

Getúlio Narsizo
Cláudia Battestin

**A cosmologia *Kaingang*
na Terra Indígena Xapecó - SC**

EDITORA
TUCUM

Copyright © 2022 by *Getúlio Narsizo e Cláudia Battestin*
Projeto Gráfico *Luna Uaná*
Ilustrações a partir de desenhos de *Janaína Corá*
Capa detalhe de foto de Yamini Pótanh Fidelis,
pela fotógrafa *Sirliane Amaral de Freitas*
Preparação *Josiane Roza de Oliveira e Marcos Batista Schuh*
Revisão *André Luis de Lima Carvalho*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Narsizo, Getúlio

A cosmologia Kaingang na terra indígena Xaçecó -
SC / Getúlio Narsizo, Cláudia Battestin ; preparação
Marcos Batista Schuh, Josiane Roza de Oliveira ;
Ilustrações Janaína Corá. -- 1. ed. -- Salvador, BA :
Editora Tucum, 2022, 180p.

Bibliografia.

ISBN 978-65-991952-8-0

1. Cosmologia indígena - Kaingang 2. Cultura
indígena 3. Educação indígena 4. Folclore indígena
5. Lendas indígenas 6. Povos indígenas (Kaingang)
7. Povos indígenas (Kamé) 8. Povos indígenas (Kanhru)
9. Terra Indígena - Xaçecó - Chapecó (SC) - Brasil
I. Battestin, Cláudia. II. Schuh, Marcos Batista.
III. Oliveira, Josiane Roza de. IV. Corá, Janaína.
V. Título.

22-140021

CDD-398.20981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Cultura e educação indígena : Folclore e
lendas indígenas : Cosmologia 398.20981

Henrique Ribeiro Soares - Bibliotecário - CRB-8/9314

Conselho Editorial:

Josiane Roza de Oliveira

(Presidente)

André Luis de Lima Carvalho

André Felipe Cândido da Silva

Daniel Lapoente

Daniela Wainer

Denise Argenta

Francisco Régis Lopes

Miriam Carbonera

Paula Arantes Botelho Habib

Monica Hass

Vanicléia Silva Santos

Editora Tucum

www.editoratucum.com.br

Rua Professor Sabino Silva, 749

Salvador | BA

Esta publicação é resultado de Projeto selecionado pelo Prêmio Elisabete Anderle de Apoio à Cultura - Edição 2021, executado com recursos do Governo do Estado de Santa Catarina, por meio da Fundação Catarinense da Cultura.

Ao povo Kaingang, por ser existência e resistência

*Somos todos visitantes deste tempo, deste lugar.
Estamos só de passagem.
O nosso objetivo é observar, crescer, amar.
E depois, voltarmos para casa.*

Provérbio Aborígene

13 **PREFÁCIO** por Bruno Kaingang

19 **APRESENTAÇÃO**

CAPÍTULO 1

33 **1.1.** O povo Kaingang e sua cosmologia

45 **1.2.** Origem do povo Kaingang: nascimento do *Kamẽ* e *Kanhru*

51 **1.3.** Os primeiros mortos das metades clônicas *Kamẽ* e *Kanhru*

57 **1.4.** O Dilúvio e a salvação do fogo

63 **1.5.** Ritual do Kiki: cosmologia e resistência do povo Kaingang

CAPÍTULO 2

79 **2.1** A Terra Indígena não é só terra

87 **2.2** Conhecendo a Terra Indígena Xapecó

95 **2.3** *O Pã'i Mág* - Cacique e seu papel na Terra Indígena

101 2.4. Os *Pã'i Mág* e *Pã'i sã* - capitães e lideranças locais das Aldeias da TI Xaçecó

101 2.5. A importância do *Jóg Kofa* e o *Kofa*

105 2.6. O Sábio e o *Kujá*

119 2.7. O papel social da mulher Kaingang

CAPÍTULO 3

127 3.1. As escolas indígenas e a educação escolar indígena

133 3.2. Pensando a escola em contexto Kaingang

137 3.3. Conhecimento tradicional e epistemologia em escola indígena

139 3.4. Conhecimento tradicional x conhecimento científico

145 3.5. A educação escolar na Terra Indígena Xaçecó

149 3.6. Relação das escolas na Terra Indígena Xaçecó

165 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

173 **BIBLIOGRAFIA**

Prefácio

É com muita alegria e carinho que recebo o convite grandioso e generoso do professor e mestre Kaingang Getúlio Narsizo e da professora Doutora Claudia Battestin para escrever o prefácio deste importante livro “A cosmologia Kaingang na Terra Indígena Xaçepó –SC”, que resulta da escrita de dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação, da Universidade Comunitária da Região de Chapecó-Unoçapécó, com a orientação da parceira pesquisadora Profa. Cláudia Battestin.

Conheço os dois autores da obra. Prof. Cláudia, pelos eventos e participações em seminários, escritas de artigos, pela atuação no CIMI, atuante na práxis com a interculturalidade, pensamento e causa indígena. Getúlio, conheço há bastante tempo, quando tive o prazer de trocar as primeiras ideias em um curso de formação promovido pela Secretaria de Educação do Estado de Santa Catarina, na cidade de Laguna. Companheiro de luta nas trincheiras e causas dos povos indígenas e destacadamente nos seus conhecimentos e sabedorias sobre a cosmologia Kaingang. Povo historicamente guerreiro que sustenta suas tradições culturais por séculos de resistência e resiliência diante da colonização violenta, de imposição de valores alheios aos dos povos indígenas. Getúlio Narsizo, mais conhecido como Getúlio Kaingang, expressa os conhecimentos da cosmologia do povo, como educador, pesquisador, intelectual e líder, essa coragem de resiliência, resistência com muita sabedoria milenar, ancestral. Como ele mesmo afirma “é possível perceber que a

cultura Kaingang ainda se mantém viva, basta observar o mito de origem, o ritual do *Kiki* que foi e ainda é um elemento importantíssimo na luta e resistência de meu povo, que ressignifica e mantém as histórias, os usos, costumes, tradições e o uso da língua Kaingang associada ao respeito com os velhos, sábios, lideranças e *kujás*”.

É a partir deste lugar, tempo ancestral, que os autores escrevem sobre a compreensão do mundo, buscando explicar a origem da vida e cultura Kaingang, justificando a importância de registrar a cosmologia do povo. Do mesmo modo, trazem uma reflexão importante da Terra Indígena Xaçepó, e a relação da educação escolar e a educação tradicional Kaingang. Brindam-nos com essa escrita cuidadosa, valiosa e profundamente importante e coerente com a realidade de luta vivida pelo povo Kaingang na contemporaneidade, no campo da valorização da tradição cultural, educação e dos direitos, necessidades, demandas, anseios, projetos, sonhos e do fortalecimento das identidades indígenas, aqui muito bem fundamentado na cultura Kaingang.

O livro traz preocupações com o processo em curso de perdas das histórias, costumes, tradições, línguas e conhecimentos do povo Kaingang, diante das línguas, dos conhecimentos e tecnologias ocidentais que vem sufocando os valores e modos de vida Kaingang, a sua cosmologia. Diante disso, a escrita desse livro, invoca a necessidade de recuperar os meios próprios de re-produzir e transmitir às gerações presentes e futuras os conhecimentos que ainda existem nas memórias dos velhos sábios. Nessa perspectiva, muitos dos conhecimentos não são para serem escritos, conforme este livro: “cada vez que escrevemos uma história ou uma memória de nosso povo, matamos um pouco dela, pois muitas coisas que devem ser ditas são deixadas de lado através da escrita e, outras, o não indígena não precisa saber”; isso evidencia a importância dessa escrita do livro, produz

em nós a necessidade do cuidado com os conhecimentos e saberes Kaingang.

