CONTEMPORÂNEO**

JOSUÉ CARVALHO

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio, como requisitos necessário à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Prof. Dr. José Ribamar Bessa FREIRE

(professor orientador)

Prof. Dr^a. Marília Xavier Cury (USP)

Prof. Dr^a. Regina Abreu (UNIRIO)

Prof. Dra. Isabel Missagia (UFRRJ)

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

À Etelvina da Silva – Dona Fia (Minha avó).

**Ao Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire – pelas aulas e pelo exemplo de
simplicidade e dedicação.**

À Profa. Suzana do Vale – minha primeira professora.

**Aos Narradores Kaingang do Sul ao Sudeste do Brasil contemporâneo,
aqueles que fizeram de suas memórias imagens e me permitiram sonhar mais
um vez com um futuro melhor.**

AGRADECIMENTOS

A Deus, porque sem essa força maior nada seria possível.

Aos meus pais Avelino Carvalho e Helena Moreira Carvalho, a quem devo a vida, a educação e o apoio incondicional.

Às minhas irmãs, Cleuza e Suzi e irmãos Moacir e Híta, pelo carinho e apoio.

A Vinícius Yuri Carvalho (meu filho) – Eliane Aires Carvalho (O grande amor da minha vida) – Desculpas por tantas ausências e agradecimentos pela compreensão, amor e companheirismo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire que me ensinou em apenas um telefonema que não adianta um grande projeto se o corpo e a alma não estiverem em equilíbrio, é como sobreviver ao mar e morrer na praia e, por ter acreditado em meu trabalho aceitando o desafio de orientar um projeto que, de início, era apenas um rascunho com “boas intenções”. Também pelo seu apoio e compreensão. A quem serei grato, sempre.

À Prof^a Dra. Marília Xavier Cury, pelo crédito e contribuições valiosas em cada conversa que tivemos.

À Prof^a Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold, da Universidade Federal de Santa Catarina - USFC, pelo carinho, apoio e disponibilidade.

À colega Lucilene Júlia, a Prof^a. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes, do Observatório de Educação Escolar Indígena – OEEI – UFMG, pela amizade e a atenção dispensada.

À Prof^a. Dra. Regina Abreu, pelas recomendações valiosas no Exame de Qualificação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Unirio, por estarem à disposição, dedicação e apoio prestados nas saudosas aulas.

Aos funcionários da Secretaria do PPGMS, em especial à senhora Hercília, pela dedicação e atenção prestadas sempre que foram necessárias.

Aos colegas do mestrado, pela amizade e principalmente pelo respeito à voz do outro.

Ao Museu do Índio/Funai/RJ, pela credibilidade e disponibilidade de equipamentos eletrônicos que facilitaram o registro das narrativas

À CAPES, pelo apoio financeiro, sem o qual minha permanência no mestrado seria difícil.

RESUMO

Mais que descrever lembranças, o estudo tem como projeto investigar como ao longo do tempo os velhos Kaingang utilizaram-se das diferentes formas de linguagem para agregar valor à sua cultura (as condições referente à oralidade, memória oral e da escrita), e hoje através de suas memórias, ou seja, através da memória de um povo que jamais deteve os conhecimentos considerados avançados da tecnologia, que não teve acesso nem mesmo à escrita, mas dominava com perfeição as técnicas do registro oral. Ante a atual dinâmica da sociedade global, nos instigou saber/ entender as mudanças culturais pelas quais está passando o Povo Kaingang, as influências recebidas de outras culturas e o significado dessas mudanças para a identidade e a memória tradicional. Buscamos analisar de que forma a memória oral dos velhos Kaingang é ainda capaz de armazenar e transmitir os etnosaberes através das narrativas orais e em que medida essa memória está ameaçada e, ou se fortifica com as novas formas de registro, não apenas o registro escrito, mas também aquele representado pelas novas tecnologias como a televisão, a internet, o vídeo. Nesse processo mesmo que timidamente buscamos abordar a questão dos elementos performáticos de que se vale o narrador no momento em que conta seus casos; também buscamos entender a questão dos Lugares de Memória e a questão da Memória Coletiva a partir das narrativas de anciões Kaingang do Sul e Sudeste do Brasil Contemporâneo.

PALAVRAS CHAVE: Formas de registro, memória oral, tradição oral, anciões Kaingang, identidade, alteridade.

RESUME:

More memories to describe the study is to investigate how the project over time the old Kaingáng used to the different forms of language to add value to their culture (conditions relating to orality, memory, oral and written), and today through their memories, or through the memory of a people that never stopped the advanced knowledge of technology that did not have access even to writing, but had perfectly mastered the techniques of oral record. Faced with the current dynamics of global society, we urge to know / understand the cultural changes are going through the People Kaingang, received influences from other cultures and the significance of these changes to the identity and traditional memory. We seek to examine how the oral memory of the old Kaingang is still able to store and transmit the etnosaberes through oral narratives and to what extent, and this memory is threatened, or get stronger with the new registration forms, not just the written record, but also those posed by new technologies such as television, internet, video. In this process even timidly seek to address the question of performative elements that are worth at the time the narrator who tells her stories, we also seek to understand the issue of places of memory and the question of collective memory from the narratives of elders Kaingang and South Contemporary Southeast Brazil.

KEY WORDS: Registration forms, oral memory, oral tradition, elders Kaingang, identity, otherness.

Eg jykre rán en kōfór ti ni, eg ty eg si ag mré kanhrän ge ti, ag ty néntugnin ag cultura kren jy tu tag ti (vāme há, jykre há kar venhrän vin han há), ti si ag jykre vy ver mi um, jāvo fóg ag vy ag jykre ty núnun kar mi vin ti. Nénu kar ty henrike nón eg vy eg vy veg um nihá. Kanhgág ag ty ag cultura si tugvenh ky fóg ag tu hã han sór ke tag ti. Ky eg vy nón vég um ni, Kanhgág si ag jykre ty ver ke ti em ti, ag my vãs yag jykre em hãmi mun vy ver, ag jykre my ty u ke tu ni vy, eg my ver ag mré nénu há kinhrän mu vy, eg ty vinhan jé eg pi eg kri tyvin ki vin sór um, hãra fóg ag tynénu kar en mi, vin jé ke ge, televisão ti, internet kar vídeo ke jê. U ty vemén ge en vy hãrekemum my äg um vy, hãra eg pi eg, kanhrän sór ky em tugnyn mu. Kar eg vy ser um pir, kar um jykre nónkan hränrän um eg jami ty Brasil ti Sul Kar Sudeste ki Kanhgág si ag.

INTRODUÇÃO	13
1 - A CONSTRUÇÃO TEÓRICA DA PESQUISA	16
2 - A CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA	18
3 - OS NARRADORES E A LÍNGUA	27
CAPÍTULO 1	30
O QUE OUTROS ESCREVERAM SOBRE O POVO KAINGÁNG: UMA RECONSTRUÇÃO SINTÉTICA DO PASSADO CULTURAL KAINGANG DO PERÍODO COLONIAL AO SÉCULO XXI	30
1.1 - O Povo Kaingang e seu território.....	30
1.2 - Os Kaingáng no período colonial: os dados escassos.....	33
1.3 - Os Kaingáng no Brasil Império: os alemães e os italianos.....	36
1.4 - Antiga moradia Kaingang: as casas subterrâneas.....	37
CAPÍTULO 2	41
O KAINGÁNG NO SÉCULO XX E XXI: OS VELHOS NARRADORES KAINGANG E SUAS HISTÓRIAS DE VIDA	41
2.1 - O sol e a lua: o entendimento sobre as metades exogâmicas que se opõem e se complementam	45
2.1.1 – Os líderes políticos.....	51
2.1.2 - O Cacique.....	54
2.1.3 - O Capitão	55
2.1.4 - O Conselheiro.....	55
2.1.5 - O Cabo e o Major	57
2.1.6 - Os policiais	58
2.2 - A família	61
2.2.1 - A Menina, a Mulher, a Mãe, a Kujã.....	XII
2.2.2 - O Menino, o Homem, o Pai, o Kujã.....	81
2.3 - A festa de renascimento e liberação dos nomes	87

2.4 - A morte.....	89
2.5 - Entre instituições e relações de poder: a vida social Kaingang.....	91
CAPÍTULO 3.....	94
O NARRADOR E AS TRILHAS DA MEMÓRIA: A ÁGUA, A TERRA, O VENTO, O SOL, A LUA, AS ESTRELAS, A FLORESTA E OS ANIMAIS, OS CAMINHOS DE ENCONTRO COM OS SUPORTES DA MEMÓRIA	94
3.1 - o narrador, a performance e a memória	97
3.2 - Mecanismos e suportes de transmissão da memória oral	104
CAPÍTULO 4.....	112
A MEMÓRIA ORAL FRENTE ÀS NOVAS FORMAS DE REGISTRO EM TEMPOS DE NOVAS TECNOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
Por onde andei os caminhos percorridos. O que fica das histórias	118
REFERÊNCIAS	122
ANEXOS.....	124
NARRATIVAS.....	124
FOTOS E MAPAS.....	136

INTRODUÇÃO

Esse estudo nasceu com intuito principal de analisar o processo cultural e a trajetória histórica Kaingang a partir do olhar dos velhos Kaingang, e a partir dessa análise possibilitar um novo olhar sobre tal cultura do sul ao sudeste do Brasil contemporâneo. Para atendermos a esse objetivo, foi fundamental:

- Identificar os velhos narradores Kaingang em suas respectivas aldeias, reconstituindo suas histórias de vida;
- Coletar e registrar as narrativas transmitidas pelos velhos, explicitando os atuais mecanismos de transmissão da memória oral.
- Analisar as narrativas coletadas e mapear os conhecimentos tradicionais ali existentes, considerando-os como patrimônio intangível;
- Mapear as estratégias desenvolvidas pelos velhos Kaingang para preservar sua imagem e identidade étnica cultural/cultura tradicional.

Ante a atual dinâmica da sociedade global, nos instigou saber/ entender as mudanças culturais pelas quais está passando o Povo Kaingang, as influências recebidas de outras culturas e o significado dessas mudanças para a identidade e a memória tradicional. Buscamos analisar de que forma a memória oral dos velhos Kaingang é ainda capaz de armazenar e transmitir os etnosaberes através das narrativas orais e em que medida essa memória está ameaçada e, ou se fortifica com as novas formas de registro, não apenas o registro escrito, mas também aquele representado pelas novas tecnologias como a televisão, a internet, o vídeo.

É sabido que desenvolver um estudo a partir de narrativas orais implica pensar as histórias familiares, as tradições orais que passam de geração a geração através da voz. Implica lembrar que, no passado, contar histórias não era apenas uma prática cotidiana, era um ofício comum onde muitos se encarregaram e através do qual foram repassados ensinamentos e lições de vida.

Vivemos a globalização, um momento em que podemos entender a contemporaneidade como uma época que pode ser chamada de hiperindustrial, na qual tudo contribui para que objetos, teorias, memórias, patrimônios materiais e

imateriais e tantas outras instâncias que regiam milenarmente a vida em grupos sociais com tradições orais sejam substituídos, descartados e/ou na pior das hipóteses sejam assimilados.

Quando usamos a nomenclatura “hiperindustrial”, estamos nos voltando para uma época pós-revolução industrial, ou seja, “a atualidade”, uma época em que para nos comunicarmos com o mundo, basta apenas estarmos conectados na “rede” e não estar conectados na “rede” pode significar a nossa inexistência para o mundo. Stiegler (2007) analisa a crise que afeta a época hiperindustrial que, utilizando de métodos coercitivos, tais como a publicidade, esgota a energia libidinal do ser humano e ameaça a vida do espírito. E, em meio a essa enxurrada de opções pela qual somos arrastados diariamente, um mundo com avanço tecnológico em destaque, instiga saber, analisar até que ponto a memória oral, as formas de transmitir etnossaberes através da oralidade está ameaçada ou se fortalece com as novas formas de registro, não apenas o registro escrito, mas também aquele representado pelas novas tecnologias, como a televisão, a internet, o vídeo.

Este estudo também nasceu do desejo de ouvir novamente as histórias um dia cantadas/contadas, no fim do dia, ou quando já era tarde da noite ao redor de uma lareira. Do desejo de ir ao encontro dos contadores de outrora, dos homens e mulheres Kaingang que faziam surgir, através dos seus causos, a cobra guardião de um grande tesouro escondido no fundo do lago, a mata que tem seu dono, os espíritos que assombram os seres vivos, de um tempo já não mais vivido e nem ao menos conhecido por seus integrantes no hoje.

Sabemos que narrativas orais, mais do que o relato de um fato, onde aparecem personagens enigmáticos, seres que habitam lugares comuns como os rios e as matas, são narrativas da vida, e são também histórias de vida. São tesouros semeados na mente de quem um dia as ouviu, viu e viveu. São relatos, memórias e poesia contados e cantados pelas vozes poéticas de homens e mulheres simples, pescadores, lavradores, seringueiros, (Anciãos Kaingang) que, com a mesma habilidade com que tecem as malhadeiras, peneiras e tipitis, contam/tecem os causos que ouviram e que também presenciaram, e fazem questão de dizer “Aconteceu comigo!” e, por isso, deles são também personagens.

Quando conta uma história, o contador/cantador/poeta revela não apenas o lado poético do que sabe, mas também permite que quem o ouve receba a sabedoria que emana da fonte das experiências tecidas principalmente nas idas e vindas dos rios e das matas, dos afazeres diários. Somente quem viveu experiências diversas tem o que contar, lembra Walter Benjamin. No momento em que se ouve uma história, recebe-se um conselho, um ensinamento em forma de poesia, pois, para quem a conta, não basta apenas ouvi-la; é preciso ouvir e aprender com o que é transmitido. E assim, numa prática que parece tão banal – a de contar histórias – o homem, desde os seus primórdios até hoje, tece a teia da sabedoria, repete as histórias que se tornaram importantes para a sua vida, mesmo que elas tenham acontecido com outros.

Heller (1994) chama a nossa atenção para o fato de algumas histórias que nós narramos, circulam por alguns dias ou semanas e depois são esquecidas. Outras são contadas e serão repetidas inúmeras vezes vida afora. Pode até acontecer que uma história desconhecida nos aborreça, enquanto, por outro lado, prestamos máxima atenção e acompanhamos com prazer a narrativa de uma história repetida tantas vezes. Heller lembra que:

[...] Dar sentido significa mover os fenômenos, as experiências e similares, para dentro de nosso mundo; significa transformar o desconhecido em conhecido, o inexplicável em explicável, bem como reforçar ou alterar o mundo por ações significativas de diferentes proveniências. (HELLER, Agnes. Op. cit. p. 85.)

Ouvir as histórias que os antigos contavam na infância, motivou a pesquisa sobre as narrativas, sobre o modo tradicional a qual o Povo Kaingang vivia em sociedade, mas, mais do que ouvir, o intento era perceber em meio a influências dos mais diferentes gêneros como a tecnologia, o multiculturalismo, o que ainda resiste na memória dos Velhos sobre seu passado tradicional e o que significa nos dias atuais, apenas contar sobre um passado longínquo e não mais vivê-lo literalmente para os anciões narradores.

Nesse estudo, estamos nos voltando para o entendimento do processo cultural de um grupo étnico, o Povo Kaingang. Sabemos da existência de muitos registros escritos, principalmente nas últimas cinco décadas. Estudiosos vêm

buscando à sua maneira, entender o processo de identidade étnica e alteridade, sobre tudo, a percepção frente ao outro, praticados pelo Povo Kaingang.

Nosso objetivo aqui não é levantar discussões sobre o que é ser índio hoje, ou de como o povo indígena Kaingang é representado como “índio” pela sociedade envolvente. É, sim, buscar proporcionar um novo olhar sobre o povo Kaingang a partir da ótica dos velhos Kaingang, de modo que respeite sua linguagem, etnossaberes, memória e patrimônio no seu modo tangível e intangível. Para isso, estudamos aqui as narrativas de velhos narradores pertencentes ao Povo Kaingang de quatro aldeias de quatro estados do Sul e sudeste do Brasil contemporâneo (Aldeia Nonoai, RS; Aldeia Xaçecó, SC; Aldeia Apucarantina, PR e Aldeia Índia Vanuíre, SP).

1 - A CONSTRUÇÃO TEÓRICA DA PESQUISA

O primeiro passo foi mapear todas as informações e discussões possíveis referentes ao tema. Uma revisão bibliográfica foi essencial. Com isso buscamos obras sobre imigração, colonização, história, antropologia, educação, geografia, multiculturalismo, entre outros tantos escritos que nos dariam base para contextualizarmos a cultura Kaingang na voz de seus Velhos assim como o ato de narrar. Sobre o Povo Kaingang em específico, buscamos bibliografias históricas e atuais, sobre os grupos distribuídos no sul e sudeste do Brasil contemporâneo. Por questões de formação acadêmica priorizamos a historicidade como base de análise dos suportes, por entender que ela é quem dá significados e contextos aos suportes aproximando os indivíduos, criando a noção de etnicidade e construindo a identidade. Com esta linha teórica buscamos leituras que nos apoiassem e pudessem dialogar juntas. Para isso precisamos recorrer a obras sobre memória, história, etnia e temas transversais que aproximam estas categorias.

A partir deste aprofundamento estruturamos a pesquisa com a organização dos capítulos finais da dissertação. No capítulo 1, apresentamos uma visão panorâmica do Povo Kaingang, o que “outros” escreveram até o presente. No

capítulo 2, apresentamos os Anciões Kaingang e suas memórias e, dialogamos com os mesmos na busca de uma reconstrução cultural histórica, o que nos permitiu analisar os mecanismos de transmissão da memória oral. No capítulo 3, trazemos uma reflexão teórica sobre Memória, História, Etnia e Identidade, analisamos os suportes de memória de que os narradores se valeram para reconstruir através da palavra seu passado tradicional. Para o capítulo 4, último desse estudo, buscamos entender em que medida a memória dos anciões esta ameaçada ou se fortifica com as novas formas de registros na contemporaneidade.

Nos voltamos nesse estudo para uma reconstituição sintética do passado cultural do povo Kaingang. No entanto, ressalta-se que não se tem o intuito aqui de fazer um estudo etnográfico aprofundado do povo Kaingang. Nosso objetivo aqui foi situá-lo no tempo e no espaço para localizá-lo e entendê-lo no contexto histórico e geográfico em que vive nos dias atuais. Para um estudo maior sobre o espaço geográfico, podemos destacar os estudos de Ítala Irene Becker (1975) e Leonel Piovezan (2007). Essa escolha justifica-se pelo estudo se tratar especificamente de narrativas dos velhos Kaingáng sobre conhecimentos tradicionais/etnossaberes.

Podemos definir como primeiro momento desse estudo o que pode ser entendido como pesquisa participativa e através de percepção ambiental, antes mesmo de propor o anteprojeto ao programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), processo também muito utilizado na criação de estratégias de comunicação para um melhor aproveitamento no trabalho de campo. Já na Universidade, o desafio foi entender-se como pesquisador da própria cultura. Nesse momento perguntas básicas como o que dizer, como e quando dizer foram inevitáveis.

Para resolver tal dilema, foi preciso mergulhar literalmente de corpo e alma em estudos sobre o assunto, nesse processo as disciplinas oferecidas no Programa de Pós-Graduação, o conhecimento e envolvimento dos professores, em especial do professor José Ribamar Bessa Freire (Orientador) foram fundamentais. Foi possível partir para uma aventura ainda que rapidamente no universo teórico de estudiosos como Halbwacs, Nora, Bourdieu, Geertz, Pollack, Pacheco, Mauss, Benjamim, Moniot, Lakatos e até Mary Douglas em *“Como as instituições pensam”*, entre outros tantos especialistas no assunto que incluo na bibliografia, que foram fundamentais

para uma aventura sobre como tais pensadores viam e interpretavam as sociedades, os indivíduos, as culturas em seu tempo.

Aventurar-se pelo mundo através dos escritos sobre as mais diferentes sociedades, deixados pelos teóricos, foi de extrema importância. Mas para que fosse possível pensarmos em uma reconstrução histórica sobre o Povo Kaingang, sua cultura tradicional, buscamos estudar alguns dos principais pesquisadores que escreveram sobre o povo Kaingáng em seus diferentes ângulos, entre eles estão: Becker (1975), Mabilde (1897), Métraux (1963), Simoens (1930), Lúcio Tadeu (2000), Helm (1979), Crépeau (1997), Baldus (1960), Wagner (1986), Souza do Nascimento (2001), Volfe Nötzold (2001), Borba (1908), D'Angelis (1984), Gay (1863) e Nimuendajú (1913).

2 - A CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA

Na construção metodológica nosso primeiro passo foi definir o corte cronológico necessário para entender o processo cultural Kaingang, sendo assim o estudo foi estruturado buscando visualizar o Povo Kaingang desde os primeiros contatos até os dias atuais. Buscamos analisar três momentos específicos:

- O primeiro corresponde ao período colonial, de domínio da Coroa Portuguesa, basicamente dos séculos XVI a XVIII;
- O segundo momento corresponde à criação do estado neo-brasileiro e ao Brasil Império, cobrindo o século XIX;
- O terceiro e último período refere-se ao século XX e XXI, sendo os dois primeiros, uma análise do que os outros escreveram e o último momento, os povos Kaingang no século XX e XXI, sua cultura será entendida a partir das narrativas dos velhos Kaingáng através da pesquisa de campo.

Para o século XX e XXI, no primeiro momento da pesquisa, o objetivo era ouvir as narrativas de anciões Kaingang da Terra Indígena Nonoai, norte do Rio Grande do Sul e mapear os etnossaberes ali existentes, porém, logo percebemos

que ficaria um material incompleto para o que estávamos nos propondo a estudar. Estaríamos trabalhando com narrativas soltas, não finalizadas pelas falhas da memória e ainda pelo fato de que quando localizamos os principais narradores, estes encontravam-se espalhados entre aldeias do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Estado do Paraná. Sendo assim, surgiu o interesse de fazer um trabalho mais amplo que possibilitasse uma reconstrução histórica do passado cultural do Povo Kaingang, tendo como eixo fundamental a memória dos Velhos. Optamos então por trazer “Releituras do passado no presente a partir nas narrativas de Anciões Kaingang do Sul e Sudeste do Brasil contemporâneo”.

Para entendermos um pouco mais sobre o processo da cultura tradicional Kaingang a partir da memória dos velhos, antes foi preciso localizá-los, visualizá-los enquanto autores da própria cultura, nesse sentido, foi preciso antes de tudo diferenciarmos, o contador de histórias e o narrador. Justificaremos mais sobre esse entendimento no terceiro capítulo desse estudo.

Segundo Fernandes (2007) há uma grande diferença entre um contador de histórias e o narrador:

A diferença principal entre o contador de histórias e o narrador está no fato de que o primeiro é um ator, que tem por objetivo principal a interpretação; o segundo é um membro da comunidade narrativa que está compartilhando experiências. Para o narrador, a potencialidade de materialização do texto é menos significativa do que a mensagem que ele visa comunicar. (...) A voz do narrador é dupla: ruído e discurso. (FERNANDES, 2007, p. 329.)

Uma vez optado pela definição dada por Fernandes (2007), nesse estudo não vamos entender os anciões Kaingang como meros contadores de histórias e sim como narradores, pelo fato desses anciões através da narrativa estar relatando algo vivido por eles, algo que lhes foi narrado pelos seus ancestrais. Trata-se de uma história real, um acontecimento em um tempo distante do presente, mas que as peças desse tempo remoto se juntam e reconstróem um tempo apenas adormecido que através da memória, das lembranças, ainda que muito vagas, traduzem histórias de vida, histórias de um grupo étnico cultural ao longo do tempo. É preciso ressaltar também que quando se trata de uma narrativa mítica, o mito não descreve

necessariamente um fato histórico, mas sim vivências ancestrais que falam do significado da vida.

Vamos entender os anciões em questão como detentores de etnosaberes milenares, transmitidos de geração a geração, através de narrativas orais, sobretudo, uma reconstrução das vigências ancestrais através do relato dos velhos. Porém, outros caminhos foram percorridos e, como no contar em que um causo leva a outro, acabou-se por trabalhar, mesmo que timidamente, a “performance” e a memória dos narradores, como se verá nos capítulos seguintes, especificamente no capítulo 3.

As narrativas foram coletadas entre Janeiro de 2010 e Setembro de 2011. Para isso, foi necessário ir ao encontro dos contadores para ouvi-los e entender a vida de cada um, saber a qual atividade se dedicavam na comunidade, seu meio de sustento, o trabalho que realizavam no seu dia a dia. No entanto, não foi tarefa fácil ouvi-los, embora estejamos nos voltando para pessoas com tradições orais, como os próprios anciões afirmam, não é de seu costume, falar sobre algo, sem ver, sem tocar, apenas com o apoio da memória.

Em contato com os narradores logo percebemos que o transmitir conhecimento, vai muito além de simplesmente narrar uma história. Para que seja possível narrá-la, para que as lembranças possam tornar-se “imagem” através da palavra, o narrador necessita do que podemos chamar de “suportes da memória”. Porém, quando nos referimos à questão dos suportes da memória, não estamos nos voltando, para o museu com “peças” milenares, para registros escritos, o vídeo, ou a internet. Para os anciões, os suportes da memória são também, o riacho que corre aos arredores do pequeno rancho, a árvore que servia em dias de sol para aliviar o calor da terra, que em determinado lugar é vermelha ou preta, do cantar do pássaro anunciando que a chuva não tarda. E, de tantos outros elementos distribuídos na natureza como um imenso museu, ou livro de história ou de literatura, que nos faz viajar para universos desconhecidos no hoje, mas vivido e vive na memória dos velhos.

Durante o tempo de pesquisa, estivemos em contato com anciões de ambos os sexos com idade ente 68 e 102 anos, vivendo nos aldeamentos Kaingang do sul

e sudeste do Brasil, estes anciões, mesmo sendo aposentados, trabalham na lavoura, na plantação da mandioca, do milho, do feijão e, principalmente as anciãs, ainda tecem seus artesanatos sob os olhos atentos dos netos e bisnetos. Na maioria dos casos, são esses Velhos que asseguram com seu salário de aposentadoria o sustento da família, que em média gira em torno de até 10 pessoas.

Antes de coletar as narrativas, ouviram-se os narradores. Conversas de bastidores. Cada um tinha uma história para contar, sobre a cultura tradicional, seu tempo de criança, os ensinamentos recebidos de seus pais e avós. Uma visão da própria cultura e do contato com o não índio, sob os mais diferentes olhares. Histórias que misturam o dito e o vivido. E, mesmo as que não foram vividas pelos narradores pareciam pertencer a eles, pois contavam de tal modo que, se não fossem as advertências, “essa história que eu vou contar é como os antigos diziam ou algum parente contou”, cujos nomes fazem questão de dizer para provar a fidelidade dos fatos, poderiam levar quem os ouvia a crer que realmente foram vividas pelo narrador, como se pode perceber nas narrativas no capítulo 2 desse estudo.

Familiarizados com os narradores, em mãos o gravador e na maioria das vezes a câmera filmadora, mas principalmente no peito, a vontade de ouvir de novo, ouvirmos os narradores. Histórias e histórias se entrelaçaram, no fio de uma, vinha outra, como nas conversas diárias. Porém, uma vez perguntado logo percebíamos que a conversa passava a girar em torno apenas do objeto perguntado, como se ao perguntar estivéssemos cortando o fio que liga o presente as linhas da memória, o passado. Quando questionado, logo o narrador tratava de responder o que lhe foi perguntado e se calava, como se todas as suas lembranças fossem apagadas pela pergunta. Então, frente a essa questão, optamos por não perguntar e sim voltarmos no passado com o narrador como se fôssemos um narrador também, tratamos de deixar claro que também fazíamos parte daquele passado, mas que devido nossa pouca idade, sabíamos tão pouco e precisávamos saber mais, para que através dos causos de cada narrador pudéssemos chegar o mais próximo possível do passado que estes anciões lembravam com saudades.

Porém nossa participação enquanto narrador/pesquisador, logo se encerrava, porque na maioria das vezes bastava dizer: Eu me lembro que quando era criança minha avó contava que não era como hoje [...] Logo o narrador, principalmente os Kujãs, como se em transe, roubavam do tempo suas lembranças e através da memória podemos dizer que o narrar os fatos eram tão reais, como se estivessem ainda vivendo naquele exato momento em que viveu no passado. Porém, outros narradores, nada nos disseram, optaram por mostrar suas memórias “fazendo”, como no caso da anciã, Tereza da Terra Indígena Nonoai – RS, quando lembramos da culinária tradicional, a anciã, nos convidou para irmos até a mata mais próxima, no carreiro entre a mata ela nada nos disse, apenas colhia folhas que na aldeia conhecemos como “folhas de mandioqueira ou mandioca brava”, as folhas se assemelham as folhas do “aipim, da macaxera”, após a anciã apanhar um boa quantidade em seu cesto feito de taquara, voltamos para sua casa. No rancho, após lavar as folhas, a anciã se pôs a esmagar, “socar” em seu pilão (ver figura) as folhas, logo depois de esmagadas, pôs a cozinhar na velha panela de ferro sobre o fogo de chão e em seguida foi preparar outra comida tradicional o “êmin”, um pão, hoje preparado com a farinha de trigo, sal, fermento e água. Quando a massa ficou pronta, anciã a envolveu em folhas de caeté, que a mesma também havia colhido ao ir apanhar as folhas da mandioqueira, logo após, afastou as brasas do fogo de chão e pôs o pão para assar, cobrindo todo o embrulho com cinzas e depois brasas. O bolo ficou sob as brasas, por mais ou menos uma hora quando foi retirado, as folhas estavam quase todas queimadas, mas o pão, estava assado, como se tivéssemos posto no forno.

O alimento em que Tereza estava a preparar tem o nome de “cumim”, após, cerca de três horas fervendo, o cumim foi retirado, do fogo e nos foi servido junto com o pão e carne suína, e, a anciã simplesmente disse, “era assim que a gente comia no passado, mas o “êmin” era feito de outra forma e a carne a gente assava os pedaços no fogo, mas era preciso ter tempo para preparar”.

É claro que durante o tempo de busca do alimento na mata, conversamos sobre algo, porém as palavras da anciã eram poucas e a mesma se limitava a falar do que estava fazendo, falava apenas de assuntos que rodeavam a aldeia no presente. Após termos passado o dia com a anciã, percebemos que através de suas

palavras que, contar sobre o passado, era um pouco doloroso, e mesmo que tentasse se ficássemos apenas em sua casa, nada saberíamos, porque para a anciã, o processo de transmitir conhecimento, é vivendo, e segundo ela, sempre foi assim, a anciã lembra que sempre vira seus pais fazerem e reproduzia o que estava vendo.

Nesse estudo, buscamos entender as mudanças sobre as quais o povo Kaingáng tem passado ao longo dos anos; certo “estranhamento” nos dias atuais sobre o processo étnico cultural tradicional Kaingáng. Enquanto pesquisador da própria cultura foi importante e crucial o movimento de “estranhar o familiar” – para usar as palavras de Gilberto Velho – tarefa que segundo tal autor nem sempre é bem sucedida entre os pesquisadores. No entanto acredito que nesse processo não tivemos idéias onipotentes ou equivocadas ao dar voz e transcrever as narrativas dos Velhos Kaingáng. Ouso dizer que no percurso da pesquisa de campo, o estudo deixou de ser exclusivamente meu e passou a ser de uma comunidade que se mobilizou internamente; um grupo que ousou mais uma vez lembrar um passado que fazia parte da memória dos Velhos, um passado próprio e comum a mim, mas não vivido por mim e nem pelos membros da minha geração. Contudo, cabe mencionar que, por razões de formação e trajetórias pessoais, o exercício de certo distanciamento não me foi estranho pelo fato de estar em outro momento histórico ao qual me instigou saber mais.

As narrativas dos velhos e as perspectivas teóricas mais utilizadas levaram inevitavelmente ao uso crescente de histórias de vida, pequenas biografias e trajetórias individuais. Buscamos entender através das narrativas, o índio Kaingang como um sujeito de múltiplas ações sociais. Desse modo, entende-se que os indivíduos, na sua singularidade, se tornaram matéria da antropologia, à medida que eram percebidos como sujeitos de uma ação social constituída a partir de redes de significados. Procuramos entender cada indivíduo como intérpretes de mapas e códigos socioculturais, dando lugar a uma visão dinâmica da sociedade e procurando estabelecer pontes entre os níveis micro e macro no universo Kaingang. O nível micro pode ser entendido como os sujeitos identificados pelas metades clânicas Kamé e Kanhrú, o de “dentro” e o macro ambiente, representado pelo colonizador, o de “fora”.

É interessante ressaltar que no trabalho de campo, o diálogo entre pesquisador e pesquisados, se deu com bastante plenitude, embora como pesquisador, fosse muito próximo em nível de parentesco de alguns de meus entrevistados, isso não era regra. O fato de pertencer ao grupo gerou certa confiança, que posso dizer que pode ter levado ao mais próximo do processo cultural Kaingang que estava guardado apenas na memória dos velhos. Porém muito do que nos foi narrado jamais teve a intenção por parte dos velhos de ser revelado ao mundo exterior dos Kaingang e isso talvez tenha sido um dos grandes desafios ao transcrever as narrativas, mas que, no entanto, nos deu todo subsídio para entender a percepção do “outro” que se encontra dentro do próprio grupo e exterior ao grupo. Essa percepção será pauta a partir do segundo capítulo desse estudo.

No estudo não foi difícil percebermos que para o narrador, ser sucinto é uma armadilha, percebemos que ao mergulhar em suas lembranças, não foi possível ser tão direto ao contar cada fato. Foi preciso nos deixar levar pela memória do narrador há seu tempo, sem cansar sua energia, mas sem distanciar-se do mesmo, isso significa dizer que perdemos a conta de quantos entardeceres vimos juntos e ficamos ouvindo e contando causos até a última lareira se apagar. Percebemos que há detalhes necessários para que se entenda o fio narrativo. O narrador conta e conta quantas vezes forem necessárias a mesma história e descreve a mesma cena. Descreve-a com precisão, encena-a, torna-se um construtor de imagens e leva os ouvintes a viajarem através das cenas que se relatam. Das folhas que viravam alimento, do fio da taquara que nascia o artefato, foi quando se ouviram os anciões narradores como a Kaingang anciã Divaldina na Terra Indígena Xapecó, em Xanxerê, estado de Santa Catarina e no estado do Rio Grande do Sul, junto ao município de Nonoai, os anciões Kaingang, Jorge Garcia, Nísio Loureiro, Itelvina da Silva e José Oreste do Nascimento.

Como o malabarista com seus tacos no picadeiro, esses narradores habilidosos manuseavam a faca com que raspavam a taquara que logo viraria em um cesto, ao mesmo tempo em que gesticulavam para contar o que sabem fazer muito bem. Gravadas, as histórias teriam que ser transcritas. Quantos elementos próprios da linguagem oral se perderiam no momento em que fossem transcritos. A

escrita não pode traduzi-los. Por isso, optou-se por transcrever as histórias mantendo a forma como foram contadas. Não se alterou nada, apenas adequamos o linguajar popular local para o mais próximo da norma “cultura” de falar, para que evitássemos comentários diversos sobre a maneira de se comunicar dos narradores. Mantém-se, na transcrição, a forma original. Muitas delas entrecortadas, com vazios marcados pelas pausas. Em algumas, podem-se perceber, ao lê-las, os gestos, os meneios das mãos de quem as contou. Das muitas narrativas ouvidas e gravadas, optou-se por transcrever apenas aquelas que nos possibilitassem entender o Povo Kaingang desde sua existência, e sobre a função do indivíduo Kaingang desde seu nascimento. Algumas das narrativas estão em anexo, porém não todas, porque dos casos ouvidos, muitos narradores não tiveram a intenção que suas narrativas fossem registradas, apenas ouvidas, lembradas, quando isso acontecia, antes sempre ouvíamos do narrador a frase, “isso vou contar só para você, não é para contar para os outros”.

