

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL - UFRGS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS E TERRITÓRIO:
O Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha – RS.**

CLÁUDIA ARESI

ORIENTADORA: PROFA. DRA. ROSA MARIA VIEIRA MEDEIROS

PORTO ALEGRE, SETEMBRO 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL - UFRGS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**TRANSFORMAÇÕES CULTURAIS E TERRITÓRIO:
O Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha – RS.**

CLÁUDIA ARESI

Orientadora: Profa. Dra. Rosa Maria Vieira Medeiros

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Carlos Tedesco (PPG em História/UPF)
Prof. Dr. Álvaro L. Heidrich (PPG em Geografia/UFRGS)
Prof. Dr. Aldomar A. Rückert (PPG em Geografia/UFRGS)

**Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-
Graduação em Geografia,
como requisito para
obtenção do título de
Mestre em Geografia.**

PORTO ALEGRE, SETEMBRO 2008.

Aresi, Cláudia

Transformações culturais e território : o Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha – RS / Cláudia Aresi - Porto Alegre : UFRGS/PPGEA, 2008.

[169 f.] il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Geociências. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Porto Alegre, RS - BR, 2008.

1. Geografia Humana. 2. Geografia Cultural. 3. Reserva Indígena. 4. Território. 5. Rio Grande do Sul. 6. Serrinha (RS). I. Título.

Catálogo na Publicação
Biblioteca Geociências - UFRGS
Renata Cristina Grün CRB10/1113

AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho contei com a colaboração de várias pessoas e instituições que tornaram esta pesquisa possível. Em vista disso, agradeço:

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul pela possibilidade de frequentar um curso de pós-graduação gratuito e de qualidade.

À minha orientadora, professora Dra. Rosa Maria Vieira Medeiros, por ter confiado em mim e apostado na minha capacidade de conclusão deste trabalho. Também, pelo seu apoio incondicional, suas contribuições e incentivos nos momentos de dificuldade.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRGS, Vanda Ueda (*in memoriam*), Paulo Roberto Rodrigues Soares, Luis Fernando Mazzini Fontoura, Álvaro Hëidrich, Dirce Maria Suertegaray, Aldomar Rückert, pelas discussões e contribuições em sala de aula e fora dela. Ao professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social Sérgio Baptista da Silva, pelas indicações bibliográficas e contribuições nas aulas de Etnologia Indígena e Arte.

Aos colegas pelas discussões nos corredores nas horas vagas.

Ao meu amigo, amado e companheiro, Marcio Soares, pelo incentivo, paciência e sacrifício neste dois anos de caminhada.

Aos meus familiares, que sempre me incentivaram para seguir na minha caminhada acadêmica.

À Fundação Nacional do Índio – FUNAI, pelo empréstimo de material.

Às bibliotecas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, representadas por seus funcionários, que possibilitaram realizar uma pesquisa bibliográfica e documental rica em materiais.

Em especial, meu agradecimento à comunidade Kaingang da Serrinha, que me acolheu e permitiu o desenvolvimento de meu trabalho de pesquisa. Meu agradecimento especial ao cacique Antônio Mig Claudino e às demais lideranças da reserva que sempre se empenharam para que as minhas pesquisas fossem realizadas e concluídas.

Enfim, meu muito obrigado a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a conclusão de mais uma etapa de minha trajetória acadêmica.

*Quando eu morrer que me enterrem
Na beira de um chapadão
Contente com minha terra
Cansado de tanta guerra
Crescido de coração.*

(Chico Buarque)

*Terrenos baldios como grandes províncias, o homem outrora,
e pouco tempo, os possuiu; em seguida, foi-se para outro lugar.
Atrás de si deixou um relevo machucado, todo emaranhado de
vestígios. E nesses campos de batalha onde, algumas dezenas
de anos, ele afrontou uma terra ignorada, renasce lentamente uma
vegetação monótona, numa desordem tanto mais enganadora
quanto, sob o semblante de uma falsa inocência, preserva
a memória e a formação dos combates.*

(Claude Lévi-Strauss, 1996).

RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre a reserva indígena de Serrinha-RS, localizada no Norte do Estado do Rio Grande do Sul, que abrange parte do território dos municípios de Constantina, Engenho Velho, Três Palmeiras e Ronda Alta. No passado foi terra de índios, habitada mais tarde (por volta de 1930) por colonos, originando a expulsão de seus antigos moradores. A Constituição Federal de 1988 devolveu o direito de posse dessas terras aos indígenas e, a partir de 1996, se iniciou o processo de retirada dos colonos da área da reserva. O objetivo deste trabalho é analisar a origem dos conflitos no campo entre colonos e indígenas pela posse da terra. Busca-se também estudar a relação do índio com o território, transformado pelo colono, e de identificar se ocorreram transformações culturais e se estas foram relevantes para os indígenas. Além disso, pretende-se mostrar como todas as mudanças ou transformações culturais vêm sendo articuladas no contexto da reserva e qual a sua repercussão nos aspectos da cultura “tradicional” por eles ainda mantida. A metodologia utilizada para a realização deste trabalho contou com um embasamento teórico sobre o processo histórico do conflito, sobre os aspectos culturais Kaingang e sobre os conceitos de cultura, paisagem, território e identidade, pertinentes a esta discussão. A pesquisa de campo junto à comunidade Kaingang foi realizada através da elaboração de entrevistas semi-diretivas, de coleta de histórias de vida e de diários de campo. Uma das conclusões considerada mais relevante para esta pesquisa refere-se à importância do território para a manutenção da vida e da cultura Kaingang. Somente após a reconquista do território é que os indígenas conseguiram revitalizar sua cultura.

PALAVRAS-CHAVE: transformações culturais, questão indígena, conflitos, território.

ABSTRACT

This work is a study on the Serrinha indigenous reservation, located in the northern part of Rio Grande do Sul state, that includes part of the territory of the municipal districts of Constantina, Engenho Velho, Três Palmeiras and Ronda Alta. In the past it was Indian land. Later (about 1930), it was inhabited by settlers, resulting in its former residents' banishment. The Federal Constitution of 1988 returned the ownership right of those lands to the natives and, starting from 1996, the process of settlers' withdrawal from the reservation areas began. This study aims to analyze the origin of the field conflicts between settlers and Indians over the ownership of the land. It also seeks to study the relationship of the Indians with the territory transformed by the settlers, and to identify whether there were cultural transformations and if those were relevant to the natives. Besides, it intends to show how all the changes or cultural transformations have been articulated in the context of the reservation and what are their repercussions in some aspects of the "traditional" culture still kept by them. The methodology for the accomplishment of this work relied on a theoretical basis on the historical process of the conflict, on the Kaingang cultural aspects, and on the concepts of culture, landscape, territory and identity, pertinent to this discussion. The field research on the Kaingang community was conducted through the elaboration of semi-directing interviews, the collection of life histories and the writing of field journals. One of the most relevant results of this research refers to the importance of territory for the maintenance of Kaingang life and culture. It was only after the natives were given back their territory that they got to revitalize their culture.

KEY-WORDS: cultural transformations, indigenous issues, conflicts, territory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FIGURAS:

Figura 1: Localização da área de estudo: Reserva Indígena de Serrinha-RS	21
Figura 2: Limites municipais da reserva indígena de Serrinha-RS	22
Figura 3: Planta da reserva indígena de Serrinha e entorno	27
Figura 4: Setores que compõem a Reserva Indígena de Serrinha-RS	30
Figura 5: Localização das áreas indígenas demarcadas por Torres Gonçalves.....	49
Figura 6: Divisão da reserva indígena de Serrinha efetuada por Cordeiro de Farias em 1941	66
Figura 7: Concessões no Toldo da Serrinha – Sarandi – 1962	67

LISTA DE FOTOS:

Foto 1: Igreja Assembléia de Deus	31
Foto 2: Igreja Evangélica	31
Foto 3: Frente da escola Fog Kavá	33
Foto 4: Pátio interno da escola	33
Foto 5: Salão de festas	34
Foto 6: Fundos do salão e cadeia	34
Foto 7: Escritório das lideranças.....	35
Foto 8: Cadeia	35
Foto 9: Residência em boa conservação	36
Foto 10: Residência em precárias condições	36
Foto 11: Cestos <i>téi</i>	121
Foto 12: Cesto <i>ror</i>	121
Foto 13: Grupo Artístico de Danças	130
Foto 14: Grupo Artístico de Danças	130
Foto 15: Grupo Artístico Kaingang	131
Foto 16: Artesanato Kaingang	131
Foto 17: Terras cultivadas com soja, milho e trigo	139
Foto 18: Terras destinadas à preservação	140

Foto 19: Túmulos abandonados abertos	147
Foto 20: Túmulos abandonados fechados	147
Foto 21: Túmulo de um adulto	147
Foto 22: Túmulo de uma criança	147
Foto 23: Túmulo de indígena segundo modelo dos não-índios	148
Foto 24: Túmulo de indígena segundo seus costumes.....	148
Foto 25: Cestos fechados de taquara	155
Foto 26: Cestos abertos de taquara	155
Foto 27: Cestos abertos de taquara	155
Foto 28: Peneira de taquara	155

LISTA DE QUADROS:

Quadro 1: Divisão das metades tribais Kaingang	113
---	-----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Número de benfeitorias deixadas pelos colonos	25
Tabela 2: Bens públicos deixados pelos colonos	25
Tabela 3: Toldos demarcados entre 1911 e 1918 no Rio Grande do Sul	50

LISTA DE ABREVIATURAS

- CF** – Constituição Federal.
- CNE** – Conselho Nacional de Educação.
- CNPI** – Conselho Nacional de Pesquisas Indígenas.
- DST** – Doenças Sexualmente Transmissíveis.
- FAMURS** – Federação das Associações de Municípios do Rio Grande do Sul.
- FEE** – Fundação de Economia e Estatística.
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio.
- FUNASA** – Fundação Nacional da Saúde.
- GAPIK** – Grupo Artístico de Pequenos Índios Kaingang.
- IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- LI** – Legislação Indigenista.
- MASTER** – Movimento dos Agricultores Sem-terras.
- MEC** – Ministério da Educação e Cultura.
- ONG** – Organização Não-governamental.
- PRR** – Partido Republicano Riograndense.
- PSD** – Partido Social Democrata.
- PTB** – Partido Trabalhista Brasileiro.
- RS** – Rio Grande do Sul.
- SC** – Santa Catarina.
- SPI** – Serviço de Proteção ao Índio.
- SPILTN** – Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais.
- STR** – Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. A RESERVA DE SERRINHA NO RIO GRANDE DO SUL	20
2.1 – Os municípios que compõem a área da reserva indígena	20
2.2 – O Distrito de Alto Recreio	24
2.3 – A Reserva Indígena de Serrinha	29
3. AS POLÍTICAS INDIGENISTAS E AS INTERVENÇÕES DO ESTADO NA VIDA DO INDIO KAINGANG	38
3.1 – A política indigenista no Brasil	39
3.1.1 – A política indigenista no Rio Grande do Sul	47
3.2 – A Fundação Nacional do Índio – FUNAI	51
3.3 – A origem da luta do Kaingang pela terra	52
3.4 – O Kaingang do Rio Grande do Sul	56
3.5 – A história da Reserva Indígena de Serrinha-RS	65
4. CULTURA, PAISAGEM, TERRITÓRIO E IDENTIDADE	75
4.1 – A cultura e sua importância para o índio Kaingang	75
4.2 – A paisagem como elemento cultural	81
4.3 – O território como suporte da identidade Kaingang	84
4.3.1 – Territórios des-territorializados	91
4.4 – A identidade como fator territorializador e/ou de diferenciação	96
5. HORIZONTE CULTURAL KAINGANG	102
5.1 – Organização social	105
5.2 – Mitologia	108
5.3 – Alimentação	116
5.4 – Festas culturais	117
5.5 – Armas, utensílios domésticos e artesanatos	119
5.6 – Aspectos lingüísticos e grafismos	121

6. O KAINGANG: ATUAL MORADOR DA RESERVA DE SERRINHA-RS.....	124
6.1 – A retomada das terras da Serrinha-RS	125
6.2 – Aspectos culturais atuais	131
6.2.1 – Organização social	132
6.2.2 – Mitologia	142
6.2.3 – Alimentação	150
6.2.4 – Festas culturais	152
6.2.5 – Artesanatos	153
6.3 – O que ainda permanece	156
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	161
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	168

1. INTRODUÇÃO

Este estudo é sobre a reserva Indígena de Serrinha, localizada no Norte do Estado do Rio Grande do Sul, que abrange parte do território dos municípios de Engenho Velho, Constantina, Ronda Alta e Três Palmeiras. Esta área foi demarcada em 1908 pelo governo estadual para os indígenas. A partir de 1941, passou a ser expropriada pelos órgãos governamentais e utilizada para o assentamento de colonos. Os indígenas adquiriram novamente o poder de posse sobre estas terras a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988. Mas é somente a partir de 1996 que os indígenas tomaram efetivamente a posse das terras e os colonos começaram a ser retirados da área da reserva.

Desta forma, este território passou por mudanças significativas na sua configuração, organização e formas de uso, com a substituição de uma cultura pela outra. Neste sentido, este trabalho tem por objetivo analisar a origem dos conflitos no campo entre colonos e indígenas pela posse da terra. Estes conflitos se acentuaram a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, que devolveu o direito de posse de diversas áreas para os indígenas na região Norte do Rio Grande do Sul. Nesse sentido, buscamos estudar a relação do índio com o território, transformado pelo colono; também buscamos identificar se houveram transformações culturais e, se houveram, quais foram relevantes para os indígenas. Por fim, queremos mostrar como todas as mudanças ou transformações culturais vêm sendo articuladas no contexto da reserva e qual a sua repercussão nos aspectos da cultura “tradicional” mantida pelos índios.

Devido ao conflito entre indígenas e colonos pela posse das terras, tivemos inúmeras dificuldades na obtenção dos dados e na realização da pesquisa de campo. Os indígenas são bastante resistentes quanto ao fornecimento de dados sobre a sua cultura para pesquisadores não pertencentes à comunidade Kaingang. Eles entendem que quando os não-índios procuram pesquisá-los é para novamente explorá-los e fazer uso de seus conhecimentos tradicionais. Os dados fornecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) também foram insuficientes, pois a mesma não possui um acervo muito grande sobre as reservas indígenas do Rio Grande do Sul, principalmente sobre a Serrinha. Desta forma, gostaríamos de salientar que alguns aspectos deste trabalho não foram desenvolvidos da maneira que havíamos planejado, ou seja, faltaram subsídios para que a pesquisa fosse desenvolvida na sua totalidade.

Como hipóteses deste trabalho entendemos que isso ocorreu devido à necessidade de adaptação ao novo meio que este grupo Kaingang está sendo inserido. Passados dez anos da

retomada das terras, muitos aspectos novos foram inseridos ou adaptados a sua cultura, da mesma forma que aspectos outrora esquecidos foram resgatados ou revitalizados com o auxílio dos indígenas mais velhos. Estas transformações culturais observadas neste grupo são resultantes do contato e das relações estabelecidas com os não-índios, com a vida urbana, com as migrações e com o turismo. Seus aspectos culturais não permanecem estáveis, inseridos num universo arcaico; ao contrário, os indígenas tiram proveito das informações divulgadas pelos meios eletrônicos para reformular seus antigos métodos e adaptá-los às representações simbólicas da atualidade.

Esta necessidade de manutenção de sua cultura e, ao mesmo tempo, de preservar suas formas de vida, de organização e de pensamento são explicadas por Canclini (1997, p. 218), quando diz que essa necessidade se explica não apenas por “razões culturais, mas também [...] pelos interesses econômicos dos produtores que tentam sobreviver ou aumentar sua renda” a partir daquilo que produzem.

No entanto, isso nos soa um pouco inadequado, pois difere da imagem que construímos desses povos tradicionais. A nosso ver, eles deveriam permanecer enclausurados em seus grupos minoritários, e ignoramos que a maioria dos indígenas do continente vivem a décadas “processos de migração, mestiçagem, urbanização e diversas interações com o mundo moderno” (CANCLINI, 1997, p. 246).

Apesar de atualmente os indígenas viverem em um ambiente em que a indumentária tradicional foi abandonada, juntamente com alguns hábitos tradicionais de moradia, alimentação, mobilidade, etc., permanecem traços de sua cultura através da organização social, da atividade produtiva, da língua, das práticas de curas com ervas, etc. Estas transformações podem levar à “ruptura da identidade étnica original” (CANCLINI, 1997, p. 250). Apesar disso, permanecem conscientes da sua condição de “diferentes” ao se assumirem como portadores de uma cultura tradicional.

Embora reconhecendo nossas limitações teórico-metodológicas, sempre presentes quando optamos por um objeto de estudo ainda pouco discutido na Geografia, como é o caso da questão indígena, buscamos balizá-lo a partir de referenciais teóricos importantes para o desenvolvimento deste estudo. Nosso prévio conhecimento empírico da área de estudo selecionada facilitou na escolha do procedimento metodológico e possibilitou uma maior coerência nas análises.

Portanto, buscamos identificar através da fundamentação teórica de diversos autores da Antropologia, a forma de vida do Kaingang no passado para, a partir disso, desenvolver um comparativo com os dados obtidos no campo. É a partir da comparação dos dados já

existentes, ou seja, daqueles referentes à “cultura tradicional”, com os dados obtidos no nosso trabalho empírico, ou seja, àqueles da “cultura atual”, que tentamos identificar as transformações culturais ocorridas neste grupo no decorrer dos anos. Além disso, também buscamos suporte teórico nos autores da Geografia Cultural. Para o desenvolvimento de nossa pesquisa utilizamos o método qualitativo, bem como as técnicas de coleta de histórias de vida, de entrevistas semi-diretivas e de diário de campo.

Optamos pelo método qualitativo de pesquisa, pois visa basicamente entender o contexto onde algum fenômeno ocorre. Além disso, permite a observação simultânea de vários elementos em um pequeno grupo. Também possibilita trabalhar com um elevado número de questões aplicadas a um grupo reduzido de entrevistados, selecionados de forma prévia a partir dos objetivos do estudo. Cabe ressaltar que, para que seja feita a escolha do objeto de estudo, é necessário um conhecimento prévio do contexto a ser pesquisado; para que a coleta de dados ocorra com sucesso, faz-se necessário estabelecer uma relação entre pesquisador e pesquisado.

A metodologia qualitativa, por possibilitar um trabalho de pesquisa profundo, permite compreender a forma de vida das pessoas, não se constituindo apenas como um inventário sobre a vida do grupo. “As técnicas utilizadas permitem entre outras coisas, o registro do comportamento não verbal e o recebimento de informações não esperadas porque não seguem necessariamente um roteiro fechado, percebendo como bem-vindos os dados novos, não previstos anteriormente” (VÍCTORA *et al.*, 2000, p. 39).

A utilização desse método exige um trabalho detalhado, em profundidade, portanto demanda maior disponibilidade de tempo. Além disso, exige do pesquisador maior conhecimento e preparo das observações, uma vez que não se limita apenas à aplicação de questionários. Devido a esses fatores, não foi possível trabalhar com amostras grandes, o que nos levou a fazer um recorte na nossa área de estudo. Portanto, ao invés de trabalharmos com toda a reserva indígena de Serrinha-RS, optamos pelo Distrito de Alto Recreio, que pertence à área da reserva e é a aldeia que concentra o maior número de famílias indígenas.

Para desenvolver nossa pesquisa utilizamos as técnicas de coleta de histórias de vida, diário de campo e entrevistas semi-diretivas. De acordo com VÍCTORA *et al.* (2000, p. 67): “a técnica de coleta de histórias de vida busca compreender o desenvolvimento da vida do sujeito investigado e traçar com ele uma biografia que descreva a sua trajetória até o momento atual”. Além de recuperar as experiências vividas pelos indivíduos, a história de vida pode ainda recolher crenças, mitos e tradições que permitam melhor entender a própria história e a trajetória dos informantes. Considerar a história de vida do informante é considerar também o

fato dela fornecer elementos culturais para a compreensão da própria história pelo pesquisador. Esta técnica é normalmente realizada ao longo de vários encontros, após estabelecer um clima de confiança entre pesquisador e pesquisado. A técnica de coleta de histórias de vida foi aplicada aos indígenas que participaram desde o princípio da retomada das terras da reserva. Estes entrevistados são líderes da comunidade ou pessoas fortemente envolvidas na revitalização da cultura do grupo Kaingang.

O diário de campo é considerado o instrumento básico de registro de dados do pesquisador. Foi inspirado nos trabalhos dos primeiros antropólogos que, em suas viagens, carregavam consigo um caderno onde anotavam suas observações, experiências, sentimentos, entre outras coisas, para posteriormente selecionar os dados mais relevantes para as suas etnografias. O diário de campo também é considerado um instrumento essencial para o pesquisador (VÍCTORA, *et al.*, 2000). O diário de campo é um registro fiel e detalhado de cada visita a campo, independentemente da utilização de outras técnicas, como entrevistas ou coletas de histórias de vida.

O recurso à entrevista semi-diretiva, de acordo com Michelat (1980, p.192) “por oposição à entrevista dirigida, tem o objetivo de contornar certos cerceamentos das entrevistas por questionário com perguntas fechadas que representam o pólo externo da diretividade”. As informações obtidas através das entrevistas semi-diretivas são consideradas correspondentes a níveis mais profundos, isto porque parece existir uma relação entre os níveis de profundidade das informações que poderão ser fornecidas (MICHELAT, 1980). A liberdade que é dada ao entrevistado facilita a produção da informação, que poderia ser omitidas em um outro tipo de entrevista.

Michelat (1980) afirma que o indivíduo é portador da cultura a qual pertence, além de ser ator e vetor de sua cultura. A partir disso, o que buscamos, através da entrevista semi-diretiva, foi reconstruir os modelos culturais da sociedade Kaingang que estão no inconsciente de seus membros. Na entrevista semi-diretiva buscamos estudar não mais o que o indivíduo sabe de sua cultura, mas o que ele pensa e sente sobre ela. As entrevistas semi-diretivas foram aplicadas aos moradores da reserva que não participaram da retomada das terras. Embora estes moradores tenham se instalado na reserva após a retomada, hoje alguns são líderes e atuam de forma incisiva na organização social da mesma.

No que se refere aos procedimentos metodológicos utilizados para a realização do trabalho foram basicamente dois: pesquisa bibliográfica e coleta de dados. A coleta de dados foi realizada de forma direta com entrevistas, coleta de histórias de vida, diário de campo; e indireta com a utilização de dados cadastrais disponíveis nas prefeituras, STRs, FUNAI, entre

outros. Também foram utilizados mapas e fotografias disponíveis no Escritório Regional da Funai, localizado no município de Passo Fundo-RS.

Após o levantamento dos dados obtidos, foi realizada a organização dos mesmos através da transcrição das falas coletadas nas entrevistas semi-diretivas, da sistematização dos dados obtidos nas coletas das histórias de vida e na seleção e organização dos dados relevantes à pesquisa relatados nas anotações do diário de campo. Após a organização e sistematização dos dados, foi realizada a análise dos mesmos, que resultaram na elaboração deste trabalho final.

O texto que segue está dividido em cinco capítulos. No próximo capítulo (2) apresentamos uma descrição geográfica da área de pesquisa, bem como dos municípios que compõem a reserva de Serrinha-RS. Neste capítulo tentamos demonstrar como a reserva está organizada, levando-se em consideração as estruturas físicas deixadas pelos colonos. Além disso, buscamos descrever aspectos sobre o outro protagonista desta história, ou seja, o colono.

O capítulo seguinte (3) apresenta as intervenções do Estado na vida do índio Kaingang. Buscamos mostrar a importância das políticas indigenistas no Brasil e no Rio Grande do Sul através dos órgãos de proteção aos indígenas, a saber: o SPI e a FUNAI. Também buscamos identificar a origem da luta do índio Kaingang pela terra, bem como um histórico de sua trajetória nos últimos séculos no Rio Grande do Sul. No último tópico deste capítulo, o mais relevante para a nossa pesquisa, descrevemos a história da reserva indígena de Serrinha-RS.

No capítulo subsequente (4) apresentamos uma discussão sobre o referencial teórico utilizado para fundamentar esta pesquisa. A partir de autores, principalmente aqueles envolvidos com a Geografia Cultural, buscamos desenvolver uma discussão sobre a cultura e a sua importância para o índio Kaingang, a paisagem vista como elemento cultural, o território como suporte da cultura Kaingang e a identidade como fator territorializador e/ou de diferenciação.

O horizonte cultural Kaingang é o tema desenvolvido no capítulo seguinte (5) deste trabalho. Neste capítulo procuramos demonstrar como se organizavam os aspectos culturais “tradicionais” do Kaingang, descrevendo sua organização social, sua mitologia, sua alimentação, suas festas culturais, suas armas, utensílios domésticos e artesanato, seus aspectos lingüísticos e grafismo presentes no passado. Além disso, apresentaremos alguns aspectos que ainda permanecem na cultura dos diferentes grupos Kaingang existentes

atualmente no Brasil, encontrados em pesquisas já realizadas em Antropologia, principalmente, e pelas demais áreas da ciência.

No último capítulo (6) apresentamos os resultados obtidos em nossa pesquisa de campo. Através das observações do diário de campo, dos dados obtidos nas entrevistas semi-diretivas e nos relatos de histórias de vida com os indígenas, elaboramos um panorama da atual situação dos mesmos na reserva. Através dos dados obtidos tentamos demonstrar como foi a retomada das terras da Serrinha-RS, relatadas pelos próprios indígenas que participaram do processo. Apresentamos ainda os aspectos culturais atuais dos moradores da reserva, tais como sua organização social, sua mitologia, sua alimentação, suas festas culturais, seu artesanato e os aspectos que ainda permanecem vistos por eles como “tradicional” e que não sofreram alterações.

Este tema, além de ser bastante complexo, é riquíssimo em aspectos a ser explorados. Apesar da nossa vontade em desenvolver um trabalho mais extenso, nosso tempo não nos permite ir mais além do que será exposto a seguir. Esperamos que este breve ensaio desperte o interesse de novos pesquisadores para explorar os aspectos da vida do povo Kaingang que ainda não foram estudados.

2. A RESERVA INDÍGENA DE SERRINHA NO RIO GRANDE DO SUL

2.1 – Os municípios que compõem a área da reserva indígena

A reserva indígena¹ de Serrinha localiza-se no norte do Estado do Rio Grande do Sul e abrange parte do território dos municípios de Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta e Três Palmeiras, conforme figuras 1 e 2. Sua área total é de 11.950 hectares, demarcada em 1908 pelo governador do Estado da época, Sr. Carlos Barbosa.

Quanto aos municípios que compõem a reserva, o de Constantina é considerado de porte médio-pequeno², possui população total estimada em 11.667 habitantes, sendo que destes 49,73% localizam-se na área urbana e 50,27% na área rural³.

A sede do município de Constantina foi povoada em 1919, nessa época com o nome de Taquaruçu. O Dr. Meyer foi o responsável pela colonização alemã nesta região, bem como pela colonização do distrito do Xingú, através da demarcação das terras e da introdução dos colonizadores. O primeiro Plano Diretor da Vila foi elaborado em 1935 pelo Padre Patui, demarcando as praças e os lugares públicos. Neste período o município chamava-se Benjamin Constant. No entanto, a correspondência destinada ao município ia parar sempre em outro distrito de mesmo nome, gerando confusão. Desta forma tratou-se de substituir o nome para Constantina. O nome Constantina foi formado a partir do sobrenome de Benjamin Constant (FAMURS, 2008).

¹ Farei uso neste trabalho dos termos índios e indígenas como nomes pertencentes a uma categoria social que nós (brancos ou não-índios) os designamos. Embora eles (índios) próprios não se identifiquem como índios ou indígenas, mas como Kaingang, Guarani, Tukuna, Terena, entre outros, conforme o grupo que estivermos estudando. Da mesma forma, utilizarei o termo colono para identificar os antigos moradores da reserva. A referência teórica utilizada está descrita na nota de rodapé nº. 2, no capítulo 3, p. 36 deste trabalho.

² Os municípios estão classificados de porte médio-pequeno (Constantina e Ronda Alta), porte pequeno (Três Palmeiras) e porte micro devido a sua densidade populacional.

³ O município de Constantina possui populações urbana e rural estimadas em 5.802 e 5.865 habitantes, respectivamente. Sua área da unidade territorial é de 203 km² e a sua densidade demográfica de 57,5 hab/km². O município foi criado em 14/04/1959, através da Lei nº. 3.736, e o seu município de origem é Sarandi. Sua altitude é de 501 metros acima do nível do mar (CENSO IBGE 2000 – FEE 2005).

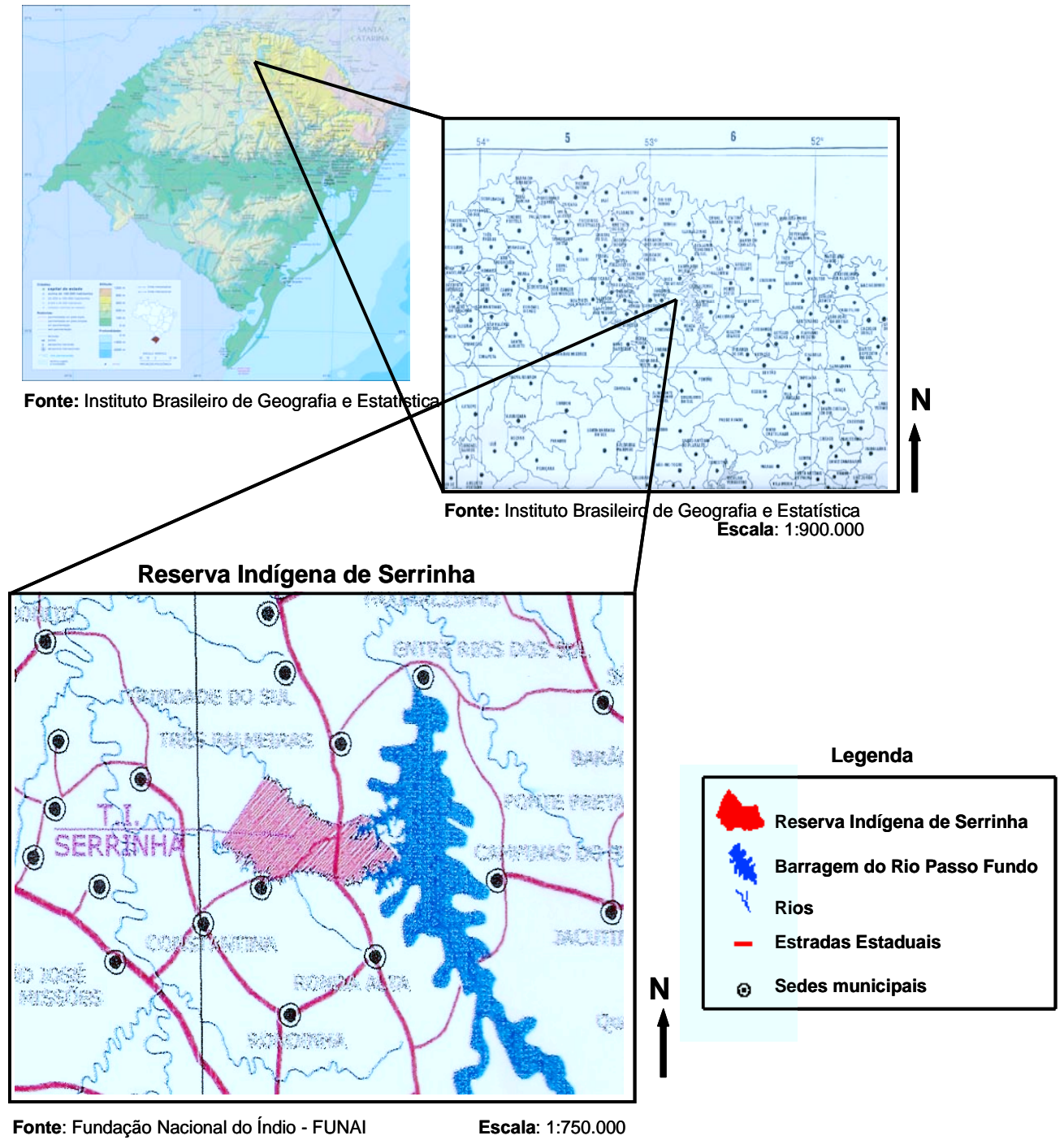


Figura 1: Localização da área de estudo: Reserva Indígena de Serrinha-RS.

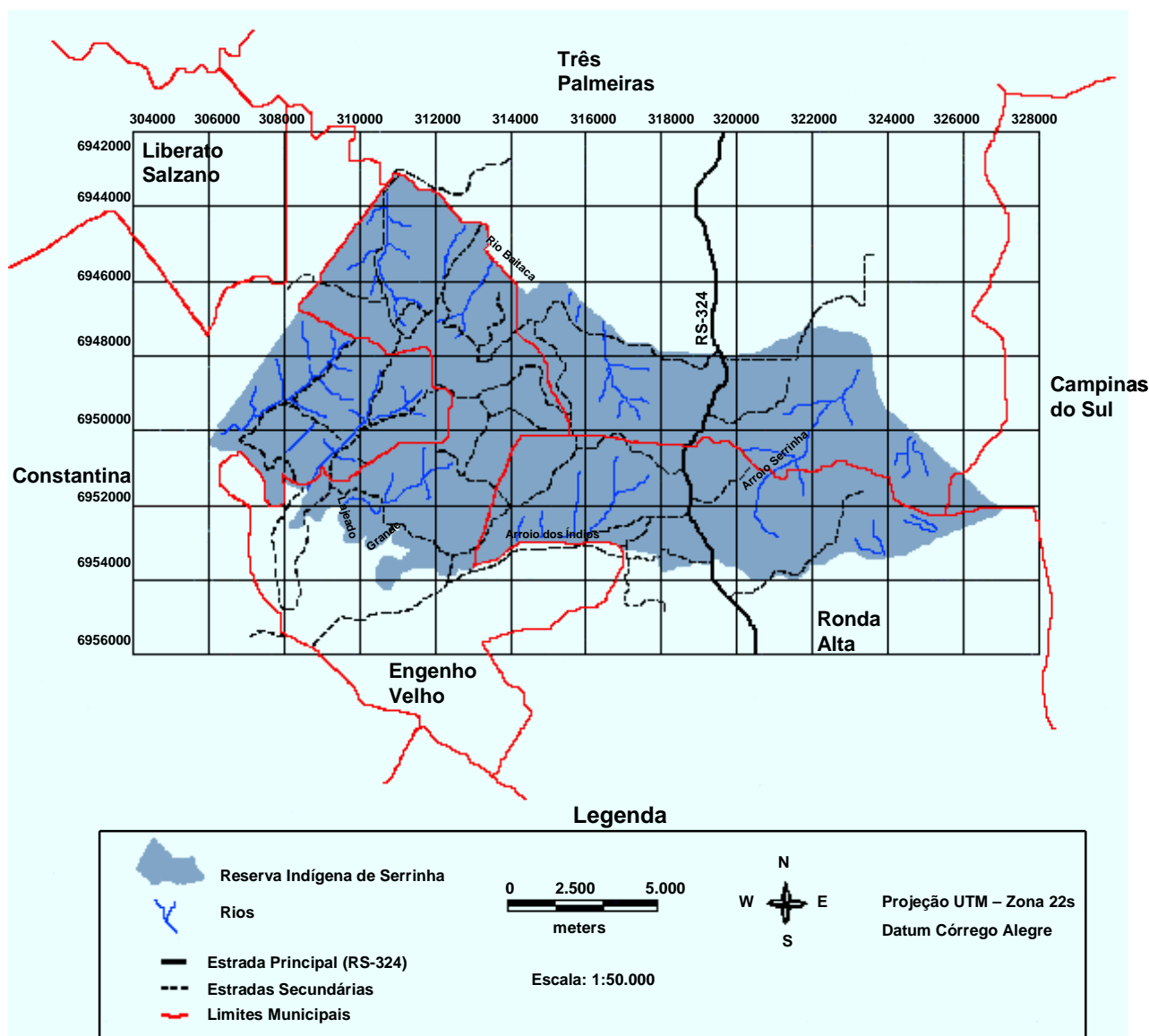


Figura 2: Limites municipais da reserva indígena de Serrinha-RS.

Fonte: Arquivo FUNAI – Escritório Regional de Passo Fundo.

O município de Engenho Velho é considerado de porte micro, possui uma população total de 2.134 habitantes, sendo que desta população 21,42% vivem na área urbana e 78,58% na área rural⁴.

Em 1920, o atual município de Engenho Velho era apenas um pequeno povoado, localizado às margens do Lajeado dos Lopes, pertencente à família de Antônio Valério, também conhecido como “Capitão Valério”. À margem direita do Lajeado Grande estava

⁴ A população urbana de Engenho Velho é de aproximadamente 457 habitantes e a rural é de 1.677 habitantes. A área da unidade territorial do município é de 71,19 km² e a sua densidade demográfica de 30,0 hab/km². O município de Engenho Velho foi criado em 20/03/1993 através da Lei n.º. 9.606. Seu município de origem é Constantina e sua altitude é de 506 metros (CENSO IBGE 2000 - FEE 2005).

localizada a Reserva Indígena e a Reserva Florestal. A abundância de madeira atraiu vários descendentes de italianos provenientes da região da Serra Gaúcha, como é o caso das famílias Camilotti e Tesser, que abriram uma serraria. Com o passar dos anos a madeira foi diminuindo e a serraria Camilotti-Tesser, chamada de “engenho”, ficou desativada, dando origem ao nome do município (FAMURS, 2008).

Da mesma forma, o município de Ronda Alta é considerado de porte médio-pequeno e possui uma população total estimada em 10.051 habitantes, sendo que 43,66% da população localiza-se na área urbana e 56,34% na área rural⁵.

A primeira “picada” foi aberta por volta de 1900, onde hoje se localiza o município de Ronda Alta, com o objetivo de permitir a passagem da linha telegráfica que ligaria o Sul do país com o estado de São Paulo. Pelo trajeto da linha telegráfica passavam os tropeiros que vinham da Argentina e Região das Missões, conduzindo as tropas de bois e muares com destino as feiras de Sorocaba-SP.

Os tropeiros escolheram, para descansar, o lugar que se localiza na fazenda Sarandi, no km 71 da rodovia RS 324, que liga Passo Fundo a Ronda Alta, a 5km da cidade. Este lugar era ideal para os tropeiros e as tropas descansarem, pois possuía água abundante com duas sangas que convergiam para o mesmo lugar, formando um cercamento natural. O gado podia ser solto, bastando apenas fazer a “ronda” no “alto”, em vigília, para que não fugisse. Os tropeiros passaram a chamar o lugar de Rondinha do Campo. Mais tarde, para diferenciar de Águas da Rondinha, que era outra localidade próxima, passou a chamar-se de Ronda Alta.

Em 1904 começaram surgir os primeiros moradores e em 1921 foi construído o galpão “Casa dos Pastos”, que servia de abrigo para os tropeiros e para as suas tropas. No entanto, o crescimento do lugar somente foi impulsionado a partir de 1928 (FAMURS, 2008).

Já o município de Três Palmeiras é considerado de porte pequeno, possui população total de 4.620 habitantes, sendo que destes 37,23% vivem na área urbana e 62,77% na área rural⁶.

No passado o município de Três Palmeiras era chamado de Colônia do Pito. O nome mudou porque os tropeiros ao encontrarem três palmeiras que partiam desde o mesmo tronco,

⁵ A população urbana e rural do município de Ronda Alta está estimada em 4.388 e 5.663 habitantes, respectivamente. Sua densidade demográfica é de 23,6 hab/km². Sua área da unidade territorial é de 426,34 km². O município de Ronda Alta foi criado através da Lei n°. 4.690 de 26/12/1963. Seus municípios de origem foram Sarandi e Nonoai. Sua altitude corresponde a 450 metros (CENSO IBGE 2000 – FEE 2005).

⁶ A população urbana de Três Palmeiras é de 1.720 habitantes e a rural é de 2.900 habitantes. A área da unidade territorial do município é de 188,70 km² e a densidade demográfica é de 24,4 hab/km². Foi criado em 12/05/1998, através da Lei n°. 8.631; seu município de origem é Ronda Alta e sua altitude corresponde a 662 metros (CENSO IBGE 2000 – FEE 2005).

no lugar onde hoje se situa a rua 13 de Maio, começaram chamar o local de Três Palmeiras, o que deu origem ao atual nome do município (FAMURS, 2008).

A principal atividade econômica dos quatro municípios descritos é a agropecuária. Entre as principais atividades desenvolvidas está o cultivo de soja, milho e trigo, além da pecuária bovina para a comercialização de carne e de leite.

O número de famílias de colonos que residiam na área correspondente à reserva indígena em 1996 era de 1.297, perfazendo um total de 4.283 pessoas. Foram deixadas 1.215 residências para serem utilizadas pelos indígenas, sendo que deste total 553 residências são de madeira, 505 de alvenaria e 157 mistas. Além disso, na área corresponde à reserva também há 11 escolas municipais, quatro escolas estaduais, três postos de saúde, 14 igrejas, nove pavilhões comunitários e 18 campos de futebol, que após a retomada das terras passaram a ser benfeitorias utilizadas pelos indígenas. O número total de indígenas que vivem atualmente (2008) na reserva é de aproximadamente 2.000 índios. Como os indígenas têm por hábito não permanecerem por muito tempo na mesma reserva, esta estimativa populacional oscila constantemente, diminuindo ou aumentando.

Assim, devido ao fato da área de estudo ser bastante ampla, optamos por fazer um recorte espacial da área de abrangência da reserva. Nosso objeto de estudo será o distrito de Alto Recreio, localizado às margens da Rodovia Estadual RS-324, pertencente ao município de Ronda Alta e palco dos maiores conflitos entre indígenas e colonos. Atualmente, Alto Recreio é um dos 13 setores que compõem a reserva e local de residência do cacique geral, como pode ser visualizado na figura 4.

2.2 – O Distrito de Alto Recreio

O Distrito de Alto Recreio localiza-se aproximadamente a 10 Km da sede do município de Ronda Alta. É cortado pela RS-324 que liga Ronda Alta a Três Palmeiras, principal via de acesso entre o Rio Grande do Sul e Santa Catarina nesta região, e importante via de acesso para o escoamento da produção entre os municípios de Passo Fundo (RS) e Chapecó (SC).

O número de famílias de colonos que residiam na área da reserva indígena de Serrinha-RS em 1996 era de 1.297, perfazendo um total de 4.283 pessoas, conforme já dissemos acima.

Foram construídas muitas benfeitorias que ainda permanecem na área para uso dos indígenas (tabela 1).

Tabela 1: Número de benfeitorias deixadas pelos colonos

<i>Benfeitorias</i>	<i>Tipo</i>	<i>Unidade</i>	<i>Total em m²</i>
Casas	madeira	553	32.206
	mista	505	45.420
	alvenaria	157	14.321
Galpões	madeira		54.895
	alvenaria		2.629
Pocilgas	madeira		17.697
	alvenaria		11.083
Armazéns			13.008
Aviários			8.770
Açudes			102.948
Poços	Simples	676	
	Artesianos	08	
Água encanada		87 km	
Telefones		114	
Propr. servidas com luz	Monofásica	996	
	Trifásica	127	

Fonte: Arquivos da Prefeitura Municipal de Ronda Alta.

Os colonos foram ressarcidos dos valores referentes às residências e demais benfeitorias pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Também foram construídas escolas (municipais e estaduais), posto de saúde, igrejas, pavilhões e campos de futebol (tabela 2).

Tabela 2: Bens públicos deixados pelos colonos

<i>Tipo de bem</i>	<i>Quantidade</i>
Escolas Municipais	11
Escolas Estaduais	04
Posto de Saúde	03
Igrejas	14
Pavilhões	09
Campos de Futebol	18
TOTAL	59

Fonte: Arquivos da Prefeitura Municipal de Ronda Alta.

Este patrimônio público, que já fazia parte da área a ser restituída aos indígenas, foi incorporado à reserva indígena. Desta forma, podemos destacar que os indígenas receberam uma área, apesar de totalmente desmatada, com toda a infra-estrutura necessária para fixarem residência desde o início da retomada. Este é um dos motivos de porque hoje encontrarmos os indígenas instalados em residências com arquitetura totalmente diferente daquelas habitualmente construídas de acordo com sua cultura.

Os Kaingang acharam desnecessário desmanchá-las para reconstruí-las aos moldes do sistema indígena. Optaram por viver nas novas residências, uma vez que estas estavam servidas de energia elétrica, água encanada potável, banheiros hidrossanitários, entre outros benefícios.

A área da reserva é formada por pequenas e médias propriedades agropecuárias, distribuídas conforme nos mostra a planta da reserva indígena na figura 3⁷.

Apesar de serem pequenas e médias unidades de produção, a exemplo dos estudos apresentados por Oliveira (2006), são estas propriedades que produzem grande parte dos alimentos para a subsistência da população local. Os indígenas cultivam as terras que agora são suas, mas não na mesma proporção cultivada outrora pelos colonos. Como não disponibilizam de maquinários para realizar a plantação e a colheita, os indígenas dependem de parcerias com os colonos que ainda permanecem nas terras localizadas na área da reserva.

De acordo com os dados obtidos junto à FUNAI, ainda existem aproximadamente 10 famílias de colonos residindo na área pertencente à reserva. Estas famílias estão aguardando o laudo de avaliação de suas benfeitorias para receberem as indenizações da FUNAI e reconstruírem suas vidas em outro local. Após mais de 10 anos de retomada das terras pelos indígenas, o Governo Federal ainda não emitiu a Portaria Declaratória da reserva, documento este que declara as terras como sendo território indígena pertencente à União.

No momento da retirada dos colonos da área da reserva de Serrinha-RS, o pagamento das benfeitorias é responsabilidade da FUNAI, que indeniza a casa, os galpões, os chiqueiros, as pocilgas, os arvoredos, entre outros.

⁷ Neste trabalho faremos uso da classificação elaborada por Oliveira (2006) onde considera pequenos estabelecimentos agropecuários aqueles que possuem menos de 200 hectares; médios estabelecimentos agropecuários aqueles que possuem entre 200 a 2.000 hectares; e grandes estabelecimentos agropecuários ou latifúndios aqueles que possuem 2.000 hectares ou valor superior a esta quantidade.