Os autores invocam também princípios dos projetos pedagógicos das escolas Kaingang e de reciprocidade que garantem a sobrevivência de todos os membros do território. Princípios baseados nos valores de interdependência e complementariedade, importantes concepções pedagógicas, a fim de contrapor à pedagogia colonizadora dominante. Os autores desse livro aproveitam suas ricas e extensas experiências de vida, lutas e investigações em uma horizontalidade do saber. Afirmam a preocupação de que muitas práticas culturais do povo Kaingang não são mais possíveis de serem realizadas, apontam que elementos importantes da natureza estão sendo extintos, afirmando na escrita que: “A sobrevivência dos povos indígenas de Santa Catarina, e a luta pela manutenção de seus conhecimentos tradicionais, estão correndo um sério risco, pois, desde os primeiros contatos com os povos ditos civilizados, o povo Kaingang é obrigado a se adaptar aos moldes de vida desses povos”.

Getúlio e Cláudia fazem um movimento intercultural e interepistêmico tornando compreensíveis conhecimentos distintos, advindos de duas cosmologias: a Kaingang e a ocidental. Nesse sentido, o trabalho fortalece a autonomia Kaingang na produção e vivência na sua cosmologia re-produzindo conhecimentos e saberes a partir de seus conceitos de mundo, demonstrando que são possíveis outras formas de pensar e construir conhecimentos, com outros olhares, outros horizontes cosmológicos, ontológicos e epistemológicos.

Neste livro os autores também nos levam a compreender e (re)afirmar a importância de descolonizar o conhecimento, principalmente os que foram impostos pelo modelo de escola inserida dentro das comunidades indígenas. Esta escrita nos ajuda a pensar sobre as práticas pedagógicas da escola, práticas que estejam ancoradas no diálogo intercultural

comprometidas com a promoção e o fortalecimento do povo Kaingang, ligado ao sentimento de pertencimento de afeto, cooperação, solidariedade, alianças, respeito e reciprocidade.

Esta obra é leitura recomendada pelo que representa e significa, pois potencializa formas próprias de pensar, viver e existir a partir de experiências de vidas de um Kaingang, pesquisador, ativista do seu povo, e de uma professora não indígena comprometida com a luta e pesquisadora sobre culturas e povos indígenas. O livro traz “A cosmologia Kaingang” expressões de verdadeira resistência e existência Kaingang, possibilitando às comunidades e escolas conhecerem um pouco mais sobre o terceiro maior povo indígena do Brasil, o povo Kaingang, que existe, porque resiste. Fica o convite à leitura!

Inh mĩ há
Estou feliz

Bruno Kaingang
Doutor em Educação pela UFRGS
Professor do Instituto Estadual de Educação Indígena
Ângelo Manhã Miguel - Rio Grande do Sul

Apresentação

TRAJETÓRIA DE GETÚLIO: PROFESSOR/SÁBIO KAINGANG

Sou Getúlio Narsizo, do povo Kaingang, casado, pai de três filhos. Sou o terceiro filho de uma família de quatorze irmãos, nascido e criado na Terra Indígena Xaçecó, localizada entre os municípios de Ipuacu e Entre Rios, no Oeste do Estado de Santa Catarina.

A Terra Indígena Xaçecó (TI Xaçecó), com extensão territorial de 15.623 hectares, está situada no delta dos rios Chapecó e Chapecozinho ao longo da rodovia SC 480. Possui uma população aproximada de 7.000 Kaingang, Guarani, Xokleng¹ e Xetá², sendo o povo Kaingang a população predominante com mais de 6000 pessoas. A TI Xaçecó foi criada através do Decreto n. 7, de 18 de junho de 1902, pelo governador do estado do Paraná, Francisco Xavier da Silva³. Com o processo de colonização instaurado no oeste

-
- 1 Um indígena da etnia Laklanõ/Xokleng é casado com uma indígena Kaingang, possuem dois filhos pertencentes aos dois povos – Xokleng e Kaingang, sendo considerados pelo povo Kaingang como Xokleng pois são filhos de pai Xokleng.
 - 2 Rondon Xetá é um dos únicos remanescentes da etnia Xetá residente no estado de Santa Catarina, convive entre os Kaingang há mais de 30 anos, casado com uma indígena da etnia Kaingang, possui duas filhas e dois netos, exerce na Terra Indígena Xaçecó a função de técnico de enfermagem no Posto de Saúde da TI.
 - 3 Neste período, a região da Terra Indígena Xaçecó fazia parte das terras contestada entre Paraná e Santa Catarina e a jurisdição

catarinense, a partir de 1920, iniciaram as disputas em torno dos limites da área, que originalmente possuía 25.000 hectares. Os limites atuais foram estabelecidos em 1987 e a homologação efetivada em outubro de 1991⁴.

Como a maioria do meu povo, passei a maior parte da vida no interior da Terra Indígena, saindo com os pais apenas para comercializar artesanatos ou trocar produtos da agricultura familiar por outros do comércio local.

Nasci no ano de 1979 pelas mãos da avó Maria Nena, guerreira, também nascida no interior da Terra Indígena Xapecó, justamente no período em que aconteciam as lutas pela retomada dos nossos territórios tradicionais. Essas lutas buscavam a desintrusão e retirada dos não indígenas que entraram nas terras como agricultores arrendatários, autorizados pelo Serviço de Proteção ao Índio -SPI⁵, órgão indigenista do início do século XX.

Nossos pais e avós indígenas muitas vezes viviam na miséria e eram obrigados a trabalhar nas lavouras da comunidade não-indígena com salários irrisórios, diaristas, peões, de certa forma escravizados. Lutavam pela sobrevivência buscando trabalho, principalmente na extração de erva-mate. Essa situação fez com que o meu registro de nascimento fosse feito no Estado do Paraná, na Cidade de Bituruna, onde meu pai conseguiu trabalho de carteira assinada.

correspondia ao Paraná. Foi somente a partir de 1916 que a região passou a fazer parte do estado de Santa Catarina (BRIGHENTI, 1994, p. 53).

4 Disponível em http://www.portalkaingang.org/index_xapeco.htm. Acesso em 09.08.2022.

5 O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado em 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional.

Iniciei meus estudos com sete anos de idade na Escola Federal Vitorino Condá, em 1987. Nesse tempo, a Escola da aldeia era multisseriada, ou seja, a professora trabalhava com várias turmas ao mesmo tempo numa mesma sala e era acompanhada por um professor monitor bilíngue, cuja função era traduzir o que o professor falava para a língua Kaingang. Nesse período a função da escola em terra indígena era a de integrar o povo Kaingang à sociedade não-indígena, ajudando a transformá-los em agricultores.

No ano de 1990 concluí a 4ª série do Ensino Fundamental na Escola Federal que passou a ser denominada de Escola Estadual Vitorino Kondá, no ano que iniciei a 5ª série. Em 1994 concluí a 8ª série, a formatura foi comemorada com uma grande festa! Foi a primeira turma de indígenas a concluir o curso no interior da Terra Indígena Xaçepó. Para dar continuidade aos meus estudos no ensino médio, no ano de 1995, fui obrigado a me matricular na Escola Estadual Básica Padre Antônio Vieira, na sede do município de Ipuçu, uma escola fora da comunidade indígena. Concluí o ensino médio no ano de 1997, sendo um dos primeiros jovens Kaingang de minha comunidade a concluir todas as fases da educação básica.