A seleção dessas narrativas se deu porque seguem o mesmo fio narrativo, desenvolvem-se a partir do relato de quem viveu as experiências do encontro com os entes das matas e dos rios; no caso das narrativas cujos fatos não aconteceram com os narradores, estes mesmos fazem a advertência de quem os contou. Também porque essas narrativas fazem parte do repertório dos moradores das aldeias já citadas.

No decorrer deste trabalho, emprega-se o termo narrador no lugar de contador. Justifica-se essa opção pelo fato de, ao contar suas histórias, os anciões esclarecerem que não estavam contando um caso, referiam-se ao fato contado como sua história algo vivido por si e pelos mais velhos, que de fato existiu.

Frederico Fernandes (2007), em seus estudos sobre a poesia oral pantaneira, estabelece aquilo que ele considera como diferenças entre contador e narrador. Para Fernandes, o narrador apresenta um vínculo com a comunidade narrativa e não prioriza a técnica em detrimento do conteúdo. Ao passo que o contador compromete-se com o espetáculo, não responde pela história e seu discurso não está comprometido com o grupo da comunidade que representa. Ainda, de acordo

com Fernandes, um narrador pode ser um bom performer, mas nem todo performer é um narrador.

O comentário de Fernandes sobre o contador parece valer para o que se chama hoje de contador contemporâneo, aquele que tem no ofício de contar uma profissão, um meio de subsistência. Os anciões, a que este trabalho se refere, ajustam-se ao que o teórico concebe como narradores, pois pertencem a uma comunidade narrativa, onde vivem e com quem compartilham suas experiências, esses narradores não tem o domínio da escrita em sua língua, muitos deles, não tem o domínio nem da língua portuguesa. Porém, diferente de algumas comunidades narrativas, esses anciões trazem consigo o poder da narrativa oral, entretanto não vêem isso como um ofício, a prática narrativa, ao longo de sua história, nunca foi entendida como um ofício pelo grupo, uma vez que era a única forma de se comunicar em sociedade.

Diferente de comunidades narrativas, que os narradores contam pelo simples prazer de contar, narrar um fato do passado, para os anciões Kaingang, não é apenas evocar lembranças. Percebemos na voz, nos gestos, no olhar do narrador, que ao contar sobre seu passado, por mais bonito que seja, as lembranças surgem na memória como uma faca de dois gumes, ora trazendo alegrias, ora trazendo dores, causadas pelos massacres, pelo preconceito, desigualdade social, pela saudade de um tempo que não vai voltar. Essa é uma afirmativa que podemos perceber nas narrativas anexadas no segundo capítulo desse estudo e nas palavras do ancião Nízio da Terra Indígena Nonoai no norte do Rio Grande do Sul.

[...]a gente não tinha o costume de ficar contando as coisas dos nossos antepassados, a gente fazia as coisas e os filhos viam e aprendiam, o que os avós da gente, contava era sobre os Kamé e Kanhrú, que tinha respeitar, a gente não tinha que ficar contando porque tudo estava ali, agora a gente tem que contar porque se não a nossa cultura vai acabar e nem os nossos vão saber dos nossos costumes, mas tem coisa que a gente não lembra mais, porque está tudo diferente, não tem mais as mesmas coisas, o mato não é igual, as vezes estamos cruzando por cima de nossos mortos e nem sabemos, porque os fóg (não índios) plantaram encima da barriga de nosso mortos. O tempo mudou, até os rios estão secando, daí fica

ruim para a gente lembrar, porque se o nosso passado está só na cabeça, fica bem fácil esquecer[...] (Narrador¹)

3 - OS NARRADORES E A LÍNGUA

Não se pode falar sobre narrativas orais, sobre os narradores, sem fazer referência ao lugar onde vivem aqueles que teceram as histórias a que este estudo se refere. Ao percorrermos pelo sul e sudeste do Brasil contemporâneo, fora as aldeias já delimitadas, também visitamos aldeamentos Kaingang muito próximos de centros urbanos como a Aldeia Lombo do Pinheiro em Porto Alegre, estado do Rio Grande do Sul e aldeia Irai no nordeste Gaúcho, essas aldeias fazem parte de espaços renascentes, demarcados para o grupo indígena que ali vive, mas que tem pouco ou nenhum vestígio de seu passado tradicional. Porém, nossa pesquisa nessas aldeias foi bastante rápida pelo fato da cultura predominante estar muito presente dentro do grupo. Optamos por desenvolver a pesquisa junto aos aldeamentos rurais, lugar histórico para os narradores envolvidos, onde o lugar é referência para os narradores, o lugar onde os mesmos tecem histórias e experiências de vida e preservam sua cultura tradicional. Também, no lugar onde milenarmente constroem seus laços familiares e de amizade.

Esses lugares podem ser entendidos como o palco de encontro entre passado e presente, história e memória. Santos (2008) entende que “no lugar – um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são a base da vida em comum”. As histórias de vida e da vida das pessoas são registradas pela memória do lugar. Os antigos são referência no lugar, assim como os velhos de hoje o são. Entretanto, embora os aldeamentos guardem muito do passado cultural do grupo Kaingang que ali vive isso não significa dizer que esse grupo tenha estado imune até os dias atuais do contato com a cultura predominante. Cada narrador em sua respectiva aldeia recebeu ao longo do tempo através do contado com o outro, influências culturais principalmente no que se refere

¹ Ancião Kaingang Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

à questão do “dialeto local”, ou seja, os vícios de linguagem de cada região que vai contra a forma “cultura” de falar, de se expressar. Um fato que em alguns casos podemos dizer que definiu muito sobre a forma do ancião narrar um acontecimento na língua predominante. Muitas narrativas coletadas nos foram narradas na língua materna, uma vez que os anciões com que conversamos são bilíngües em Português e Kaingang, entretanto ainda preservam a língua materna como língua principal, ambos são bilíngües em Português e Kaingang, alguns com menos influencia da língua predominante e outros com mais influencias.

Ao narrar percebemos o ancião envolto nas lembranças que o tempo lhe conferiu como título. Em cada narrativa, uma viagem diferente por entre os rios, a terra dos mortos e dos vivos, no cheiro trazido pelo vento, à floresta e os animais, a lua, o sol e as estrelas, que são como o espelho fiel que reflete as histórias de vida, ou histórias da vida. Percebemos o narrador como um personagem singular nas narrativas orais, embora seu ofício nunca tenha sido a de Narrador, e talvez nem “Eles” soubessem o que significa essa palavra. No presente o ato de narrar histórias não é uma constante, nem nunca foi na cultura Kaingang, podemos dizer que embora seja um Povo com tradição oral o ato de narrar um caso muitas das vezes é como os anciões mesmo dizem: “isso é estranho para mim, não sei contar, eu sei fazer”.

Embora, o ato de narrar nunca tenha sido um ofício na cultura Kaingang, em análise as narrativas coletadas a partir da memória dos velhos, se entendermos o narrador sob a ótica de Benjamin (1994), onde o mesmo destaca que as histórias contadas pelos narradores traduzem conhecimento e sabedoria. “O narrador é um homem que sabe dar conselho. [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria”. E sabedoria, para Benjamin, é o lado épico da verdade, diz-nos ele, uma verdade eterna, a verdade da tradição, a verdade que liga uma comunidade sobre a Terra, que liga a vida dos vivos à vida dos mortos. Poderíamos assim atribuir o “ofício de narrador”, no passado histórico aos Kujãs Kaingang e no presente a cada ancião, uma vez que cabe a eles dar conselhos e só eles possuem o fio que liga o presente ao passado histórico e dá subsídios para o revitalizar da cultura tradicional, são tidos ainda hoje como senhores com o Dom da sabedoria.

Principalmente na Terra Indígena Nonoai – RS, nos aconselhamentos na aldeia o Conselheiro que, conheceremos no segundo capítulo desse estudo, freqüentemente é chamado para dar conselhos, na maioria das vezes aconselhamentos aos desordeiros ou no caso da união entre um homem e uma mulher Kaingang. Nessa ocasião, o Conselheiro volta-se para suas memórias, conta histórias do passado e diz que o que esta narrando é um costume antigo que não pode ser quebrado. Nesse sentido o “aconselhar”, pode ser entendido como o ato de contar histórias, revitalizar a cultura tradicional, então ouvir esses conselhos no presente, pode ser entendido como um momento quase sagrado. Foi em forma de aconselhamento que cada ancião nos contou sobre seu passado, sobre sua cultura, sobre sua vida e a vida de seus antepassados.

Capítulo 1

Acredita-se que em tempos idos, os primeiros Kaingáng saíram do chão [...], saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kanerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kanerú e toda sua gente eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiro tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções (NIMUENDAJÚ [1913] 1993, p. 58-9).

O QUE OUTROS ESCREVERAM SOBRE O POVO KAINGANG: UMA RECONSTRUÇÃO SINTÉTICA DO PASSADO CULTURAL KAINGÁNG DO PERÍODO COLONIAL AO SÉCULO XXI

1.1 - O Povo Kaingang e seu território

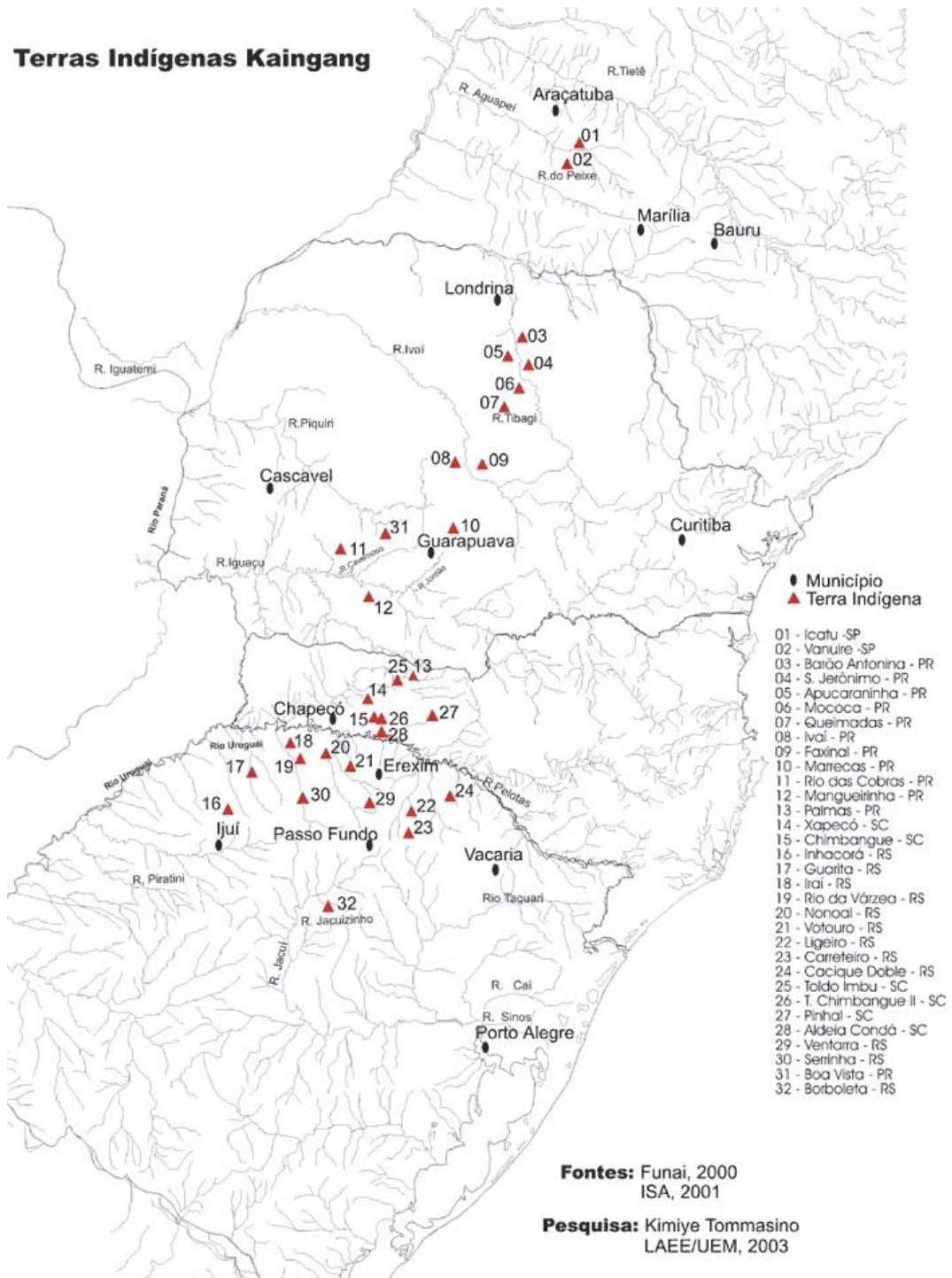
O Povo Kaingáng faz parte do grupo lingüístico JÊ Meridional, é na contemporaneidade o grupo indígena mais populoso do Brasil, estima-se que dados do IBGE 2010, revelem um número aproximado de 40 mil indivíduos Kaingang, vivendo nos aldeamentos e no meio urbano. Com base em registros da FUNAI, essas 40 mil pessoas estão vivendo ou fazem parte de 26 áreas indígenas demarcadas entre os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo.

Hoje, como vestígio mais forte da cultura Kaingang, destaca-se a língua materna, que, segundo a lingüista Úrsula Wiesemann, uma das primeiras pesquisadoras a estudar a língua Kaingáng, esta língua estaria dividida em cinco dialetos: São Paulo, ao norte do Paranapanema; Paraná, entre Paranapanema e Iguaçu; Central, entre Iguaçu e Uruguai; Sudoeste, ao sul do rio Uruguai e a oeste

do Passo Fundo; Sudeste, ao sul do Uruguai e ao leste do Passo Fundo. (Wiesemann, 1971)

Com a introdução da cultura dominante desde os primeiros contatos, nos quatro estados que compreende o sul e sudeste do Brasil, teve a junção de vários grupos indígenas que habitavam regiões próximas e muitos desses grupos foram aglomerados em um único território. Nesse sentido, ainda hoje é possível encontrar dentro de uma mesma Terra Indígena um segundo dialeto, especificamente na aldeia Vanuíre no Estado de São Paulo. Entretanto é interessante registrar que, apesar de tudo, os dialetos Kaingáng são mutuamente inteligíveis entre si, embora possuam múltiplos vocábulos.

O povo Kaingang, segundo Freitas (2005), habita os territórios que correspondem às florestas de pinhais dos atuais estados de São Pulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e a Província de Misiones ao Norte da Argentina. A atuação Kaingáng nesses territórios está concentrada em uma série de terras demarcadas. Entretanto, é possível perceber também o grande aumento de novas aldeias formadas em territórios que extrapolam os limites das reservas oficiais.

(Foto 1)²

² Foto 1: Mapa do posicionamento geográfico do Povo Kaingang

(Fontes: FUNAI 2000, ISA 2001).

Ítala Becker tem como as principais referências do povo Kaingang antes de seu tempo os escritos deixados por Teschauer (1929), Mabilde (1897), Serrano (1936), Métraux (1963), entre outros autores que pesquisaram o tema. Baseado nesses estudos, a autora destaca três períodos distintos da história do povo Kaingáng:

- O primeiro corresponde aos séculos XVI a XVIII;
- O segundo ao século XIX;
- O terceiro e último período referem-se ao século XX.

1.2 - Os Kaingáng no período colonial: os dados escassos

Na análise de Becker (1975), os primeiros registros sobre os povos Kaingang datam do século XVI:

As notícias sobre a existência dos Guaianás alcançam o último quartel do século XVI. Gabriel Soares, cuja célebre “notícia do Brasil” é dessa época e com razão goza hoje de toda autoridade, descreve os Guaiáνας, entre Angra dos Reis e Cananeia (que corresponde a mais ou menos a costa do hodierno São Paulo), como índios simples, não maliciosos e nem falsos e facilmente contentáveis, vivendo da caça, pesca e frutos silvestres. Inimigos da antropofagia, não matavam os cativos, mas escravizavam-nos. Essa escravidão era mui branda, não exigia deles trabalho pesado que eles mesmos desconheçam. Nunca abandonavam seu território para guerrear outras tribos, nem as procuravam nos seus toldos, não sabendo combater no mato, mas sim em campo aberto...viviavam em cavernas do campo, nas quais mantinham fogo dia e noite e dormiam sobre o chão, às vezes sobre uma pele... (ÍTALA IRENE BECKER, 1975, p. 12).

Essa visão do cronista sobre escravização foi questionada, entre outros, por Roberto Cardoso de Oliveira, para quem os prisioneiros de guerra inter-tribais não podem ser classificados como “escravos”, o que seria uma simplificação do conceito de escravidão.

O cronista do século XVI, Simão de Vasconcelos, citado por Becker, observa que “obrigados pelos portugueses os então Guaiáνας, se retiraram para o sul”. Em um curto intervalo, os Guaiáņas, um pouco antes de meados do século XVII, são encontrados no curso superior do Rio Uruguai ao norte do estado do Rio Grande do Sul. No entanto desse tempo só se sabe que os missionários Ruiz de Montoya e Dias Taño visitaram os Guaiáņas no alto Uruguai quando ali se desenvolvia uma epidemia que fez muitas vítimas no interior do grupo.

Um século depois, no XVIII, os Guaiáņas são identificados em conjunto com mais um grupo, os “Gualacho”, pelo historiador Lozano. Segundo Lozano, viviam de caça e pesca e não permaneciam mais de dois anos no mesmo território. Estabeleciam-se em pequenos grupos, separados por grandes distâncias, para que não fosse demasiadamente acanhado o espaço em que pudessem exercer a caça e a pesca. Dos produtos faziam provisão para o ano inteiro, contra o costume quase comum das outras tribos. (BECKER, 1975).

No século XVIII, segundo Becker (1975), os então Guaianá construía suas casas plantando um “toro” de cuja ponta descia quatro paus em forma de cruz, norteados pelas quatro regiões do céu, outras tantas divisões faziam para as famílias, levantando paredes de folhas de palmeira. Algumas parcialidades eram “polígamas”, a proibição desse hábito foi a principal causa de seu levante contra os jesuítas.

Os toldos ou aldeiazinhas mantinham entre si certa comunicação por meio de picadas que, porém, eram pouco trilhadas. Quando tinham motivos de castigar ou atacar uma aldeia faziam a declaração de guerra, fixando em sendas umas flechas. Quando, pelo contrário, pretendiam convidar para alguma festa, colocavam no chão umas espigas de milho, dispostas em círculo e suspendiam outras em árvores. Nos estudos de Becker nesse mesmo período, as mulheres eram recatadas e seu traje ordinariamente era assaz decente. Usavam uma espécie de túnica que descia até os pés e deixava descobertos os braços. Essa túnica era de fibra de urtiga tecida por elas mesmas, cobriam a cabeça com uma manta semelhante; usavam uma diadema de penas ajustado à testa, e o adorno labial era um “tambetá” de várias polegadas de comprimento. Porém, esse hábito foi abandonado em meados de 1633 por influência dos jesuítas, já os homens andavam nus.

Os dados demográficos para esse primeiro período são praticamente nulos, no entanto Becker, em suas análises de registros antigos, sugere, embora sem basear-se em censos inexistentes, um total de 60 mil índios, que perseguidos pelos primeiros descobridores teriam se refugiado nas margens do Rio Uruguai, procedentes de São Paulo e Santa Catarina. Em 1635, nas margens do Levi (?), viviam umas 500 famílias distribuídas em inúmeras aldeias, que, segundo a mesma autora, oscilaram entre duas a três mil pessoas, naquele período.

Becker (1975) acredita que as informações referentes à vestimenta de maneira geral indicam uma nudez completa para os homens, ao contrário das mulheres. Ainda sobre a organização social nesse período, essa autora afirma que os Guaiáνας viviam em pequenos agrupamentos organizados em aldeias. Cada aldeia com seu chefe era composta por 20 a 25 famílias e embora cada aldeia fosse comandada por um chefe, todas estavam subordinadas a um cacique geral. Esse cacicado, por volta de 1625, era desempenhado pelo grande cacique Niezu que liderava cerca de quinhentas famílias das margens do rio Levi. Pouco se sabe do cacique Niezu. Nos escritos estudados, não foi possível encontrar mais informações sobre esse cacique. Em conversa com os velhos narradores, ambos não guardam em suas memórias informações sobre tal personagem histórico.

É interessante analisar que os registros sobre o povo Kaingang referem-se de forma mais detalhada sobre os Kaingang no Rio Grande do Sul. Para os demais estados onde podemos encontrar os Kaingáng nos dias atuais, no período Colonial os registros são praticamente nulos, como podemos perceber na contribuição de Becker.

Os registros sobre os Kaingang no primeiro século do contato e conquista são praticamente nulos. Os primeiros registros sobre esse período são relativos às reduções jesuítas do Guairá, entre 1626 e 1630, no Paraná, onde são referidos como Gualachos, Guñanas, Goianás ou Guauanas, denominação genérica atribuída ao Kaingang na documentação colonial.

1.3 - Os Kaingang no Brasil Império: os alemães e os italianos

Diferente dos séculos anteriores caracterizados pela escassez de documentos escritos, para esse período (século XIX) encontro importantes registros escritos como os de Borba (1902), que opto para fazer parte nesse estudo por ter uma estrutura mais detalhada sobre o sistema sócio cultural Kaingang. Esse século é definido por historiadores como a época que abarca duas grandes interferências no território e na organização do grupo: a colonização alemã e italiana a partir de 1824 e 1875 e a catequese instalada entre eles pelos jesuítas por volta de 1848. No entanto darei atenção maior a essas interferências no estudo que se refere aos Kaingáng no Rio Grande do Sul.

Becker (1975) indica que os denominados Kaingang do século XIX são encontrados na mesma área em que nos séculos XVII e XVIII, eram ainda definidos como Guaiáνας. Sobre a colonização alemã, segundo Becker, foi o governo brasileiro que atraiu os imigrantes europeus oferecendo-lhes diversas vantagens em dinheiro ou em espécie. Por resolução imperial, introduziu-se essa colonização; o Imperador D. Pedro I interessou-se pessoalmente pelo povoamento e pela exploração de novas regiões do Brasil.

Da colonização e catequese, vendo-se pressionados em seu próprio território, resultou em reações violentas, que podem responder pela resistência hostil por parte dos que a documentação oficial denominava de “selvagens”. Becker analisa as duas questões já citadas como elemento transformador de padrões sócio-cultural ao ponto de levar o Povo em questão à quase desintegração, como nesse século segundo a mesma, os Kaingang seriam encontrados.

Do período da colonização, Becker traz uma análise sobre a identificação cultural e o tratamento branco x índio. Porém, no que se refere à questão de identificação cultural, para essa autora o modernamente chamado Kaingang desde 1897, nada mais é do que o possível representante do antigo Guaianá, que linguística e culturalmente, formava o ramo meridional da família JÊ, que segundo Galvão (1960) ocupava a área cultural Tietê-Uruguai, áreas compreendidas entre o

rio Tietê em São Paulo e os territórios interiores do Paraná, Santa Catarina e fronteira setentrional do Rio Grande do Sul.

Não é possível perceber com clareza nos trabalhos estudados quando há a constituição do Kaingang enquanto Nação. O que se sabe é que os ancestrais dos JÊ Meridionais, parecem estar nas regiões estudadas há muito tempo, como indicam conclusões dos mais conhecidos arqueólogos. Entretanto, os grupos caçadores e coletores que viveram ao longo das encostas do rio Uruguai (divisa entre os atuais estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina), podem ser entendidos como os grupos humanos mais antigos do sul do Brasil, com datações entre 8.670 e 5.970 anos antes da atualidade (cf Schmitz, 1981).

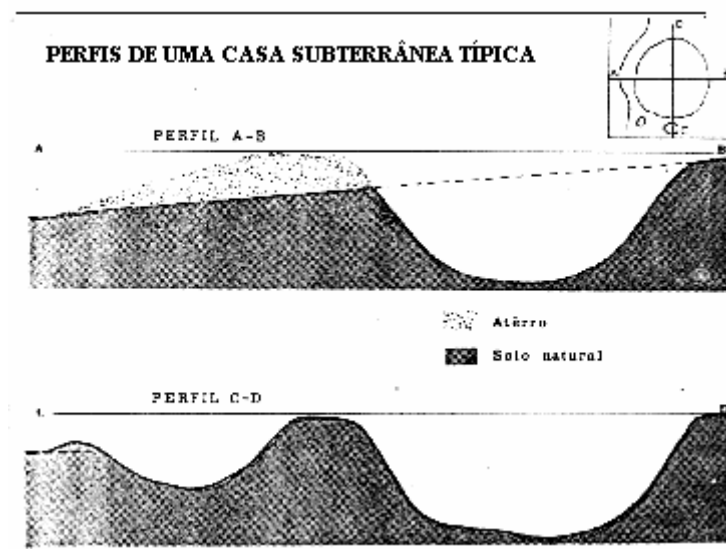
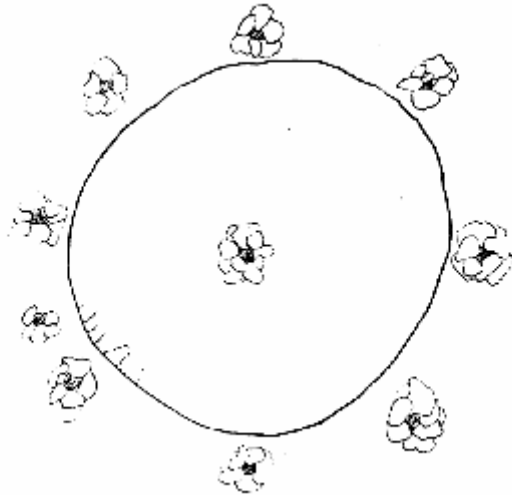
Nos escritos de Telêmaco Borba (1908), quando os portugueses chegaram ao Brasil, o Povo Kaingang já era agricultor, embora também caçador e coletor. Pode-se perceber que a economia Kaingáng estava baseada na ocupação dos diversos nichos ecológicos em seu habitat, com os deslocamentos lhes possibilitava explorar melhor o território. Telêmaco Borba (1908) sugere que havia a existência de uma aldeia fixa onde lhes possibilitava plantar suas roças e fazer seus rituais, mas circulavam pelo território durante a maior parte do ano, em busca de pesca nos principais rios, coisa que na época era propícia. No que é entendido pelo autor como andanças, também era coletado e processado o pinhão, coletado frutos diversos e mel, caça e finalmente a colheita dos frutos em suas roças. A esse processo de deslocamento alguns autores como Lea (1997), denominam como semi-nomadismo.

1.4 - Antiga moradia Kaingang: as casas subterrâneas

Nos documentos escritos mais antigos que descrevem comunidades Kaingáng encontram-se algumas informações e descrições de suas casas tradicionais. No entanto, há descrições bastante diferentes, que parecem referir-se a tipos de ocupação distinta. A arqueologia do sul do Brasil tem dado atenção, desde a década de 60, a um tipo muito especial de antiga ocupação humana encontrada em muitos pontos de planalto nos estados de São Paulo, Paraná e, principalmente, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, além de alguns achados semelhantes próximos

ao litoral, no sul de Santa Catarina. Em postagens do site www.portalkaingang.org, D'Angelis, lingüista responsável pelo site, afirma que as moradias tradicionais eram verdadeiras casas circulares, escavadas na terra: em alguns casos, em rocha basáltica (cf. Schmitz et alii 1988:24); em outros, em basalto composto ou rocha mole de arenito (cf. Schmitz 1988:92; Rohr 1984:82).

DISPOSIÇÃO DOS SUPORTES DO VIGAMENTO DO TELhado

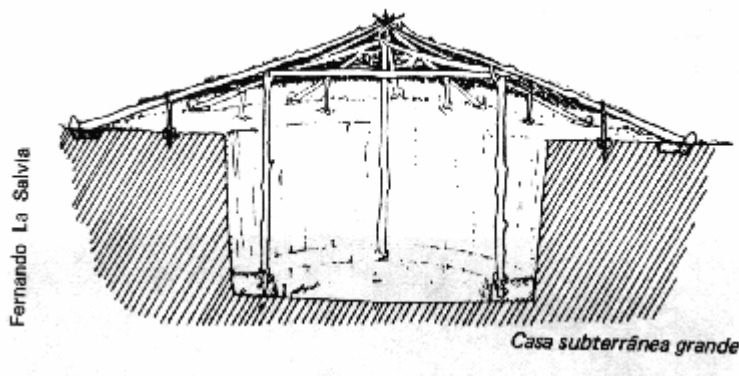


(Foto 2)³

³ Foto 2: Croquis de casas subterrâneas do RS. Publicado em Schmitz (coord) 1967.

Suas dimensões seriam variáveis e, ainda, segundo postagens de D'Angelis no site, os registros mais importantes revelam estruturas com tamanhos médios entre dois e 13 metros de diâmetro com profundidade média de 2,5 a cinco metros de altura, havendo casos registrados de quatro e até seis metros de profundidade.

Pesquisadores descrevem com base nas casas melhor conservadas sobre a cova circular que delimitava a casa. Erguia-se uma cobertura de folhas sustentada em uma armação de madeira, em parte fixada na base da casa e em parte fixada nas bordas laterais da cova, inclusive com o auxílio de pedras (ver ilustrações três e quatro). Em algumas casas os arqueólogos mencionam ter encontrado um revestimento de piso e, em outras, revestimento em pedra nas paredes ou parte delas.



(Foto 3)⁴

Para D'Angelis, no mesmo endereço eletrônico já mencionado, ainda que, em um número significativo de sítios arqueológicos se encontrem casas subterrâneas isoladas, é comum encontrar-se conjuntos dessas casas, seja formando pares, seja formando verdadeiras aldeias de mais de cinco casas, sendo vários os agrupamentos entre oito e 10 delas e havendo, mesmo, casos de mais de 20 casas em um mesmo lugar. O espaçamento entre essas casas varia de um a 10 metros, em média. Ainda que alguns arqueólogos tenham sugerido que as casas subterrâneas não teriam sido, de fato, casas de habitação, mas apenas centros

⁴ Foto 3: Desenho esquemático de casa subterrânea, por Francisco La Salvia. Publicado em Meliá 1984.

cerimoniais, a posição mais comum e com mais clareza afirmam-se que essas casas referiam-se às habitações de alguns dos ancestrais dos atuais Kaingang.

A arqueologia brasileira tem relacionado às casas subterrâneas com o que convencionou chamar de “tradição Taquara-Itararé”. Prous (1992) sugere que para essa tradição “até a pouco as datações mais antigas eram exclusivamente do Rio Grande do Sul, entre o primeiro e o sexto século de nossa era. Várias outras obtidas para o mesmo estado, Argentina e Paraná eram do século XIV, e duas do início do período histórico. Recentemente, datações de 475 AD (fase Candoi) e 500 AD na Argentina vieram mostrar que a cultura das casas subterrâneas desenvolveu-se em diversas regiões, grosso modo, na mesma época. Não se pode descartar a possibilidade de aparecerem, com as novas pesquisas, datações tão antigas quanto à – isolada por enquanto – de 140 AD para a fase Guatambu, cujo término foi datado de 1790 AD” (Prous, 1992, p. 328).

Para o arqueólogo Padre Rohr (1984), “as casas subterrâneas são atribuídas às populações Jê ou Kaingáng, que ocupavam o planalto antes da conquista e representam uma invenção engenhosa do homem pré-histórico contra as nevascas e os ventos gelados dos invernos rigorosos das grandes altitudes” (Rohr, 1984, p. 82).

Embora em alguns registros sobre a cultura das casas subterrâneas afirme-se que essas casas referiam-se às habitações dos atuais Kaingáng, considerando as conclusões da arqueologia sobre o povo indígena que habitava as casas subterrâneas, pode-se sugerir que essa foi a forma de habitação comum dos povos Kaingáng e Xokleng antes da adoção de um padrão de casas de superfície, talvez há 500 anos. No entanto, nem a Arqueologia, nem a História, tampouco a Etnologia estão ainda em condições de decidir sobre a época da diferenciação cultural, lingüística e política ocorrida historicamente entre os Kaingang e Xokleng.

CAPÍTULO 2

“Dizem que não tem mais 'índio', tiraram tudo
de mim e agora que estou velho me chamam de vagabundo,
chamam todos os índios assim.
Mas eles não sabem o que eu sei, nem viram o que eu pude ver
e que está aqui dentro da minha memória e isso ninguém tira de mim”.
Jorge Garcia, um ancião⁵

O KAINGÁNG NO SÉCULO XX E XXI: OS VELHOS NARRADORES KAINGÁNG E SUAS HISTÓRIAS DE VIDA

Diferente dos períodos anteriores, nesses dois séculos, já podemos contar com uma pequena gama de escritos sobre o processo cultural Kaingang, ora resgatando o passado, ora registrando o presente. Entretanto busco entender esses dois séculos a partir de narrativas dos anciões Kaingang, suas lembranças, memórias, de certa forma histórias de vida, mas sobre tudo, uma reconstrução cultural a partir da memória.

Em pesquisa de campo, compartilhamos das memórias de mais de 70 anciões, desses, nesse estudo apresentamos de forma mais detalhada as memórias de seis principais narradores:

1. Narradora Diva, da Terra Indígena Xapecó, em Xanxerê (SC);
2. Jorge Garcia; 4. Nísio Loureiro; 5. Itelvina da Silva e 6. José Oreste do Nascimento, todos da Terra Indígena Nonoai (RS)

Claro que ao longo do estudo faremos referências às memórias da maioria dos anciões, porém apenas em momentos pontuais, como em casos, entendimentos específicos.

⁵ Ancião Jorge Garcia, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Setembro de 2011

As narrativas coletadas são de anciãos Kaingang entre 68 e 102 anos de idade, que vivem em suas respectivas aldeias, grande parte deles morando em suas casas/ranchos, sozinhos ou com seus filhos e netos. Em alguns casos específicos, o Velho narrador mora sozinho por opção própria, sua casa na parte exterior apresenta-se na forma convencional, ou seja, no mesmo modelo arquitetônico das casas dos não índios, algumas de alvenaria, mas na grande maioria são casas feitas de madeira, dificilmente tem mais que uma porta para entrada e saída. O interior da casa raramente tem divisões como sala, cozinha e quartos, quase sempre são sem divisões e contêm apenas móveis que são necessários para preparar a comida diária e acolher-se a noite para dormir.

O soalho da casa é de chão batido preservando o modo tradicional, uns usam fogão a lenha e outros apenas uma pequena fogueira, uma pequena mesa, um roupeiro e uma cama, em alguns casos os Velhos dormem no chão ao lado da fogueira que fica acesa a noite toda, durante o dia executam trabalhos rotineiros como cuidar dos animais que criam (porco, galinha). Foi possível observar que enquanto os Velhos Kaingang fazem artesanatos como cestos de taquara ou bambu e cultivam algum tipo de semente que servirá de alimentação no tempo de colheita, as Velhas Kaingáng fazem seus artesanatos como cestos de cipó guambé, balaios de taquara e preocupam-se mais em colher do mato folhas comestíveis para degustação de alimentos tradicionais. Embora, já sejam muito escassos os “ingredientes” naturais para que seja feita a alimentação.

É costume, fazer um tipo de bolo (da farinha de trigo com água e sal) assado na cinza, o bolo é chamado de *Émim*, os ingredientes não são mais como os tradicionais (ver página 102), no entanto a forma de assar o bolo, ainda é feita de modo tradicional. O *Émim* é preparado atualmente com farinha de trigo e fermento ou apenas com a farinha do milho ralado ainda verde, dentro de um vasilhame é sovado com as mãos até virar uma na forma convencional (preparação do pão) e depois a massa é enrolada em folhas de Caeté e em seguida é colocado sob as brasas no fogo de chão por uns trinta minutos. Após esse tempo o *emim* está pronto para ser degustado junto com outros alimentos, como o feijão, o arroz, a carne.