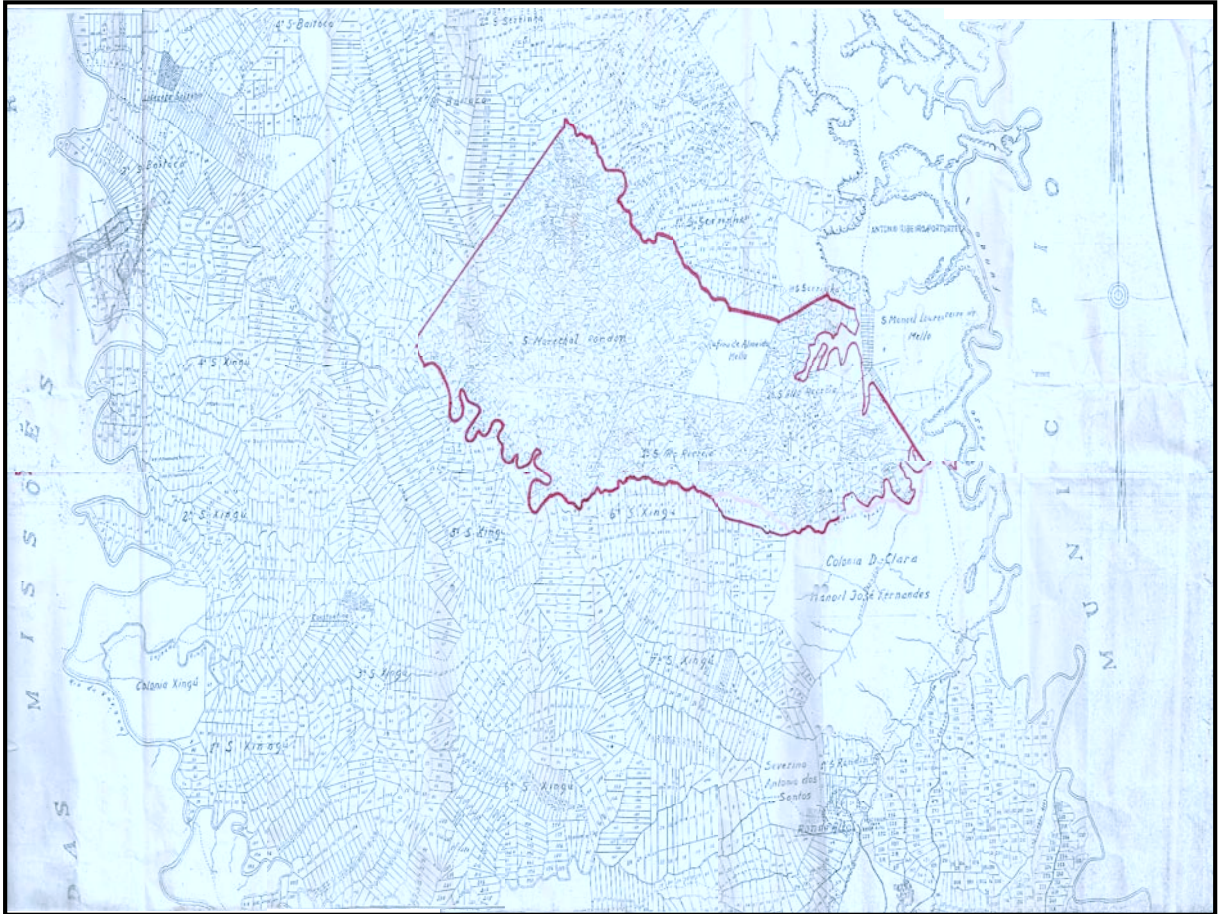


Figura 3: Planta da Reserva Indígena de Serrinha e entorno
Fonte: Arquivo da Fundação Nacional do Índio - Funai

O pagamento das terras ou o reassentamento dos colonos está a cargo do Estado. No entanto, estes dois órgãos – FUNAI e Estado – normalmente não chegam a um consenso; quando um paga pelas benfeitorias o outro não possui recursos para compra e/ou indenizações das terras e, vice-versa.

O colono que aguarda em meio a um clima de tensão o pagamento pelas suas terras se sente prejudicado, uma vez que aqueles que já foram realocados estão satisfeitos, enquanto eles permanecem na incerteza sem saber o que o futuro lhes aguarda.

De acordo com Carini (2005, p.89), até 2005 já haviam sido retiradas das terras pertencentes à reserva indígena de Serrinha aproximadamente 1.292 famílias de colonos. Alguns já receberam as indenizações ou foram reassentados; outros, no entanto, não receberam o suficiente para reconstruir suas vidas e aguardam em acampamentos improvisados, até que o governo lhes dê terras para se assentarem.

O autor (2005, p. 91) prossegue dizendo:

Encontramos agricultores desalojados de suas propriedades, vivendo em acampamentos e casas alugadas, angustiados e deprimidos aguardando uma definição para suas vidas; contatamos com famílias reassentadas em terras de excelente qualidade, situadas em locais de fácil acesso e em comunidades com boa infra-estrutura (próximo aos centros regionais, com água potável, energia elétrica, atendimento à saúde, comércio e outros).

Atualmente, tanto para os municípios envolvidos – Constantina, Engenho Velho, Três Palmeiras e Ronda Alta – quanto para o Governo Estadual, a situação entre os colonos e os indígenas representa um problema sociocultural delicado e difícil de ser resolvido passivamente. Apesar de ter origem no passado, foi a partir de 1996 que se tornou expressivo, quando o governo do Estado, juntamente com a FUNAI, passou a efetuar as demarcações, os levantamentos das famílias de colonos atingidos pelo problema e o encaminhamento para o pagamento das indenizações.

A FUNAI continua efetuando o pagamento das indenizações para os colonos retirados do local. Existem dezenas de famílias de colonos que já receberam suas indenizações e que não residem mais nesta área. No entanto, há um pequeno número de colonos que somente aceita receber as duas indenizações juntas (do Estado e da Funai) para saírem das propriedades. Desta forma, os trabalhos de cadastramento, levantamento fundiário e avaliação das propriedades ainda não estão concluídos, apesar de terem se passado mais de 10 anos de retomada das terras por parte dos indígenas.

O grupo técnico instituído pela presidência da FUNAI afirmou estar realizando nova etapa de cadastramento, levantamento fundiário e avaliação das propriedades que ainda restam a ser indenizadas. Com este trabalho, que está em andamento, o grupo concluirá o levantamento fundiário na área da reserva indígena de Serrinha-RS, que neste momento está na fase de demarcação.

Há de se lembrar que existe também o outro lado desta questão, o colono, considerado tão vítima desta questão fundiária quanto o índio, uma vez que construiu sua vida nesta superfície. No momento da sua retirada da área da reserva sentiu-se revoltado, arrancado involuntariamente do seu lugar de pertencimento e ultrajado na sua história de vida. Neste trabalho não aprofundaremos a questão do colono, pois nosso objeto de estudo é o indígena. Apenas gostaríamos de mostrar um pouco dos dois lados desta questão, uma vez que sobre o colono já existem inúmeros trabalhos já publicados⁸, constantes na bibliografia desta dissertação. Já no que tange à questão indígena sobre este conflito, a mesma ficou relegada ao esquecimento.

2.3 – A Reserva Indígena de Serrinha

No Distrito de Alto Recreio localiza-se uma das aldeias indígenas que compõem a Reserva Indígena de Serrinha. Destaca-se que a denominação “Reserva Indígena de Serrinha” é o nome dado ao total da área que compõem a mesma, ou seja, aos 11.950 hectares que abrangem parte do território dos quatro municípios (Engenho Velho, Constantina, Três Palmeiras e Ronda Alta). Este nome, “Serrinha”, foi dado no passado pelos colonos, pois o nome indígena da reserva é *Fóg Kavá*, que em língua portuguesa significa Pinheiro Ralo.

Internamente, a reserva está dividida em 13 setores⁹, a saber: Alto Recreio, Baixada, Pedras Brancas e Linha Santo Antônio, pertencentes ao município de Ronda Alta; Caneleira e Linha União, pertencentes ao município de Constantina; Linha Felipe, Linha Luzzato, Bela Vista, Capoeira Grande, Linha São Pedro e Linha Santa Maria, todas pertencentes ao município de Engenho Velho; e Capinzal pertencente ao município de Constantina (figura 4).

⁸ Entre eles destacamos BOSA, 1998; CARINI, 2005; NASCIMENTO, 2001, entre outros.

⁹ Os setores correspondem a cada comunidade rural deixada pelos colonos. Estas comunidades também são conhecidas como Linhas e são delimitadas por um centro comunitário constituído por uma igreja, na maioria das vezes da religião católica, por um salão para a realização de festas, bailes, jogos de futebol, carteados nos finais de semana e, por um cemitério.

ocorrem problemas nos setores, as lideranças responsáveis encaminham até o setor do Alto Recreio para que o caso seja avaliado pelas demais lideranças e para que sejam tomadas as providências necessárias.

A escolha do cacique é feita pela comunidade, através de eleição. Quando um cacique é deposto do cargo, geralmente surgem dois novos candidatos ao mesmo, cada um representando uma das metades tribais: *Kamé* ou *Kainru-kré*¹⁰. Existem diferentes maneiras de ocorrer o pleito. Uma das maneiras de escolher o novo cacique é a comunidade se dividir em dois grupos, acompanhando o seu candidato preferido. O candidato que possuir o maior número de simpatizantes é escolhido como novo cacique. A forma mais freqüente, porém, é a eleição realizada através da contagem de grão de milho e de feijão, sendo que o milho corresponde aos votos de um candidato e o feijão os votos do outro candidato. Aquele que obtiver maior número de grãos é o novo cacique da aldeia. É permitido votar aos homens e mulheres que tiverem idade superior a 12 anos (em algumas aldeias a idade mínima é 15 anos), sem limite de idade máxima. O voto é facultativo.

Depois de eleito, o novo cacique escolhe os demais integrantes da liderança que irão lhe auxiliar na nova tarefa, de acordo com a sua preferência. Geralmente são pessoas muito próximas e de total confiança do cacique, como demonstraremos mais adiante, no capítulo 6 deste trabalho.

O setor do Alto Recreio possui inúmeras construções deixadas pelos antigos moradores da área, ou seja, pelos colonos. Dentre elas estão várias igrejas, de diferentes credos (fotos 1 e 2).



Autor: Cláudia Aresi



Autor: Cláudia Aresi

Foto 1: Igreja Assembléia de Deus.

Foto 2: Igreja Evangélica.

¹⁰ Toda a sociedade Kaingang está dividida em duas metades: a metade *Kamé* e a metade *Kainru-kré*, assim como todos os objetos que estão na natureza e todos os elementos do cosmos. Esta divisão dual Kaingang veremos mais detalhadamente no capítulo 5 desta dissertação.

A religião católica até o momento não possui igreja. Existe um projeto de construção de uma nova igreja para a Assembléia de Deus que passará a antiga sede para os fiéis da igreja católica. Os índios são livres para escolher sua religião, não havendo imposição por parte do cacique geral. No entanto, constatamos que a grande maioria dos indígenas são seguidores da crença evangélica, expressa em diversas igrejas, pois durante o conflito pela luta da terra entre estes e os colonos, a Igreja Católica afastou-se, dando espaço a outros credos atuarem na reserva. Não sabemos ao certo o motivo do afastamento da Igreja Católica. Mas, de acordo com as informações fornecidas pelos próprios indígenas, isso se deu devido ao receio da mesma perder os colonos como seus adeptos. Desta forma, possivelmente, os sacerdotes da época quiseram manter-se neutros em relação aos conflitos, afastando-se das comunidades pertencentes à área da reserva. Atualmente, os sacerdotes apenas realizam cerimônias de casamento ou de sepultamento quando há a solicitação de algum indígena morador da reserva.

Atualmente, apesar de existirem indígenas adeptos ao catolicismo, os sacerdotes não realizam cerimônias dentro da reserva, deixando o espaço livre para a atuação, principalmente, das igrejas evangélicas.

O setor do Alto Recreio também conta com uma escola que atualmente está funcionando com aproximadamente 260 alunos, todos indígenas. A escola funciona de 1ª a 8ª série e possui um corpo docente formado por 12 professores indígenas e 8 professores não-índios, contando com a diretora. Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, a educação escolar indígena, no seu artigo 210, inciso II, ganhou base legal e passou a diferenciar-se das demais modalidades do ensino fundamental, no que diz respeito especialmente à língua materna¹¹.

A escola que atualmente funciona no setor do Alto Recreio atende todas as crianças em idade escolar da reserva, apresenta boa infra-estrutura, com amplas salas de aula e quadra de esportes (fotos 3 e 4).

¹¹ No decreto presidencial nº. 26/91, o Ministério da Educação ampliou sua esfera de atuação quanto à educação indígena, formulando os princípios gerais que deverão nortear as políticas para os indígenas brasileiros, através da portaria interministerial nº. 559/91. A partir daí criou-se o Comitê Nacional de Educação Indígena, órgão este interno ao MEC, constituído por membros da sociedade civil organizada, universidades, órgãos federais, estaduais e municipais e representantes dos professores indígenas, responsáveis em assessorar, acompanhar e avaliar as ações pedagógicas da educação indígena de todo o país.



Autor: Cláudia Aresi

Foto 3: Frente da escola Fóg Kavá.

Autor: Cláudia Aresi

Foto 4: Pátio interno da escola.

A escola Fóg Kavá tem esse nome ligado à araucária (ou pinheiro como também é denominada), que é a árvore símbolo da região, pelo fato de produzir o pinhão, principal fonte de alimento dos Kaingang. No passado, a reserva também era chamada de Pinheiro Ralo; passou a ser denominada de Serrinha pelos colonos ali instalados.

A partir das entrevistas realizadas com os professores indígenas, percebemos a preocupação com o resgate de sua cultura. De 1^a. a 4^a. série os alunos aprendem apenas a língua Kaingang; a partir da 5^a. até a 8^a. série, além do Kaingang, os alunos também aprendem a língua portuguesa e a língua inglesa. Nas entrevistas realizadas, os professores enfatizaram a importância do resgate cultural, não apenas pela escola, mas também por todos os demais setores da comunidade.

Há uma pessoa encarregada de realizar o trabalho de resgate cultural junto aos mais velhos, para posteriormente repassá-lo para as crianças e para os jovens da reserva. Há uma preocupação muito grande com os indígenas que, ao serem expulsos da Serrinha, não foram para outras aldeias, mas para a cidade. Os que migraram para outras reservas permaneceram cultivando os aspectos de sua cultura; no entanto, os que migraram para a cidade mudaram totalmente o seu modo de viver. Para tanto, o trabalho de resgate cultural com este grupo que retorna à reserva é bastante intenso.

Entre as construções do Alto Recreio também se encontra edificado um salão utilizado para festas e comemorações em geral (foto 5).



Autor: Cláudia Aresi

Foto 5: Salão de festas.

Autor: Cláudia Aresi

Foto 6: Fundos do salão e cadeia.

Normalmente são realizados bailes para os moradores da aldeia, abertos à participação de não-índios. O salão ainda está em construção, uma vez que depende de recursos de um projeto junto a Prefeitura Municipal de Ronda Alta para a conclusão do piso, da colocação de vidros, de portas e para os acabamentos.

Nos fundos do salão de festas localiza-se a cadeia (foto 6), utilizada para punir índios infratores, baderneiros ou bêbados que estiverem importunando os demais moradores ou visitantes em dias de festas, ou na própria rotina da aldeia. Apenas algumas infrações, como estupro, roubo e ferimentos corporais graves com ou sem morte, são resolvidos fora da aldeia. As demais infrações, como pequenos furtos, brigas, bebedeiras, desobediência, entre outros, são punidas e resolvidas pelos líderes da própria aldeia. A cadeia serve para punir o infrator e tentar reeducá-lo para que não venha reincidir novamente no delito. Quando ocorre um roubo de gado, por exemplo, o cacique tem autoridade para entrar nas residências e vistoriar geladeiras e refrigeradores, com o objetivo de verificar se a carne está estocada. No momento que identificar o infrator, este deverá pagar o valor do roubo em dinheiro ou com um novo animal à pessoa lesada, além de não poder ficar com a carne resultante do roubo. A carne roubada é distribuída pelo cacique entre as famílias mais necessitadas da aldeia. As penas variam de dois ou três dias até uma semana, dependendo da gravidade do delito. A alimentação do detido é responsabilidade da família do mesmo; no entanto, pode ocorrer alguma situação em que este esteja brigado com a família e seus parentes se recusem a alimentá-lo. Neste caso, as lideranças encarregam-se de levar pelo menos uma refeição por dia para o detido.

Antes de ir para a cela o indivíduo é chamado ao escritório das lideranças (foto 7), onde é esclarecido porque ele está sendo preso. Depois de efetuada a reunião, os “policiais”

levam o índio julgado para a cadeia. O indivíduo preso pode apenas sair para ir ao banheiro. As lideranças designam dois indígenas, denominados por eles de “polícias”, para vigiar as celas e não permitir que o prisioneiro fuja. Existe uma cela feminina e outra masculina. Se o prisioneiro vier a fugir, mesmo que fique dois, três meses ou mais fora da aldeia, no seu retorno ele retorna à cadeia para cumprir sua pena. A pena estabelecida não prescreve.



Autor: Cláudia Aresi



Autor: Cláudia Aresi

Foto 7: Escritório das lideranças.**Foto 8:** Cadeia.

No que tange às residências, percebe-se que há diferenças quanto à conservação e a edificação das mesmas. Constatamos que as mesmas se encontram da maneira como os indígenas às receberam. Em algumas residências, por exemplo, o assoalho de algumas peças (área de serviço) foi arrancado para transformá-las em cozinha de chão. A cozinha de chão é o lugar onde é feito o fogo de chão e também lugar de encontro, uma vez que é ao redor do fogo que os indígenas se reúnem à noite para conversar. Desta forma, no decorrer de nossas pesquisas de campo encontramos residências bem conservadas, enquanto outras estão em precárias condições (fotos 9 e 10).



Autor: Cláudia Aresi



Autor: Cláudia Aresi

Foto 9: Residência em boa conservação.**Foto 10:** Residência em precárias condições.

De acordo com o cacique geral, existe um projeto do governo federal, parceria entre Caixa Econômica Federal, FUNAI e Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), para a construção de mais de 100 residências para os indígenas. Atualmente, segundo ele, embora as residências não apresentem boa conservação, nenhum indígena reside em barracas de lona; todos possuem suas casas de madeira, de alvenaria ou mistas.

Cabe ressaltar que, no momento da retomada das terras da reserva, não foi feita a divisão dos lotes em partes iguais entre as 32 famílias que fizeram parte da retomada. Cada um escolheu uma das residências que já estavam desocupadas, independentemente da quantidade de terra a qual esta pertencia. A terra foi mantida de acordo com as propriedades originais deixadas pelos colonos. No momento que chegam mais índios para residir na reserva, as lideranças dividem os lotes maiores para repassar um a este que está chegando. Atualmente, após tanta partilha de terras decorrentes da chegada de novos indígenas na reserva, quase todos os moradores possuem lotes com proporções semelhantes.

Muitas vezes as pessoas que visitam a reserva não compreendem porque os indígenas não se preocupam com a aparência estética de suas residências. Passados 10 anos de retomada da reserva, a mesma não apresenta visíveis melhorias em suas edificações, salvo aquelas que foram construídas recentemente, como é o caso do posto de saúde. Na nossa visão europeizada de ver as coisas, achamos inconcebível que os indígenas não se preocupem com estas questões, uma vez que receberam de graça as residências que hoje ocupam. Mas, esquecemos de considerar os aspectos relacionados à cultura, aos hábitos dos indígenas, ou seja, de que não faz parte da sua cultura preocupar-se com a estética de suas residências. Como não permanecem muito tempo residindo na mesma reserva, não se apegam às coisas materiais que não podem ser carregadas, mas apenas àquelas que podem ser levadas quando

decidem ir embora. A casa fica vazia e disponível para a próxima família que chegar na reserva. Por isso não podemos julgá-los pelas aparências, sem conhecermos a fundo seu modo de vida, pois apesar de incorporar aspectos de nossa cultura, seu modo de ver e vivenciar é diferente daquele que estamos acostumados.

Neste sentido, Canclini (1997) ao estudar os indígenas da América Latina, salienta que para os povos que perderam seus territórios a prioridade está em recuperá-los e apropriar-se de seus bens, para depois recuperar sua identidade como grupo. Isto ficou bastante evidente na fala dos Kaingang da Serrinha-RS entrevistados: primeiramente procuraram se instalar e produzir alimentos para sua subsistência, e somente mais tarde trataram de fazer o resgate cultural.

O território é, sem sombra de dúvidas, o lugar de mediação entre o homem e sua cultura. O território também é o lugar de fixação da cultura, e sem ele não é possível identificar-se como grupo. Bonnemaïson (2002) afirma que a importância do território se torna perceptível quando o grupo que o habita se vê obrigado a abandoná-lo. Esta constatação veremos no decorrer deste trabalho, uma vez que para o povo indígena a relação com o território é vital; sem esta relação não existe a possibilidade de afirmação da identidade étnica cultural.

Portanto, precisamos sempre estar atentos para estas colocações, uma vez que estamos lançando sobre o lugar um olhar de não-índios. Os hábitos e costumes dos indígenas são estranhos ao nosso olhar e, portanto, devemos ter sutileza e habilidade ao tratar com sua cultura. Esta atitude se faz necessária, conforme Saquet (2007, p. 24), porque “cada sociedade produz seu(s) território(s) e territorialidade(s), a seu modo, em consonância com suas normas, regras, crenças, valores, ritos e mitos, com suas atividades cotidianas”.

No próximo capítulo apresentamos o processo histórico de expropriação das terras indígenas, bem como, o de introdução dos colonos na área pertencente à reserva, com o intuito de colonizar a região. Além disso, também apresentamos qual foi o papel do Estado neste processo permeado de conflitos fundiários.

3. AS POLÍTICAS INDIGENISTAS E AS INTERVENÇÕES DO ESTADO NA VIDA DO INDIO KAINGANG¹².

O papel do Estado foi relevante para o processo de ocupação na região da reserva indígena de Serrinha-RS. As ações governamentais de demarcação e redemarcação das terras pertencentes à reserva, no decorrer de sucessivos governos, originaram os problemas referentes à posse da terra e os conflitos entre colonos¹³ e indígenas, que se apresentam atualmente na região.

Desta forma, este capítulo tem por objetivo resgatar as raízes do problema pela posse das terras, através das políticas indigenistas dos vários períodos, referente à área pertencente à reserva indígena de Serrinha, bem como as conseqüências advindas do processo de ocupação no decorrer do tempo (1908 a 2004). Para isso, buscamos reconstruir as etapas desse processo de (re)demarcação das terras pertencentes à reserva, com o ímpeto de identificar até que ponto o papel do Estado foi fundamental à configuração da área da reserva que se apresenta demarcada atualmente. Gostaríamos de deixar bem claro que quando nos referimos ao Estado, estamos falando dos poderes executivo federal, estadual e os órgãos representativos dos indígenas, no caso o SPI (Serviço de Proteção do Índio) e sua substituta, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), que serão abordados nos tópicos 3.1 e 3.2 deste capítulo.

¹² Este capítulo foi publicado numa versão resumida, em dezembro de 2006, no 1º. Simpósio Nacional o Rural e o Urbano no Brasil (SINARUB), realizado na Universidade de São Paulo – USP.

¹³ Em nosso trabalho utilizaremos sempre o termo colono, ao invés de agricultor ou camponês. Optamos por utilizá-lo porque é um termo usado de maneira regional para designar os camponeses que se localizam em áreas que foram destinadas à colonização. De acordo com Schneider (2004, p. 24) “a palavra colono refere-se ao sujeito que vive numa colônia. [...] O verdadeiro sentido da palavra colônia (“kolonie” em alemão) tem sua origem no processo de colonização que se propõe a introduzir habitantes alienígenas num lugar onde eram inexistentes e inseri-los em atividades agrícolas. Por colônia, no Rio Grande do Sul, também se designa uma propriedade de terra padrão, ou seja, aquela destinada pelo governo aos imigrantes. Deste modo, colono passou a ser sinônimo de “bauer” que no alemão designa camponês, agricultor, pequeno proprietário (“paysan” para o francês, “peasant” para o inglês, “contadini” para o italiano, etc.)”. Por colonização, segundo Rückert (1997, p. 27), entende-se “o projeto de abertura das terras de mata como um amplo mercado de terras, a partir do final do século XIX”.

3.1 – A política indigenista no Brasil

O Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI) foi instituído através do Decreto nº. 8.072 de 20 julho de 1910 e inaugurado em 07 de setembro do mesmo ano¹⁴, com a criação de 13 inspetorias, entre elas uma no Rio Grande do Sul. Seu objetivo era organizar os índios hostis e arredios em núcleos de atração, passando-os posteriormente à povoações destinadas a índios com hábitos um pouco mais sedentários; mais tarde, seriam levados a centros agrícolas, pois entendia-se que já estariam acostumados com o trabalho realizado no rural brasileiro e poderiam receber uma gleba de terra para cultivarem.

Pezat (1997, p. 125) destaca que o objetivo central de confinar os indígenas em aldeamentos “era o de acabar com os conflitos agrários e fixar o trabalhador rural no campo.” Além disso, o autor (1997, p. 311) prossegue dizendo que, ao confinar os índios em aldeamentos, ficou visível a incompreensão dos dirigentes da época sobre a “organização social Kaingang, que era caracterizada pelo semi-nomadismo e pela quase inexistência da propriedade privada no interior do grupo”, que não visava a acumulação de recursos além dos necessários para a sua sobrevivência.

Ao sugerir a criação de um aldeamento com divisão de lotes cedidos pelo Estado, tentou-se inculcar no indígena a noção da propriedade privada da terra e prepará-lo para manter relações capitalistas de trabalho (principalmente a venda de mão-de-obra). Novamente, percebe-se aqui a ausência do respeito com a forma de organização social dos Kaingang, uma vez que por ser semi-nômade, eram considerados preguiçosos e indolentes pelos não-índios, com os quais mantinham contato na época.

O mesmo ocorreria com os sertanejos, que também receberiam uma gleba de terra para trabalhar (RIBEIRO, 1982). Assim, “esses trabalhadores nacionais poderiam adquirir os

¹⁴ Mesmo antes da criação do SPI, o índio sempre teve reconhecido seu direito legal à terra. Um alvará de 1860 definia os índios como “primários e naturais senhores dela”. Este direito é confirmado e ampliado pela Lei nº. 6 de 1955 e por toda a legislação posterior. No entanto, o índio escravizado e expropriado de suas terras nunca fez uso desses direitos. Ao encontrá-los nesta situação, a legislação monárquica tentou remediar a situação através do Decreto nº. 426 de 1845, que além de reconhecer os direitos instituídos em 1680 e confirmados no regime de posse de 1822, procura levar o índio à assistência direta do governo, através da criação de núcleos de amparo e catequese, onde a lei pudesse ser cumprida. No entanto, a lei não foi devidamente aplicada, pois o índio havia praticamente desaparecido do litoral, permanecendo apenas nos lugares longínquos, o que o fez passar despercebido. A Constituição de 1891 transfere aos Estados o domínio das terras devolutas que até então eram de domínio Imperial. Como resultado disso, muitos Estados incorporaram ao seu patrimônio terras indígenas, juntamente com as terras devolutas. Isso ocorreu devido à imprecisão dos registros das terras indígenas fornecidas pelo Império aos Estados. Ver RIBEIRO, 1982, p. 197/198.

lotes que lhe coubessem, recebendo incentivo de acordo com a capacidade de trabalho demonstrada” (PEZAT, 1997, p. 127).

O SPILTN foi parte da administração pública do país no que tange à questão de terras indígenas e de posseiros. É importante também ressaltar que a perspectiva da Comissão do SPILTN era de que, após a sua pacificação, os índios não necessitariam de tanta terra para sobreviver, uma vez que se tornariam agricultores. Esta também era a perspectiva do governo, que poderia assentar colonos nas terras que outrora foram povoadas por indígenas.

Nos anos seguintes estas regulamentações sofreram algumas alterações. Em 1918, através da lei federal nº. 3.454, o SPI passou a dedicar-se apenas à causa indígena, transferindo o problema da Localização dos Trabalhadores Nacionais para outro órgão governamental, o Serviço de Povoamento, também vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. A criação do SPI, juntamente com o Decreto nº. 9.214 de 15 de dezembro de 1911, que instituiu algumas modificações, delimitou as linhas mestras para a política indigenista brasileira.

Ribeiro (1982, p. 138) afirma que, pela primeira vez na história do Brasil, era aprovado como princípio de lei “o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar”.

Este regulamento marca uma nova era para o índio, pois até então este era considerado pela legislação como uma espécie de matéria bruta que deveria ser polida. Através desse regulamento o “homem branco” abria mão de sua fé e de sua moral como sendo a única a ser seguida. Isto não significava que nivelasse as crenças, mas aceitava e compreendia que existia um relativismo cultural. Além disso, entendia que as diferentes culturas não poderiam ser substituídas por outras abruptamente.

Outro aspecto importante do regulamento era a proteção ao índio em seu próprio território. O índio não seria mais retirado de seu território habitual e levado para vilarejos onde não pudesse reproduzir sua vida da maneira que era acostumado. Um terceiro aspecto, que o regulamento proibia, era a separação de membros da família indígena, como vinha acontecendo, sob pretexto de educação ou de catequese.

Para garantir o cumprimento dos princípios acima expostos e garantir ao índio a posse de suas terras ocupadas, foi criada uma organização administrativa com sede na Capital da República. Além disso, esta organização tinha a função de controlar as relações entre

índios e civilizados, com o intuito de impedir que os primeiros fossem oprimidos e explorados, além de promover a punição dos crimes que viessem ocorrer contra eles.

Para a realização dessas práticas pelo SPI seria necessário superar uma série de obstáculos, como, por exemplo, “dificuldade de acesso às regiões habitadas por indígenas, as variedades de línguas e tradições culturais, diversidade de ambientes e de condições de vida e, sobretudo, as desconfianças que séculos de amargas experiências com os civilizados haviam deixado em cada grupo indígena” (RIBEIRO, 1982, p. 142).

Iniciava-se, assim, uma missão que levaria muito tempo para ser colocada em prática e, quase sempre, aplicada de forma pouco significativa. Para que houvesse sucesso em sua implantação, faziam-se necessárias três condições indispensáveis: verbas suficientes para financiá-la, funcionários altamente qualificados para a realização de delicada tarefa e poder político para se impor aos obstáculos locais.

Nos primeiros anos de atividades do SPI, todas as condições eram propícias para a sua realização. O Parlamento, na maioria das vezes, pressionado para resolver o problema do impasse entre índios e não-índios, votava prontamente as verbas solícitas.

A chamada “doutrina de proteção fraternal ao silvícola” foi criada, sistematizada e colocada em prática pelo engenheiro-militar Cândido Mariano da Silva Rondon (seguidor da doutrina positivista de Auguste Comte), que foi seu primeiro dirigente. Rondon era mato-grossense de ascendência lusa, espanhola, guarani e borôro. Em 1889 formou-se engenheiro-militar pela Escola Militar do Rio de Janeiro, onde foi aluno e discípulo do tenente-coronel Benjamin Constant de Botelho Magalhães. Serviu junto à Comissão de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia e retomou o contato com as populações indígenas iniciado ainda na infância. Rondon fez fortes críticas contra o extermínio dos índios, bem como a forma de ensinar utilizada por algumas missões religiosas. Os quatro princípios criados por Rondon para proteger os indígenas eram: I) Morrer se preciso for; matar nunca. II) Respeitar as tribos indígenas como nações independentes, embora sociologicamente embrionárias. III) Garantir aos índios a posse da terra em que habitam, necessárias à sua sobrevivência. IV) Assegurar aos índios a proteção direta do Estado, não como favor, mas como dever de assistência à sociedade fetichista, que não pode competir com a tecnologia do civilizado (PEZAT, 1997).

De acordo com Oliveira (1998, p.70), o SPI era visto pelo seu viés ideológico,

como um instrumento de política de ocupação de fronteiras e dos chamados vazios interiores, onde o índio, devidamente nacionalizado e o funcionário indigenista (muitas vezes um militar) seriam os agentes avançados da legalidade e dos interesses nacionais.

Mal. Cândido Rondon possuía uma equipe altamente qualificada formada por jovens oficiais, quase todos de formação positivista. A equipe possuía grande experiência no contato com os índios, pois haviam trabalhado na construção das linhas telegráficas. O objetivo da equipe era transformar os índios em lavradores, a partir de uma completa e imediata assimilação. Os índios, gradativamente, se integrariam na sociedade como autênticos brasileiros e se tornariam homens mais fortes e mais honestos que os caboclos trabalhadores dos seringais. Porém, cedo perceberam que estes objetivos não seriam atingidos, pois os índios pacificados acabavam sendo vitimados pelas doenças e pelas precárias condições de vida que eram submetidos. Além disso, quando conseguiam sobreviver, preservavam as suas características culturais próprias, como a língua e os costumes, não incorporando as dos não-índios. Desta forma, a equipe do SPI percebeu que o seu papel consistia em assegurar aos índios o direito de viver segundo os seus costumes tradicionais, protegê-los contra violências dos invasores civilizados e conduzir o processo de integração de forma progressiva na vida regional, a fim de garantir a sua sobrevivência. Com o passar dos anos, o SPI afastou-se cada vez mais de seus objetivos teóricos (RIBEIRO, 1982).

Rondon, por ser positivista convicto e seguidor da doutrina de Auguste Comte, “[...] também acreditava que a sociedade humana estivesse dividida em três estados evolutivos: o estado teológico ou fetichista, o estado metafísico ou abstrato e o científico ou positivo” (BIGIO, 2003, p. 24). Os povos indígenas do Brasil estavam, pois, classificados no estágio teológico-fetichista, e passariam deste estágio primitivo ao estágio positivo através da educação e do aprendizado de novas técnicas de produção, queimando, assim, algumas etapas. Desta forma, Rondon acreditava que possuía a solução para transformar os povos indígenas: a educação, integrando-os à sociedade positivista, proporcionando-lhes um salto qualitativo.

A construção de linhas telegráficas, da qual Rondon¹⁵ fazia parte, serviria para integrar os indígenas a população nacional, transformando-os em brasileiros, em trabalhadores. Assim, Bigio (2003, p. 26) escreve que “ao incorporar os índios às Comissões de Linhas Telegráficas, Rondon realizava dois propósitos: ao mesmo tempo em que compelia os índios a adquirirem outra forma de trabalho, supria a falta de mão-de-obra permanente na Comissão.”

¹⁵ Além de ser diretor do SPI de 1910 a 1930, Rondon ainda foi, neste mesmo período, chefe de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas. Apesar de Rondon ter se negado a assumir cargos políticos, sob a alegação da incompatibilidade com seus princípios filosóficos positivistas, ao longo dos anos em que permaneceu na Chefia da Comissão das Linhas Telegráficas e Estratégicas exerceu um comportamento político digno de qualquer coronel da Primeira República (BIGIO, 2003, p. 257).

Ribeiro (1982, p. 144) afirma que “pouco depois, começaram a faltar, um após o outro, todos aqueles requisitos essenciais e o SPI entrou na sua verdadeira história: breves períodos de atividade intensiva, seguidos de longos períodos de inoperosidade e quase estagnação”.

Três anos após a sua criação, quando suas atividades já haviam se expandido por todo o território nacional, o SPI teve 60% das verbas cortadas. A explicação para esta redução nas verbas estava na Guerra e na crise econômica, principalmente na crise da borracha, que o país vinha enfrentando. As verbas somente foram restabelecidas em 1925, apresentando aumento até 1930, quando então apresentou novo declínio.

A sobrevivência do SPI sempre esteve relacionada ao prestígio pessoal do Mal. Cândido Rondon. Assim, ao se negar em participar da revolução de 1930, Rondon¹⁶ viu o SPI quase ser extinto. Porém, naquele mesmo ano Rondon havia pacificado dezenas de tribos e possibilitado a ocupação pacífica de vastas terras, garantindo a sobrevivência do SPI. Nos anos seguintes, as verbas foram tão baixas que não permitiram manter nem a máquina administrativa, e o SPI tornou-se um serviço autônomo, subordinado ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, através do decreto nº. 19.433 de 26 de dezembro de 1930.

Segundo Ribeiro (1982, p, 145):

O SPI jamais conseguiu recuperar-se completamente dessa crise. Só em 1934 voltou às boas graças governamentais porque, naquele ano, Rondon aceitara uma missão diplomática, extremamente penosa, na Amazônia, como Presidente da Comissão Mista criada pela Liga das Nações para encaminhar à pacificação do Peru e da Colômbia, que se encontravam em conflito pela posse da região de Letícia.

Nos anos seguintes, o SPI voltou a ser subordinado ao Ministério da Guerra, através do decreto nº. 24.700 de 12 de julho de 1934, “sob o argumento de que era preciso proteger as fronteiras e resguardar a nacionalidade” (PEZAT, 1997, p. 133). A partir disso, o SPI conseguiu aumentar aos poucos o seu orçamento. No entanto, o quadro de pessoal não permanecia o mesmo, pois seus melhores inspetores haviam sido convocados para servir ao exército e as verbas recebidas não possibilitavam a contratação de funcionários com a mesma qualificação.

¹⁶ Sob a alegação de que a doutrina positivista impedia a participação em ações daquela natureza, pois seu princípio era trabalhar em prol da família, da pátria e da humanidade, mas jamais através do uso da violência, Rondon foi marginalizado pelos novos detentores do poder, o que o levou a solicitar sua aposentadoria pouco depois (PEZAT, 1997, p.132).

Outro problema enfrentado pelo SPI foi a falta de colaboração dos poderes locais, necessitando muitas vezes ir buscar apoio do poder central. Os chefes de polícia negavam-se a prender assassinos de índios, os juízes absolviam os criminosos apesar de todas as evidências de sua culpa e os prefeitos negavam-se a tomar qualquer medida administrativa contra as apropriações indevidas de terras indígenas.

Após conseguir a pacificação de tribos mais hostis próximas às grandes cidades, o SPI tornou-se mais um incômodo do que um aliado para o governo central. O SPI pôs em prática o seu programa e, desta forma, se opôs aos interesses dos investidores locais, cujos negócios baseavam-se na exploração de mão-de-obra indígena e na possibilidade de futuramente expropriar suas terras. Além disso, o SPI levava o conhecimento das leis para os lugares mais distantes, libertando sertanejos e índios da prática de escravidão nos seringais e nas fazendas.

O SPI careceu de verbas até 1940, quando em uma visita à Ilha do Bananal Getúlio Vargas se compadeceu com a situação que se encontravam as crianças *Karajá*, e decidiu, portanto, destinar mais verbas para o serviço. Neste período, com as novas verbas, as atividades voltaram a ser intensivas. O SPI retorna à subordinação do Ministério da Agricultura e seu quadro de funcionários é novamente renovado. Além disso, são retomadas inúmeras atividades anteriormente abandonadas por falta de verbas.

No entanto, com estas mudanças o SPI passou a obedecer aos regulamentos do governo federal e os novos funcionários não passavam de meros burocratas urbanos, que nada entendiam do modo de vida dos indígenas.

De acordo com Ribeiro (1982), de 1950 a 1954, uma nova reação enérgica é levada a efeito pelo então diretor José Maria da Gama Malcher, que contrata etnólogos e lhes entrega a direção dos principais postos do SPI para tentar contornar a situação. A experiência surtiu resultados positivos e o SPI entra novamente em um período de prosperidade. Porém, logo em seguida entrou novamente em colapso e virou objeto de barganha entre os partidos políticos vitoriosos nas eleições de 1955, sendo entregue ao PTB (Partido Trabalhista Brasileiro).

A partir de 1955, de acordo com os interesses de um grupo de servidores, o SPI deixou de ser tutelado pelos partidos políticos. No entanto, o SPI passou a ser considerado um órgão de interesse militar e a qualquer momento poderia ser administrado por oficiais da ativa. Os últimos anos de administração militar do SPI já não possuíam as aspirações filosóficas de Rondon. Na década de 1960, o SPI deixou de ser um órgão que promovia a proteção dos índios e passou a ser um aliado no extermínio dos indígenas e na expropriação de suas terras.

Com esta nova orientação, o SPI considerava impossível a incorporação dos indígenas à sociedade nacional. Seus objetivos divergiam dos interesses das populações regionais, que viam a possibilidade de aproveitamento da mão-de-obra indígena, o uso dos recursos naturais de seus territórios e, principalmente, vislumbravam a possibilidade de novas investidas sobre os seus territórios. Consideravam também que, uma vez que os indígenas estivessem integrados, não necessitariam de grandes extensões de terras para a sua sobrevivência.

As táticas utilizadas pelo SPI atingiram profundamente a identidade cultural indígena. O modo de ser do Kaingang, nosso objeto de estudo, também foi atingido. Apesar do esforço de oferecer serviços de saúde, de apoio nas atividades agrícolas, o SPI cometeu um erro ao introduzir na reserva uma escola sem adaptá-la a realidade indígena, ao organizar contratos de arrendamento de terras da reserva e de exploração florestal, com o objetivo de aumentar a renda da reserva. Além disso, interferiu nos critérios de escolha das lideranças indígenas, impondo normas e regulamentos utilizados pelos não-índios. Quando analisamos detalhadamente as ações do SPI percebemos que foram atendidos os objetivos das populações regionais e não os interesses dos indígenas tutelados por ele (SPI).

Em 1967, após um processo administrativo criado para investigar atos de corrupção por parte dos funcionários, que escandalizou o país e o exterior, o SPI foi extinto. Neste período, ocorreu um incêndio no arquivo do SPI, que destruiu todo o acervo, configurando literalmente uma “queima de arquivos”. A partir desta data, o governo federal criou a FUNAI.

Além disso, essas ações governamentais foram contrárias ao que rege o item 9, do artigo segundo, do Estatuto do Índio. De acordo com Santos (1998, p. 92),

A Lei nº. 6001 de 1973, também conhecida como Estatuto do Índio regula a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas, com o objetivo de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional, fixando regras sobre a condição, os direitos e deveres dos índios, e atribui obrigações e competência aos órgãos do Poder Público, no que concerne a proteção da pessoa e do patrimônio material e imaterial dos índios e das comunidades indígenas. [...] Também é dever da União, dos Estados e dos municípios garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

As palavras de Santos (1998, p. 87) também são esclarecedoras quando afirma que “a Constituição Federal (CF) promulgada em 1988 assegurou importantes dispositivos em favor dos povos indígenas”. Além de reconhecer seus direitos de ocupantes das terras que habitam, deixou evidente as diferenças culturais e lingüísticas e tornou obrigatória a

consulta da opinião dos índios sobre a utilização de recursos hídricos ou sobre a exploração de minerais em suas terras.

É importante destacar que, pela primeira vez na história brasileira, reservou-se um capítulo da Constituição Federal para tratar dos direitos dos indígenas. Da mesma forma, o capítulo VIII da Constituição Federal, intitulado “Dos Índios”, em seus artigos 231 e 232 e respectivos parágrafos, delineou as bases políticas para a efetivação das relações entre diferentes povos indígenas e o Estado brasileiro.

A constituição Federal de 1988 foi elaborada e aprovada no período do processo de redemocratização do país. Neste período, as lideranças indígenas exerceram forte pressão junto ao Congresso Constituinte com a finalidade de garantir sua continuidade enquanto etnias. Sua maior luta foi a legitimação das terras já ocupadas pelos diferentes grupos indígenas.

Assim, segundo a Legislação Indigenista (1999, p. 10):

O artigo 231, da Constituição Federal, expôs, pela primeira vez, que são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e, os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

No parágrafo 2 do artigo 231 da Constituição Federal, também foi garantido aos indígenas o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos existentes nas terras ocupadas por estes. No caso da exploração dos recursos naturais por parte do Estado ou por terceiros nas terras pertencentes aos índios, o parágrafo 3 do artigo 231 estipula que a mesma seja feita através de prévia audiência com a comunidade que será atingida. Esta conquista permitiu a comunidade indígena o poder de veto, caso entendesse que a construção de hidrelétricas ou a extração de minerais em suas terras comprometessem o pleno desenvolvimento de seu povo.

No entanto, sabemos que as coisas nem sempre acontecem desta maneira. O indígena, muitas vezes, viu-se obrigado a lutar longos anos para conseguir reaver suas terras. Terras estas, que foram tomadas à força, de forma ilegal e brutal, resultando na morte de muitos indígenas que resistiram bravamente para não entregá-las. A reserva da Serrinha é um exemplo cabal desta falta de aplicação das leis, uma vez que quem deveria aplicá-las, em benefício dos índios, auxiliava para ignorá-las e fortificar as frentes de expansão dos não-índios.

Mas, é importante deixar claro que, apesar do índio ser o dono das terras que ocupam, elas permanecem sendo bens da União (item XI, art. 20, CF). Ou seja, segundo Santos (1998, p. 88) “os índios não são proprietários das terras que ocupam no sentido que normalmente damos à propriedade. Eles não podem individual ou coletivamente dispor dessas terras para venda ou para garantir, por exemplo, uma transição comercial”.

Entre outras conquistas asseguradas pela Constituição Federal aos índios, destacamos o direito à educação a partir da utilização de sua língua nativa e de seus próprios meios de aprendizagem (art. 210, parágrafo 2). Além disso, foi garantida, através do artigo 215, parágrafo 1, a proteção de suas manifestações culturais. Portanto, as conquistas obtidas pelos indígenas na Constituição Federal representam a garantia de sua reprodução biológica e a continuidade de suas línguas e tradições.

3.1.1 – A política indigenista no Rio Grande do Sul

No Rio Grande do Sul, segundo Nascimento (2001, p. 140), “com o início da República Velha em 1889, chegou ao poder um grupo de dirigentes com um projeto político destinado a modernizar o estado”. O Estado gaúcho passou a ser governado pelo Partido Republicano Riograndense (PRR), que era regido pelos princípios positivistas da ciência e do progresso, com um governo racional, inspirado na doutrina de Auguste Comte. Nascimento (2001, p. 143) prossegue, dizendo que ao “defender e conciliar o progresso com ordem, os positivistas eliminaram a perspectiva da transformação, buscando a evolução. Nesse sentido, queriam fazer os indígenas evoluírem de um estágio atrasado, infantil, progredindo para outro superior.”

Em 1907, num clima de pressão internacional sobre o extermínio dos indígenas, o governador Borges de Medeiros começou a elaborar um programa de proteção aos índios.

“Este programa foi implantado em 1908 no governo de Carlos Barbosa, quando foi nomeado Carlos Torres Gonçalves¹⁷ para chefiar a Diretoria de Terras e Colonização e estabelecer uma proteção fraterna aos índios” (NASCIMENTO, 2001, p. 144).

¹⁷ Carlos Torres Gonçalves nasceu em Rio Grande, em 30 de junho de 1875. Após ter estudado engenharia na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, entre 1895 a 1898, retornou para o Rio Grande do Sul. Em meados de 1908 foi convidado a assumir a Diretoria de Terras e Colonização. Com Torres Gonçalves ocupando a Diretoria de Terras e Colonização, o governo estadual afastou a possibilidade de intervenção federal no Rio Grande do Sul para a demarcação de toldos indígenas, como aconteceu em outros estados do país a partir de

Em sua atuação Torres Gonçalves contou com o apoio da aliança entre o PRR e a Igreja Positivista do Brasil, da qual era confrade, ou seja, membro orgânico, assim como Rondon. Nascimento (2001, p. 144) ainda refere que Torres Gonçalves “elaborou o Regulamento das Terras Públicas e seu Povoamento, de 1922, que tratou das terras e da proteção aos índios. Contudo, com Getúlio Vargas no poder, a partir de 1928, a relação dos positivistas religiosos e os dirigentes dos PRR distanciaram-se”.

No Rio Grande do Sul, a política indigenista foi criada antes da federal. Apesar disso, houve, na maioria das vezes, sintonia entre as duas, uma vez que o representante do SPI no Estado autorizou “arrendar a particulares parte das terras dos toldos de Nonoai e da Serrinha, no princípio de 1912” (PEZAT, 1997, p. 369).