Em 1998 fui chamado pelas lideranças indígenas para lecionar a disciplina de História na escola Vitorino Condá, onde iniciei minha vida de estudante. Na escola, entre quatorze professores, éramos três indígenas. No mesmo ano fui aprovado no processo seletivo por vestibular para o curso superior de História, licenciatura plena, na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Palmas - PR (hoje Instituto Federal do Paraná - Campus de Palmas). Não concluí o curso por me sentir discriminado devido a minha etnia e por falta de recursos financeiros para pagar a mensalidade e as despesas de deslocamento e estadia. Senti na pele a dor da rejeição e do preconceito que meu povo sofreu ao longo

dos tempos, por certas elites de nossa região e do país. Não conseguindo me adaptar aos costumes dos não-indígenas e às regras da Faculdade, além de não poder viver na cidade, longe da aldeia, da esposa, da filha e da família Kaingang, tranquei minha matrícula.

No segundo semestre de 1998 iniciei os estudos no Colégio Agrícola Caetano Costa, na cidade de São José do Cerrito (SC), no Curso de Magistério Bilingue Indígena Português e Kaingang, com 49 estudantes da etnia Kaingang e mais 50 da etnia Laklano/Xokleng, todos oriundos de terras indígenas do Estado de Santa Catarina. As aulas eram presenciais e em períodos especiais e de alternância entre escola e comunidade indígena. Ficávamos um período de 30 dias estudando de forma intensiva no internato do Colégio Agrícola e 60 dias na aldeia com trabalhos e atividades na comunidade. Concluí o curso no ano de 2000.

Os anos que se sucederam, de 2001 a 2011, dediquei-me especialmente ao meu trabalho como professor e à criação de nossos filhos. Também comecei a atuar como liderança jovem do movimento indígena na luta pela retomada das terras Kaingang, buscando o reconhecimento e autodeterminação de meu povo. Como educador indígena sempre busquei uma educação escolar indígena diferenciada e específica.

Prestei concurso público para o cargo de Assistente de Educação no Estado de Santa Catarina no ano de 2005 e, das 42 vagas ofertadas, fui o 7º (sétimo) colocado. Assumi a vaga na secretaria da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre na Terra Indígena Xapecó.

Atuante nas discussões da causa educacional indígena, fiz parte do Núcleo de Educação Indígena do Estado de Santa Catarina – NEI. Como liderança indígena e educador participei no ano de 2007 das primeiras discussões sobre a criação de um curso superior diferenciado que viesse ao encontro das necessidades da educação escolar indígena e

que possibilitasse aos professores uma formação específica, intercultural, diferenciada e comunitária. Colaborei e participei das discussões para planejar, pensar os cursos na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC e as Licenciaturas Interculturais Indígenas da Universidade Comunitária da Região de Chapecó - Unochapecó, sempre pensando na possibilidade de ter somente professores indígenas nas escolas das aldeias.

Com apoio de professores ligados à causa indígena, vi nascerem os esperados cursos de Licenciatura Intercultural Indígena da Unochapecó, no ano de 2009, para os quais atuei como secretário local na Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre, onde ocorreram as primeiras licenciaturas nas áreas de Ciências Humanas e Sociais; Pedagogia; Artes, Línguas e literaturas; Matemática e Ciências da Natureza.

No ano de 2011 passei a frequentar a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no Curso de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica. A primeira turma foi composta por trinta e nove estudantes do povo Kaingang, quarenta do povo Guarani e quarenta do povo Laklanõ/Xokleng. Para entrar no referido curso, prestei vestibular através de prova de seleção com questões de conhecimentos gerais em língua portuguesa e uma redação em língua Kaingang. Tive o prazer de ser aprovado em terceiro lugar na classificação geral no ano de 2010. Iniciei o curso no primeiro semestre de 2011 e conclui no segundo semestre de 2014, sendo considerado o melhor acadêmico em aproveitamento estudantil⁶.

6 Como aluno da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica fui o representante discente durante os quatro anos que duraram o curso e, também bolsista do Observatório da Educação “Ensino, Saberes e Tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xapecó/SC”, no período de 2013 a 2017, projeto financiado pela CAPES/DEB/INEP.

Pela primeira vez na caminhada como militante da causa indígena, tive a oportunidade de trabalhar a realidade de minha comunidade com o objetivo de registrar um pouco mais da história do meu povo. O Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) teve como tema: “As várias faces da violência na Terra Indígena Xaçepó de 1902 a 1989”. Fiz o registro das formas de violência sofridas pelo meu povo, dentre elas a da educação escolar. Com esse Trabalho de Conclusão de Curso obtive a nota máxima na apresentação final e o título de Licenciado em Humanidades com ênfase em Direitos Indígenas.

No ano de 2009 participei da 1ª Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – CONEEI, de 16 a 20 de novembro, em Luziânia/GO. Momento em que foram discutidos os novos rumos da educação escolar indígena e a criação dos Territórios Étnico-educacionais que infelizmente não saíram do papel.

No ano de 2016, fui representante indígena Kaingang na discussão e elaboração da Proposta Curricular de Santa Catarina (2014) atuando ainda como Presidente do Conselho Estadual dos Povos Indígenas de Santa Catarina - CEPIn, nas várias frentes da luta indígena.

Pelo fato de atuar em escola indígena desde o início de minha carreira e por ser uma liderança na causa, ao longo dos tempos percebi que a escola indígena é o local onde a comunidade se orienta. A escola é mais um espaço onde a criança Kaingang precisa confrontar o mundo indígena com o restante do mundo, e os profissionais da educação escolar indígena precisaram se adaptar e buscar cada vez mais sua capacitação para dar conta dos anseios dos estudantes, permitindo o acesso ao conhecimento universal e ao mesmo tempo reafirmando seu modo de vida, seus conhecimentos tradicionais, sua cosmovisão, seus ritos e rituais.

Com a oportunidade da bolsa social ofertada pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Unochapecó vi a possibilidade de pesquisar e registrar um pouco do que é o universo cosmológico Kaingang, ou seja, como os Kaingang se organizam como grupo através da sua compreensão da natureza e pela observação dos astros e seus ciclos. Com esse estudo percebi que para os Kaingang, a educação não se restringe à escola, ela é vivida em toda comunidade⁷. Nesse sentido, desafiei-me a buscar, através do tema de pesquisa “cosmologia na educação Kaingang da Terra Indígena Xaçepó”, uma possibilidade de evidenciar e registrar como esta cosmologia está presente na educação da comunidade da qual faço parte. Como educador há mais de duas décadas, senti a necessidade de mostrar que a educação para o nosso povo não está restrita a um espaço físico, a educação está em toda a essência da comunidade.

Quando falamos em educação nossa mente nos remete a um local específico fechado (escola e sala de aula), com um grupo de pessoas debatendo sobre determinado tema ou assunto que nem sempre é do interesse de todos os participantes. Diferente disso, em uma comunidade indígena, o processo educativo vai além, pois ocorre em todas as fases da vida do indígena. O Kaingang, desde sua origem, tem na natureza sua melhor e maior ferramenta de ensino/aprendizagem.

Sendo assim, como professor e mestre em educação procurei, através da escrita, levar ao meu povo e, principalmente

7 Na Terra Indígena Xaçepó existem poucos indígenas com mestrado. Temos três mestres: Ana Paula Narsizo – mestre em Educação pela Unochapecó; Cintia Marcia da Silva Guisso, mestre em educação pela Unochapecó. Adriana Aparecida Belino Padilha Debiasi, mestre em Antropologia Social pela UFSC. Não temos doutores até o ano de 2020.

às crianças, a valorização da educação indígena em todas as instâncias, como ferramenta na luta pelo nosso direito de sermos diferentes, caminhando ao lado da professora Cláudia Battestin, que nunca me deixou desistir.