É interessante ressaltar que na atualidade nas aldeias indígenas visitadas a influência da cultura local e predominante é bastante visível em todos os aspectos

da cultura e organização social Kaingang, é possível afirmar que nas aldeias desde muito cedo o índio Kaingang vem aprendendo a viver com a influência da cultura predominante e no que se refere à organização seja ela econômica, cultural ou social não deixa a desejar frente ao desenvolvimento do não índio. É possível observar que na maioria dos setores já há profissionais indígenas com qualificações específicas. No entanto essa preparação de profissionais tem permitido um movimento no interior da aldeia e junto a órgãos governamentais para valorização da cultura tradicional Kaingáng e os Velhos são as peças fundamentais para reconstrução cultural Kaingáng. Grande maioria dos Velhos são guardiões da língua Kaingáng e de saberes milenares.

É possível observar que as moradias dos Velhos sempre são construídas próximas de riachos, córregos e ou de alguma fonte de água, sobre as pedras do rio lavam suas roupas e banham-se, alguns lavam suas roupas sobre tábuas que colocam sobre pedras para ficar firme. As roupas são lavadas usando muito pouco sabão e às vezes com cinza e sempre com os joelhos sobre a pedra ou tábua. As Velhas narradoras Kaingáng lembram que quando criança, suas mães ao invés do sabão, usavam cinza para lavar as roupas e depois estendiam sobre galhos de árvores secas, lembram que tinham muito pouca roupa, uma ou duas peças para se trocar quando lavavam a que estava suja algumas ainda usam a cinza para lavar suas vestes.

A casa onde os Velhos moram é construída em lugares onde é possível ter uma boa visualização externa e sempre próxima de árvores nativas. Alguns Velhos preferem morar isolados do aldeamento, vilarejo, no entanto, não gostam de receber visitas, quando percebem a presença de visitantes escondem-se no interior da casa ou fora dela, mas quando recebem os visitantes são grandes anfitriões, gostam de lembrar, contar sobre um passado que ficou apenas em suas memórias. É costume na casa dos Velhos, quando chega um visitante, o mesmo oferecer algum tipo de alimentação, Hélio Jacinto de 87 anos lembra que quando uma visita chegava à casa de seus pais era sempre recebida com muita alegria, era oferecido comida farta. Hélio afirma ainda que se alguém chegasse à sua casa e ele estivesse fazendo algum tipo de refeição se não tivesse o suficiente para compartilhar com o

visitante, não oferecia o que estava degustando, mas caso oferecesse e o visitante não aceitasse era uma grande ofensa para o dono da casa.

As Velhas narradoras sempre moram na mesma casa ou muito próximo de um filho ou filha que elas mesmas escolhem para morar junto e assim ficam até falecerem, as que não moram na mesma casa do filho que escolheu para morar junto, moram muito próximo desse filho e quase sempre tem uma neta que mora com ela a qual é cuidada como se fosse sua filha, nesses casos a neta se encarrega de cuidar da avó até que a anciã esteja viva. Cuidar da avó, não a impede de viver como outra menina da aldeia.

O fato de um ancião ou anciã escolher um de seus filhos (as) ou neta (a) para viver junto, não significa que o resto de sua família lhe abandone, na aldeia os anciãos são muito respeitados e é costume todos da aldeia reconhecerem um ancião como seu avô/avó, e sempre que os encontra lhe pedir a “benção”. Os narradores lembram que antigamente os Velhos eram mais respeitados pelos mais novos da aldeia, e era costume quando um ancião morava sozinho (a) ter uma plantação que era preparada pela aldeia para seu sustento, além do que o mesmo produzia com seus artesanatos. O costume da plantação para o ancião se repetia caso houvesse uma viúva, em tempos de preparação e plantação da terra, os membros da aldeia reuniam-se e preparavam certa quantidade de terra para plantar para a viúva a fim de ajudar a mesma com suas despesas e como uma forma de dizer ao morto da viúva que esta não estava passando necessidade após sua morte.

Os Velhos narradores contam que antigamente eram mais ouvidos, os mais novos chegavam até eles para pedir seus conselhos sobre o futuro, sobre o que fazer em qualquer tempo e ocasião. Hoje lamentam por não serem mais consultados e acreditam que isso está acabando com os costumes antigos de seus ancestrais.

Ninguém respeita mais os velho, quando a gente vai falar alguma coisa eles não acreditam na gente, antigamente não era assim, era tudo diferente, os mais novo ouvia os seus pai, tinha medo do pai,

agora fazem o que querem, dão até tapa na cara dos pai, eles verem os fóg (brancos), fazerem e querem faze igual. (Narrativa)⁶

Para os Velhos narradores tudo na aldeia tem que seguir uma ordem, uma lógica de organização social, embora essa organização social não seja explícita aos olhos do povo branco, segundo eles, é fundamental que a aldeia toda tenha um conhecimento claro para que não seja feito coisa errada, para que irmão não case com irmão, para que um índio não seja punido quando necessário de forma injusta. Os Velhos referem-se às metades clônicas Kamé e Kanhrú que entenderemos melhor a seguir.

Atualmente na Terra Indígena Nonoai, localizada ao norte de Rio Grande do Sul, entre os municípios de Planalto, Nonoai e Gramado dos Loureiros, tem aproximadamente 22 mil hectares de mata nativa e cerca de 17 mil hectares usados para o cultivo agrário de mais de 600 famílias Kaingang e 10 famílias Guarani. A população Kaingang, vive em extremo contato com a sociedade envolvente, onde predomina a cultura Italiana e Polonesa. Na Terra Indígena os primeiros vestígios da cultura tradicional podem ser logo identificados pela predominância da língua materna, cerca de 90% do Povo Kaingáng é bilíngüe (Português e Kaingang) e de artefatos como cestos, peneiras, balaios, arco e flecha, além da aparência física, etc.

Até o fim de 2005, ainda era possível encontrar nessa aldeia, famílias com até 10 integrantes vivendo em casa construída com “capim elefante” ou cobertura de folhas de coqueiro e paredes de uma espécie de trançado de taquara, com uma única entrada (porta) e nenhuma divisão como encontramos nos escritos de Telêmaco Borba (1904).

2.1 - O sol e a lua: o entendimento sobre as metades exogênicas que se opõem e se complementam

[...] nós índios, somos todos filhos do sol e da lua, já faz muito tempo, o mundo ficou coberto de água, tudo que existia aqui na terra morreu. Só que naquele tempo só tinham animais, nós índios não

⁶ Anciã Tereza Rodrigues, 69 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Maio de 2011.

existia, só sobrou água para todo lado, nas águas não tinha nem peixe, só bem encima de uma montanha fico sem ser coberto pela água, era por onde a terra respirava. Daí o sol e a lua vendo que tudo era muito triste, um dia se cruzaram, se juntaram, e o céu escureceu. Desse cruzamento nasceram os índios, a água baixou e com o barro o índio fez novamente todos os outros seres vivos que existe na terra hoje. Então quando às vezes até hoje o dia fica noite é porque a lua e o sol estão namorando e mostrando para os índios de onde eles vieram... o sol é Kamé e a Lua é Kanru... assim todo mundo tem uma marca, uns da marca da lua e outros da marca do sol, a marca do sol é “redondo” e da lua um “risco”. (Narrativa)⁷

E assim começa toda história Kaingang nas narrativas de seus anciões, a grande inundação, a origem do indivíduo e posteriormente a origem dos outros seres vivos. Élio Loureiro domina três idiomas, o Kaingang, língua materna, a língua Guarani e a língua Portuguesa, têm 92 anos, mas aparentemente é um senhor de 70 anos, foi criado por sua mãe, índia Kaingang, na aldeia Bananeiras Terra Indígena Nonoai. Élio, é considerado o conselheiro espiritual da aldeia (XAMÃ), conhece muito a medicina tradicional e pode se comunicar com o mundo dos espíritos. Aos 92 anos mora só em uma pequena casa de madeira, uma residência um tanto quanto mística para os índios mais jovens da aldeia, muitos alimentam certa mistura de medo e temor sobre o ancião pelo fato de o mesmo se considerar um Xamã, muito embora o mesmo afirmar que no presente não pratica mais seus rituais no centro da aldeia em tempos específicos como acontecia no passado. Élio afirma que ainda preserva seus rituais, porém esses rituais são mais para serem vistos porque a mente dos índios atuais estaria muito poluída com os costumes do não índio. Na casa (ver figura), maior parte construída por Élio, o interior trás apenas um repartimento, chão batido, e uma fogueira logo na entrada, uma ou duas panelas de ferro e uma velha chaleira onde o ancião aquece a água do chimarrão, seu único vício hoje, mas comenta que já foi dado ao álcool quando mais jovem. O ancião lembra que nunca se casou, tem apenas um filho, e seis netos, mas que o mesmo diz não ter contatos, na velhice prefere se isolar e, embora more só, afirma que jamais esteve sozinho.

⁷ Ancião Kaingang, Élio Loureiro, Terra Indígena Nonoai – RS, janeiro de 2011.

(Foto 4)⁸

[...] o mato, a terra, tudo tem vida, não posso dizer que vivo sozinho por esse motivo, vivo aqui no meu rancho, longe de todos, não gosto de ficar morando no centro da aldeia, não posso escutar o que aqueles que já foram querem me dizer... quando o sol está se indo tem uma lua que eles sempre vêm me visitar, eu sei quando alguém da aldeia está doente ou vai morrer, porque antes o espírito vem me visitar... se eu morasse lá no meio da aldeia, não conseguiria escutar eles, o espírito do mato me ensina os remédios, para tudo, eu nunca fui no médico, o mato tem remédio prá tudo, só que as pessoas não acreditam... agora não é como antigamente, antes tinha muito mais, agora tá difícil encontrar os remédios, tem que caminhar longe no mato, porque está tudo envenenado, até a água está envenenada, por isso que os índios ficam doente, o branco coloca veneno na roça dele e, quando chove escorre tudo dentro do rio e mato todos os peixes. Mas eu já sabia que isso iria acontecer, minha mãe sempre dizia que um dia a gente não ia ter mais essas ervas, nossos rios, o tatu não ia mais existir, o costume dos índios, tudo ia acabar porque os de fora não respeitam nada. Não sabem respeitar o mato, a terra, só pensa em dinheiro, mas o dinheiro as vezes não pode curar a doença, nem acalmar o coração depois que o filho se vai.

[...] antigamente, aqui era cheio de mato, o tatu vinha fuçar na nossa porta, a paca, a gente escutava o grito do tigre, os tucanos vinham canta no galho da árvore encima da casa, era cheio de pinheiro, eu me lembro que quando era tempo de pinhão a gente enchia uns três

⁸ Foto 4: Residência do ancião Kaingang Élio Loureiro,

cestos grandes e levava para casa, assava na brasa, às vezes ainda embaixo do pinheiro com as grimpas dele, fazia um fogo e aquela comida sustentava, pegava um tatu e assava junto. Não era como agora, nem taquara, cipó para fazer cesto tem mais, a gente tem que busca longe, mas aí a gente tá velho, não tem mais força, fica só esperando os outros traze... eu ainda vou no mato, faço armadilha prá pomba, e gaiola pro tatu, depois, no outro dia vou lá e o bichinho tá preso...mas nossos costumes estão se acabando, as crianças nem sabem mais fazer flecha, só querem assistir televisão, a cultura do branco está muito dentro da aldeia, isso não é bom, porque eles querem que nós não seja mais índio, eu fico triste, as vezes choro, mas o que eu vou fazer, os novos nem querem ouvir os velhos...quando eu era criança os mais velhos faziam o serviço e a gente aprendia olhando, sabia como pescar, como fazer pixé, eles ensinavam a gente, não precisava mandar a gente sabia que tinha que fazer, agora a criança fica olhando na televisão, está todo mundo se matando lá, aí aprende a fazer coisa ruim, que não é da nosso costume, o costume dos antigos era bem diferente, hoje tudo[...] (Narrativa)⁹

O sentimento com nós compartilhado nessa narrativa é um sentimento não só narrado por Élio, mas por muitos dos outros narradores, é possível perceber no semblante de cada um, certa tristeza ao recorrer suas memórias e ao mesmo tempo satisfação por finalmente poder expressar o que sente, sabe e ser ouvido. Em determinados momentos somos solicitados a desligar os equipamentos eletrônicos que usamos para registrar as narrativas e nos é passado algo que não é para ser contado, ou um sentimento que não para ser visto fora da aldeia e sim vivido. O isolamento dos anciões é uma constante dentro da aldeia, os mais novos que visitam os narradores, dizem que é como se eles tivessem parado em um determinado momento do tempo, pois quando são visitados, fazem referencia ao presente em suas conversas, mas logo suas palavras se voltam para um tempo que já não existe mais.

[...] eles sempre estão dizendo que não era assim como está hoje, parece que era tudo diferente, contam sobre quando os “brancos” tomaram as terras dos índios, e de lá para cá tudo mudou. Não tem como a gente sabe, se a gente não vivia naquele tempo, então a gente fica só com a conversa dos velhos, eu gostaria de saber mais, mas eles não falam para qualquer um, alguns professores indígenas já tentaram saber mais, mas eles não contam, contam só para quem eles querem, parece que de você eles gostam[...] (Jovem Kaingang)¹⁰

⁹ Ancião Kaingang, Élio Loureiro, 82 anos. *Terra Indígena Nonoai – RS, janeiro de 2011.*

¹⁰ Jovem Kaingang, Juliano Loureiro, *Terra Indígena Nonoai – RS, 2010.*

Talvez a ocasião e o destino da conversa interfiram no momento da coleta das narrativas, não procuramos tirar o narrador de seu ambiente, entramos no ambiente dele com sua permissão, não forçamos um narrar, mas instigamos o narrador a partir de um objeto que estava sendo manuseado por ele, da fonte onde buscava água para beber, por exemplo, isso talvez tenha nos dado o privilégio de saber de suas memórias.

Iniciamos esse capítulo das narrativas, contando o surgimento do Kaingang, entendido por alguns dos anciões, nessa narrativa o narrador Élio, faz referencia as metades Kamé e Kanhru, as metades exogâmicas que se opõem e se complementam. Para que seja possível entender todo processo cultural Kaingang antes é preciso entender o que são essas metades e qual seu papel dentro da vida social do grupo no tempo.

Na maioria dos registros escritos deixado desde os primeiros contatos pelos pesquisadores, percebemos que muitos, se não todos, à sua maneira, fazem referencia às metades, Kamé e Kanhru e sobre o surgimento do Povo Kaingnag: Becker (1975), Mabilde (1897), Métraux (1963), Simoens (1930), Lúcio Tadeu (2000), Helm (1979), Crépeau (1997), Baldus (1960), Wagner (1986), Souza do Nascimento (2001), Volfe Nötzold (2001), Borba (1908), D'Angelis (1984), Gay (1863) e Nimuendajú (1913).

Acredita-se que em tempos idos, os primeiros Kaingáng saíram do chão [...], saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kanerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kanerú e toda sua gente eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiro tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e resoluções (NIMUENDAJÚ [1913] 1993, p. 58-9).

Sobre as metades exogâmicas complementando a narrativa do ancião Élio, para o narrador Nisio de 79 anos;

[...] o sol na língua Kaingang se chama RÉ e ele é Kamé, já a lua se chama KUNHSÉ, e é Kainhru, a que conhecemos por estrela d'alva, é KRIG YÓG, estrela grande, ela é Kanhru, assim como as demais estrelas menores. E essas são as histórias de nossos avós, eles que contaram prá nós... por isso nossos avós diziam que Kamé não pode casar com Kamé, é da parte do sol, então é tudo irmão, RÉ pode casar com KUNHSÉ, que é a lua e o sol, o contrário fica esquisito para nós, não é certo, eles diziam também (os avós) que no início para saber quem era Kamé e quem era Kanhrú, quando o Kaingang foi criado, o sol e a lua criaram dois, um homem e uma mulher, depois os filhos deles, aqueles que nasciam de dia era Kamé, e quem nascia de Noite era Kanhrú, mas foi só uma vez, depois as famílias que quando nascia ensinava o filho o que ele era [...] (Narrativa)¹¹

Isso quer dizer que, para entender o surgimento das metades exogâmicas na primeira geração foi definido pelo sol e a lua que os filhos, os gerados à noite seriam Kanhrú e os que fossem gerados à luz do sol, estes fariam parte da metade do sol, Kamé. Após a primeira geração caberia aos pais ensinar a seus filhos a que metade pertencia, mais adiante vamos perceber nas narrativas que hoje é analisado até a quinta geração, prevalecendo sempre a metade do pai. Segundo o narrador Nizio, quando um branco casa-se com uma indígena, esse branco vai ser Kanhru, e o índio Kamé, porque os Kanhru são muitos, e os Kamé são poucos, sendo assim, todos os índios, em relação ao não índio são Kamé.

Ainda sobre as metades exogâmicas nos escritos de Nimuendajú (1913):

“são classes sociais, mas seus membros só se diferem pelas funções que eles são obrigados a exercer por ocasião de enterros, danças e outros atos religiosos. A diferença ou identidade de uma classe nunca impede o casamento como acontece em caso de identidade do clã (Nimuendajú [1913] 1993:61-2)”.

¹¹ Ancião Kaingang Nizio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

(Foto 5)¹²

Nísio é um ancião de 79 anos, bilíngüe (Kaingang e Português), casado, pela segunda vez, sua atual esposa é uma senhora de 66 anos falante apenas na língua Kaingang, se recusa a falar na língua portuguesa. Juntos, tem dois filhos, e outros das relações anteriores, destes o ancião faz pouca referência. Nísio, atualmente frequenta uma igreja evangélica, mora no centro da aldeia Bananeiras, na Terra Indígena Nonoai, tem seu carro, rede elétrica e em sua casa aparelhos eletrônicos como televisão, DVD e celulares, sua casa traz o formato arquitetônico de uma simples casa do interior, seu Nísio é o conselheiro na aldeia.

2.1.1 – Os líderes políticos

Como todo e qualquer povo que vive em sociedade o Povo Kaingang mantém o que vamos chamar aqui de “hierarquia política”. Um certo sistema institucional de

¹² Foto 5: ancião Kaingang Nísio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

poderes e valores que regem no grupo social em seu modo interno, são classes não definidas por valores econômicos, mas especificamente por valores conquistados pela atuação de cada indivíduo ao longo de sua vida, como veremos ainda nesse capítulo no que se refere à formação de um KUIÃ/XAMÃ.

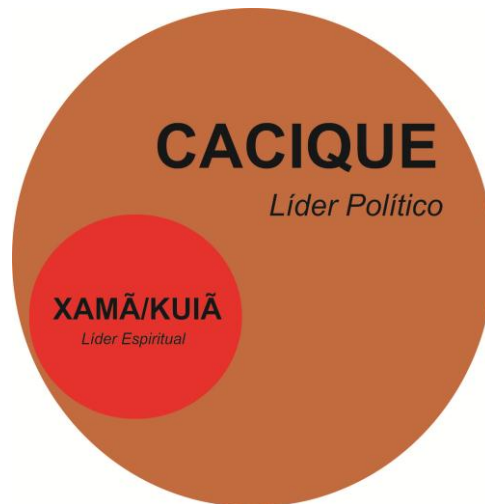
Nos escritos estudados para essa dissertação, não encontramos registros específicos que descrevem com precisão sobre a formação dos líderes de uma aldeia. Estudos como os de Borba (1908) e Becker (1975), registram a existência de um líder político, hoje conhecido como o cacique da aldeia, entretanto, nas narrativas do ancião Nízio, podemos distinguir claramente a existência de dois momentos específicos na composição dos líderes dentro de cada grupo, sempre com funções distintas entre si, mas que se complementam para o bom andamento da aldeia.

No primeiro momento, cerca de 130 anos antes do presente, com base nos escritos de Borba (1908), em registros sobre os índios de Guarapuava no Paraná, percebemos a existência de dois líderes principais, que podemos identificá-los como sendo um líder espiritual e um líder político. Essa composição também é defendida ainda hoje nas narrativas do ancião Nízio da T. I. Nonoai - RS;

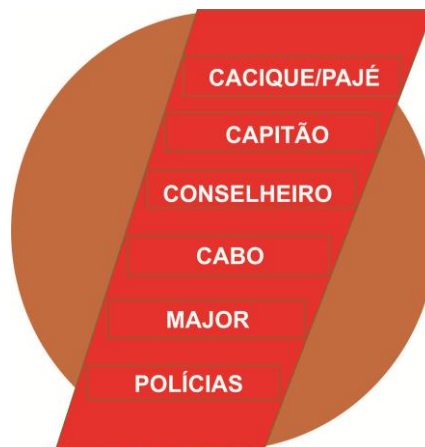
Antigamente, quanto eu era criança meus avós contavam que só dois índios mandavam na aldeia, era o Kuiã e o Cacique, o Kuiã era um sempre um bem velho da aldeia que conhecia sobre os remédios do mato e conversava com os espíritos, ele sabia tudo que estava acontecendo na aldeia e o que ia acontecer, ele ficava na casa de capim dele com as erva e fumando o cachimbo que era feito de ervas do mato, aí o Cacique/Pajé ia consultar o Kujã para ver que ia acontecer para se preparar pro dia seguinte, quando era preciso [...] (Narrativa)¹³

Nessa perspectiva, podemos perceber que o Kujã seria o líder principal, porém, passivo (passivo no sentido de ser o sábio da aldeia, que não está ligado a força corporal) da aldeia, enquanto o Cacique, líder secundário, mas não com menos importância dentro do grupo, atuava como líder ativo (o responsável pela ação, o senhor da guerra por assim dizer), articulando os demais índios para o caso de um ataque e, ou momento que fosse colocar o grupo em alerta.

¹³ Ancião Kaingang Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

(Foto 6)¹⁴

Para um segundo momento, cerca de 70 anos até o presente, na formação da liderança Kaingáng, nas narrativas do ancião Nízio, vamos encontrar o que podemos chamar de instituições dentro do grupo, uma formação “política” que classifica seis específicas ordens hierárquicas com funções distintas, mas que também se complementam entre si:

(Foto 7)¹⁵

¹⁴ Desenho ilustrativo.

¹⁵ Desenho ilustrativo.

Nesse segundo momento não vemos discriminada a presença do conselheiro espiritual, no presente esses conselheiros espirituais vivem de certa forma camuflados, deixaram de exercer suas funções dentro da aldeia. Fernando, ancião da T. I. Nonoai - RS, narra que na atualidade;

[...] não dá mais para fazer como antigamente, nós tinha nossas ervas, quando uma pessoa ficava doente os parentes do doente chamavam o Kuiã, para ele fazer os remédios e o ritual para que a pessoa ficasse boa. As vezes o doente era levado até onde o Kuiã estava e de lá quase sempre saia bom, mas daí depois de um tempo os “brancos”, trouxeram a religião deles para dentro da aldeia e diziam que o que o Kuiã fazia era da parte ruim, aí os mais novo, já não acreditam mais, daí o Kuiã não foi mais procurado, eu acho que é por isso que morreu muita gente...antigamente não escutar o que o Kuiã dizia era o mesmo que não ouvir a voz dos dono do mato, do sol da lua, porque eles que contavam para ele o que ia acontecer com a pessoa e com a aldeia. (Narrativa)¹⁶

A partir das narrativas coletadas com anciões que residem na T. I. Nonoai - RS foi possível identificarmos na atualidade seis personagens distintos na formação dos líderes da aldeia. Segundo o narrador Nízio, a liderança da aldeia é formada por um grupo de lideranças, porém, registramos que esse grupo, sua composição é para a atualidade, essa estrutura militarizada, trata-se de influências do branco. Segundo Bessa (2006), no período colonial, os portugueses retiravam os índios de suas aldeias de origem, criavam novos aldeamentos artificiais, jogavam lá dentro índios de diferentes etnias, misturando-os. Esses aldeamentos eram chefiados por um indivíduo com o título de CAPITÃO DA ALDEIA, inicialmente era um português e depois, na segunda metade do século XVIII, passou a ser um índio. Esse sistema de capitão de aldeia vem, portanto, do período colonial.

2.1.2 - O Cacique

Líder principal, nenhuma decisão importante e que envolva toda comunidade é tomada sem antes o consentimento do Cacique da Aldeia, como um juiz, cabe ao cacique dar o veredito final sobre qualquer questão. Porém, segundo o ancião Nízio, somente as decisões importantes são levadas até o cacique da aldeia, pequenas

¹⁶ Ancião Kaingang Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

causas, como brigas de casais, brigas por embriagues, as punições são dadas pelo capitão em conjunto com o conselheiro e os demais integrantes da liderança.

2.1.3 - O Capitão

Líder secundário, responsável pelas pequenas decisões da aldeia, as questões que acontecem no interior da aldeia, antes de chegar até o cacique, chegam ao conhecimento do capitão. É considerado como uma ofensa, quando um integrante da aldeia vai até o cacique sem antes consultar o capitão. Junto com o conselheiro, o capitão busca solucionar o problema em questão, sempre com muito respeito à família dos envolvidos.

O capitão age em conjunto com o conselheiro e os demais integrantes do grupo de líderes, quando uma “causa” é levada ao conhecimento do capitão, como briga de casais, traições, problemas com álcool e ou roubo, o capitão manda chamar o Major e o Cabo e, estes se encarregam de reunir os policiais para que juntos dirijam-se até a residência dos envolvidos e os convida a ir até a casa do Capitão ou centro da aldeia para resolver suas pendências (podemos dizer que esses policiais podem ser considerados como os oficiais de justiça da cultura envolvente). Caso haja resistência, os policiais voltam e chamam o Cabo e Major e estes vão juntos e obrigam os envolvidos a irem até onde o Capitão os espera já com o Conselheiro.

2.1.4 - O Conselheiro

Percebemos nas narrativas que o Conselheiro é o que mais se aproxima do Kuiã, dos primeiros registros, na presença do Capitão o conselheiro busca saber as causas da discórdia e dá conselhos, instigando o sujeito envolvido a reconhecer seu erro e se arrepender, afirmando diante de todos que não irá se envolver mais em assuntos que desrespeite sua família e traga desavenças à comunidade. Caso o sujeito desordeiro não queira se arrepender, o capitão dá a sentença, que resulta no isolamento do indivíduo da família e de sua vida diária, punido com um ou dois dias

de prisão em uma pequena cadeia geralmente construída no centro da aldeia (ver figura 3). É interessante registrar que a atuação do conselheiro na atualidade se dá apenas com o propósito de apaziguar os acontecimentos dentro do grupo, alertando sobre o bem e o mal, a preservação do conhecimento dos antigos, daí nossa comparação com o Kuiã dos registros anteriores.



(Foto 8)¹⁷

Podemos aqui fazer uma comparação entre o conselheiro Kaingang e o pütchipü'ú, um personagem fundamental na cultura dos índios Wayuu, que são conhecidos também como Guajiro, vivem na Venezuela e na Colômbia. José Ribamar Bessa Freire, em sua página eletrônica (www.taquiprati.com.br), registra que:

[...] Sua origem está no grande legislador, que segundo as narrativas míticas é um pássaro, que dita às primeiras normas de vida em sociedade. Esse pássaro dá origem ao pütchipü'ú, cuja retórica, similar ao canto das aves, busca a harmonia. O pütchipü'ú é o “mestre da palavra”, o “dono do verbo”, enfim um índio sábio, especialista no manejo da linguagem. Tem a fala envolvente, convincente, sedutora e o dom da clarividência, do bom humor. Sua função é usar tais qualidades para solucionar disputas familiares e conflitos intra-étnicos.

Quando alguém se sente prejudicado, chama logo o pütchipü'ú. Ele vem, analisa, conversa com as partes em litígio, persuade, insinua, negocia, cria cenários às vezes ameaçadores sobre os possíveis desdobramentos do caso, mostrando que todo mundo pode perder. Ele não é bem um juiz que condena ou absolve. É mais um

¹⁷ Foto 8: cadeia na Terra Indígena Nonoai – RS. Geralmente a cadeia mede até 3 m² e nesses três metros quadrados há dois repartimentos onde ficam os desordeiros, às vezes em noites de bailes, chegam a ficar até 12 pessoas dentro de cada compartimento.

intermediário, um mediador na solução das brigas, e isso porque o sistema jurídico Wayuu não é um sistema de “justiça punitiva”, mas de “justiça de compensação”, “justiça de restituição”. (Bessa Freire, www.taquiprati.com.br)

Há uma grande semelhança nas funções exercidas pelo Pütchipü’u e pelo Conselheiro Kaingang, o que os difere é o que vamos entender aqui como formação. Se o Pütchipü’u, sua origem se dá a partir de um pássaro, o Conselheiro Kaingang é geralmente o ancião mais velho da aldeia. Entendemos o Conselheiro Kaingang como antigo Kujã/Xamã e, assim como o Pütchipü’u, esse personagem tem uma grande relação com os espíritos e com natureza, pois é a partir dela que seus conhecimentos tornam-se matéria. Assim como o Pütchipü’u, ainda nas palavras de Bessa Freire, o Conselheiro atual e do passado é – digamos assim – um “funcionário”, não está tão preocupado com as normas, que são limitadas a alguns princípios gerais. O seu foco não incide sobre a transgressão ao código, mas sobre a “origem do dano”. A intencionalidade de quem cometeu um prejuízo não é relevante, mas sim sua “responsabilidade objetiva”. A justiça se faz não para vingar e punir os culpados, mas para restabelecer a paz e o equilíbrio das relações sociais.

2.1.5 - O Cabo e o Major

A função dos atualmente conhecidos como Cabo e Major na T. I. Nonoai, segundo os narradores dessa aldeia, especificamente a partir da narrativa do ancião Nizio, tanto o Cabo como o Major, exercem funções de auxílio ao Capitão, sendo o Cabo o chefe dos policiais assim como o Major. O que diferencia as funções de cada um é o fato de pertencerem às metades exogâmicas opostas, ou seja, o Cabo e o Major não podem de forma alguma pertencerem a mesma metade, exogâmica quando o Cabo pertence a metade Kamé, logo o Major pertencerá a metade Kanhrú. Seguindo a formação política, o Cabo, tem seus policiais, da sua mesma metade e, assim também o faz o Major quanto aos seus policiais.

2.1.6 - Os policiais

Assim como na cultura predominante, os policiais são encontrados em todo lugar no interior da aldeia, são pessoas que estão à disposição de seu superior, o Cabo e o Major.

É possível perceber um respeito mútuo no que se refere às metades exogâmicas por parte dos líderes da aldeia. Quando é preciso ter uma conversa sobre algo que não está de acordo com as regras internas da aldeia, o capitão identifica a metade exogâmica a que o desordeiro pertence e chama o Major ou Cabo da metade identificada e ordena que este reúna seus policiais e juntos chamem o desordeiro para comparecer até a casa do capitão ou um lugar designado por ele. Embora haja uma desordem, jamais a metade oposta do desordeiro o comunica, porque segundo os Velhos Narradores, a metade oposta não pode de maneira alguma corrigir a outra metade se não a sua própria, exceto no caso do Cacique, líder principal da aldeia que pode pertencer e corrigir ambas as partes, assim como o conselheiro da aldeia. O caso do conselheiro, o mesmo só não pode aconselhar a metade oposta em um único acontecimento na aldeia, o “Casamento”, no casamento há dois conselheiros, um de cada metade exogâmica que se responsabiliza em aconselhar a metade a que pertence.

Ao estruturarmos as lideranças da aldeia teremos:

- O Cacique/pajé: líder principal da aldeia pertence a qualquer metade exogâmica;
- O Capitão: líder secundário da aldeia, necessariamente pertencente à metade oposta a do líder principal;
- O Conselheiro: existem dois conselheiros na aldeia, um de cada metade, porém apenas um exerce a sua função diariamente, sempre o conselheiro mais velho. A atuação dos dois conselheiros se dá apenas em casamentos;
- O Cabo e o Major: Um pertencente à metade Kamé e outro a metade Kanhrú;
- Os policiais: Um grupo pertencente à metade Kamé e outro pertencente à metade Kanhrú.

Na composição dos líderes Kaingang, embora haja controvérsias, não percebemos nas narrativas coletadas, a questão de hereditariedade, ou seja, que o posto de cacique ou demais lideranças fosse passado de pai para filho, podemos analisar também nos escritos de Castres (1981), onde o mesmo relata que os requisitos básicos para escolha dos líderes Kaingang em suas aldeias, não estava pautado necessariamente a questão de hereditariedade, mas sim na valentia, generosidade, distribuição dos bens conseguidos, diplomacia para resolver os problemas junto ao grupo, habilidade política e dom da oratória. Para o líder principal prevalecia sempre à vontade do grupo à sua.

Nos escritos mais antigos sobre os líderes Kaingang, Affonso Botello em carta de Dezembro de 1771, descreve que:

“Dous d’estes traziam um bastão na mão, dos quaes, vae amostra; inferimos ser insígnias de officiaes entre elles, e os mais com arcos e flexas, de que tambem vão amostras, sendo todos moços, bem feitos e claros, tendo os mais velhos 50 anos: os cabelos compridos de um palmo e pouco mais ou menos, cortados por diante muito redondo, e dous com coroas redondas nos lugares que as teem os nossos padres, as sobrançelhas em geral raspadas, as barbas a uns mais crescidas, a outros menos (...)”(correspondência de 22/12/1771b. In: Silva, 1855, p.271-272).

Esse registro em específico afirma de certa forma a narrativa do Ancião Nízio da T.I. Nonoai – RS. Ele mesmo narra que no tempo de seus avós, o Kuiã e o Pagé/cacique, eram os líderes principais e talvez únicos do grupo. Não podemos afirmar que a ordem descrita anteriormente na composição dos líderes da aldeia sempre existiu, o que podemos analisar é que sempre houve a atuação mútua de todos os membros da aldeia e embora haja um líder principal, a opinião do grupo prevalece à sua até os dias atuais.

Ressaltamos que a formação da liderança até aqui registrada, trata-se dos líderes da T.I. Nonoai – RS, essa composição na T. I. Xanxere – SC, a escolha do Cacique da aldeia nos dias atuais se dá em forma de eleição, como acontece na cultura predominante, um caso que foge literalmente da cultura tradicional segundo os registros históricos e as narrativas dos anciões contatados para esse estudo. Já na T. I. Apucarantina – PR, na atualidade percebemos a presença do Cacique como

líder principal, o Capitão e os policiais, entretanto não nos foi narrado a questão das metades exogâmica na formação da liderança. Na T.I. Vanuire – SP, essa formação é ainda mais vasta, pelo fato da grande influencia da cultura predominante e pela aldeia ser formada por dois grupos distintos, Kaingang e Krenak.

Na T.I. Nonoai – RS, a formação/atuação da liderança é a que mais se aproxima do modo tradicional, e diferente das demais aldeias visitadas a questão das metades exogâmicas é amplamente respeitada dentro do grupo, o que podemos perceber é que ao longo dos anos houve uma adaptação, atribuição de funções a integrantes da aldeia, atribuído nomenclaturas que antes não era de costume. A liderança tem funções específicas e juntos trabalham para o bom andamento da aldeia.

O narrador Nízio, conselheiro da aldeia Bananeiras na T.I. Nonoai – RS, afirma que:

[...] nós temos nossas leis dentro da aldeia, aqui a pessoa é punida, nas primeiras vezes dependendo do que ela fez, na primeira vez seja para quem for, mulher ou homem, é colocado na cadeia, quando nunca foi, fica um ou dois dias e recebe só o almoço, pode sair só uma vez para fazer as necessidades. Mas tem gente que já ficou até 30 dias na cadeia, aí se não resolve ele é transferido para outra aldeia e lá vai ficar nos comandos, trabalhando de graça, só pela comida para o cacique daquela aldeia onde ele foi transferido, tem uns que ficam até um ano, junto com o outro cacique. Mas isso acontece só porque a pessoa não quer mudar, as autoridades, a comunidade dá uma chance para mudar, mas se ele não quer aí pega as punições mais grave. Acontece bastante também na separação de casais, quando o homem ou a mulher não quer mudar”. Tem também, conforme os erros que o índio cometeu, não é encaminhado para outra aldeia, ele é expulso da aldeia e vai viver com os brancos, aí vai ter que obedecer às leis dos brancos.