A atuação do SPI no Rio Grande do Sul somente teve transformações significativas a partir de 1939, no regime de governo do Estado Novo. Naquele ano, os onze toldos que estavam sendo administrados pelo governo estadual foram transferidos para a administração federal. Ao longo da República Velha, no princípio do século XX, dos doze toldos indígenas existentes no Rio Grande do Sul, apenas um ficou a cargo do governo federal. Os demais permaneceram sob administração do governo estadual, sob a responsabilidade da Diretoria de Terras e Colonização, fato que explica porque o território indígena sofreu tanta intervenção de políticas indigenistas estaduais.

Destes doze toldos, quatro localizavam-se no município de Palmeira das Missões (Inhacorá, Nonoai, Serrinha e Guarita), cinco em Passo Fundo (Ligeiro, Carreteiro, Ventarra, Erechim e Votouro), dois em Lagoa Vermelha (Faxinal e Caseros) e um em Soledade (Lagoão). É importante ressaltar que estas demarcações foram efetuadas por Torres Gonçalves, quando este estava à frente da Diretoria de Terras e Colonização (figura 5).

1910, com a criação do SPI. Em 1928, quando Getúlio Vargas assume o governo do Estado, extingue a Diretoria de Terras e Colonização e transfere Torres Gonçalves para a Diretoria de Viação Fluvial (PEZAT, 1997).

Entre 1911 e 1918 foram demarcados dez toldos indígenas no Rio Grande do Sul (tabela 3).

Tabela 3: Toldos demarcados entre 1911 e 1918 no Rio Grande do Sul

<i>Toldo</i>	<i>Ano</i>	<i>Local (atuais municípios)</i>	<i>Área (hectares)</i>
Ligeiro	1911	Charrua	4.552
Faxinal	1911	Cândido de Abreu (PR)	5.676
Caseros	1911	Ibiraiaras e Muliterno	1.004
Carreteiro	1911	Água Santa	607
Ventarra e Erechim	1911	Erebango	753
Serrinha	1911	Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta e Três Palmeiras	11.950
Nonoai	1911	Nonoai, Rio dos Índios, Gramado dos Loureiros e Planalto	34.907
Inhacorá	1918	São Valério do Sul	8.023
Guarita	1918	Tenente Portela e Redentora	23.183
Votouro	1918	Benjamin Constant do Sul	3.053

Fonte: Fundação Nacional do Índio.

O toldo de Lagoão não foi demarcado, pois era composto por índios M'bya Guaranis, vindos do Paraguai, que se recusavam a viver confinados em aldeamentos.

O SPI, no Rio Grande do Sul, esteve ativo de 1908 até 1967. A partir da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), essas áreas deixaram de estar submetidas à administração estadual e passaram à administração federal. A atuação da FUNAI e suas políticas indigenistas serão estudadas no tópico a seguir.

3.2 – A Fundação Nacional do Índio - FUNAI

A FUNAI foi criada pela Lei nº. 5.371 de 5 de dezembro de 1967, com a finalidade de fundir os antigos Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Conselho Nacional de Pesquisas Indígenas (CNPI) e o Parque Nacional do Xingú. A FUNAI foi instituída com o objetivo de exercer “os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais” (LEGISLAÇÃO INDIGENISTA, 1999, p. 58).

A principal finalidade do novo Estatuto da FUNAI¹⁸, criado em 1980, era de “exercer em nome da União a tutela dos índios e das comunidades indígenas ainda não integradas à comunidade nacional” (MOONEN, 1983, p. 83). No entanto, a FUNAI não exerceu seu papel de proteger e defender os índios. Pelo contrário, negou às Nações Indígenas o direito de se auto-governar e, principalmente, de opinar sobre o desencadear do seu próprio destino. As políticas indigenistas simplesmente eram impostas pela FUNAI, não permitindo opiniões, sugestões e, muito menos, críticas por parte dos indígenas.

Outra prática bastante comum da FUNAI era a tentativa de acabar com os líderes indígenas existentes e impedir o surgimento de novos líderes. Para isso, era nomeado um chefe da tribo pela própria FUNAI, com direito à aposentadoria após 35 anos de trabalhos prestados à mesma.

Com referência às ações da FUNAI na região Sul do Brasil, Moonen (1983, p. 83-84) afirma:

Entre os Kaingang no Sul, a FUNAI usava chefes indígenas contra seu próprio povo, fornecendo-lhes inclusive, o aparato policial necessário para isto. Esta política indígena, na teoria deveria proteger a reserva indígena contra os invasores, mas na prática era usada pelo encarregado do Posto como instrumento de dominação.

¹⁸ O Estatuto da FUNAI foi criado pelo Decreto nº. 84.638 de 1980. O Estatuto da FUNAI deve ser responsável pelo gerenciamento do patrimônio indígena, levando em conta sua conservação, ampliação e valorização. Além disso, “regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional” (LEGISLAÇÃO INDIGENISTA, 1999, p. 61).

A FUNAI visava integrar o índio à sociedade “civilizada”, projeto vigente desde o período colonial, baseado numa equivocada concepção evolucionista de humanidade, em que se pregava que a sociedade indígena vivia num estágio atrasado e inferior do que se convencionou chamar de “civilização”. Para atingir esta etapa, fazia-se necessário abreviar as demais etapas do processo evolutivo, levando aos indígenas ser “integrados” na sociedade nacional.

Além disso, a figura jurídica da tutela, ou seja, o fato dos índios serem considerados “relativamente incapazes” perante a lei, contribuiu para reforçar a relação paternalista entre o governo e as populações indígenas. Na maioria das vezes, os indígenas eram totalmente dependentes das ações do órgão de proteção, o que facilitava para que fossem manipulados.

Apesar de todas as ações e medidas contrárias aos indígenas, nos últimos anos a FUNAI tem se dedicado a resolver os problemas fundiários relacionados a esta população. É importante lembrar que estas ações somente foram efetivamente tomadas a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, que devolve a posse das terras para as populações indígenas, outrora já demarcadas.

Hoje a FUNAI atende aproximadamente 215 sociedades indígenas em todo o Brasil, que corresponde a uma população de quase 330 mil índios, que falam mais de 180 línguas e ocupam 559 Terras Indígenas.

A Reserva de Serrinha, no século XX, permaneceu sob a tutela da Secretaria Estadual da Agricultura, Indústria e Comércio, assim como as reservas de Votouro (localizada em Erechim), Água Santa (Passo Fundo), Rolante (Lagoa Vermelha) e Inhacorá (Três Passos). Estas cinco reservas permaneceram sob a tutela do governo Estadual, porque o governo Federal alegou não possuir verbas suficientes para mantê-las. Desta forma se compreende porque a Reserva Indígena de Serrinha sofreu tantas intervenções, no seu território, pelo governo Estadual.

3.3 – A origem da luta do Kaingang pela terra

A cultura do café tornou-se, no século XIX, uma lavoura fundamental de exportação para a economia do país. As fazendas de café foram instaladas nas matas próximas à cidade do Rio de Janeiro e, mais tarde, São Paulo. Os índios Kaingang que viviam próximos à São

Paulo viram-se obrigados a migrar para áreas de mata mais ao Sul do país, mais precisamente para os Estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Os Kaingang que viviam próximos aos cafezais não despertaram o interesse dos bandeirantes como mão-de-obra escrava. Ribeiro (1982, p. 101) especula que isto se deu, talvez, “por serem mais aguerridos e pouco numerosos em relação aos grandes estoques humanos mais dóceis que existiam mais a oeste ou talvez porque, como gente de língua travada e que só conhecia uma agricultura muito primitiva, não dessem escravos de qualidade”.

Diferentemente dos demais índios *Jê*, que desenvolveram atividades especializadas no cerrado e nos cocais, o Kaingang do Sul do país dedicava-se ao cultivo da lavoura de milho, muitas vezes incipiente, buscando complementar a sua subsistência na caça, na pesca e na coleta.

De acordo com os registros encontrados, inúmeras foram as expedições realizadas contra os Kaingang na região de São Paulo. As mais importantes foram realizadas em 1908, 1909 e 1910, financiadas, principalmente, pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e por fazendeiros de café. Para realizar a expedição eram contratados bugreiros, que possuíam uma técnica especial para realizar a chacina, resultando em inúmeras mortes e poucos sobreviventes.

Para Tau Golin (2007, p. 71), este trabalho indigno era realizado pelos bugreiros, “grupos de valentões, invariavelmente bandidos sanguinários, contratados pelas empresas particulares de colonização para *limpar*¹⁹ as áreas”. Segundo o autor, hoje estas figuras são consideradas como heróicos capitães-do-mato, dando origem a nomes de ruas, praças e estátuas consagradas nos logradouros das cidades, ao contrário do índio, que era considerado apenas “um animal exótico na paisagem, sem história, como se não tivesse entre eles parâmetros de sociedade, sistema cultural, complexidade de parentesco, religiosidade, etc.” (TAU GOLIN, 2007, p. 75).

Devido à expansão²⁰ econômica de São Paulo, o território do Kaingang tornou-se cada vez mais reduzido.

¹⁹ Outro termo também utilizado na época (século XIX) era o de *faxinar* as regiões Norte e Nordeste do Rio Grande do Sul, para retirar o entulho que se encontrava no território; fala-se aqui do indígena, empecilho ao desenvolvimento e ao progresso das citadas regiões. A solução do problema era o extermínio dos indígenas ou o seu confinamento em aldeamentos. Para saber mais sobre o assunto, ver TAU GOLIN, 2007, p. 67.

²⁰ Para Tau Golin (2007, p. 66) “o termo expansão é compreendido como um processo [...] em que os índios são considerados uma espécie de entulho no território, seres aistóricos, como se estivessem na natureza à espera da civilização que se manifesta para exterminá-los ou acabar com as suas estruturas sociais. Conseqüentemente, transformado em discurso historiográfico, demonstra e articula um processo de representação de legitimidade da expansão territorial dos civilizados.”

Desta forma, a migração do Kaingang para o Sul do país tornou-se inevitável, uma vez que nesta região ainda existiam florestas nativas pouco ocupadas. No entanto, além da expansão econômica de São Paulo, o Kaingang também se deparou com a presença das frentes de expansão na região de Santa Catarina, formada pelos colonizadores europeus (italianos, alemães e eslavos). Com mais esta ocupação, o território indígena tornava-se cada vez mais estreito e os conflitos cada vez mais frequentes.

Ribeiro (1982, p. 108) chama a atenção para a iniciativa tomada pelos governos do Paraná e Santa Catarina, cuja prática também foi introduzida no Rio Grande do Sul, para resolver o problema do índio, considerado como enclave para o crescimento do país:

[...] Nos primeiros anos deste século, em plena vigência do regime republicano, todos os governos estaduais e municipais das zonas que tinham índios hostis, tanto o de Santa Catarina como o do Paraná, destinavam verbas orçamentárias especiais para estipendiar bugreiros. É certo que estas carnificinas causavam revolta em muitos lugares e levavam a criação de associações de amparo aos índios, mas nenhuma delas passou das pregações humanísticas. E estas, pouco adiantavam, pois ninguém podia convencer os colonos apavorados de que não podiam matar índios que, por vezes, também os matavam.

Por sua vez, o índio se via encurralado diante de tamanha crueldade dos não-índios. Os índios eram considerados incapazes de evoluir; diante de uma raça superior como a do “homem branco”, considerado capaz de construir uma civilização nas matas, índios deveriam ser exterminados. Ribeiro (1982, p. 109) descreve a triste situação em que o índio Kaingang se encontrava:

No meio desse cerco feroz, o índio era compelido a um comportamento de fera. Esgueirava-se pela mata, procurando confundir-se com ela para não ser percebido; esquivava-se de todo encontro e quando isso era impossível, sabia que sua única chance era matar primeiro. Não tinha pouso certo, perambulava sempre, evitando deixar qualquer rastro que denunciasse o rumo que tomava. Para as cerimônias em que vários bandos deveriam reunir-se, cercava-se de todas as precauções, cavava profundas trincheiras e minava as imediações com fojos – buracos disfarçados com uma fina camada de gravetos e folhas que escondiam lanças e longos estrepes. Nem assim se punha a salvo das chacinas levadas a efeito por facínoras especializados em bater as matas para descobri-lo. Bastava o menor indício da passagem de um índio por um lugar para os colonos ou criadores se juntarem em bandos bem armados e pôr-se em seu encalço. E se a suspeita se confirmava, era chamado o bugreiro especializado para o ataque, sistematicamente planejado e levado a efeito com requintes de crueldade. O índio era considerado fora da lei, seu assassinato era não somente impune, mas estimulado e reverenciado como obra meritória.

As investidas para exterminar os índios eram de tamanha eficiência que estes mal podiam reagir. Normalmente, os índios eram surpreendidos em seus ranchos enquanto dormiam. Os bugreiros não levavam consigo cães e, ao avistarem os ranchos, não fumavam e não conversavam, apenas esperavam a hora propícia para agir. O momento certo para atacar era ao amanhecer. A primeira precaução tomada pelos invasores era cortar as cordas dos arcos e, logo em seguida, praticar o genocídio. Os índios acordados a tiros e golpes de facões nem procuravam defender-se, pois aterrorizados pelo assalto viam a morte certa e permaneciam inertes em suas redes.

Ao terminarem o serviço, as armas e utensílios indígenas eram vendidos para quem pagava mais. As crianças sobreviventes da chacina eram entregues para alguma família criá-las²¹.

No Norte do Estado do Rio Grande do Sul eram comuns as incursões de bugreiros sobre o território Kaingang, com a finalidade de efetuar uma limpeza étnica.

Com referência também à ação dos “bugreiros”, Bigio (2003, p. 197) acrescenta:

A violência dos “bugreiros” possibilitou o desenvolvimento econômico dos estados do Sul e Sudeste do Brasil e que, apesar de todo o discurso humanista do SPI, os mecanismos de proteção do órgão indigenista republicano não conseguiram evitar que os índios continuassem a ter os direitos violados.

Mediante as ações de extermínio ao indígena, promovidas pelos não-índios, o Kaingang foi perdendo gradativamente seus territórios. A atitude do governo da época em confinar os indígenas em reservas tinha por objetivo “liberar o território aos nacionais e aos projetos de colonização” (TAU GOLIN, 2007, p. 70).

Estas ações do passado, de certa forma, garantiram a posse das terras aos indígenas e legitimaram suas reivindicações no presente. Após passados muitos anos, a Constituição Federal de 1988 devolveu o direito de posse aos indígenas dessas terras a eles pertencentes. Desde então, surge a luta incessante destes povos para reconquistarem seus territórios anteriormente perdidos.

No próximo tópico (3.4), buscaremos desenvolver um pouco da trajetória do Kaingang do Rio Grande do Sul, durante o processo de colonização da região Norte e

²¹ Em uma batida dos bugreiros em Santa Catarina, sob o comando do famigerado Martinho Marcelino, ou Marcelino Bugreiro, que fez fortuna com sua profissão, foram aprisionadas doze meninas. Uma dessas meninas foi a índia Korikrã, que foi adotada e criada pelo médico de Blumenau Dr. Hugo Gensch, com o nome de Maria. Quando capturada, Maria estava com 12 anos; mesmo assim não preservou sua língua materna, ao contrário, falava francês e alemão e não gostava de falar de seu passado. Faleceu aos 42 anos de idade. Maiores informações sobre o assunto, ver RIBEIRO, 1982, p. 110.

Noroeste do estado. Além disso, buscamos também resgatar algumas ações governamentais a respeito da questão indígena.

3.4 – O Kaingang do Rio Grande do Sul

O povo Kaingang²² há anos vem lutando para ter a sua própria terra, entendida como a terra dos filhos de seus filhos. Sua trajetória foi sempre marcada pela vida e pela morte nas relações estabelecidas com os colonizadores. Um povo denominado pobre, aculturado, vítimas de doença contraídas dos não-índios, e acima de tudo, submisso às ordens destes. Este povo chega, nos dias atuais, lutando bravamente contra a extinção permanente que a situação os obriga.

O povo Kaingang, ou Coroado²³, como também é denominado, foi visto no Rio Grande do Sul, pela primeira vez, no século XVI. Embora várias são as versões relatadas de seu aparecimento no Estado, Wagner et. al. (1986, p. 16) afirma:

A partir de documentos escritos, recolhidos e confrontados, permitem uma versão para a chegada dos caingangues ao Rio Grande do Sul: teriam sido expulsos do sul paulista pelos portugueses, como conta a crônica de Simão de Vasconcellos, e por volta de 100 anos depois, já no século XVII, eram encontrados outra vez em Santa Catarina. Mais tarde, viriam para o Rio Grande do Sul, manobrados pelos governos provinciais, para expulsar daqui os salteadores e indesejáveis botocudos.

No ano de 1900, segundo a descrição de Cafruni (1966, p. 624), a Secretaria das Obras Públicas, através da Diretoria de Terras e Colonização, fez uma carta geográfica especial, descrevendo a situação dos toldos²⁴ de índios que existiam no Rio Grande do Sul. A situação descrita pelo autor é a seguinte:

²² O termo Kaingang foi utilizado pela primeira vez por Jules Henry (1941) para designar os Xokleng (cujo termo significa taipa de pedra), significando apenas “homem”, qualquer homem. Os Xokleng, ou *Aweikoma*, como também são chamados, filiam-se lingüisticamente ao grupo Kaingang, como um de seus dialetos. Para saber mais sobre o assunto ver SANTOS, 1973, p. 31.

²³ Os índios Kaingang são chamados também de Coroados devido ao seu cabelo cortado ao alto da cabeça, em forma de coroa. Para maiores esclarecimentos ver SANTOS, 1973. O termo para designar este grupo lingüístico é encontrado de duas maneiras: Kaingang ou Caingangue, dependendo da preferência do autor. No entanto, qualquer uma das grafias está correta. Em nosso trabalho utilizaremos apenas a denominação Kaingang, com exceção de algumas citações diretas, onde optamos por preservar a grafia do autor citado. Além dessas formas, também são denominados de “bugres”, que, segundo Pezat (1997, p. 250), era a maneira como eram conhecidos os índios que falavam uma língua não-pertencente ao tronco lingüístico Guarani e que ocupavam o planalto que se estende do centro do atual estado do Paraná ao norte do atual estado do Rio Grande do Sul.

²⁴ Toldo era o nome dado no passado para o que hoje se denomina reserva indígena.

O Toldo de Inhacorá, no 2º distrito do município da Palmeira, possuía 400 habitantes; os dois Toldos de Nonoai (Guarani e Kaingang), 600 habitantes; Guarita, 200; Faxinal (Lagoa Vermelha), 500; Caseros, 100; Ligeiro (Passo Fundo), 500; Carreteiro, 80; Ventarra, 80; Erechim, 180; Votouro, 100; e ainda Lagoão (Guarani), município de Soledade, 200 – totalizando 2.940 habitantes indígenas.

Os Kaingang estabeleceram-se na parte Norte do Rio Grande do Sul e nas regiões das cidades Jesuíticas (São Miguel, São José, Caaró, etc.). Com a entrada dos luso-brasileiros no Rio Grande do Sul, o espaço indígena diminuiu. Os índios passaram a sofrer com a exploração, a escravidão e o abuso sexual das índias, impostos pelos não-índios. A expropriação do índio se deu também pela fixação dos não-índios nas áreas de campo, na região de Passo Fundo (caminho dos tropeiros), através da concessão de sesmarias aos estancieiros oriundos de São Paulo e Laguna, no início do século XIX.

De acordo com Pezat (1997, p. 259-270), em meados do século XIX, os Kaingang viviam em pequenas tribos, sob a liderança de um cacique principal²⁵. Além disso,

Quando a tribo se tornava muito extensa, dificultando o deslocamento e a obtenção do alimento necessário através da caça e da coleta, era subdividida em grupos menores que ficavam sob a chefia de caciques subordinados ao cacique principal²⁶, devendo-lhe total obediência. Eram freqüentes os conflitos entre caciques principais de tribos distintas, normalmente ocasionados pela disputa de territórios [...]. Quando um cacique subordinado rebelava-se contra seu cacique principal, era perseguido por seu grupo até o extermínio total [...].

Mais tarde, com a Lei das Terras²⁷ de 18 de setembro de 1850, o processo de expropriação dos indígenas acelerou-se ainda mais. Através da Lei de Terras, o governo imperial decretou o fim da doação de terras públicas por sesmarias. Desta forma, a aquisição de terras devolutas seria somente a partir da compra. De acordo com Simonian (1981, p.155-156):

²⁵ Era comum encontrar grupos indígenas chefiados por um cacique principal (*põ'i-bang*) e seus caciques-subordinados (*rekakê; põ'i*). Ficaram conhecidos na história regional os *põ'i* que, em diferentes momentos, colaboraram com os não-índios no processo de conquista dos territórios ocupados pelos Kaingang. Entre eles destacamos: no Paraná e Santa Catarina – Condá, Viri e Doble; no Rio Grande do Sul - Condá, Nonoai, Fongue, Nicafi (também grafado Nicaji, Nicofé, Nicafim), Braga e Doble (TOMMASINO e FERNANDES, 2008).

²⁶ No Rio Grande do Sul os caciques principais eram Vitorino Condá, Nonoai, Nacafi e Fongue, nas regiões norte e noroeste, e na região nordeste o cacique Braga, tendo como seu subordinado o cacique Doble. Para saber mais sobre o assunto ver PEZAT, 1997, p. 260.

²⁷ Segundo Rückert (1997, p. 62) “a Lei de Terras elaborada pela Câmara dos Deputados do Império representa, basicamente, a preocupação com a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, ou seja, a preocupação efetiva com a questão da força de trabalho na região cafeeira. O apossamento legitimado não é nenhum projeto de povoamento, mas, sim, a transformação das relações de trabalho.” O decreto nº. 1.318 de 1854 regulamentou e pôs em prática a Lei de Terras de 1850.

A Lei nº. 601, conhecida como Lei de Terras de 1850, não traz em seu texto o tema posse dos índios, quando se refere à necessidade de se resguardar as áreas por eles ocupadas. Ou seja, em seu artigo 12 dispunha: O Governo reservará das terras devolutas as que julgarem necessárias: 1º Para a colonização de indígenas. Embora, a Constituição de 1967 dispõe a partir das Constituições de 1937 (artigo 154) e de 1946 (artigo 216) que os indígenas mantinham o domínio das terras por eles ocupadas.

Simonian (1981) relata que os grandes posseiros e futuros fazendeiros se amparavam na Lei de Terras para regularizar suas posses. Apesar da Lei de Terras viabilizar a legalização de pequenas posses, não criou mecanismos capazes de assegurar a transformação de terras pertencentes a reservas indígenas em terras particulares.

No que tange a legalização das terras públicas Pezat (1997, p. 206) afirma:

Aquela lei determinava ainda que as sesmarias e outras formas de concessão anteriores seriam revalidadas desde que houvesse cultivo efetivo, sendo as posses pacíficas, legitimadas nas mesmas condições. Com base nas disposições desta lei, inúmeras posses foram legalizadas fraudulentamente, valendo-se para isso da conivência e corrupção de funcionários da Coroa comprometidos com as oligarquias regionais.

Apesar das terras de mato serem impróprias para a pecuária, os estancieiros vislumbravam nelas as riquezas representadas pelos ervais nativos aí existentes. Surge, desta forma, conflitos entre estancieiros, caboclos (posseiros) e índios pela posse do território, estando o último grupo em desvantagem pela superioridade dos não-índios (CARINI, 2005). A exclusão dos indígenas, através da Lei das Terras, fez com que estes exigissem do governo a garantia de terras para a sua sobrevivência. A partir disso surgiram os primeiros aldeamentos ou toldos.

Os primeiros aldeamentos criados foram o de Nonoai, ao norte, e o de Guarita, a oeste, pelo Conde de Caxias. Em julho de 1846, Conde de Caxias nomeou o tenente da Guarda Nacional e coletor de impostos João Cypriano da Rocha Loures²⁸ como responsável pelo aldeamento de Nonoai. O aldeamento de Nonoai era constituído por

²⁸ Loures foi encarregado, em 1845, pelo governo da Província, de abrir uma estrada que ligaria Palmas às terras das Missões riograndenses, objetivando a incorporação dos territórios brasileiros. Como sabia que estaria invadindo o território indígena, contratou o cacique Kondá para ajudá-lo na expedição. Kondá, além de auxiliá-lo na escolha dos locais para os alojamentos, garantiria a segurança do grupo e da expedição, tentando convencer os Kaingang que encontrava pelo caminho a se aldearem. Paralelamente a isso, o governo da Província mandou missionários para a região de Nonoai para promover o aldeamento e a catequese dos indígenas. Para saber mais detalhes deste assunto, ver TOMMASINO e FERNANDES, p. 08, 2008.

aproximadamente 150 índios, liderados pelo cacique Vitorino Kondá. Em 1847 foi nomeado José Joaquim de Oliveira como diretor do aldeamento de Guarita. Os índios do aldeamento de Guarita eram liderados pelo cacique Fongue. Ambos estavam subordinados à Diretoria Geral de Índios, criada em 1845. A partir de 1847, esta passou a ser presidida pelo brigadeiro José Joaquim de Andrades Neves.

Para o trabalho de catequização destes índios aldeados, foram enviados os padres espanhóis Santiago Villarubia e Júlian Solanellas para o aldeamento de Nonoai, e os padres Ignácio Gurri e Luiz Cots para o da Guarita. O padre Bernardo Parés era supervisor dos dois aldeamentos, além de responsável por arrecadar novos índios que viviam dispersos pela região.

Segundo Pezat (1997, p. 264), “as tentativas de desenvolver a agricultura nos aldeamentos ofereceram resultados modestos, enquanto que o auxílio enviado pelo governo provincial era insuficiente.” Os indígenas permaneciam a maior parte do tempo fora da aldeia, do que aldeados. Apenas apareciam quando os recursos obtidos através da caça, da pesca e da coleta tornavam-se escassos.

Em 1852, a Assembléia Provincial determinou a saída dos jesuítas espanhóis dos aldeamentos. Assim, “com o término da catequese, os aldeamentos ficaram entregues a diretores leigos indicados pelo governo provincial [...]. Em 1855, ocorre a fusão do aldeamento da Guarita com o de Nonoai, cabendo a direção do estabelecimento a José Joaquim de Oliveira” (PEZAT, 1997, p. 268-269). Pelo fato do aldeamento de Nonoai não ter tido sua área demarcada neste período, foi gradativamente diminuindo de tamanho e os indígenas foram aos poucos se dispersando.

O século XIX reservou também ao povo Kaingang momentos difíceis, que modificaram o território e a sua organização. Com a colonização alemã e italiana de 1824 e 1875, respectivamente, os índios foram confinados a pequenos espaços, com a redução de seu território, pois a ordem era liberar terras para a colonização pelos imigrantes. Segundo Wagner et. al. (1986, p. 17), “surgem desta forma, dois grupos distintos de índios: os que permaneciam hostis aos brancos e os que aceitavam o seu convívio”.

Segundo Rückert (1997, p. 111):

A colonização do Norte do Rio Grande do Sul com base na pequena propriedade camponesa acontece, eminentemente, na República Velha, isto é, entre 1889 e 1930. As reivindicações da oligarquia fundiária regional, ainda na década de 1870 do século XIX, de serem povoadas as terras de matas, somente têm resposta a partir do período republicano.

As áreas das colônias tradicionais ou “velhas”, como eram conhecidas, estavam saturadas, isto é, não disponibilizavam mais de terras suficientes para todos os descendentes das famílias numerosas que lá viviam. A saída para resolver o problema da falta de terras era migrar para outras regiões, que ainda disponibilizavam de terras não ocupadas. No Norte do Estado do Rio Grande do Sul os índios possuíam aproximadamente 100 mil hectares de terras consideradas propícias para atividades agrícolas, motivo pelo qual atraíam constantemente os posseiros (SIMONIAN, 1981).

Com a chegada dos colonizadores alemães e italianos, oriundos das chamadas “colônias velhas” (Novo Hamburgo, São Leopoldo, Caxias do Sul, Veranópolis, etc.), a situação dos índios agravou-se ainda mais, uma vez que os colonos foram apoderando-se de suas terras e fazendo-os recuar cada vez mais, tornando o seu espaço ainda menor.

Esta invasão das terras indígenas pelos descendentes de italianos e alemães acarretou inúmeros conflitos e, conseqüentemente, atos de violência. Segundo Simonian (1981, p. 126),

A saturação das fronteiras internas - das terras devolutas – a saturação do processo de sub-divisão da pequena propriedade nas áreas coloniais, a expansão do capital no campo, via incremento da produção por empresas rurais, etc., podem ser levantadas como causas da violência contra a vida e o patrimônio Indígena.

A disputa pela terra entre índios e colonos, como afirma Simonian (1981, p. 61), provocou mortes. “Os índios apanharam muito, alguns foram mortos como o João Galdino; outro como Manuel Paula foi encontrado morto jogado na estrada e o Joaquim Alfaiate que depois de ser morto foi jogado na água”.

Os conflitos aconteciam, principalmente, porque os colonos que viviam fora da reserva queriam plantar as terras da mesma sem a autorização dos índios. Os colonos iam chegando e apoderando-se das terras, dizendo que eram suas. Os indígenas eram obrigados a sair, pois caso resistissem seriam mortos.

Destaca-se que os indígenas, neste clima de disputas de terras, não eram amistosos e reagiam contra os ocupantes com a mesma violência. Mas, aos poucos, eles foram sendo contatados e confinados em aldeamentos, com a finalidade de não atrapalharem a vida e o trabalho dos novos ocupantes do território (RÜCKERT, 1997).

É importante também frisar que a terra para o “homem branco” significava poder, um instrumento para gerar riqueza. Já para o colono a terra é um meio de vida e de reprodução sócia simples. No entanto, para o índio a terra é como uma mãe, que o abastece de

alimento e de água. Por isso, nessa ótica, o não-índio não reconhece o índio como seu semelhante e, portanto, o persegue e discrimina.

Da mesma forma, estes não-índios não se preocupavam em saber se a perda da terra (toda ou em parte) pelos indígenas tinha como consequência imediata à destruição do seu modo de vida e a necessidade de reorganização para a sua sobrevivência.

Neste sentido, Simonian (1981, p. 75) descreve que “quando os grupos sociais os mais diversos se encontram em expansão sobre o território indígena não chegam a questionar sobre as consequências da perda deste para os povos indígenas ou, que sentido tem um território para esses mesmos povos”.

A relação existente entre o indígena e a apropriação de uma parcela do território e a sua transformação é marcante e complexa. No entanto, os não-índios jamais se preocuparam com esta questão, ela jamais fez parte dos interesses e discussões da sociedade brasileira. Além disso, o próprio governo via o índio como um predador e destruidor da natureza, alegando que este era quem matava os animais com sua caça e pesca, colocava fogo nas florestas e cortava as árvores que nela existiam.

A colonização é considerada como responsável pela retirada do índio de seu espaço, ou seja, do seu ambiente. Além disso, transformou-o em sedentário, pois ao ser confinado nos aldeamentos, passou a depender da agricultura para a sua sobrevivência. No entanto, na visão do governo, não havia outra solução; a colonização era vista como necessária, pois tornaria as terras de matas produtivas e valorizadas. Atualmente os Kaingang não são mais sedentários, uma vez que migram de uma reserva para outra sempre que necessitam ou desejam.

No Rio Grande do Sul, além dos indígenas, houve outro grupo que também foi brutalmente expropriado e excluído de suas terras: o caboclo. Classicamente, a agricultura sempre foi atribuída ao colono imigrante. O caboclo sempre foi visto de maneira preconceituosa como sendo representante de uma classe social ligada a uma agricultura incipiente e ao extrativismo ervateiro (RÜCKERT, 1997). Esta expropriação ocorreu porque estes caboclos não se dirigiam ao pároco da cidade para prestar contas das terras que cultivavam, prática comum na época, pois ocupavam áreas florestais sem a formalidade jurídica da posse. Estes caboclos habitavam em áreas distantes do povoado, desconheciam as normas e leis vigentes ou quase nunca freqüentavam a igreja. Independente disso, não existia garantias de que o pároco divulgasse os procedimentos que deveriam ser tomados por todos

para legitimarem suas posses. Desta forma, a grilagem²⁹ de terras era fato corrente na região, sempre beneficiando os que possuíam mais posses e melhores condições econômicas.

A década de 1846 foi marcada por grandes transformações na vida do índio, pois é o período que marca o início da sua vida no aldeamento. Sua vida passa ser administrada por um diretor capataz que estipula regras de convivência, além de determinar o plantio, a religião a ser seguida, entre outras coisas. “Assim, o diretor tornou-se o senhor do cotidiano dos índios e o responsável pela adoção de costumes próprios da sociedade brasileira (NONNENMACHER, 2000, p. 93).”

De acordo com Nonnenmacher (2000, p. 07):

É a partir de 1846, com a criação do aldeamento de Nonoai, em especial na década de 1850, que o território do índio Kaingang sofre profundas transformações com a chegada do colono europeu e com a ação dos fazendeiros e estancieiros, que vão estar constantemente em disputa pelas terras dos índios.

Além disso, havia o interesse do Estado em reduzir os territórios indígenas buscando satisfazer os interesses dos latifundiários, que rapidamente expandiam suas atividades no Sul do país.

Segundo Nonnenmacher (2000, p. 14),

O índio era visto pelo governo da Província, como alguém que não pensava por si só, que não produzia e era aquele que não possuía poder aquisitivo para adquirir o produto. Já o colono, estava inserido nas condições de “vida e progresso”, pois ele tinha condições e capacidade de trabalhar as terras de boa produção.

A proposta do Estado, conforme Simonian (1981), era reunir os indígenas em um único aldeamento. Uma vez atingido este objetivo, restaria transformar o índio em trabalhador útil, caso seu extermínio não fosse possível. Além disso, era mais interessante se a duração do aldeamento fosse relativamente curta, ou seja, após o treinamento recebido, os índios seriam dispersos pelo território, para buscar a sua própria subsistência. Assim, o aldeamento teria a função apenas de aclimatação dos indígenas.

Mas a idéia de reunir todos os índios em um mesmo aldeamento, como o de Nonoai, não surtiu efeito. Os indígenas de outros aldeamentos³⁰ não aceitaram de forma passiva a idéia

²⁹ Grilagem: ocupação de terras de terceiros por mandados de grande(s) proprietário(s) de terra e expulsão do morador mais antigo e mais pobre, geralmente um pequeno posseiro (RÜCKERT, 1997, p. 72).

³⁰ Neste período existiam os aldeamentos da Guarita, Campo do Meio, Pontão, São Vicente e São Nicolau. Toda a população desses aldeamentos seria transferida para o aldeamento de Nonoai.

e acabaram brigando entre si ou com os colonos que ocupavam suas terras. Alguns foram para o aldeamento de Nonoai e outros acabaram voltando para as matas.

Neste período, as mudanças na organização social dos indígenas foram determinadas, por um lado, pela ação administrativa do aldeamento e, de outro, pela presença de fatores específicos, principalmente de natureza econômica, através do contato direto com outras culturas. As mudanças no sistema social eram inevitáveis, pois os aldeamentos sofriam pressão do governo da Província para serem auto-sustentáveis e independentes economicamente.

Para liberar terras para os não-índios e superar os conflitos com os indígenas pela posse das terras, em 1848, o governo fundou o aldeamento de Guarita³¹. Este aldeamento foi fundado com a finalidade de proteger as terras dos fazendeiros e estancieiros da região de Cruz Alta, à qual este pertencia.

Em 1856, o governo do Estado do Rio Grande do Sul foi obrigado a demarcar algumas áreas de terras que deveriam ser usadas somente pelos Kaingang. Estas áreas foram chamadas de aldeamentos de Guarita (com 23.183 ha demarcados somente em 1918), de Campo do Meio e de Nonoai, sendo que este último era o maior, com aproximadamente 34.980 hectares, demarcados somente nos anos de 1911/1912.

A Província criou estes aldeamentos com a finalidade de fazer o índio trabalhar e assim, torná-lo auto-sustentável; ou seja, os aldeamentos deveriam possuir autonomia econômica e, portanto, não depender mais de verbas oriundas da Província.

Nonnenmacher (2000, p. 55) destaca também que “as tribos Kaingang, diferente do índio Guarani, foram talvez as mais difíceis de se aldearem e conviverem com os brancos”. Os índios Guaranis, considerados bons e humildes, nunca fizeram com que os padres jesuítas utilizassem a força militar para contê-los. No entanto, a trajetória do índio Kaingang é marcada pela intervenção de forças armadas para apaziguar brigas entre eles ou com os não-índios.

Mas, sua vida tranqüila nos aldeamentos durou pouco. No final do século XIX e meados do século XX, o próprio Governo do Estado incentivou a vinda de mais colonos, e que estes fossem invadindo, expulsando, escravizando e matando índios.

Como já mencionamos acima, de acordo com Nascimento (2001, p. 140), “no Rio Grande do Sul, com o início da República em 1889, chegou ao poder um grupo de dirigentes com um projeto político destinado a modernizar o Estado.” O Estado Gaúcho passou a ser

³¹ Este aldeamento foi fundado pelos índios liderados pelo cacique Fongue, hoje pertencente ao município de Tenente Portela. Para saber mais, ver NASCIMENTO, 2001, p. 47.

governado pelo Partido Republicano Riograndense (PRR), que era regido pelos princípios positivistas da ciência e do progresso, com um governo racional, inspirado na doutrina de Augusto Comte.

No entanto, os diretores e religiosos dos aldeamentos, ao invés de proteger e defender os índios, eram quem vendiam as terras para os colonos. O ano de 1900 foi o mais crítico, quando os índios ficaram sem nada e passaram a viver escondidos nas matas, fugindo para não serem mortos.

Em 1907, num clima de pressão internacional sobre o extermínio dos indígenas, Borges de Medeiros começou a elaborar um programa de proteção aos índios³². “Este programa foi implantado em 1908, no Governo de Carlos Barbosa, quando foi nomeado Carlos Torres Gonçalves para chefiar a Diretoria de Terras e Colonização e estabelecer uma proteção fraterna aos índios (NASCIMENTO, 2001, p. 144).” Em sua atuação, Torres Gonçalves contou com o apoio da aliança entre o PRR e a Igreja Positivista do Brasil, na qual atuava e era um de seus líderes.

Portanto, podemos afirmar que, para o Kaingang, o avanço das frentes de expansão³³ e de colonização afetou-o tanto pelo fato de ter sido colocado diante de uma humanidade desconhecida, a dos não-índios, como nas reorganizações espaciais de seus territórios e nas suas relações com outras tribos, principalmente as inimigas. Martins (1997, p. 169) afirma que “essas mudanças resultam em muitas perdas, não só do território, mas também de vidas e de elementos culturais.”

³² O projeto criado no governo de Júlio de Castilhos foi ampliado e transformado em lei por Borges de Medeiros. A lei de 5 de outubro de 1899 estabelecia, em quatro títulos, os critérios de identificação das terras devolutas, legitimação de posses iniciadas ainda no Império, de descrição e medição dos lotes e, finalmente, de venda das referidas terras. Esta lei foi aprovada por Borges de Medeiros através do decreto nº. 313 de 4 de julho de 1900. Esta lei dava competência a Secretaria de Obras Públicas, através da Secretaria de Terras e Colonização, e das diversas comissões a ela submetidas, para implementar as determinações governamentais referente às terras devolutas existentes no Rio Grande do Sul, além dos critérios a serem observados. A preocupação estava em promover a ocupação do território e a formação de várias comunidades em harmonia com o meio ambiente, viabilizando a preservação das florestas. Porém, entre a teoria e a prática existia um abismo e os conflitos tornaram-se inevitáveis (PEZAT, 1997, p. 278-279).

³³ São frentes de deslocamento da população civilizada e das atividades econômicas de algum modo reguladas pelo mercado (MARTINS, 1997, p. 152).

3.5 – A história da Reserva Indígena de Serrinha-RS

Em 1908, estiveram na capital do Estado (Porto Alegre) dois caciques, com o objetivo de conversarem com o governador da época, Carlos Barbosa Gonçalves³⁴. O governador recebeu-os de forma carinhosa e indagou o que os trazia de tão longe até a capital. O cacique Antônio Pedro, de Nonoai, expôs que sua tribo vivia nas proximidades da Serrinha há muitos anos, vivendo em paz e tranqüilidade. No entanto, a partir deste período, passou a ser ameaçada e perseguida por intrusos, que possuíam o propósito de tirar suas terras. Como considerava este ato ilegal, além da violação dos direitos de seu povo, dirigiu-se ao “Papai Grande³⁵”, para que este lhe garantisse a posse de suas terras e devolvesse a tranqüilidade ao seu grupo. O governador Carlos Barbosa, por sua vez, prometeu tomar as medidas necessárias para que suas terras não fossem usurpadas. Sua promessa aos caciques Kaingang foi cumprida neste mesmo ano, quando determinou a adoção de medidas para a demarcação das suas terras ocupadas. Este acontecimento ainda está vivo na memória e é constantemente lembrado pelos atuais moradores da reserva de Serrinha.

Neste mesmo ano, o governador Carlos Barbosa concedeu aos Kaingang a posse das terras da reserva indígena de Serrinha, constituída por 11.950 hectares, no município de Nonoai. Sua origem é a reserva de Nonoai que foi criada e demarcada em 1848, mediando aproximadamente 10 léguas, abrangendo área de terras entre os rios Passo Fundo, Uruguai, Rio da Várzea e Lajeado Papudo (Sarandi). Na década de 1910, a mesma foi dividida em duas, ficando Nonoai ao Norte, com 34.908 hectares, e, mais ao Sul, a Serrinha com 11.950 hectares, ambas reduzidas em relação à demarcação original. O restante da área usurpada foi distribuída para os colonos que chegavam de outras regiões do Estado (NASCIMENTO, 2001). A demarcação efetiva da área ocorreu somente no ano de 1912.

No Rio Grande do Sul, de 1908 até 1967, existia um serviço estadual que era responsável por algumas reservas indígenas Kaingang, todas alvo dos mais diversos escândalos. A partir da criação da FUNAI, essas áreas deixaram de estar submetidas à administração estadual e passaram a administração federal. Mas, em 1941, o Governador do

³⁴ Carlos Barbosa Gonçalves era natural de Jaguarão, formado em medicina. Foi candidato vitorioso ao governo do estado do Rio Grande do Sul pelo Partido Republicano Riograndense nas eleições de 1908, indicado por Borges de Medeiros. Pezat (1997) descreve em seu trabalho que Carlos Barbosa foi um governador de fachada, pois governou todo o período sob o controle de Borges de Medeiros.

³⁵ Papai Grande era a forma como os Kaingang chamavam o governador do Estado.

Estado, Cordeiro de Farias, já havia decidido passar a administração da Serrinha para o Governo Federal, para o SPI. Porém, antes de passá-las, através do Decreto nº. 658 de 10 de março de 1941, retirou uma parte da terra e designou-a para a criação de um Parque Florestal (6.624 hectares). Retirou também outra parte (622 hectares), alegando não fazer parte do território indígena, demarcada outrora por engano, por se tratar de terras particulares pertencentes ao Sr. Rufino de Almeida Mello (figura 6).

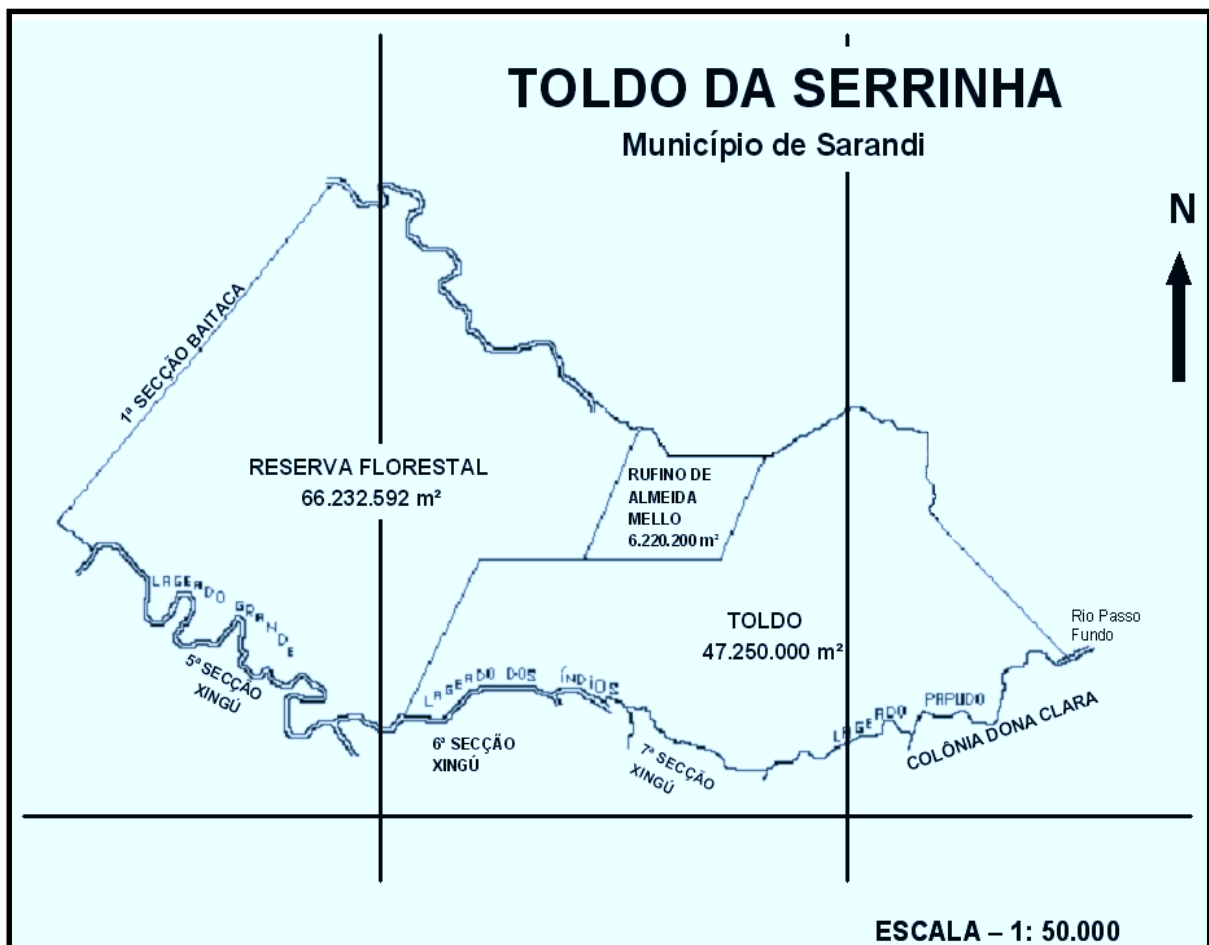


Figura 6: Divisão da Reserva de Serrinha efetuada por Cordeiro de Farias em 1941.

Fonte: SIMONIAN, L., 1981, p. 118.

Após a criação do parque florestal na área da reserva de Serrinha, foi concedida a sua posse aos colonos visando à exploração da madeira. Mais tarde, com a floresta totalmente devastada, a área do parque florestal foi dividida em 826 lotes, distribuídos para as famílias de colonos, dando origem a Secção Marechal Rondon.