TRAJETÓRIA DE CLÁUDIA:

PROFESSORA ORIENTADORA E INDIGENISTA

Sou Cláudia Battestin, amiga, professora e fui orientadora de Getúlio no processo de escrita de sua dissertação. Pesquisadora, indigenista, mulher, latino-americana, movida pelos desafios e anseios da transformação, da vida, do social, da educação e dos povos que historicamente lutam para sobrevivência e presença das suas cosmologias.

Professora de Filosofia, com pesquisas na área da filosofia intercultural, decolonialidade e éticas aplicadas, sempre perpassei pela grande área da Educação. Com especialização em educação ambiental, mestrado e doutorado em educação, pude dialogar com a educação popular, com a educação indígena, com a ética e muito do que rege o mundo da vida. Apoiadora do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Rede Latino Americana de Diálogos Decoloniais e Interculturais (Redyala) encontro nestes espaços a possibilidade de viver a práxis.

Movida pelo chão que pisei e piso agora, o Oeste de Santa Catarina, cenário de grandes impasses e disputas, senti a necessidade de seguir pesquisando, conhecendo e principalmente apoiando os povos originários desta região, uma vez que muito precisa ser dito, compreendido e investigado. Entender como a permanência dos povos originários é uma constante nesta região, é deveras instigante, pois sinaliza a resistência em transitar por espaços que por muito tempo lhes foram proibidos de ser.

Movida pelo desejo de conhecer e pela curiosidade epistemológica, passei a acolher em meus estudos temáticas sobre as diversidades culturais. Desde o ano de 2006 acompanho movimentos latino-americanos, perpassando por encontros de formação e estudos sistêmicos sobre culturas dos povos originários no Brasil, México, Peru, Chile, Argentina e Paraguai. Momentos esses, regados de descobertas, acontecimentos e muita sabedoria.

Nesse sentido, o curso de licenciatura intercultural indígena oferecido pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó, desde o ano de 2009, abre um caminho de possibilidade de formação e trabalho com as escolas indígenas do Oeste de Santa Catarina, uma vez que as aulas são ministradas nas escolas das comuniaddes.

Outro movimento importante na minha trajetória como docente foi a imersão na linha de pesquisa Diversidade, Interculturalidade e Educação Inclusiva, no curso de Mestrado em Educação na Unochapecó. Neste espaço pude aproximar a pesquisa com a realidade regional, e também iniciar a aproximação com o mestre Getúlio Narsizo, um dos presentes que a vida me deu. Em 2018, iniciamos uma linda história, Getúlio passou a cursar o Mestrado em Educação e eu assumi a orientação de sua pesquisa. Um Kaingang persistente, resiliente e guerreiro.

Nas primeiras orientações, Getúlio não olhava nos meus olhos, sentava-se distante e pouco falava. Com o tempo, estabelecemos uma relação de confiança e de diálogo. As orientações eram de acordo com o desejo de Getúlio, em lugares possíveis de ser, pensar e sentir-se livre. Getúlio tinha dificuldade em ter orientações em salas fechadas. Geralmente íamos para lugares abertos, jardins, gramados, cafés, e áreas de convivência. Com café ou chimarrão, passávamos por vários e profícuos diálogos, seja nas partilhas

de acontecimentos da vida, da escola, da família, da comunidade e principalmente sobre o que pretendíamos pesquisar.

Foi na mediação do tempo Chronos e Kairós que nos organizávamos nos espaços de espera. Getúlio me ensinou que eu deveria ouvir, sem tempo cronometrado. Nos dias em que tínhamos os encontros de diálogo, difícil falar em orientação, pois não tínhamos estabelecido a ordem de orientar, cronograma, pois as conversas duravam de duas a oito horas.

Foram várias as vezes que vi as lágrimas em seus olhos ao lembrar de seu pai, de sua infância, de seus filhos, de seus desejos e esperança com o futuro da família e da comunidade.

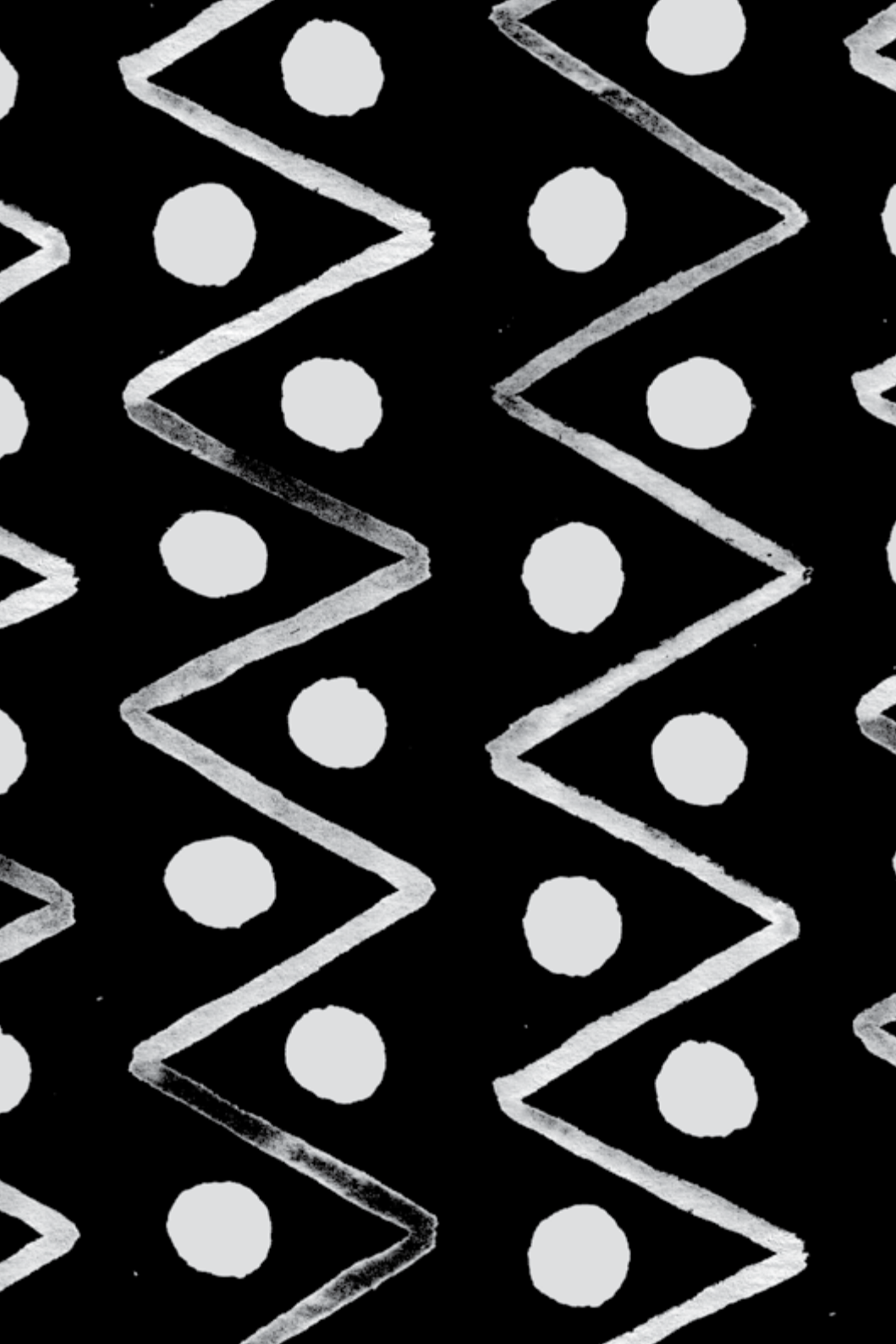
Getúlio tem lindas memórias de seu povo que estão presentes em sua oralidade e muitas delas estão registradas nesta obra. O movimento mais interessante e emocionante que vivi foi ouvir, através da oralidade, as descrições de acontecimentos de sua vida, e na minha voz vinha a emoção imediata ao dizer: Escreva isso! Ele me olhava desconfiado e dizia: *E pode, professora?* Por momentos de silêncio só conseguia dizer, Getúlio, isso é cosmologia, sabedoria, conhecimento, isso é pesquisa.