Tem os casamentos que as pessoas não podem casar com os da mesma marca, do mesmo lado, nosso capitão, por exemplo, ficou com uma mulher da mesma marca, mas aí ele ficou 11 dias na cadeia, só fica quando eles têm filho junto, mas ainda assim tem que pagar um preço que é a prisão por alguns dias pelo erro cometido. Na lei indígena não pode casar com a mesma marca porque é considerado irmão, e não pode casar irmão com irmão, se não tem filhos à lei não deixa ficar junto é contra nossa cultura[...]

[...]na nossa cultura, os antigos sempre diziam que se eu sou Kamé e o outro homem é Kaingucré, a gente chama de “IAMBRE” que quer dizer cunhado, e se é de muito mais idade, chama de “CACRÉ” que significa sogro, mas só que poucos chamam assim. Quando é da mesma marca a gente chama de “RENGRÉ”, que quer dizer irmão.

KAMÉ + KAINGUCRÉ: YAMBRÉ (CUNHADO)**KAMÉ + KAMÉ OU KAINGUCRÉ + KAINGUCRÉ: RENGRÊ (IRMÃO)**

Mas se for da mesma marca que a minha (Kaingucré) e for de muito mais idade que eu, aí ele vai ser meu “IÓG”, é como se fosse meu tio.

A mulher do meu “CACRÉ”, por mais que ela seja da mesma marca que a minha (KAINGUCRÉ), ela vai ser minha sogra “NHÃ, UMBÃ, porque o marido dela é meu sogro[...]

Nesse processo cultural, é seguido apenas a marca do pai.

[...]no casamento, para aconselhar, tem dois conselheiros, um de cada marca, porque não pode a marca contrária dar conselho para marca diferente dele. Hoje em dia, os casamentos não são mais como antigamente, agora quem quer se casar acha sua mulher, antes não era assim, as noivas se veste de vestido branco igual aqueles que não são índios, antes era o pai, se não irmão mais velho que achava aquele que ia se marido da filha, hoje não é assim. (Narrativa)¹⁸

2.2 - A família

Podemos perceber durante a pesquisa nas aldeias que visitamos no sul e sudeste do Brasil, que na atualidade a união matrimonial é um momento muito importante para o Povo Kaingang, é um momento de confraternização, geralmente os noivos não ficam muito tempo namorando, em um período de seis meses após oficializar a união para os pais e para toda aldeia, se casam em uma grande festa, onde são convidados os parentes sanguíneos, todos os demais integrantes da aldeia e aldeias vizinhas. Para que uma união aconteça, na atualidade os noivos se conhecem da mesma forma que os não índios, porém, “ficam” duas ou três vezes. Geralmente após esse curto período o pai da noiva vai até a família do noivo para oficializar a união, caso isso não aconteça um vizinho próximo vai até as autoridades

¹⁸ Ancião Kaingang Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

(capitão) “alertar” sobre o namoro, caso o pai ou familiares ou o vizinho dos namorados não se pronuncie a respeito, os pais da noiva ou noivo (geralmente da noiva), são chamados até a casa do capitão ou centro da aldeia e são convidados a oficializar o namoro e marcar casamento.

A partir da oficialização, começam os preparativos (no período do namoro os noivos pouco se vêem e são proibidos de ter relações sexuais nesse período). Para o casamento que acontece em três ou seis meses, ambas as famílias convidam os parentes mais próximos, os pais dos noivos escolhem as testemunhas que assinaram no ato do casamento conforme a cultura do não índio. Cada família convida seu grupo familiar, seguido de todos os demais integrantes da aldeia e de aldeias vizinhas. Em um período de seis meses, é realizada uma grande festa de casamento com direito a muito churrasco, pão, salada e bebidas. Entretanto, tanto a preparação da noiva, quanto a forma como acontecia uma união no passado, não condiz na contemporaneidade, segundo as narrativas dos velhos, só em alguns casos bem específicos. Tereza, narradora Kaingang da Terra Indígena Nonoai - RS, lembra que:

[...] eu não fiz 15 anos prá casar, o irmão mais velho que achava o marido da irmã, quando não tinha o pai era o irmão mais velho que achava o noivo. Eu gostava daquele que queria casar comigo, ele queria falar comigo mas eu tinha vergonha, antigamente a gente não falava com o noivo antes do casamento, uns nem conhecia, só conhecia quando ia casa. Quando casei, as autoridades aconselharam, tudo na idioma Kaingáng, agora o chefe também faz casamento, naquele tempo era só o cacique e o capitão, junto com o conselheiro e as outras autoridades...a gente respeitava as marcas, nossa mãe e nosso pai, ensinava desde de quando a gente era criança que não podia casar com a mesma marca, que a gente era parente. Para o casamento a mãe fazia “piche”, a gente aprendia soca o piche desde pequeno, a gente colocava o milho no pilão depois de torrado e socava ... Tinha o bolo que a mãe fazia também, ela debulhava num balaio e a gente socava um pouco depois colocava o balaio com milho socado na água, três, quatro dias, de manhã bem cedo ela vai na água busca, era cheio de balaio com milho, daí a gente tirava e socava para fazer o bolo, fazia quirera também, ela também fazia biju, farinha, ele fazia quase meia bolsa de biju... Naquele tempo o pai plantava trigo também, mas não era igual o milho, terminava muito ligeiro e não rendia. Os irmãos, o pai e os tios, os amigos do pai iam caçar, e no dia do casamento assava muita carne, de todo tipo de bicho e era convidado todo mundo, a mãe lavava a gente com erva do mato antes do casamento, a gente levantava bem cedo tomava um banho e se lavava com aquele mato verde que fica encima da água. A gente sempre ia tomar banho no

rio, depois ia se casar, colocava, as flor na cabeça, tinha, bastante colar também, a mãe contava que era assim, a mãe contava que quando ela casou, ela não colocava vestido branco, usou um vestido que os branco deram, igual dos vestidos das gaúcha, mas ela disse que tinha vestido feito com urtigão (caraguatá), eu já casei com um vestido de gaúcha, era igual das ciganas, eu não achei bonito, mas não tinha outro. (Narrativa)¹⁹

No presente, no dia do casamento são escolhidos dois lados, os parentes e amigos dos noivos ficam próximo onde o noivo ou a noiva está, em dois cantos da aldeia, geralmente simbolizando o leste e oeste, que pode ser entendido embora não me tenha sido narrado, como o lado da nascente do sol e do poente. No centro da aldeia, o casal se encontra sob uma chuva de fogos, às vezes de artifício, mas quase sempre de foguetes convencionais, há certa competição entre as partes, para ver quem estoura mais foguetes, que simboliza a felicidade da união. Para o encontro, os pais da noiva e do noivo os acompanham junto com seus padrinhos e das lideranças, sob o olhar de toda aldeia. Após, são levados até o centro da aldeia a um grande pavilhão ou centro cultural construído por órgãos governamentais raramente simbolizando um animal da aldeia, para receberem as bênçãos, os conselhos sobre seus deveres e obrigações, a partir de então, os noivos sentam-se em uma grande mesa, ou fazem um círculo, só então são chamados os conselheiros de cada parte, um conselheiro da metade Kamé e outro da metade Kanhrú, onde cada um aconselhará o noivo de sua metade, é proibido um Kanhrú aconselhar um Kamé e vice-versa. Quando os noivos não dominam a língua Kaingang, raro na Terra Indígena Nonoai, os conselhos são apenas na língua portuguesa, do contrário, acontece nas duas línguas (Kaingang e Português), a cerimônia é realizada sob os olhos atentos de todos da aldeia (ver figura 8).

Para esse estudo, acompanhamos um casamento na T.I. Nonoai – RS, nas demais aldeias visitadas não fizemos esse acompanhamento, mas podemos perceber que acontece de modo semelhante, entretanto, como forma de respeito às aldeias de nossos parentes não registramos com detalhes, assim como os demais acontecimentos ontem e hoje.

¹⁹ Anciã Tereza Loureiro, Terra Indígena Nonoai – RS, 68 anos, Janeiro de 2011.

(Foto 9)²⁰

Ao encerrar a cerimônia, que dura cerca de uma hora e meia, todos vão almoçar, após o almoço as famílias confraternizam umas com as outras e em seguida se retiram para suas casas ou casas dos parentes até o final do dia, quando é realizado um grande baile, de comemoração ao casamento. Para o Baile a narradora Tereza, lembra que:

[...] antes da gente ir para o baile, tomava banho e a mãe fazia uma fogueira, colocava na fogueira cupim de formiga e jogava também aquela vassourinha cheirosa, não lembro do nome agora, mas fazia uma fumaça e a gente pulava algumas vezes a fogueira e as outras índias pulavam também, depois da noiva, para dar sorte, aí elas só iam casa com quem elas gostasse, era para o pai enxergar só aquele que a gente ia gostar, aí não escolhia o errado, (risos)[...] (Narrativa)²¹

Após a noite do baile, nos casamentos atuais, os recém casados, vão para sua casa, que é preparada pelo noivo e sua família antes do casamento. A partir daí estão prontos para formar uma nova família, caso o marido não disponha de uma casa, leva sua mulher para casa de seus pais, nunca para casa dos pais da esposa e juntos vão construir com a ajuda dos familiares do marido seu novo lar. Entretanto, há aqueles que preferem ficar morando com seus pais e nunca se separam, exceto na velhice, conforme já discorreremos no início desse capítulo. Entretanto nas

²⁰ Foto 9: cerimônia de casamento Kaingang atual, Terra Indígena Nonoai – RS, Julho de 2011.

²¹ Anciã Tereza Loureiro, 76 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

narrativas da anciã Tereza: [...] antigamente era costume, alguns depois de casar ficavam morando na casa dos pais e os pais saíam para outra casa, mas isso não acontece mais [...], isso significa dizer que os pais deixavam seu lar junto com sua família para o novo casal e construíam outro lar para viver.

Dona Tereza, é uma senhora de 76 anos, vive sozinha em sua casa, no mesmo lugar onde cresceu, mais adiante vamos perceber que se trata de um lugar, que ousou comparar a um vulcão de lembranças, onde cada objeto, distribuído na natureza diz alguma coisa, sobre um tempo já vivido e sobre o presente, ao mesmo tempo em que afirma as memórias de Tereza.

Para essa afirmação, nas palavras da missionária Suzana do Vale, que reside na aldeia há mais de 30 anos, segundo a mesma, quando chegou à aldeia era costume os pais deixarem seu lar para o filho recém-casado:

Era quase três mil pessoas, aqui na nossa área, havia casa de madeira, em condições razoáveis eram poucas, eram muito pequenas, havia casas de sapé, só com uma peça, não tinha praticamente nada de móveis, não tinham camas, então eles colocavam algumas roupas ou folhas encima de uma pedra. “Geralmente a responsabilidade pela alimentação era das mulheres, elas faziam balaios e vendiam nas colônias, as roças que os homens faziam eram muito pequenas. A maneira de vestir era bem simples, as velhas usavam um tipo de roupa, era tipo um casaquinho, ela tinha como se fosse uns babados, as saias eram todas pregueadas, tipo babados, um tipo de roupa como usam os índios da Bolívia, saias feitas com várias saias, uma sobre a outra... isso há trinta anos. Naquele tempo o índio não tinha tanto envolvimento ainda com o branco, viviam um tanto quanto arredios, bem próximos do mato, quando havia um casamento na aldeia, às vezes o pai tinha uma casa boa, ele dava para o filho que acabara de casar para mostrar para outra família que a filha teria um casa para morar e eles iam morar em outra casinha, isso me parece que acontece até hoje, tenho percebido que quando o filho vai morar com o pai depois de casado, logo o pai vai morar em outra casinha e deixa a sua casa para o filho. (Narrativa)²²

Depois de um curto tempo, em média um ano, o novo casal já tem um filho, nos instigou saber sobre as conseqüências nos dias atuais, da gravidez antes do casamento, seu Nísio, afirma que:

²² Professora não indígena Suzana do Valle, 65 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Junho de 2010.

[...] caso uma menina fique grávida antes de casar, a gente não faz casamento é, a gente chama os dois e diz para eles ir morar junto, se eles não quiserem a gente coloca os dois na cadeia, em alguns casos os pais dos dois lados vão para cadeia também, porque não souberam educar seus filhos, sempre tem aqueles que fazem coisa errada, não há estupro dentro da aldeia, se acontece, os responsáveis são expulsos da aldeia depois de ficarem na cadeia, as vezes até sem comer por alguns dias [...]²³

Ainda sobre o casamento, em análise a partir das narrativas dos anciões Kaingang e os escritos históricos que tratam do mesmo assunto, a união entre um homem e uma mulher. Encontramos nos registros de Horta (1913), onde o mesmo faz referência às metades exogâmicas segundo ele, essas divisões norteavam a união entre o homem e a mulher Kaingáng. Os casamentos davam-se da união de um homem Kaingáng pertencente ao grupo oposto da sua futura esposa, ou seja, só poderia se casar um homem do grupo “Kamé” com uma mulher do grupo “Kaingucre”. Nesse período Horta registra que era vedado os casos de incesto, isto é, casamentos entre pais e filhos, irmãos e irmãs, tios e sobrinhos e primos e primas. A contrariedade desses parâmetros resultava na morte dos culpados. Nas narrativas, os anciões das aldeias visitadas não fazem referência à morte como castigo para quem ousasse quebrar as regras sobre o casamento, entretanto pudemos perceber que os desordeiros são punidos rigorosamente como já escrevemos anteriormente.

Paralelo ao estudo de Horta (1913), a união entre homem e mulher, estudado por Telemaco Borba (1904), especificamente no Estado do Paraná, trás um olhar um pouco diferente e com mais detalhes. Segundo o historiador para a união de casais, os Kaingáng eram polígamos, ou seja, casavam-se com quantas mulheres quisessem. No entanto, geralmente as mulheres de cada homem não passavam de seis e quase sempre eram da mesma família. Porém nunca se casavam com as filhas dos irmãos, porque consideravam como suas filhas; entretanto casavam-se com as filhas das irmãs. Borba acredita ser esse o motivo por não haver brigas no lar doméstico dos homens Kaingang.

Nesse período, segundo Borba, os homens não tinham relações sexuais antes dos 18 e 20 anos. Após essa fase, quando encontravam uma mulher ou

²³ Professora Suzana do Valle.

menina de seu gosto, pediam ao pai da escolhida, e o pedido era feito com algum presente ao pai. Caso o pai aceitasse o pedido, o noivo passava a viver com a família de seu sogro. Caso a noiva estivesse em idade de casamento, ficava lhe pertencendo sem a necessidade de cerimônia; caso fosse ainda menina, o noivo tinha que aguardar a criança até que ela se tornasse uma mulher e durante esse tempo também prestava serviços para a família do sogro.

A família julgava que uma menina estava com idade de se casar a partir dos 12 anos. Após se casar, o noivo continuava a viver com os sogros ou levava a esposa para viver com ele na casa de seus pais ou outra família, porém Borba afirma que essa mudança era raro acontecer. Descreve também que era muito raro um homem abandonar suas mulheres, no entanto essas mulheres, quando moças, os abandonavam com facilidade para unir-se a outro homem. Quando o abandono acontecia para casar-se com outro homem, a mulher adúltera e seu amado fugiam para a floresta e por lá ficavam por até oito dias.

“Se nos primeiros dias o marido os encontrasse, e o amante não fosse valente, aquele lhe aplica uma boa sova de pau e a infiel voltaria ao lar que tinha abandonado, sem mais nada lhe resultar do que um certo desprezo de afeição por parte do marido”. (BORBA, 1908).

Me ocorre, a partir desse registro, que na infância, pude perceber algo parecido com fato da fuga para floresta analisado por Borba, um casal Kaingang decidiu construir uma família, entretanto, suas famílias eram rivais, embora pertencessem as mesmas metades. A união dos jovens era proibida não só pelo fato de pertecerem às mesmas metades então esse casal decidiu fugir para floresta onde permaneceram por quase trinta dias, quando encontrados, foram castigados e obrigados a separarem-se. Esse acontecido, diferente do que Borba descreve, não se deu pelo fato de traição mas pela questão das metades e rixas familiares, porém a tática da fuga foi a mesma.

Em análise sobre o casamento, nos registros do século XIX, Horta (1913) descreve que nesse período para os Kaingáng de São Paulo, no âmbito familiar, os sobrinhos chamavam os tios de pai e suas tias de mãe e os tios também os reconheciam como filhos e filhas, onde dedicavam-lhe o mesmo carinho e atenção;

os primos eram irmãos. Horta afirma que as mulheres casadas guardavam rigorosamente um recato e fidelidade conjugal. Ainda na descrição de Horta, nesse período os pais entregavam suas filhas quando chegavam à puberdade a um tio ou tia da menina. A partir desse momento o tio ou tia, que detinha a guarda, no novo lar, cabia ao tio (a) e primos toda responsabilidade de zelar pela jovem Kaingáng e sustentá-la até a data de seu casamento. Existiam casos também que as irmãs ficavam com os irmãos mais velhos. Nesse caso, o irmão mais velho passava a ter as mesmas obrigações de pai com a menina, porém só poderia se casar depois que sua irmã se casasse.

Nas narrativas dos anciões, percebemos que na atualidade as práticas de casamento diferem do passado descrito por Borba (1908), embora não sejam registros tão antigos e sim registros praticamente do tempo dos avós dos narradores entrevistados, quando há a questão do Kaingang que pretendia tomar uma mulher como sua esposa o mesmo passava a trabalhar para família da mesma e após unir-se com sua mulher geralmente ambos passavam morar com os pais maternos, contrário ao que os narradores afirmam acontecer desde seu tempo e até os dias atuais. Entretanto análise é válida para podermos entender o Povo Kaingang no tempo, sobretudo, “releituras do passado no presente”.

Para os Kaingang do Rio Grande do Sul, em análise aos registros de releituras de Becker (1975), no século XIX, o Povo Kaingang vivia em estado tribal; até o contato direto com os brancos planejavam o trabalho por sexo. A organização social partia da família. Em análise de registros dos primeiros contatos, Becker afirma que os Kaingáng eram polígamos, sendo, entretanto a poligamia prerrogativa apenas do cacicado. Nesse período não era permitido o casamento com parentes próximos, existiam duas metades exogâmicas. O casamento era presidido pelo cacique principal e mais tarde pelo “xamã”. A partir desse registro podemos fazer um paralelo com as narrativas coletadas junto aos anciões da T.I. Nonoai – RS, como já descrevemos acima, podemos perceber só nos últimos anos que há a existência de certa hierarquia política visivelmente composta e distribuída dentro do grupo, percebemos assim, uma adaptação no tempo, porém é arriscado afirmar se essa adaptação trata-se do contato com o não índio ou se trata de uma constante, um reinventar do próprio grupo ao longo do tempo.

2.2.1 - A Menina, a Mulher, a Mãe, a Kujã

No presente a gestação acontece cerca de um ano após a união matrimonial, entretanto podemos perceber que as famílias são compostas por até cinco pessoas, dificilmente o casal tem mais que três filhos, caso raro no tempo dos anciões. Podemos perceber que cada ancião vem de uma grande família por assim dizer, alguns fazem referencia a cerca de até 12 irmãos, ambos de uma única mãe. Minha avó em específico compôs uma família de 11 integrantes, sendo quatro homens e seis cinco mulheres com diferença de idade de até dois anos no máximo:

[...] tive nove filhos, e criei todos eles sozinha, o pai das crianças só aparecia quando eles já estavam caminhando, e depois me deixava esperando criança de novo, até que um dia, eu peguei um cacete, esperei ele chegar bêbado, naquele tempo a minha casa era feita de capim, desses capim “elefante”, quando ele chegou e quis me bater eu dei uma paulada nas canelas dele e já derrubei, comecei a dar pauladas na cabeça dele até que os filhos começaram a chorar aí ele teve sorte, senão eu iria matar, porque ele não valia nada, ele não era índio puro, o pai dele não era índio, mas como a gente costumava respeitar o marido que o pai da gente arrumava eu agüentei até que meu pai morreu...

[...] a maioria dos meus filhos, eu comecei a sentir dor trabalhando na roça, naquele tempo eu trabalhava para os brancos, fora da área (aldeia), daí eu ia prá casa e lá perto de casa no mato eu tinha eles sozinha, cortava o umbigo deles com uma lasca de taquara, depois, ia até a cabeceira do rio e lavava a criança com aquele matinho verde que tem encima da água. Passava bem no corpo todo e nas pernas, eu tomava banho com aquela erva também e depois voltava para casa com a criança no colo e no outro dia já estava fazendo serviço de novo. A gente enterrava o umbigo da criança perto de casa e plantava uma árvore encima, mas às vezes, a gente cortava um pouco do pinheiro e colocava o umbigo dentro dele, era para a criança viver bastante e crescer forte. Essas coisas a minha vovó que me dizia para fazer, mas eu fiz tudo sozinha, porque fui criada só pelo meu pai, nunca fiquei sabendo da minha mãe, uns diziam que ela tinha fugido dos brancos pelo mato grande e se perdeu do meu pai, eu não sei se foi assim, mas é o que eu ouvia dizer. Tive nove filhos e só os últimos que tive em casa, quando a gente sabia que estava perto ou quando começava a sentir as dores, chamava a parteira, aí ela tinha tesoura, pano branco e água quente. Às vezes a criança estava atravessada na barriga, aí tinha que arrumar ela, eu aprendi a arrumar a criança com a minha avó, quando perdia uma criança a gente tem remédio do mato para fazer a criança descer,

com o remédio limpa tudo dentro da mãe, eu nunca perdi criança.
(Narrativa)²⁴

Dona Fia (Etelvina da Silva), como gosta de ser chamada, é uma senhora de 102 anos e, vive na T.I. Nonoai – RS, em suas narrativas, conta que depois que todos os seus filhos se casaram, aproximadamente depois que a mesma estava com 50 anos, passou a morar apenas com uma neta, que criou como se fosse sua filha e assim viveu até que esta se casou, com 16 anos de idade, ao ficar sozinha pela segunda vez, a anciã conta que foi morar com sua última filha:

[...] depois que a menina cresceu e quis casar eu fui morar com a minha filha na cidade, mas não me acostumei, eu até trabalhei numa padaria lá, mas sentia muita saudade da minha casinha, dos meus bichinhos, queria plantar como sempre fiz, mas na cidade não dava, a gente tia que comprar tudo e ainda não era como a gente queria, daí voltei para morar na aldeia, com minha outra filha. O mato, a terra, não tem lugar melhor prá mim, eu iria morrer se ficasse longe do mato, da terra, eu não gosto das comida dos brancos, por isso sempre faço minhas comidas como antigamente.

Das memórias de Dona Fia, o que percebemos é uma luta pela sobrevivência, que a faz deslocar-se de um lugar para o outro quando lhe foi tirado o seu próprio lugar:

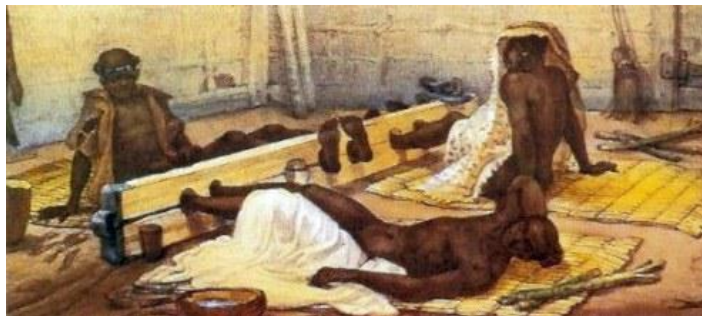
[...] Eu me lembro quando os branco chegaram e foram matando todo mundo, agente teve que correr para o mato, daí que eu e meu pai perdemos a minha mãe, um dia até nossa casa que era de capim foi queimada, tinha bastante mato, eu aprendi a caçar com meu pai, ele me ensinou a pegar o tatu, tudo que ele sabia ele me ensinou, ele sempre dizia que não ia durar para sempre e por isso ele me ensinava as coisas dos antigos, era para a gente aprender bem, era para lembrar onde a gente morava, porque por causa dos brancos nós estava tendo que fugir para o meio mato, mas um dia a gente iria dizer que era ali que nós morava com nossos avós...eu sei o nome de cada lugar aqui da aldeia, mas o nova já não sabem de nada disso, aqui a gente chama de água branca (goi cupri) porque a água é bem limpinha e boa, o rio maior a gente chama de rio melo (goy mer) porque perto dele tem bastante abelha de onde a gente tira o mel [...]

[...] me lembro que os brancos diziam que era para eu mandar os filho na escola, daí quando eles cresceram eu mandei, mas daí o cacique me colocou no tronco, fiquei meio dia no tronco, daí tirei meu filho da escola, naquele tempo as autoridades da aldeia tinham proibido que os índios colocasse os filhos na aula, só que eu não sabia, por isso fui no tronco, daí eu não quis mais ensinar meus filhos

²⁴ Anciã Kaingang Etelvina da Silva, 102 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Setembro de 2011.

a falar o Kaingang, porque eu fui castigada sem merecer, aqueles branco que tinha que te ido no tronco [...] ²⁵

Há cerca de 60 anos, o “tronco” era um dos castigos mais temidos na aldeia e só recebiam esse castigo grandes desordeiros, segundo contam os narradores não era de costume colocar uma mulher no tronco, porque tinham casos que após a punição o indivíduo chegar a perder o membro onde tinha ficado preso. Nos dias atuais não temos mais vestígios de como era feito o tronco, mas nas narrativas dos anciões, tratava-se de algo que prendia a perna do indivíduo e a comprimia gerando muito dor. Tal tronco se assemelhava ao mesmo que era utilizado para castigar os negros no tempo da escravidão (ver figura), o tronco era construído sempre no centro da aldeia para que os demais integrantes vissem o sofrimento do desordeiro, segundo os anciões quando era preciso ficar a noite de castigo, eram construídas três fogueiras ao redor do indivíduo para que mesmo a noite ele pudesse ser visto pela aldeia.



(Foto 10) ²⁶

Na época cerca de 50 e 60 anos os líderes da T. I. Nonoai – RS proibiram que as famílias indígenas colocassem seus filhos na escola, acreditavam que a mesma colaboraria ainda mais para perda da cultura tradicional. Segundo a Anciã Fia, ela teria sido enganada por um padre e matriculou seus filhos na escola, iniciativa que as lideranças entenderam como desafio e descumprimento da ordem dada pelos mesmos, daí o motivo do castigo da Anciã, por esse motivo, revoltada com seu próprio Povo, começa a excluir seus filhos do convívio da aldeia e passa trabalhar como empregada com os filhos maiores para os fazendeiros próximos a aldeia, em

²⁵ Anciã Kaingang Etelvina da Silva, 102 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Setembro de 2011.

²⁶ Foto 10: O Tronco, de Jean Baptiste Debret - Escravos sendo castigado no tronco (1850).

troca de comida e roupa, seus filhos passam a serem criados com os costumes do não índio, perdem a língua e grande parte da cultura tradicional.

A partir das narrativas é possível perceber que fatos parecidos com o narrado acima se tornou uma constante nos últimos 50 anos, contribuindo, nesse hiato para o apagamento de parte da cultura tradicional, que hoje se encontra ainda viva na memória dos Velhos. Cerca de 40 anos, vendo que não tinha outra saída, a escola foi liberada na T.I. Nonoai, mas só a partir dos anos 90 que começa ser integrado no currículo escolar a questão da língua materna, onde o primeiro ano escolar se dava apenas na língua materna, seguindo para o segundo ano a alfabetização na língua portuguesa.

A chegada de uma criança na aldeia desde os primórdios era motivo de grande alegria, podemos perceber nas narrativas dos anciões, que toda criança representa para o Povo Kaingang o despertar de um novo dia, a esperança de que a cultura, o Povo Kaingang continua. Em conversa com a Narradora Tereza Nascimento de 69 anos da T.I. Nonai – RS, quando perguntamos como a mesma teve seus filhos, por uns instantes houve um silêncio, no semblante da anciã tentávamos buscar uma resposta, mas era inútil, até que fomos convidados a irmos até a nascente do pequeno córrego de água cristalina que corria próximo do rancho de Tereza. Ali, ficamos parados, esperando que a anciã nos contasse algo, falasse sobre como teve seus filhos, depois de um curto tempo de silêncio ouvindo apenas o barulho do córrego, do vento e dos pássaros, percebemos que a anciã estava chorando, olhei para minha mãe e ela disse que deveríamos apenas escutar. Logo Tereza começou a nos contar:

[...] sabe, filho, é muito triste olhar para essa água, essa árvore, até aquelas bananeiras, porque lá nas bananeiras quando eu sentia dor, para ter criança, ia até lá, ficava lá até ter a criança, a gente se abaixava lá e logo a criança vinha, depois eu cortava o umbigo dela com uma lasca de taquara e depois lavava o menino aqui na água, e assim foi com todos eles, eu tive, seis filhos assim, depois quando eles cresciam ficavam brincado nessa árvore, as vezes eu venho aqui no fim do dia e só me dá vontade de chorar, daí a árvore chora comigo. Agora eu moro sozinha aqui, não quis ir morar com meus filhos, eu nunca que vou sair daqui, aqui eu vou morrer...eu ensinei todos os meus filhos a fazer o que eu sabia fazer aqui embaixo da árvore, ali prá baixo tinha mato grande, eu ia caçar de noite e pegava tatu, eu ia até sozinha, de dia eu ia pegar taquara para fazer balaio, cesto, flecha e meus filhos iam comigo, aqui debaixo da árvore eu

ensinava eles o que eu sabia, eles olhavam eu fazer e logo faziam igual, sempre foi assim, foi assim que aprendi com minha mãe, até fazer o bolo, o pixé também, mas hoje tá tudo diferente né, nunca mais vi tatu por aqui, nem o rasto dele, eu ainda vou no mato buscar taquara para fazer balaio, eu faço peneira, cesto, mas é muito longe, eu tenho muita saudade daquele tempo, queria que meus filhos tivessem morando aqui comigo, mas é muito complicado se acertar com as mulheres deles, elas já querem viver igual as brancas, isso não é certo prá mim, mas o que eu vou fazer, não criei os filhos prá mim né [...] (Narrativa)²⁷

Percebemos nessa narrativa o que podemos chamar de suportes da memória, que vamos estudar no último capítulo dessa dissertação, percebemos também nas palavras dessas duas anciãs, Dona Fia de 102 anos e Tereza de 79 anos, que a forma de trazer ao mundo uma criança muito se assemelha. Nas aldeias dos estados do Paraná, Santa Catarina e São Paulo, como pesquisador, me limitei a essas informações, pelo fato de ser homem e estar conversando sobre algo tão íntimo com senhoras que nunca tiveram o costume de falar sobre tal assunto com outras pessoas e sim viveram, aprenderam com a prática. Na T.I. Nonoai, por se tratar da terra onde moro, praticamente as anciãs acompanharam todo meu crescimento e, no encontro com elas tive a presença de minha mãe que facilitou o desenrolar da conversa, entretanto, especificamente sobre o Estado de Santa Catarina na aldeia Xapecó, tive acesso aos estudos recentes da professora pesquisadora, Ana Lúcia Vulfe Nötzold, (2004) da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Nas análises da Pesquisadora, antigamente, não havia restrição na quantidade de filhos e não havia preocupação de idade para a primeira gravidez.

“Quando engravidavam as mães contavam nove luas. Se fossem contadas nove luas cheias, a criança era menina, e nove luas minguantes era menino. Na época não havia consultas de rotina, o que se chama hoje de pré-natal realizado por um médico. Todos os cuidados ficavam com as parteiras que davam para gestante remédio do mato. Uma das coisas mais importantes para facilitar a gestante na hora do parto, era o “puxamento”. Era uma espécie de massagem que faziam na barriga e nas costas da mãe com remédios quentes, pois essa massagem facilitava muito o nascimento da criança. Com essa massagem, com esses remédios quentes do mato, as crianças nasciam com muita saúde.

²⁷ Anciã Tereza Nascimento, 68 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

Quando fazia três dias que a criança tinha nascido, a mãe tomava um remédio do mato que fortificava a mãe e então durante a dieta ela podia comer de tudo”. (Nötzold, 2004, p. 16)

Para a anciã Maria (Ferã) de 75 anos da T.I. Nonoai, ser mãe no passado era uma questão de sobrevivência:

Eu tive 10 filhos, a maioria deles sozinha, às vezes a gente ganhava a criança à noite e os outros filhos e o marido nem via, meu filho mais velho, eu tive quando estava todo mundo dormindo, senti as dores quando o sol estava indo dormir, aí já preparei as ervas, tomei um banho, quando era uma meia noite, todo mundo estava dormindo, aí deu uma dor bem grande, eu sai quase caindo de perto do meu marido e ganhei perto de casa, ele só viu que eu tinha criança quando o sol voltou. A gente sentia dor, mas não incomodava o marido, sentia sozinha, as vezes ia ficar com a mãe da gente aí ela fazia os remédios para não ter tanta dor, depois tinham parteiras também, era sempre as índias mais velhas ou então mãe e a avó da gente, a gente ficava sozinha elas, a criança não podia ver essas coisa né, porque era feio, só depois quando já era mocinha daí a menina podia ver para aprender, mas se era menino nunca via essas coisas [...]

[...] um dia, quando eu já tinha cinco filhos, eu não queria mais, daí eu tomei um remédio para não ter mais, mas daí o último já estava grande, daí o meu marido disse que eu não prestava mais, porque não dava criança a ela, que nossa gente ia morrer se não tivesse mais filho, ele disse que se eu não desse mais filho a ele, ele iria me matar, daí eu fiquei com medo e tomei o remédio para ter criança de novo [...]

[...] tem um remédio do mato que a gente toma para não ter mais filho e depois toma outro para ter de novo, tem um remédio para a gente ter menino ou menina, a gente faz na lua certa também, mas às vezes é perigoso, antigamente sempre dava certo, porque não tinha tanto contato com a outra cultura, agora essas comidas pode dar errado, daí pode matar a pessoa. (Narrativa)²⁸

Nos registros de Borba (1908), para o Brasil império, o mesmo destaca que:

Quando se sentem próximas de dar a luz, se é de dia, vão ao mato com uma companheira, logo depois dos partos entrem na água da lagoa dos arroios, lavam-se com o recém nascido e vão para seus ranchos, onde continuam a tratar de seus misteres, como se nada lhes ouvesse acontecido. (BORBA, 1908, p. 12).

Para o período Colonial, segundo Horta (1913), especificamente nos registros sobre os Kaingang de São Paulo, as mulheres grávidas ao perceberem que estavam

²⁸ Anciã Maria Aparecida (Ferã), 75 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Fevereiro de 2011.

prestes a tornarem-se mães, embrenhavam-se no mato fugindo das vistas de todos da aldeia. Ali sozinhas ganhavam seus filhos e esperavam para que alguém ouvisse o choro da criança e irem ao seu encontro. Quando o homem ou mulher pegava o pequeno Kaingáng nos braços, o suspendia no ar e lhes dava o primeiro nome. Durante sete anos, em caso da criança ser do sexo masculino, sua mãe lhe dava banhos de erva em determinados períodos (o autor não registra que períodos seriam esses). O banho começava pela cabeça e segundo os registros do historiador, a mãe acreditava que os banhos serviam para dar ânimo à criança e protegê-lo de doenças e fortalecê-lo para o trabalho. Após esse período a criança ganhava um segundo nome (também não especificado pelo autor).