Em 1962, concluiu-se a expropriação total das terras indígenas com a distribuição dos demais lotes restantes aos colonos. Além da Secção Marechal Rondon, foram criadas a 1ª e 2ª Secções Alto Recreio, que juntas somam 493 lotes e a 4ª Secção Serrinha, formada por 19 lotes. No montante, a área da reserva de Serrinha ficou composta por um total de 1.381 lotes distribuídos aos colonos (figura 7).

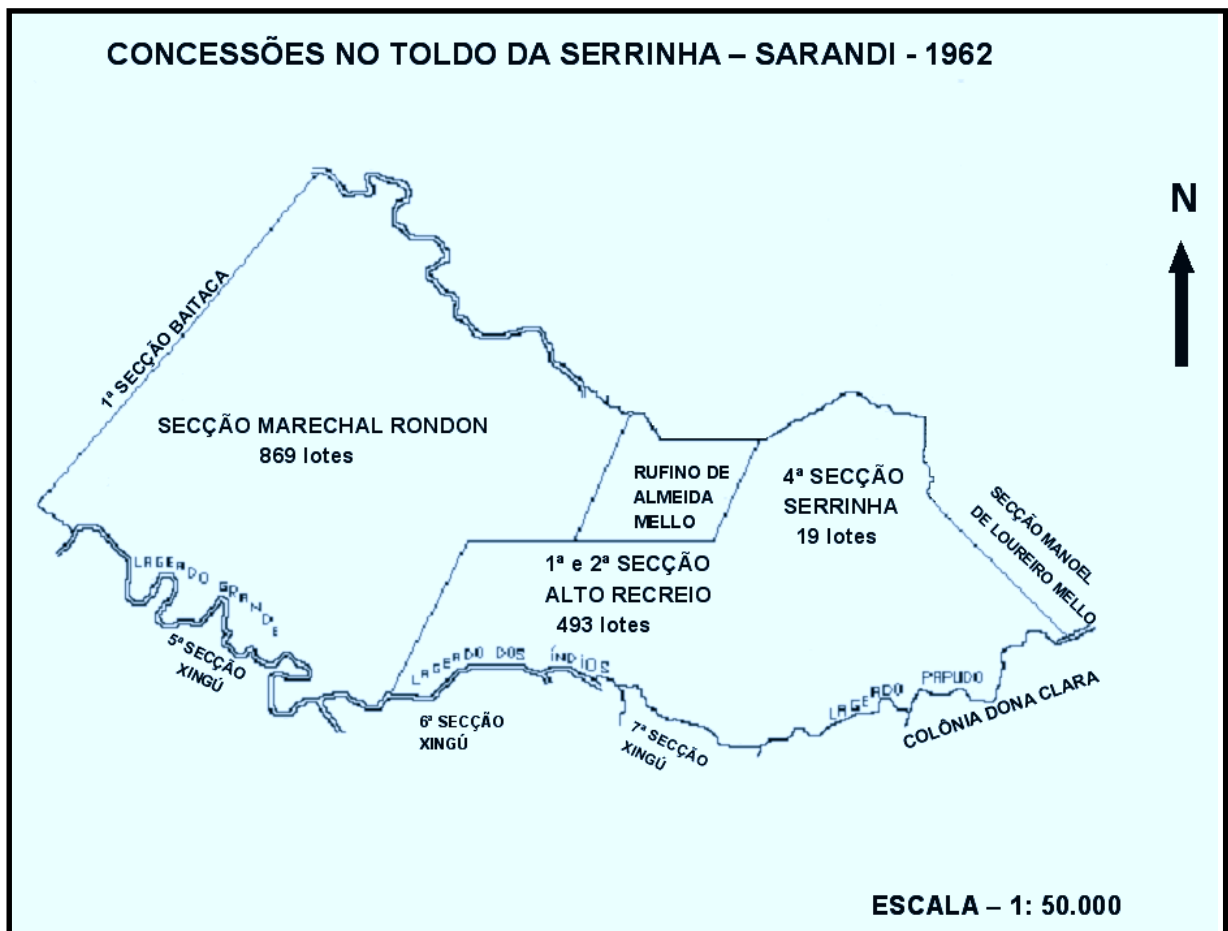


Figura 7: Concessões no Toldo da Serrinha – Sarandi – 1962.

Fonte: BOSA, Lovaine B., 1998, p.39.

A causa desta expropriação de terras indígenas estava legitimada na necessidade de disponibilizar novas terras para a agricultura, uma vez que aumentava o cultivo de trigo e surgiam numerosas empresas agrícolas no Norte do Estado. Além disso, esgotavam-se as possibilidades de apropriação de terras devolutas e se intensificava a migração oriunda das chamadas “colônias velhas”.

A partir deste período (1941), entendemos que o Estado torna-se um expropriador/esbulhador oficial das terras indígenas, uma vez que não consegue mais administrar as pressões sociais decorrentes do rápido processo de colonização, principalmente na região Norte do Estado. Neste momento, o Estado passa a adotar as mesmas ações já aplicadas pelo SPI, isto é, ambos passam a deteriorar as condições de sobrevivência das populações indígenas, de forma sistemática e abrangente.

Uma das poucas ações do Estado em favor dos indígenas data de 1923, quando alguns posseiros teriam invadido as terras da reserva de Nonoai por ocasião da revolução de 1923. Descontentes com os invasores, alguns índios se deslocaram para Porto Alegre (entre eles estava o cacique da reserva de Serrinha) com a finalidade de pressionar o governo na tomada de alguma providência. Como a região ainda dispunha de terras devolutas, os posseiros foram retirados para uma dessas áreas e assentados definitivamente. Esta foi uma das poucas ações em que o Estado beneficiou e protegeu o patrimônio indígena da expropriação que se registrou nesse período.

Por volta de 1940, as terras da Serrinha foram arrendadas para os colonos pelos funcionários do Estado, que cuidavam da Reserva Florestal. Os funcionários da reserva firmavam contratos com os colonos e afirmavam que os mesmos lhes davam direito de ficarem como proprietários das terras mais tarde. Os colonos aproveitavam-se da situação, exploravam e expulsavam os índios, e em alguns casos chegavam a matá-los. Devido aos arrendamentos, a mata do Parque Florestal foi totalmente destruída, sobrando apenas capoeira no local.

Entre 1942 e 1962 aconteceram as piores ações contra o território indígena, onde várias reservas foram praticamente extintas, entre elas a da Serrinha, uma vez que suas áreas foram destinadas à colonização e os índios expulsos ou simplesmente dizimados.

No governo de Ildo Meneghetti (1955-1959) foi autorizada a venda das terras da reserva indígena de Serrinha para colonos. Porém, a Lei 3.381, de 06 de janeiro de 1958, que autorizava a venda, omitia que as terras pertenciam ao Parque Florestal.

Nos anos de 1961 e 1962 surgem os primeiros movimentos organizados de colonos sem-terra. Um desses movimentos ficou conhecido como MASTER³⁶ – Movimento dos

³⁶ O movimento MASTER nasceu sob influência do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Seus principais líderes foram João Machado dos Santos, conhecido como João Sem-Terra; Jair Calixto, diretor do SPI na época de 1950 e prefeito de Nonoai; e Milton Serres Rodrigues, prefeito de Encruzilhada do Sul. O MASTER foi um movimento criado pelo trabalhismo de João Goulart e colocado em prática por seu cunhado, o governador do Rio Grande do Sul da época, Leonel de Moura Brizola (NASCIMENTO, 2001, p. 157-158).

Agricultores Sem-terra, que defendia o direito de todos os colonos possuírem um pedaço de terra para trabalhar.

Em 1962 houve outra divisão das terras da reserva indígena de Serrinha pelo governador do Estado, Leonel de Moura Brizola, através do processo administrativo nº. 15.703/61, de 16 de fevereiro de 1962. Foram retirados 2.499 hectares, dos 4.704 hectares utilizados pelos índios, para assentar colonos. Dos 11.950 hectares demarcados para os índios, restavam aproximadamente apenas 1.060 hectares³⁷.

Os colonos, que neste período entraram na área da reserva de Serrinha-RS, eram provenientes de vários lugares do Estado e estavam em busca de terras férteis, pois a maioria possuía poucos recursos financeiros para investir na recuperação do solo. A compra de terras na área indígena foi uma alternativa encontrada pelos colonos, oferecida pelo governo. Os colonos foram se instalando gradativamente na área da reserva a partir de 1955. Em 1962, toda a área indígena já estava ocupada por colonos. No entanto, desde o momento que chegaram, os colonos nunca foram livres e puderam agir de acordo com a sua vontade, uma vez que eram dominados pelo *coronel* dos índios (chamado João Maria) e, depois, pelos fiscais do governo. Para poder entrar na reserva, os colonos eram obrigados a pagar pelas terras. Estas eram vendidas para os colonos pelo *coronel* dos índios, por um preço mínimo de três cruzeiros por *aguada* (pedaço de terra medido a olho). O número de *aguadas* era comprado de acordo com a condição financeira do colono. Os colonos não recebiam nenhum documento que comprovasse a compra das terras, e em função disso nem sempre ficavam com a extensão certa de terras que haviam adquirido. Por este motivo o *coronel* dos índios vendia mais de uma vez o mesmo lote de terra (RÜCKERT, 1999).

Esta medida tinha como objetivo minimizar os conflitos e atender o contingente desses colonos sem-terras. No entanto, estas medidas somente foram concretizadas no governo seguinte, do governador Ildo Meneghetti³⁸. Neste intervalo de tempo, entre os dois governos, de Brizola a Meneghetti, os posseiros sofreram todo tipo de represálias por parte da Brigada Militar. A Igreja e o Estado se aliaram para fazer um levantamento da situação dos sem-terras e para estudar a possibilidade de assentá-los futuramente. Ambos comungam da mesma idéia, isto é, de assentar os colonos sem-terras nas terras pertencentes a reserva indígena de Nonoai. No entanto, os colonos não queriam que a reforma agrária fosse

³⁷ Além das terras do toldo de Serrinha, em seu governo, Leonel de Moura Brizola esbulha também as terras dos toldos de Ventarra, de Inhacorá, de Votouro e de Guarani. No entanto, a entrega das terras para os colonos ocorreu somente nos anos de 1963 e 1964, no governo de Ildo Meneghetti.

³⁸ Quando assumiu o governo em 1963, Ildo Meneghetti, do Partido Social Democrata (PSD), viu-se obrigado a resolver os problemas relacionados à questão indígena deixados pelo seu adversário político, Leonel de Moura Brizola, do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB).

realizada de forma que os beneficiários trabalhassem coletivamente. Ao contrário, cada colono sem-terra queria receber sua gleba de terra para ser trabalhada individualmente.

Ainda no governo de Ildo Meneghetti, os colonos receberam uma gleba de terra (em média de 10 a 12 hectares) na área expropriada dos indígenas da reserva de Nonoai. Aqui, novamente as políticas do Estado não defenderam o território indígena e, da mesma forma, também não garantiram o efetivo direito de posse das terras aos colonos, que foram perdidas mais tarde.

Em 1963 ocorreu a expulsão definitiva dos índios da reserva da Serrinha, verificada na fala dos próprios Kaingang³⁹:

E assim tudo acabou no ano de 1963. Nossas últimas famílias foram expulsas e o governo deu os 1.060 hectares que sobraram para os colonos. Nossa gente ficou tudo espalhada noutras áreas indígenas, em Nonoai, em Votouro, em Rio da Várzea. Muitas famílias foram morar nas vilas das cidades, em Sarandi e até Porto Alegre. Algumas famílias ficaram trabalhando como agregados e diaristas para os próprios colonos invasores das nossas terras. Ainda tem alguns trabalhando assim na Serrinha. Mas a gente nunca esqueceu. Nem desistimos de recuperar a Serrinha de volta, nós sabemos que a terra é do índio. Sempre foi do índio e até as leis dizem isso. A Constituição do Brasil de 1934 já garantia que a terra do índio nunca podia ser tirada e vendida.

Os colonos, por sua vez, receberam da Diretoria de Terras do Estado o contrato de compra e venda, legitimando a posse de suas parcelas de terras. Algumas das pessoas beneficiadas já possuíam parcelas próprias fora da reserva ou já estavam afastadas das atividades agrícolas.

Ocorre, neste período, uma mudança significativa na cultura dos índios Kaingang. Seus hábitos e costumes foram se perdendo em decorrência das novas alternativas de sobrevivência buscadas pelos índios, dada a sua expulsão de suas terras. As palavras de Ratts (2003, p. 29) referentes aos seus estudos, são esclarecedoras quando afirma que,

[...] Além daqueles que se tornaram ou foram incorporados à áreas urbanas, há outros nos quais grupos “remanescentes”, termo pejorativo, têm reivindicado sua etnicidade e a demarcação de suas terras que são tratadas formalmente pelo Estado como terras indígenas.

³⁹ Retirado da cartilha *Queremos voltar para a nossa terra da Serrinha*. Representantes das famílias Kaingangs banidas da Serrinha, 1996, p.14.

Da mesma forma, Carini⁴⁰ (2005, p. 168) é contundente quando salienta que “as terras destinadas aos índios não poderiam ter sido consideradas devolutas nem de propriedade dos Estados; por isso, sempre foram indisponíveis para qualquer fim, mesmo para a reforma agrária”.

Portanto, as ações tomadas pelos vários governos do Estado, tanto na construção do Parque Florestal, quanto para sua colonização, tornaram-se inconstitucionais.

A Constituição Federal de 1988 devolveu aos indígenas da Serrinha o direito de reaver suas terras (Art. 67 das Disposições Constitucionais Transitórias⁴¹). O responsável pela demarcação das terras seria o Governo Federal, no prazo de cinco anos, após a promulgação da Lei.

Da mesma forma, a Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, de 1989, estabelecia o prazo de quatro anos, a partir da data de sua promulgação, para realizar a indenização ou o reassentamento dos colonos ocupantes das áreas colonizadas ilegalmente pelo Estado, situadas em terras indígenas⁴². O prazo final para ambos terminaria no ano de 1993. No entanto, até esta data nada aconteceu.

A segunda⁴³ tentativa de retomada das terras pelos índios foi em setembro de 1993. Os índios estavam pouco mobilizados e a tentativa não surtiu efeito. Os colonos viam a possibilidade de deixar as terras como remota, não aceitavam e nem acreditavam na possibilidade da devolução das mesmas para os indígenas.

Enquanto aguardavam reconhecimento de seus direitos por parte do Estado, índios e colonos conviviam em meio a um ambiente de conflitos. A situação dos envolvidos no conflito da reserva de Serrinha em nada divergira da situação relatada por Simonian (1981, p. 64) em seu estudo sobre os conflitos na reserva de Nonoai.

⁴⁰ Joel Carini (2005), em sua Dissertação de Mestrado, apresenta um importante trabalho referente à retomada das terras da Serrinha pelos indígenas e a retirada dos colonos da mesma. Seu trabalho serviu de referência para nossas pesquisas, pois traz uma coletânea documental riquíssima e importante para quem quer entender todo o processo histórico de ocupação e desocupação das terras.

⁴¹ O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias foi criado para complementar a Constituição Federal e possibilitar o início de sua revisão em 1993, cinco anos após a promulgação da Constituição Federal. As alterações somente seriam realizadas caso contassem com o voto favorável da metade, mais um, dos integrantes do Congresso Revisor. Mas a revisão acabou não acontecendo, para alívio dos indígenas, pois o objetivo era acabar com quase todos os direitos que os índios haviam conquistado através da Constituição Federal de 1988. Para maiores esclarecimentos, ler SANTOS, 1998, p. 88-91.

⁴² O governo do Estado deveria cumprir o Artigo 32 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Estadual de 1989 que diz: “No prazo de quatro anos da promulgação da Constituição, o Estado realizará o reassentamento dos pequenos agricultores assentados em áreas colonizadas ilegalmente pelo Estado situadas em terras indígenas”. Para saber mais, ver RÜCKERT, 1999, p. 43.

⁴³ Sobre a primeira tentativa de retomada das terras da reserva de Serrinha não encontramos nenhum registro. Os indígenas, atuais moradores da reserva, narram a retomada a partir da segunda tentativa.

Os indígenas na expectativa de ter a terra anteriormente demarcada e garantida pela legislação ratificada como terra destinada efetivamente para si. Os posseiros (colonos) confiantes em decisões anteriores que viabilizaram a expropriação definitiva dos indígenas, esperavam pela medição da área indígena e, finalmente, pela aquisição da propriedade.

Em 6 de setembro de 1996 houve a terceira tentativa de retomada das terras pelos índios. Seu retorno deu-se a partir de um acampamento improvisado às margens da RS-324, no Distrito de Alto Recreio, pertencente ao município de Ronda Alta. Desta vez, os índios estavam organizados e decididos a recuperar suas terras a qualquer preço. Sua organização e persistência ficam evidentes na fala de um dos nossos entrevistados, hoje atual morador da reserva, e um dos líderes do movimento na época:

Nós entramos aqui em 6 de setembro de 1996. Nós fizemos uma comissão e só essa comissão podia conversar com as autoridade, com qualquer um. O resto das famílias que tava junto com nós, só esperava por nós, porque era muito perigoso sê manipulado. Então tinha essas pessoas firme que quando um dizia que tem que se por aqui todos iam. Quando um discordava de uma coisa, todos discordava. E assim nós conseguimos vencê a pressão política, teve muita política encima de nós, né. Era o deputado dizendo que não podia mais sê nosso; era o prefeito dizendo que essa terra nunca foi de índio; era o agricultor que diz moro aqui a 55 ano, 45 ano não pode sê mais do índio, eu paguei, tô pagando imposto sobre essas terras.

Surge desta forma um fator novo e fundamental na trajetória indígena, que é a pressão que o índio passou a exercer sobre os não-índios, ao contrário de períodos anteriores, onde o não-índio era quem pressionava o indígena, com a finalidade de se apoderar de seus territórios. Este êxito em suas ações fez com que houvesse uma expansão das fronteiras⁴⁴ de seus territórios de confinamento, ou seja, ocorre a recuperação de áreas que antes eram ocupadas ilegalmente por colonos, como é o caso da Serrinha-RS⁴⁵.

Da mesma forma, Martins (1997, p. 202) destaca que os colonos não estão apenas buscando terra, e os índios apenas tentando reter ou ampliar seus territórios. “Eles estão, certamente, também buscando terra para trabalhar e assegurar a sua sobrevivência e a continuidade da família ou tentando manter territórios revestidos de uma certa sacralidade na memória tribal”.

⁴⁴ A fronteira é vista por Martins (1997, p.29) como uma situação de conflitos: o lado de cá é o lado do homem “civilizado”, que opõe-se ao lado de lá, como o lugar do não-civilizado, ou seja, das populações indígenas. No entanto, o autor afirma ser preciso cuidado com a utilização da expressão “civilizado”, pois muitas vezes o uso genérico desta para identificar os não-índios pode encobrir características de não-civilização dos mesmos (isto é, dos próprios não-índios).

⁴⁵ Para saber mais sobre este assunto, ver MARTINS, 1997, p. 173, que apresenta um estudo sobre os índios Kayapós e Xavantes.

Assim, é importante destacar que o principal objetivo das famílias indígenas banidas da reserva indígena de Serrinha é reaver suas terras, e não qualquer terra. As famílias querem a terra que é sua por direito, a terra da reserva, da qual os índios não abrem mão.

A luta do povo Kaingang pela permanência em suas terras está fundamentada na antiguidade da ocupação do território, na presença de cemitérios, que representam uma profunda significação mítico-religiosa e cultural para o grupo, além dos pomares plantados ainda por seus ancestrais, etc.

A legitimidade de sua posse e o conhecimento de seus direitos ficam explícitos quando perguntamos a um dos entrevistados por que queriam esta terra, por que não aceitaram aquela oferecida pelo governo em outro lugar?

Não aceitamos. [...] Eu não concordo com isso, por causa das mudança, de quatro em quatro ano tem mudança. O governo pode fazê um decreto e tomá as terra, então o governo compra a terra e passa pra União. A União demarca né, e daí nós nunca mais vamo encomodá depois. Então eu não aceitava a terra ser trocada por outra área. A terra tava demarcada né, como é que eu vô deixa de pegá ela, de lutá por ela e pegá uma outra área que eu não sei se daqui quatro ou 10 ano vão me tirá aquela terra. Então essas coisas tem que se bem apoiada na lei, na justiça.

Fica evidente, na fala do Kaingang, que os índios não estão mais desamparados, a mercê das ações dos não-índios. Eles aprenderam, com os próprios não-índios, que as ações devem estar pautadas na lei, e agora eles se protegem justamente com este argumento, tantas vezes utilizado pelo “homem civilizado”. Após tanta luta para reaver suas terras, era mais do que justo que os índios permaneçam com aquelas que estavam garantidas por lei, não aceitando outra que poderia vir a ser expropriada no futuro.

Acentua-se, desta forma, um conflito muito grande entre os indígenas e os colonos moradores desta região. Para os municípios de abrangência da reserva indígena de Serrinha, tornou-se uma situação difícil, pois os indígenas estão no direito de reaver suas terras, uma vez que estas foram tomadas de forma cruel e injusta.

As transformações socioculturais são marcantes em ambos os grupos, índios e colonos. Os indígenas retornam para terras totalmente desmatadas e completamente diferentes daquelas deixadas para os colonos, e, em decorrência, abandonam seus costumes de caça e pesca e passam a cultivar lavouras de forma mecanizada, com fertilizantes e agrotóxicos, a exemplo dos não-índios. Os colonos, por sua vez, na sua maioria, abandonam a vida no campo e transferem-se para a cidade, fixando-se normalmente em bairros periféricos. Passam

a viver com o dinheiro da indenização de suas terras, da aposentadoria de agricultor, ou muitas vezes, de pequenos trabalhos que conseguem realizar na cidade.

Martins (1994, p. 96) afirma que “os camponeses e índios do País não vivem em mera situação de pobreza. Vivem um doloroso processo de exclusão social, que se materializa principalmente na expropriação territorial e seus efeitos sociais dramáticos”. Fica evidente que para indígenas e colonos retirados de sua terra, trata-se de um problema de território, pois ambos necessitam dele para a sua reprodução social.

Martins (1994, p. 135) ainda destaca que “o território indígena é delimitado pelas necessidades de perambulação que demarcam o ciclo vital da tribo”. Portanto, os indígenas precisam, para sobreviver, não apenas do espaço que utilizam, de forma mais intensa, mas também de seu entorno.

Diante da retomada histórica citada anteriormente, é possível afirmar que os atuais conflitos pela posse das terras entre índios e colonos originaram-se justamente pela ação do Estado, uma vez que este demarcou as terras indígenas e vendeu-as de forma ilegal para os colonos. Portanto, a questão das demarcações de terras indígenas é, sem dúvida, um problema social de grande relevância e deve ser incluído de forma prioritária nas ações do Estado. Não é nossa intenção neste capítulo resolver o problema das ações do Estado em relação aos indígenas, mas levantar alguns apontamentos que servirão de inspiração, talvez, para pesquisas futuras.

No próximo capítulo (4) apresentaremos o referencial teórico que embasou nossa pesquisa, através da discussão de conceitos como cultura, paisagem, território e identidade, entendidos como importantes para o estudo da questão indígena e, principalmente, para os trabalhos desenvolvidos no campo da Geografia Cultural.

4. CULTURA, PAISAGEM, TERRITÓRIO E IDENTIDADE

Nosso objetivo, neste capítulo, é desenvolver uma discussão acerca do conceito de cultura, levando em consideração suas implicações nas transformações culturais do povo Kaingang. Cabe ressaltar, também, sua importância para o outro grupo, ou seja, os colonos. Embora nosso objetivo neste trabalho é identificar as transformações culturais do povo Kaingang, não podemos ignorar as mudanças culturais sofridas pelo grupo oposto, que também se configuram como relevantes.

Assim, como o povo Kaingang, estes colonos abandonam agora, suas propriedades e, na maioria das vezes, com elas a sua condição de agricultor. Suas vidas tomaram outros rumos, que não são mais aquele do campo, onde residiram por várias décadas. Vazios de perspectivas e anseios futuros, muitos desses colonos encontraram na cidade o refúgio para a sua velhice.

Para desenvolver esta reflexão, contaremos com a fundamentação teórica de autores identificados com a Geografia Cultural. Esta Geografia que a partir dos anos 1970 sofreu uma renovação e passou a ver os lugares não mais como homogêneos, mas carregados de significados para os indivíduos que os habitam ou os freqüentam.

Além disso, propomos delinear de forma sucinta a relação entre território e identidade, em um nível mais teórico neste capítulo, e a construção geográfico-simbólica da identidade Kaingang, de uma forma mais empírica no capítulo 6 desta dissertação.

4.1 - A cultura e sua importância para o índio Kaingang

A necessidade de estudar as transformações culturais do povo Kaingang e a sua relação com o território têm como base a insistência do mesmo em permanecer nestas terras e não aceitar outras em seu lugar.

Para Claval (1999, p. 63):

A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A herança é cultura transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha num território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestam. [...] Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes

*conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo*⁴⁶. A cultura transforma-se, também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio.

O povo Kaingang considera o lugar onde estão enterrados seus antepassados como sagrado, portanto o mesmo não pode ser abandonado ou esquecido. Esta é uma razão importante que justifica a necessidade de reaver as terras pertencentes à reserva e, portanto, de não aceitar outra porção de terra. A ligação do indígena com o território em que vive ou viveu é muito forte, justamente por esta herança citada por Claval (1999, p. 63). Além disso, existe também a questão da posse legal da terra, ou seja, esta porção do território foi legalmente demarcada a favor dos indígenas, como já discutimos no capítulo anterior (3) deste trabalho. Embora o contato com outras culturas tenha mudado em parte o seu modo de vida, alguns aspectos culturais herdados de gerações passadas permanecem vivos até os dias atuais.

Alguns povos, através de sua história, possuem uma surpreendente capacidade de permanecerem fiéis a determinados traços de sua cultura. Os fatores que determinam a cultura de determinado grupo, muitas vezes, resistem à passagem do tempo. Isto não significa que permaneçam inalteráveis, mas que suas transformações apresentam-se menos visíveis. Muitas vezes, as manifestações culturais passam por adaptações com a evolução das técnicas, sem, contudo, perder elementos de sua cultura original.

Hall (2003, p. 332) conceitua cultura como sendo “o terreno das práticas, representações, linguagens e costumes⁴⁷ concretos de qualquer sociedade historicamente específica. Também inclui as formas contraditórias do “senso comum” que se enraízam e ajudam a moldar a vida popular.”

A noção de cultura leva em conta não apenas os indivíduos isolados ou as características particulares de cada um, mas um grupo de indivíduos que constituem uma comunidade em um espaço determinado, contínuo e amplo. Além disso, são consideradas também as características de crenças e de comportamentos comuns dos indivíduos que formam estas comunidades.

Woodward (2006, p. 41) destaca que:

⁴⁶ Grifos nossos.

⁴⁷ Para Maffesoli (1987, p. 31) “os costumes são o conjunto dos usos comuns que permitem um conjunto social reconhecer-se como aquilo que é. [...] O costume é o não-dito, o “resíduo” que fundamenta o estar-junto”.

Cada cultura tem suas próprias e distintas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios⁴⁸ que cada cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social. Esses sistemas partilhados de significação são, na verdade, o que se entende por “cultura”.

Resumindo, podemos dizer que o conceito de cultura representa uma classificação dos seres humanos em grupos definidos de acordo com as suas características comuns verificáveis. A cultura também permite classificar diferentes áreas a partir das características dos grupos que as ocupam.

Wagner e Mikesel (2000, p. 114) afirmam:

A cultura resulta da capacidade de os seres humanos se comunicarem entre si por meio de símbolos. Quando as pessoas parecem pensar e agir similarmente, elas o fazem porque vivem, trabalham e conversam juntas, aprendem dos mesmos companheiros e mestres, tagarelam sobre os mesmos acontecimentos, questões e personalidades, observam ao seu redor, atribuem o mesmo significado aos objetos feitos pelo homem, participam dos mesmos rituais e recordam o mesmo passado.

Assim, determinado objeto somente é reconhecido pela cultura na qual está inserido, do contrário somente seu artesão saberia o que este significa; mas, todos os demais integrantes do grupo são sabedores de seu significado. O objeto necessita do reconhecimento de seu valor simbólico pelo grupo para ser reconhecido e aceito como uma obra de arte. De acordo com os autores anteriormente citados, podemos dizer que a cultura está assentada em bases geográficas, uma vez que este reconhecimento e esta comunicação sobre um determinado assunto ou objeto provavelmente ocorra com pessoas que ocupem uma mesma área e compartilhem dos mesmos ensinamentos.

Da mesma forma, Claval (1999, p. 79) afirma que “a cultura é feita de atitudes e de gestos. Ela comporta as técnicas do corpo [...]” Na cultura indígena isto se manifesta de forma bem expressiva, através da pintura corporal, na qual o grupo expressa seus desejos, seus mitos, sua forma de pertencimento e inserção no grupo, isto é, a metade exogâmica à

⁴⁸ Para a autora os sistemas classificatórios são responsáveis em dar ordem a vida social, sendo afirmados nas falas e nos rituais. Estes sistemas classificatórios fazem uso de um princípio de diferença em uma população, de tal forma que são capazes de dividi-la pelo menos em dois grupos opostos: nós/eles, eu/outro. A autora faz uso da religião como exemplo para mostrar como os modelos simbólicos funcionam, mostrando que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas em dois grupos: as sagradas e as profanas. Portanto, considera a marcação da diferença como o componente-chave para qualquer sistema de classificação. Para ver mais detalhes sobre a discussão dos sistemas classificatórios, ver Woodward, 2006, p. 39-48.

qual cada indivíduo pertence. Por isso, podemos dizer que o papel da cultura está mais voltado a reinterpretar o espaço do que desenhá-lo (CLAVAL, 1999).

Cada cultura caracteriza-se de maneira diferente, ou seja, os diferentes grupos não pensam ou interpretam os fenômenos de forma exatamente igual. Por exemplo, para os indígenas o trovão é considerado um fenômeno mitológico, já para os cientistas ele é apenas uma descarga elétrica. Portanto, cada cultura deve ser estudada de forma individualizada, respeitando suas particularidades, suas crenças, seus mitos, etc.

A cultura somente existe porque é transmitida de um indivíduo para outro, e estes, por sua vez, fazem uso dela, a enriquecem, a transformam e a transmitem para outros indivíduos. A cultura serve como um manual de sobrevivência, que ampara e guia os indivíduos conduzindo suas ações.

Claval (1999, p. 89) entende que:

A cultura é indispensável ao indivíduo no plano de sua existência material. Ela permite sua inserção no tecido social. Dá uma significação à sua existência e à dos seres que o circundam e formam a sociedade da qual se sente membro. Ela não desempenha o mesmo papel nos diversos momentos da vida.

Para o Kaingang a cultura é transmitida em diferentes etapas, ou seja, a cada fase da vida o indivíduo vai recebendo determinados ensinamentos e responsabilidades que são correspondentes a faixa etária à qual pertence. Quando criança, suas responsabilidades e obrigações são mínimas. Depois de certa idade (10 a 12 anos) são repassados os ensinamentos sobre a confecção do artesanato. Todos os membros do grupo são obrigados a aprender. No entanto, apenas alguns se destacam na confecção por possuírem maiores habilidades. Na idade adulta, o menino torna-se um guerreiro e passa a ser responsável pela proteção e manutenção de sua família e do grupo. Já a menina deve casar-se, constituir uma família e ser responsável por ela. Quando os homens chegam à velhice, são considerados símbolos de sabedoria, e são conselheiros dos demais membros do grupo. São considerados como autoridades pelo seu grupo, pois guardam na sua memória as tradições mais antigas e conhecem todos os obstáculos e dificuldades que a vida reserva. É através do domínio da cultura que os índios resgatam a sua autonomia e reafirmam suas diferenças perante outros grupos.

Esta divisão em etapas, deste sistema complexo que é a organização social dos Kaingang, encontra em Brandão (1986, p. 86) uma explicação:

Esses complexos sistemas internos de organização da vida coletiva de uma sociedade indígena – o de parentesco, o de chefia, o do trabalho, o da reprodução do saber, o do cerimonial religioso e mais alguns outros, todos eles inter-relacionados fortemente entre si – são redigidos por códigos sociais, são codificados como sistemas de regras que não existem escritas, mas que o uso coletivo consagra e que têm o poder de orientar o comportamento de todas as categorias de pessoas do grupo.

Neste sentido, também é pertinente a afirmação de Claval (2002, p. 143) quando diz: “a cultura não é apenas herança. Ela comporta elementos novos, é o fruto de uma incessante atividade inventiva [...]”. Isto significa que a cultura não é estática, pelo contrário, ela está constantemente sendo reproduzida. Assim, ao ser reproduzida, a cultura agrega novos elementos, e está constantemente em transformação.

Nas sociedades primitivas, compostas de duas metades⁴⁹, como é o caso do grupo Kaingang, o incesto e a poligamia são proibidos (com exceção do cacique que pode ter mais de uma esposa). A esposa deve vir de uma linhagem da metade oposta. Como a organização social é regulamentada a partir da patrilinearidade, é proibido desposar as filhas de irmãos, permitindo-se o casamento apenas com as filhas de irmãs. Desta forma, percebe-se o quanto a cultura é importante para manter determinado grupo organizado e vivendo em harmonia. Sem estas regras sociais talvez não seria possível a manutenção do grupo e, provavelmente, a sua existência até os dias atuais.

Para Cosgrove (2004, p. 101-102):

A cultura não é algo que funciona através dos seres humanos; pelo contrário, tem que ser constantemente reproduzida por eles em suas ações, muitas das quais são ações não reflexivas, rotineiras da vida cotidiana [...]. Uma religião, por exemplo, ou um credo político, só podem sobreviver se as pessoas os praticarem. [...] Assim a cultura é, ao mesmo tempo, determinada e determinante da consciência e das práticas humanas.

Por isso, faz-se necessário, na maioria das culturas, a transmissão de ensinamentos, regras, mitos, crenças etc., para as futuras gerações. Não importa se estes fatores sofrerão alterações e serão transformados no decorrer das gerações. O importante é propagá-los para que não se percam e deixem definitivamente de ser usados.

⁴⁹ Toda a população da reserva é dividida em duas metades, a saber: a *Kamé* e a *Kainru-kré*. Os casamentos são permitidos apenas entre pessoas que pertencem às metades opostas. Na pintura corporal também é observada a divisão dual, uma vez que as características dos *Kainru-kré* são representadas por manchas (bolinhas) e a dos *Kamé* por listas (risquinhos). Os Kaingang apresentam uma aversão ou horror à união de coisas iguais, porque dão a idéia de esterilidade, uma vez que, para eles, a fertilidade vem a partir da união dos princípios das metades opostas. Por isso a importância de se respeitar as metades tribais.

Neste sentido, Cunha (apud SILVA & BITTENCOURT JÚNIOR, 2004, p. 22) salienta:

Um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provém da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria.

Portanto, seguindo esta linha de raciocínio, podemos dizer que não é da cultura indígena cultivar soja em escala comercial ou arrendar suas terras para terceiros cultivarem, como é o caso dos atuais índios da Serrinha/RS. No entanto, estas terras não possuem mais florestas, ao contrário, são terras preparadas para o plantio de soja. Ocorre, desta forma, uma adaptação do índio às novas condições que hoje a reserva lhe oferece. Mas, isto não significa que ao cultivar soja, milho e trigo, para serem comercializados, os indígenas estejam perdendo sua identidade. Ao contrário, o contato através da inserção e a interação com outros grupos sociais servirá para o Kaingang reafirmar e estabelecer sua identidade cultural através da diferença.

Cada contato estabelecido entre índios e não-índios possui uma história própria. Este contato envolve problemas fundamentais como a posse da terra, a destruição do direito do uso dos bens da terra, a preservação da sua forma primitiva ou a introdução de formas de trabalho regionais, como no caso do grupo Kaingang que estamos estudando (BRANDÃO, 1986).

Se, por um lado, algumas atitudes diferentes são adotadas, por outro lado, há a afirmação étnica através de processos de resistência e o apego a alguns traços culturais que acabam por afirmar a identidade do grupo. E não podemos ignorar o fato de que o resultado de qualquer intervenção humana na natureza resulta em transformações culturais. Embora estas transformações, muitas vezes, possam não estar visíveis e passem despercebidas para quem não faz parte da cultura em questão.

Esta reflexão nos remete ao nosso objeto de estudo, o Distrito de Alto Recreio (Reserva da Serrinha/RS), que no decorrer dos anos sofreu profundas transformações culturais em sua paisagem natural. Estas transformações podem ser divididas em três etapas distintas: a primeira corresponde à retirada dos índios das terras até então cobertas por florestas; a segunda corresponde à introdução dos colonos e à derrubada da mata nativa para a instalação de suas propriedades; e a terceira corresponde à retirada dos colonos e à introdução dos índios em uma paisagem totalmente modificada.

Neste caso, as evidências visíveis na paisagem deixada por cada cultura são consideráveis. É possível notarmos perfeitamente as diferenças culturais marcadas na paisagem, deixadas por cada grupo étnico. Além disso, “todas as paisagens possuem significados simbólicos porque são o produto da apropriação e transformação do meio ambiente por estes determinados grupos (SILVA & BITTENCOURT JÚNIOR, 2004, p.28).” Devido à relevância da paisagem para a manutenção da cultura de determinado grupo, no item a seguir discutiremos a importância da paisagem como elemento cultural no estudo da vida do povo Kaingang.

4.2 – A paisagem como elemento cultural

A paisagem será vista, neste trabalho, como um fragmento ou um setor da superfície terrestre, considerado a partir da complexidade de seus fenômenos. Ou seja, será levado em conta o material físico no qual cada cultura imprime sua própria marca. Segundo Berque (1998, p. 88), “essa marca possui um sentido que implica toda uma cadeia de processos físicos, mentais e sociais na qual a paisagem desempenha um papel perpétuo e simultâneo de marca e matriz”. Neste sentido, a paisagem é a matriz da cultura, ou seja, auxilia na transmissão dos saberes, das crenças, dos sonhos e das atitudes sociais de uma geração para a outra. Ao mesmo tempo, a paisagem carrega as marcas das culturas responsáveis pela sua formação (CLAVAL, 2002). Portanto, de um lado, a cultura é importante para o estudo da paisagem, pois contribui para a interpretação do espaço e possibilita fazer uma articulação entre o imaginário e o real. De outro lado, a paisagem também é importante para o estudo da cultura, pois possui dimensão sensível e simbólica.

Assim, podemos dizer que em Geografia Cultural estudam-se as formas visíveis da paisagem. No entanto, nada impede de aprofundar este estudo através da análise de fenômenos não-visíveis, como, por exemplo, o nome de lugares, com o objetivo de evidenciar influências culturais passadas.

Segundo Luchiari (2001, p. 15), “para a Geografia Cultural, a paisagem sempre representou a expressão material do sentido que a sociedade dá ao meio”. Com esta atitude, deixou-se de estudar a paisagem apenas a partir de suas formas e passou-se a valorizar a paisagem a partir da relação entre forma e conteúdo, materialidade e representação, paisagem e imaginário coletivo. Para nós, o estudo da paisagem precisa abarcar todas estas discussões,

pois, para atingir os objetivos que queremos, nossa pesquisa precisa ir além das formas visíveis e identificar, principalmente, o que não pode ser visto, mas sentido, vivenciado, compartilhado por todos os membros do grupo.

Para Cosgrove (2004, p. 98), “a paisagem é uma *maneira de ver*, uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma *cena*, em uma unidade visual⁵⁰”. O autor ainda afirma que muitas vezes os eventos culturais significativos são menos óbvios e para identificá-los precisamos entrar na consciência cultural de quem os vivenciou. Cosgrove (2004, p. 103), ainda, completa dizendo que “revelar os significados na paisagem cultural exige que a habilidade imaginativa de entrar no mundo dos outros de maneira auto-consciente e, então, re-presentar esta paisagem num nível no qual seus significados possam ser expostos e refletidos”.

Sauer (1998, p. 23) definiu o conceito de paisagem “como uma área composta por uma associação distinta de formas, ao mesmo tempo físicas e culturais”. Desta forma, a paisagem não pode ser considerada apenas pelos seus aspectos físicos, mas principalmente pelos aspectos culturais do grupo responsável pela sua formação.

Além disso, em Geografia os estudos estão baseados no conjunto de elementos físicos e culturais que compõem a paisagem. Os conteúdos da paisagem podem ser encontrados nas qualidades físicas da área que são importantes para o homem, na forma em que esta área está sendo usada, nos aspectos físicos da paisagem e em acontecimentos da cultura humana. Portanto, a paisagem não pode ser estudada apenas pelos seus aspectos físicos, pois não fornece os elementos que formam a base cultural.

A modificação da área pelo homem, e sua apropriação para seu uso, é de fundamental importância para o estudo da paisagem. Segundo Sauer (1998, p. 42):

A área anterior à introdução de atividade humana é representada por um conjunto de fatos morfológicos. As formas que o homem introduziu são um outro conjunto. [...] As ações do homem se expressam por si mesmo na paisagem. Pode haver uma sucessão dessas paisagens com uma sucessão de culturas. Elas se derivam em cada caso da paisagem natural, com o homem expressando seu lugar na natureza como um agente distinto de modificação. [...] A divisão de formas em naturais e culturais é a base necessária para determinar a importância da área e o caráter da atividade humana. [...]

A paisagem natural possui aspectos fundamentais, como, por exemplo, o clima, a vegetação, a hidrografia, entre outros, que possibilitam o fornecimento de materiais para o homem construir sua cultura. O homem, por meio de sua cultura, faz uso da paisagem, ora

⁵⁰ Grifos do autor.

transformando-a e em outros momentos, ora destruindo-a. O interesse da Geografia em estudar a paisagem cultural não está na preocupação com a energia, costumes ou crenças do homem, mas com as marcas deste na paisagem (SAUER, 1998).

Assim, segundo Sauer (1998, p. 59), podemos afirmar:

A paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural. A cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural é o resultado. Sob a influência de uma determinada cultura, ela própria mudando através do tempo, a paisagem apresenta um desenvolvimento, passando por fases e provavelmente atingindo no final o término do seu ciclo de desenvolvimento.

Quando esta paisagem recebe a introdução de uma cultura diferente, ou seja, estranha ao local, ocorre um rejuvenescimento da paisagem ou uma sobreposição da cultura nova sobre os resquícios da antiga, chamada por Milton Santos de “rugosidades”. Não podemos negar, aqui, a importância da paisagem natural, pois é ela que fornece os elementos para a formação da paisagem cultural. No entanto, é a cultura que possui a força necessária para modelar a paisagem natural. O homem primitivo aprendeu com a natureza a fazer uso dela sem quebrar a harmonia que existia entre o *habitat* humano e a paisagem natural.

Complementando esta idéia, podemos fazer uso da afirmação de Luchiari (2001, p. 19), quando escreve:

[...] a paisagem é, ao mesmo tempo, ancorada no solo, modelada pelas transformações naturais e pelo trabalho do homem e, acima de tudo, objeto de um sistema de valores construído historicamente e apreendido diferentemente, no tempo e no espaço, pela percepção humana.

As paisagens construídas socialmente não se esgotam. O que se esgota ou degrada são determinados recursos naturais que a compõem. O desaparecimento de uma paisagem natural não significa a sua morte, como afirmam alguns autores, mas sua substituição por outra, mesmo que seja transformada e desprovida de recursos naturais.

Desta forma, entendemos que o estudo da paisagem deve levar sempre em consideração os aspectos físicos e naturais que a compõem, bem como os aspectos culturais que fazem parte da mesma, ou que já fizeram no passado.

Assim como os autores já mencionados anteriormente, Sauer e Berque, entendemos ser necessário o estudo da paisagem a partir de suas marcas. Essas marcas, que revelam as formas de uso, as estruturas, as malhas e as delimitações existentes na paisagem, são deixadas por um grupo ou por diferentes grupos culturais.

4.3 – O território como suporte da identidade Kaingang

Neste tópico abordaremos o território numa visão que leve em consideração os aspectos que dizem respeito às relações de poder, não necessariamente políticas. Para isso, buscamos embasamento em autores que destacam, acima de tudo, a identidade espacial, ou seja, a apropriação simbólica do espaço, não apenas como território, mas também como lugar.

Neste sentido, a apropriação simbólica do espaço, a partir de um caráter mais subjetivo, levou Yu Fu Tuan a elaborar uma distinção entre espaço e território. Ao preferir os termos espaço e lugar, ao invés de território, afirma que “o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado (Apud HAESBAERT, 1997, p. 37).”

Para Tuan, a diferença entre a territorialidade humana e a territorialidade animal está, principalmente, na emoção e no simbólico que o homem possui com determinado espaço. A diferença está no fato de que o animal não concebe culturalmente o seu meio, ao contrário do homem, que se libera através da cultura. Para melhor esclarecer este conceito, Tuan usa o conceito de Topofilia, ou seja, o amor, o elo afetivo que as pessoas estabelecem com o lugar ou ao ambiente físico em que vivem. Tuan, ainda, afirma que, devido à sua relação íntima, lugares e sujeitos apresentam características comuns.

A territorialidade, para Raffestin (1993, p. 160), pode ser definida como “um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo, em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema.” Além disso, a territorialidade é dinâmica. Ela pode ser constituída por custos e por ganhos. Neste caso, “quando os custos e os ganhos se equilibram, as relações são simétricas, do contrário são dessimétricas” (REFFESTIN, 1993, p. 161).

Harvey (2003, p. 272) fala sobre a identidade de lugar como um fator importante para a organização social de nossas vidas da seguinte forma:

A identidade de lugar se torna uma questão importante na colagem de imagens superpostas que implodem em nós, porque cada um ocupa um espaço de individuação (um corpo, um quarto, uma casa, uma comunidade plasmadora, uma nação) e porque o modo como nós individualizamos molda a identidade. Além disso, se ninguém “conhece o seu lugar” nesse mutante mundo-colagem, como é possível elaborar e sustentar uma ordem social segura?

Ao falar do espaço, Méo (1998, p.39) utiliza-se das palavras de Michel Marie, quando considera que “o espaço tem necessidade da espessura e do tempo, de repetições

silenciosas, de maturações lentas, do trabalho do imaginário social e da norma para existir o território.”

Neste ponto de nossa discussão, faz-se necessário nos reportarmos novamente à Raffestin (1993) em sua reflexão sobre a diferença entre o espaço e o território. Segundo o autor, estes dois conceitos sempre criaram confusões entre os geógrafos, embora nas últimas décadas muitos esforços foram feitos para estabelecer uma conceitualização precisa. Desta forma Raffestin (1993, p. 143) afirma que:

[...] o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreto ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa⁵¹” o espaço.

Pode-se dizer, portanto, que o território corresponde a um espaço onde se realizou um trabalho, através de energia ou de informação, resultando em relações marcadas pelo poder. Raffestin (1993) considera o espaço como uma matéria-prima, algo anterior a qualquer ação humana. Já o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. E qualquer ação humana, desenvolvida em um determinado espaço, refletirá a imagem desejada do território, como um local onde as relações são estabelecidas.

Da mesma forma, Bonnemaïson (2002), ao estudar o território, constatou que este possui um significado biológico, econômico, social e político; mas, na sua expressão mais humana, é entendido como essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua cultura.