Fui feliz em poder perceber a vida e a história da cosmologia Kaingang descritas e escritas por Getúlio. Em nossos diálogos, Getúlio relembra na defesa da dissertação o quanto andarmos juntos foi determinante para poder sentir segurança e confiança para dizer o que é Cosmologia Kaingang. A fala, sempre recorrente, anunciava, essa é a “nossa pesquisa”. Em momentos de tristeza ou de alegria, vinha o desejo de seguir e não desistir, com o sonho de publicar o livro juntos, e aqui estamos. Neste caminhar e nesta permissão, me senti convidada por Getúlio para estar aqui, partilhando momentos de coletividade e esperança.

Este livro contribuirá de forma significativa para as escolas e comunidades, não somente indígena, mas para

todos que se sentirem convidados e provocados a conhecer e aprender mais sobre a cultura e história de um povo.

Agradecemos especialmente à artista Janaína Corá e à fotógrafa Sirliane Amaral de Freitas, que gentilmente cederam seus trabalhos artísticos para a composição do livro. E a Adroaldo Antonio Fidelis e sua filha, Yamini Pótánh Fidelis, que autorizaram o uso da fotografia para a produção da Capa.





1

1.1.

O POVO KAINGANG E SUA COSMOLOGIA

Quando se fala do povo Kaingang já vem a pergunta: quantos são? Segundo o último censo do IBGE (2010), o povo Kaingang é o terceiro maior povo indígena do Brasil, com uma população de 37.470 indivíduos, com estimativa de que no ano de 2022 chegaria aos 50.000 mil.

Os Kaingang podem ser encontrados em partes de seus antigos territórios, nas regiões Sul e Sudeste, nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, confinados em pequenas áreas demarcadas, em periferias das cidades e nos acampamentos onde se luta pela reconquista de suas terras.

O povo Kaingang possui, desde a sua origem, uma ligação muito forte com o mundo dos espíritos e da natureza, com a cosmogonia e a cosmologia ancestral. O mundo Kaingang é um mundo simétrico, composto e formado pela complementariedade de metades exogâmicas, ou metades clânicas. As metades são divididas desde sua origem como *Kamẽ* e *Kanhru*, e com isso acreditam que a natureza também é assim, cada vegetal e cada animal possui sua metade, assim como o Sol e a Lua, um aquece de dia e o outro refresca a noite. Compreende-se que a união de duas metades opostas complementam-se para se tornarem mais fortes e mais perfeitas, pois é nas diferenças que existe a união. Aqui está a centralidade da cosmogonia Kaingang.

Algo importante a ser registrado é a diferença entre *Kamẽ* e *Kanhru*. Essa maneira de viver a organização da sociedade

se deve a importância dada à diversidade. Na formação e criação do Kaingang a complementariedade que uma metade dá a outra é expressamente necessária para garantir as suas existências. No mundo Kaingang uma metade depende da outra para existir, não existe competição entre elas e nem uma divisão de mundos. Sua existência só é possível porque há sempre o outro para complementar, e esses conhecimentos e ensinamentos são passados de geração à geração Kaingang.

É comum nas comunidades os velhos falarem sobre a importância de conhecer os mitos e histórias Kaingang. Foi com elas por exemplo, que aprendemos que não há espiritualidade, nem continuidade do povo Kaingang se não forem reconhecidos e respeitados os ensinamentos dos anciãos e a sua ancestralidade mítica.

Mas o que é um mito afinal? No dicionário de filosofia encontramos a explicação de que mito (M):

(...) é uma forma autônoma de pensamento e de vida. Nesse sentido, a validade e a função do M. não são secundárias e subordinadas em relação ao conhecimento racional, mas originárias e primárias, situando-se num plano diferente do plano do intelecto, mas dotado de igual dignidade. (ABBAGNANO, 2007, p. 673- 674).

A ideia de mito e lenda não existe para o Kaingang (como existe para os não indígenas), pois o que os conhecimentos epistemológicos aceitam como mitos e lendas é o que o velho Kaingang vive como realidade, como parte de sua história de vida, pois faz parte da origem de seu povo. Mesmo que a ciência diga que essa forma de experiência no mundo não tem uma comprovação científica, os Kaingang

mantêm sua crença, pois isso faz parte da vida, da história, e se isso for negado ou chamado de irreal, será negada a própria existência Kaingang. Há mais de um mundo no entendimento Kaingang: o mundo dos homens, o mundo dos espíritos e o mundo dos mortos.

Para compreender um pouco da importância da cosmologia na vida Kaingang, Ana Paula Narziso recorda no dia 2 de março de 2020 que:

Quando pequena, quem desejasse entrar pela primeira vez no rio, tinha que ter um adulto (pai ou mãe) acompanhando. Ao saírem do rio, esse adulto devia chamar o nome da criança três vezes seguidas, pois se isso não acontecesse o espírito do *Goj Tãñ* (dono da água) seguiria o espírito da criança e a sua alma, e essa criança morreria logo. Isso é cosmologia indígena, precisamos dela para viver e saber sobreviver.

Um aspecto cosmológico importante é o nome. Para o Kaingang, o nome próprio é uma forma de preservar e garantir a continuidade de sua história, pois leva junto com a pessoa a trajetória de seu núcleo familiar e de sua etnia. O nome indígena geralmente está ligado a um ser místico, a uma pessoa importante, um ancestral, uma planta da metade clânica, dentre outros elementos.

Outro exemplo da importância da cosmologia na vida Kaingang da TI Xaçecó é a diferenciação do *jjjy* (nome), do *jjjy há* (nome bom/bonito) e do *jjjy korég* (nome ruim/feio). Essa classificação de nomes, “feio e bonito”, é feita no processo de integração forçada a que os Kaingang foram submetidos ao longo dos anos. Muitos velhos falam e

lembram dos tempos difíceis que passaram para sobreviver e se manter em seus territórios, pois os chefes do posto da Funai diziam que o nome em Kaingang, era um nome feio, e o nome bonito era o nome dado em língua portuguesa. Os nomes nem sempre eram escolhidos pelos indígenas, mas sim, pelo “chefe de índio” da Funai, para facilitar o controle sobre a população indígena.

Sobre os nomes, vemos uma explicação em Veiga (1994, p. 129 - 136), que desenvolveu sua pesquisa na TI Xapecó sobre os *jiji*¹. A autora identificou uma variação de nomes que estão intimamente ligados a questão cosmológica, pois em cada metade clânica há uma maneira diferente de nominar as crianças, além dos apelidos que são dados de acordo com cada pessoa e seu envolvimento no grupo. A pesquisadora inclusive levantou algumas hipóteses sobre a origem desses nomes e sua classificação em *jyjj há* e *jyjj korég*, dependendo dessa relação cosmológica de afeto ou de suas metades clânicas, relacionadas aos irmãos mitológicos *Kamê* e *Kanhru*. Importante destacar que na Terra Indígena Xapecó, a maioria dos membros possui um apelido recebido do grupo, isso se tornou um costume que segue de geração em geração. Alguns desses apelidos são para identificar o núcleo ou grupo familiar ao qual a pessoa pertence.