Após dar à luz, nas narrativas das anciãs, Tereza, Fia, Caxin, Ferã e Nina, ambas pertencentes a T. I. Nonoai – RS, anciãs estas, com idade entre 70 e 102 anos, podemos perceber que ao dar à luz isolavam-se da família e tinham seus filhos sozinhas, após o parto, a criança era banhada com o que podemos entender como o musgo que forma-se sobre a água, provindas de plantas aquáticas, lavava-se a criança em água corrente e passava-se nela remédios do mato, essa questão assemelha-se com a análise de Horta (1913).

Alguns autores registram que logo após a criança nascer, está recebendo um nome na língua Kaingang, não há uma explicação por parte desses autores de como se dava a nomeação nos primeiros contatos. Para o período atual, na narrativa da anciã Tereza Rodrigues “Kaxîn”, de 72 anos, pertencente a T.I. Nonoai –RS, a criança nem sempre recebia o nome indígena logo após nascer:

[...] quando a criança nascia às vezes o pai dele, já dava o nome em Kaingang, mas não era sempre assim, aqui na aldeia nós tinha nossa, fazedeira de remédios, quando a criança nascia, ela vinha até a casa da gente até uma semana, uma mês depois para dar o nome, daí ela levava a criança até onde a gente tinha ganhado, depois voltava de lá e lavava a criança com remédio do mato, sempre na cabeceira, onde a água nascia, daí o pai da criança dizia para ela como que ele queria que o filho fosse, se queria que ele fosse bom trepador, para subir no pinheiro pegar pinhão, as vezes se ele queria que ele fosse bom corredor, ou outra coisa, daí ela falava para ele pegar o bicho matar e passar na criança, em todo corpo e depois dar para criança comer, aí ficava sendo igual aquele bicho... um criança nunca tinha o mesmo nome dos outros da aldeia, por isso que a gente espera pela nossa fazedeira de remédio, ela sempre dizia, que a gente não podia dar o mesmo nome, porque ninguém é igual, e

tinha que cuidar as marcas também, se era Kamé da outra marca..o nome que ela dava era um nome do mato, as vezes do bicho que o pai queria que o filho tivesse as mesmas qualidades. Era assim que era antigamente [...] (Narrativa)²⁹

Na Terra Indígena Xapecó em Santa Catarina vamos identificar a “fazedeira de remédios” como a Xamã/Kujã da aldeia. Na narrativa de Caxin,(nome indígena, significa rato), percebemos que para a criança receber o nome indígena, seguia-se uma espécie de ritual, onde na maioria das vezes era realizado pelo (a) Xamã da aldeia, a narradora conta também, que o pai poderia dar o nome à criança, sempre um nome do mato, onde era respeitado as metades exogâmicas pois acreditava-se que além do homem Kaingang fazer parte dessa divisão, a natureza também fazia.

Registro aqui um fato interessante que só faz sentido para mim após o contato com os narradores, principalmente pelas anciãs Kaingang. Na minha infância era comum irmos buscar pinhão no parque florestal próximo à aldeia, quando em tempo da coleta do pinhão, nos reuníamos em pequenos grupos, amigos e familiares e juntos deslocávamos à mata para fazer a coleta, os homens sempre aproveitavam para caçar enquanto as mulheres e crianças faziam a coleta do pinhão e de uma ou outra fruta selvagem. Um ou outro homem nos acompanhava para que pudesse subir na araucária e com uma grande taquara derrubava as pinhas de pinhão que era apanhado pelas mulheres e por nós crianças, muitas das vezes quando ficávamos com fome, fazíamos uma grande fogueira e jogávamos o pinhão sobre a fogueira, assim que fogueira apagava-se o pinhão estava pronto para ser degustado e assim era na maioria das vezes.

Quando estava próximo de voltarmos para casa no fim do dia, os homens apareciam para acompanhar as mulheres, quase sempre traziam com eles suas caças (tatu, veado, pássaros) e em algumas vezes traziam consigo o mel da abelha. Para a coleta do mel, meu pai, junto com os demais integrantes do grupo, preparava um pequeno fogo próximo do lugar onde a abelha estava e fazia com que a fumaça entrasse no oco da madeira o que obrigava a abelha a abandonar o local após isso retiravam o mel, mas sempre deixavam um pequena quantidade junto com a abelha

²⁹ Anciã Tereza Rodrigues (Kaxin), 72 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Fevereiro de 2011.

rainha para que elas não morressem. Essa prática segundo meu pai e os demais homens tinha sido aprendida com os seus avós no passado.

Após estarmos todos juntos outra vez, encontrávamos o pequeno carreiro que nos levava de volta para casa, no caminho antes de sair do mato as mulheres, principalmente a minha avó, em todo caminho chamava pelas crianças, enquanto os demais integrantes do grupo seguiam o caminho, calados, até saírem da mata. Fora da mata, verificávamos se todos estavam ali, inclusive os animais (cachorros) e seguíamos, para casa, vez ou outra escutávamos barulho no interior do mato e mais velhos diziam que era o dono do mato que estava falando. Para nós crianças tudo não passava de uma grande aventura, jamais entendi, porque éramos chamados mesmo estando ao lado de nossa avó.

Após o contato com os anciões me instigou saber sobre o fato de sermos chamados para voltar para casa e a anciã Divaldina Luis de 68 anos da T. I. Xapecózinho - Xanxêre – SC, contou que:

[...]quando a gente vai no mato, tem que pedir permissão para o dono do mato para tirar as coisas dele, desde um remédio, porque se não ele não faz efeito, quando a gente leva criança no mato, quando volta tem que chamar a criança se não o espírito do mato vai ficar com a alma da criança e ela vai ficar doente, uma vez, não faz muito, aqui na aldeia tinha um menino que já estava quase morrendo, os pais dele tinham levado ele no posto de saúde, no hospital fazer exame, mas os médicos não achavam nada, até que os pais trouxeram a criança aqui em casa e pediram para eu fazer remédio para ele, eu faço remédio, conheço tudo, o mato tem remédio para tudo, mas as vezes a doença não do corpo e da cabeça, do espírito da pessoa, tem alguém que está querendo levar aquela pessoa daí tem de buscar a pessoa de onde ela perdeu a alma dela. Daí eu perguntei se os pais daquela criança acreditavam nos remédios do mato e na minha oração e eles disseram que sim, eu acho que o pai da criança não acreditou muito mas a mãe acreditou porque ela é uma índia, daí eu dei um remédio para a criança e mãe dele tomar por uma semana, perguntei se a criança tinha ido no mato, daí a mãe dele disse que ele tinha caído no rio e depois só tinha ficado doente, já fazia uns dois anos, aquele menino era bem magrinho viu!, aparecia os ossinho dele, é menino, você não acredita se não vê, mas toda aldeia sabia que aquela criança estava muito doente e os médicos não achavam nada [...]

[...] quando eu soube que ele tinha caído na água, já sabia o que era, o espírito da água estava querendo levar a criança, daí eu fui ao mato, o sol estava quase entrando, cheguei na água, levei minhas ervas e joguei na água voltei de lá chamando o menino, para ele voltar para casa, não deu uma semana o menino já estava bom,

brincando com os outros, agora ele está moço já e nunca mais ficou doente.

Tem gente que não acredita, mas a gente não pode duvidar, porque tudo à nossa volta tem vida e a gente tem que respeitar, não pode fazer as coisas achando que ninguém está vendo, o mato tem o dono dele assim como a água, daí a gente tem que respeitar, eles não vão fazer mal prá gente se a gente não fizer mal a eles [...](Narrativa)³⁰

A partir dessa narrativa, pude entender o porquê de sermos chamados para voltar para casa pela minha avó. Divaldina é considerada a Kujã da aldeia, na T.I. Xapecozinho, em conversa com a mesma, ela nos conta que foi criada por sua mãe e seu pai até os 12 anos de idade, até os 6 anos não sabia falar na língua portuguesa, tinha apenas a língua materna (Kaingang), a partir dos seis anos, passou a ter contato mais direto com os não índios e aos 10 anos foi para escola, mais tarde para começou a estudar a bíblia com missionários do CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

[...] com eles eu aprendi muita coisa, viajei por muitas aldeias, porque eu sabia falar o Kaingang e o Português, daí eles diziam para mim dizer na nossa língua o que eles diziam no português, era bem legal, mas não era o que eu queria fazer, sentia muita saudade da minha terra, de meus pais, dos meus irmãos, daí quando eu voltei. Eu sentia que a aldeia precisava de mim, um dia os brancos chegaram e queria derrubar o mato aqui perto de casa, aí eu fiquei lá no mato, se eles derrubassem o mato iam ter que me matar também, porque é nesse mato que eu busco minhas ervas, falo com os espíritos, com os missionários eu aprendi que não podia fazer o que eu faço, mas a gente não escolhe [...]³¹

Quando a anciã faz referência à questão de escolhas, está se referindo a ser uma Kujã e, como tal acerca de 20 anos a mesma conta que subiu em uma árvore e lá ficou por quase uma semana para impedir que mata destruída, na época a mata em questão não estava sobre o domínio do governo e sim dos fazendeiros da região, porém Divaldina acreditava que ali tinham vivido seus ancestrais e por isso defendia que a mata pertencia ao Povo Kaingang. A mata não foi destruída e nos dias atuais é de onde a Anciã retira suas ervas e ajuda quem dela precisar. Quando questionada sobre como se tornou um Kujã ela afirma que:

³⁰ Anciã Divaldina Luis, 68 anos, Terra Indígena Xapecozinho – Xanxêre – SC, Junho de 2010.

³¹ Anciã Divaldina Luis.

[...] a gente não escolhe, dizem que os homens são preparados, mas as mulheres não, ela já nasce Kujã, todas as mulheres são Kujã, mas só alguns conseguem enxergar, eu fui escolhida, a mulher tem uma ligação muito grande com a natureza, ela carrega dentro dela uma criança, a vida, assim como a natureza, tudo está ligado, da terra é que a gente tira todo nosso alimento, assim como uma mãe amamenta seu filho no peito, tira do sangue dela para que o filho cresça com saúde, assim é a terra, a mãe de todos os índios. A gente é Kujã porque a terra escolheu a gente, porque na terra está enterrado nossos antepassados, eles que sabiam de tudo, daí ensinam a gente, a natureza sempre está dizendo alguma coisa, mas é a gente que não sabe escutar, então tem que aprender para ser uma Kujã, por isso que eu sei, porque ninguém vai fazer mal ao mato e eu vou ficar quieta, eu tenho que fazer alguma coisa. Quando o mato morrer, os índios não vão mais existir por isso que a gente não deve deixar isso acontecer[...] (Narrativa)³²

Divaldina, sobre a formação de um Kujã, se limita, por acreditar que o indivíduo precisa estar preparado para ver o que os olhos não vêem. Após alguns minutos de silêncio, como se buscasse entender aquele momento que segundo a mesma nunca tinha sido tão franca em suas palavras, diz acreditar que na atualidade não é mais possível nascer um Kujã, pelo fato do forte contato com a sociedade envolvente, mas nos conta mais sobre o universo que rodeia o ser Kujã, porém nos foi pedido para que não registrássemos apenas ouvíssemos.

Mais adiante vamos entender nesse estudo que a “formação”, por assim dizer de um Kujã não acontece da mesma maneira para o homem e para mulher, enquanto a mulher já nasce uma Kujã, o homem precisa ser escolhido e seguir uma série de rituais que o farão um Kujã, na velhice.

Para entendermos a vida feminina na aldeia, nesse estudo apresentamos a mulher Kaingang, desde o momento da gestação: a menina, a mãe a kujã, parece um pouco estranho quando escrevemos a figura feminina como “mulher”, porque dentro do grupo essa figura não tem uma definição propriamente dita, ou seja, a partir das narrativas não percebemos a mulher, encontramos a menina, a mãe, a Kujã. Toda mulher ao nascer já nasce mãe, temos a mãe biológica, mas quando uma criança nasce todos os irmãos da mãe biológica tornam-se mães de criação, todas têm a mesma responsabilidade, para com a criação do recém nascido como afirma a ancião Tereza Kaxin pertencente a T.I. Nonoai – RS. [...] tem a mãe Xîn, a

³² Anciã Divaldina Luis, 68 anos, Terra Indígena Xapecoizinho – Xanxêre – SC, Junho de 2010.

mãe e a mãe Kofá, ou mãe velha, a mãe Xîn é as irmãs da mãe verdadeira, a mãe Kofá é a avó da criança.

A partir do momento em que um novo Kaingang vem ao mundo, é responsabilidade de todos cuidarem para que o mesmo se torne um adulto saudável e para o que, o mesmo venha a ser quando crescer e, essa criança recebe os mesmos tratamentos que o filho biológico. Podemos dizer que desde criança, o indivíduo passa a viver o pensamento coletivo e não o individual conforme vemos nos estudos do teórico Halbwachs (1968). Não há na cultura Kaingang um momento específico onde possamos observar a atuação da criança, o ser criança, nas narrativas percebemos que há a contribuição de todos à sua maneira, no âmbito da família:

[...] Eu não sei o que é ser criança, hoje eu vejo as crianças brincado enquanto os pais fazem serviço, quando eu era pequena não era assim, se meu pai fazia um serviço eu fazia junto com ele, nós não deixava nossos pais, sempre ia com eles, a gente via eles fazer e depois fazia igual, não precisava o pai mandar. A gente brincava quando estava todo mundo junto, mas não me lembro o que era de criança e o que era para adulto, era bom porque todo mundo se respeitava, mas hoje as crianças não podem nem ficar perto da gente se não saem falando mais do que ouviram, os pais não educam mais como antigamente [...](Narrativa)³³

Nos escritos de Horta (1913), em seus estudos sobre os Kaingang de São Paulo no período colonial, passado o período em que a criança ficava sob os cuidados da mãe, ou seja, até receber seu segundo nome, a criança (no caso quando a criança era do sexo masculino) começava a aprender com seu pai como atirar com o arco e flecha e depois a arte da caça. Após estar preparado, por volta dos 14 anos, o jovem Kaingáng também estava pronto para se casar. Nos casamentos era costume que o irmão mais velho ou responsável pela noiva a levasse até o leito do futuro marido. Todas as meninas estariam prontas para casar-se logo após a primeira menstruação.

O que podemos analisar a partir das narrativas, é que antes mesmo de nascer o indivíduo Kaingang trás sobre si um universo não só místico, mas também cheio de valores e significados para sua existência, para que seja aceito e possa

³³ Ancião Etelvina da Silva, 102 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Setembro de 2011.

viver no seio do grupo onde está inserido. Percebemos desde os registros mais antigos que dentro do grupo todos são iguais, na análise de percepção ambiental, percebemos que dentro do grupo, nas diferentes aldeias em que visitamos no sul e sudeste brasileiro, que não há o abandono de crianças, não encontramos crianças perambulando sozinhas e sim sempre acompanhadas, ao chegar o fim do dia, percebemos que as crianças que brincavam, como se não tivessem uma moradia, estão em um ou outro lar Kaingang e muitas das vezes esse lar não era o de sua família, como estamos acostumados a ver na cultura predominante. Para tanto nos instigou saber mais sobre essa questão com a anciã Divaldina de 68 anos da T. I. Xaçecó – SC:

[...] aqui ninguém vai ver uma criança desabrigada, todas elas tem seus pais de sangue, mas todos da aldeia são a família dela, era assim que era antigamente, todo mundo na aldeia, tem cuidado com as crianças, elas nunca estão sozinhas. (Narrativa)³⁴

2.2.2 - O Menino, o Homem, o Pai, o Kujã

Desde os primeiros escritos sobre a cultura Kaingáng é possível perceber a relação em especial com a espiritualidade, o que diferencia o Kaingáng dos outros grupos indígenas, entre outros diferenciais, é a relação que esse grupo tem com a espiritualidade, um lado que a antropologia chama de “místico”, ou seja, aquilo que está entre a materialidade e a espiritualidade, algo que para o Povo Kaingang foi negado o direito de exercer por inúmeros motivos, entre eles as próprias igrejas. A partir das narrativas dos Velhos podemos analisar que a força não era a chave para tornar-se um “homem” dentro do grupo, para ser respeitado e mais tarde assumir a posição de um dos líderes, o indivíduo Kaingang teria que equilibrar a força física e sua alma, seu espírito, só assim, estaria pronto para fase seguinte, para tornar-se um “líder”. Essa afirmativa pode ser percebida na narrativa que segue, quando buscamos entender a preparação para tornar-se um Kujã do grupo.

³⁴ Anciã Divaldina Luis, 68 anos, Terra Indígena Xaçecozinho – Xanxêre – SC, Junho de 2010.

Nas aldeias visitadas para esse estudo, podemos perceber que o antigo Kujã, é uma figura quase extinta, ao questionarmos sobre quem seria o Kujã da aldeia, as pessoas mais novas não sabiam nos informar quem seria, mas logo faziam referencia ao curandeiro da aldeia. Ao nos depararmos com então curandeiro, este jamais identificava-se como tal, entretanto, após algum tempo de conversa alguns Velhos auto-identificavam-se como sendo um Kujã ou filho ou neto de um.

A narrativa a seguir traz a preparação para tornar-se um Kujã, um relato de como a aldeia regida no passado. A narrativa nos foi relatada pelo próprio e único Kuiã em exercício dentro do grupo Kaingáng da T. I. Nonoai, embora um pouco tímido em suas memórias ainda relata com precisão tal preparação.

[...] a preparação que o Kuiã faz, eles fazem com o mesmo remédio do mato, ele vai lavando cada um mês dois mês, semanas, quanto mais ele apura mais a criança vai desenvolvendo, tem alguém que não agüenta, tem alguém que não tem uma saúde boa, porque os remédios são muito forte, daí ele não agüenta. Então o próprio Kuiã dele já tira ele fora, ele vai conservando aqueles mais forte, desde pra ele prepara prá caça, prá briga, prá uma pessoa forte, ligero, brabo, de corage, tudo é a custo de remédio, aquele que dá certo ele vai cultivando, ele chama eles, marca um dia único e obrigatório e eles tem que tá lá, prá ele se preparado prá se forte, prá se valente, como os antigos deles.

Depois que estivesse preparado com as ervas, ele fazia a gurizada, ele escolhia aqueles bem forte valente mesmo, piá novo entre uns 18, 20 e até 30 ano, era escolhido para se os caçador deles, daí eles mandavam pro mato e mandavam caça uma Anta, porco do mato, aquela turma de gente valente, aqueles piá bem preparado, levam flecha, lança, e o kuiã ensinava que não era para matar demais, prá não estragar. O kuiã madava mata tantos bichos e eles matavam, e era dividido para toda a aldeia, matava uma Anta eles chamavam toda a aldeia lá. Essa gente que caçava não tinha cachorro, não tinha nada a não ser as flechas e lança e alguns pau mesmo. Eles mesmo achavam a anta e tropelavam encima um do outro, eles deixavam uns nas espera no carrero da Anta, eles sabiam onde as Anta paravum, e quando ela vinha, com a lança, com a flecha, matavam. Mas era só os mais fortes, que resistiam mais, essa era a preparação pra se tornar um mestre [...]

Questionamos aqui a existência de vários mestres, cada um preparado para suprir as diferentes necessidades da aldeia e um mestre maior, o Kuiã, que sabia sobre todos os ensinamentos.

[...] o Kuiã preparava aquela turma prá ele manda caça, era sempre preparado um turma prá fazer um tipo de coisa, tinha o frentero, o mais forte, o mais sabido, o que mais entendia, era o que dominava,

o Kuiã dizia prá ele o que era prá fazer e ele que dominava os outros, era o cacique deles, acima os avô contavam. (Narrativa)³⁵

O ancião, afirma que fora escolhido para ser Kujã, porém era raro as vezes que seu mestre lhe falava sobre o ser Kujã, aprendia as coisas vendo o mesmo fazer. Em seguida busco entender como se daria a preparação para se tornar um Kuiã propriamente dito e percebemos no entanto que mais tarde o destaque dentro da aldeia em sabedoria e bravura se tornaria o futuro Kujã da aldeia, mas antes contava com uma preparação final. Considerando a importância da sua narrativa, reproduzimos aqui um longo trecho dela.

[...] às vezes ele dava a indicação, ele lavava nós com o remédio, fazia um cocho com um purungo grande, naquela época dava aqueles purungo bem grande, ele enchia o cocho, enchia de remédio e água, e de madrugada ele mandava nós toma banho, e passava por tudo o corpo, aquilo a gente ficava amarelo de casca e folha, alguns não agüentava né, porque as vezes era muito frio e daí desistia, a preparação durava mais ou menos um ano ou mais.

O kujã sempre escolhia um e levava com ele onde ele ia, eu fui escolhido, ele disse que ia me prepara, e que não era para mim desistir, não era para se afasta, teria que ter coragem, disse que eu iria para o mato e lá eu seria perseguido pelos bichos, mas se eu vencesse eu iria ter sorte em tudo, na caça, em tudo que eu fizesse, então tudo isso a gente passou, naquela época tinha muito bicho, muito porco do mato, tinha vara/ bando de uns 100, 200 porco. Com idade de uns 40 e 45 anos por aí ele me disse agora prá você ser um Kujã, agora você vai ter que ir no mato e me traze um borrachão desses de flor de coqueiro antes abrir o borrachão, você sobe no coqueiro e corta o borrachão e traga ele inteiro que eu preparo aqui prá você, eu fui e fiz como ele mando, trouxe o borrachão inteiro e entreguei prá ele, daí ele pego corto com um facão a tampa e começo a tira aquela flor que tem dentro do coqueiro, daí dele foi no mato levo aquilo lá e troche bem cheinho de folha e casca e água, e disse prá eu sentar na frente dele, ele começo a me passar na cabeça, e em todo corpo, até que me lavo tudo, ele só molhava a mão e ia esfregando. Daí ele disse, agora essa noite você vai ter um sonho, vai sonhar com uma coisa que vai ser teu mestre, a tua alma bicho, então você preste bem atenção com o que você vai sonha, eu não vou te dizer o que é, nem eu sei, mas esse remédio vai fazer você sonhar, eu disse tá [...]

[...] e anoiteceu, Eu era infruido, loco prá dormi prá sabe com o que eu ia sonhar, deitei e dormi e sonhei com uma onça, que eu tava brincando com ela, ela pulava prá cá e prá lá e eu atirava uma flecha e ela se negava, daí eu acordei eu tava brincando com ela, daí eu acordei o Kujã e disse com o que eu tinha sonhado, ele disse muito

³⁵ Anciã Jorge Garcia, 88 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Abril de 2011.

bem, ela vai ser tua companheira, agora se prepare. Daí passou e eu me lavando só com remédio, daí dali umas 4 luas ele me chamou de novo e disse, busque de novo o casco do coquero como da outra vez e daí eu trouxe e ele preparo tudo de novo como da outra vez e disse agora meu filho, leve esse remédio e vá lá no meio do mato o mais longe que você puder ir quando você achar que pode dormir lá, fique lá, leve esse remédio e bote no pé de uma árvore, quando anoitecer, você deite, tire a roupa e deite perto de onde você colocou o remédio e quando chegar a noite vai vir um bicho lá, que é o que você sonhou, mas não se assuste que ele não vai te fazer nada, eu fui e fiz.

Peguei o remédio e fui, quando cheguei no mato eu disse é aqui mesmo, um pé de soita grosso, botei o remédio ali e fiquei esperando anoitecer, quando anoiteceu eu tirei a roupa e deitei do lado, naquele tempo tinha um tipo de Carrero, naquele tempo tinha muito disso, Carrero de bicho, aí eu deitei encima do Carrero sem nada, eu tinha apenas um fósforo porque o Kujã me deu e disse que era para depois que você ver tudo que vai acontecer você pode fazer um fogo e dormir lá, mas se quiser pode vir prá casa, daí deitei de barriga prá cima e escureceu tudo, os pernilongos começavam a me picar e eu quieto, umas horinha eu ouvi de longe, deu um estralo na taquara daí eu coloquei meu ouvido na folha junto do chão e escutei que vinha alguma coisa e eu escutava os passos dele e eu tremendo de medo. Derrepente quando chegou uns cinco metros, paro e fico quieto, dali uns dois minutos eu só vi quando ele preteou por cima de mim e deu três pulo por cima de mim e depois volto e meu Kuiã disse que quando ele fizesse isso, era prá eu pega o remédio e me banha de novo e deixe cheio de água e deixar no mesmo lugar onde colocou da primeira vez, e pode vim embora. Daí depois disso eu levantei vesti a ropa, acendi o fósforo fiz um fachineiro de taquara e vim, demorei prá sair fora do mato sai era quase de manhã. Cheguei em casa e contei pro meu mestre tudo que tinha acontecido. Daí ele disse que dali nove dias era para eu ir lá no mato de novo que vai te outra água lá, não é a mesma que você dexa, pegue aquela água e se banha e toma aquela água e deixe cheio lá de novo com a água que você levo, essa água tinha os remédios de novo, daí eu fiz como ele mando, três veis que ele me mando lá, ele disse agora você está pronto. Agora você vai sonhar com o bicho é o teu espírito dentro do mato, nunca tenha medo que ele sempre vai te acompanha agora, nunca vai te fazer uma atreição e dito e feito, quando eu ia no mato sozinho eu chamava ele e ele andava comigo, mas quando tinha outras pessoas junto comigo eu não chamava porque eles tinham medo, as vezes alguns me duvidavam daí eu chamava ele e ele vinha, a gente não pode duvidar senão ele fica bravo, ele pode anda com a gente e não faz nada, igual um cachorrinho, protegendo a gente.

Tudo quanto é coisa do mato, prá mim a partir dali fico tudo fácil, a caça, o mel, enjoava de mata tatu. Nada mais foi difícil. Mas agora é

proibido isso, é proibido se Kujã, os crentes diz que é pecado.
(Narrativa)³⁶

É possível dizer que a criança do sexo masculino era preparada desde pequena para exercer algum tipo de função dentro da aldeia, chegando ao grau mais elevado, o transformar-se em um Kujã, algo que acontecia já na velhice, entretanto ser um Kujã não era para todos.

O ancião Jorge Garcia faz pouca referência à questão da espiritualidade, o conversar com os espíritos, como faz o ancião Hélio, também da T.I. Nonoai. Hélio conta que teve como base os ensinamentos recebidos de sua mãe e seus avós maternos, é um dos últimos curandeiros da aldeia, nunca casou, aos 98 anos de idade é guardião da língua e dos costumes de seus ancestrais, suas histórias voltam-se para o estado da espiritualidade, embora hoje reserva-se por freqüentar uma igreja evangélica onde a mesma ensina que seus conhecimentos sobre como chegar a Topé (Deus) não são válidos.

O ancião Hélio lembra que quando mais moço era um rapaz muito galante, que gostava de conhecer várias mulheres, mas não costumava se comprometer com nenhuma delas, até que certo dia acredita que pelo fato de ser galanteador, foi vítima de um feitiço feito por uma feiticeira da aldeia por ele a ter desprezado:

[...] um dia estava com muita dor na perna direita, saia um calor feito brasa que desse aqui do quarto queimando até no meio do pé e a comida não descia, eu comia, engolia e a comida voltava...dai digo, não estou bem, dor na perna e a comida não desce, daí contei pro meu compadre e ele disse, tu vai mascatear, vai vender peneira, balaio, pergunta onde é que tem curandeiro, aí peguei e fui, peneira vale, seis, balaio vale deis, perguntei vizinho, você não sabe onde é que tem curandeiro, sinto um calor feito brasa que desce aqui, ele disse tu vai mais 3 km e pergunta onde é que mora curandeiro por nome Antônio Zambão, e aí mais ou menos 3 km encontrei... trouxe peneira e balaio prá vender, quanto é que custa ele perguntou, perguntei onde é que mora curandeiro por nome Antônio Zambão, ele disse é Eu, que que o senhor sente, digo, eu sinto uma brasa que desce aqui no meio do quarto e sai aqui bem no meio do pé, tá quase me matando, to quase arrastando o pé. E eu tava arrastando mesmo e a comida não desce, engole a comida e volta. Disse, vamos ver...diz mas você é deixado de mulher, tua mulher tu largo lá na área e aqui tu tem outra já. Daí ele disse foi aquela feiticeira, ela já mato 14 pessoas, feiticeira muito fina, aquela dor que corre na tua

³⁶ Ancião Jorge Garcia, 88 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Abril de 2011.

perna é aquele besouro que faz toca debaixo do coco do boi, na tua perna tem bicho dentro, besouro e, a garganta comida não desce porque ela costurou, feiticeira muito fino disse, ela já mato 14 pessoa contigo vai ser 15, a sorte que tu me acho, agora não morre, disse quanto que tu me cobra para me defender? Não cobro nada, sei que você é pobre que nem eu, disse agora tu não morre mais, ao invés de você morrer a feiticeira vai morrer. Daqui 24 dia tu vai lá na área bom, são da perna, agora comida desce, esse feiticeira mata mesmo, agora tu num morre mais, me encontro em tempo [...]

[...] aí cheguei no posto indígena Votoro, fiquei olhando a rapaziada jogando bola, vieram uma turma, diz onde que tu andava Hélio, diz andava lá pra fora namorando umas branca... daí perguntei, onde que mora aquela mulher com nome de Rita que é minha comadre, diz está aqui naquele lado, fui lá estava a feiticeira, ela estava sofrendo com mau que me fez, porque o curandeiro tacho no corpo dela o mal que ela me fez, só com uma perna, não podia nem caminhar, dai cheguei entrei prá dentro peguei uma cuia de chimarrão aí diz, ela disse, to mal primo, num posso caminhar...dai lembrei do curandeiro, ele disse agora tu não morre mais e quem fez mal prá você vai receber todo mal de volta, ela fez, ela vai morrer e morreu mesmo[...] (Narrativa)³⁷

Hélio relata que tudo na vida tem o lado bom e o lado ruim, as pessoas é que precisam decidir o que vão ser, é possível usar a natureza para ambos os lados. Podemos perceber nas narrativas do ancião Jorge Garcia e do ancião Hélio, assim como no universo feminino, o menino, o homem e o Kujã, andam juntos, o que os difere é o espaço de tempo entre eles. Em suas narrativas Nízio de 78 anos lembra que:

[...] cresci vendo meus pais fazerem as coisas, naquele tempo a gente vivia sem roupa, só os grandes que tinham roupas, mas o vovô contava que eles quando ele era criança, só usava umas folhas de coqueiro para tapar as vergonhas, as mulheres se cobriam com os cabelos e usavam uns vestidos que elas mesmas faziam, quando era frio, quando a gente já era rapaz, usava o coró do veado, ou de algum bicho grande, era igual essas capas que os gaúcho tem hoje, a finada mãe contava que antigamente eles faziam as roupas com caraguatá, dava na beira das lagoas e dos rios, daí desfiava e fazia.

Quando era pequeno eu ficava com minha mãe, mas depois de grande a gente se reunia em grupo e ia para o mato com pai, a gente caçava, tinha bastante caça naquela época, depois trazia para aldeia, tirava o coró do bicho enquanto outros iam fazendo um buraco para fazer fogo e assar a carne, colocava bastante lenha de angico, depois que fizesse bastante brasa, nós colocava bastante folha de caeté encima das brasas e jogava a carne por cima, para salgar, tinha um matinho, a gente batia o matinho encima da carne e

³⁷ Ancião Élio Jacinto, 92 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Abril de 2011.

ficava salgado, depois a gente cobria a carne com as folhas do caeté e jogava cinza e terra por cima, deixava dois dias lá e depois ia busca, está assado. Para assar bem não podia deixar sair a fumaça, onde tivesse saindo a fumaça tapava se não ficava ruim a carne. As mulheres faziam aquelas peneiras grandes e nós colocava a carne dentro dos cestos também depois chamava os outros da aldeia e a gente comia todo mundo junto, eu tenho saudade daquele tempo.(Narrativa)³⁸

2.3 - A festa de renascimento e liberação dos nomes

A participação do Kujã nas narrativas dos Velhos era de extrema importância para o grupo, principalmente nas ações coletivas na aldeia, Nízio conta que uma vez no ano era organizado uma grande festa e nessa festa a figura principal era a dos Kujãs, os integrantes da aldeia recebiam as coordenadas do Kujã para executar as tarefas necessárias para a grande festa. Tais tarefas referiam-se à coleta de alimentação, que estava inclusa, a caça, a pesca, a preparação do milho para fazer o pão (êmin) que seria compartilhado com os demais integrantes da aldeia.

[...] o Kujã, sempre contava as luas e quando estava chegando o tempo da festa, diziam para nós da aldeia, ir buscar as coisas, as mulheres faziam cestos e iam buscar o milho, quando ele estava ficando duro, levavam sempre as crianças com elas, depois traziam a cesta na cabeça, cheia de milho, era aquele milho cateto, milho branco e roxo, minha avó, debulhava o milho e depois elas iam colocar no rio, bem onde não tem correnteza. Depois de 8 dias elas iam buscar o milho no rio, estava com um cheiro, que hoje vocês iriam dizer que estava podre, mas não estava podre, daí tinha uma casa, feita, assim, de capim, onde as mulheres ficavam junto com as crianças e lá elas mastigavam todo o milho e jogavam no cesto de volta, depois elas socavam no pilão, depois colocava na peneira e mexia com a mão até cair àquela maça e ficarem as cascas do milho na peneira. Daí elas colocavam nas folhas do caeté e depois assavam no fogo de chão, cobria bem com as cinzas e a brasa por cima, depois de umas duas horas estava pronto, era assim que era feito o êmin, aquele pão, era bem gostoso. Do que sobrava elas faziam quirera, enchia os cestos de quirera, que depois elas cozinhavam ou tratavam os bichos [...]

[...] o serviço dos homens, o Kujã mandava eles irem no mato prá caçar, eles matavam bastante bicho do mato e depois assava, igual o que já te contei. As crianças não faziam essas coisas, elas só

³⁸ Ancião Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Agosto de 2011.

ajudavam a mãe preparar as coisas, depois elas ficavam dentro da casa de capim, e não saíam à noite de lá. (Narrativa)³⁹

Podemos perceber que a participação da criança nessa festa, se dá em um único momento, a que ela acompanha a sua mãe, no decorrer das outras atividades, as crianças eram proibidas de saírem à noite, uma vez que a o ritual para liberação dos espíritos acontecia na parte noturna.

[...] antes de começar aquele ritual o Kujã, trazia erva do mato, folhas de coqueiro, cupim de formiga, carquejas, folha de guabiroba, ela socava no pilão, as folhas ela colocava na água numa panela bem grande e o cupim ela colocava no fogo, aí ela chamava as crianças e derramava na cabeça deles, era remédio prá nós, depois para os grandes, ela mandava trazer as roupas e deixava as roupas pegarem a fumaça, daí a doença brava não pegava ninguém da aldeia, e os remédios, folhas da panela a gente tomava enquanto ela passava com o talo do coqueiro dizendo que nada de ruim ia acontecer.

[...] só os velhos sabem dessas coisas, está na memória deles [...] (Narrativa)⁴⁰

Segundo o narrador Nízio também era preparado pelos homens junto com o Kujã, uma bebida chamada Kiki, toda aldeia era convidada e a festa durava vários dias.

[...] os mais velhos mandavam cortar uma madeira bem grande, era uma madeira certa, daí a gente fazia um buraco como se fosse uma cocho em todo comprimentos dava uns oito metros, daí, o Kujã, colocava, o mel de todo tipo de abelha, colocava o milho verde também, e algumas folhas, daí a gente tampava com folha de banana co, e daí colocava água até encher o cocho, daí deixava lá por seis dias, e depois tomava na festa juntos os outros, era muito forte aquela bebida, mas era muito doce também, se você bebesse só um pouquinho já ia ficar tonto [...]

[...] a gente trazia bastante lenha e o Kujã mandava acender três fogos, uns dizem que era seis fogos, mas eu me lembro de três, daí, ficava no meio do fogo dançando, e tomando o KIKI, mas se você fosse beber, não podia pegar e tomar, tinha que outra pessoa pegar prá você, aquele que não era da tua marca, era sempre assim, as mulheres dançavam e tinham penas de um passarinho branco, acho que agora não tem mais, daí os Kujã, jogavam para cima e caía na cabeça deles, até que fazia uma coroa branca, daí eles cantavam uma música do índio, com aquela corneta de taquara, era muito triste, você chorava quando escutava [...] (Narrativa)⁴¹

³⁹ Ancião Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Agosto de 2011.