Para melhor compreendermos esta afirmação, Bonnemaïson (2002, p. 128) prossegue dizendo:

O território nasce de pontos e marcas sobre o solo: ao seu redor se ordena o meio de vida e se enraza o grupo social, enquanto que em sua periferia, e de maneira viável, o território se atenua progressivamente em espaço secundário, de contornos mais ou menos nítidos.

Em outras palavras, para o autor o território não possui limites estanques, mas estes vão se atenuando gradativamente. Bonnemaïson (2002, p. 129), ainda, afirma que “o território não responde apenas a necessidade de identidade e segurança; é também lugar de uma alteridade consentiva.” Além disso, o espaço e o território não podem ser dissociados, uma

⁵¹ Grifos do autor.

vez que o território necessita de espaço para obter o peso e a extensão necessários à sua existência, assim como o espaço necessita do território para se tornar humano.

Raffestin (1993, p. 47-48) afirma que “o espaço é um suporte, além de um recurso, e, por conseguinte, um trunfo”. Além disso, “o espaço é dado que antecede à intervenção humana”, desta forma seria uma afirmação imprudente dizer que o território é dominado por esta ou aquela nação. Assim como o espaço, o tempo também “é um recurso, portanto um trunfo” (1993, p. 49).

Desta forma, Haesbaert (1997, p. 37) escreve:

Esta distinção entre território como instrumento do poder político e território como espaço de identidade cultural, instrumento de um grupo cultural e/ou religioso, é fundamental no mundo contemporâneo, dentro do debate entre universalistas e multiculturalistas (defensores do respeito às diferenças culturais).

Já para Raffestin (1993, p. 153), quando se fala no território faz-se “uma referência implícita a noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera, de imediato, a delimitação.” Delimitar significa isolar ou subtrair de forma momentânea, ou ainda, manifestar um poder numa área determinada, específica. A relação com o espaço é que vai estabelecer de que forma o território será produzido ou configurado. E isto pode ocorrer de diversas maneiras, dependendo do objetivo de cada ator que nele estiver intervindo. Segundo Raffestin (1993, p. 07), “em toda a relação circula o poder que não é nem possuído nem adquirido, mas simplesmente exercido”. O autor (1993, p. 159), ainda, conclui dizendo que “é impossível manter uma relação que não seja marcada pelo poder.”

Com base nos estudos de Michel Foucault (*História da Sexualidade*), Raffestin (1993, p. 52) afirma que “o poder é parte intrínseca de toda a relação. [...] ele está em todo o lugar, não que englobe tudo, mas vêm de todos os lugares”. O que o autor está propondo nesta afirmação é de que toda relação está revestida de poder, não importa o tipo, ou seja, afetiva, profissional, de classes sociais diferentes, de etnias diferentes, etc. A relação que se estabelece, sempre que os dois pólos se confrontam ou estão em oposição um ao outro, é sempre um processo de troca ou de comunicação.

Com referência ao nosso objeto de estudo, esta relação de limite do território é bastante evidente. Embora a reserva indígena já esteja politicamente delimitada pelo Estado, a delimitação de suas fronteiras se torna mais visível através das diferenças culturais de ambos

os grupos. A retomada destas terras, esta reapropriação deste espaço considerado sagrado pelos indígenas, é o que podemos denominar, de início, do processo de re-territorialização.

Haesbaert (1997, p.41) afirma:

O território deve ser visto na perspectiva não apenas de um **domínio** ou controle politicamente estruturado, mas também de uma **apropriação** que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva⁵².

Esta é a afirmação que mais se identifica com o nosso objeto de estudo. O território indígena é visto pelo grupo na perspectiva de um domínio, na tentativa de garantir a sua sobrevivência e continuidade, mas é visto, principalmente, como apropriação, pois representa a dimensão simbólica, identitária e, acima de tudo, de afetividade do grupo com determinado espaço. O território não é apenas visto como um espaço delimitado politicamente, mas, sobretudo, como um espaço permeado de relações sociais, simbólicas e de afetividade. Mais do que isto, um espaço onde o indígena possa identificar-se e a partir dele expressar sua verdadeira identidade. Podemos afirmar, portanto, que o território é o espaço concreto das relações sociais. É no território que os homens, divididos em classes sociais, estão escrevendo sua história, através da impressão de suas marcas na paisagem.

Bonnemaison (2002, p. 97) destaca que “não existe etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não tenha se investido física e culturalmente num território.” O território, portanto, é o lugar de fixação de uma cultura. Sua importância se torna mais perceptível externamente quando o grupo que o habita vê-se obrigado a abandoná-lo.

É neste sentido que Raffestin (1993, p. 07) afirma que o território “[...] nada mais é do que o produto dos atores sociais”. O autor (1993, p. 07) prossegue dizendo que “são esses atores que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço”. Portanto, cada grupo é responsável pela formação de seu território, a partir da porção de espaço que lhe é designado. Cabe a cada sociedade imprimir a sua marca na paisagem e estabelecer os seus limites e poderes enquanto grupo social.

Silva (2004, p. 203) se refere ao território como um lugar onde:

[...] A terra constitui-se em espaço vivido, vivenciado por grupos que nela constroem suas experiências de mundo, articulando a memória de seus antepassados com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade. [...] Seus espaços de significação são múltiplos e polissêmicos: lugar de nascimento (raízes pessoais); lugar de pertencimento, de identidade (raízes grupais); lugar de

⁵² Grifos do autor.

crescimento, de socialização, de convivência, de relações familiares, sociais; lugar de tradições; lugar de antepassados; lugares onde vivos e mortos que dão sentido as existências individuais e de grupos inteiros estão presentes no mesmo espaço de ligação com o mundo.

O autor (2004, p. 204), ainda, acrescenta que, de acordo com as especificidades de cada grupo, configura-se a intensidade de sua relação com o território. Esta relação se dá a partir de:

Um constante diálogo com as marcas materiais e imateriais nele inscritas, que são engendradas, articuladas e recriadas visões de mundo específicas. Este território marcado, vivido, vivenciado, experimentado é o palco de uma organização social diferenciada, fruto das relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos.

O território também serve de fonte de sustento do grupo, além de reunir as condições que possibilitem a continuação e reprodução física do grupo como tal, através da agricultura, a criação de animais, da pesca, da caça, da coleta de vegetais, entre outras coisas.

As tribos indígenas possuem relações muito estreitas e limitadas com a natureza, para garantir a sua sobrevivência. Elas ocupam territórios próprios aos quais se adaptam e onde vivem muitos anos. Nestes territórios reproduzem também a sua ordem social, que diz respeito a vida de todos, de cada membro do grupo, aldeia, família, clãs ou metades (BRANDÃO, 1986).

Atualmente, as lutas das sociedades indígenas estão pautadas na recuperação de seus territórios. É através da conquista de seus patrimônios naturais que será possível a manutenção de suas identidades culturais, seus espaços étnicos, suas línguas e costumes. Ao recuperar seu ambiente, onde habitavam e onde se desenvolveram historicamente, recuperam também suas condições de existência, definidas por seus valores culturais e suas identidades étnicas.

No entanto, no caso dos Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha, ao retomarem seus territórios deparam-se com uma paisagem totalmente modificada. Já não podem mais inventar o lugar onde moram, pois o recebem pronto, cheio de edificações, utilizadas outrora pelos não-índios. Desta forma, adaptam-se às novas estruturas físicas disponíveis, modificando em parte seus costumes e seus modos de vida.

Podemos afirmar que o território – no caso, a Serrinha – é o espaço de existência dos povos indígenas e dos colonos. É no território que os povos indígenas e os colonos possuem seu maior campo de lutas e de resistências. Na ausência do território, indígenas e colonos se

vêm despojados do seu bem mais precioso, ou seja, do espaço responsável pela afirmação de suas identidades culturais e provedor de suas reproduções sociais.

Assim, o sentido do território não é apenas político, mas possui crescente importância cultural e simbólica. A classificação desses recortes espaciais através da atribuição de significados é um modo de reforçar, legitimar ou dar forma às identidades territoriais específicas. Muda-se, portanto, o significado estante e acabado de território, que passa ter uma gama de significados, não apenas políticos. O território passa ser visto não apenas pelo seu valor de uso e de troca, mas, sobretudo, a partir de sua valorização simbólica, identitária e existencial.

Ainda, segundo Haesbaert (1997, p. 42):

O território envolve sempre, ao mesmo tempo, mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico⁵³” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.

A cultura também está ligada ao poder, “um grupo dominante procurará impor sua própria experiência de mundo, suas próprias suposições como verdadeiras, como a objetiva e válida cultura para todas as pessoas” (COSGROVE, 2004, p. 104-105). Foi sempre desta forma a relação entre índios e não-índios, uma vez que os últimos sempre tentaram de qualquer maneira, “civilizar” os primeiros. Desta forma, a cultura vista como minoria ou inferior, transforma-se em vítima marginalizada da sociedade. E esta realidade obriga-os a adquirirem um posicionamento, muitas vezes, de isolamento. Este processo de isolamento proporciona a definição exclusiva de suas características identitárias, tornando-os cada vez mais distantes dos *outros* (outras culturas).

De acordo com Bhabha (2005, p. 63), “a cultura só emerge como problema, ou uma problemática, no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças, nações.”

Portanto, podemos dizer que existe uma ligação muito forte entre território e cultura, uma vez que para a própria memória da cultura ser vivificada, ela necessita de um referencial territorial como suporte (HAESBAERT, 1997). Harvey (2003, p. 201) busca em Henri

⁵³ Grifos do autor.

Lefebvre a classificação das práticas espaciais em três dimensões: “o vivido, o percebido e o imaginado.”

O vivido está representado pelas práticas espaciais materiais que correspondem aos fluxos, às transferências e interações físicas e materiais que acontecem no e ao longo do espaço, e que são responsáveis pela garantia da produção e reprodução social. No que se refere ao percebido, Lefebvre classifica estas representações do espaço como sendo todos os signos e significações, códigos e conhecimentos que possibilitam falar sobre essas práticas materiais e compreendê-las, pouco importa o nível de linguagem (senso comum ou jargão acadêmico). Já o imaginário é concebido como espaços de representações que representam invenções mentais (códigos, símbolos, paisagens imaginárias, construções materiais como espaços simbólicos, museus, etc.) que criam novos sentidos ou possibilidades para práticas espaciais.

Harvey (2003, p. 201) completa dizendo que “os espaços de representações têm o potencial não somente de afetar a representação do espaço como também de agir como força produtiva material com respeito às práticas espaciais.” O poder simbólico é um poder quase mágico, capaz de obter o equivalente conquistado através do poder da força (física ou econômica).

E ao se referir ao poder simbólico, Haesbaert (1997, p. 50) acrescenta:

Esse poder simbólico, ao se manifestar, pode fazer uso de elementos espaciais, representações ou símbolos, constituindo assim uma *identidade territorial*, ou seja, um conjunto de representações socioespaciais [...] que atribuem coesão e força (simbólica) ao grupo que ali vive e com ele se identifica.

Portanto, não é exatamente o espaço que vai constituir a identidade de um determinado grupo, mas sua força política e cultural, além de sua capacidade de produzir uma determinada escala de identidade, mediada pelo território. O território é visto aqui não apenas como um processo, fruto da atividade humana sobre a natureza, mas também como um lugar entremado de um conjunto de símbolos e representações, culturalmente produzidos (HAESBAERT, 1997).

É o que tentaremos mostrar neste trabalho, ou seja, que a identidade territorial do indígena não está apenas na sua relação, embora forte, com a natureza. Está também na relação com os objetos que fabricam. Para nós são apenas objetos; no entanto, para os indígenas estes objetos possuem um significado maior que abarca toda a representação cosmológica e sociológica do grupo.

Não basta apenas dar conta dos critérios objetivos ou que são facilmente observáveis, como por exemplo, a língua ou o dialeto de um grupo. É necessário também identificar àqueles que são invisíveis aos nossos olhos, como, por exemplo, o significado simbólico dos objetos, a mitologia do grupo, etc. São nessas representações simbólicas e mitológicas que está, na maioria das vezes, toda a riqueza cultural do grupo.

4.3.1 – Territórios des-territorializados

Haesbaert (1997, p. 93) afirma que “a mudança social deve ser vista como um movimento de territorialização-desterritorialização-reterritorialização”. O processo de desterritorialização é o movimento pelo qual o território é abandonado e a re-territorialização é o movimento no qual o território é construído. Ao des-territorializar-se o indivíduo rompe com o território existente e cria um novo, a partir de sua cultura. Todo processo de desterritorialização sempre vem acompanhado de um processo de re-territorialização. O processo de desterritorialização de indígenas e colonos ocorreu de maneira diferente e em períodos históricos distintos.

Neste sentido, Haesbaert (1997, p. 93) faz uso das palavras de Barel quando escreve:

[...] seria interessante se representar a mudança social (e seu contrário, o bloqueio) sob forma de uma dinâmica territorial, pois a mudança social é em parte: a vida e a morte dos territórios. Esses territórios têm uma história. A mudança social é vista aqui como um movimento de territorialização-desterritorialização-reterritorialização. Bem entendido, a história territorial da transformação social resta inteira por escrever [...].

Em seus estudos, Santos (1985) fala do relativo fechamento das sociedades primitivas, consideradas por muito tempo auto-suficientes, embora não fazendo menção à dimensão cultural. Nestas sociedades, o território servia de território da produção, circulação, distribuição e consumo dos produtos. Não existia a necessidade de relacionar-se com os demais grupos sociais.

A des-territorialização pode ser responsável pela formação de novos territórios, mas também pode destruir fronteiras de referência e de controle. Em meados do século XX, quando os indígenas que viviam na reserva de Serrinha-RS foram des-territorializados de seu território, os mesmos perderam suas fronteiras de referência e, com elas, grande parte de suas

manifestações culturais. Da mesma forma, parte dos colonos que, recentemente (a partir de 1996), foram des-territorializados de suas terras, migraram para a cidade, deixando para trás sua identidade territorial, que era viver da e para a terra.

Um novo processo de re-territorialização é iniciado com o retorno dos indígenas nas terras da reserva de Serrinha-RS. Ao retornarem, encontram seu território totalmente modificado, não mais coberto de florestas, mas com terras preparadas para a lavoura pelos colonos que lá viviam. Os indígenas passam por um processo de re-territorialização. O termo re-territorialização, segundo Haesbaert (1997, p. 117), “significa a formação de novos territórios através de uma reapropriação política e/ou simbólica do espaço [...]”.

Neste sentido, Méo (1998, p. 41) afirma:

(Re) territorializar um espaço consiste para uma sociedade multiplicar os lugares, instalá-los em redes às vezes concretas e simbólicas. Entre o lugar e território, a diferença tem geralmente à escala e a legibilidade geográfica. O território freqüentemente abstrato, imaginado, vivido e sentido, mas que visivelmente localizado e limitado (quando não é de essência estritamente política), engloba os lugares que se singularizam, à sua diferença, por seu valor de uso e por sua apreensão da realidade.

O processo de des-territorialização se torna mais evidente com a perda do acesso à terra, que representa não apenas a perda da reprodução material num sentido físico, mas, principalmente, a perda do *locus* de apropriação simbólica e afetiva. Por sua vez, o processo de des-re-territorialização representa um constante refazer de territórios, de fronteiras e de controles, que variam muito de acordo com os tipos de fluxos que estão em deslocamento (migrantes, mercadorias, informações e capitais) (HAESBAERT, 2002).

Alguns autores defendem o fim dos territórios a partir de elementos culturais de identificação. Estes territórios perderiam seus referenciais simbólicos e o sentido de pertencimento deixariam de ser “espaços aglutinadores de identidade, na medida em que as pessoas não mais se identificam simbólica e afetivamente com os lugares em que vivem [...]” (HAESBAERT, 2002, p. 131).

Haesbaert (2002), ainda, salienta que se confunde, muitas vezes, o desaparecimento dos territórios com a simples debilidade da mediação espacial entre as relações sociais. Para Haesbaert, há duas formas de abordar a des-territorialização: a primeira refere-se ao enfraquecimento da atividade econômica específica e a incapacidade imediata de criação de recursos que em outros espaços não existem; a segunda enfatiza as relações imateriais, ou seja, a desmaterialização das relações sociais pelo fato de se darem sem a relação com o

referencial concreto (material). Isto se dá, principalmente, devido à crescente mobilidade que não necessita mais do referencial concreto, que era uma das marcas da territorialidade.

Mas, o que nos importa nesta reflexão é “uma leitura de território que dá ênfase à dimensão cultural, onde a des-territorialização está vinculada ao desenraizamento e ao enfraquecimento das identidades territoriais” (HAESBAERT, 2002, p. 17). Esta busca de re-territorialização de novos territórios por antigos grupos étnicos, muitas vezes, está permeada de tradições que precisam ser reinventadas ou, simplesmente, resgatadas.

Estes “não-territórios”, descritos por Haesbaert, perdem seu papel de espaços aglutinadores de identidades, na medida em que os indivíduos não mais estabelecem laços simbólicos e afetivos com os lugares em que vivem. Esta relação de pertencimento a um não-território ocorre efetivamente com os colonos que são retirados de seus territórios. Sua inserção (re-territorialização) em outro lugar, onde não participaram da construção de sua identidade cultural, desencadeia um sentimento de não-pertencimento ao mesmo.

A des-territorialização dos colonos de suas propriedades rurais, localizadas na área de abrangência da reserva, possibilitou aos Kaingang iniciarem seu processo de re-territorialização, a partir de redes mais sólidas de resistência. Isto se dá de maneira legal e com o respaldo do poder público, uma vez que o direito de posse das terras dos indígenas foi reconhecido na Constituição Federal de 1988.

Os indígenas, lutando por certo nível de domínio territorial (na reserva, por exemplo), reforçam seus laços de identidade com os demais integrantes do grupo. Essa solidariedade possibilitou a coesão do grupo e exerceu forte pressão junto ao Governo Estadual, obtendo resultados positivos no que tange à retomada das terras.

Mas, segundo Haesbaert (1997, p. 245):

[...] não existem processos exclusivamente des-territorializantes ou territorializantes, mas sim o predomínio de uma dessas dinâmicas em determinado momento, local (e escala), grupo ou classe social e conforme a dimensão social (econômica, política, cultural) que estivermos enfatizando.

Com esta afirmação, Haesbaert destaca que a des-territorialização, em sentido econômico, não leva em conta o território, mas a rede funcional que possibilite maior lucratividade. Portanto, o indivíduo des-territorializado não se apega ao território em que está inserido, mas às vantagens que pode obter desta relação com ele. Além disso, o processo de des-territorialização que ocorre em territórios profundamente marcados por traços culturais de

uma etnia leva, quase sempre, à destruição das “geografias imaginárias”, pois a identidade do grupo depende exclusivamente deste recortes geográficos.

Para ambos, índios e colonos, é tão significativo perder o território (ou espaço) concreto quanto perder o espaço que representa o referencial identitário, um espaço de memória e de sentimento de pertencimento. Este espaço, que é nosso objeto de estudo, nada tem a ver com aquele resultante de uma simples decorrência da mobilidade física, ou seja, daquele indivíduo que migra para obter melhores condições de vida e/ou maior poder aquisitivo, descrito por Haesbaert.

Medeiros (2006, p. 44), ao estudar os colonos sem-terra, afirma:

O encontro com uma nova realidade certamente provocará uma desterritorialização dos processos simbólicos, quebrando muitas vezes as coleções organizadas pelos sistemas culturais com novas ressignificações e redimensionamento dos objetos, coisas e comportamentos e isso tudo, certamente, imbricado em conflitos.

É um doloroso processo, uma vez que o colono sai de sua terra natal, que recebeu de herança de seus antepassados, e migra rumo ao desconhecido. Este processo exige do colono uma capacidade de absorção de novos valores, que possibilitem sua adaptação e organização social no novo território. Novamente, podemos afirmar que o processo de des-territorialização provoca a destruição das “geografias imaginárias” de um grupo.

A des-territorialização, para os colonos envolvidos na devolução das terras da Reserva de Serrinha-RS, é um processo doloroso e difícil de ser aceito passivamente. Haesbaert (1997, p. 258) é contundente sobre esta questão quando afirma:

[...] a desterritorialização ocorre fragmentando os indivíduos, tanto pelo fato de desconetá-los em relação ao espaço e à natureza, destruindo seus marcos culturais de identidade, quanto pelo fato de atingir desigualmente e desarticular as dimensões econômicas, políticas e cultural, fragilizando os movimentos sociais e tornando muito mais ambíguas as relações entre grupos e territórios.

Os colonos que foram obrigados a sair de suas propriedades rurais viviam nelas há mais de meio século. Estes colonos estavam organizados em comunidades, que serviam de suporte para os encontros de reafirmação e de pertencimento ao grupo social. Ao saírem de suas propriedades rurais perderam as relações de vizinhança, de compadrio e os laços de solidariedade que os unia em comunidades. Pode-se afirmar que estes colonos estavam enraizados neste local, devido a sua participação real, ativa e natural na coletividade da qual faziam parte, através da conservação das histórias do passado e da continuidade dos sonhos

futuros. Embora alguns destes colonos já estejam re-territorializados em outro lugar, na cidade, por exemplo, permanecem des-territorializados no sentido simbólico-cultural, pois não compartilham do sentimento de pertencimento do espaço de vida e do vivido. Já aqueles colonos que foram reassentados em outras áreas tiveram a oportunidade de permanecerem unidos e de reproduzirem suas vidas da maneira semelhante ao modo que viviam na área da reserva. No entanto, nem todos tomaram o mesmo rumo, alguns foram morar na área urbana dos municípios de abrangência da reserva ou em outros municípios vizinhos.

Para estes colonos, que migraram para a cidade, o território, outrora tão importante, deixa de ter sua importância, pois não é mais seu o lugar da produção de alimentos e da reprodução social. Embora não sendo esta a vontade dos colonos que se vêem obrigados a sair das terras da reserva, seu sentimento em relação ao lugar muda completamente. O sentimento de pertencimento ao lugar sede espaço à revolta e à tristeza, quando vêm o trabalho de uma vida sendo deixado para trás.

Haesbaert (1997, p. 273) afirma que o território não deve ser visto apenas:

[...] como uma forma de apropriação (econômica, política e simbólica) do espaço, [...] mas também como uma “interação comunicativa” ou mesma “afetiva” com a própria natureza, cujo papel não se resume ao suprimento de necessidades materiais, mas se estende aos múltiplos estímulos para a identificação e recriação simbólica do/com o mundo.

Esta interação comunicativa ou afetiva, a que o autor se refere, pode ser facilmente compreendida na relação que o Kaingang possui com a natureza. Esta relação não se resume ao suprimento das necessidades físicas, biológicas e materiais indígenas, mas vai muito além disso; representa o convívio com os elementos naturais considerados como parentes (árvore = irmão; Terra = mãe; pedra = irmã). Esta relação também está em toda a simbologia representada pelos animais e pelos ancestrais enterrados neste território.

Assim, a re-territorialização pode ser vista como uma reapropriação do espaço, onde a apropriação prevalece sobre o domínio do espaço, pois o espaço apropriado de maneira simbólica pode ser chamado, segundo Lefebvre, de “espaço do prazer”.

4.4 – A identidade como fator territorializador e/ou de diferenciação

A identidade territorial está intimamente relacionada ao sentimento humano de pertencer a um determinado território e, quase sempre, de dominá-lo. A identidade é o elo que une a cultura ao território. É a partir da identidade que poderemos identificar em que grupo social o indivíduo está inserido. Nos dias atuais, estas identidades podem ser facilmente identificadas nas sociedades indígenas, objeto de estudo neste trabalho.

A importância da associação das identidades aos territórios é descrita por Claval (1997) quando afirma que as identidades quase sempre se associam ao espaço. Além disso, as identidades possuem como base as lembranças divididas por um grupo, os lugares visitados coletivamente, os monumentos que relembram os grandes acontecimentos do passado e os símbolos gravados nas pedras ou esculturas. Claval (1997) considera a territorialidade como um dos componentes mais importantes para orientar o mundo social e político.

Assim, os grupos que não possuem a mesma identidade sabem distinguir-se uns dos outros, a partir de uma história diferente de vida e de visões totalmente distintas. As condições de existência das comunidades (indígenas ou camponesas) vinculam-se ao processo de legitimação de suas propriedades. Este direito de propriedade sobre seus patrimônios (terras e benfeitorias) proporcionará o direito de preservar sua identidade étnica e de autonomia cultural, possibilitando escolher seus processos de produção e seus estilos de vida.

Hall (2006, p. 108) diz que “as identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuam a manter uma certa correspondência.” Claval e Hall compartilham da mesma idéia quando afirmam que as identidades têm sua origem no passado. É no passado que os grupos sociais possuem uma história construída juntos e compartilhada por todos os seus integrantes. Todas as vezes que estes grupos vêm-se ameaçados, buscam elementos culturais históricos de seu passado em comum, para afirmar sua identidade e estabelecer sua diferença.

No entanto, nada impede que estes indivíduos, ao migrarem para a cidade ou se localizarem perto dela, adaptem suas formas de trabalho introduzindo novas “tecnologias de produção sem abandonar as crenças antigas” (CANCLINI, 1997, p. 18). Este aspecto é bastante visível no grupo indígena em estudo, uma vez que ocorre a adaptação de métodos de pinturas (substituição da tinta produzida a partir do urucum por tinta industrializada) para seus artesanatos. A fabricação de novos modelos e o aprimoramento das técnicas de produção são utilizados como estratégias para despertar o interesse dos consumidores urbanos.

Para Badie (1995, p. 119), a identidade é o “conjunto de estratégias utilizadas pelo indivíduo e pelos grupos, para se definirem relativamente aos grupos, ela ressalta inevitavelmente logo que as comunidades políticas afrouxam.”

Além disso, a identidade distingue-se pela intensidade do envolvimento e da mobilização em que os indivíduos estão inseridos. Badie (1995, p. 120), ainda, conclui que a identidade é “construção social por essência, a sua eficácia resulta da sua capacidade de dissimular a sua origem humana para fazer dela um dado da natureza.”

Neste mesmo sentido, Woodward (2006, p. 27) enfatiza:

Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos.

Desta forma, podemos dizer que na identidade coletiva as relações estritas com o território são resultado de um processo de elaboração permanente das coisas do passado, mas, sobretudo, das do presente, da atualidade. Isto não significa afirmar que a identidade não possui um passado, mas reconhecer que, no momento que a reivindicamos, estamos de certa forma reconstruindo-a e que, concomitantemente, o passado está sofrendo uma constante transformação. Esta identidade tem por objetivo destacar o caráter único de um grupo. A identidade é a responsável por distinguir um grupo de outro (MÉO, 1998). Além disso, as identidades são inúmeras e mudam constantemente, tanto se tratando dos sistemas sociais em que são vividas, quanto dos sistemas simbólicos responsáveis pelos sentidos que atribuímos às nossas posições, como, por exemplo, identidade como pai, filho, esposo, empregado etc.

Neste sentido, Hall (2003, p. 432-433) afirma que:

A identidade cultural não é fixa, é sempre híbrida. Mas, é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um “posicionamento”, ao qual nós podemos chamar provisoriamente de identidade. [...] Cada uma dessas histórias de identidade está inscrita nas posições que assumimos e com as quais nos identificamos. Temos que viver este conjunto de posições de identidade com todas as suas especificidades.

Para Silva e Bittencourt Júnior (2004, p. 29 - 30), “a identidade é evocada sempre que um grupo reivindica para si o espaço político da diferença.” Da mesma forma que a diferença é necessária para o entendimento de diferentes grupos, a diferença pode ser o motivo do conflito entre eles. Novamente podemos parafrasear Woodward (2006), quando

afirma que a identidade é construída em momentos particulares no tempo e por meio da marcação da diferença. Esta marcação da diferença pode ocorrer através de sistemas simbólicos e/ou através de formas de exclusão social. A autora ainda conclui que a identidade não é o oposto da diferença, mas depende dela para existir.

Já para Canclini (1997, p. 190),

Ter uma identidade seria, antes de mais nada, ter um país, uma cidade ou um bairro, uma entidade em que tudo o que é compartilhado pelos que habitam esse lugar se tornasse idêntico ou intercambiável. Nesses territórios a identidade é posta em cena, celebrada nas festas e dramatizada também nos rituais cotidianos.

Os indivíduos que não habitam e nem fazem uso constante deste território, que não possuem os mesmos símbolos e objetos, rituais e costumes, são considerados diferentes, “os outros”. Quem não compartilha deste território é visto como indivíduo que possui um outro cenário e uma outra peça para representar.

Para Hall (2003, p. 220), “[...] quando a classe que ‘nada tem a perder senão seus grilhões’ derruba a classe ‘que monopoliza os meios de vida material e mental’, também derruba e substitui idéias e valores em um surto de transvalorização cultural.” Isto ocorre porque, no ponto de vista do autor, o social, o simbólico e o cultural estão costurados entre si, ou seja, estão completamente imbricados ao ponto de, quando as hierarquias sociais são derrubadas, fazer-se necessário ocorrer uma inversão de valores e símbolos culturais.

Quando uma etnia é estabelecida como identidade, são demarcados territórios simbólicos. Nas sociedades consideradas tradicionais, como a sociedade indígena, a dependência em relação ao território é muito mais evidente. Na maioria das vezes, estas sociedades dependem de suas condições físicas e de elementos da própria natureza para a reprodução social e, principalmente, para a construção de sua identidade. O território passa ser fundamentalmente importante como fonte de recursos (ao seu acesso, controle e uso).

Canclini (1997, p. 190-191) relata que a luta dos nativos visa exclusivamente recuperar seus territórios e apropriar-se de seus bens, para posteriormente recuperar sua identidade como grupo, e que

Uma vez recuperado o patrimônio, ou ao menos uma parte fundamental dele, a relação com o território volta a ser como antes: uma relação natural. Posto que nasceu nessas terras, em meio a essa paisagem, a identidade é algo inquestionável. Mas como ao mesmo tempo tem-se a memória do que foi perdido e reconquistado, são celebrados e protegidos os signos que o evocam. A identidade tem seu santuário nos monumentos e museus; está em todas as partes, mas se condensa em coleções que reúnem o essencial.

A resistência do Kaingang em permanecer em seu território vai muito além do que apenas garantir o seu espaço. Há por trás desta resistência um conjunto de simbologias pertinentes à sua cultura. A relação do índio com a natureza em que habita está envolta em uma sacralidade e uma mitologia, herdada por seus ancestrais, que é desconhecida ou ignorada. E foi neste território que estas manifestações culturais se deram, criando laços de afetividade e identidade que ligam este grupo ao lugar.

Para Hall (2003, p. 83),

[...] todos nós nos localizamos em vocabulários culturais e sem eles não conseguimos produzir enunciações enquanto sujeitos culturais. Todos nós nos originamos e falamos a partir de “algum lugar”: somos localizados – e neste sentido até os mais “modernos” carregam traços de uma “etnia”.

Hall (2003) afirma que nossas tradições culturais são moldadas pelos relacionamentos que temos com nossos pais, quando estes nos alimentam e nos sustentam.

No caso da sociedade Kaingang, esta impõe sobre todos os seus membros a sua ordem social: as relações que se dão entre as categorias de indivíduos – pais e filhos, marido e mulher, ancestrais e descendentes, irmãos e primos. A ordem simbólica é imposta sobre todos os membros do grupo, ou seja, o modo como a vida social é imaginada coletivamente e como, através dela, os indígenas pensam suas relações vitais com a natureza e com o Universo.

As identidades, segundo Brandão (1986, p. 42), “são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro; [...] são não apenas o produto inevitável da oposição por *contraste*, mas o próprio reconhecimento social da *diferença*”. Uma identidade própria é construída não apenas por oposição a outra identidade, mas justamente para opor-se a ela e reafirmar sua diferença. As identidades individuais somente são afirmadas, segundo a diferença, se for distinguida do contexto em que está inserida.

Woodward (2006, p. 50) mostra duas faces da diferença:

A diferença pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como “outros” ou forasteiros. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora [...].

Neste sentido, fica evidente que a diferença é importante para a compreensão da identidade. Segundo Tomaz da Silva (2006, p. 74), “a identidade é simplesmente aquilo que se é: sou brasileiro [...]. A diferença é aquilo que o outro é: ela é italiana [...]. A identidade e a diferença estão em uma relação de estreita dependência. [...] Identidade e diferença são, pois,

inseparáveis.” Desta forma, podemos afirmar que é através das posições que assumimos em nossas vidas, e com as quais nos identificamos, que formamos as nossas identidades.

Como vivemos em um mundo heterogêneo, o encontro com o outro, com o diferente, com o estranho⁵⁴, é inevitável. Estes outros diferentes, com os quais nos deparamos, podem ser o outro gênero, a outra cor, a outra religião, a outra nacionalidade, enfim o outro que nós não conhecemos e não nos reconhecemos nele.

Além disso, a identidade e a diferença têm que ser constantemente reproduzidas. Elas não pertencem ao mundo natural e tão pouco ao mundo transcendental, mas são produtos do mundo cultural e social. Nós somos os responsáveis pela sua fabricação nos contextos sociais e culturais em que fizemos parte. A identidade e a diferença são produtos culturais e sociais (SILVA, T., 2006).

Tomaz da Silva (2006, p. 82), ainda, prossegue dizendo:

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. [...] Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença Kaingang são evidentes em suas falas, pois expressam através delas a sua diferença cultural em relação aos não-índios. Alguns Kaingang evidenciam nas suas falas a falta de compreensão dos não-índios em relação ao modo de vida e, principalmente, aos aspectos particulares de sua cultura. Como a identidade é um significado cultural e socialmente atribuído, sua afirmação se dá a partir de representações (sistema de significações) que podem expressar-se por meio da pintura, do artesanato, da escrita ou da oralidade.

Assim, Haesbaert (1988, p. 77) afirma que “o sentido de pertencer a um determinado lugar, à sua cultura, passa pela atribuição de uma identidade a um grupo, cuja base pode estar na própria especificidade do espaço no qual ele se reproduz.” O autor, ainda, destaca que, quando utilizamos o conceito de identidade cultural, limitamo-nos a estudá-lo apenas como o conjunto de valores e representações relativo às práticas sociais, esquecendo de pensá-lo vinculado ao político e ao econômico. Não consideramos que este conjunto de valores e

⁵⁴ “Nas culturas pré-modernas, em que a comunidade local sempre permanece como base da organização mais ampla, o “estranho” se refere a uma “pessoa toda” – alguém que vem de fora e que é potencialmente suspeito. [...] Nas sociedades modernas, em contraste, não interagimos com estranhos como “pessoas todas” da mesma forma. Em muitos cenários urbanos, particularmente, interagimos mais ou menos de forma contínua com os outros que ou não conhecemos bem ou nunca encontramos antes – mas esta interação assume a forma de contatos relativamente efêmeros” (GIDDENS, 1991, p. 84).

representações são transmitidos de maneira coletiva e que os mesmos dão origem às especificidades que determinam o grupo social, como, por exemplo, a língua, a religião, a etnia, o folclore etc. Nosso objetivo, neste trabalho, é agregar esses valores no campo de análise e reflexão para, assim, obter um estudo mais completo sobre a identidade cultural do Kaingang. Para isso, no próximo capítulo (5) deste trabalho apresentaremos um breve estudo sobre a cultura Kaingang, com o intuito de melhor perceber a sua relação com o território, a sua organização social e a sua identidade cultural.

5. O HORIZONTE CULTURAL KAINGANG

O estudo da cultura indígena exige que se considere alguns pressupostos fundamentais: a situação em que o grupo estudado mantém relações com a sociedade. Fala-se aqui dos níveis de integração, a língua falada pelo grupo, ou seja, a sua classificação lingüística, e a identificação de que área cultural o grupo se incorpora.

Santos (1973) destaca que, a partir destes critérios de classificação, os indígenas estão sujeitos a viverem ocupando parcelas do território que os não-índios almejam dominar. Portanto, o contato e o convívio com os não-índios tornam-se inevitáveis para os indígenas e, conseqüentemente, ocorre a sua transformação cultural. Estas transformações culturais não significam a perda total de seus modos e significados de vida, mas sua adaptação a partir do contato com os demais grupos. Não estamos falando aqui de aculturação, pois isto levaria imaginar o índio totalmente desprovido de sua bagagem cultural e inserido num ambiente que não remonta em nada ao seu passado. Significa, sim, uma adaptação de sua cultura a partir da introdução de novos objetos, técnicas e procedimentos, que antes não utilizados pelo grupo. É exatamente no contato com outros grupos diferentes que ocorre o desencadeamento do processo de formação de culturas de contrastes e a afirmação da identidade indígena.

Neste sentido, Vidal (1992) afirma que o contato intenso com outras culturas pode resultar num estímulo para o desenvolvimento das manifestações culturais (grafismos, pintura corporal, artesanato) por parte dos indígenas, bem como o surgimento da necessidade de afirmação de sua identidade cultural. Desta forma, a cultura vista como capital simbólico permite compreender a resistência de determinado grupo às tentativas de dominação impostas pela sociedade dominante.

Além disso, sua relação com o território é muito diferente daquela do não-índio, pois o indígena, apesar de ter a noção de propriedade privada da terra, não a utiliza de forma individual, pois esta possui um registro único e é propriedade da União. Em nossa sociedade a terra é considerada uma mercadoria e, portanto, somente terá posse dela quem puder pagá-la. O povo indígena reconhece a posse da terra a partir do uso que faz dela. Sua posse é de forma coletiva, uma vez que todos podem utilizar os recursos naturais existentes no território, como água, lagos, cachoeiras, peixes, aves, animais e vegetais.

O povo Kaingang é portador de numerosos elementos culturais inteiramente diversos. É provável que tenham recebido algumas influências de seus vizinhos setentrionais,

como o elemento *Jê*⁵⁵ em seus diferentes dialetos. Além disso, os Kaingang tinham por hábito conservar integralmente os relatos dos antigos (dos indígenas mais velhos), que eram transmitidos de pais para filhos. Como a sua cultura ainda não disponibilizava da escrita, a oralidade era a principal ferramenta de continuidade e manutenção da cultura tribal.

Os atuais índios Kaingang, chamados assim desde 1882, foram conhecidos sucessivamente pelos seguintes nomes: *Guaianás*, no século XVII; *Pinarés*, no século XVIII; Kaingang ou Caingangues (esta forma também é correta) e bugres⁵⁶ no século XIX. Seu território original era formado pela Área Cultural Tiete – Uruguai, que compreendida entre o “rio Tiete (São Paulo) e os territórios interiores do Paraná, Santa Catarina e fronteira setentrional do Rio Grande do Sul” (BECKER, 1976, p. 47).

A cultura material é um dos aspectos importantes que devem ser estudados para se compreender a cultura indígena, em especial, a Kaingang. Sérgio da Silva (2006, p. 124) trabalha a cultura material “como uma categoria de entendimento, de compreensão dessa sociedade, como uma forma importante de materialização de idéias e de significados culturais.” O autor chama a atenção à categoria material, que compõe a maioria das sociedades, na qual estariam guardadas informações importantes. As sociedades fabricam seus artefatos, seus objetos e, desta forma, estão produzindo sua cultura material palpável. Estas informações funcionariam como uma espécie de sistema de informações repleto de idéias, valores e significados que são expressivos para esta cultura, responsável pela sua vinculação. É através da cultura material que determinado grupo pode observar-se e refletir sobre suas identidades sociais e culturais. Independentemente do tipo de produção, seja ela através do grafismo, da música ou da estética (pintura corporal), ela espelha a reprodução da cultura indígena ao longo das gerações.

Sérgio da Silva (2006, p. 126), ainda, afirma:

⁵⁵ Alguns autores afirmam que a língua Kaingang faz parte da família lingüística *Jê*, que deriva do tronco *Macro-Jê* (TEIXEIRA, 1998, p. 302). Silva (2001) classifica os povos Kaingang e Xokleng como pertencentes à família *Jê* meridional “pré-colonial”. O autor também afirma que estes dois grupos foram os primeiros a se separarem dos outros grupos *Jê*. Ele cria, para eles, uma classificação que os denomina como Proto-*Jê* Meridional, devido a separação e diferenciação do grupo lingüístico de origem. O prefixo proto é usado pelo autor no sentido de primeiro, sempre se referindo aos grupos e não às línguas.

⁵⁶ Termo utilizado para designar os Kaingang ou Coroados do Rio Grande do Sul. Esta palavra não faz parte do dialeto Kaingang e não possui significado. Tudo indica que o termo “bugre” surgiu para denominar os índios selvagens e diferenciá-los dos Guarani, que na época da colonização européia não procuravam a vida selvagem nas florestas como os Kaingang. Becker destaca que na versão de Ihering (1895) o termo “bugres”, no Rio Grande do Sul, era utilizado para designar os índios bravos em contraste com os índios sedentários ou do campo (Charrua e Minuano). Os bugres não são, pois, uma nação, mas a designação coletiva para os Coroados, os Botocudos, e outros índios isolados na mata. Bugre é também usado, às vezes, como termo pejorativo para designar todo o silvícola. Para saber mais, ver Becker, 1976, p. 46-47.

A cultura material entre a etnia Kaingang não aponta para conflitos, dissensões políticas, mas para consensos, para importantes significados culturais: ao invés do faccionalismo político, característica marcante e constitutiva da sociedade Kaingang, o que sua cultura material enfatiza é o dualismo cosmológico, agregador de diferenças.

Em suas pesquisas, o autor revela que a integração dos grupos indígenas à sociedade colonial deu-se de duas formas: a primeira, e mais visível, teria sido na esfera do social através da despovoação, diminuindo as possibilidades de casamentos; a segunda teria sido na esfera da cultura, que apesar de acontecer de forma lenta, trouxe transformações a partir das inovações (SILVA, S., 2006). Mas, no momento que estes grupos superam sua falta de população e tornam-se novamente numerosos, começam de novo a repensar suas manifestações culturais, embora um pouco alteradas, mas ainda sob o olhar das significações originais do grupo.

Existe um constante embate entre inovação e tradição, que a Antropologia busca compreender através da relação entre passado e presente. Desta forma, é difícil afirmar que determinado grupo está sofrendo uma simples perda de tradição ou simplesmente uma descaracterização. Pode ocorrer sim, em determinados momentos históricos, uma ruptura do processo de reprodução cultural de determinado grupo, que poderá ser resgatado novamente a qualquer momento.

Neste sentido, Canclini (1997, p. 161-162) destaca que:

Entender as relações indispensáveis da modernidade com o passado requer examinar as operações de ritualização cultural. Para que as tradições sirvam hoje de legitimação para aqueles que as construíram ou se apropriaram delas, é necessário colocá-las em cena. O patrimônio existe como força política na medida em que é teatralizado: em comemorações, monumentos e museus.

Canclini (1997, p. 22), ainda, prossegue afirmando que “a modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime”. Isto significa que, embora a modernização introduza outras formas de culturas, os saberes tradicionais permanecem e são redimensionados, objetivando atender as exigências da mídia, responsável pela sua divulgação. Segundo ele (1997, p. 238), ao contrário do que se pensa, “a reprodução das tradições não exige fechar-se à modernização”. As tradições não precisam ser suprimidas por causa da modernização, nem obriga os grupos tradicionais permanecerem à margem da modernidade. Ao contrário, a modernização pode auxiliar na reprodução das tradições e contribuir para que elas continuem sendo utilizadas, pois é através das transformações que a cultura tradicional permanece existindo.

Na cultura material Kaingang, as formas de expressão visual estão representadas na capacidade deste grupo de expressar a sua espacialidade. Ou seja, este grupo possui grande capacidade e criatividade de projetar no espaço as suas características sociológicas e cosmológicas. Um exemplo bem marcado de sua relação com o território, presente nos dias atuais, são os cemitérios, que são um espaço ritual onde os grupos sepultam os parentes pertencentes a cada metade patrilinear. Este assunto será novamente estudado com mais detalhes no decorrer deste capítulo.

Neste capítulo tentaremos realizar uma caracterização dos aspectos culturais que compõem a vida do povo Kaingang, a saber: organização social (item 5.1); mitologia (item 5.2); alimentação (item 5.3); festas culturais (item 5.4); armas, utensílios domésticos e artesanatos (item 5.5); aspectos lingüísticos e grafismos (item 5.6). Este estudo foi desenvolvido a partir da bibliografia que se encontra disponível.

5.1 – Organização social

O índio Kaingang, quando teve seu espaço pressionado pelos portugueses, se retirou mais para o Sul do país. Em meados do século XVII foram encontrados no curso superior do Rio Uruguai, ao Norte do Estado do Rio Grande do Sul. Um século mais tarde, séc. XVIII, viviam da caça e da pesca e não permaneciam por muito tempo morando no mesmo território. Viviam em pequenos grupos, bem afastados uns dos outros, para não sobrepor seus territórios de caça e pesca.

Quanto à organização social do índio Kaingang, Schaden (1959, p.104) destaca que:

As notícias relativas à organização social dos Kaingang são escassas e, em grande parte incoerentes ou contraditórias. Divididos em certo número de hordas mais ou menos errantes, que viviam em hostilidade, esses índios estavam longe de desenvolver um sentimento de coesão tribal; pelo seu padrão de comportamento, as várias hordas antes pareciam condenadas a exterminar-se mutuamente.

Há também breves registros de que houve verdadeiras batalhas entre diferentes hordas, devido ao rapto de mulheres. Outro motivo que pode ter originado os combates entre índios de diferentes hordas pode ter ocorrido pelo fato de alguns serem aldeados e outros não.

O século XIX é considerado como a época intermediária do índio Kaingang. Este período é marcado por duas interferências importantes na organização social e no território

desse grupo: a colonização alemã e italiana a partir de 1824 e 1875, respectivamente, e a catequese instalada pelos jesuítas em 1848.

Os índios Kaingang viviam em estado tribal até o contato com os não-índios. A divisão do trabalho da tribo era determinada pelo sexo. A organização social da tribo partia da família, para a qual podia se admitir uma constituição relativamente estável, levando-se em conta, principalmente, as punições severas impostas contra quem praticasse o adultério.

A sua habitação, segundo Becker (1975, p. 101), era organizada a partir da “construção de suas choças plantando um tronco, 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 palmeiras.” As diversas aldeiazinhas ou toldos mantinham uma certa comunicação entre si, através de picadas no meio do mato.

Alguns estudos antropológicos identificaram a origem de casas subterrâneas em regiões habitadas por grupos Kaingang, consideradas como pertencentes às tradições locais planálticas⁵⁷.

Outro fator importante é a relação de cunhadio masculino entre membros de metades opostas. As relações simétricas entre *iambré* (cunhados reais ou potenciais) são consideradas relações de companheirismo, camaradagem e amizade. Além disso, esta relação entre cunhados da mesma categoria de idade representa relações de ajuda mútua, cooperação e complementaridade entre *iambré kamé* e *iambré kainru-kré*.

No que se refere ao ritual do casamento, os grupos Kaingang apresentam características exógamas e patrilineares⁵⁸.

Assim, é difícil explicar as diversas hordas existentes no seio do povo Kaingang⁵⁹. A tribo normalmente se dividia em várias hordas, compostas de trinta a quarenta pessoas, nas quais seus componentes eram parentes. Ribeiro (1982), ao estudar a organização social dos

⁵⁷ Estas constatações encontram-se nos trabalhos de: SILVA, S., 2001; SCHMITZ, 1967; ROHR, 1973.