Também é fundamental para a compreensão e manutenção da cosmologia Kaingang a presença e o papel do *Kujá*, o guardião dos costumes e das tradições do povo, pois sua liderança é herdada de seus ancestrais. Dentre os Kaingang, o *Kujá* é o líder que mantém essa ligação entre os mundos. Quando uma família não consegue nominar seus filhos é

1 Importante observar que a pesquisadora utiliza o nome *jiji* para traduzir a palavra nome. Esse é um dialeto Kaingang utilizado no estado do Rio Grande do Sul. Na Terra Indígena Xapecó, utilizamos *jyjj* para dar significado. O que muda, é a forma de falar.

ele o responsável por dar os nomes às crianças, seguindo a linhagem da família. O *Kujá* também tem a tarefa de fazer os remédios, medicar os doentes, fazer e coordenar o rito de passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Em cada nome há um fator cosmológico muito importante, pois a vida da pessoa depende desse nome. Por exemplo, se em uma família há uma pessoa com um nome forte tipo Gatãn (dona da terra), essa pessoa não pode ser curada por apenas um *Kujá*, deve ser atendido por dois *Kujás*, das duas metades, devendo nesse ato de cura haver a complementaridade dos benzimentos e das *Vēnhkagta* (ervas medicinais).

Em muitos momentos o mito e o relato histórico do povo Kaingang são apenas um, pois os velhos Kaingang, detentores do conhecimento e herdeiros dos ancestrais, afirmam que o não indígena não respeita a natureza por não a entender e nem escutá-la, pois a natureza para o indígena é a própria cultura. É na natureza que o *Kujá* (sábio) busca a compreensão do mundo, é nela e com ela que ele consegue explicar a própria origem da vida Kaingang.

Para os velhos Kaingang o não indígena, em muitos casos, não respeita o povo e sua cultura porque está acostumado a crer apenas no que está escrito. Os velhos falam que muitos dos seus conhecimentos não são para serem escritos ou repassados. Segundo os sábios da comunidade da TI Xapecó, cada vez que se escreve uma história ou uma memória do povo indígena corre-se o risco de ser mal interpretada. E há, também, muitas coisas que devem ser ditas, outras não. Quando uma história ou um mito é repassado aos mais jovens, uma parte da cultura e cosmologia é passada através do coração de quem está contando, e isso nem uma escrita é capaz de fazer.

Falar em cosmologia ou conhecimento indígena é entender que o cosmos é parte indispensável para a sobrevivência desse povo e de seu etnoterritório. Pensando em conhecimento

tradicional e na vida em contato com a natureza, não podemos negar que os povos que sobreviveram no estado de Santa Catarina resistem ao tempo em minúsculos pedaços de terras que, em muitos casos, estão cercados pelos centros populacionais que ignoram a presença deste povo. É possível afirmar que nessas terras muitas práticas culturais não são mais possíveis de serem realizadas, pois com a escassez dos elementos da natureza, a poluição dos rios, os desmatamentos, o contato intermitente com o povo não indígena, a falta de respeito para com os direitos aos seus territórios e modos próprios de vida, a intolerância aliada a discriminação, faz e fez com que os povos originários fossem obrigados a se retrair e mudarem seus hábitos de vida para continuarem existindo.

Importante lembrar e registrar que os sistemas de plantio e produção agrícola do povo Kaingang foram sufocados pelo mal do capitalismo e das monoculturas de soja e milho, deixadas de herança do longo processo de perseguição, cerceamento de liberdade e imposição violenta da cultura ocidental. O povo Kaingang foi obrigado a utilizar o novo sistema agrícola pelo próprio órgão indigenista oficial, primeiro pelo SPI e depois pela FUNAI. Através de políticas integracionistas forçadas, praticamente todas as terras indígenas aldeadas foram entregues a agricultores arrendatários não indígenas pelo órgão indigenista. Esses agricultores desmataram, usaram agrotóxicos e enfraqueceram a terra, além da monocultura ter contribuído para a extinção de muitas espécies de animais, vegetais e mananciais, deixando para trás um grande rastro de destruição. É preciso observar essa historicidade para compreender por que ainda hoje o arrendamento em terras indígenas é um tema complicado para as comunidades.

Com esse cenário, muitos indígenas foram obrigados a sobreviver da aposentadoria do INSS (Instituto Nacional do Seguro Social), ganhando um salário mínimo que serve para

comprar alimentos, que não dá conta de suprir as necessidades do grupo familiar, sendo a confecção de artesanatos para venda uma alternativa de sobrevivência.

Cabe destacar que em outros tempos, antes do aldeamento, os indígenas realizavam a troca ou o escambo dos artesanatos, alimentos e sementes. O arco e flecha eram para a caça, a cestaria, para transportar e coletar alimentos. Os colares, brincos, adereços, cocar, pinturas, eram utilizados em cerimônias religiosas e festas. A venda do artesanato hoje é, em parte, a venda de um pedaço de nossa cultura, a comercialização não fazia parte da cultura Kaingang.

Sobre essa relação entre o artesanato e identidade, conversamos no dia 15 de junho de 2020 com o professor Kaingang Pedro Kresó Alves de Assis, nascido no ano de 1965, que explica em língua Kaingang, o que aconteceu através dos tempos.

Povo Kaingang vāfy ag vỹ tỹ povo identidade mré tỹ ag tỹ nén ũ pẽ nĩ gé. Vāfy vỹ tỹ ũ nĩ, nĩ ke nỹ tĩ. Vāfy vỹ tỹ Kaingang mỹ tỹ nén ũ há pẽ nĩ, to ag tỹ jēnkamy hyn han tĩ, kỹ ag tỹ nén ũ kajãm tĩ. Kỹ vāfy han tĩ ag mỹ nén ũ há vẽ. Kaingang ag vỹ ājag krẽ ag kanhrãn rãn tĩ. Kófa ag tỹ ājag neto ag kanhrãn rãn tĩ, jāvo panh ag tỹ ājag krẽ ag kanhrãn rãn tĩ. Vāfy ag tỹ vãn pẽ tỹ há nỹtĩ, vãn tỹ kyvĩ, mrūr tỹ ag tỹ vāfy han tĩ. Vāfy ag vã e nỹtĩ hamẽ, kěj ti, kre ti, gren ti, kěj go ti ke gé. Kỹ vāfy vã tỹ nén ũ há nĩ Kaingang kar guarnĩ ag mỹ ke gé.² (Depoimento de Pedro Kresó Alves de Assis, 15 de junho de 2020).

2 Optamos por não traduzir a fala dos depoentes para o português, com a finalidade de proteger os saberes tradicionais dentro da cultura Kaingang.

Nas palavras do professor Pedro, está registrado o quanto o artesanato sofreu alterações na sua forma de utilização. No princípio era usado somente pela família, e com o tempo passou a ser uma mercadoria, dando a entender que perdeu sua essência e passou a ser visto com valor monetário. Nas palavras de Battestin (et al., 2019, p. 17), é importante lembrar que:

(...) se no Brasil os indígenas seguem produzindo e comercializando artesanatos, é devido à resistência que em espaços proibidos de ser, puderam manter os traçados, a geometria, as cores e as marcas de suas identidades e grupos étnicos. As manifestações culturais dos indígenas retratam uma identidade que resistiu ao tempo, mostram que através das fendas puderam deixar aflorar uma luz e força para seguir lutando diante das imposições de outros modos culturais.

Observamos que é comum ouvir dos velhos que no passado seus ancestrais viviam livres na natureza, sem fronteiras, divisas e cercas, sendo amparados pelos deuses da natureza. O povo vivia segundo a vontade da natureza. O frio, a chuva, o vento, o sol e a brisa das noites eram seus guias, seu tempo não era contado por horas, dias, semanas, meses ou anos, era contado pelas luas, pelo florescer das árvores e pelo subir e descer dos rios. Seus territórios eram vastos e a alimentação era o que menos lhes preocupava, pois viviam entre a natureza que os provia fartamente.