⁴⁰ Ancião Ivo Fortes, 73 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Junho de 2011.

⁴¹ Ancião Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Agosto de 2011.

O narrador lembra que, depois que bebiam os Kujãs, sentavam-se próximo dos fogos e começavam a falar com os espíritos, conforme pedido do narrador não gravamos o restante da explicação, porém podemos entender que ao entrar em contato com os espíritos, os Kujãs, liberavam os espíritos que estava vagando e pediam a estes espíritos a liberação de seus nomes, que segundo o narrador, acontecia o renascimento do espírito, um certo processo de reencarnação nos integrantes futuros da aldeia, os filhos, daí a justificativa de apenas os Kujãs dar o nome ao recém nascido.

2.4 - A morte

Os antigos mesmo, quando morre alguém, não precisava caixão naquele tempo, o morto era enrolado com folhas do mato ou com cobertor, depois meu pai me ensinou a fazer um caixão com madeira do mato, era madeira bruto, muito pesado, e não apodrecia fácil, colocava o morto dentro e enterrava, fazia um buraco dentro da madeira, daí enrolava com a taquara ao redor da madeira e levava pro cemitério. Naquele tempo, quando morria uma mulher, o marido dela ficava deitado a par dela, depois que ela era levada para o cemitério que ele levanta e vai para o mato, e fica lá deitado durante sete dias, sem comer, tem alguém que leva comida prá ele, se não ele fica no mato sem ver ninguém e a mesma coisa era para mulher, depois de sete dias poderia ir no cemitério. Para ir no divertimento, ele ficava um ano sem ir e ficava com a mesma roupa, se ele fosse antes, as autoridades chamavam ele e colocava no tronco, toda família tinha que ficar sem divertimento por um ano, mas o viúvo não podia trocar de roupa. Depois de uma ano ele pode queimar a roupa e ir para o divertimento.

Naquele tempo o viúvo se passava remédio do mato, as folhas, ele não poderia pegar as crianças, no mato ele tinha que achar uma madeira bem forte e abraçar aquela madeira, dentro de seis meses a madeira secava, ele não podia olhar para as crianças, porque a criança é fraca, se ele desse um tapa em você, você não iria durar trinta dias, ele não podia pegar em nada, aquele tempo tinha remédio do mato...quando morria um índio que morava na outra aldeia, a gente se reunia em quatro homens e levava o morto dentro daquela madeira dura, era só carreiro por dentro do mato, daí na metade da estrada os outros parentes vinham pegar o morto. A gente amarrava o morto com varas e colocava no ombro, a gente não podia cair embaixo do corpo do morto se não ria morrer logo, então quando

alguém estava caído embaixo os outros ajudava para que ele não caísse, se não tu iria morrer na outra lua. (Narrativa)⁴²

A anciã FIA da T.I. Nonoai, conta que era muito triste quando um índio morria:

“Uma pessoa nunca morria sozinha, quando tinha alguém doente chamava o Kujã e todo mundo ficava junto, toda família ficava com o doente, era muito difícil, quando alguém morria, a viúva não podia ficar onde o morto estava, ela ficava com a cabeça coberta, sozinha, não podia olhar para uma criança, porque se olhasse no olha da criança a criança ia morrer. Quem tinha perdido o marido, só saía de casa quando marido tinha sido levado para o cemitério, depois ia para o mato e ficava lá durante sete ou dez dias tomando banho com ervas do mato, para ficar livre do espírito.

Tinha as partes também, quando os parentes chegava e era da parte do morto, a gente ia encontrar e todo mundo chorava, os mais velhos, os filhos do morto, ficavam lembrando e dizendo o que o morto tinha feito enquanto estava vivo. Depois os da parte do morto saíam e vinha chorar aqueles que eram da outra parte e todo mundo chorava junto, as mulheres puxavam os cabelos na cara e choravam bem alto. (Narrativa)⁴³

Em conversa com a missionária Suzana do Valle, há cerca de quarenta anos, quando chegou na T.I. Nonoai, a mesma relata que:

As mulheres choravam como se estivessem entoando uma música, era muito triste, quando uma pessoa morria, eles pegavam todos os pertences do morto e enterrava junto com ele, eles diziam que não podiam deixar nada porque se não o morto viria buscar. Eu pude observar que, quem era parente próximo do morto quando chegava perto do caixão tinha que desmaiar, era como se desmaiando estava demonstrando algum sentimento, tinha as pessoas certas para fazer a cova onde enterraria o morto, alguém pegava um tipo de erva e queimava, fazia movimentos como se estivessem espantando algum espírito daquele lugar, porque eles acreditavam que não poderia enterrar um morto sobre algum espírito, do contrário este não teria sossego e voltaria para e levar alguém da família com ele, principalmente as crianças, então eles tinham muito cuidado com isso.(Narrativa)⁴⁴

Na atualidade essa prática não é mais visível, porém registramos um certo tipo de ritual, ao morrer um integrante da aldeia, todos se reúnem na casa do morto

⁴² Ancião Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Agosto de 2011.

⁴³ Anciã Etelvina da Silva, 102 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Setembro de 2011.

⁴⁴ Professora Missionária Suzana do Vale, 68 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Outubro de 2010.

para chorarem e darem apoio a família, o morto é velado por um dia e depois enterrado. As autoridades designam pessoas específicas para fazerem a cova onde o morto será enterrado no cemitério. Muito se perdeu da cultura tradicional, porém ainda é possível perceber nas famílias mais antigas, que ao morrer um integrante do grupo, enterra-se com ele todos os seus pertences. E, sobre o túmulo é posto durante dias uma garrafa de água e uma vez por mês é possível encontrar uma pequena fogueira no lado que indica estar os pés do morto.

2.5 - Entre instituições e relações de poder: a vida social Kaingang

A pós discorrermos sobre a cultura tradicional Kaingang a partir da memória dos velhos podemos analisar o desenrolar da vida social de cada grupo em sua respectiva aldeia ontem e hoje como diferentes “instituições”, que cada indivíduo representa no dia a dia Kaingang.

Partindo do conceito de instituição, Fischer (1973), entende instituição como “uma estrutura relativamente permanente de padrões, papéis e relações que os indivíduos realizam segundo determinadas formas sancionadas e unificadas, com o objetivo de satisfazer necessidades sociais básicas”.

Na perspectiva de Fischer as instituições têm como características:

- Uma finalidade: satisfação das necessidades sociais.
- Comportam conteúdo relativamente permanente: padrões, papéis e relações entre indivíduos da mesma cultura.
- São estruturadas: há coesão entre os componentes, em virtudes de combinações estruturais de padrões de comportamentos.
- Possuem estrutura unificada: cada instituição, apesar de não poder ser completamente separada das demais, funciona como uma unidade.
- Possuem valores: código de conduta.

Lakatos e Marconi analisam as principais instituições sociais definidas por Ogburn e Nmkoff:

- Instituição Família e Parentesco;
- Instituição Igreja;
- Instituição Estado;
- Instituição Empresa;
- Instituição Escola.

Para o segundo capítulo desse estudo buscamos entender a cultura Kaingang a partir das narrativas dos Velhos, buscamos criar uma estrutura social para que melhor nos fizéssemos ser entendidos e que mais corresponde com o que nos foi contado pelos narradores. A forma como nos foi narrado os fatos não seguiu necessariamente uma estrutura, entretanto poderíamos perceber no momento em que o narrador nos contava sobre suas memórias que o mesmo fazia referência a uma espécie de estrutura social dentro do grupo, certas instituições hierárquicas de poder. Vejamos parte de uma narrativa do ancião Nízio da Terra Indígena Nonoai – RS:

[...] dentro da aldeia tem o cacique, tem também o capitão, que são as autoridades maior da aldeia, depois tem o conselheiro e os cabo, major e as polícias. Cada um é responsável por uma coisa dentro da aldeia, e ninguém toma a frente do responsável, se eu sou polícia eu não posso tomar as decisões pelo cacique e assim com os outros também. (Narrativa)⁴⁵

Percebemos na narrativa a existência de instancias de poder, ou seja, indivíduos que a eles cabe o zelar, responder pelo grupo dentro da aldeia ousamos entender esses indivíduos como instituições sociais. Para Ogburn e Nimkoff (1971), as instituições sociais são um dos diversos tipos de organização social. Como todas as organizações, constituem sistemas sociais. Lakatos e Marconi (1999) entendem as instituições, sendo detentoras de função e estrutura. Onde função seria a meta ou o propósito do grupo, com objetivo de regular suas necessidades. Já, estrutura, seria

⁴⁵ Ancião Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro 2011.

composta de pessoal (elementos humanos); equipamentos (aparelhamento material); organização (disposição do pessoal e do equipamento, observando-se uma hierarquia-autoridade e subordinação); comportamento (normas que regulam a conduta e a atitude dos indivíduos). Na cultura Kaingang, função e estrutura representam um único elemento, que em conjunto, porém liderados pelo cacique caminham para paralelamente para o bom andamento da aldeia como em uma grande organização.

Mary Douglas acredita que as instituições não podem ter opiniões. É preciso que entre seus membros exista algum pensamento e algum sentimento que se assemelhem. Isto não quer dizer, porém, que um grupo que se associa possua atitudes próprias. Se ele possui algo, é devido à teoria legal que o reveste de uma personalidade fictícia, a existência legal, entretanto, não basta. Os pressupostos legais não atribuem vezes emocionais ao grupo que se associa, somente pelo fato de ser legalmente constituído não se pode dizer que um grupo "comporta-se" e muito menos que ele pensa ou sinta. Mary Douglas investiga diferentes sociedades e comunidades e suas relações com as instituições, concluindo que os indivíduos compartilham seus pensamentos e harmonizam suas preferências, mas são as instituições que determinam a tomada das grandes decisões.

Em contraposto ao formato de instituição analisado por Mary Douglas, na cultura Kaingang entenderemos a estrutura representada pelo Cacique, capitão e os demais integrantes do corpo de liderança como instituições pessoais. Porém, essas instituições imitem opiniões sendo que, a opinião do Cacique não se trata apenas de uma simples opinião, trata-se de uma ordem.

CAPITULO 3

“A memória faz o homem, a memória é a função de nosso cérebro que constitui o elo entre o que percebemos do mundo exterior e o que criamos, o que fomos e o que somos, ela é indispensável ao pensamento e à personalidade”.
(TADIÉ, Jean-Yves; TADIÉ, Marc.)

O NARRADOR E AS TRILHAS DA MEMÓRIA: A ÁGUA, A TERRA, O VENTO, O SOL, A LUA, AS ESTRELAS, A FLORESTA E OS ANIMAIS, OS CAMINHOS DE ENCONTRO COM OS SUPORTES DA MEMÓRIA

Nos dois últimos capítulos, buscamos analisar o que os outros escreveram sobre o Povo Kaingang, seu processo cultural, também apresentamos os Velhos Kaingang, suas narrativas orais. Buscamos apresentar a história tradicional do Povo Kaingang, nos escritos históricos daqueles que se aventuram pelo universo Kaingang no passado. Para o presente optamos por ouvir as memórias dos Velhos a partir de suas narrativas orais, entender/aprender seus costumes tradicionais, trabalho que nos deu base para nesse capítulo entender mais a questão do narrador Kaingang. A composição do “personagem”, sua *performance* e, principalmente discorrer sobre os “lugares e suportes de memória”, o campo onde o narrador Kaingang se apóia para reviver a partir da memória o seu passado histórico tradicional.

Percebemos ao longo da pesquisa que o ancião precisa de suportes, como manusear um determinado objeto ou estar em determinado lugar para que mergulhe em suas memórias, como se cada objeto ou lugar fizesse parte de vários fios que ligam o presente ao passado e através do narrador surge uma nova dimensão, onde ficam as histórias de vida, da vida tradicional. Quando em contado com esses suportes, sua habilidade na arte de narrar se assemelha à agilidade com que manuseia os apetrechos para a lavoura e para a caça. Embora não sejam mais

homens e mulheres onde só a eles cabia a última palavra na resolução dos problemas da aldeia, ainda são senhores respeitados em suas famílias e respectivamente na aldeia. Suas histórias apresentam muito das experiências adquiridas nas idas e vindas do trabalho do roçado, da pesca e da caça. São mais que simples histórias, causos qualquer, são experiências relatadas em forma de aconselhamento.

No primeiro capítulo registramos rapidamente como a anciã Teresa da Terra Indígena Nonoai – RS, nos narrou/mostrou a forma de preparar uma refeição tradicional (cumim e o pão). Aqui vamos analisar essa narrativa com ajuda das ferramentas proporcionadas por Frederico Fernandes (2007), que analisa o narrador e sua *performance*, entende o momento da narração como “um momento de fascínio, articulada pela mistura de códigos e diversidade lingüística, envolvendo não somente pela fábula, mas também pela maneira como é transmitida pelo narrador”. É, reunindo esse conjunto de mecanismos corporais, muitos deles unicamente seus que os narradores narram suas memórias, contam suas histórias ouvidas e vividas em forma de conselho.

Percebemos que ao narrar cada ancião à sua maneira, busca através da memória tornar real um fato vivido ou ouvido por ele, porém, não como uma verdade absoluta unicamente sua do tempo em que ouviu ou viveu cada acontecimento. Cada narrativa ao ser contada é como um transitar pelo tempo onde são retiradas partículas de cada fato vivido, com intuito de montar através da memória oral, da palavra, o imenso quebra-cabeça que na atualidade em confronto com outras culturas tem se tornado o viver na cultura tradicional.

O ancião Jorge Lopes analisa que:

[...] hoje, tudo está diferente, é difícil fazer os costumes dos antigos, muitas coisas só está na memória da gente, até os artesanatos não são feitos como antes, tem bastante influencia de outras culturas. Por um lado isso é bom por que é mais fácil de fazer o cesto, por exemplo [...], hoje, a tinta para tingir a taquara é comprada no mercado, antigamente a gente tinha que fazer e demorava um pouco, mas daí as crianças aprendiam mais, não ficavam com preguiça, agora como é só comprar, deixa de lado os costumes dos

antigos, parece que os costumes antigos não têm mais valor.
(Narrativa)⁴⁶

Em seus estudos Busatto (2006) afirma que, “o narrador narra para se sentir vivo, para transformar sua história pessoal numa epopéia, uma narrativa essencial”. Para os narradores Kaingang, sua preocupação não está no fato de tornar suas memórias em fatos únicos, ao narrar o mesmo busca fazer links com histórias de outros Velhos e dessa forma fazer da cultura uma grande epopéia tornando-a essencial para o próprio narrador, mas principalmente para o outro de dentro e de fora do grupo. Percebemos que ao narrar, cada ancião apóia-se em subsídios, pessoas de dentro do grupo e elementos distribuídos no local onde vive na tentativa de afirmar suas memórias. Ao narrar o ancião volta à sua cultura tradicional ao mesmo tempo em que se confunde com a própria história de vida, sua preocupação não é consigo mesmo, mas com a cultura de seu povo, é possível percebê-lo como co-autor da própria cultura.

Benjamin (1994) lembra que o narrador, “seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo”. O narrador Kaingang busca transmitir sua cultura e ao narrar utiliza a si próprio, ou seja, o que viveu e ouviu de seus antepassados, para justificar e tornar verídico cada fato narrado, sua cultura é sua vida, sendo assim, em consonância com Benjamin, sua dignidade é contar sua cultura tradicional, os costumes que não são apenas seus, mas de uma comunidade inteira.

Ambos os anciões, buscam representar a voz de seus antepassados que um dia teceram as histórias que, de ouvido, foram gravadas não apenas na memória, mas também no coração. É possível afirmar que o tempo todo eles reproduzem o que ouviram e viveram. Tentam manter as histórias do modo como receberam e viveram. Um fato que também está presente na análise de Joaquim Onésio Ferreira Barbosa em seus estudos para dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura do Amazonas da UFAM (2011). Entretanto seus estudos são a partir das narrativas orais sobre o Boto e o Curupira contadas em comunidades do interior do município de Santarém, estado do Pará. Porém,

⁴⁶ Ancião Jorge Lopes, 68 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Maio de 2011.

Diferente dos contadores de histórias de outras comunidades não indígenas que na maioria das vezes não são as personagens dessas histórias e, por isso fazem questão de enfatizar como analisa Barbosa em sua dissertação, “Bem, a história é a seguinte... realmente não aconteceu comigo”. Os anciões narradores Kaingang fazem questão de dizer, “Era assim que nós vivíamos no passado, esse era nosso costume e de nossos avós, porque foi assim que eles nos ensinaram”.

Embora os narradores Kaingang tenham vivido na maioria das vezes os fatos narrados, fazem referência a seus antepassados, um fato que para Fernandes (2007) a “presença do outro” numa narrativa não desqualifica nem apaga do próprio sujeito que a engendra.

As situações em que se empresta o corpo à narrativa (gesto, entonações, onomatopeias, expressões faciais, os embates discursivos criados com o ouvinte, as emendas de uma história noutra e, sobretudo, as variantes decorrentes de gesto de leitura (isto é, leituras sobre aquilo que o narrador ouviu/viu) fazem notar o potencial do indivíduo para transformar, criar, dar vazão a sentidos. (FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. 2007, p. 49).

3.1 - O narrador, a performance e a memória

Assim como na cultura predominante, entre os anciões podemos perceber dois tipos de narradores. O primeiro é aquele que podemos chamar de narrador tradicional, cuja memória é transformada em palavras a partir do contato com lugares específicos e objetos/elementos que para ele é de seu passado tradicional. Porém não se trata de um objeto por ele guardado, refere-se a elementos “vivos ou não” que estão distribuídos na natureza, por onde o narrador cresceu, viveu sua vida até o momento. Nada é improvisado para a memória desse ancião, cada elemento é parte do todo, na falta de tal elemento, a narrativa esvai-se nas lágrimas enquanto o ancião afirma, “eu não sei contar direito, porque não é como antes, antes eu fazia, não precisava contar para os mais novos, eles estavam vendo”.

Entretanto, o fato do narrador, sua memória se fortificar no instante que está diante de um objeto ou lugar, não significa dizer que ao ver e manusear, o mesmo tenha *insights*, termo esse que pode ser entendido como “intuição”. Muito além da

intuição, ao se encontrar com o objeto ou lugar, o ancião, não intui, justifica sua narrativa e a torna real, como se estivesse frente a um grande espelho, onde o mesmo entra em contato com seus antepassados e afirma suas memórias, sua cultura tradicional. Nesse instante as memórias são transformadas em palavras que podem ser manuseadas, transformadas em objetos no presente. Para esse narrador a natureza e tudo que habita nela, é como um grande baú com cenas guardadas na memória. Memória que revela detalhes íntimos da sua vida e junta cada elemento distribuído na natureza com a realidade cotidiana do narrador. Como se esses lugares/objetos estivessem carregados de lembranças e se tornam o porto seguro do narrador quando delas necessita para relatar suas lembranças.

Através da memória da memória vêm informações sobre o lugar, sobre o comportamento social do grupo, de uma época não tão distante, mas que difere da nossa atual. Para Santos (2008), “no lugar – um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são a base da vida em comum”. Para o ancião, suas memórias não estão necessariamente restritas a pessoas, mas também à natureza e aos elementos que nela estão distribuídos. Benjamin (1994) destaca que o narrador mantém sua fidelidade a determinada época (época não tão distante), e seu “olhar não se desvia do relógio diante do qual desfila a procissão das criaturas”. Ao buscarmos diferenciar esse narrador de outros percebemos que o mesmo não tem o domínio da língua predominante (Português) e, ao narrar faz o uso da língua materna (Kaingang) e da língua do outro.

Ao analisar esse narrador, percebemos os lugares de memória descritos por Nora:

[...] museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações [...]. Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais (NORA, 1985, p.13).

Em análise da memória coletiva, Halbwachs (1968) enfatiza a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente

os monumentos, esses lugares da memória analisados por Pierre Nora (1985), o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricos de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias.

Segundo Pollack (1987), na “tradição metodológica durkheimiana, que consiste em tratar fatos sociais como coisa torna-se possível tomar esses diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo”. Para esse autor trata-se de uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais.

Em nossa análise também podemos identificar outro tipo de “narrador” esse mais especificamente comparado a um contador, ou seja, aquele conhecido como contador contemporâneo, o contador pós-moderno. Esse que usa todas as técnicas capazes de transformar a sua contação em um espetáculo de narração oral. O contador contemporâneo tem a prática de contar histórias não mais como uma arte, aprendida de ouvido, mas como uma atividade através da qual recebe pagamento para promover o espetáculo cênico. Esse contador que, segundo Busatto (2006), agenda e se prepara para a sua apresentação, ajusta-se ao espaço físico, muitas vezes usa um figurino que o caracteriza enquanto personagem-narrador aguarda o público entrar, e só então inicia o espetáculo, em alguns casos permeados por aparatos cênicos.

Logicamente essa é uma definição dada para o contador da sociedade predominante, entendida por autores como Busatto (2006), porém, na cultura Kaingang o segundo narrador, entendemos que é aquele que tem o domínio da segunda língua (português). Esse narrador esteve mais exposto às influências da sociedade envolvente e pouco sabe sobre sua própria cultura, sendo assim, divide seu pouco conhecimento sobre a cultura tradicional com elementos trazidos de outras culturas. Na maioria das vezes esse narrador não está preocupado com o reviver/revitalizar a própria cultura e sim mostrar que também faz parte do grupo em questão, busca afirmar que é um “índio Kaingang”.

Optamos por entender esse ancião como apenas um “narrador contador” de histórias, mas que não deixa de ter menos importância para revitalização da cultura tradicional e diferenciação do que é ou não tradicional. Para esse narrador o ato de narrar uma história tradicional implica em o mesmo de certa forma, se auto afirmar enquanto pertencente ao grupo, suas histórias sobre a cultura tradicional são incompletas e o mesmo afirma não ter vivido, “mas ter ouvido falar”. O que difere o primeiro do segundo é que por sua vez o narrador tradicional Kaingang, não está preocupado com sua pertença ao grupo, porque o mesmo é um “índio Kaingang” e isso não está em contradição. O narrador de fato viveu a sua cultura tradicional e sua língua (Kaingang) é sua maior prova, sendo assim, não precisa voltar a suas memórias como auto-afirmação identitária, quando volta é com o intuito de não deixar morrer, com intuito de revitalizar, reviver etnosaberes milenares aprendidos de geração a geração.

Em contradição ao “narrador tradicional” e ao “narrador contador” de histórias” já vistos, podemos em análise das narrativas, perceber uma terceira pessoa, esta por sua vez não está preocupada ora com a veracidade dos fatos, ora com a auto-afirmação de pertencimento para dentro ou fora do grupo, ousamos entender esse terceiro elemento como sendo o narrador poeta. Trata-se de uma mistura dos dois primeiros, não que esse fato seja necessariamente levado em conta pelo poeta, uma vez que o mesmo está preocupado com o que podemos entender com a poesia dos fatos, uma viagem entre sentimentos, o real e o imaginário, ou seja, sua única função é de fazer refletir sobre a realidade e o passado em forma de canto, cantigas, mitos, lendas em formato poético. Suas histórias circulam pelo imaginário, este sim, suas histórias surgem de *insights*, porém insights ora que estavam na memória, como lembrar de um mito, lenda ou do simplesmente falar de um mundo inventado por ele mesmo. Segundo o mesmo, em alguns casos viveu o que está contando, em outros momentos apenas conta e canta sobre um tesouro escondido na floresta que está preso no fundo do lago e sua guardiã é uma imensa cobra e, para tomar posse do então tesouro, entre um dos rituais, o indivíduo teria de retirar a chave com os lábios que está presa entre os dentes da cobra.

Esse ancião, parecido com o contador contemporâneo, pós-moderno, está preocupado apenas em divertir quem está à sua volta e com o que vai ganhar

financeiramente, suas histórias são de bravuras e feitos históricos no presente e no passado. O que difere nitidamente dos demais anciões é que suas histórias nunca são as mesmas, está preocupado visivelmente com a performance, o fazer convencer, esse ancião, suas histórias jamais são contadas à luz do dia, segundo o mesmo a história não seria a mesma.

Instigou-nos questionar o fato de o ancião sendo um integrante do grupo Kaingang, porque o mesmo opunha-se em falar sobre sua cultura, logo temos uma resposta. “Essas coisas antigas não voltam mais, fico triste quando lembro, porque os mais velhos sofreram muito por querer guardar os costumes, então prefiro contar essas histórias para ficar mais alegre e esquecer o tempo passado”. Percebemos que de certa forma esse narrador optou por guardar suas memórias apenas para si, em um caso em específico que não citaremos nomes, uma vez que o ancião pediu para não ser identificado, o mesmo diz que:

[...] uma vez eu gostava de ficar contando para os mais novos sobre os tempos antigos, mas eu fui muito castigado pelos fóg, (não índio), eles sempre diziam que não era prá falar mais, porque se não todo mundo iria morrer. (Narrador não identificado para esse estudo).

Essa narrativa nos traduz o porquê do silêncio, pois para o narrador voltar ao passado através de suas memórias, significa evocar um tempo cheio de dores, preconceito, desigualdade que o mesmo quer esquecer, sendo assim, nos limitamos em apenas ouvir suas fantasias, enquanto tentávamos ver através de seus olhos um tempo que agora era só seu. Nesse caso, o silêncio tem razões bastante complexas, as memórias desse ancião estão ligadas a sofrimentos, daí o fato de o mesmo querer esquecer sua trajetória, sua história de vida. Porém, não seus costumes.

Em Memória e Esquecimento em Michael Pollak (1986), vamos perceber que estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica preliminarmente a análise de sua função. Segundo o autor, a “memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras Sociais”. Ainda, para o mesmo autor, a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis.

Os três sujeitos aqui apresentados assumem um papel de *performer*, ao narrar suas memórias, mas diferente do “narrador contador e do narrador poeta Kaingang”, o ancião aqui entendido como “narrador tradicional”, não conta com os recursos de que dispõe os narradores contador e poeta, que por sua vez utilizam o que sabem manusear muito bem: o seu corpo, juntando ritmo, gestos e melodia para entreter e ensinar. Outra característica que os difere é o fato de o narrador tradicional ter como sua maior preocupação a verdade dos fatos por ele vividos ou a ele contados em sua infância por seus pais ou avós. Enquanto o narrador contador, embora esteja preocupado com a verdade, sua maior preocupação é o de ser visto como um índio, e diferente desses dois o narrador poeta, o fato do outro o ver como índio ou não, não faz diferença, suas histórias tratam-se de uma encenação com pouca preocupação com a verdade de seus ouvintes, proporcionam o prazer do ouvido e da imaginação que culmina no espetáculo, parafraseando Paul Zumthor (1993).

Halbwachs (1990) considera que ao lembrar somos arrastados em múltiplas direções, e a lembrança é ponto de referência que permite ao sujeito se situar em meio à variação contínua dos quadros sociais e da experiência coletiva histórica. Nesse viés, pode-se dizer que a memória individual de cada narrador, indiferentemente do que está a narrar e como está a narrar, depende do seu relacionamento com a família, grupos sociais, escola, trabalho; em fim, com os grupos de convívio e os grupos de referência singulares a esses narradores.

Nas histórias ouvidas dos narradores de cada aldeia visitada, entrecruzam-se o passado e o presente: um presente que se mostra através da performance do narrador e um passado que ecoa na evocação das lembranças, de suas próprias memórias e da do outro, como percebemos na narrativa da anciã Tereza Nascimento que ao nos relatar suas memórias, por um longo período de tempo nada nos disse, mas nos conduziu a lugares que para a mesma diziam muito e através de lágrimas nos relatou que:

[...] sabe, filho, é muito triste olhar para essa água, essa árvore, até aquelas bananeiras, porque lá nas bananeiras quando eu sentia dor, para ter criança, ia até lá, ficava lá até ter a criança, a gente se abaixava lá e logo a criança vinha, depois eu cortava o umbigo dela com uma lasca de taquara e depois lavava o menino aqui na água, e assim foi com todos eles, eu tive, seis filhos assim, depois quando

eles cresciam ficavam brincando nessa árvore, as vezes eu venho aqui no fim do dia e só me dá vontade de chorar, daí a árvore chora comigo. Agora eu moro sozinha aqui, não quis ir morar com meus filhos, eu nunca que vou sair daqui, aqui eu vou morrer...eu ensinei todos os meus filhos a fazer o que eu sabia fazer aqui embaixo da árvore, ali prá baixo tinha mato grande, eu ia caçar de noite e pegava tatu, eu ia até sozinha, de dia eu ia pegar taquara para fazer balaio, cesto, flecha e meus filhos iam comigo, aqui debaixo da árvore eu ensinava eles o que eu sabia, eles olhavam eu fazer e logo faziam igual, sempre foi assim, foi assim que aprendi com minha mãe, até fazer o bolo, o pixé também, mas hoje tá tudo diferente né, nunca mais vi tatu por aqui, nem o rasto dele, eu ainda vou no mato buscar taquara para fazer balaio, eu faço peneira, cesto, mas é muito longe, eu tenho muita saudade daquele tempo, a gente preparava a tinta para deixar colorido os cestos [...] (Narrativa)⁴⁷

Nelas, as imagens do que lhes foi dito na infância por seus avós e o que por eles foi vivido se materializa através dos objetos, da palavra. Ela não apenas conta o que ouviu como também trava uma luta consigo mesma e com a sua memória para tornar viva cada cena que se propõe a relatar. De um ouvinte de outrora, passa a narrador. Agora, já não está presente apenas alguém que ouviu de outro uma história, um caso, mas incorpora-se um narrador que toma para si as palavras de alguém para transformá-las em uma história cuja autoria perde-se nos vieses da performance do narrador. O narrador conta o que ouviu, e o que viveu e transforma em uma história, ou em histórias, nas quais suas marcas pessoais se tornam presentes.

Calvino (1990), ao discorrer sobre o processo imaginativo na construção das histórias, destaca dois tipos de processos imaginativos: “o que parte da palavra para chegar à imagem *visiva* e o que parte da imagem *visiva* para chegar à expressão verbal”. Desses dois processos, o narrador vale-se do primeiro: a partir da palavra, conjugada pela sua performance, constrói as imagens que se juntam às tantas outras vivenciadas tanto pelos ouvintes quanto pelo contador/intérprete, como destaca Calvino:

[...] a partir do momento em que a imagem adquire uma certa nitidez em minha mente, ponho-me a desenvolvê-la numa história, ou melhor, são as próprias imagens que desenvolvem suas potencialidades implícitas, o conto que trazem dentro de si. Em torno de cada imagem escondem-se outras, forma-se um campo de analogias, simetrias e contraposições. Na organização desse

⁴⁷ Ancião Tereza Nascimento, 69 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

material, que não é apenas *visivo*, mas igualmente conceitual, chega o momento em que intervém minha intenção de ordenar e dar sentido ao desenrolar da história [...].(CALVINO, Ítalo. 1990, p. 99)

Ao analisar Calvino, em seu estudo para dissertação de Mestrado, Joaquim Onésio Ferreira Barbasa (2011), registra que o narrador/contador de histórias utiliza-se de uma gama de imagens, através das quais o ouvinte constrói uma paisagem interna, combinando com aquilo que ele já possui. Nesse sentido, o ouvinte torna-se receptor e vidente da história. Ao analisarmos as narrativas e a as formas como elas nos foram contadas, podemos localizar o narrador Kaingang a partir dos autores até aqui discutidos, melhor entende-los, visualizar seu modo de narrar histórias no presente.

3.2 - Mecanismos e suportes de transmissão da memória oral

Após entendermos o narrador Kaingang, sua performance, nesse sub item, vamos identificar/entender os mecanismos e suportes de transmissão da memória oral, assim passeamos nos estudos de Pierre Nora (1985), sobre “lugares de memória” e Maurice Halbwachs (1968) na questão da “memória coletiva”, para podermos a partir da memória dos velhos, ver a terra, a floresta, o sol a lua, as águas e os animais como elementos fundamentais para afirmação da memória tradicional e coletiva.

É sabido que estudiosos apontam os povos indígenas como os filhos da terra, os filhos do sol, sendo assim, ao longo dos anos desenvolveram dissertações, teses sobre a relação dos índios com a natureza (floresta, terra, animais), um povo diferenciado, com modos próprios de ver e viver a vida em sociedade. Para o Povo Kaingáng a relação com a natureza é de igual para igual, porque é dela que é retirado todo sustento para a família, os ensinamentos sobre a vida e a morte, é a partir da natureza que é possível encontrar a cura da alma e do corpo, os rituais, os cantos, as danças, as lendas, os mitos, é obtido, realizado a partir do entendimento que se tem da natureza. Para o Povo Kaingang parafraseando os anciões narradores, não pode existir vida, o índio tradicional acabará de existir quando a floresta acabar, à medida que um animal, uma árvore morre ou um rio seca,

memórias são extintas também, conhecimentos, ensinamentos milenares são enterrados.

Tenho 92 anos, hoje sei pela certidão de nascimento, mas antigamente sabia pela taquara, cada taquara floresce e seca a cada trinta anos, conta a idade pela taquara, eu já tenho três taquaras. (Narrativa)⁴⁸

[...] é da floresta, da terra, que tiramos o sustento para nosso povo, os remédio para cura do corpo e da alma, os animais são nossos irmãos, ajudam a enxergar mais longe, a ser mais rápido, foram os animais que deram para nós os alimentos [...] se não tem floresta, não tem bicho, não tem conhecimento, nossos filhos morreria sem saber da cultura”. (Narrativa)⁴⁹

É possível perceber a partir dessas narrativas, um pouco da relação do povo Kaingáng com a floresta. Suas memórias estão ligadas à natureza, não há um lugar específico, há o beija flor, há a araucária, há a fonte de água, lugares, seres, ervas que transmitem conhecimentos sobre o universo Kaingáng. Nesse sentido podemos classificar a “natureza como lugar de memória” no entendimento Kaingáng, porém como vê-la como um lugar de memória a partir do conceito de “lugares de memória” em Pierre Nora? Para esse pensador a memória precisa ser alimentada no cotidiano e a partir do cotidiano, isto porque o óbvio não é a lembrança, mas sim o esquecimento, pois a memória não é um dado natural, mas uma construção humana datada, razão pela qual “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. Para o autor, a história só se liga a continuidades temporais, às evoluções, e às relações das coisas. A memória é o absoluto e a história o relativo” (NORA, 1993, p.09).

Da lógica que a memória precisa ser alimentada, para o Povo Kaingang, esse alimento é fornecido pela natureza e tudo que habita nela, segundo os anciões Kaingang em suas narrativas os mesmos afirmam que para entender a cultura tradicional basta apenas olhar a volta, a floresta, os animais, as estrelas, cada um (a) pertence à metade do sol (Kanrú) ou a metade da lua (Kamé). E, é a partir desse entendimento que é possível identificar o outro dentro do próprio grupo. É a partir desse entendimento que percebemos o índio Kaingang praticando sua alteridade.

⁴⁸ Ancião Élio Jacinto, 92 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

⁴⁹ Anciã Tereza Rodrigues (Kaxîn), 69 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Novembro de 2010.

[...]na nossa cultura, os antigos sempre diziam que se eu sou Kamé e o outro homem é Kaingucré, a gente chama de “IAMBRE” que quer dizer cunhado, e se é de muito mais idade, chama de “CACRE” que significa sogro, mas só que poucos chamam assim. Quando é da mesma marca a gente chama de “RENGRE”, que quer dizer irmão.

KAMÉ + KAINGUCRÉ: YAMBRÉ (CUNHADO)

KAMÉ + KAMÉ OU KAINGUCRÉ + KAINGUCRÉ: RENGRÉ (IRMÃO)

Mas se for da mesma marca que a minha (Kaingucré) e for de muito mais idade que eu, aí ele vai ser meu “IÓG”, é como se fosse meu tio.