⁵⁸ Os índios não casam com as filhas de seus irmãos, pois consideram como suas. Entretanto, preferem as filhas de suas irmãs para suas esposas. Mais detalhes sobre o assunto, ver SCHADEN, 1959, p. 105.

⁵⁹ A partir de estudos realizados por Tommasino e Fernandes (2008, p. 11) constatamos que “a unidade social mínima Kaingang é o grupo familiar formado por uma família nuclear (pais e filhos). Estes grupos familiares fazem parte de unidades sociais maiores que podemos chamar de grupos domésticos, formados, idealmente, por um casal de velhos, seus filhos e filhas solteiras, suas filhas casadas, seus genros e netos. Este grupo doméstico não ocupa, necessariamente, uma mesma habitação, mas um mesmo território. Segundo relatos históricos (século XIX) e observações recentes, podemos afirmar que estes grupos domésticos eram formados por grupos de vinte a cinquenta indivíduos. O grupo doméstico é uma unidade social fundamental na construção da sociabilidade Kaingang, pois, devido à combinação das regras de residência matrilocal (residência pós-casamento na casa do pai da esposa) e de descendência (paterna) no interior destas unidades convivem homens e mulheres de metades opostas, reproduzindo os princípios sociocsmológicos do dualismo de metades”.

índios Kaingang, constatou que estas metades patrilineares e exógamas são difíceis de serem localizadas. Ribeiro (1982, p. 310), ainda, afirma:

[...] essa divisão dual era completada por um sistema de subdivisões clânicas que regulavam a atribuição dos nomes pessoais, tinham certas incumbências cerimoniais e regulamentavam o casamento. Os membros de uma metade se designavam *Kai-kê*, que significa parente ou pessoa com quem não se pode casar, os da metade oposta eram *Getukê*, ou casadoiros.

Desta forma, duas pessoas somente poderiam unir-se em matrimônio se pertencessem a certos segmentos da tribo e a metades opostas. O casamento ou o ato sexual entre pessoas da mesma metade era considerado incestuoso, e quem o praticasse era punido com a morte. Em alguns casos relatados por Ribeiro (1982), em suas pesquisas, o casal que havia cometido o incesto era morto pelos próprios parentes clânicos. A morte do casal ocorria através do corte das juntas dos braços e das pernas, para ambos se esvaírem em sangue.

O casamento era realizado pelo cacique principal da tribo e, mais tarde, também pelo *Xamã*⁶⁰. A poligamia era praticada apenas pelo cacique da tribo, prática esta que os jesuítas tentaram a todo custo extinguir da tribo.

Atualmente, o povo Kaingang beneficia-se de práticas medicinais tanto científicas quanto tradicionais. Faz uso das práticas medicinais utilizadas pelos não-índios, uma vez que dispõe de três postos de saúde no interior da reserva, conforme já estudamos no capítulo 2 desta dissertação. Mas, não abre mão da prática do curandeiro (*Kuiã*) indígena, responsável pela preparação das infusões tradicionais (remédios caseiros) à base de chás feitos com folhas, flores e raízes.

O contato com os alemães e italianos interferiu na cultura indígena, principalmente na escolha dos nomes próprios. É comum encontrarmos indígenas com nomes de não-índios. Ao serem batizados, os índios recebiam um nome de santo, segundo influência jesuítica, deixando como sobrenome o seu nome pessoal indígena. Ainda, quanto à nomenclatura de coisas e objetos, era comum entre os indígenas batizar um lugar, um rio, uma montanha ou até mesmo uma tribo com o nome do cacique tribal.

Além disso, ligado ao nome recebido em cerimonial especial, existe o hábito do corte do cabelo em tonsura⁶¹; este costume, contudo, está em extinção no grupo, e se faz presente apenas no modo figurativo ou formalista.

⁶⁰ Xamã, Kuiã ou Pajé é a designação dada ao médico-feiticeiro (curandeiro) da tribo.

⁶¹ Corte circular do cabelo, na parte mais alta e superior da cabeça, em forma de coroa.

5.2 – Mitologia

Cada grupo indígena explica a origem do universo a partir de uma série de crenças. A mitologia é a principal forma pela qual se dramatiza os temas básicos do *ethos* tribal, a partir da figura do herói. No presente caso, a mitologia, segundo Schaden (1959)⁶², é de que “a vida religiosa dos Kaingang encontra no culto aos mortos a sua principal manifestação. É possível que o desenvolvimento desse culto tenha surgido com a vida sedentária da tribo”. Neste mesmo sentido, Becker (1975, p. 102), em seus estudos, afirma que os Kaingang “não possuíam vestígios de religião”, mas acreditavam que a alma dos defuntos, chamada por eles de *acupli*, transformava-se em demônio.

Segundo Brandão (1989, p. 218):

[...] Mortos ameaçam os vivos quando podem coabitar lugares onde viveram com os vivos e de onde saíram pelas portas da morte. Mas, quando os vivos partem do lugar onde os mortos ficam, não há mais porque temer, porque os mortos, presos a um chão terreno, não podem seguir os vivos.

Quando um morto não é tratado de maneira correta, de acordo com os preceitos dos rituais, pode se revoltar contra os parentes e estes podem acabar morrendo. Segundo Brandão (1989), esta é a razão para que o morto deva ser separado dos vivos de forma cerimonial. Desta forma, ao ser expulso de maneira definitiva e simbolicamente legítima, leva consigo a doença e a morte. Assim, os Kaingang dançam *pelo* defunto, para que este carregue para longe as ameaças de doenças e de morte.

No que se refere à vida pós-morte, Borba (Apud SCHADEN, 1959, p.107) afirma:

Os Kaingang acreditam numa espécie de paraíso, aonde as almas dos valentes irão morar depois da morte e aonde as antas gordas se lhes virão oferecer às suas flechas; as almas dos covardes, porém, ficarão morando na terra, como seres perigosos, que procuram raptar de preferência a alma dos recém-nascidos.

Os feiticeiros possuíam grande autoridade perante a tribo. Após beberem ervas ou consultá-las, proferiam o oráculo dizendo: “a erva me disse isto.” Cada aldeia possuía um

⁶² Sua mitologia refere-se a um deus chamado *Topé*, semelhante ao *Tupã* dos Tupi-guaranis; além disso, referem-se, às vezes, a um ser malfazejo denominado *Akritō* (SCHADEN, 1959, p.107).

cemitério muito limpo e bem cuidado. Os túmulos eram representados por uma pirâmide de pedras ou de terra. No topo da pirâmide era colocada uma cuia cheia de água e no pé era aceso um fogo lento, que era nutrido diariamente pelos parentes. A cuia tinha a finalidade de matar a sede do defunto e o fogo servia para afugentar as moscas (BECKER, 1975).

O tratamento aos mortos era a expressão mais forte de cultura espiritual. Os Kaingang de Palmas (PR), por exemplo, enterravam seus mortos com os joelhos dobrados, num cerimonial seguido de um longo período de luto. O corpo, antes de ser enterrado, era envolto em um cobertor. O luto era representado pelo uso de fumo⁶³ no chapéu ou em outra peça do vestuário, usado pelos parentes mais próximos do falecido.

De acordo com Claval (1999, p. 209):

O culto aos mortos serve para institucionalizar o espaço. Os lugares onde repousam seus restos mantêm relações ambíguas com o espaço dos vivos: a presença de seus espíritos pode constituir um perigo se eles estão insatisfeitos, mas ela ancora a população ao solo e assegura a continuidade de sua presença.

Desta forma, para os Kaingang o cemitério sempre foi um espaço ritual importante onde os grupos da patrimetade *Kamé* e *Kainru-kré*⁶⁴ eram enterrados em espaços diferentes, uns a oeste e outros a leste. O grupo *Kainru-kré* é considerado superior ao grupo *Kamé*. Desta forma, ocupa sempre o lugar à frente ou à direita e, no cemitério, seus mortos estão enterrados do lado do nascente. Já os *Kamés* ocupam o lado do poente, embora, ao serem sepultados, suas cabeças também são sempre voltadas para o nascente, a exemplo dos *Kainru-kré* (VEIGA, 1990).

Raffestin (1993) destaca a importância destes lugares sagrados, em que o poder instaurador de uma unidade é o fundador da coletividade. O mesmo autor (1993, p. 186-187) prossegue, dizendo que “[...] é a partir desses lugares simbólicos da unidade que nascem todas as formas religiosas, que o culto se estabelece, que o espaço se organiza, que uma temporalidade histórica se instaura, que uma primeira vida social se esboça [...]”.

A localização das casas (e delas em relação à roça, à floresta, ao pátio) está relacionada também aos padrões duais cosmológicos *Kamé* e *Kainru-kré* (SILVA, S., 2006). O território, para os Kaingang, é dividido em três porções: a primeira é a dos locais sociais, onde acontecem as manifestações culturais (casa, pátio); a segunda é a da roça, responsável pelo suprimento de alimentos (plantações, criação de animais); a terceira é a da floresta,

⁶³ Fita preta usada para simbolizar o luto.

⁶⁴ O nome *Kainru-kré* pode aparecer algumas vezes apenas como *Kainru*. Isto pode ocorrer quando é feita a supressão do sufixo *kré*, que significa descendente no dialeto Kaingang (VEIGA, 1990, p. 13).

considerada um lugar místico e sagrado, onde os deuses habitam (mesmo que seja uma pequena porção). O mesmo ocorre com a disposição das danças na praça ao redor da fogueira. As duas metades, *Kamé* e *Kainru-kré*, organizam-se em círculo, de acordo com a sua disposição solar, destacando a posição das mulheres que se organizam numa fileira atrás dos homens.

Em épocas primitivas, quando uma pessoa morria longe da aldeia, seu corpo era enterrado lá mesmo pelos seus companheiros. Porém, antes de enterrá-lo, retiravam sua cabeça e a guardavam em um vaso. Ao retornarem à aldeia, a cabeça era enterrada no cemitério da comunidade, seguindo o cerimonial que habitualmente era realizado.

Não há dúvida que a vida religiosa do Kaingang apresenta, como centro de elaboração cultural, o culto aos mortos e a organização da comunidade a partir dos grupos de parentesco. As raízes antigas, históricas, míticas, ancestrais, étnicas tornam o território sagrado, e isto concede aos povos certos direitos sobre o mesmo.

Sérgio da Silva (2001, p. 66), quando se refere ao padrão de sepultamento de um Kaingang, descreve que este é enterrado “juntamente com seus objetos pessoais, em aterro ou montículo funerário, ao passo que o padrão Xokleng, também registrado etnograficamente, é o da cremação dos corpos (juntamente com as cinzas dos seus pertences incinerados dos falecidos).” Este cuidado demasiado com o ritual de sepultamento é para garantir que os mortos não voltem para buscar o que lhe pertence. Desta forma, para evitar que isto ocorra, suas roças são destruídas, suas panelas são quebradas, seus animais sacrificados e seus objetos de uso pessoal são enterrados com ele.

A viúva ou o viúvo também é retirado temporariamente do grupo e recebe um tratamento especial. É construído um ranchinho só para ela(ele), onde permanece durante aproximadamente um mês para se purificar. Depois de passado este tempo, ela(ele) retorna à aldeia e, a partir de um ritual, é introduzida(o) novamente no grupo. A partir deste momento, ela(ele) poderá casar-se novamente.

Além disso, existe a presença de uma classe cerimonial que é os *pên*. Os *pên* são os responsáveis pela preparação do morto para os rituais de sepultamento, e somente eles podem tocá-lo e cavar a terra para fazer a cova para enterrá-lo. A escolha de seus nomes é feita levando em conta a sua função cerimonial. Na sua composição, os nomes masculinos levam palavras que indicam a terra (*nga*), e os femininos as que indicam a taquara (*ven*). Seus nomes estão relacionados a sua função cerimonial para com o morto, uma vez que os homens são responsáveis para cavar a sepultura e as mulheres para a confecção da mortalha feita de lascas de taquara. Estas pessoas escolhidas pertencem às duas metades, sendo denominadas de *pên*

Kamé e *pêin Kainru-kré*. Os nomes são dados mediante um banho ritual de ervas do mato em quem o está recebendo, com a finalidade de protegê-lo contra os *vein kuprin* (alma) dos mortos. O mais interessante, nisso tudo, é que sempre trabalham em duplas, ou seja, o *pêin* e o seu *iambré*.

Como vimos, até aqui, a sacralização do espaço é fortemente marcada na vida do Kaingang, embora os lugares geralmente não são organizados, com exceção dos cemitérios. Desta forma, Claval (1999, p. 329) afirma:

[...] Através dos rituais ligados à morte marca-se melhor, algumas vezes, a influência humana: os corpos de defuntos são expostos ou enterrados; pirâmides de pedras ou amontoados de ramagens os assinalam freqüentemente. Experimentando lutar contra a fuga do tempo que leva os seres, os homens criam formas que marcam mais duravelmente a paisagem.

A paisagem reveste-se de poder sobrenatural quando a divindade ou a mitologia se manifesta, tornando-se um componente importante para a manutenção da cultura. Na cosmologia Kaingang, plantas e animais possuem espíritos (*tom*), por isso são tão importantes para os rituais xamânicos. O seu poder é resultado da capacidade que o *xamã* possui de interlocução com os espíritos. A complementaridade das metades também é representada pelo *iangrë* (espírito auxiliar) do *xamã*, que deve ser proveniente de sua metade oposta. Os nomes dados aos demais membros do grupo estão vinculados aos “nomes do mato” (árvores, madeiras, pedras, etc.), ao contrário dos *Mbya-Guarani*, que provêm das relações com os deuses.

As doenças não possuem origem nas relações sociais e nem são provenientes da natureza. Elas não são originárias nem da sociedade e nem do mundo natural do índio Kaingang, ao contrário, é na natureza que são buscados os elementos para prevenir e curar as doenças. Caso o *xamã* constate que a doença é proveniente do oeste, esta não terá cura. Mas, se vier do leste, haverá grande possibilidade de cura.

Para os Kaingang, os primeiros homens saíram da terra, por isso eles têm cor de terra. O mito⁶⁵ tribal se confunde com a narração do dilúvio, no qual os índios teriam nadado em meio a um mar de águas em direção ao cume da Serra do Mar⁶⁶.

⁶⁵ “Um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heróico, épico, monumental, iniciado ou executado por alguma figura “providencial”, inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional.” Não importa se os fatos narrados são verdadeiros ou falsos, o que importa é que a narrativa funcione como liga sentimental e afetiva, garantindo certa estabilidade e fixação identitária a um grupo (SILVA, T., 2006, p. 85).

⁶⁶ A montanha era chamada de *Krinjijimbé* (ou *Crinijimbé*) pelo povo Kaingang (SCHADEN, 1959, p. 111).

Segundo Cafruni⁶⁷ (1966), as duas tribos, os *caiurucrés* e os *camés*, nadaram em direção à montanha com tições em suas bocas. Os dois grupos se afogaram e suas almas foram morar no centro da montanha. Os Kaingang e alguns *curutons* ou *arés* chegaram ao topo da montanha e lá permaneceram durante vários dias, dormindo em galhos de árvores ou no solo.

As saracuras, ajudadas pelos patos, traziam em seus bicos cestos cheios de detritos que foram sendo lançados ao mar. Os Kaingang que estavam no solo puderam afastar-se. No entanto, aqueles que estavam nos galhos das árvores foram transformados em macacos. Os *curutons*, por sua vez, foram transformados em corujas.

Os Kaingang se estabeleceram próximos a serra de *Krinjimbé*. Os *caiurucrés* e os *camés* abandonaram a montanha. Os *caiurucrés* o fizeram por um caminho nivelado e suave e os *camés* por uma trilha abrupta. Deste fato advém a explicação porque os *caiurucrés* possuem pés pequenos e os *camés* pés muito grandes. A razão pela qual os índios Kaingang permanecem pedindo água para os *caiurucrés* deve-se ao fato de que um rio jorrou da passagem de onde estes últimos saíram. Mas, o lugar de onde os *camés* emergiram permaneceu igual, ou seja, seco.

Os Kaingang ordenaram aos *curutons* que voltassem ao pé da montanha para procurar os cestos que haviam deixado lá. Mas, os *curutons* negaram-se a voltar e, desde então, vivem separados dos Kaingang, que os consideram escravos fugitivos.

Segundo Veiga (1990, p. 5), “o mito fala de três grupos distintos que estabeleceram alianças, ao contar o casamento de *Kayurucrú* com as filhas dos *Kamé*, dos *Kamé* com as filhas daqueles, e depois de tudo, daqueles dois grupos com as mulheres dos Kaingang.” Esta aliança teria ocorrido após o dilúvio e teria sido o motivo que levou os *Kayurucrés*, os *Kamés* e os Kaingang tornarem-se parentes e amigos. Um quarto grupo é registrado no mito sob o nome de *curutons*, justificando a prática dos Kaingang de aprisioná-los.

O fato de alguns possuírem água e outros não está relacionado às nascentes, uma vez que todos os grandes rios do território Kaingang nascem à leste e correm para o oeste (a maioria indo para o rio Paraná ou para a Bacia do Prata). Assim, na mitologia Kaingang os *Kamé*, que são povos do oeste, se vêem obrigados a pedirem água para os povos do leste que são os *Kainru-kré*.

⁶⁷ Além desta versão relatada pelo autor, há outras relatadas por SCHADEN, 1959, SANTOS, 1949, BORBA, 1904, entre outros, apresentando sempre aspectos diferentes. Optamos, neste trabalho, por registrar a versão relatada por CAFRUNI, 1966. Para saber mais sobre o assunto, ver VEIGA, 1990.

O quadro, a seguir, expressa a dualidade que está presente na organização social do povo Kaingang.

Quadro 1: Divisão das metades tribais Kaingang

Metade <i>Kainru-kré</i>	Metade <i>Kamé</i>
Gêmeo ancestral denominado <i>Kainru</i> ; conforme o mito, saiu primeiro do chão; lua, um ex-sol; noite; corpo fino, peludo, pés pequenos; frágil, menos forte; feminino; ligeiro em movimentos e resoluções; menos persistente; leste; baixo (parte de baixo); pintura corporal redonda, fechada; orvalho, umidade; mudança; agilidade; lugares altos (cume da montanha); seres/objetos redondos/fechados; seres/objetos malhados/manchados, leves ou delgados; sete sangria (<i>Simplocus parviflora</i> – vegetal usado no ritual do <i>Kiki</i>).	Gêmeo ancestral chamado <i>Kamé</i> ; conforme o mito, saiu depois do chão; sol, símbolo de força e poder; dia; corpo grosso, pés grandes; mais forte; masculino; vagaroso em movimentos e resoluções, persistentes; temperamento feroz; oeste; alto (parte de cima); pintura corporal em faixas, linhas, aberta; dureza, permanência; lugares baixos (vale ou sopé da montanha); seres/objetos compridos/riscados; seres/objetos mais pesados ou grossos; pinheiro (<i>Araucária augustifolia</i> - vegetal usado no ritual do <i>Kiki</i>).

Fonte: SILVA, S. B. da, 2001, p.101.

Da mesma forma, Sérgio da Silva (2006, p. 130-131)⁶⁸ resume este dualismo da seguinte maneira:

[...] é uma lógica completamente diferente das nossas lógicas ocidentais, do mundo capitalista industrial. Nas lógicas culturais Kaingang, o mundo todo, todo o universo está dividido em duas grandes seções que são denominadas *Kamé* e *Kainru-kré*, como também são chamadas as divindades homônimas, *Kamé* e *Kainru*, os dois gêmeos que produziram toda a sociedade a partir da junção destas duas partes diferentes do universo. Estas formas duais de conceber o mundo estão dadas desde um ponto sociológico, porque é a partir das metades que os casamentos são acordados.

⁶⁸ Além dele, outros autores, como NIMUENDAJÚ (1993), BARBOSA (1947), BALDUS (1963), SCHADEN (1953), BECKER (1976), VEIGA (1994, 2000), entre outros, também concordam com a existência de duas metades exogâmicas patrilineares, complementares e assimétricas.

De acordo com os mitos Kaingang, os gêmeos ancestrais possuem uma relação de oposição e complementaridade um com o outro. Ainda, segundo Sérgio da Silva (2006, p.100), a metade *Kainru-kré* “é de caráter feroso, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu corpo é esbelto e leve.” No que se refere a outra metade, a *Kamé*, “é pesado, de corpo como de espírito, mas é perseverante.” A pintura corporal característica dos *Kainru-kré* é representada por manchas (bolinhas) e a dos *Kamé* por listas (risquinhos). Os Kaingang apresentam uma aversão ou horror à união de coisas iguais, porque dá a idéia de esterilidade, uma vez que para eles a fertilidade vem a partir da união dos princípios das metades opostas.

De acordo com o autor, esta regra ainda é seguida à risca entre os Kaingang do Rio Grande do Sul. Isto ocorre mesmo quando há um casamento entre índios e não-índios. O homem que vem de fora é considerado da metade oposta da mulher e seus filhos pertencerão à metade deste, seguindo a organização tradicional patrilinear do grupo. Ou seja, todo o status do indivíduo no grupo está relacionado a partir da linha paterna. E é somente com a junção das duas metades que há a possibilidade de fertilidade e continuação do grupo.

Quando ocorre a união, normalmente é o genro que vai morar com o sogro, por isso a sociedade é considerada uma sociedade uxorical. Ou, como alguns autores destacam, ao viver em companhia da família da noiva, o noivo está definindo a matrilocidade como regra de residência. O noivo fica agregado à família da noiva, devendo auxiliar o sogro nas caçadas, nas roças, no preparo da lenha etc. Caso o sogro venha falecer, o genro deverá também ficar responsável pela sogra. O homem casa entre 18 e 20 anos, mas só poderá morar sozinho com sua nova família quando estiver mais velho e ter adquirido experiência suficiente. As meninas estão prontas para casar quando estiverem com idade entre 10 e 12 anos. Caso o casamento acabe, coisa difícil de acontecer, cada um retorna para sua família de origem. Por ser uma sociedade patrilinear, os filhos pertencem sempre à metade exogâmica do pai. Os Kaingang entendem que os filhos devem sua existência ao pai, pois a mãe é apenas depositária e guardiã da prole (VEIGA, 1990).

E esta dualidade não se reflete apenas na constituição dos casamentos, ela está presente também nos funerais. Quando alguém morre, quem cuida do morto é alguém da outra metade. Além disso, toda a cosmologia, todos os animais, todos os objetos e formas que estão na natureza, no cosmos, pertencem a uma das metades, *Kamé* ou *Kainru-kré*. As formas redondas e baixas que se fecham sobre si são pertencentes à metade *Kainru-kré*. E todas as formas e/ou objetos abertos, de aparência comprida e leve, que representam não ter fim, pertencem à metade *Kamé*. O *xamã* pode pertencer a qualquer uma das metades, e os animais

que são seus guias pertencem sempre à metade oposta da sua. A escolha de animais da metade oposta representa uma tentativa de adquirir domínio sobre o cosmos.

No artesanato Kaingang a dualidade também aparece, uma vez que do ponto de vista das formas um cesto baixo e redondo é considerado *ror*, pertencente à metade *Kainru*. Já, um cesto comprido e alto é chamado de *téi* e pertence à metade *Kamé*. Sempre que um novo objeto é introduzido na tribo, passa por uma classificação lingüística e passará a pertencer para uma das metades. Isto significa que a assimilação de novos objetos ou elementos culturais desconhecidos ao grupo passa por um filtro, que é estruturante de sua cultura (SILVA, S., 2006).

Outra lenda, também descrita por Cafruni (1966, p. 74-75), é a lenda do fogo para a cultura Kaingang-ibiangara, contada por Dante de Laytano:

Tajetó transformou-se num *urraca* branco (pássaro) e deixou-se carregar por um regato que passava pela casa do Senhor do Fogo. A filha deste apanhou o pássaro e o secou no fogo. *Tajetó* roubou uma brasa e foi perseguido. Mas, esconde-se na fenda de um rochedo. Para atingi-lo, o Senhor do Fogo empurrou a ponta do seu arco para dentro da fenda. *Tajetó* fez sangrar o seu nariz e manchou o arco com sangue. O Senhor do Fogo, convencido de que tinha matado o ladrão, foi-se embora. *Tajetó* acendeu o galho seco de uma palmeira. Desde então os homens possuem fogo.

Quanto aos feriados, os índios observam apenas dois: a Sexta-feira Santa e o Dia de Finados. “Essas datas são comemoradas com um cerimonial religioso e uma festa tipicamente profana, respectivamente” (BECKER, 1975, p. 120).

Na vida Kaingang, a dança é uma atividade de grande importância, responsável pelo desenvolvimento do culto aos mortos. O *veingréinyã* é a grande festa anual que acontece quando o milho está verde e o pinhão está maduro, com o objetivo de expulsar o defunto que ronda as cabanas dos vivos.

É importante destacar que os mitos são feitos de palavras, de imagens, de idéias, de relatos transmitidos de geração a geração de forma oral, como uma das heranças essenciais. Apesar de serem invisíveis, muitas vezes são repletos de significados, de sentido e de realidade, superando aqueles vividos na terra. “O mito é a memória coletiva, produto de experiências vividas pelos indivíduos e internalizadas em práticas comunicativas de rituais e de cerimônias” (BARBOSA e CORRÊA, 2001, p. 76).

5.3 – Alimentação

Os índios Kaingang, por viverem em matas de pinheirais (araucárias), tinham na sua fruta, o pinhão, sua principal fonte de alimento nos meses em que estavam maduros. O principal consumo era através de um bolo fermentado, que era preparado através da imersão de sacos cheios de pinhões na água corrente, deixando-os lá por vários dias. Porém, em suas pesquisas no século XX, Ribeiro (1982) constatou que esta prática do bolo fermentado era apreciada somente ainda pelos mais velhos. Os índios mais jovens se referiam a ela como “comida podre e fedida”, preferindo outros tipos de alimentos.

Além dos pinhões, os índios viviam também da caça e da coleta. Apesar de seu território ser cortado por vários rios e, freqüentemente, atravessado por eles, os índios não possuíam canoas nem qualquer tipo de técnica para a pesca. O peixe era pescado com flechas e dardos. A partir de 1912, o cão adestrado tornou-se um auxiliar valioso na caça praticada em grupo.

Becker (1975, p.101) destaca que os índios faziam “provisões dos produtos coletados para o ano inteiro, ao contrário do costume quase comum das outras tribos, que, com raras exceções, nem cuidavam do dia de amanhã.”

O regime alimentar dos índios Kaingang era constituído de carne de caça, peixes, mel e frutos silvestres, abóbora e milho. A *chicha* era a única bebida alcoólica consumida pela tribo e por ela mesmo fabricada. Após o contato com os não-índios, os indígenas passaram a consumir cachaça em grande quantidade, passando a apresentar problemas com o alcoolismo.

Apesar da farta quantidade de alimentos disponíveis nas matas, a visão do europeu do século XVII (1634) era de que o padrão de vida do indígena parecia indigno e miserável. Os europeus viam os índios como pobres naturais que padeciam de inúmeras calamidades e sofrimentos devido à fome, o frio, às enfermidades e mortandades. Além disso, os indígenas preocupavam-se apenas em providenciar sua alimentação diária através da caça e da pesca, sem importar-se com o dia de amanhã. Durante o ano inteiro, gastavam apenas alguns dias no cultivo de suas lavouras, sendo que a semeadura e a colheita das mesmas ficava a cargo das mulheres. O europeu não podia compreender os costumes dos indígenas quanto ao fato destes deixarem os serviços da lavoura para as mulheres e não ser uma atividade de competência dos destemidos guerreiros.

Com referência à sociedade Kaingang em tempos históricos, Veiga (apud SILVA, S., 2001, p. 45.) afirma que a mesma:

É essencialmente agrícola, não podendo ser considerada única e exclusivamente como caçadora e coletora e muito menos nômade, porque seus rituais estão baseados em celebrações das colheitas e memórias dos mortos ligados a um espaço ritual fixo, que são os cemitérios, próximos às aldeias.

A grande conquista dos missionários jesuítas, na visão do europeu, foi conseguir que o índio se transformasse num trabalhador agrícola, como aconteceu com os índios Kaingang da Redução de Santa Tereza⁶⁹, localizada na região de Passo Fundo-RS. Neste mesmo período ocorreu a introdução da criação de gado na vida do índio Kaingang. A origem da Vacaria dos Pinhais ou dos *Pinharés* teria sido Passo Fundo (mais precisamente, a Redução de Santa Teresa). Mais tarde, no século XVIII, o gado alastrou-se para o Leste, formando as manadas de Lagoa Vermelha e de Vacaria.

Os Kaingang sempre foram muito amigos dos padres portugueses e, com a mesma intensidade, detestavam os padres espanhóis, porque segundo os ancestrais Kaingang eram amigos os que vinham do Leste e inimigos os que chegavam do poente.

5.4 – Festas culturais

O convite para as festas que seriam realizadas nas aldeias era feito através de um ritual simbólico. Os toldos ou aldeias eram ligados entre si por picadas no meio do mato, as quais porém, eram pouco trilhadas. Quando pretendiam convidar para alguma festa, os índios colocavam no chão espigas de milho, dispostas na forma de um círculo, e algumas penduradas em árvores. Nestas ocasiões, a embriaguez era inevitável, resultando em uma grande algazarra.

As mulheres também se embriagavam, o que na maioria das vezes era motivo para brigas entre os casais. Na vida diária, as mulheres se portavam com um certo recato, usando túnicas longas até os pés, que deixavam descobertos apenas os braços e os ombros. Os

⁶⁹ A origem da Redução de Santa Teresa teria sido no *Igairi-apipe* (cabecera do rio Igaí ou Jacuí, no atual Povinho Velho ou Povinho da Estrada) junto ao atual município de Mato Castelhano-RS. Mais tarde, a Redução teria sido transferida para o Rincão do Pessegueiro, por temor da penetração bandeirante pelo Mato Castelhano. Estas duas localidades pertenciam ao município de Passo Fundo-RS. Cafruni (1966), ainda, destaca que a redução de Santa Tereza distinguia-se das demais pertencentes à província do Tape devido à excelente qualidade de suas terras. Logo tornou-se conhecida pelos paulistas e bandeirantes por suas extensas florestas de araucárias e pelos ervais. Para saber mais informações sobre a Redução de Santa Teresa ver CAFRUNI, 1966, p. 24. De acordo com Rückert (1997, p. 45), Santa Tereza dos Pinhais e Ervaçais torna-se o centro da campanha missionária nos campos serranos. Mato Castelhano é, desde o tempo das tribos primitivas, lugar de passagem obrigatória.

homens, na sua maioria, andavam nus, com exceção de alguns que usavam camisas curtas compradas dos Guaranis.

Nas festas, os jovens (moços e moças) não podiam ingerir bebida alcoólica e eram obrigados a guardar todas as armas utilizadas pela tribo.

Segundo Ribeiro (1982, p. 403-404):

[...] em sua vida de índios civilizados, a embriaguez é praticamente a única fonte de prazer comparável a que lhes proporcionava a cultura tribal. Só embriagados são capazes de evocar todas as motivações da vida antiga, pois nada substitui para eles as emoções que proporcionava a guerra, como fonte de prestígio para os homens, nada ocupou o lugar das grandes cerimônias anuais de furação de beiços, como fonte de convívio que os fazia amar a vida, na expectativa de participar dela.

As manifestações estéticas indígenas são sistemas de representações com a finalidade de explicar como a sociedade pensa a si mesma e como esta mesma sociedade pensa o mundo que a rodeia. As festas representam o momento em que o corpo é usado como tela. No caso dos índios Kaingang, o corpo é usado como tela/suporte, repleto de significados sociológicos, ou seja, traz as marcas que indicam as metades e os papéis sociais que cada indivíduo representa na sociedade.

Outro aspecto importante da cultura Kaingang e que não pode ser esquecido é o ritual⁷⁰ do *Kikí*. O ritual do *Kikí*⁷¹ é realizado para homenagear o viúvo(a) e para que a alma do falecido(a) não fique rondando a aldeia, na tentativa de roubar a alma dos mais fracos e das crianças. A festa dura aproximadamente três dias e todos participam. Esta festa é realizada por integrantes das duas metades tribais, tendo por finalidade reforçar e transmitir para o grupo todo a existência dessas duas metades.

⁷⁰ O rito, segundo Canclini (1997, p. 192), se distingue de outras práticas porque não é discutido, não pode ser mudado, nem realizado pela metade. É realizado, e então ratificamos nossa participação em uma ordem, ou é transgredido, e ficamos excluídos, de fora da comunidade e da comunhão. Para o autor (1997, p. 46), o rito é um ato cultural por excelência, que tenta pôr ordem no mundo.

⁷¹ Curt Nimuendajú (1993, p. 67) relata que a festa do *Kikio-ko-ia* é realizada geralmente uma vez por ano, quando o milho da roça está pronto para fazer a bebida *kikí*. O *kikí* é uma espécie de bebida fermentada feita de canjica com mel (*kikí* = bebida; *o* = conjunção; *ko* = comer; *ia* = pretérito).

5.5 – Armas, utensílios domésticos e artesanatos

A principal arma do índio Kaingang era o arco (*uy*) e a flecha (*dou*), utilizados tanto na caça de animais para a sua subsistência, como para atacar os não-índios. As cordas dos arcos eram confeccionadas de fibras de urtigas. As pontas das flechas não traziam farpas, eram feitas de madeira endurecida no fogo ou de pedra, mas eram suficientemente largas para produzirem um ferimento profundo, que fizesse correr sangue. Desta forma, era fácil perseguir a presa, uma vez que ela deixava rastros. Além disso, usavam machado de pedra em forma de cunha, bem como o *tacape*.

Segundo Sérgio da Silva (2001), quando as flechas apresentam pontas aguçadas são chamadas de *ndo* e provocam perfuração no alvo. Já aquelas que possuem pontas arredondadas, que servem apenas para atordoar o alvo e não machucá-lo, são chamadas de *nda*. Estas últimas são usadas especialmente para abater aves. Estas flechas podem ser confeccionadas com ossos de animais abatidos, como os do macaco bugio (*gòg*) e do mico (*kajér*), de ferro obtido junto aos não-índios, de madeira e de taquara.

Quanto ao artesanato, Canclini (1997, p. 243) afirma que o mesmo é considerado como um “produto de índios e camponeses”. Isto ocorre, na maioria das vezes, devido à sua rusticidade e por apresentar mitos em sua decoração. Estes objetos são confeccionados tradicionalmente por grupos que, além de fazê-los, também os utilizam no seu cotidiano.

Sobre o artesanato de cerâmica, diversos autores afirmam que não há registros. Becker (1975, p. 119) afirma que “os hábitos artesanais dos índios Kaingang ficaram reduzidos a confecção de chapéus de palha e cestos de taquara, que constituem um elemento comerciável, trocando-o com o não-índio por bebidas, fumo, erva-mate, fazendas ou roupas.” No entanto, pesquisas recentes, como a do antropólogo Sérgio da Silva (2001), afirmam que o Kaingang também produziu artesanatos em cerâmica.

Sérgio da Silva (2001), a partir de seus estudos, afirma que apesar dos artefatos de cerâmica não serem mais confeccionados pelos grupos Kaingang do Rio Grande do Sul, eles ainda estão presentes em sua memória. Ao entrevistar os Kaingang mais antigos (na faixa de 80 e 90 anos), o autor constatou que eles ainda recordam de suas *nga ta kukrü* (panelas de barro) e *nga ta pentky* (tigelas de barro). Eles lembram de ter usado estes recipientes, que eram confeccionados por suas mães e avós. Ao contrário da cerâmica de outros grupos indígenas, a cerâmica Kaingang não apresentava técnicas decorativas na sua confecção.

O índio não possuía o hábito de furtar, apenas o fazia em caso de extrema necessidade e em pequenas proporções. O furto ocorria normalmente para a obtenção de alimentos e para adquirir ferro para a fabricação de suas armas. Quando era comprovado que algum membro da tribo havia praticado furto, o mesmo era punido perante o grupo. A repressão de faltas leves era feita através de advertência e de conselhos, mas as faltas mais graves, como o furto, eram feitas através do uso do tronco⁷², normalmente instalado em frente a casa do cacique. Na reserva de Nonoai, o tronco foi retirado por volta de 1950/60. É importante salientar que esta prática era realizada em aldeias que estavam sob o comando dos padres jesuítas.

Um dos utensílios utilizados pelos indígenas era o pilão (*Kréi*), considerado da metade *Kamé* e a mão-de-pilão (*pó tá krá*), da metade *Kainru-kré*, utilizado para socar pinhão. A mão-de-pilão era confeccionada com pedra vermelha ou com pedra preta, ou pedra-ferro (basalto), com uma das pontas fina e a outra grossa; era utilizada para socar o pinhão. O pilão também era utilizado para o ritual de preparação das folhas e raízes, cujos poderes curativos tomariam maiores proporções à medida que entrassem em contato com estes instrumentos de pedra, além do fato de pertencerem às metades opostas. As folhas buscadas na natureza, para a confecção dos remédios, também precisam ser redondas e compridas, pois desta forma estariam representando as duas metades do cosmos.

Sobre a quantidade de utensílios tradicionais utilizados pelos Kaingang, Tommasino e Fernandes (2008, p. 22) destacam que não eram muito diversificados. Dentre estes objetos os autores destacam “a panela de barro (*kokrón*), machado de pedra (*pobéng*), pilão (*kréi; krej*), mão-de-pilão (*pó tá krá*), peneiras de vários tipos (*penera, gar kaser kupreg, rangró kuprég*), cestos de taquara mansa ou criciúma (*kéinhe*), porungos ou cabaças (*rundiá*), pequenas lascas de pederneiras para corte (*tói*)”.

Estes elementos permanecem na memória, na tradição do grupo, e nunca são esquecidos. Eles ressurgem em momentos históricos oportunos para reafirmar sua identidade de índio e, principalmente, para demarcar e reconquistar seus territórios.

⁷² O tronco era o instrumento de tortura usado para punir os escravos nas senzalas. Nas reservas indígenas onde existia, o tronco servia para punir índios desobedientes e fugitivos. Os índios eram amarrados ao tronco e permaneciam lá por várias horas ou dias. Algumas vezes, o castigo era acompanhado de surras.

5.6 – Aspectos lingüísticos e grafismos

Os trançados expostos à venda não representam apenas trançados em geral, mas são marcas visíveis da representação visual específica da cultura Kaingang. Além disso, Sérgio da Silva (2001, p. 168) afirma que “seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmo, enfatizando e sistematizando sua organização social baseada em duas metades.”

Os cestos fabricados pelos Kaingang possuem três classificações, de acordo com a sua constituição morfológica: *kre téi* (que corresponde em português a cesto comprido ou longo), *kre ror* (cesto redondo ou baixo) e *kre kôpó* (cesto quadrado). De acordo com Sérgio da Silva (2001), pode-se dizer que os grafismos, as morfologias e as posições/espacos, quando são considerados compridos, longos, altos e abertos, são denominados *téi* e estão representando a metade *Kamé* (foto 11). Da mesma forma, quando os grafismos, as morfologias, as posições/espacos são considerados redondos, quadrangulares, losangulares⁷³, baixos e fechados, são denominados de *ror* e pertencentes à metade *Kainru-kré* (foto 12).



Autor: Valmor Bissoto

Foto 11: Cestos *téi*.



Autor: Valmor Bissoto

Foto 12: Cesto *ror*.

Raffestin (1993, p. 108) afirma que “cada língua é um instrumento de ação social e, nesse sentido, ela ocupa um lugar especial no campo do poder.” Portanto, o Kaingang ao ser

⁷³ Nos trançados, estas formas quadrangulares e losangulares representam os pontos, uma vez que é praticamente impossível a representação técnica no trançado a partir de estruturas circulares.

obrigado a viver aldeado e, principalmente, a aprender uma outra língua, neste caso a língua portuguesa, perdeu aspectos lingüísticos importantes ligados à sua cultura. Assim, “uma opressão lingüística é possível [...] e ela surge sempre que uma língua diferente da materna é imposta ao grupo” (RAFFESTIN, 1993, p. 108). Esta opressão, muitas vezes, acaba por obrigar a substituição da língua materna por outra predominante ou pela perda de aspectos lingüísticos importantes, neste caso, os Kaingang.

As principais matérias-primas utilizadas para a confecção do artesanato Kaingang são os cipós, taquaras, criciúma, embira (utilizadas como faixas e cordas, ou para carregar crianças), folhas de palmeira, urtiga e fio vegetal retirado do caule do butiazeiro (usado em acabamentos).

As formas da base e a confecção do trançado dos cestos Kaingang também estão representando a sua dualidade. Alguns são confeccionados com a base apresentando poucas tiras verticais, dando origem a um trançado e um cesto abertos (*Kamê*). Outros são confeccionados a partir de uma base apresentando muitas tiras verticais, dando origem a um trançado e um cesto fechados (*Kainru-krê*). Quando há uma fusão no grafismo entre o padrão fechado e o padrão aberto, significa que o indivíduo que está fazendo uso da marca misturada possui autoridade sobre as duas metades.

A representação visual conjunta do *téi* e do *ror* significa que está ocorrendo, neste momento, uma relação de aliança entre as duas metades. O objeto em que as duas marcas estão presentes representa a união de um homem e de uma mulher em matrimônio, ou a união de dois homens, originada pelo casamento da irmã de um deles com o outro. Em ambos os casos, o grafismo presente no objeto representa a relação de aliança de dois indivíduos pertencentes a patrimetades exogâmicas opostas. Estes objetos são confeccionados com a finalidade de serem utilizados de forma comum pelos dois indivíduos que formam a aliança.

No passado, um homem e uma mulher pertencentes a patrimetades diferentes, ao se unirem em matrimônio, deveriam representar sua aliança através da cultura material. Este indicativo representava a condição da mulher (solteira ou casada) e de seu pertencimento, bem como o pertencimento de seu marido a uma das metades exogâmicas patrilineares.

Ainda é comum encontrar artesanatos que possuem a dualidade representada no grafismo (*Kong-gâr*). Por exemplo, um cesto com tampa pode representar, tanto no nível morfológico como no nível gráfico, uma aliança matrimonial (SILVA, S., 2001). Os parentes da mulher que estiver carregando o cesto saberão de imediato que ela é *Kainru-krê* (representado pelo grafismo da tampa) e seu marido é um *Kamé* (representado pelo bojo do cesto).

É comum também encontrar um objeto *téi* com representações gráficas *ror*, simbolizando a relação de complementaridade que rege as relações sociais entre as patrimetades opostas, como matrimônios, obrigações rituais com viúvos(as). Esta busca de simetria dos opostos entre os Kaingang aparece representada no *kurã* (mantos confeccionados de urtiga) e no *ka mror* (cacete ou borduna), encontrados por Sérgio da Silva (2001) no Paraná e em São Paulo. Este uso das marcas misturadas (*ra iãnhιά*) é interpretado pelos Kaingang que residem na reserva de Nonoai como sendo um símbolo de autoridade e de influência que o indivíduo possui sobre as duas metades, como, por exemplo, o cacique.

No capítulo (6) a seguir, apresentaremos os resultados obtidos nas pesquisas de campo junto à comunidade da Reserva Indígena de Serrinha-RS, cujos resultados versam sobre os aspectos culturais Kaingang e sobre a relação deste grupo com o território reconquistado.

6. O KAINGANG: ATUAL MORADOR DA RESERVA DE SERRINHA-RS

Neste capítulo apresentaremos os resultados referentes às pesquisas de campo realizadas junto aos Kaingang, atuais moradores da área pertencente à Reserva de Serrinha-RS. Para a realização desta pesquisa utilizamos técnicas de coleta de dados através de entrevistas semi-diretivas, de diários de campo e de relatos de histórias de vida.

Num primeiro momento, quando observamos o povo Kaingang, poderíamos, de imediato, dizer que é um povo totalmente “aculturado”. No entanto, como já discutimos, ocorreu uma adaptação de sua cultura a partir da introdução de novos objetos, técnicas e procedimentos antes não utilizados pelo grupo. É exatamente isto que percebemos ao conhecermos, de forma um pouco mais aprofundada, a realidade do povo Kaingang da Serrinha. Eles deixam claro, em suas falas, que não estão alheios à inovação, à tecnologia, à modernidade. Pelo contrário, desejam ser inseridos neste cenário globalizado com todos os aparatos da tecnologia que imaginam ter direito, sem deixar de lado a sua cultura.

Este aspecto pode ser comprovado a partir de um levantamento dos objetos utilizados pelo grupo e que estão presentes em cada residência visitada. Na maioria das residências dos indígenas do distrito de Alto Recreio (figura 4), nosso objeto de estudo, comprovamos a existência de televisores, rádios, antenas parabólicas, aparelhos celulares, computadores, entre outros.

A modernização não exige que as tradições sejam suprimidas, nem que os grupos tradicionais estejam fadados a permanecer à margem da modernidade. Pelo contrário, os saberes tradicionais permanecem e são redimensionados, objetivando atender exigências midiáticas – de divulgação da cultura Kaingang para a sociedade não-indígena – estabelecidas pelos próprios indígenas. Não é necessário fechar-se à modernização para reproduzir as tradições, as crenças, os mitos de culturas tradicionais. Ao contrário, a modernização pode auxiliar na reprodução das tradições e contribuir para que elas permaneçam vivas, pois é através das transformações que a cultura tradicional permanece existente, caso contrário ela sucumbiria. Ocorre, quase sempre, uma adaptação da cultura a partir dos aparatos que a tecnologia oferece e que estão ao alcance desta população.

A exemplo de alguns antropólogos⁷⁴, podemos dizer que o que apresentamos no capítulo 5 deste trabalho é o “modelo tradicional” de sua cultura, e que neste capítulo

⁷⁴ Esta discussão pode ser vista em Tommasino e Fernandes, 2008.

apresentaremos o seu “modelo atual”. Mais do que salientar as diferenças, esta discussão busca fornecer subsídios para melhor compreender os princípios que organizam a vida social Kaingang.

6.1 – A retomada das terras da Serrinha- RS

A luta pela de retomada das terras reservou ao povo Kaingang uma dolorosa caminhada. Sua re-conquista rendeu inúmeras negociações, viagens e dias difíceis, além de muita pressão política por parte de alguns segmentos da sociedade.

Apesar destas terras terem sido devolvidas aos indígenas, através da Constituição Federal de 1988, sua verdadeira retomada somente se deu a partir 1996. A segunda⁷⁵ tentativa ocorreu em 1993, mas, por falta de mobilização por parte dos indígenas, não teve resultados positivos. No mês de setembro de 1996 ocorreu a terceira tentativa, caracterizada pela forte organização por parte dos indígenas e pela ordenação de toda a documentação da época, necessária para a retomada das terras, tais como processos, recortes de jornal da época da demarcação (1908) etc. O grupo indígena contou com o auxílio jurídico dos advogados da FUNAI.

A batalha travada entre índios, colonos, poder público e comunidade pode ser evidenciada na fala de um dos entrevistados, hoje morador da reserva, que relata a juntada da documentação para conseguir retomar as terras. Além disso, foi necessário organizar uma comissão para fazer frente à pressão política da comunidade envolvida e, principalmente, dos colonos que residiam no local.