Quando ouvimos as histórias dos velhos e experientes Kaingang percebemos que a cosmologia é e sempre será parte indispensável para a existência desse povo. Quando

as terras indígenas foram usurpadas pelos colonizadores ao longo desses mais de quinhentos anos, o sentimento que fica é de perda e tristeza.

O massacre e o extermínio dos animais e das florestas também levou os Kaingang a mudarem seus hábitos alimentares para evitar o completo desaparecimento das espécies. Muitos animais que hoje não existem mais, ao desaparecerem, levaram parte da vida do Kaingang, mas ainda restam na memória dos antigos que, com tristeza, relembram das caçadas e coletas de grãos de seus territórios. Importante frisar aqui, que os locais de caça e pesca também deram origem às suas terras. As matas de pinheirais, as grandes caças e seus locais de procriação marcavam o caminho do antigo território Kaingang.

Com a perda das terras, o confinamento em reservas, a poluição dos rios, a proibição do uso das línguas originárias, a imposição de limites e fronteiras dadas pela lei do homem branco, a proibição das práticas xamânicas, a introdução forçada da educação formal, fizeram com que muitos jovens passassem a não se identificar mais como Kaingang, desconhecendo quase que por completo os usos de objetos, a confecção de utensílios, costumes e tradições. Em muitos casos, famílias inteiras não conseguem se identificar como sendo pertencente às metades clônicas *Kamẽ* ou *Kanhru*.

Apesar de tudo, os Kaingang, principalmente os mais velhos, compreendem que toda a parte espiritual equivale ao mecanismo que sustenta a compreensão da relação entre humanos e não humanos, numa dinâmica de intercâmbios e interações. Portanto, para este povo não existe separação entre ser humano e natureza, mas uma interação, no diálogo com o sobrenatural, e isso faz com que se mantenha viva a compreensão do mundo através de sua cosmologia.

Assim, entende-se que os saberes se imortalizam tradicionalmente através da imortalidade de sua história que

traz as ações de personagens consagrados. Muitos destes conhecimentos e histórias contadas somente são possíveis de serem compreendidos através da língua Kaingang. Por exemplo, tem muitos rituais e cantos que só podem ser ditos em língua Kaingang. Muitas histórias contadas na infância dos Kaingang, eram contadas em Kaingang, e até hoje não se encontram palavras no português para contar para os que não compreendem a língua Kaingang. Desta forma, deixamos aqui um relato guardado pela oralidade, contado pelos avós, pais e velhos, contando como eram as antigas moradas, os alimentos, o trabalho, as brincadeiras:

*Ēg jóg kofa, kar m̃nh fi mré panh ti, ěg t̃y kanhrān t̃i.
Nén ũ kāme ag, vēnhkygta, vējĕn, rānrāj, nén ũ ag
t̃yr̃r ke gé. K̃y ěg t̃y jamā s̃i mré kanrān t̃i gé, pā'i ag
mré ke gé. Inh jamā ki kófa ũ fi vā ñi, k̃y fi t̃y inh m̃y
t̃yñh t̃i s̃y inhkóra ki g̃r ag mré t̃ũnh jé. K̃y fi t̃ũ nĕn
kām̃i vē'ỹ ag t̃y jān t̃i. Vēnh m̃y keg ra, vās̃y vē, ỹ ag,
jitóg kanhgág si ag mré vāmén t̃i, ěg t̃y kanhgág ṽi ki.*
(Getúlio Narsizo, 12 de outubro de 2020)

Esses conhecimentos são repassados em língua Kaingang, pois além de preservar a língua e a cultura, é bem mais bonito de ouvir no idioma originário. Por exemplo, o canto do macaco chamado de *Kajĕr t̃yñh vē*, é cantado e dançado com as seguintes palavras: *Ā tirin, tirin t̃ānh p̃ān. Jugjān ñi, jugjān ñi, tirin.* Outro canto é do ouriço, *Fóin t̃yñh vē*, cantado com muita diversão e sabedoria com as seguintes palavras: *Ker inh no mág ti ājag ki togtou. Togatou, togtou o, o, o, o.*

Outra forma de repasse de conhecimento em língua Kaingang, é através da contação de histórias, geralmente

contadas à noite, ao redor do fogo de chão. Em Kaingang, os velhos contavam suas histórias para as crianças, por exemplo, as historinhas do macaco com o tigre, do tatu com o macaco e do tigre com o sapo, todas fazem parte da cosmologia Kaingang.

*Kanhgág tỹ ã krẽ ag mỹ, vãsỹ nén ù tỹ hẽn rikej fã
ẽn tó tĩ. ĩn kãki Kaingang vỹ pĩ han kỹ nén ù kãme
tó nĩg tĩ, hã kỹ gĩr tỹ ser kófa ag mré kanhrãn rãn tĩ.
kũpare kajěr tũ kũpare mĩg mré ag tỹ jag nẽ tỹ hẽn
rike ke, ke já ẽn tó ag kófa ag. Kajěr mré fẽnẽnh ag
ãpỹ kugprũn já ẽn tó ag tĩ gé. Mĩg tỹ pépo tén sórgo
ki ti fán já ẽn tó ag tĩ gé.* (Getúlio Narsizo, 12 de
outubro de 2020)

Os relatos e os cantos acima descritos remetem aos tempos em que os anciãos contavam em conversas ao redor do fogo, nas noites de luar ou em dias de festas em que a família estava toda reunida, sempre relembrando e repassando o que haviam aprendido com seus velhos a cantar como os animais, é assim que os Kaingang tentam, até hoje, manter a sua cultura.

É preciso lembrar e ressaltar que, mesmo que estejamos apresentando a existência e a importância da valorização da cultura local, existem séries de situações críticas em relação à manutenção e uso da Língua Kaingang, uma vez que os falantes na Terra Indígena Xaçapocã são poucos, precisamente só os mais velhos é que falam, enquanto que seus filhos, a nova geração, só compreendem e não falam, assim como tem outros que já não compreendem mais. Isso é preocupante. Manter viva a memória do povo é uma necessidade

e a maioria dos conhecimentos tradicionais só é possível de ser repassada de forma oral e em língua Kaingang.

Portanto, a preocupação em preservar a Língua não é simplesmente para que as pessoas falem ou se comuniquem na sua língua originária, mas para que elas possam continuar conhecendo a sua cultura a partir de suas linguagens.

A língua de um povo é fator marcante para garantir a sobrevivência da cultura dos povos originários, inclusive na luta pelos seus territórios. A cosmologia Kaingang consiste nisso, na memória e história de um povo, e é nesta perspectiva que seguiremos a escrita.

1.2.

ORIGEM DO POVO KAINGANG: NASCIMENTO DO KAMË E KANHRU

Segundo contam os Kaingang mais velhos, quando os *Kanhkó Tãn* (os parentes superiores), os dois astros maiores do céu, ou seja, o Sol *Rã* e a Lua *Kysã* criaram todas as coisas na terra, animais, vegetais de inúmeras espécies, passaram a observar que os animais tinham o mesmo comportamento e não obedeciam um ao outro, apenas lutavam pela comida e sobrevivência da espécie. Foi aí que os *Kanhkó Tãn* viram que algo faltava na terra para ficar completo e começaram a fazer outro tipo de ser vivente. Depois de muito pensar, criaram o primeiro Kaingang quase no fim do dia, nomeando de *Kamë*, pois estava sumindo o sol no horizonte e seus raios representavam linhas retas (*rátéj*). Mas ainda não ficaram satisfeitos, pois como era noite o *Kamë* não podia fazer nada, pois seus olhos tinham sido abertos durante o dia e nada poderia ver na escuridão da noite, uma vez que o Sol era o seu protetor, sendo a noite muito perigosa para ele. Assim, tiveram que criar outro Kaingang para caminhar durante a noite e dar proteção para o *Kamë*, que sentia muito medo, que logo foi adorado pelos animais da noite que o chamavam de *Kanhru*, pois tinha sido criado na luz do luar, e sendo a Lua de forma arredondada (*ráror*), sua marca é circular.