A mulher do meu “CACRE”, por mais que ela seja da mesma marca que a minha (KAINGUCRÉ), ela vai ser minha sogra “NHÃ, UMBÃ, porque o marido dela é meu sogro[...] (Narrativa)⁵⁰

Para Nora (1985), para sobreviver, a memória precisa de ritos, de ordenações. Dentre estes ritos, para as comunidades com domínio da leitura, esta tece identidades e organiza memórias. Isto porque “o que nós chamamos de memória, é de fato, a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo que nos é impossível lembrar, repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de lembrar”. No que se refere à leitura vale ressaltar que nas sociedades tradicionais, nas culturas indígenas a leitura é muito recente, na falta desse importante fator, responsável pelo registro de memórias, os povos Kaingáng afirmam que:

[...] no passado, não tinha a escrita, a gente não sabia ler, muitos ainda não sabem, nos aprendia com os pais, aprendia fazer a flecha vendo o nosso pai fazer, nós ia ao mato e tirava o material necessário, via o pai fazer e depois fazia igual e era assim que nós aprendia e ensinava para nossos filhos. (Narrativa)⁵¹

Essa narrativa nos possibilita dizer que os elementos que compõem a natureza são fatores que exercitam a memória para o Povo Kaingang, não há um lugar específico, há vários lugares. Ao andar pela floresta, Jacinto, mas que prefere

⁵⁰ Ancião Kaingang Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

⁵¹ Ancião Hildo Jacinto, 68 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Março de 2011.

ser chamado de Penîn, que também significa tartaruga na língua Kaingang, hoje com 70 anos de idade, afirma que a nascente do rio, traz-lhe lembranças de um passado já vivido. Ao tocar em uma folha do mato, Penîn diz que se trata de uma erva medicinal responsável pela cura de determinada enfermidade ou utilizado para um ritual. Penîn afirma ainda que tudo está na sua memória, mas precisa ir até a floresta para exercitá-la.

Pierre Nora (1985) distingue dois tipos de memória: uma memória tradicional (imediata) e uma memória transformada por sua passagem em história. “À medida que desaparece a memória tradicional, nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi”. No caminho da memória transformada, habitam a literatura como fonte e a leitura como metodologia do processo de constituição dos referenciais identitários de um dado grupo.

A partir da pesquisa de campo e análise das narrativas, ousamos dizer que para o Povo Kaingáng, especificamente para os anciões, o fator literatura pode ser entendido como a natureza (a fonte) e a leitura como a metodologia do saber fazer, de recriar a partir dos ensinamentos passados pelos velhos, pois é a partir dela que a memória é exercitada e ainda vivida nos dias atuais. Para Halbwachs (1968), a memória passa a ser fator de identidade, não sendo apenas individual, mas e antes de tudo, coletiva, pois: “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, [...] este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e [...] este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios”. Essa afirmação é possível ser entendida no âmbito da cultura Kaingáng, pois a memória é vivida, transmitida de pai para filho e recriada conforme o entendimento de cada indivíduo, porém respeitando o saber fazer aprendido de geração a geração.

Na atualidade as aldeias visitadas há até três escolas indígenas, onde é seguido o calendário específico e diferenciado, porém, o que predomina na escola é o currículo já estipulado pela Secretaria da Educação. Nessas escolas o ensino se dá na maioria delas até o ensino fundamental, até o quinto ano é ensinado a cultura tradicional do Povo Kaingang, a partir do quinto ano o estudante Kaingang, passa a ter na sala de aula nenhum contato com sua cultura, começa literalmente e

deliberadamente acesso à cultura predominante. Isso significa dizer que a cultura tradicional passa a ser substituída pela cultura envolvente e os ensinamentos dos Velhos passa pouco a pouco ser deixado de lado e isso tem sido cada vez mais uma constante. Logo o que entendemos como literatura e leitura no processo cultural Kaingang, é uma afirmativa apenas para os anciões não para os mais novos, para esses a influencias da vida externa confunde-se com o dia a dia na aldeia, o que diferencia são as leis, que já mencionamos no segundo capítulo desse estudo.

Embora haja na atualidade mais que nunca as influencias externas para, o Povo Kaingang, principalmente para os Velhos, a natureza (fauna e Flora) pode ser entendida como o principal elo na relação passado e presente, o saber fazer, a partir da natureza é compartilhado conhecimentos milenares. Tal procedimento estabelece, propondo um entendimento a partir de Halbwachs (1990) que escreve sobre “comunidade afetiva”, faz com que a memória coletiva possa subsistir ao tempo, manifestando-se em cada nova geração e para cada nova geração. Nesta comunidade afetiva consolidada em torno de uma memória comum, a memória individual estabelece-se de acordo com a memória dos demais indivíduos, fazendo com que a construção da memória coletiva seja uma forma de manutenção da coesão de grupos e instituições.

A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada (HALBWACHS, 1990, p. 75-6).

Essa afirmação pode ser vista no processo cultural Kaingáng, nesse sentido a memória coletiva pode ser aferida também nesse grupo étnico, como memória social, ou uma construção grupal, um consenso coletivo acerca do que guardar na memória como representação daquele grupo social. É possível dizer que para exercitar a memória coletiva, para o Kaingang, os elementos que compõem a natureza são fatores fundamentais, sendo possível visualizarmos esses elementos como suportes e mecanismos de transmissão e afirmação da memória tradicional e coletiva.

Tal memória social constituiria a identidade cultural de um grupo. De acordo com Castells (1999), “entende-se por identidade cultural a fonte de significado e experiência de um povo”. Podemos concluir sobre os mecanismos e suportes de transmissão da memória que no processo cultural do povo Kaingáng, não há um “lugar de memória”, há espaços simbólicos representados, distribuídos na natureza e tudo que habita nela, a mesma tem a função de unir os membros do Grupo. A natureza pode ser entendida como parte da memória que exercita o sentimento de pertença ao grupo étnico para cada indivíduo. Apenas nos dias atuais há o processo de musealização para guardar vestígios da cultura do povo Kaingáng, porém, ainda não assimilado por esse grupo, segundo os Velhos Kaingáng a partir do momento que se musealiza algo, é porque só vai estar vivo na memória, isso pode ir contra a ideologia desse grupo, porque nada que era criado no passado tinha o intuito de ser musealizado e sim para ser vivido. Porém é entendido que nos dias atuais, essa prática se faz necessária por inúmeras razões, como a falta dos próprios recursos da natureza, aliada no decorrer do tempo para construção e transmissão de conhecimentos milenares.

Para Nora (1985), os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, entendido nesse sentido os lugares de memória é possível entender a natureza como lugar de memória para o grupo Kaingáng, porém ainda é uma possibilidade de entendimento sobre o conceito de lugar de memória no olhar Kaingáng.

Ainda no que se refere à questão da Memória coletiva entendida por Halbwachs (1968), também pode ser entendido no processo cultural Kaingáng, na forma de transmitir saberes e esses saberes tornarem-se coletivos. A natureza para esse grupo não pode declinar, pois tem papel fundamental na constituição do legado cultural na medida em que traz a história desse grupo social. Em seus estudos sobre “leitura, patrimônio cultural e lugares de memória: o papel da escola”, Rosimar Serena Siqueira Esquinsani e Valdocir Antonio Esquinsani, registram que de acordo com Certeau (1994), um povo só consegue se manter vivo quando suas crenças são transmitidas através das palavras para as gerações que se seguem. Uma vez morta a raiz (a floresta, o rio, a terra, a água), as memórias se esvaíram com o vento e para os Velhos Kaingang, sem essa raiz, a vida não existe, o Povo Kaingang, Povo

da Terra Vermelha deixaria de existir e deles no futuro nada se saberá, porque a memória, o Povo Kaingang, sua razão de ser e viver não se justifica por quantos cruzeiros acumulará no futuro, mas com que equilíbrio se viverá nesse futuro.

Nas palavras de Propp (2002), embora esse autor tenha pouco ou nenhum conhecimento sobre o Povo Kaingang, seus escritos trazem muito do que é a terra, a floresta para o Povo Kaingang. Esse autor associa a mata, a floresta, nos contos maravilhosos, a floresta está relacionada aos ritos de iniciação. O herói, ao se deslocar para a floresta, enfrenta problemas. A floresta significa obstáculo. Ela é “uma espécie de rede que prende o intruso, o lugar de mistério, do encontro com o desconhecido”. Para o Povo Kaingang, a floresta é um lugar onde apenas os adultos podem andar sozinhos. Daí a experiência deles com os entes das matas, seja enquanto caçam, sejam enquanto trabalham: retiram a madeira para fazer o arco e a flecha ou o cipó para fazer o cesto ou outro artefato, como percebemos na narrativa dos anciões Ivo Fortes e Jorge Garcia da Terra Indígena Nonoai.

[...] o Kujã, trazia erva do mato, folhas de coqueiro, cupim de formiga, carquejas, folha de guabiroba, ela socava no pilão, as folhas ela colocava na água numa panela bem grande e o cupim ela colocava no fogo, aí ela chamava as crianças e derramava na cabeça deles, era remédio prá nós, depois para os grandes, ela mandava trazer as roupas e deixava as roupas pegarem a fumaça, daí a doença brava não pegava ninguém da aldeia, e os remédios, folhas da panela a gente tomava enquanto ela passava com o talo do coqueiro dizendo que nada de ruim ia acontecer. (Narrativa)⁵²

[...] Peguei o remédio e fui, quando cheguei no mato eu disse é aqui mesmo, um pé de soita grosso, botei o remédio ali e fiquei esperando anoitecer, quando anoiteceu eu tirei a roupa e deitei do lado, naquele tempo tinha um tipo de Carrero, naquele tempo tinha muito disso, Carrero de bicho, aí eu deitei encima do Carrero sem nada, eu tinha apenas um fósforo porque o Kujã me deu e disse que era para depois que você ver tudo que vai acontecer você pode fazer um fogo e dormir lá, mas se quiser pode vir prá casa, daí deitei de barriga prá cima e escureceu tudo, os pernilongos dele me picar e eu quieto, umas horinha eu ouvi de longe, deu um estralo na taquara daí eu coloquei meu ouvido na folha junto do chão e escutei que vinha alguma coisa e eu escutava os passos dele e eu tremendo de medo. Derrepente quando chegou uns cinco metros, paro e fico quieto, dali uns dois minutos eu só vi quando ele preteou por cima de mim e deu três pulo por cima de mim e depois volto e meu Kuiã disse que quando ele fizesse isso, era prá eu pega o remédio e me banha de

⁵² Ancião Ivo Fortes, 73 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Junho de 2011.

novo e deixe cheio de água e deixar no mesmo lugar onde colocou da primeira vez, e pode vim embora. Daí depois disso eu levantei vesti a roupa, acendi o fósforo fiz um fachimho de taquara e vim, demorei prá sair fora, mas sai era quase de manhã. (Narrativa)⁵³

Este estudo não teve por objetivo analisar a performance do narrador, mas sim as questões da memória, a relação de narrativa com as experiências de vida dos narradores. Os contos analisados por Propp (2002) são narrados em terceira pessoa; o narrador coloca-se sob a ótica da observação. Nas narrativas analisadas neste trabalho, o narrador é personagem também ou o principal personagem. Ao mesmo tempo em que ele relata o fato, participa deles; em cada narrativa expõem suas experiências, encenam fatos, adaptam situações esquecidas. A floresta, o rio, o sol, a lua, os animais, a terra e as águas aparecem como personagens das histórias; têm suas ações que se desenvolvem no decorrer dos relatos dos narradores, mas estes, os narradores, também participam de cada fato, assim como também fomos instigados enquanto pesquisador a participar. Embora em sua narrativa o narrador faça referencia ao que lhe foi passado pelos seus avós, ao contar, mistura as suas experiências às situações descritas, acrescenta fatos, descreve lugares, sua performance traduz no aqui e agora aquilo que foi contado no momento de outrora, mas que permanece vivo em sua memória.

⁵³ Ancião Jorge Garcia, 88 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Abril de 2011.

CAPÍTULO 4

“Hoje não tem como viver mais como antigamente, então é bom que seja tudo registrado, mas tem coisa da cultura que é só para os Kaingang saberem, tem coisa que é sagrado e não para ser contado para todo mundo, pode ser recriado de outra forma. É muito bom que fique registrado, mas não é a mesma coisa, quando a gente lê da saudade porque não podemos viver mais”.
(Ancião José Oreste do Nascimento)⁵⁴

A MEMÓRIA ORAL FRENTE ÀS NOVAS FORMAS DE REGISTRO EM TEMPOS DE NOVAS TECNOLOGIAS DA COMUNICAÇÃO

Nas palavras de Garcez (2010), “contar histórias é uma tradição de todos os povos, dos mais primitivos aos mais sofisticados. Com essas histórias evoca-se lembranças, exercita-se e revitaliza-se a memória pessoal e, principalmente, a coletiva”. Da história dos Povos é possível analisar que a diferença entre os primitivos e sofisticados não é a importância e o prazer de contar e narrar histórias, mas o seu registro. Ainda parafraseando Garcez, o homem sempre contou histórias, antes mesmo de poder escrevê-las, porém o confronto entre a cultura oral e a cultura escrita, também, sempre aconteceu, principalmente, devido à visão preconceituosa da sociedade com práticas de escrita, desde a época da colonização, toda a produção cultural das tribos ameríndias e posteriormente africanas foram desprezadas.

Se nos voltarmos para a história do homem não é difícil percebermos a importância do registro escrito, na história de um povo e nas relações entre povos. Antes mesmo da colonização americana pelos europeus, aconteceu o domínio dos denominados bárbaros pelos gregos e romanos, e só temos acesso a essas

⁵⁴ Ancião José Oreste do Nascimento, 65 anos, Terra Indígena Nonoai – RS, Março de 2010

histórias por meio dos registros escritos pelos conquistadores, que tinham práticas de escrita, porém pouco se sabe sobre os derrotados que tinham pouco ou nenhum registro escrito de sua história, cultura e sociedade.

A partir das narrativas coletadas, percebemos que para o Povo Kaingang e ousamos dizer que também para outros Povos predominantemente orais sem a prática da escrita, nunca houve a necessidade de memorização integral, exata. Uma vez que com a memória oral tem-se maior movimento, liberdade e mais possibilidades criativas para transmitir a tradição e a história, pois a oralidade permite uma releitura e um refazer constante do passado ao ponto de não separá-lo do presente como vemos na narrativa do ancião Nízio.

[...] Hoje eu ainda sei fazer do jeito como era os costumes dos antigos, eles eram muito espertos, sabiam que viria um tempo que os índios iriam acabar tendo que achar outra forma de não deixar de lado à cultura, que não ria mais ter as coisas para fazer o cesto. Quando eles iam ensinar alguma coisa, eles não diziam que iriam ensinar, diziam que era para olhar bem e aprender e, a gente não perguntava nada, mas eles explicavam quando estavam fazendo a flecha, por exemplo, que antigamente era usado as penas da arara e do tucano para enfeitar, mas agora poderia usar as penas de galinha também [...] (Narrativa)⁵⁵

Percebemos na narrativa do ancião que ao fazer um artefato há uma releitura do passado sem separar do presente, ou seja, percebemos que o ancião, se apropria de todo conhecimento que lhe foi passado e adapta esse conhecimento as situações reais no presente sem deixar de ensinar sobre a cultura tradicional. Também, ao narrar suas histórias freqüentemente ouvíamos o ancião dizer, “isso é estranho para mim, não sei muito bem contar, eu sei fazer, mas agora não é como antigamente, então eu vou contar para que você escreva e conte para os mais novos”. Percebemos que para o Povo Kaingang a partir da oralidade, as memórias individuais e coletivas dialogam umas com as outras, e também podem ser entendidas no campo do poder, a partir de interesses pessoais e familiares.

No filme, *Narradores de Javé* de 2003, dirigido por Eliane Caffé, nos mostra isso: Os moradores do pequeno vilarejo de Javé, na possibilidade de ser submerso pelas águas de uma represa, se organizam para tentar salvá-lo. A salvação seria

⁵⁵ Ancião Kaingang Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

construir, já que não tinham um patrimônio histórico, que são as narrativas orais de cada morador a respeito das origens históricas do vilarejo. Porém, ao tentar registrar essas histórias, o escriba Antonio Biá, vivido por José Dummont, se vê incapaz de tal tarefa, porque cada morador conta a história mítica do vilarejo segundo sua ótica, levando em consideração seus interesses, enfatizando ou omitindo passagens de seus ancestrais ou até mesmo levantando questões de legitimidade de heranças familiares. A relação do poder nos relatos orais dá-se não só por meio dos interesses, mas também em outras esferas, como por exemplo: As pessoas mais velhas querem para si o papel de guardiões da memória e história do vilarejo, outro fato importante é a seleção a partir de anseios pessoais ou coletivos de fatos que podem ou devem ser lembrados ou esquecidos.

O filme representa fortemente a questão de poder, interesses familiares e pessoais, podemos também analisar essa questão de interesses ao coletarmos as narrativas dos anciões, porém em casos bem específicos como a análise do “narrador contador”, que utiliza-se das histórias tradicionais como auto-afirmação identitária. Seu intuito é de ser reconhecido como um “índio” e ter os mesmos direitos que acredita que só o índio “verdadeiro” tem e os registros escritos são a grande base desse narrador, já que o mesmo não viveu sua própria cultura e por motivos que não nos cabe discutir aqui, afastou-se do grupo no passado.

Essa questão do registro gera um campo de discussões e conflitos dentro da aldeia e, é uma das grandes preocupações dos anciões ao narrarem suas memórias. Há um grande questionamento sobre como essas narrativas serão contadas? Ao mesmo tempo em que o registro possibilita o guardar as memórias, para os Velhos possibilita também que pessoas que não são de dentro do grupo utilizem-se desses registros (memórias) para interesses únicos e pessoais e, quando não mais existirem os anciões, outros roubem essas histórias para si como o caso do “narrador contador”.

Desde muito tempo a escrita é a linguagem do poder, é a linguagem da lei, isso também nos mostra o filme, já citado, Narradores de Javé, com a inundação do vilarejo, apenas os moradores que tinham a escritura - registro escrito de posse -, de suas terras seriam indenizados, contudo nenhum morador a tinha, pois os limites de terras eram feitos por meio das divisas cantadas, ou seja, o morador recitava os

limites de seu território e esses limites eram respeitados, até então não havia necessidade de uma escritura – ou um registro formal –, para outorgar a posse da terra.

Analisamos brevemente que a questão da posse da terra, hoje é um dos grandes impasses entre o Povo Kaingang e colonos, fazendeiros e até mesmo cidades que estão nos limites da terra indígena. Atualmente temos percebido movimentos indígenas que lutam para que mais terras sejam reconhecidas como territórios indígenas. Esses movimentos tem gerado inúmeras discussões tanto para a população indígena que reivindica um espaço geográfico e os atuais moradores desse espaço que lutam para proteger o lugar onde também criaram seus filhos. Estes por sua vez possuem um registro formal da terra onde vive enquanto o Povo Indígena luta muitas das vezes apenas com a palavra porque não tem um registro formal.

O que percebemos nesse impasse é que assim como os limites da terra, a memória tem que ser registrada, porque o registro torna a memória histórica rígida, inflexível, imutável, mas não podendo modificar o passado, as pessoas acabam por distanciar-se dele, não se vê como agente produtor e colaborador de sua própria história. Esse pensamento foi uma das grandes justificativas que nos valem e nos comprometemos com os anciões Kaingang, ou seja, ouvir suas memórias orais e transformar essas memórias em registros escritos, não só no papel mas no vídeo, na rede.

Sendo assim, nos aproximamos ao que nos propomos entender nesse estudo: analisar de que forma a memória oral dos velhos Kaingang é ainda capaz de armazenar e transmitir os etnosaberes através das narrativas orais e em que medida essa memória está ameaçada e, ou se fortifica com as novas formas de registro, não apenas o registro escrito, mas também aquele representado pelas novas tecnologias como a televisão, a internet, o vídeo.

Vejamos:

[...] é muito bom que esse trabalho seja feito, porque assim os costumes dos antigos não vai se acabar, a gente não pode mais viver como antigamente, por isso que tem que deixar escrito para os mais novos saberem que no passado não era como hoje. Mas tem

coisa que só é para os Kaingang saberem, tem coisa é sagrado e não para ser contado para todo mundo, então tem que ter cuidado com que vai falar, escrever. É bom a gente se na televisão, mas tem que ter cuidado para não falar uma coisa que não é da nossa cultura, se não vai ficar tudo errado [...] as vezes as pessoas podem até querer fazer, mas como elas não sabem pode dar errado e fazer mal para aquela pessoa, por isso que eu me preocupo. Só o índio sabe como que é sua cultura [...] (Narrativa)⁵⁶

Essa é uma preocupação dos Velhos Kaingang, ao mesmo tempo em que sabem da necessidade de registrar suas memórias, ficam apreensivos com maneira que esse registro será feito e para quem será feito. Os mesmos afirmam que as novas formas de registro proporcionam que outros índios Kaingang possam saber mais sobre a cultura tradicional através de suas narrativas orais e isso é muito bom, mas sempre é preciso analisar a legitimidade dos causos contados.

Sabemos que os dias atuais trouxeram mudanças nas tecnologias da escrita para o homem moderno contar suas histórias e registrar suas terras, e o principal deles é o suporte. O suporte da escrita moderna não é mais o papel, o códice - evolução da pedra, da argila, do papiro -, é a tela do computador e o chamado ciberespaço. Hoje, os textos não são táteis, físicos e estagnados. O computador, e principalmente a internet, traz uma nova forma de relacionamento com o texto, o hipertexto, é o texto em formato digital que agrega outras informações como outros textos, imagens ou sons, acessados por meio de palavras ou termos específicos denominados links. Diferente do papel, o qual era mensurável, palpável, era possível se marcar o início e o fim de um texto por meio de páginas numeradas, da posição, da ordem, o hipertexto é dinâmico, cabe o leitor escolher seu início e fim, o leitor pode contribuir com os textos no ato da leitura, definindo sua estrutura e seu sentido.

Esse avanço significa o exercício da memória coletiva, para os anciões Kaingang poder ver suas memórias sendo transmitidas para quem quer se seja só fortalecerá a cultura tradicional, porém, antes de ser transmitida precisa ser conhecida para os seus, para o grupo e esse é uma das grandes preocupações dos anciões. E, esse foi um de nossos grandes comprometimentos, daí o fato de muitas histórias narradas não estarem registradas, pois tem-se o intuito apenas de ser revividas dentro do grupo Kaingang.

⁵⁶ Ancião Nízio Loureiro, 79 anos. Terra Indígena Nonoai – RS, Janeiro de 2011.

Contudo, todas essas vantagens das diferentes formas de registros, do hipertexto não estão ao alcance de todos, pessoas analfabetas e iletradas, ou até mesmo pessoas alfabetizadas e letradas que ainda não conseguem operar um computador, ou qualquer outro aparelho tecnológico. Todos, se não a maioria dos anciões ouvidos não sabem nem nunca ouviram falar dessa tecnologia, nem mesmo muitos dos mais novos, entretanto não deixam de preocupar-se, afirmam que a tecnologia pode sim ser um componente muito bom, a questão é a verdade do conteúdo que por esses meios será transmitido.

Conclui-se que o mesmo confronto entre o mundo oral e o mundo escrito, surge novamente com outra roupagem, o confronto entre o mundo digital e o mundo não-digital, porém a escrita, seja ela digital ou não, e a oralidade são indissociáveis, como já afirmado, os poetas épicos registraram as histórias conhecidas e contadas pelo povo, pela escrita elas ganharam contornos, correção e precisão para resistirem e existirem até hoje. Talvez em alguns anos, as histórias que o mundo terá acesso, serão aquelas que foram digitadas, serão as histórias das sociedades tecnologicamente sofisticadas, enquanto as outras histórias restaram apenas na oralidade do povo até serem inundadas com as águas da tecnologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por onde andei os caminhos percorridos. O que fica das histórias

Sou indígena pertencente ao Povo Kaingang da Terra Indígena Nonoai, localizado ao Norte do Rio Grande do Sul. Há mais de 3 anos, passei viver na cidade grande para trabalhar e estudar, porém toda minha família, exceto minha irmã, continua residindo na aldeia desde a infância. Não represento um índio caracteristicamente falando, como aquele que costuma ser mostrado nos livros de literatura e esse índio talvez nem exista mais. Minha mãe, índia Kaingang, casou-se com um branco, como costumamos chamar os não índios e, não sei se sorte ou não, herdei o gene de meu pai, hoje naturalizado índio pertencente ao Povo Kaingang pela relevância de suas ações junto à aldeia, um exemplo real do que afirma o antropólogo Viveiro de Castro que diz:

Ser índio não é uma questão biológica, nem de aparência - cocar de pena, arco e flecha, urucum e pintura corporal - mas sim uma questão de estado de espírito. É “modo de ser e não um modo de aparecer”. Viveiros de Castro parafraseia Lacan na definição de quem é louco: “não é quem quer, nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante. (Viveiros de Castro, 2006:41)

Sabemos que quando falamos de identidade cultural, estamos nos referindo a algo que se trata do exercício da cultura própria, que confere ao indivíduo a capacidade de manejar um repertório cultural e, por isso, ser membro de um grupo étnico único e diferenciado. O que muito me instigou a estudar o tema desse projeto, em primeiro lugar se dá pelo fato de ver a cada dia, a influencia da cultura não índia ter mais espaço dentro da aldeia. Essa influencia cada vez mais possibilita que os mais novos deixem de lado os saberes milenares de nosso Povo. Em segundo lugar, pelo fato de ter tido a oportunidade de ser criado não só pela minha mãe, meu pai e meus irmãos, mas também pela minha avó que é índia “pura”, e que hoje com 100 anos é um exemplo de vitalidade, uma senhora que não aceita remédios farmacêuticos e cuida-se com suas próprias ervas. Sobre tudo, o intuito do estudo

foi dar voz aos Velhos Kaingang, ouvir suas narrativas orais com o intuito de revitalizar através do registro escrito, do vídeo, a cultura tradicional.

Meus estudos dentro da aldeia foram até o quinto ano em uma escola Kaingang, nas séries seguintes fui estudar em uma escola municipal/estadual fora de meu grupo social. A partir de então, abruptamente passei a ter acesso a inúmeras formas de pensamentos, formas de “educar” diferente do que até então era familiar para mim. Um universo de informações de todos os gêneros seja os propagados nos murais e pela própria escola ou pelas mais diferentes formas de registros, não só o escrito, mas também aquele propagado no vídeo, na internet. Na graduação em Comunicação Social comecei a entender o processo dinâmico das culturas, a ter acesso deliberado às tecnologias de produção de identidades e a entender sobre a influência dessas tecnologias na vida do indivíduo, mas principalmente no cotidiano de grupos étnicos, especificamente no dia-a-dia social do grupo étnico Kaingáng a qual pertenço.

Frente a essa dinâmica cultural, a esse aglomerado de informações que somos expostos a cada segundo, para o mestrado em Memória Social do Programa de Pós Graduação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, sob a orientação do professor José Ribamar Bessa Freire (linha de pesquisa Memória e Patrimônio), me instigou saber sobre o impacto dessa dinâmica no processo cultural Kaingáng. Para tanto, o objeto de estudos foram os Anciões Kaingáng do sul e sudeste do Brasil contemporâneo. Em termos teóricos, o estudo partiu pode se dizer, das palavras de Ecléa Bosi (2003), "Do vínculo com o passado se extrai a força para formação de identidade", nessa idéia, a partir das narrativas dos Anciões Kaingang, buscamos analisar de que forma sua memória oral era ainda capaz de transmitir etnosaberes e em que medida essa memória estaria ameaçado ou fortalecida pelas novas formas de registros, não só o escrito, mas o vídeo, a internet.

Ao longo do estudo foi possível analisar que narrar uma história é uma atividade que se estabelece mediante a relação entre dois mundos: o mundo presente, em que vive o narrador, cimentado na realidade “dura” da vida, e o mundo das experiências com antepassados, os entes dos rios e das matas, em que se dá o contato com os entes que povoam esses ambientes. Ouvir o que os narradores têm

para contar é perceber como esses dois mundos se entrecruzam nas suas histórias. Podemos perceber a partir das narrativas coletadas, que ao narrar, o narrador o tempo todo vez jus a sua própria história de vida.

Percebemos que o narrador, ao relatar suas experiências, ao mergulhar em suas memórias, revela as pequenas e as grandes histórias. Sendo assim, ouvi-lo requer uma atenção em que se colocam em sintonia o ouvido, a visão, a imaginação e o coração. Ouvi-lo requer não apenas ouvidos acurados, mas, além disso, requer que se queira abrir as portas do tempo e do espaço para se conhecer, nas linhas do vivido e do ouvido, o que os causos revelam através das vozes integrativas da memória, como observara Zumthor (1993), ao referir-se aos intérpretes do período medieval. No mundo, de acordo com Zumthor, pontua-se a importância do estudo da memória, pois as transmissões orais, principalmente da poesia, ocupam lugar privilegiado.

Na esteira do pensamento de Zumthor (1993), quanto à relação da memória entre o oral e o escrito no universo literário da Idade Média, Le Goff (1990) destaca que a memória é um dos elementos fundadores da literatura medieval, notadamente aquela produzida nos séculos XI e XII, para o Povo Kaingang, mais que nunca esse entendimento é fundamental e precisa ser colocado em prática.

Embora em trabalho de campo, viajássemos por mais de 15 aldeias Kaingang distribuídas no Sul e Sudeste do Brasil Contemporâneo, as histórias narradas por cada ancião nos apresentaram versões tão similares, o que nos permite pensar a existência de um passado tradicional, recíproco para ambos embora a distância geográfica hoje os separe. Os fatos contados muitas das vezes nos pareceram tão semelhantes, que dá a impressão de que foram vividos em conjunto. No entanto, há em cada fato uma partícula que distingue uma história, uma narrativa da outra: o modo como foram contadas e quem as contou faz toda diferença.

De acordo com Benjamin (1993), o narrador relata a sua experiência quando conta uma história, essa experiência não se joga ao vento. Ela se une à teia tecida há muito e continua sendo tecida. Histórias de vida, histórias da vida, como lembra Todorov (2006). Somente quem viveu experiências tem o que contar, diz Benjamin (1993). Zumthor (1993) lembra que o contador, ao relatar suas experiências, sua

memória se junta à memória popular, integra-se no discurso coletivo, clareando-o e magnificando-o, ainda que seja modificada aos poucos, a voz segue a tradição. Mesmo escritas, soam as vozes cantadas em performance. O escrito não pode traduzir aquilo que em performance se deixa escapar. O que a performance traduz é como os riscos no céu em noite de escuridão. “Para ouvir a voz que pronunciou nossos textos, basta que nos situemos no lugar em que seu eco possa talvez ainda vibrar”, aconselha o filósofo. E os ecos ainda vibram por entre as matas, as aldeias.

Das histórias narradas por cada ancião em sua respectiva aldeia e realidade cultural, das vividas e contadas, em todas se percebe um cunho coletivo, que se tece através dos narradores. Tecidas, permitem reunir, num só lance, a vida vivida e a vida contada: vivida por quem as conta, contadas por quem as viveu. Em cada história, há o misto das experiências cotidianas. Em cada história, há vozes latentes que silenciaram no tempo, mas que se tornaram vivas através dos narradores. Hoje, quem as conta não traz para si o privilégio da astúcia de contar, mas também atualiza na memória as memórias dos que um dia viveram experiências, ensinamentos passados milenarmente.

Durante a pesquisa, viajamos, pela mata, para que chegássemos o mais perto possível do que nos estava sendo transmitido, ousamos fechar os olhos e acreditamos estar ouvindo através do vento que fazia os galhos das árvores dançarem, a voz dos antepassados. Em cada falha de memória buscamos entender que nada é feito para sempre, exceto um sentimento puro e verdadeiro, o sentimento de pertença, de ser um “ÍNDIO KAINGANG”.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Luiz Bueno Horta. **A pacificação dos índios Caingangue paulistas.** Hábitos, costumes e instituições desses índios. Publicação nº 88 da Comissão Rondon. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1947, p. 33-72.

BARBOSA, Joaquim Onésimo Ferreira. **Narrativas orais: performance e memória.** - Manaus: UFAM, 2011. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, 2011.

BATTISTELLA, Mons. Vitor. **Painéis do passado.** 1996. p. 17.

BECKER, Ítala I. B. **O índio kaingáng do Rio Grande do Sul.** In: O índio no Rio Grande do Sul. Perspectivas. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 1975.

BENJAMIN, Walter. **“O narrador”.** Consideração sobre a obra de Nicolai Leskov, In: Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre leitura e história de cultura. São Paulo: Brasiliense, 1986.

STIEGLER, Bernard: **reflexões (não) contemporâneas.** Organização e Tradução: Maria Beatriz de Medeiros. Chapecó: Ed. Argos, p. 104, 2007.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória.** São Paulo: Martin Fonte. 1990.

BESCHOREN, Maximiliano. **Impressões de viagem na província do Rio Grande do Sul.** Trad. Ernestine Marie Bergman e Miro Rabuer. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.

BORBA, Telêmaco. **Breve notícia sobre os índios Caingangs, acompanhada de um pequeno vocabulário da língua dos mesmos indígenas e da dos Cayguás e**

Chavantes. Revista Mensal da Seção da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil. Rio de Janeiro, I, 1883, p. 20-36.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembrança de velhos.** São Paulo: T.A. Queiroz, 1983.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BUSATTO, Cléo. **A arte de contar histórias no século XXI. Tradição e Ciberespaço.** Petrópolis: Vozes, 2006.111

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, 530.

CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas.** Tradução Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CANDIDO, Antonio [et. al.] **A personagem de ficção.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CHARTIER, Roger. **A leitura: uma prática cultural.** (Debate entre Roger Chartier e Pierre Bordieu). In: ____ (Org.). **Práticas de leitura.** São Paulo: Estação Liberdade, 1997, 240p.

CORREA, Maria Celeste. **Kaingáng, o povo da floresta.** In: KOCH, Zig.

D'ANGELIS, Wilmar R. **Pensar o Proto-Jê Meridional e visitar o Proto-Jê, numa abordagem pragueana.** Relatório Acadêmico de Pós-Doutorado. Brasília: UnB. Inédito, 2008.

DE CERTEAU, M. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. (1975).

Douglas, Mary. **Como as instituições pensam** (tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

ECO, Humberto. **Seis passeios pelo bosque da ficção**. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FERNANDES, Fernandes. **Entre histórias e tererés: o ouvir da literatura pantaneira**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERREIRA, Jerusa Pires. A medida de Paul Zumthor. In: ZUMTHOR, Paul. **Tradição e esquecimento**. São Paulo: Hucitec, 1997.

FREIRE, José R Bessa. **A canoa do tempo**. Artigo revisado e atualizado em 2008, a partir da versão original: Tradução oral e memória indígena. In: Salomão, Jayme (dir): América: Descoberta ou Invenção. 4º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992, p. 138-164. Tb. disponível em: http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Acanoa_do_tempo_versaoUFAC2008.pdf, acessado em 30 de outubro de 2011.

FREIRE, José R. Bessa. **Rio Babel, a história das línguas na Amazônia**. Rio. Eduer/Atlântica. 2004.

FROCHTENGARTEN, Fernando. A memória oral no mundo contemporâneo. Estudos Avançados 19 (55), 2005. Extraído de <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/26.pdf>.

GALVÃO, Eduardo. **Aculturação indígena no Rio Negro**. In: Boletim Museu Paraense Emílio Goeld. n. 7, set. 1959, p.51.