A comissão teve como objetivos evitar que os demais integrantes das famílias indígenas fossem manipulados e desistissem de reaver suas terras; tal comissão respondia por todas as questões referentes à retomada das terras, como conversas com as autoridades envolvidas, negociações etc. Os integrantes da comissão eram pessoas de confiança, escolhidas especialmente para ajudar na retomada. O Kaingang entrevistado destaca que nesta comissão participavam:

⁷⁵ Sobre a primeira tentativa de retomada das terras da Reserva de Serrinha pelos índios Kaingang, não encontramos nenhum registro e ninguém soube nos informar sobre este acontecimento.

[...] o Gabriel Nascimento, Amantino Portela, Amândio Vergueiro, Elírio Portela e Jorge Vanderlei de Oliveira e o Antônio Mig Claudino. [...] Então tinha essas pessoas firme que quando um dizia que tem que se por aqui, todos iam. Quando era pra discordá de alguma coisa, todos discordava. E assim que nós conseguimos vencê a pressão política, tivemos muita política encima de nós, né. Era os deputado dizendo que não podia mais sê nosso, era os prefeito que dizia que essa terra nunca foi de índio; era o agricultor que diz moro aqui a 50 ano, 45 ano não pode sê mais do índio tem que se meu, eu paguei, tô pagando imposto sobre essas terras né. Uma alegação assim. Veio a pressão também, pra nós retirasse nosso grupo, ficasse em outra aldeia e ficá reivindicando. Nós não aceitamos né, não aceitamos.

Fica evidente na sua fala que a pressão exercida sobre o grupo foi muito forte e que partiu de muitos setores da sociedade. No entanto, os indígenas permaneceram unidos, acampados às margens da RS-324, reivindicando seus direitos. Acampavam em terras particulares e logo eram obrigados a se retirarem, pois o proprietário pedia a reintegração de posse. Assim, sucessivamente em outras propriedades, até a FUNAI conseguir provar, através de seu setor jurídico, que estas terras pertenciam legalmente aos indígenas.

No decorrer deste processo, outras terras foram oferecidas para ao povo Kaingang, as quais não foram aceitas pelos mesmos. Como o grupo acampado era constituído de poucas famílias, apenas 32, foram ofertadas áreas menores localizadas na região para evitar a retirada dos colonos. No entanto, as lideranças indígenas não aceitaram, apoiadas em argumentos jurídicos, como se evidencia na fala a seguir:

Não aceitemo. Olha nós tivemos proposta até da FUNAI. Até da FUNAI nós tivemos lá em Brasília... Mais, eu sempre falei pros meu companheiros eu acho que desde que lei determina pra nós isso vem sê uma herança nossa, alguém ficô, mas alguém foi embora. Assim como o governo foi embora, aqueles que fizeram tudo isso hoje não existe mais, então isso é uma herança, um dia chega a minha veis que eu vô lá buscá a herança. E não é negado pra mim, claro que eu vô caminhá bastante, mais o que eu vô ganhá eu vô ganhá. Então, eu dizia pra eles que nós não podemos aceitá. [...] essas coisas tem que se bem apoiada na lei, a justiça (liderança Kaingang).

Esta fala demonstra que os argumentos utilizados pelos indígenas para reaver suas terras não se restringem apenas ao fato de que neste território estão enterrados seus antepassados, mas comprova que a convivência com os não-índios ensinou-os a pensar como eles. Inúmeras vezes ouviram falar em leis e na justiça, portanto se apoiaram nelas para reivindicar os seus direitos como legítimos donos das terras da Serrinha.

Mas, para reaver suas terras não era suficiente a documentação escrita, era preciso provar que seus antepassados haviam residido neste local. Para isso, foi necessário encontrar pessoas que haviam sido expulsas da reserva no passado, e assim provar e legitimar sua posse.

Além disso, os indígenas sabiam que, por lei, estas terras da Serrinha eram suas, pois foram demarcadas e legitimadas em 1908. O medo das mudanças políticas, principalmente àquelas de governo que ocorrem a cada quatro anos, fez os indígenas não aceitarem a possibilidade de troca da Serrinha por outra área. Os indígenas temiam que, ao aceitarem outra área no lugar da de Serrinha, pudessem ser expulsos com a troca de governo. A falta de garantias lhes fez lutar pela Serrinha, sem aceitarem a troca, pois sabiam que esta era sua por direito.

Uma Kaingang entrevistada, que participou da retomada desde o início e que hoje é professora da reserva, conta que seu pai sempre foi um líder na comunidade. Ele participava de reuniões organizadas por ONGs, preocupadas com a questão indígena. Em uma dessas reuniões ficou sabendo da existência das terras da Serrinha e das terras de Borboleta, esta localizada no município de Salto do Jacuí-RS. De acordo com a professora, ao saber que poderia retomar as terras, seu pai optou pela da Serrinha, pois considerou que as de Borboleta eram muito distantes. Além disso, considerou outro fator importante:

Aí então a gente achou melhor aqui porque minha avó morava aqui. E eles pedem isso quando a gente faz uma retomada de terra. Eles querem sabê se a gente teve descendência dessa terra né. Aí a vovó morava aqui, daí ele começo i pra reuniões e vê com o pessoal, daí se reuni com caciques que teve gente que foi tirada daqui e foi pras reservas né. Ele quis pegá esses descendentes, esses que saíram daqui tavam em outras reservas, daí que veio gente de Votouro, de Nonoai, de... Rio da Várzea, de Irai, e daí a gente que é de Tenente Portela.

No entanto, a partir da retomada e da instalação em meio aos colonos que ainda residiam no local, estabeleceu-se um convívio bastante difícil. Um dos aspectos mais difíceis que os indígenas relataram foi relativo à educação. Ao se instalarem nas dependências da reserva seus filhos foram impedidos de freqüentar a escola com os filhos dos colonos. A professora relata que:

chegando aqui a gente teve muita dificuldade né, inclusive nossos alunos não foram aceitos no colégio. Naquele ano eles não foram aceito. No ano seguinte meu pai teve que ir pra Procuradoria e tudo pra eles podê assisti o aluno índio, né.

De acordo com o relato dos moradores, desde o princípio a convivência entre indígenas e colonos foi bastante difícil. Os indígenas procuraram meios de, aos poucos, conquistar o seu espaço. Mas, apesar de todos os impasses, não houve nenhum conflito armado.

A entrevistada relata que era enfermeira, antes de se tornar professora, mas devido à necessidade de ter alguém na área da educação, decidiu mudar de profissão. De acordo com seu relato, diz que:

[...] um dia meu pai chegô de Passo Fundo ele disse pra mim: Vera tem vaga pra professor, você não que tentá, ele disse pra mim. Quem sabe você dá certo, você acostuma. Daí nós tinha um irmão que era enfermeiro que queria vim embora pra cá. Daí eu disse pra ele eu posso né. Porque a gente via muita discriminação né, a gente via como eles eram tratados. Inclusive eu tinha filhos que eram alunos. Então eu pensei eu vô me mete no meio dessa gente, né. Vê como é que eles tão tratando esses índios. Aí o meu irmão veio naquela época pra se enfermeiro, daí eu entrei na educação que agora, ano que vem em abril vai fazê dez anos que eu sô professora nessa escola. Eu fui a primeira que entrei aqui e daí como nós tinha direito eu fiz valê o nosso direito dentro da escola. Eu quis o meu horário pra dá Kaingang, comecei trabalhá cultura. Daí o pessoal falava muito que nós não era índio. Que nós não era índio porque nós já tinha outros costume e eles viam aquele índio né de antigamente.

Em seu relato, percebemos a preocupação com o resgate cultural do grupo. Esta população Kaingang havia se dispersado e, com o retorno à Serrinha houve a necessidade de realizar um trabalho, tendo como referência a cultura. Não que os índios tivessem esquecido a sua cultura, mas muitos de seus costumes deixaram de ser praticados. Para isso, foi necessário um resgate cultural intenso, pois nem todo o pessoal que foi expulso no passado foi morar em outras reservas. Alguns indígenas foram para as cidades e deixaram de praticar muitos de seus hábitos culturais, inclusive a língua.

Mas, esta preocupação com a revitalização da cultura não está presente apenas na educação, mas nos demais setores da comunidade, também preocupados com esta questão. Para desenvolver o resgate ou revitalização de sua cultura, a comunidade Kaingang conta com uma pessoa dedicada somente a essa questão. O trabalho deste Kaingang é resgatar os aspectos culturais com os indígenas mais velhos e repassá-los para as crianças de seu grupo, além de divulgar este trabalho, através de apresentações em eventos, à sociedade não-indígena. Este é o Projeto Ação *Griô*⁷⁶, implantado pelo Governo Federal. Para desenvolvê-lo faz-se necessário escolher entre os membros da comunidade um *Griô* aprendiz. O processo de escolha se dá por votação e é realizado pelos professores da reserva. Um dos nossos entrevistados foi escolhido o *Griô* aprendiz da aldeia e nos relatou como desenvolve seu trabalho:

⁷⁶ A palavra *Griô* significa o conhecimento tradicional dos povos indígenas, afros-descendentes, entre outros. (Informação fornecida pelo próprio entrevistado).

[...] são cinco velinhos e mais eu daí que trabalham. São duas velinhas, duas vovozinhas e três vovozinhos. Só que daí o nosso trabalho seria assim, por exemplo, visitá eles na casa deles como *Griô* aprendiz e resgatá, por exemplo, tudo o que eles contam, tudo o que eles comentam e tal, eu anotá num caderno, daí depois fazê um trabalho com as crianças nas escolas.

No início, o *Griô* aprendiz ia até a residência dos velinhos; mais tarde, ele resolveu trazer os velinhos até a escola e fazer com que eles próprios repassem seus ensinamentos aos mais jovens. Segundo ele, esta experiência foi muito gratificante para ambas as parte. Os velinhos sentiram-se muito felizes por estarem contribuindo para o resgate de sua cultura, principalmente por estarem em sala de aula ensinando os seus netos, bisnetos e demais integrantes da reserva. As crianças respeitam muito os ensinamentos dos mais velhos, pois para o povo Kaingang as pessoas idosas da aldeia são consideradas “os mestres do saber”.

Neste projeto são trabalhados temas referentes ao modo como era a sua cultura no passado, dando-se destaque, por exemplo, a um dos aspectos importantes de sua cultura, que é a marcação do tempo. Para o nosso entrevistado é importante retomar a marcação do tempo com a população Kaingang, pois esta deixou de ser praticada. Um dos exemplos é o tempo de plantação. Segundo ele:

[...] nós temos um passarinho que na nossa língua a gente chama de *gónvã*, que seria o sabiá. Quando o sabiá cantá ...é tempo dele acasalá. Mas pra nós é tempo de plantação, tempo de plantá feijão, de plantá milho, né. Quando ele começa cantá é tempo de prepará, por exemplo, as lavouras e plantá.

Os mais jovens já não sabiam mais sobre este aspecto de sua cultura. Para efetuar o plantio, cuidavam as fases da lua a partir dos calendários impressos distribuídos no comércio local.

Além do sabiá, há outros pássaros que possuem funções importantes na cultura Kaingang; por exemplo, o pássaro cujo canto avisa da visita de um parente que mora distante. Ou ainda, outros pássaros cujo cantar representa um aviso de mau agouro, ou seja, a morte de algum líder ou de uma pessoa da família.

Além desse projeto, há um outro sendo desenvolvido junto às crianças, que se chama *Kangãg Jõre*, que significa “Raízes Kaingang”. Neste, as crianças indígenas participam de um grupo artístico de danças, com o objetivo de divulgar a sua cultura para a sociedade não-indígena (fotos 13 e 14).



Autor: FUNAI



Autor: FUNAI

Foto 13: Grupo Artístico de Danças.

Foto 14: Grupo Artístico de Danças.

Este grupo se chama GAPIK, que significa: Grupo Artístico de Pequenos Índios Kaingang, com sede no setor do Alto Recreio (conforme cartaz da foto 15). O grupo é formado por meninos e meninas que possuem idade entre 09 e 15 anos. As apresentações são realizadas em troca de alimentos não perecíveis, que são distribuídos entre os integrantes do grupo artístico. Para fazer parte do grupo de danças as crianças devem estar freqüentando a escola da reserva e apresentar resultado satisfatório em relação à freqüência e às notas. Além de dançar, as crianças Kaingang também confeccionam adornos, colares e pulseiras com base de sementes, que são comercializados nas apresentações que realizam fora da reserva. O valor obtido através da venda dos colares é utilizado para suprir as necessidades do próprio grupo de dança. Cada colar possui um significado específico, e só pode ser usado por pessoas do sexo masculino, como é o caso do colar com patas de tatu (foto 16).

Os projetos culturais desenvolvidos dentro da reserva possuem sempre o apoio das lideranças, quando são vistos pelas mesmas como benéficos e construtivos para o grupo.



Foto 15: Grupo Artístico Kaingang.



Foto 16: Artesanato Kaingang.

Atualmente os artesanatos não são mais confeccionados com penas de pássaros ou de aves. O Kaingang afirma que para isso necessitaria sacrificar a vida de pássaros para arrancar-lhes as penas. O Kaingang acrescenta que prefere utilizar sementes de árvores, de frutas e de flores que estão disponíveis no solo, ao invés de matar os pássaros para utilizar suas penas. Só aproveitam dentes de animais que já morreram há algum tempo, ou patas de tatu, que ainda é uma de suas caças preferidas. Cada peça de artesanato possui um significado que é explicado pelo responsável do grupo na hora da venda ao comprador. Alguns formatos de colares representam os astros; a parte branca dos colares representa paz de espírito, fortuna e saúde; já a base (parte de baixo) do colar representa sempre a pessoa que o está usando; a cor vermelha representa sentimento, amor; cada bolinha que compõem o colar representa um dia da semana etc.

6.2 – Aspectos culturais atuais

Nosso objetivo, neste tópico, é apresentar os aspectos culturais do grupo Kaingang de Serrinha e detectar se houve realmente mudanças significativas em sua cultura, no decorrer

dos anos que se passaram, principalmente após a retomada das terras da reserva. Além disso, tentaremos identificar qual é a sua relação com o novo território conquistado, após tanta luta e resistência.

6.2.1 – Organização social

A área da reserva está dividida em setores e cada setor possui um chefe, denominado por eles de delegado. Os chefes desses setores estão subordinados ao cacique geral, que é responsável por toda a reserva.

O cacique geral conta com o apoio de um grupo de pessoas denominadas por ele de lideranças. As lideranças, de acordo com um dos entrevistados, são pessoas voluntárias, convidadas pelo cacique. A função das lideranças é resolver os problemas ocorridos no interior da reserva através do diálogo ou, até mesmo, através da aplicação de penas mais severas, como é o caso da prisão na cadeia. As segundas-feiras são reservadas para a realização de reuniões entre as lideranças com o objetivo de resolver os problemas ocorridos na semana anterior e efetuar o planejamento da próxima semana. Quando ocorrem problemas mais graves, como brigas entre casais, desobediência das leis internas, ou brigas em bailes e festas, os envolvidos são presos na cadeia da comunidade até cumprir sua pena, independente do sexo. Apenas as crianças da reserva são isentas deste tipo de punição. Quando o problema envolve não-índios, que estejam freqüentando uma festa na reserva, os mesmos são chamados para conversar em particular, e caso a conversa não seja suficiente é solicitado à pessoa que se retire do ambiente e vá embora. Caso ela ainda insista em permanecer e perturbar a ordem do local, também é presa na cadeia da reserva e liberada apenas na manhã seguinte para ir embora.

Como podemos perceber, o cacique e os seus auxiliares são responsáveis por promover a ordem dentro da aldeia e garantir o bem estar da coletividade. Além disso, os demais integrantes da comunidade indígena esperam que o cacique e suas lideranças sejam capazes de representar a coletividade junto às autoridades da sociedade dos não-índios. A figura do cacique é muito respeitada dentro da aldeia, pois é a autoridade máxima, responsável por promover a ordem e manter a organização social da comunidade.

No que tange aos problemas internos da reserva, os funcionários da FUNAI afirmam não possuírem poderes para interferir nas decisões. Os índios possuem autonomia e leis

internas próprias para resolver os seus problemas. A FUNAI não interfere na sua organização social, a não ser quando se faz necessário para manter a ordem e a integridade física dos moradores da reserva. A interferência da FUNAI ocorre quando os problemas com os indígenas deixam de ser apenas entre eles e envolvem pessoas não-índias, ou, ainda, envolvem toda a comunidade não-indígena. Estes conflitos são freqüentes em áreas onde estão ocorrendo tentativas de retomada das terras por parte dos indígenas e, principalmente, quando há divergências entre integrantes do próprio grupo indígena, interessados pela liderança. Quando os conflitos entre os indígenas chegam a ponto de perturbar a ordem pública, é acionado o Ministério Público, que possui poderes para agir na resolução de tais problemas.

No que se refere aos casamentos realizados na reserva, todos os entrevistados afirmaram existir ainda a observância das metades exogâmas⁷⁷ patrilineares⁷⁸. Ao serem expulsos da reserva no passado, alguns índios foram morar nas cidades e, conseqüentemente, passaram a não mais observar o aspecto das metades. No entanto, ao retornarem à reserva, novamente passaram a observar este aspecto e a permitirem casamentos apenas entre as metades opostas.

Quando ocorre um casamento entre dois membros da mesma metade, os mesmos não permanecem na reserva. Não porque são punidos como no passado com a morte do casal, mas porque sabem que estão infringindo as leis internas da reserva casando-se entre parentes, e isto representa a possibilidade de gerar filhos portadores de necessidades especiais. Este fato justifica a aversão do povo Kaingang no que se refere a união de pessoas pertencentes à mesma metade.

Através do resgate cultural realizado com as pessoas idosas da reserva, os Kaingang da Serrinha-RS estão conseguindo revitalizar seus antigos rituais. O casamento é um deles, como podemos ver no relato de um dos entrevistados:

No passado o noivo, quando se encontrava um casal, eles se encontravam num baile. Dançava automaticamente três música no máximo, né. Eles já eram visado, eles já eram cuidados pela liderança. Porque dançá mais que duas música, porque tem algum problema. No outro dia o camarada, que seria o homem, ele ia falá com o velho, pai da moça, né. E entre eles, eles já marcavam o casamento, em questão de poucos dias. Na sexta de noite o noivo fazia o baile dele. Só com os convidados dele, os familiares dele, tudo, só os dele. No sábado de noite a noiva fazia o baile dela, com os familiares dela, com os convidados dela. No domingo era a grande

⁷⁷ É a metade composta pelo indivíduo que casa com alguém de fora do seu grupo, ou, no caso dos indígenas, com alguém da metade oposta.

⁷⁸ Em uma sociedade patrilinear: os filhos que nascem da união de um homem com uma mulher pertencerão sempre à metade do pai.

festa que era o casamento, né. Só que na verdade até os brancos tem coisas nossas, assim que nem questão de costumes. Só que isso aí eu acho que era a despedida de solteiro. Daí assim, no domingo daí era a grande festa. O noivo ficava prum lado. Sempre existiu em todas as aldeias assim tipo uma estrada que era reta, cumprida e tal. Pra se fazê esse ritual. O noivo e os convidados dele ficavam lá prum lado e a noiva e os convidados dela ficavam pro otro lado. Como no passado a gente não tinha foguete.... A gente fazia dois fogo, um pro noivo, otro pra noiva, e daí nesses fogo a gente botava coisa de taquara, taquara, assim, que daí conforme ela esquenta ela estóra, da aquele estoro. Tá daí eu ficava analisando o porque disso aí. Daí depois com o tempo eles começaram com foguete, né. Mas é um foguetório que deusolivre, é demais... Os convidados, os convidados que vão nessa festa o que que eles se preocupam, se preocupam em comprá foguete, né. Por exemplo, os que tão no lado do noivo e os que tão do lado da noiva. Só que pra esse foguetório, essa barulhera toda existe um significado, né. Por isso que era feito. Não é, por exemplo, esse foguetório, esse barulho pra avisá otras aldeias que tinha, que tava acontecendo o casamento. Não era pra isso, né. Era pra espantá, por exemplo, maus espíritos que, por exemplo, poderiam prejudicá a vida do casal, por isso aí se fazia esse barulho todo.

Este ritual do casamento aos poucos está sendo retomado pelos Kaingang da Serrinha-RS. Atualmente já foram realizados aproximadamente vinte rituais deste tipo. Os integrantes da liderança são os responsáveis por coordenar o local da queima de fogos e evitar que ocorram acidentes no decorrer da festa.

O mais importante a ser destacado, na fala do entrevistado, é a questão dos mitos relacionados aos rituais, ou seja, o significado que representava para seus antepassados a queima da taquara. Atualmente, como na reserva não existem taquaras nem para a confecção do artesanato, a forma encontrada foi substituir a queima de taquaras por fogos de artifício. E este ritual é fundamental para a plena realização do matrimônio, uma vez que a questão relacionada aos espíritos é muito forte e respeitada entre os Kaingang. A queima de fogos para afugentar os espíritos que rondam os noivos é indispensável, pois se este ritual não for realizado o casamento não dará certo, além de trazer muita infelicidade para o casal. Esta é mais uma constatação de adaptações na cultura indígena para permanecer viva em seus rituais.

A dualidade é considerada o aspecto mais importante de sua cultura e, apesar de ter sido temporariamente esquecida com relação aos casamentos, atualmente na reserva está sendo gradativamente retomada. Muitas vezes ela não é respeitada, principalmente pelos mais jovens; mas quando isso acontece, as lideranças da comunidade procuram resolver esta questão da melhor maneira possível para o grupo. O próprio cacique comenta esta questão:

Se nós vê que tem um namorando de repente primo, por mais que seja de longe, mas se não tem essa metade que não concorda a gente não dexa. Alguns sai fora disso, eles não respeita, mas também não fica na área. Foge. Ele não volta mais, vai

pra otra aldeia, mas pelo meno aqui [...] os otro não fica enxergando. Então cuidemo muito Kainru ou Kamé o cara tem que sê. Kainru com Kamé.

O cacique relata que, proibindo os casamentos entre membros da mesma metade e obrigando-os a saírem da reserva, pelo não cumprimento das regras, evita que este casal fique dando mau exemplo para os demais. O objetivo é resgatar e permitir apenas a realização de casamentos entre pessoas pertencentes às metades opostas, como era no passado entre seus ancestrais. Os indígenas mais velhos entendem que somente desta forma voltarão a viver felizes e em harmonia.

A dualidade também está relacionada com a questão de parentesco, uma vez que os que pertencem à mesma metade são todos parentes. A prática de chamar-se de sogro, sogra, vô, vó, tio, tia, é muito comum e aceita entre os Kaingang da reserva. Alguns até reclamam e sentem falta quando ocorre a ausência deste tipo de tratamento. Segundo um dos entrevistados, uma das coisas que acabou se perdendo com o contato intenso com os não-índios foi justamente esta prática de respeitar o parentesco. Ele prossegue dizendo que este contato com a tecnologia fez o índio deixar de lado estes costumes, mas na visão dele é um problema fácil de resolver:

Que seria, por exemplo, o nosso lado como nós éramos no passado né. [...] Sem deixá, por exemplo, os nossos costumes na partilha. Os nossos costumes, por exemplo, num casamento, os nossos costumes, por exemplo, numa festa, os nossos costumes de se chamá de vô, de vó, de pai, de mãe, de sogro, de sogra, né. Tê aquele respeito um pelo outro, né. E a questão, por exemplo, da tecnologia, todos os índios tem televisão, todos os índios tem luz elétrica, né. Índios com celular, com carro, né. E não é preciso, por exemplo, você prová que você é índio aí você anda só com uma tanguinha, de pé descalço, de balaio nas costas e uns periquitos pra vendê.

Na maioria das falas dos entrevistados fica bastante evidente que os indígenas da reserva de Serrinha não querem mais viver como vivia seu povo no passado. Os índios querem resgatar seus costumes, suas crenças, seus mitos, suas tradições, com o intuito de reafirmar a sua identidade enquanto população indígena, mas não para retroceder no tempo e viver como viviam seus ancestrais. Eles querem participar da sociedade e serem aceitos por ela como cidadãos, possuidores dos mesmos direitos que os não-índios e não permanecerem sendo vistos apenas como um “museu vivo”, fruto do imaginário da sociedade não-indígena.

Outro aspecto interessante e frisado pelos entrevistados é o espírito de comunhão entre os moradores da reserva. Segundo eles, quando ocorre um casamento, a população da reserva não precisa de convite para fazer parte das festividades. Basta apenas participar da

festa, não necessitando levar presentes. O único problema é que nunca se sabe o número exato de convidados que farão parte da festa, necessitando fazer uma provisão bastante significativa para não faltar comida e bebida.

Tommasino e Fernandes (2008, p. 13) relatam que os “grupos de auxílio” do presente diferem-se em relação aos do passado, pois no passado às práticas sociais resumiam-se às atividades como caça, pesca, coleta, guerras inter-tribais e alianças celebradas em rituais. Já no presente,

os grupos do auxílio partilham crenças religiosas e práticas produtivas de outra ordem, entretanto, permanecem como um grupo com identidade social própria. Se aceitarmos esta comparação, podemos avançar na compreensão das estratégias de sociabilidade kaingang afirmando que estes *grupos do auxílio* englobam as unidades sociais menores (grupos domésticos e grupos familiares) e, que por sua vez, são englobados por unidades sociais maiores.

Estas unidades sociais maiores que os autores se referem, no passado eram chamadas de unidades político-territoriais. Atualmente, estas unidades territoriais podem ser identificadas como as aldeias indígenas e as terras indígenas, habitadas por estes grupos culturais. No caso dos índios da Serrinha, os *grupos de auxílio* restringem-se às festividades referentes à sua cultura, à religiosidade, à partilha entre vizinhos, entre outras atividades.

A partilha entre vizinhos foi destacada nas entrevistas como uma das práticas ainda muito frequentes entre os indígenas da reserva. Um dos entrevistados relata que:

Se teu vizinho carníá um porco, você vai lá e come com ele. Não é que ele vai, por exemplo, tirá um pedaço, botá na sacolinha e te mandá lá. Tipo assim te dá um presente. Você vai lá, se ele tá assando ele diz come aí com a gente. Aí você, corta, você assa, come, né, depois você vai embora. Depois quando tu carníá a mesma coisa.

Esta prática da partilha, segundo o entrevistado, é diferente daquela praticada entre os colonos de descendência européia⁷⁹ (italianos e alemães), pois não representa um presente enviado ao vizinho mais próximo. É, todavia, uma forma de confraternização no dia do abate, na própria residência daquele que está abatendo o animal. Esta partilha ocorre não apenas entre vizinhos, mas principalmente entre membros da família. Frequentemente, os filhos se reúnem todos na casa dos pais para uma refeição sem ter um motivo especial. A prática da

⁷⁹ Esta prática de mandar um pedaço de carne no dia do abate para os vizinhos mais próximos ainda é bastante comum nas comunidades rurais dos municípios da região Norte do Estado do Rio Grande do Sul. No dia em que o vizinho agraciado abater um animal, também é de praxe retribuir o presente.

partilha é uma das características mais visíveis da cultura indígena, onde os próprios índios fazem questão de cultivá-la e mantê-la viva no grupo.

Quando indagados como eles se vêem atualmente, após a retomada das terras e há dez anos morando na área da reserva, um dos entrevistados responde:

Agora que nós temo se vendo né, agora que nós temo se vendo como índios. Não como pequenos agricultores que nem a sociedade branca gostaria que nós fosse, né. Nós nunca fomos pequeno agricultores. Nós plantemo o necessário pra nós, só pro nosso subsidio, só pra nós comê, né. Agora sim, agora que a terra é nossa de novo a gente vai fazê da maneira que a gente acha que é o certo. Hoje sem falá muito a gente tá vendo passarinho diferente que tá vindo pra cá. Animais silvestres é a mínima coisa que tem, mas já tá aparecendo. E é isso que nós queremos. Claro que nós temo que tê as nossas lavorinhas, mas o necessário, plantá o que precisa, e o resto preservá. Tem aquele ditado que diz assim: “da natureza só tire o que você precisá, o resto deixe”. Esse é o nosso lema.

Os Kaingang da Serrinha-RS não se vêem como pequenos agricultores. Eles cultivam suas “lavourinhas” para produzir alimentos para o próprio consumo, como, por exemplo, mandioca, batata, arroz, milho etc. Alguns ainda possuem vacas de leite, junta de bois, e outros poucos se dedicam à criação de gado de corte. Alguns índios possuem o bloco de produtor, utilizado pelos agricultores para registrar a comercialização de sua produção quando da venda da mesma junto ao comércio local. Mas, apesar de todas essas práticas, os indígenas não se consideram pequenos agricultores.

Há uma forte preocupação do grupo em preservar e melhorar o território da reserva, levando em consideração o seu modo de vida. Não estão preocupados em produzir aquilo que os não-índios produziam na mesma área, mas produzir apenas o suficiente para a sua subsistência e de sua família. O restante da área da reserva, que não é cultivada, destina-se ao plantio de árvores, principalmente nativas, e de taquaras que servirão futuramente de matéria-prima para a fabricação de seus artesanatos.

Neste momento podemos nos reportar ao capítulo 4, onde destacamos que sempre que a paisagem recebe a introdução de uma nova cultura, num território, ocorre seu rejuvenescimento ou a superposição de uma cultura sobre a outra. Apesar da paisagem ainda carregar as marcas da cultura antiga, as novas marcas vão se sobrepondo, modificando e transformando as suas configurações. Isto pode ser facilmente observado na paisagem da reserva, uma vez que os índios também fazem uso de algumas práticas comuns utilizadas no dia-a-dia dos colonos, como o cultivo de lavouras mecanizadas. E, ao mesmo tempo, também modificam completamente parte desta paisagem, deixando de cultivar algumas áreas, que são destinadas à preservação através do plantio de mudas de árvores nativas.

As transformações na paisagem revelam o meio atual composto por épocas distintas e diferentes territorialidades. Assim, a paisagem apresenta também essas territorialidades sobrepostas umas às outras, ou seja, as malhas dos colonos e dos índios se combinam, mas também se opõem. As territorialidades vão se formando a partir do uso que é dado ao território, ou seja, se as práticas indígenas são iguais às dos colonos, então as territorialidades são mantidas; no entanto, se as práticas indígenas diferem daquelas dos colonos, então novas territorialidades são criadas.

Esta prática da preservação é bastante visível, uma vez que no entorno da aldeia observamos a existência de pequenas plantações ou “lavourinhas”, como eles mesmos denominam, circundadas por faixas de capoeiras que nascem naturalmente no local. Devido a estas práticas, os indígenas sentem-se discriminados pelos não-índios, que não entendem seu modo de vida, rotulando-os de desleixados por não cuidarem do entorno de suas residências como eles próprios. O entrevistado prossegue dizendo:

Porque no passado... eles queriam vê, por exemplo, o índio primitivo, da maneira que era, da maneira que foi escrito nos livros pelos brancos, que toda essa história pra mim nada tá certo. E de agora em diante eles querem vê como pequenos agricultores né, só que nós nunca vamo sê isso aí. Nós temos costumes diferentes, maneira diferentes, tradições diferentes.

Os indígenas sentem-se discriminados, primeiro, porque no passado foram submetidos aos não-índios, impossibilitados de viver sua vida livremente, perseguidos e expropriados de seus territórios; segundo, porque não podem viver suas vidas de acordo com a sua cultura, sofrendo a imposição dos não-índios para se transformarem em pequenos agricultores. Agricultores eles sempre foram, mas a seu modo, plantando apenas para a sua subsistência, não em escala comercial, pois levam em conta a sua relação com a natureza.

A relação com a natureza é muito forte e bastante presente na vida do povo Kaingang. Ele entende que a natureza não deve ser sugada até as suas últimas reservas, pois é um ser vivo e precisa ser respeitado como tal. Na opinião de um dos entrevistados, esta relação é diferente dos não-índios, uma vez que estes esgotam a natureza, algumas vezes por necessidade, mas, na sua maioria, esgotam-na por ganância, por dinheiro.

Neste caso, o que está sendo considerado pelo índio entrevistado não é a relação capitalista que o colono possui com a terra, mas a contraposição existente entre as duas culturas. Ou seja, o índio preserva, cuida e respeita a natureza, enquanto o colono explora ao máximo os seus recursos naturais. Portanto, a contraposição entre necessidade e exploração surge como elemento da cultura indígena.

E quando perguntado qual é a relação que eles tem com a natureza, nosso entrevistado responde:

Pra nós existe uma relação que se chama respeito, o respeito um pelo outro. Na verdade são seres vivos, né que tem o ciclo, que nem, por exemplo, ela nasce, ela cresce, dá frutos e ela morre. Mesma coisa que o ser humano, nasce, cresce, produz e morre. Então porque que nós não vamos respeitá esse ser vivo, né. Que queira ou não queira a natureza, por exemplo, pra nós ela ajuda em tudo, né. Exemplo, confecção de nossos artesanatos sai da natureza, a nossa alimentação sai da natureza, tanto a fauna ou a flora, por exemplo, sai da natureza. Por exemplo, se a gente quisê comê um bixinho, um tatuzinho, uma paca, um quati, sai da onde, da natureza. Tudo da mata. A nossa alimentação, a preferida que a gente mais gosta que é a nossa das nossas raízes sai da mata, não existe por exemplo em lavouras, né. E daí um respeita o outro, por isso que eu falei: da natureza só tire o que você precisar, o resto deixe.

Esta prática pode ser visivelmente percebida na área da reserva, pois existe a divisão de áreas destinadas à preservação e ao plantio de árvores nativas e outras destinadas ao cultivo de soja, milho e trigo para a comercialização. Este fator possibilita percebermos, de maneira visível, as diferentes marcas culturais deixadas na paisagem, ou seja, as áreas de cultivo deixadas pelos colonos e mantidas pelos indígenas, e as áreas destinadas à preservação, consideradas como marcas indígenas na paisagem cultural da reserva.

Na foto 17 podemos perceber a utilização do solo para o plantio de soja, milho e trigo; já a foto 18 (ao fundo) apresenta terras que já não são mais cultivadas, que no passado eram usadas para a agricultura e que hoje se destinam apenas ao reflorestamento natural.



Autor: Cláudia Aresi

Foto 17: Terras cultivadas com soja, milho e trigo.



Foto 18: Terras destinadas à preservação.

Os Kaingang afirmam que a natureza é sagrada, que tem o poder de se reconstituir. Na reserva de Serrinha-RS existem algumas áreas em que a vegetação nativa está retornando, e com ela inúmeras espécies de animais silvestres. Os passarinhos são considerados os principais plantadores de árvores nativas, em especial a gralha (*sãgso*), que é responsável pelo plantio de pinhão, fruto da araucária (*araucaria augustifolia*), muito apreciado na culinária indígena.

Uma das questões que preocupa o futuro dos Kaingang da reserva de Serrinha-RS é como produzir nas terras sem o auxílio dos colonos. Atualmente, alguns colonos que ainda permanecem na reserva aguardando suas indenizações plantam estas terras, firmando parcerias com os indígenas. Mas, quando estes também saírem da reserva não será mais permitido aos não-índios plantarem estas terras, o que dificultará o cultivo mecanizado das mesmas. Este é um questionamento que os indígenas se fazem, pois não possuem maquinário e nem projeto para adquiri-lo e, assim, preparar suas lavouras. Os indígenas pensam em criar uma cooperativa na reserva para tentar resolver esta questão. No entanto, esta idéia trás um novo problema, uma vez que os índios não permanecem morando muito tempo na mesma reserva, o que inviabiliza a criação da cooperativa.

O nomadismo indígena é explicado pela facilidade que os índios possuem de serem aceitos em outras reservas. Devido ao fato das áreas indígenas pertencerem à União e não possuírem um único dono, todos os índios Kaingang têm direito de uso sobre as mesmas.

Desta forma, quando se sentem insatisfeitos em uma reserva, migram para outra, com a certeza que serão aceitos e poderão se estabelecer lá.

Para os indígenas o território possui importância vital para sua sobrevivência e reprodução social. Quando um grupo indígena perde seu território, perde também a possibilidade de se reproduzir segundo sua cultura. Por isso a importância da reconquista do território, pois com ela os indígenas recuperam aspectos de sua cultura que deixaram de ser praticados pela ausência de um território próprio. A relação com a natureza, com a terra, com o território demarcado é o que há de mais importante na cultura Kaingang.

Apesar de primarem pela preservação ambiental e desejarem viver apenas do cultivo das “lavourinhas” e da caça, isto ainda não se configura como possível na reserva. A reserva possui muitas áreas que apenas darão retorno econômico se forem cultivadas de forma mecanizada. Além disso, o processo demorado de retirada dos colonos, que lá ainda vivem, dificulta as tomadas de decisões sobre o destino da área por parte dos indígenas. Se a presença de alguns colonos, ainda residindo na reserva, por um lado, facilita o sistema de parceria e o cultivo de algumas áreas, por outro, impede esta tomada de decisões.

Para suprir as necessidades de sua família, muitos indígenas deslocam-se diariamente da reserva para trabalhar em empresas estabelecidas nos municípios vizinhos. Alguns indígenas trabalham em empresas de abate de suínos, como é o caso da Aurora estabelecida na cidade de Sarandi-RS, e de abate de aves, como é o caso da Sadia localizada na cidade de Chapecó-SC.

Existe também um grupo de mulheres indígenas que se reúnem semanalmente na casa de uma das integrantes, para costurar toalhas e roupas para comercialização. As máquinas de costura foram adquiridas através de um projeto encaminhado junto à FUNAI.

Além disso, os próprios indígenas afirmam que a sua cultura está condicionada ao modo de vida que sempre viveram, ou seja, recebendo tudo de graça da FUNAI. Para os indígenas mais velhos é difícil compreender o sistema estabelecido pelas cooperativas, por exemplo, que exigem o cumprimento de compromissos de todos os cooperativados. A criação deste sistema entre eles é difícil de ter êxito.

Já no que se refere às transformações culturais ocorridas no grupo, os entrevistados entendem que não são tão relevantes, uma vez que para acompanhar as tecnologias não é necessário deixarem de ser índios. Pelo contrário, de acordo com a opinião do *Griô* aprendiz:

Não é por que você é índio que você não pode tê um curso de computação. Você tem que sê formá, você tem que sê alguém na vida, tipo um advogado, um juiz, um dentista, né, pode. Que nem na era da informática, na era do computador que nós

temo vivendo hoje, ele tem que adentrá nessa era, mas não deixá, por exemplo, os seus costumes, as suas tradições e as suas crenças de lado, né. Uma coisa não vai atrapalhá a outra, né. É isso que eu falo, por exemplo, pros meus, pros meninos e tal que fazem parte desse grupo que a gente trabalha.

De acordo com sua opinião, a tecnologia não atrapalha em nada sua cultura. O que não pode ocorrer é deixar os seus costumes, as suas crenças, as suas tradições de lado. Deve haver uma harmonia entre cultura e tecnologia, ou seja, o índio deve estudar, se especializar, sem deixar de ser índio. Os próprios indígenas afirmam que a Constituição Federal não exige que eles devam andar nus; portanto, eles podem e querem fazer parte desta era tecnológica que vivemos.

As mudanças no seu modo de vida, segundo um Kaingang, devem ocorrer e são vistas como benéficas para o grupo. Os indígenas não querem mais ser vistos como moradores do mato, sem cultura letrada e à mercê de ações dos não-índios. A prova real desta transformação está no número de pessoas da reserva que estão cursando ou que já cursaram um curso superior. Encontramos na reserva indígenas formados em Direito, Agronomia, Pedagogia, ou que ainda estão cursando Pedagogia, Geografia e Letras.

A inovação não exige que a tradição seja suprimida. Ao contrário, a união da tradição e da inovação permite que a cultura indígena sobreviva, muitas vezes adaptada em meio a este mundo “globalizado”.

6.2.2 – Mitologia

A mitologia ainda é bastante reverenciada na reserva através dos rituais exclusivos da cultura Kaingang. Muitos dos mitos estão sendo resgatados com o auxílio dos mais velhos, denominados de “mestres do saber” pelos mais jovens. Segundo um dos entrevistados, as pessoas falam sobre mitos, mas para o povo Kaingang não existem mitos, pois tudo o que é contado pelos indígenas mais velhos é considerado verdade.

Um dos mitos relatados pelo *Griô* aprendiz é o mito do surgimento do povo Kaingang na terra, contado para as crianças pequenas. Segundo ele, o mito diz o seguinte:

[...] no passado a gente morava no céu. Todos nós morávamos no céu. Só que daí um indiozinho, ele e mais o pai dele foram caçá na mata, né. E daí chegando lá no meio da mata eles acharam um tatu, que é a nossa caça preferida, por isso que a gente fala do tatu. Daí ele correu e tal, daí a pouco o tatu começou cavocá, o índio e o

filho dele também começaram a cavocá, cavocá atrás do tatu. Daí a pouco diz que eles fizeram um buraco muito grande, né. E não é que daí eles furaram a lua. A lua foi furada, né. E daí o que que deu, o indiozinho caiu lá embaixo, cai naquele buraco. Só que daí na verdade ele caiu aqui na terra, né. Quando ele caiu aqui na terra diz que ele viu muito mato, muita fruta, muitos bichos, coisarada e tal. O que que ele feiz, ele gritô pro pai dele que era muito bom aqui em baixo. E diz que tinha o que pensavam, fruta, um punhado de coisas, rios, lagos, assim, sem poluição, tudo, tudo bonitinho. O que que o pai dele feiz, ele foi no mato tiro bastante cipó, daí foi amarrando um no outro, e daí desceu pra vê se era realmente isso, se era bom. Nisso aí desceu a mãe dele, os irmão dele, os tio dele, as tia dele, desceu todos da família. Desceram pelo cipó só pra vê se era realmente aquilo que ele tava falando e tal, né. Quando acabo de descê todos eles né, um branco que morava lá, um não-índio, o que que ele feiz, ele viu que tava todos lá embaixo, e pra ele ficá sozinho, ficá de dono lá encima. O que que ele feiz, ele pegô o facão e cortô o cipó. Daí não teve mais como nós subi lá pra cima, né. Essa é a história que se conta pra criancinhas bem pequenininhas e tal, né.

Este mito é contado para as crianças, pois quando elas começam a freqüentar a escola surgem as primeiras dúvidas de onde o povo Kaingang surgiu, principalmente ao tomarem conhecimento, através dos livros didáticos, do “Descobrimento do Brasil”, quando lhes é dito que os índios já estavam aqui. A maneira de explicar a sua origem é contar este mito para elas.

Originalmente, a religião entre os Kaingang era carregada de mitos. O *Griô* aprendiz explica:

[...] falando na questão de religião, né, era uma coisa que nós tinha a nossa própria religião, né. Como é que nós via Deus, que pra nós na nossa língua é *Topé*. A gente via Deus em tudo o que era vivo. A maneira da gente agradecê a Deus, a maneira da gente fazê nossas oração, a gente não fazia oração, na maioria das vez a gente agradecia, né. Por tudo o que Deus tinha dado pra gente, né. Qualquer lugar era o lugar certo pra se conversá com Deus, né.

No passado, o povo Kaingang não possuía um local para orar e agradecer ao seu Deus *Topé*. Seus agradecimentos eram feitos, principalmente, na floresta, pois acreditavam que os elementos água, mata e fogo possuíam espíritos.

Atualmente, após o contato intenso com os não-índios, muitos índios da reserva são evangélicos. No entanto, não é uma prática constante, pois quando ocorrem festas típicas indígenas, essas mesmas pessoas deixam de lado sua religião e participam das festividades até o final. De acordo com um dos entrevistados, elas agem desta forma porque não estão seguras do que estão fazendo, uma vez que os cultos evangélicos são coisas de não-índios e não uma prática da cultura Kaingang. Ao término das festividades, retornam aos cultos e à igreja evangélica, com a mesma freqüência de antes.

Os índios evangélicos correspondem a aproximadamente 70% da população da reserva. Esta religião encontrou espaço entre os indígenas por dois motivos: a ausência de um *Kuiã* na reserva e pelo afastamento da igreja católica, que findou suas atividades dentro da mesma. Seus seguidores afirmam que a igreja evangélica traz ordem e entendimento dentro da reserva. A igreja evangélica proíbe o consumo de álcool o que é motivo para diminuição de brigas e mortes dentro da reserva. Os próprios índios evangélicos afirmam que se todos os moradores da reserva fossem católicos, enfrentariam muito mais problemas relacionados ao consumo de álcool.

No caso dos Kaingang, quando o marido é alcoólatra, a mulher começa a freqüentar a igreja, pois esta incentiva é para que se libertem da bebida. Para as lideranças, a introdução da religião evangélica é positiva, pois ajuda a manter a ordem dentro da reserva.

No entanto, com a religião evangélica o *Kuiã* passou a ser visto como um ser satânico, um espírito do mal, que enganava os índios. Isto fez com que muitos índios deixassem de lado os ensinamentos, as previsões e as práticas do *Kuiã*. Para um dos entrevistados, isto representou uma perda cultural muito grande para o grupo, pois o *Kuiã* sempre teve um papel importante para a organização social da aldeia.

Esse *Kuiã* ele era a pessoa que sabia tudo, né. Quando o cacique, por exemplo, o cacique ia fazê tal coisa, um negócio, ia viajá e tal, ele comentava com o *Kuiã*. O *Kuiã* dizia pode i que a viagem é boa, ou tu não vai porque não vai dá certo. Ou uma plantação, uma pescaria, tudo que se ia fazê se consultava o *Kuiã*, né, e o *Kuiã* dizia vai dá ou não vai dá. Por exemplo, a chegada de uma doença, de uma epidemia o *Kuiã* sabia tudo e daí o que que ele fazia. Ele colhia as ervas dele no mato e daí ele fazia tipo o banho pra toda a comunidade, pras criança, por exemplo, ou fazia remédio, ou benzia, né.

O ritual realizado pelo *Kuiã* é considerado sagrado pelos índios. Segundo eles, não pode ser realizado em qualquer lugar ou em qualquer hora do dia. Para a sua realização existe a lua certa, o dia certo e, quem é conhecedor de tudo isso, é apenas o *Kuiã*. É visto como “um ritual sagrado que a gente não pode brincá com isso aí. É a mesma coisa da gente brincá com Deus” (fala de um entrevistado).

Para Tommasino e Fernandes (2008, p. 19):

O xamanismo kaingang, portanto, é uma expressão da relação estreita que estes índios concebem entre sociedade, natureza e sobrenatureza. O xamã é um mediador que atua nas relações entre os domínios do sobrenatural e do natural, tendo sua

reputação construída, especialmente, em virtude de suas habilidades de cura e capacidade de *ver e saber o conhecimento*⁸⁰.

No passado quem realizava os casamentos era apenas o *Kuiã*. Atualmente, esta cerimônia depende da religião dos noivos.

Além da cerimônia religiosa, existe também o registro de casamento efetuado pela FUNAI, que é feito dentro da aldeia e não é registrado no cartório, a exemplo dos realizados pelos não-índios. Existe também o ritual de aconselhamento para os noivos, que é realizado pelos índios mais velhos que compõem o conselho da aldeia. Nesse ritual, os noivos são aconselhados pelos mais velhos a dar os novos passos depois do casamento. De acordo com um dos entrevistados estes membros do conselho:

[...] falam muita coisa né. Quando nasceram, como é que era como não era. Eles fazem, por exemplo, uma retrospectiva da vida da pessoa né. De quando ela nasceu até esse momento que ela tá casando, né. Daí isso aí vai sê os otros passos que essa pessoa vai começá dá depois de casada.

No ritual de casamento entre os Kaingang não existem testemunhas, todos os que estão presentes na festa são considerados testemunhas deste acontecimento. A duração da festa é normalmente de um dia, sem previsão certa de quantos convidados estarão presentes.

Outro aspecto importante da cultura Kaingang, e que deve ser destacado, é o ritual de sepultamento dos mortos. De acordo com o relato dos entrevistados, atualmente não é mais seguido o ritual de sepultamento do passado:

Como é que era enterradas as pessoas que morriam? Era totalmente diferente da de hoje, né. Só que hoje com a modernidade a gente tá aderindo essa modernidade e tal. Por exemplo, o caixão e tal. No passado a gente não tinha caixão. Daí se fazia, por exemplo, um cesto e a pessoa era colocada aí dentro, mas sentada, né. Sentada, que eu digo, mas de croque, né. Daí era enterrada. Hoje em dia não, a gente vai pela comodidade e pela facilidade também, né. Hoje é enterrado normal.

Os indígenas eram enterrados em cestos de taquara com os joelhos dobrados, porque os Kaingang entendiam que, desta forma, quando fosse o tempo destes mortos mudarem para a outra fase da vida, seria necessário apenas levantarem e saírem.

Apesar do sepultamento ser igual ao dos não-índios, existe um ritual que está aos poucos sendo resgatado, que é o da purificação do(a) viúvo(a). De acordo com a cultura Kaingang, o(a) viúvo(a) não pode casar-se novamente dentro de poucos dias ou poucos meses

⁸⁰ Grifos dos autores.

sem ter efetuado o ritual de purificação. Somente após a realização de todas as etapas do ritual é que o(a) viúvo(a) estará apto(a) a casar-se novamente. Nenhum pretendente casa-se com uma viúva se esta não realizou todo o ritual de purificação. Isto ocorre porque a questão da presença do espírito do falecido é levada muito a sério. Se não for realizado o ritual corretamente, o espírito do falecido perturbará o novo pretendente. Um dos entrevistados relata que a viúva:

É isolada, ela fica sozinha, pelo menos nos primeiros dias depois do enterro e tal. Do enterro, quando o morto saiu da casa ela não pode levá pro cemitério, ela não pode acompanhá o defunto, né. Ali ela é retirada da casa e ela é levada prum local onde ela passa a purificação dela.

Os objetos pessoais do marido são queimados, e para a realização do ritual de purificação são escolhidas algumas pessoas para cuidar da viúva. A escolha se dá de acordo com as metades e com a função cerimonial que lhe é designada. Estas pessoas são responsáveis pelo ritual de sepultamento e também pelos cuidados de alimentação, banhos, entre outras coisas para com a(o) viúva(o). A residência do(a) falecido(a) permanece sendo utilizada pelos demais familiares, saindo apenas a(o) viúva(o) para realizar o ritual de purificação. Depois de concluído o ritual de purificação, a(o) viúva(o) pode retornar à sua antiga residência junto com os seus familiares e contrair novo matrimônio.

No que se refere à disposição dos corpos sepultados no cemitério, estes não seguem mais a distribuição de acordo com as metades e com a posição solar, como era no passado. A influência da religião evangélica suprimiu o costume de realizar os sepultamentos respeitando a separação das metades tribais. Atualmente, os mortos da reserva são sepultados no cemitério deixado pelos colonos que, ao serem transferidos, levaram seus mortos, deixando os túmulos abertos (foto 19). Os que permanecem sepultados no cemitério, provavelmente não possuíam mais parentes residindo na área da reserva (foto 20).



Autor: Cláudia Aresi



Autor: Cláudia Aresi

Foto 19: Túmulos abandonados abertos.**Foto 20:** Túmulos abandonados fechados.

Os indígenas não tocam nos túmulos abandonados, pois, segundo eles, destruir estes túmulos que estão abertos, embora vazios, seria destruir a casa do espírito. Assim sendo, os túmulos permanecem abertos, com um aspecto de cemitério abandonado, cheio de entulhos e flores velhas de plástico. Podemos afirmar que estes são espaços de representações, uma vez que Harvey (2003) descreve estes lugares como fruto do imaginário coletivo e de invenções mentais, criando novos sentidos ou possibilidades para práticas espaciais.

Quanto ao sepultamento de seus mortos, os indígenas o fazem no mesmo cemitério, respeitando a posição dos túmulos já existente. No entanto, a maioria dos sepultamentos é realizada na terra, sem a construção de túmulos de alvenaria (fotos 21 e 22).



Autor: Cláudia Aresi



Autor: Cláudia Aresi

Foto 21: Túmulo de um adulto.**Foto 22:** Túmulo de uma criança.

Isto ocorre porque eles acreditam que quando um corpo apodrece, ele completa um ciclo ao devolver seus nutrientes à terra. Além disso, os Kaingang acreditam que quando os corpos são sepultados em um lugar, seu espírito permanece lá para sempre e não deve ser perturbado.

Conforme podemos observar nas fotos 21 e 22, alguns túmulos são delimitados; outros, no entanto, apresentam apenas uma coroa de flores artificiais para sinalizá-lo. Quando perguntado o porquê desta ausência de identificação nos túmulos, a resposta foi de que eles não necessitam saber onde está enterrado cada um, pois todas as pessoas indígenas sepultadas no cemitério são parentes. Além disso, eles não têm hábito de orar individualmente para cada parente falecido, mas eles oram por todos do seu povo que estão sepultados no cemitério.

No entanto, existem alguns túmulos no cemitério idênticos aos túmulos dos não-índios. Esta escolha de sepultamento, diferente daquela da cultura Kaingang, é atribuída à influência dos não-índios (fotos 23 e 24).



Autor: Cláudia Aresi

Foto 23: Túmulo de indígena segundo modelo dos não-índios.



Autor: Cláudia Aresi

Foto 24: Túmulo de indígena segundo seus costumes.

No passado, era depositada ao lado do túmulo uma cuia cheia de água e era aceso um fogo, que deveria queimar lentamente. Atualmente, este ritual não é mais realizado.

Outro aspecto da cultura Kaingang refere-se à escolha dos nomes de seus integrantes, que originalmente era feita pelo *Kuiã*. Atualmente, a escolha é feita pela família do recém-nascido. Ainda preserva-se a tradição de dar um nome indígena para o recém-nascido, que constará na sua carteira de identidade. Cada nome indígena dado tem significado, considerando as características de personalidade do indivíduo. De acordo com o *Griô* aprendiz, a escolha dos nomes sempre foi um acontecimento muito importante em sua cultura, porque:

[...] os nomes quem dava no passado era o *Kuiã*, né. A mãe da criança levava essa criança pro *Kuiã*, por exemplo, pra dá um nome. Daí o que que ele fazia, ele dizia amanhã vem aqui que eu te digo o nome. Daí o que que ele fazia, ele pegava e fazia o ritual dele, no outro dia ele sabia que nome ele ia dá pra criança. Porque esse nome tem muito a vê cá pessoa. [...] Por exemplo, se é miúda, se é uma pessoa grande, se vai sê uma pessoa muito faladora, se vai se uma pessoa extrovertida.

Estas características de cada indivíduo ainda são consideradas pelos atuais moradores da reserva, na hora de escolher o nome que darão para seus filhos (*Mig* = tigre, *Kāka* = vento, *Toy* = pedra preciosa, *Kysã* = lua, luar, *Fãfã* = tatu). No interior da reserva, todos os moradores são conhecidos e chamados pelos seus nomes indígenas.

Quando nasce um indígena, o primeiro passo é fazer o registro administrativo na FUNAI, e só depois que os pais do recém-nascido vão até o cartório registrar seu filho. Sem o registro administrativo fornecido pela FUNAI os pais não conseguirão registrar seu filho, pois o registro é a prova de que o recém-nascido é índio. O nome indígena é inserido juntamente com os demais nomes escolhidos e constará na certidão de nascimento e na carteira de identidade. O único problema, segundo uma entrevistada, é que os nomes indígenas são difíceis de escrever e de pronunciar.

Outra relação importante dos Kaingang é a que possuem com a água, principalmente os banhos em rios e lagos. De acordo com a explicação de um dos entrevistados,

quanto mais cedo tomá banho melhor porque daí a água é pura, né. Porque depois que ela adormece, por exemplo, depois da noite, a primeira água do dia ela é a água sagrada e tal.

O ato de banhar-se nas primeiras horas do dia representa fazer uso de uma água totalmente limpa, na qual os animais da floresta ainda não vieram para se banhar. Este costume é lembrado, mas é pouco praticado, uma vez que a maioria das residências dispõe de banheiros hidrosanitários, construídos pelos colonos.

6.2.3 – Alimentação

A alimentação é um dos aspectos que mais sofreu mudanças ao longo dos anos. O hábito de alimentar-se da caça, da pesca e da coleta foi sendo gradativamente deixado de lado pelo povo Kaingang. No início do século XX, quando ainda residiam na área da reserva de Serrinha-RS, a mata era densa e os alimentos eram abundantes. Mais tarde, com a expulsão dos indígenas e a utilização das terras para reassentar colonos, a mata foi substituída pela lavoura de soja, milho e trigo. A paisagem da reserva, outrora com mata nativa, foi modificada, dando lugar a uma paisagem agrícola.

A alimentação indígena atual e do passado é vista com preconceito. Um dos professores da reserva relata o episódio que ocorreu na sala de aula, quando seus colegas de universidade apresentaram um trabalho sobre a alimentação indígena, afirmando que sua base eram raízes e folhas. De acordo com seu relato, a cada afirmação de seus colegas os demais ouvintes cobravam a sua confirmação. Ao término da apresentação, a professora lhe concedeu a palavra e ele então explicou:

[...] quando se fala na alimentação indígena, quando se falar nas raízes, acredito que a maioria dos colegas aí acharam que é chegá numa árvore, qualquer tipo de árvore tirá uma raiz e comê. Nós não temo estômago pra isso. [...] Quando se fala em folha todo mundo calculam que a gente sai daqui, vai ali fora e come qualquer tipo de folha. Eu disse: existe as comidas típicas, né. Tudo que dá debaixo da terra e é comestível como a batata doce, a mandioca, o rabanete, a beterraba, o amendoim. Aí eu disse e folhas, claro que existe folhas que é de alimentação típica dos indígenas, mas não é qualquer tipo de folha não.

O animal preferido de sua alimentação é o tatu, apreciado também pelos não-índios que se dedicam à caça de animais silvestres. Na cultura Kaingang há a crença de que tudo o que os passarinhos comem o homem também pode comer; no entanto, o que um animal de pêlo come, nem sempre o homem pode comer.

Atualmente os Kaingang compram alimentos nos supermercados, mercados e armazéns mais próximos de suas residências. Inclusive no interior da reserva existem bares e mini-mercados.

No entanto, apesar de todas estas mudanças em seu hábito alimentar, os indígenas ainda cultivam alguns hábitos de sua cultura original. Um desses hábitos é o modo de assar a carne em dias de abate, ou seja, assam a carne em meio ao braseiro, dispensando a utilização de espetos. Fazem um fogo com lenha e, quando o braseiro está pronto, afastam a brasa e

colocam a carne no meio, cobrindo-a com uma camada de cinzas e outra de brasas. Depois de um tempo, a carne é retirada do fogo, limpa de cinzas e servida para todos os que estão presentes.

Nos dias de festas é feito o tradicional churrasco em uma churrasqueira feita no chão (vala⁸¹), com uso de espetos. Como em todas as festividades, não são feitos convites, portanto assa-se muita carne para que ao longo da festa não venha faltar comida.

Outro alimento que ainda é preparado como no passado é o bolo feito de farinha de trigo e sal (*emi*), assado também nas brasas, em meio às cinzas, da mesma maneira que a carne. Para a cultura indígena, as cinzas não são prejudiciais à saúde, ao contrário, servem de remédio para doenças, como a úlcera, pois tem poder de cicatrização. Algumas famílias já preparam o *emi* assando-o em forno elétrico. Estas são as adaptações às quais a cultura Kaingang vem sendo submetida no decorrer dos tempos.

O “casamento” é outro prato típico da cultura Kaingang, feito de arroz e feijão. Para prepará-lo cozinham primeiro o feijão, e quando este está pronto, adicionam o arroz para cozinhar junto com o feijão.

O pinhão também é um dos alimentos típicos da cultura indígena. Atualmente, é um complemento de pratos que acompanham a carne de suíno. O pinhão é cozido, descascado e socado no pilão até formar uma paçoca, depois é servido com carne de porco assada.

Um prato tradicional consumido pelos indígenas era feijão cozido com uma espécie de palmito, encontrado nos banhados. Era um prato para ser consumido à noite, pois possuía poderes calmantes e funcionava como um sonífero. Atualmente, não existe mais na reserva esse tipo de vegetação, portanto o prato não é mais consumido pelos indígenas.

O chimarrão é uma das bebidas mais consumidas entre os indígenas da reserva. É comum encontrar índios circulando pela aldeia, carregando consigo uma garrafa térmica ou uma chaleira de água quente e uma cuia sevada.

No restante, a alimentação dos indígenas não difere em relação à alimentação dos não-índios. Talvez, a única diferença seja a utilização de grande parte dos alimentos *in natura*, plantados e colhidos pelos próprios indígenas.

A reserva não oferece mais condições para reproduzir a vida primitiva anterior e os indígenas, por sua vez, também não querem retornar a viver como no passado. Consideram as mudanças positivas, pois de acordo com um dos entrevistados “os hábitos que mudou um pouquinho. Só que esse lado, esse hábito até que foi um lado bom”.

⁸¹ A vala onde é feito o fogo para assar a carne possui alguns metros de comprimento. Sobre o braseiro são colocadas umas fileiras de espetos deitados e duas fileiras, uma de cada lado da vala, de espetos inclinados.

6.2.4 – Festas culturais

As festas culturais ainda são realizadas na aldeia, mas algumas ainda não foram resgatadas. Uma das festas que os índios da Serrinha-RS desejam resgatar é a festa do *Kiki*. Segundo o cacique geral da reserva, “nós temos tentando fazê, nós queremos fazê. Nós temo que tirá um tempo pra prepará, pra prepará é bastante coisa também, né”. A preparação da festa do *Kiki* demanda um número grande de pessoas e vários dias de trabalho.

O *Kiki* é uma bebida fermentada feita de milho e mel. No passado, quando os indígenas realizavam a festa, a bebida deixava-os tontos e provocava alucinações. De acordo com um dos nossos entrevistados, com a presença da igreja evangélica na reserva, esta festa passou a ser vista como uma manifestação profana, e como a maioria dos indígenas é evangélica, tornou-se difícil resgatar ou revitalizar esta manifestação da sua cultura.

A festa do *Kiki* é fundamental para a cultura Kaingang, pois é através do seu ritual que são repassadas, para a comunidade indígena, as metades tribais, ou seja, a metade *Kamé* e a metade *Kainru-kré*. Apesar das duas metades operarem em constante fusão na condução de sua vida social, durante o *Kiki* estas metades atuam separadamente, formando grupos de “consangüíneos classificatórios ou mitológicos” (TOMMASINO e FERNANDES, 2008). Novamente as metades atuam respeitando a complementaridade e assimetria presentes na dualidade *Kamé* e *Kainru-kré*.

Atualmente, apenas um pequeno grupo de indígenas pertencentes à Terra Indígena de Chapecó (SC) tem realizado a festa do *Kiki*. Apesar disso, o ritual é conhecido por todos os Kaingang do RS como o culto aos mortos, e é associado à “tradição indígena” e ao “sistema dos antigos”. De acordo com Tommasino e Fernandes (2008), os registros históricos permitem afirmar que este ritual era realizado no passado em diversas regiões habitadas pelo povo Kaingang.

O *Kiki*, ou ritual do *Kikikoi*, como também é chamado, somente é realizado a partir da solicitação dos parentes de alguém que veio a falecer no último ano ou nos anos anteriores. Além disso, é necessário que hajam falecidos pertencentes às duas metades. Segundo os Kaingang o ritual deve ocorrer entre os meses de janeiro e junho. O cocho, feito de pinheiro (*araucaria augustifolia*), utilizado para a elaboração da bebida, que recebe o nome do ritual *Kiki* (70 litros de mel e 250 litros de água), é chamado de *Konkéi*.

As demais festas culturais realizadas na reserva de Serrinha-RS correspondem ao dia do índio⁸² (mês de abril) e o aniversário de retomada das terras (normalmente realizada no mês de março).

No passado, o esporte favorito entre os membros da comunidade consistia em uma luta entre os integrantes do grupo. Esta luta, realizada durante o dia, correspondia ao arremesso de porretes uns aos outros e, se a competição fosse realizada à noite, os porretes eram substituídos por tochas acesas. Atualmente, o esporte favorito e praticado pelos Kaingang é o futebol. Os Kaingang demonstram grande habilidade com este esporte e são reconhecidos como adversários respeitados em jogos e competições entre as comunidades envolvidas. O futebol não é uma modalidade esportiva apenas masculina entre os indígenas, pois é também praticado pelas mulheres.

6.2.5 – Artesanatos

O artesanato produzido entre os Kaingang é uma das principais fontes de subsistência do grupo. No entanto, não existe na área da reserva a matéria-prima para a sua confecção. A aquisição da taquara, que é a principal matéria-prima para a confecção dos artesanatos, é feita na reserva de Nonoai, que fica aproximadamente 60 Km de distância da reserva de Serrinha-RS.

Para buscar as taquaras e os cipós para a confecção dos artesanatos em outras aldeias, os índios da reserva de Serrinha-RS contam com o apoio das prefeituras dos municípios de abrangência da mesma. A falta de matéria-prima é um dos aspectos mais sentidos entre os indígenas, pois sem ela vêm-se privados de produzir o que eles sabem fazer de melhor. Sua preocupação vai mais além do que apenas conseguir um lugar para buscar a matéria-prima necessária para a confecção de seus artesanatos. Um dos entrevistados relata que:

⁸² O dia 19 de abril foi escolhido em 1940 por estudiosos e técnicos, reunidos no México para o I Congresso Indigenista Interamericano, para homenagear os indígenas. Diante da iniciativa para comemorar nesta data o dia do índio, o Presidente Getúlio Vargas consolidou a proposta através do Decreto-lei nº. 5.540 de 02 de junho de 1943, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1944, o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, então presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, organizou uma semana de festividades para homenagear os indígenas. As festividades contaram com projeções de filmes, palestras e exposições. A partir desta data passou-se a comemorar o dia do índio todos os anos.

[...] agora a gente tá deixando criá as coisas, né. Por exemplo, a gente tem pequenos pedacinhos de mato que já tem taquara, já tem cipó. Devagarinho, mas tá... Daí o nosso projeto de vida, o nosso pensamento é plantá esse tipo de coisa, né.

Na opinião dos moradores da reserva é preciso plantar as taquaras e deixar crescer os cipós para tornarem-se auto-sustentáveis, ou seja, não depender mais de outras reservas. Esta prática é fundamental para o grupo, uma vez que o artesanato é uma das principais fontes de renda da reserva, muito embora tenham pequenas lavouras ou trabalhos temporários⁸³.

O artesanato é a principal atividade produzida pelos indígenas, pois não só representa ganhos financeiros, como também é uma atividade herdada de seus ancestrais. O apego a esta prática fica evidente na fala de um dos Kaingang:

Tu sabe que o artesanato pra nós é ele uma forma, com é que eu vô te explicá, de subsistência. É uma renda. Claro que a gente tem, tem plantações e tal, mas isso vai. Na verdade todo o índio Kaingang ele já nasceu artesão, com carteirinha e tudo, né. Se você der, por exemplo, um cipó, uma taquara pra qualquê índio, que seja índio, ele pega e faiz aí pra você ligeirinho. Hoje tá mudando bastante, tão aperfeiçoando mais os artesanatos, né. O nosso problema é como eu te falei no começo, o lado da retomada né. Que quando a gente voltô, a gente não achô mais nada. A gente não tem cipó, a gente não tem taquara, a matéria-prima pra confecção do nosso artesanato nós não temo nada.

Desde criança o índio é considerado um artesão, e é na fase adulta que ele vai provar se é um bom artesão ou não. De acordo com a crença do grupo, todo índio nasce com a habilidade de confeccionar artesanatos, mas somente o tempo vai mostrar se ele desenvolverá está aptidão com perfeição ou não. Os principais objetos confeccionados são os cestos (fotos 25, 26, 27 e 28).

⁸³ Como trabalhos temporários destacamos a colheita da maçã em cidades como Vacaria e Lagoa Vermelha, entre outras.



Foto 25: Cestos fechados de taquara.

Fonte: www.portalkaingang.org.
Acesso em: 05 jun. 2008.

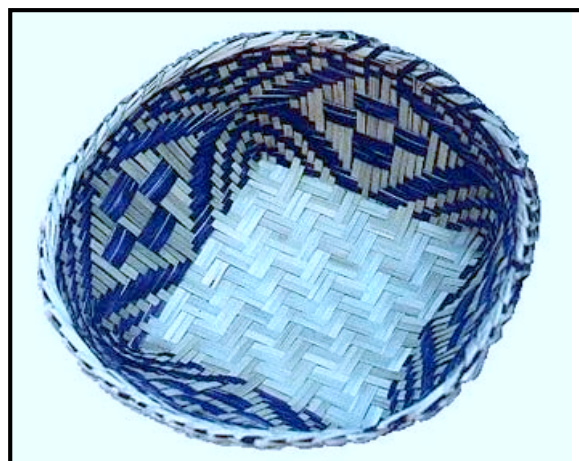


Foto 26: Cestos abertos de taquara.

Fonte: www.portalkaingang.org.
Acesso em: 05 jun. 2008.

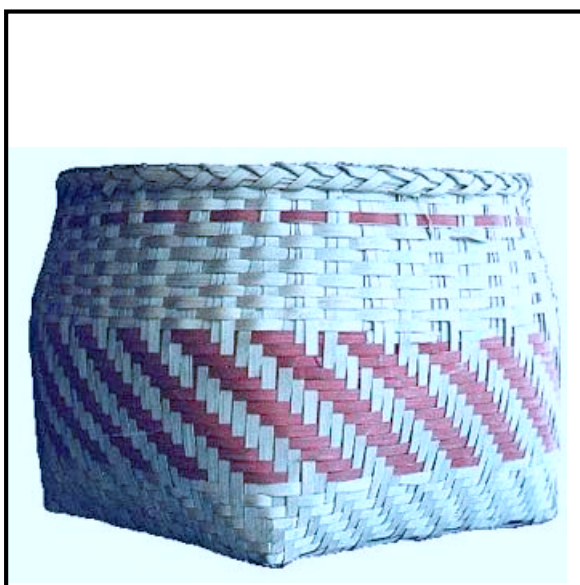


Foto 27: Cestos abertos de taquara.

Fonte: www.portalkaingang.org.
Acesso em: 05 jun. 2008.

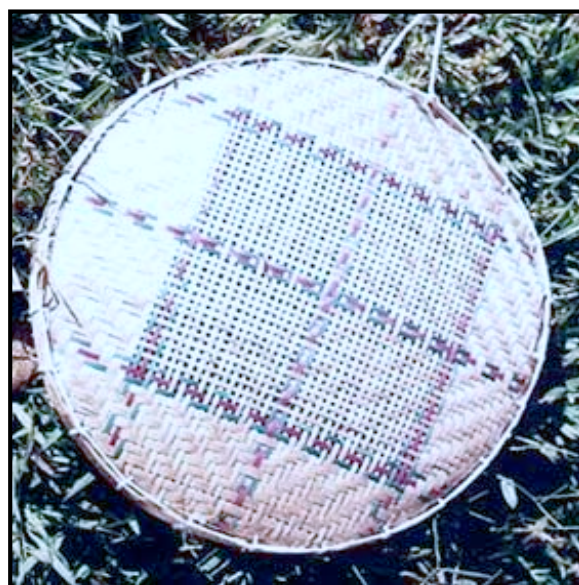


Foto 28: Peneira de taquara.

Fonte: www.portalkaingang.org.
Acesso em: 05 jun. 2008.

Além disso, alguns Kaingang da reserva também entalham em madeira miniaturas de animais silvestres.

6.3 – O que ainda permanece

Um dos aspectos culturais que deve ser levado em conta na cultura Kaingang é o aspecto lingüístico. A língua, principalmente a falada, é um dos aspectos culturais que permanecem até os dias atuais entre o grupo Kaingang estudado. Embora varie de um grupo Kaingang para outro, uma vez que alguns falam apenas o português, ou apenas o Kaingang (mais velhos), e outros falam o português e o Kaingang, percebemos uma crescente valorização da língua materna por todos os integrantes do grupo. Segundo os entrevistados, a língua é a única coisa legítima que eles ainda possuem de sua cultura, capaz de provar a sua identidade como índios.

Além do trabalho de alfabetização realizado nas escolas pelos professores Kaingang, a edição e distribuição de cartilhas escolares bilíngües nas aldeias possibilitou a participação ativa dos indígenas em programas relativos à educação e à saúde (principalmente na prevenção de doenças como alcoolismo, DST, entre outras).

Embora, quase na sua totalidade, todos os moradores da reserva falem o português, a língua Kaingang ainda é falada entre eles. A língua Kaingang é repassada aos indígenas desde pequenos pelos pais e reforçada na escola pelos professores. Eles entendem que falar apenas o Kaingang não é suficiente, e consideram importante aprenderem as duas línguas, pois desta forma não se sentirão excluídos pela sociedade não-indígena.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As transformações culturais no grupo indígena Kaingang de Serrinha são bastante visíveis. Alguns dos entrevistados têm clareza de que seu modo de vida mudou em relação aos seus antepassados, uma vez que sua alimentação não é mais a mesma, sua forma de habitação não é mais a mesma, mudaram seu modo de vestir, de falar e de se locomover. Mas, apesar de todas essas transformações, o povo Kaingang ainda conserva grande parte das características originais do seu sistema sociocultural interno, muito embora com visíveis adaptações.

O aspecto que mais sofreu transformações devido ao contato intercultural com a sociedade não-indígena foi o econômico, em razão da introdução de outras atividades que passaram a ter valor significativo para a manutenção e sobrevivência do grupo. Dentre estas atividades destacamos a colheita de frutas (maçã e uva) em outras cidades da região, o trabalho em empresas frigoríficas de Sarandi-RS e Chapecó-SC e a agricultura em escala comercial, desenvolvida através do sistema de parceria com os colonos que ainda residem na área da reserva. Destaca-se, aqui, o artesanato como principal fonte de renda associada às anteriores.

Outro aspecto que sofreu grandes mudanças foi a alimentação, que no passado estava relacionada à caça, à pesca e à coleta de frutas, folhas e raízes. Isto tudo era possível porque a reserva possuía matas nativas, com alimentação abundante. Com a expulsão dos indígenas e a utilização das terras para reassentar colonos, a mata da reserva foi derrubada para a introdução do plantio de soja, milho e trigo. Ao retornarem novamente a estas terras, em 1996, os indígenas encontram um ambiente modificado, que não lhes possibilita mais viver da mesma maneira que viviam no passado. Além desses fatores, a migração para as cidades também contribuiu para a mudança dos seus hábitos alimentares. Atualmente, os indígenas da reserva consomem produtos industrializados, embora ainda lembrem de alguns pratos típicos de sua cultura, que são feitos esporadicamente por eles, como é o caso da carne assada na brasa, do bolo de farinha de trigo e sal, do “casamento” (arroz e feijão) e da paçoca feita de pinhão.

O ritual do casamento na cultura Kaingang também sofreu adaptações. Alguns passos deste ritual foram adaptados à atual situação que a reserva lhes oferece, como por exemplo, a substituição das taquaras por foguetes. É este um ritual fundamental para a plena realização do matrimônio, uma vez que a questão relacionada aos espíritos é muito forte e

respeitada entre os Kaingang, e a queima de fogos para afugentar os espíritos que rondam os noivos é indispensável.

Um outro aspecto cultural que também permanece são os casamentos realizados na reserva. Todos os entrevistados afirmaram existir ainda a observância das metades exogâmas patrilineares, que foi retomada. Quando retornaram à reserva, passaram a observar este aspecto e a permitirem casamentos apenas entre as metades opostas. Para os atuais moradores da reserva, a dualidade é considerada o aspecto mais importante de sua cultura e está sendo gradativamente retomada.

Outro aspecto que podemos destacar, como uma adaptação na cultura Kaingang, é o uso de eletrodomésticos nas suas residências, como o forno elétrico para assar o bolo feito de farinha de trigo e sal. Cabe ressaltar, ainda, que alguns indígenas estão casados com mulheres não-índias, o que contribui para que estas mudanças e adaptações estejam no seu dia-a-dia.

O artesanato também sofreu algumas adaptações no seu modo de fazer e também nos tipos confeccionados. Um dos aspectos verificado na confecção do artesanato é a substituição da tinta feita de urucum (cor vermelha) e de jenipapo (cor preta) pela tinta industrializada. É importante destacar que muitas vezes estas adaptações são as formas encontradas pelos indígenas de continuarem reproduzindo o seu artesanato, na ausência da tinta natural. Quanto ao tipo de artesanatos confeccionados, estes não se resumem mais ao arco e flecha e alguns poucos balaios. Atualmente, na reserva são confeccionados vários tipos de cestarias de taquara e cipó, além de adornos como colares e pulseiras feitas de sementes de árvores, de flores e de ossos de animais mortos e esculturas feitas em madeiras.

O sepultamento aos mortos também sofreu algumas alterações, uma vez que não são mais enterrados como no passado, de cócoras, dentro de um cesto de taquara, com ou sem seus pertences. Nos dias de hoje, os mortos são enterrados em caixões, no entanto, ainda na terra, com um montículo para demarcar o lugar.

Mas, apesar de todas essas transformações culturais e adaptações ocorridas na cultura Kaingang, um de seus aspectos culturais que permanece presente é a língua. Embora, quase na sua totalidade, todos os moradores da reserva falem o português, a língua Kaingang ainda é falada entre eles. A língua Kaingang é repassada aos indígenas desde pequenos pelos pais e reforçada na escola pelos professores. Eles acham fundamental aprenderem as duas línguas, o português e o Kaingang.

Outro aspecto relevante é a importância do território para a revitalização e manutenção da cultura Kaingang. Através da pesquisa de campo podemos constatar que o território, o espaço de sociabilidade, foi e é o fator determinante para que a cultura Kaingang

permaneça existindo. Embora o território recentemente reconquistado não apresente mais as características físicas que possuía no passado, matas nativas, caça e pesca abundantes, ele ainda possibilita que o grupo indígena se identifique e reafirme sua identidade como tal. Apesar da paisagem apresentar marcas visíveis da presença de outro grupo cultural, os indígenas se adaptaram a algumas formas e alteraram outras, imprimindo também a sua marca. Portanto, podemos dizer que não é apenas o território responsável pela criação da identidade de um grupo, mas sim a capacidade desse grupo, através da sua força política e cultural, de se apropriar e de imprimir nele sua marca. Existe, portanto, uma relação de reciprocidade entre o território e os indivíduos.

Desta forma, podemos afirmar que para o estudo da cultura é imprescindível que se discuta conceitos como o de território e o de paisagem, principalmente se tratando do estudo da cultura de sociedades ainda vistas como “tradicionais”, cuja relação com o território é ainda mais estreita. No caso do grupo Kaingang da reserva de Serrinha-RS, constatamos que a retomada do território, outrora perdido, foi fundamental para a revitalização de sua cultura. A terra transformada pelo colono e a paisagem totalmente modificada não foram vistas como um impedimento pelo indígena para recomeçar. Ao contrário, o indígena logo tratou de apropriar-se deste território e de imprimir a sua marca sobre esta paisagem, modificando, quase na totalidade, a sua forma de uso.

A religião é um dos aspectos da cultura Kaingang que também sofreu transformações. No passado, os Kaingang possuíam uma religião específica de sua cultura, em que acreditavam em um Deus chamado *Topé*, e nas profecias, curas e previsões feitas pelo *Xamã*. Atualmente na reserva existem seguidores de diferentes credos, sendo que a igreja evangélica possui o maior número, com 70% de fiéis entre os moradores. Já a igreja católica, que predominava no período em que os colonos residiam na área da reserva, afastou-se após a reconquista desse território pelos indígenas. Não sabemos ao certo o motivo deste afastamento, pois isto demandaria novas pesquisas. No entanto, o que podemos observar nas pesquisas de campo permite-nos chegar à seguinte conclusão: a igreja católica afastou-se da área da reserva, após a reconquista da mesma pelos indígenas, com o objetivo de manter-se neutra diante dos conflitos pela posse das terras, provavelmente para não perder os colonos que já eram seguidores de suas doutrinas. Esta questão sobre a religião certamente carece de pesquisas futuras, que possibilitem um maior esclarecimento acerca da causa do afastamento da igreja católica da área da reserva.

Sendo assim, podemos concluir que, apesar de todas as transformações culturais que o grupo apresenta, não é possível afirmar que o mesmo sofreu um processo de aculturação.

Embora algumas mudanças apresentem-se bastante marcantes, os índios não estão desprovidos de sua bagagem cultural, como seria no caso de um processo de aculturação. Ao contrário, os Kaingang fazem questão de resgatar aspectos relevantes de sua cultura e repassá-los para todos os integrantes do grupo, ao mesmo tempo em que almejam participar ativamente da estrutura social moderna dos não-índios, desfrutando de todos os seus benefícios sociais e tecnológicos.

Os Kaingang da reserva de Serrinha são plenamente conscientes do processo de transformações culturais pelo qual passaram. Eles entendem que estas transformações culturais são positivas para o grupo, pois é certo que não desejam mais viver da forma que viviam seus antepassados. Almejam as mesmas coisas e oportunidades iguais às que são atribuídas aos não-índios. Portanto, afirmarmos que os Kaingang de Serrinha são um povo “aculturado” é um equívoco, pois a cultura não é estática, ela necessita ser transformada para continuar existindo, caso contrário ela sucumbirá.

Certamente todas estas transformações culturais foram resultantes do contato e das relações estabelecidas com os não-índios, principalmente com os colonos, com a vida urbana e com as migrações. Os aspectos da cultura indígena não permanecem estáticos; ao contrário, os indígenas fazem uso das informações divulgadas pelos meios eletrônicos para reformular seus antigos métodos e adaptá-los às representações simbólicas atuais.

Após mais de 10 anos da retomada do território, muitos aspectos novos foram inseridos ou adaptados à cultura Kaingang. Da mesma forma, aqueles aspectos que já haviam sido esquecidos pelo grupo foram revitalizados ou resgatados com o auxílio dos Kaingang mais velhos.

Portanto, podemos concluir que transformações ocorreram entre os Kaingang da reserva indígena de Serrinha, o que não impediu aos mesmos de reconstruírem seu território, impregnarem a paisagem com novas marcas, expressando sua identidade através da cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARESI, Cláudia. *O Município de Ronda Alta: os conflitos no campo e as transformações socioespaciais no rural e no urbano*. Monografia (Graduação em Geografia) Instituto de Ciências Exatas e Geociências, Universidade de Passo Fundo, 2004.

BADIE, Bertrand. *O Fim dos Territórios*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BARBOSA, Jorge L.; CORRÊA, Aureanice de M. A Paisagem e o Trágico em O Amuleto de Ogum. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Paisagem, Imaginário e Espaço*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001. p. 71-102.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O Índio Kaingáng e a Colonização Alemã*. São Leopoldo: Anais do 2º. Simpósio de História da Imigração e Colonização Alemã no Rio Grande do Sul, 1976, p. 45-71.

_____. O Índio Kaingang do Rio Grande do Sul. In: GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *O índio no Rio grande do Sul: perspectivas*. Porto Alegre: Comissão Executiva de Homenagem ao Índio, 1975, p. 97-123.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 1998. p. 84-91.

BHABHA, Homi K. *O Lugar da Cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 3. Reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BIGIO, Elia dos Santos. *Linhas Telegráficas e Integração de Povos Indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889 – 1930)*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em Torno do Território. In: In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Geografia Cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2002. p. 83-132.

BOSA, Lovaine Bonavigo. *As Transformações Ocorridas no Território do Toldo Indígena da Serrinha*. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Metodologia do Ensino) – Faculdade de Educação, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *A Cultura na Rua*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

CAFRUNI, Jorge E. *Passo Fundo das Missões: história do período jesuítico*. Passo Fundo: Gráfica e Editora A Nação S/A, 1966.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CARINI, Joel João. *Estado, Índios e Colonos: o conflito na reserva indígena de Serrinha norte do Rio Grande do Sul*. Passo Fundo:UPF, 2005.

CLAVAL, Paul. Campo e Perspectivas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2002. p. 133-196.

_____. *A Geografia Cultural*. Tradução: Luiz F. Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

_____. As Abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná E. de; GOMES, Paulo C. da C.; CORRÊA, Roberto L. (Orgs.). *Explorações Geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 89-117.

COSGROVE, Denis. A Geografia Está em Toda Parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Paisagem, tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2004. p. 92-122.

FEDERAÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES DE MUNICÍPIOS DO RIO GRANDE DO SUL. Disponível em: www.famurs.com.br. Acesso em: 09 jun. 2008.

FERREIRA, Darlene A. de Oliveira. *Mundo Rural e Geografia: geografia agrária no Brasil: 1930 – 1990*. São Paulo: UNESP, 2002.

GEHM, Delma Rosendo. *Passo Fundo Através do Tempo*. Passo Fundo: Mutigraf, 1978.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos Culturais*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 103-133.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. *Da Diápora: identidades e mediações culturais*. Org. Lev Sovik. Tradução: Adelaide La Guardia Rezende et. al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARVEY, David. *Condição Pós-moderna*. Tradução: Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

HAESBAERT, Rogério. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Da Desterritorialização à Multiterritorialização. Porto Alegre: *Boletim Gaúcho de Geografia*, jan/jun. 2003, v. 29, n. 1, p. 11-24.

_____. *Territórios Alternativos*. Niterói: EDUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

_____. Território, Cultura e Des-territorialização. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001. p.115-144.

_____. *Des-territorialização e Identidade: a rede “gaúcha” no nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997.

_____. *RS: Latifúndio e Identidade Regional*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LEGISLAÇÃO INDIGENISTA: *Dispositivos constitucionais, atos internacionais, legislação, normas correlatas*. ed. rev., atual. e aum. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1999.

LEI Nº. 601 DE 18 DE SETEMBRO DE 1850 (Lei de Terras). Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 12 jun. 2008.

LUCHIARI, Maria Tereza D. P. A (Re) Significação da Paisagem no Período Contemporâneo. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Paisagem, Imaginário e Espaço*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001. p. 9-28.

MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1987.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Org.). *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. 2 ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003.

MARCON, Telmo (Coord.). *História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil*. Passo Fundo: UPF, 1994.

MARTINS, José de Souza. *O Poder do Atraso: ensaios de Sociologia da história lenta*. São Paulo: HUCITEC, 1994.

_____. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MATTE, Dulci. *A Etnia Kaingang*. Ijuí: Universidade de Ijuí/FIDENE, 1988.

MEDEIROS, Rosa M. Vieira. *Camponeses, Cultura e Inovações*. CAMPO-TERRITÓRIO: Revista de Geografia Agrária. Uberlândia, 2006, V. 1, n. 1, p. 41-59.

MÉO, Guy Di. *Géographie Sociale et Territoires*. Paris: Nathan, 1998.

MICHELAT, Guy. Sobre a Utilização da Entrevista Não-diretiva em Sociologia. In: THIOLENT, MICHEL J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquête operária*. São Paulo: Polis, 1980, p. 191-211.

MOONEN, Francisco. *Pindorama Conquistada*. Repensando a questão indígena no Brasil. João Pessoa/PB: Alternativa, 1983.

MOTA, Lucio Tadeu (Org.). *As Cidades e os Povos Indígenas: mitologias e visões*. Maringá: UEN, 2000.

NASCIMENTO, José Antônio Moraes do. *Muita Terra para Pouco Índio: ocupação e apropriação dos territórios Kaingang da Serrinha*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-xavante e os índios do Pará*. Campinas/SP: UNICAMP, 1993.

NONNENMACHER, Marisa Schneider. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (século XIX)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. *A Geografia das Lutas no Campo: conflitos e violência, movimentos sociais e resistência, os “sem-terra” e o neoliberalismo*. São Paulo: Contexto, 1999.

_____. *Campesinato e Agronegócio: uso da terra, movimentos sociais e transformações no campo*. In: FEITOSA, Antônio M. A.; ZUBA, Janete A. G; JUNIOR, João C. (Orgs.). *Debaixo da lona: tendências e desafios regionais da luta pela posse da terra e da reforma agrária no Brasil*. Goiânia: Editora da UCG, 2006, p. 29-78.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Muita Terra para Pouco Índio? Uma introdução (crítica) ao Indigenismo e à Atualização do Preconceito*. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Ed. Global, 1998, p. 61-86.

PEZAT, Paulo Ricardo. *Auguste Comte e os Fetichistas: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-grandense e a política indigenista na República Velha*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

_____. *Carlos Torres Gonçalves, a Família, a Pátria e a Humanidade: a recepção do positivismo por um filho espiritual de Auguste Comte e de Clotilde de Vaux no Brasil (1875 – 1974)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

POUCHERT, Maria Júlia. *Ensaio e Pesquisa Kaingang*. São Paulo: Ática, 1983.

PROJETO VÃFY (ARTESANATO). *Curso Normal Experimental de Formação de Professores Indígenas Bilíngües Kaingang e Guarani para os Anos Iniciais do Ensino Fundamental*. Experiência Pedagógica. Passo Fundo: FUNAI/CEI/UPF, 2001.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alecsandro J. P. A Geografia entre Aldeias e os Quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, Maria Geralda; RATTS, Alecsandro J. P (Orgs.). *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 29-48.

REPRESENTANTES DAS FAMÍLIAS KAINGANGS BANIDAS DA SERRINHA. *Queremos voltar para a nossa terra da Serrinha*. Ronda Alta: Mimeo, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1982.

RÜCKERT, Aldomar A. (Org.). *A Construção do Território na Região de Ronda Alta: ocupação e colonização: 1831 – 1996*. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Ronda Alta; FNC/MC; UFRGS, 1999.

_____. *A Trajetória da Terra: ocupação e colonização do centro-norte do Rio Grande do Sul – 1827-1931*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.

_____. Os Direitos dos Indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Ed. Global, 1998, p. 87-108.

_____. *Educação e Sociedades Tribais*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1975.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e Concepções de território*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2007.

SAUER, Carl. O. A Morfologia da Paisagem. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 1998. p. 12-74.

SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Pioneira Editora, 1969.

_____. *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Regional, 1959.

SCHNEIDER, Sérgio. *Agricultura Familiar e Industrialização: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

SIMONIAN, Ligia T. L. *Terra de Posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – programa de Pós-graduação em

Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.

SILVA, Sérgio Baptista da. Refletindo Sobre a Cultura Material e os Grafismos Kaingang: possibilidade para interpretação arqueológica. In: MASSI, Marco A. N. de. *Xokleng 2860 a. C. As terras Altas do Sul do Brasil*. Transcrições do Seminário de Arqueologia e Etnohistória. Tubarão: Ed. Unisul, 2006, p. 124-154.

_____. *Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SILVA, Sérgio B. da; BITTENCOURT JÚNIOR, I. C. Etnicidade e Territorialidade: o quadro teórico. In: ANJOS, José C. G. dos; SILVA, Sérgio B. da (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004, p. 21-29.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

TAU GOLIN. Passo Fundo do Território Caingangue. In: BATISTELLA, Alessandro (Org.). *Passo Fundo, sua história*. Passo Fundo: Méritos, 2007, p. 65-79.

TEIXEIRA, Raquel F. A. As Línguas Indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Ed. Global, 1998, p. 291-315.

TOMMASINO, Kimiye; FERNANDES, Ricardo Cid. *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil: Kaingang*. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.shtm>>. Acesso em: 14 abr. 2008.

VEIGA, Juracilda. *Revisão Bibliográfica Crítica Sobre Organização Social Kaingang*. Campinas/SP: 1990, (mimeo).

VÍCTORA, Ceres G.; KNAUTH, Daniela R.; HASSEN, Maria de N. *Pesquisa Qualitativa em Saúde: uma introdução ao tema*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000.

VIDAL, Lux B. Iconografia e Grafismos Indígenas, Uma Introdução. In: VIDAL, Lux B. (org.). *Grafismo Indígena*. São Paulo: STUDIO NOBEL/EDUSP/FAPESP, 1992, p. 13-17.

WAGNER, Carlos; ANDREATTA, Humberto; PEREIRA, André. *A Guerra dos Bugres: a saga da nação caingangue no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Tchê, 1986.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENTHAL, Z. *Geografia Cultural: um século (1)*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2000. p. 111-167.

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. *Dicionário Bilíngüe: Kaingang – português*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos Culturais*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 07-72.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BALDUS, Herbert. *Estórias e Lendas dos Índios*. São Paulo: Libertat, 1963.
- BARBOSA, Luiz Bueno Horta. *Pelo Índio e Pela sua Proteção Oficial*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BORBA, Telemarco Morosines. *Observações Sobre os Indígenas do Estado do Paraná*. Revista Museu Paulista. São Paulo. VI, p. 52-62.
- BROCHADO, J. P. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South América*. Illinois, 1984 (Tese de Doutorado).
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia*. São Paulo: Cortez, 2000.
- DAL MORO, Selina; KALIL, Rosa Maria Locatelli; TEDESCO, João Carlos (Org.). *Urbanização, Exclusão e Resistência: estudos sobre o processo de urbanização na região de Passo Fundo*. Passo Fundo: Ediupf: 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003a.
- _____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003b.
- _____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.
- KOZEL, Salete; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Orgs.). *Da Percepção e Cognição à Representação: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Margem, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MILLER JÚNIOR, T. O. *Tecnologia Cerâmica dos Caingang Paulistas*. Arquivo do Museu Paranaense, Nova Série, Etnologia 2, 1978.
- ROHR, J. *A Pesquisa Arqueológica no Estado de Santa Catarina*. Dédalo, 17/18, p. 49-65.
- SANTOS, Francisco J. Vieira dos. *Apontamentos Sobre os Índios "Caingangues"*. Porto Alegre: SPI/Inspetoria Sul, 1949.

SCHMITZ, P. I. *As Tradições Ceramistas do Planalto Sul-brasileiro*. Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil – Série Documentos, 2, 1988, p. 74-130.

_____. *Grandes Complexos de Cerâmica Indígena no Sul do Brasil*. Anais do II Simpósio de Arqueologia da Área do Prata. São Leopoldo: Pesquisas, Antropologia, n. 18, 1968, p. 127-140.

_____. (Coord). *Arqueologia no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Pesquisas, n. 16, 1967.

SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Tradução: Laureano Pelegrin. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

TAU GOLIN. *A Fronteira: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil com o Uruguai e a Argentina*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

_____. *Etnocídio e Herança Indígena*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999.

VEIGA, J. *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

_____. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê meridional*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.