GAY, João Pedro, Cônego. **História da República Jesuítica do Paraguay**. Rio de Janeiro: Typ. de Domingos Luiz dos Santos, 1863.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Vértice, 1990.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Tradução Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LADA FERRERAS, Ulpiano. **El proceso comunicativo de la narrativa oral literaria. Culturas Populares**. Revista Electrónica 5 (julio-diciembre 2007).

LAKATOS, Eva Maria/MARCONI, Marina de Andrade. **Sociologia geral**. 7. ed. ver. e ampl. São Paulo: Atlas, 1999.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Rossini Tavares. **A ciência do folclore**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul**. São Paulo/Brasília: Ibrasa/INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

_____ Mapa das terras Kaingang. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org>, acesso em 20 de Dezembro de 2011.

_____ Mídia utilizada para localização das Terras Kaingang. Disponível em <http://maps.google.com.br/maps>, acesso em 20 de Dezembro de 2011.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória. A cultura popular revisitada**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2001. (Caminhos da História) MORAES, Péricles. Os intérpretes da Amazônia. Manaus: Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2001.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. **Há vida na história dos outros**. Chapecó: Argos, 2001. 342 p. (Debates).

NETO, João Cabral de Melo. **Tecendo a Manhã**. In. CEREJA, William Roberto, MAGALHÃES, Thereza Cochar. Português: Linguagens. Volume único. São Paulo: Atual, 2007.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Vokabular und Sagen der Cregêz-Indianer**. ZE 46: 626-636. 1929. Im Gebiet der Gé-Völker. Anthropos 24, 1914.

_____ O registro da memória por meio da escrita em novos tempos de tecnologia. Disponível em: <http://www.recantodasletras.com.br/artigos/1372626> acesso em 10 de maio de 15 de outubro de 2011.

_____ O Tronco, de Jean Baptiste Debret - Escravos sendo castigado no tronco. Disponível em: <http://viagemquintadoscristais.blogspot.com/2008/09/portugus.html>, acesso em 25 de Setembro de 201

POLLACK, Michael. **“Memória e identidade social”**. In: Estudos Históricos, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

PROPP, Vladímir. **As raízes históricas do conto maravilhoso**. Tradução Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço. Tempo e técnica. Razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

TADIÉ, Jean-Yves; TADIÉ, Marc. **Le sens de la mémoire**. Paris: Gallimard, 1999. p. 9.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Paul. **Entre mito e política**. Tradução Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2002.

VILAS BOAS, Orlando & Cláudio. Xingu: **os índios, seus mitos**. Porto Alegre: Kuarup, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. Entrevista à equipe de edição dos Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. Editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo. Instituto Socioambiental. 2006, p. 41-47.

ZUMTHOR. **A letra e a voz: a literatura medieval**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Amálio Pinheiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec, 1997.

WIESEMANN, Ursula. **Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng**. Rio de Janeiro: Summer Institute of Linguistics (SIL). 1971, reeditado em 1981.

ANEXOS

1

NARRATIVAS

Narrador: Jorge Garcia

[...]a preparação que o Kujã faz, eles fazem com o mesmo remédio do mato, ele vai lavando cada um mês dois mês, semanas, quanto mais ele apura mais a criança vai desenvolvendo, tem alguém que não agüenta, tem alguém que não tem uma saúde boa, porque os remédios são muito forte, daí ele não agüenta. Então o próprio Kujã dele já tira ele fora, ele vai conservando aqueles mais forte, desde pra ele prepara prá caça, prá briga, prá uma pessoa forte, ligeiro, brabo, de coragem, tudo é a custo de remédio, aquele que dá certo ele vai cultivando, ele chama eles, marca um dia único e obrigatório e eles tem que tá lá, prá ele se preparado prá se forte, prá se valente, como os antigos deles.

Depois que estivesse preparado com as ervas, ele fazia a gurizada, ele escolhia aqueles bem forte valente mesmo, piá novo entre uns 18, 20 e até 30 ano, era escolhido para se os caçado deles, daí eles mandavam pro mato e mandavam caça uma Anta, porco do mato, aquela turma de gente valente, aqueles piá bem preparado, levam flecha, lança, e o kujã ensinava que não não era para matar demais, prá não estraga. O Kujã mandava mata tantos bichos e eles matavam, e era dividido para toda a aldeia, matava uma Anta eles chamavam toda a aldeia lá. Essa gente que caçava não tinha cachorro, não tinha nada a não ser as flechas e lança e alguns pau mesmo. Eles mesmo achavam a anta e atropelavam encima um do outro, eles deixavam uns nas espera no carreiro da Anta, eles sabiam onde as Anta paravam, e quando ela vinha, com a lança, com a flecha, matavam. Mas era só os mais fortes, que resistiam mais, essa era a preparação pra se tornar um mestre[...]

[...] O Kujã preparava aquela turma prá ela manda caça, era sempre preparado um da turma prá fazer um tipo de coisa, tinha o frentero, o mais forte, o mais sabido, o que mais entendia, era o que dominava, o Kujã dizia prá ele o que era prá faze e ele que dominava os outros, era o cacique deles, assim os avô contavam.

As vezes ele dava a indicação, ele lavava nós com o remédio, fazia um cocho com um purungo grande, naquela época dava aqueles purungo bem grande, ele enchia o cocho, enchia de remédio e água, e de madrugada ele mandava nós toma banho, e passava por tudo o corpo, aquilo a gente ficava amarelo de casca e folha, algum não agüentava né,

porque as vezes era muito frio e daí desistia, a preparação durava mais ou menos um ano ou mais.

O kuiã sempre escolhia um e leva com ele aonde ele ia, eu fui escolhido, ele disse que ia me prepara, e que não era prá mim desisti, não prá se afasta, tem que ter coragem, disse que eu ia pro mato e lá eu ia se perseguido pelos bicho, mas se eu vencesse eu ia ter sorte em tudo, na caça, em tudo que eu fizesse, então tudo isso a gente passo, naquela época tinha muito bicho, muito porco do mato, tinha vara/ bando de uns 100, 200 porco. Com idade de uns 40 e 45 anos por aí ele me disse agora prá você se um Kujã, agora você vai te que ir no mato e me traze um borrachão desses de flor de coqueiro antes dele abri o borrachão, você sobe no coqueiro e corta o borrachão e traga ele intero que eu preparo aqui prá você, eu fui e fiz como ele mando, trouxe o borrachão intero e entreguei prá ele, daí ele pego corto com um facão a tampa e começo a tira aquela flor que tem dentro do coqueiro, daí dele foi no mato levo aquilo lá e trouxe bem cheinho de folha e casca e água, e disse prá eu sentar na frente dele, ele começo a me paca na cabeça, e em todo corpo, até que me lavo tudo, ele só molhava a mão e ia esfregando. Daí ele disse, agora essa noite você vai ter um sonho, vai sonhar com uma coisa que vai ser teu mestre, a tua alma bicho, então você preste bem atenção com o que você vai sonha, eu não vou te dize o que é, nem eu sei, mas esse remédio vai faze você sonha, eu disse tá.

E anoiteceu, Eu era influído, loco prá dormi prá sabe com que eu ia sonha, deitei e dormi e sonhei com uma onça, que eu tava brincando com ela, ela pulava prá cá e prá e eu atirava uma flecha e ela se negava, daí eu acordei eu tava brincando com ela, daí eu acordei o Kujã e disse com o que eu tinha sonhado, ele disse muito bem, ela vai ser tua companheira, agora se prepare. Daí passo e eu me lavando só com remédio, daí dali umas 4 luas ele me chamou de novo e disse, busque de novo o casco do coqueiro como da outra vez e daí eu trouxe e ele preparo tudo de novo como da outra vez e disse agora meu filho, leve esse remédio e vá lá no meio do mato o mais longe que você pude ir quando você acha que pode dormi lá, fique lá, leve esse remédio e bote no pé de uma árvore, quando anoitece, você deite, tire a roupa e deite perto de onde você coloco o remédio e quando chega a noite vai vi um bicho lá, que é o que você sonhou, mas não se assuste que ele não vai te faze nada, eu fui e fiz.

Peguei o remédio e fui, quando cheguei no mato eu disse é aqui mesmo, um PE de soita grosso, botei o remédio ali e fiquei esperando anoitece, quando anoiteceu eu tirei a roupa e deitei do lado, naquele tempo tinha um tipo de Carrero, naquele tempo tinha muito disso, Carrero de bicho, aí eu deitei encima do Carrero sem nada, eu tinha apenas um fósforo prá depois que você vê tudo que vai acontece você pode faze um fogo e dormi lá, mas se quiser pode vim prá casa, daí deitei de barriga prá cima e escureceu tudo, os pernilongos dele me pica e eu quieto, umas horinha eu ouvi de longe deu um estralo na

taquara daí eu coloquei meu ouvido na folha junto do chão e escutei que vinha alguma coisa e eu escutava os passos dele e eu tremendo de medo. Derrepente quando chegou uns cinco metro, paro e fico quieto, dali uns dois minutos eu só vi quando ele preteou por cima de mim e deu três pulo por cima de mim e depois volto e meu Kujã disse que quando ele fizesse isso, era prá eu pega o remédio e me banha de novo e deixo cheio de água e deixo no mesmo lugar onde colocou da primeira vez, e pode vim embora. Daí depois disso eu levantei vesti a roupa, acendi o fósforo fiz um fachineiro de taquara e vim, demorei prá sair fora mas sai era quase de manhã. Cheguei em casa e contei pro meu mestre tudo que tinha acontecido. Daí ele disse que dali nove dias ele mando eu volta lá era prá eu ir lá de novo que vai te outra água lá, não é a mesma que você deixou, daí você um purunguinho de água que vai te outra água lá, pegue aquela água e se banha e toma aquela água e deixo cheio lá de novo com a água que você levo, essa água tinha os remédios de novo, daí eu fiz como ele mando, três vezes que ele me mando lá ele disse agora você tá pronto. Agora você vai sonha com o bicho é o teu espírito dentro do mato, nunca tenha medo que ele sempre vai te acompanha agora, nunca vai te vaze uma atreição e dito e feito, quando eu ia ao mato sozinho eu chamava ele e ele andava comigo, mas quando tinha outras pessoas junto comigo eu não chamava porque eles tinham medo, às vezes alguns me duvidavam daí eu chamava ele e ele vem, a gente num pode dúvida senão ele fica bravo, ele pode anda com a gente e não faz nada, igual um cachorrinho, protegendo a gente.

Tudo quanto é coisa do mato, prá mim a partir dali fico tudo fácil, a caça, o mel, enjoava de mata tatu. Nada mais foi difícil. Mas agora é proibido isso, é proibido se Kujã, os crentes diz que é pecado.

Narrativa: Tereza Nascimento

[...] Eu não fiz 15 anos prá casar, o irmão mais velho que achava o marido da irmã, quando tinha o pai era o irmão mais velho que achava o noivo. Eu gostava daquele que queria casar comigo, ele queria falar comigo mas eu tinha vergonha, antigamente a gente não falava com o noivo antes do casamento, uns nem conhecia, só conhecia quando ia casa. Quando casei, as autoridades aconselharam, tudo na idioma Kaingáng, agora o chefe também faz casamento, naquele tempo era só o cacique e o capitão, junto com o conselheiro e as outras autoridades...a gente respeitava as marcas, nossa mãe e nosso pai, ensinava desde de quando a gente era criança que não podia casar com a mesma marca, que a gente era parente. Para o casamento a mãe fazia piché, a gente aprendia soca desde pequeno, a gente colocava o milho no pilão depois de torrado e socava [...] Tinha o bolo que a mãe fazia também, ela debulhava num balaio e a gente socava um pouco depois colocava o balaio com milho socado na água, três, quatro dias, de manhã

bem cedo ela vai na água busca, era cheio de balaio com milho, daí a gente tirava e socava para fazer o bolo, fazia quirera também, ela também fazia biju, farinha, ele fazia quase meia bolsa de biju [...] Naquele tempo o pai plantava trigo também, mas não era igual o milho, terminava muito ligeiro e não rendia.

Narrativa: Ivo Fortes

[...] uma época a gente não tinha as casas como a gente tem hoje, nossas casas eram de capim (a gente chama de elefante ou daquele capim que dá perto do rio, que tem as folhas cumpridas), a gente ficava ao redor do fogo de chão à noite, nós não comia essas comidas de branco, nossos pais iam ao mato e traziam de tudo, traziam folhas, os antigos viviam assim, nossos pais nasceram aqui e morreram em cima dessa terra, eles iam no mato traziam folhas para nós come, outro trazia mel, outro trazia caça para a família come. Então a gente comia essas coisas, hoje você vai come uma carne tem que coloca no espeto, naquele tempo, nós abria a caça e jogava em cima da brasa no fogo de chão. Naquele tempo nós não ficávamos doente.

[...] o branco tomo nossas terras, o governo sempre diz, que aqui não tem mais índio, então que pode toma nossas terras, eles dizem como é que esses índios querem terra de volta se eles não trabalham, não dão lucro pro governo. Só que é costume do índio, hoje nós, na época que nossos pais viviam aqui, eles iam no centro do mato e ficavam lá, não levava comida do branco, lá eles caçavam e preparavam onde estavam, não precisava da comida do branco, eles torravam milho, socavam no pilão e hoje não tem mais isso, o mato não é mais como antigamente, nossas lembranças estão se enfraquecendo, nossos filhos estão crescendo sem saber daquilo que nós sabíamos, dos remédios, da comida, porque não tem mais é muito pouco, o mato está se acabando, não tem mais recurso, até os peixes morrem com o veneno que os colonos colocam nas lavouras e quando chove desce até o rio, daí não tem nem mais peixe para gente pesca. Eles querem considerar nós como um branco, porque dizem que o que o branco tem os índios também já tem. Só que não é verdade, nós nunca vamos ser igual ao branco, a gente pode até comer essas comidas mas nossos velhos estão chorando, porque não é mais como antigamente. Até a sabedoria dos antigo os novos não querem saber mais porque tem tanta coisa de fora e não tem recurso na aldeia mais para os velhos ensinarem.

[...] meu pai e minha mãe e até minha avó, quando era pequeno ela sempre dizia, um dia você vai casar, mas daí você tem que sabe se tua mulher é Kamé ou é Kaingucré, eu sou Kaingucré então eu não posso casar ainda que eu goste dela, mas se ela for Kaingucré eu não posso casar com ele, porque tem que ser o contrário. O Kamé é representado com um risco pintado no rosto, e o Kaingucré é uma marca redonda, para as pinturas, a gente

sabe qual é a madeira a gente queima depois coloca as brasas no pilão e coloca um pouco de água e soca só que o Kamé tem que tem uma pinta vermelha e o Kaingucré tem que ser preto. Não pode casar da mesma marca senão casa com parente e isso é feio, mas hoje nossos filhos vê os brancos casando até com o primo deles daí eles querem escolher quem eles querem, então o branco está dando mau exemplo pra nossos filhos, aí nossa cultura vai se perdendo.

Antigamente nós tinha uma festa todo ano, nós tinha nossos KIJÁ, era eles que organizavam as festas, mandavam a gente fazer as coisas e a gente fazia como eles diziam. Eles traziam ervas do mato, folhas de coqueiro, cupim de formiga, carquejas, folha de guabiroba, ela socava no pilão, as folhas ela colocava na água numa panela bem grande e o cupim ela colocava no fogo, aí ela chamava as crianças e derramava na cabeça deles, era remédio prá nós, depois para os grandes, ela mandava trazer as roupas e deixava as roupas pegarem a fumaça, daí a doença brava não pegava ninguém da aldeia, e os remédios, folhas da panela a gente tomava enquanto ela passava com o talo do coqueiro dizendo que nada de ruim ia acontecer.

[...] só os velhos sabem dessas coisas, está na memória deles.

Narrativa: Nízio Loureiro

[...]Nós temos nossas leis dentro da aldeia, aqui a pessoa é punida, nas primeiras vezes dependendo do que ela fez, na primeira vez seja para quem for mulher ou homem, é colocado na cadeia, quando nunca foi, fica um ou dois dias e recebe só o almoço, pode sair só uma vez para fazer as necessidades. Mas tem gene que já fico até 30 dias na cadeia, aí se não resolve ele é transferido para outra aldeia e lá vai ficar nos comandos, trabalhando de graça, só pela comida para o cacique daquela aldeia onde ele foi transferido, tem uns que ficam até um ano, como junto com o outro cacique. Mas isso acontece só porque a pessoa não quer mudar, as autoridades, a comunidade dá uma chance para mudar, mas se ele não quer aí pega as punições mais grave. Acontece bastante também na separação de casais, quando o homem ou a mulher não quer mudar". Tem também, conforme os erros que o índio não nem encaminhado para outra aldeia, ele é expulso da aldeia e vai viver com os brancos, aí vai ter obedecer às leis dos brancos.

Tem os casamentos que as pessoas não podem casar com os da mesma marca, do mesmo lado, eu, por exemplo, fiquei com uma mulher da mesma marca, tive que ficar 11 dias na cadeia, só fica quando eles têm filho junto, mas ainda assim tem que pagar um preço que é a prisão por alguns dias pelo erro cometido. Na lei indígena não pode casar com a

mesma marca porque é considerado irmão, e não pode casar irmão com irmão, se não tem filhos a lei não deia ficar junto é contra nossa cultura.

[...]na nossa cultura, os antigos sempre diziam que se eu so Kamé e o outro homem é Kaingucré, a gente chama de "IAMBRÉ" que quer dizer cunhado, e se é de muito mais idade que eu, a chama de "CACRÉ" que significa sogro, mas só que poucos chamam assim. Quando é da mesma marca a gente chama de "RENGRÊ", que quer dizer irmão.

KAMÉ + KAINGUCRÉ: YAMBRÉ (CUNHADO)

KAMÉ + KAMÉ OU KAINGUCRÉ + KAINGUCRÉ: RENGRE (IRMÃO)

Mas se for da mesma marca que a minha (Kaingucré) e for de muito mais idade que eu, aí ele vai ser meu "IÓG", é como se fosse meu tio.

A mulher do meu "CACRÉ", por mais que ela seja da mesma marca que a minha (KAINGUCRÉ), ela vai ser minha sogra "NHÃ, UMBÃ, porque o marido dela é meu sogro...

Nesse processo cultural, é seguida apenas a marca do pai.

[...]no casamento, para aconselhar, tem dois conselheiros, um de cada marca, porque não pode a marca contrária dar conselho para marca diferente dele [...]

2

FOTOS E MAPAS

Foto 1. Ancião Etelvina da Silva, 102 anos, Terra Indígena Nonoai – RS
(Foto: arquivo Josué Carvalho)



Foto 2. Ancião Nizio Loureiro, 79 anos, Terra Indígena Nonoai – RS
(Foto: arquivo Josué Carvalho)



Foto 3 . Anciões Avelino Pedroso, 70 anos e Tereza Pedroso, 62 anos, Terra Indígena
Nonoai – RS
(Foto: arquivo Josué Carvalho)



Foto 4. Anciã Ferã, 69 anos, Terra Indígena Nonoai – RS
(Foto: arquivo Josué Carvalho)



Foto 5. Anciã Francisca, 68 anos e sua mãe, anciã (confirmar nome) de 91 anos. Terra Indígena Nonoai – RS
(Foto: Arquivo Josué Carvalho)



Foto 6. Ancião Perogã Fernandes, 75 anos e ancião Nina Fernandes, 66 anos com sua Bisneta. Terra Indígena Nonoai – RS
(Foto: Arquivo Josué Carvalho)



Foto 7. Ancião Tereza Nascimento, 76 anos, Terra Indígena Nonoai – RS.

(Foto: Arquivo Josué Carvalho)



Foto 8. Ancião e Cacique, José Oreste do Nascimento, 65 anos, Terra Indígena Nonoai –
RS

(Foto: Arquivo Josué Carvalho)



Foto 8. Anciã e Kujã Jorge Garcia, 82 anos, Terra Indígena Nonoai – RS

Foto: Arquivo Josué Carvalho

POSTO INDÍGENA XAPECÓ – XANXERE – SC

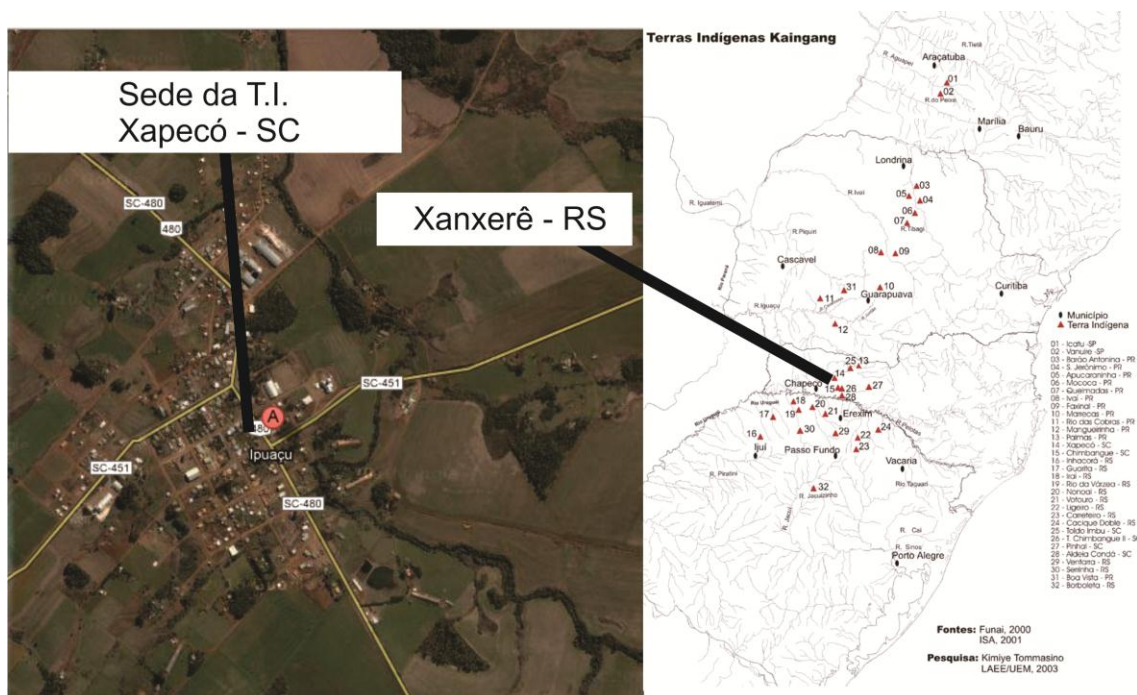


Foto 9. Sede do Posto Indígena Xaçpecó.

(Montagem: Arquivo Josué Carvalho)

Posto Indígena Xaçpecó, Posto Indígena Selistre de Campos

Localização: margem direita do rio Chapecózinho, e rio Chapecó (esq). Municípios de Ipuacu e Marema, SC.

Delimitação original : Decreto n. 7, de 18.06.1902 (Governo do Paraná)

Redução : (1) Toldo Imbú, de onde os Kaingang foram retirados à força em 1949, com base em uma grilagem de terras iniciada em 1917, com a expedição de dois títulos para a 'Fazenda S.Pedro'; (2) Acordo do SPI com o Governo de Sta Catarina, em 1952, retirou dos índios as terras da aldeia Formigas e do Chapecozinho (hoje sede do munic. de Bom Jesus) e do Toldinho (atual sede do munic. de Entre Rios), e consagrou o esbulho do Toldo Imbú; (3) Área no Canhadão, grilada na demarcação dos anos 50; (4) na década de 1930 a Faz.

Alegre do Marco avança mais de 800 hectares sobre a terra indígena; (5) Acordo da FUNAI com a firma Saulle Pagnoncelli, em 1971, toma cerca de 400 ha no Pinhalzinho.

Demarcação : entre 1952 e 1954, pela Diretoria de Terras e Colonização do Estado de Santa Catarina, consolidando a redução da área. Aviventação de limites, em 1987, gerou homologação em out./1991.

Título : Registro no CRI de Xanxerê em out./1965 (ref. à demarcação dos anos 50) e em jun./1971 (ref. ao acordo FUNAI-S.Pagnoncelli).

Área original : aprox. 25.000 hectares (pelo Dec. n. 7)

Área atual : 15.623 hectares

1944 : 804 pessoas, sendo 716 kaingang (fonte: SPI)

1975 : 1.135 pessoas (fonte: FUNAI)

2005 : 2.900 kaingang (fonte: www.portalkaingang.org)

TERRA INDÍGENA NONOAI – RS

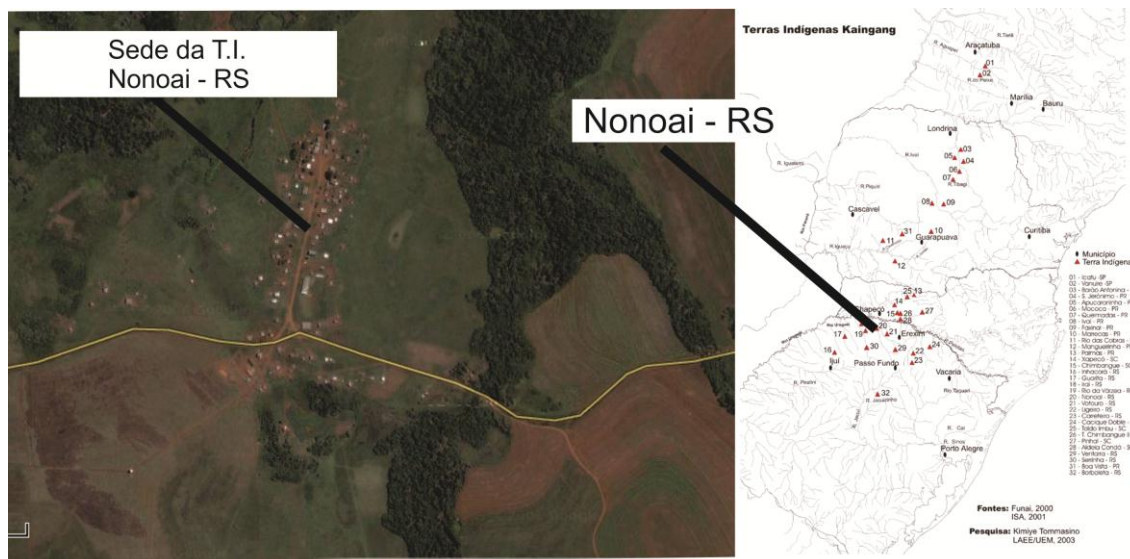


Foto 10. Sede do Posto Indígena Nonoai
(Montagem: Arquivo Josué Carvalho)

Localização: Atravessado pelo Rio Mel, Lajeado Grande e Lajeado dos Índios, afluentes do Rio Uruguai. Municípios de Nonoai, Planalto e Rio dos Índios, RS.

Demarcação original : abril a junho de 1857, pelo agrimensor Francisco Rave, por ordem do Pres. da Província, Jerônimo Francisco Coelho.

Redução : (1) nova demarcação, em 1911, reduziu a cerca de 10% da demarcação do século XIX ; (2) ato do Governo Estadual separa 19.998 hectares da área demarcada em 1911, que foram transformados, em 1949, em reserva florestal do Estado. Em 1962, novo ato estadual retira 2.499 hectares da parte transformada em reserva florestal e os transforma em lotes coloniais (4a. Seção Planalto) ; (3) em 1964, uma mandado de “Reintegração de Posse” permitiu que a firma Agro-Pastoril Alto Uruguai (irmãos Dall'Asta), comprasse supostos ‘direitos’ e ocupasse cerca de mil hectares da área indígena. Obs: área mencionada em (2), exceto a parte referida em (3), devolvida como Terra Indígena Rio da Várzea (ver).

Redemarcação: mais recente, em 2002-2003. Não concluída.

Área original: entre os rios Uruguai, Passo Fundo e Rio da Várzea.

Demarcada em 1911: 34.907,6 hectares.

Área atual: 19.830 hectares (1 mil ocupados : ver 3 - acima).

1945 : 525 kaingang (fonte: SPI)

1975 : 997 pessoas (fonte: FUNAI)

2005 : 2.100 kaingang (fonte: www.portalkaingang.org)

POSTO INDÍGENA VANUÍRE – VANUÍRE – SP

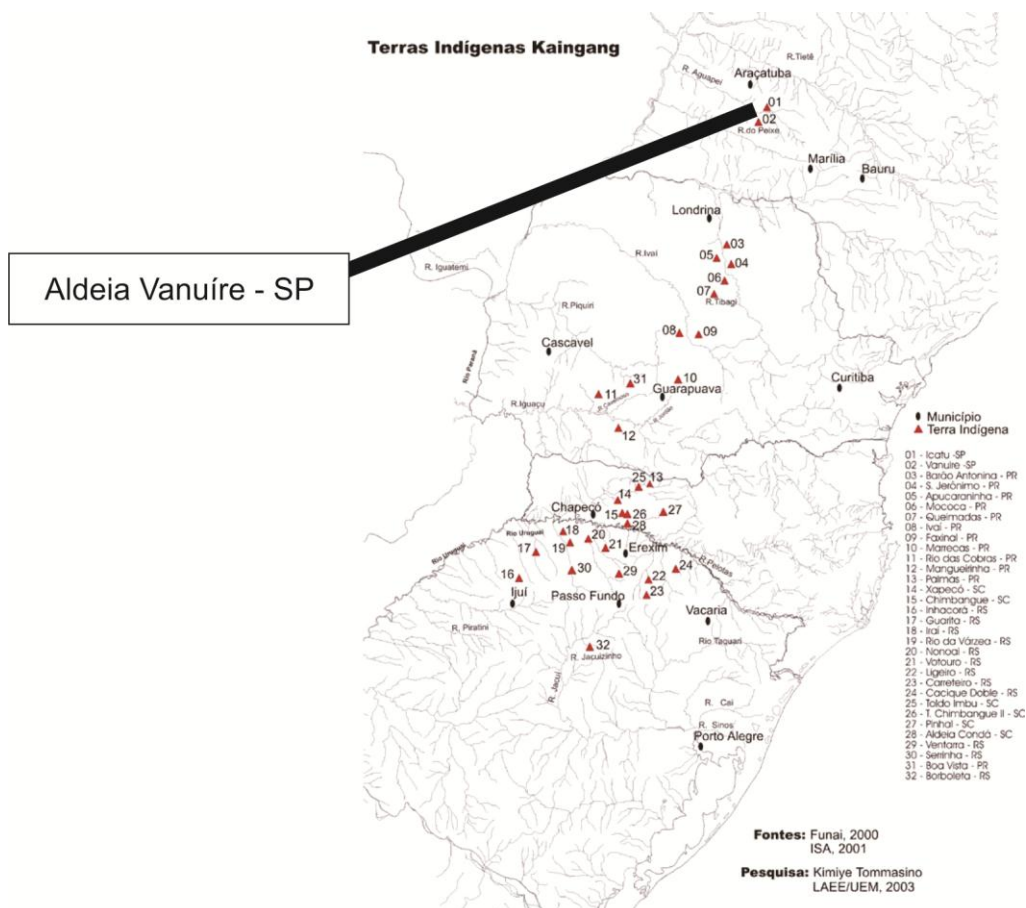


Foto 11. Mapa com a localização da Aldeia Vanuíre
 Fonte: FUNAI, 2000, ISA, 2001 (Montagem Pessoal)

Localização: Córrego Iacri, no Município de Arco Íris, SP.

Delimitação original :

Redemarcação : homologada em out./1991.

Na década de 60, um grupo Krenak, fugindo das situações de perseguição e sofrimento em MG, veio instalar-se no Vanuíre. Atualmente são maioria e detém o poder político.

Título :

Área original : 604 hectares (fonte: D. Melatti 1976).

Área atual : 708,93 hectares

1967 : 115 pessoas (fonte: D. Melatti, 1976)

1976 : 155 pessoas, cerca de 80 kaingang (fonte: D. Melatti 1976)

2005 : 220 pessoas, sendo 90 kaingang (www.portalkaingang.org)

POSTO INDÍGENA APUCARANA – LONDRINA – PR

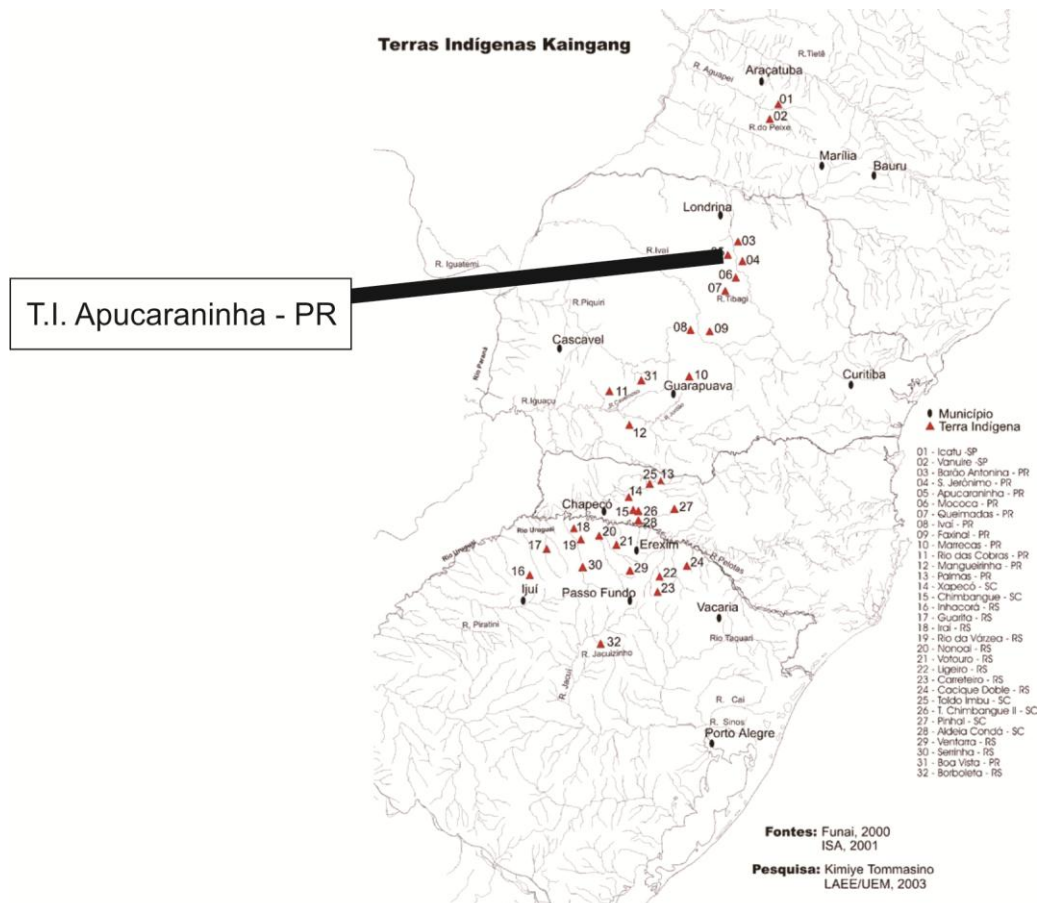


Foto 11. Mapa com a localização do Posto Indígena Apucarana

Fonte: FUNAI, 2000, ISA, 2001 (Montagem Pessoal)

Localização: confluência dos rios Apucarana e Apucarantina com o Rio Tibagi. Município de Londrina, PR.

Delimitação original : Decreto n. 6, de 05.07.1900 (Governo do PR).

Redução : Acordo celebrado entre o Governo do Paraná (Moysés Lupion) e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 12.05.1949 (publicado no D.O.U. de 18.05.1949).

Redemarcação : 1953, pela Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (FPCI).

Título : Escritura Pública de Doação (aos índios) lavrada em 18.12.1953. Registro no C.Reg. Imóveis de Londrina em set. 1955.

Área original : aprox. 80.000 hectares.

Área atual : 5.574 hectares

1945 : 247 kaingang (fonte: SPI)

1975: 295 kaingang (fonte: GT FUNAI, INCRA, Governo PR)

2000 : 1.350 kaingang (fonte: Prefeitura Municipal de Londrina)