Foi com o auxílio dos *Kanhkó tãn*, *Rã* e *Kysã*, que foram dadas as marcas as plantas e animais, cada um com suas marcas, pertencendo a uma metade específica, *Kamë* com

listras compridas e *Kanhru* com traços arredondados e manchados. Tanto os animais quanto as plantas, quer sejam terrestres ou aquáticas, apresentam em sua pele, plumagem ou traços das metades clônicas Kaingang.

Muito tempo se passou, e os dois Kaingang deram nomes a todos os animais e vegetais que existiam na terra (*Ga*), mas não sabiam muita coisa, foi assim que cada um ensinou um grupo de animais para protegê-los durante o dia e durante a noite. Havia nesse tempo muito respeito de ambas as partes, tanto do *Kamẽ* com o *Kanhru* quanto do *Kanhru* com o *Kamẽ*. Cada um dos Kaingang foi criado em casal, um homem e uma mulher, assim como os animais eram machos e fêmeas, mas como os pares tinham sido feitos juntos, se olhavam como dois irmãos e não procriavam. Como já estavam ficando velhos e ao verem os animais com muitos filhos, notaram que a procriação era necessária para preservar a espécie. Pensando sobre isso, o *Kamẽ* trocou sua irmã com o *Kanhru*, pensando na possibilidade de poderem ter filhos, assim, começou a aumentar o povo da noite e o povo do dia. Desde esse dia, ficou decidido que *Kamẽ* só pode casar com *Kanhru* e *Kanhru* só pode casar com *Kamẽ*, e se um dia houver um casamento de *Kamẽ* com *Kamẽ*, a Lua (*kysã*) que protege o *Kanhru*, transformará todos os filhos desse casal em bicho (*miso*), e se um *Kanhru* casar com uma *Kanhru*, o Sol (*rã*) também transformará todos os filhos desse casal em bicho (*miso*), então não pode.

O casamento dos primeiros *Kamẽ* e *Kanhru*, só poderia acontecer na transição do dia para a noite ou da noite para o dia, pois eram os únicos momentos em que os dois poderiam estar juntos no mesmo espaço ao mesmo tempo, pois não seria noite e nem dia.¹ Até então, todos viviam

1 Cabe destacar que para os Kaingang não existe o universo, não contamos a história da origem do universo. Para os Kaingang, existem três mundos: o mundo dos vivos que é a terra, o mundo intermediário

sem obrigações, apenas comiam, bebiam e dormiam, o *Kamê* de dia e o *Kanhru* de noite, e suas vidas se tornaram muito tristes. Então, em uma grande assembleia, os animais viram que o Kaingang precisava fazer alguma coisa para ser feliz, decidiram então que iriam ensinar todos a cantar e a dançar os ritmos da floresta. Neste ato, cada animal mostrou seu tipo de canto e seu tipo de dança. Até hoje os Kaingang dançam e cantam imitando os animais, seus irmãos e protetores.

Encontramos uma versão dessa história descrita pelo etnógrafo Curt Nimuendajú (1993, p. 58-59), que a partir de seus contatos com os Kaingang, desceve o mito de origem dos Kaingang da seguinte forma:

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou embaixo da terra onde eles permaneceram até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles, saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome “*Kañerú*² e *Kamé*³”, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e a sua gente eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como

que é o mundo dos espíritos, do Sol e da Lua, e o mundo dos mortos, que é o descanso eterno dos espíritos.

2 *Kañerú* = *Kanhru*, pertencente a metade clânica que possui sua marca arredondada, filhos da Lua.

3 *Kamé* = *Kamê*, pertencente a metade clânica que possui sua marca comprida, filhos do Sol.

nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingáng reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é *Kañerú*, o fagnareté é *Kamé*. A piava é *Kañerú*, e por isso ela vai também adiante na piracema. O dourado é *Kamé*. O pinheiro é *Kañerú*, o cedro é *Kamé* etc. Para os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o material dos animais e vegetais da sua pinta. Na caça, tanto como na guerra, é preciso se observar esta divisão, por exemplo: como a onça acanguçu foi feita por *Kañerú*, um membro deste clã não pode amarrar a carniça onde se vai esperar a volta da fera a fim de matá-la, nem tampouco pode convidar a onça para vir comer o que já matou, porque se ela perceber o cheiro do descendente do seu criador, por respeito deste não cheiraria, ao passo que ela não respeita a exalação de um *Kamé*.

Mesmo em tempos diferentes, o relato do mito de origem Kaingang, Curt Nimuendajú faz referência a Telêmaco Borba em sua obra contada no século XIX, que compreende

a divisão das marcas *Kamẽ* e *Kanhru*. A observação feita é sobre o casamento entre os grupos, onde as metades não casam com as filhas dos irmãos⁴ como nos dias atuais, pois estas são, naturalmente, da marca do pai e do tio, mas que preferem as filhas das irmãs que, segundo a mesma lei, são da marca diferente da do seu tio. Até hoje, em algumas terras indígenas, são respeitadas as marcas clânicas, pois os mais velhos acreditam que quando o casamento ocorre entre dois de mesma marca, nascem os erros ou consideram a relação incestuosa.

Assim como existem Kaingang, existem plantas e animais da metade *Kamẽ* e *Kanhru*. Uma das técnicas ensinadas pelos anciãos e pelos *Kujás* para descobrir sua metade clânica, é pelo tamanho e a forma dos pés. Telemaco Borba (1908, p. 20) relata esta história da seguinte maneira:

Os *Cayurucrês* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho para o interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrê*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservados os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje.

4 Cabe destacar, que para os Kaingang, existem os papéis do *Jamré* e dos *Regre*. *Jamré* são todos os Kaingang da marca oposta e *Regre* são todos os Kaingang da mesma marca. Ou seja, *Jamré* do *Kamẽ* são os da marca *Kanhru* e *Regre* do *Kamẽ* são da marca *Kamẽ*, sendo eles desde sua origem patrilinear, não é aceito o casamento entre indivíduos de mesma marca.

O mundo Kaingang é simétrico, tudo está ligado à divisão *Kamẽ* e *Kanhru* e ao mito de origem do povo Kaingang como é chamado em muitas publicações. Sem essas metades clânicas, não existiria essa complementariedade, pois é preciso as duas metades para o povo existir.

1.3.

OS PRIMEIROS MORTOS DAS METADES CLÂNICAS KAMË E KANHRU

Na comunidade Kaingang, em cada núcleo familiar, que varia de 60 a 80 pessoas, há uma liderança que mantém o grupo unido. Nesse grupo, geralmente, há também um líder espiritual chamado de *Kujá*, responsável pelo trabalho com os espíritos e com as ervas medicinais. Além desses dois, há um terceiro líder, o mais velho, que é detentor do conhecimento e responsável para repassar aos mais novos através de longas conversas sobre os acontecimentos do passado.

São inúmeras as formas de contar estes acontecimentos pelos Kaingang. Getúlio Narsizo relembra que ouviu repetidas vezes a história sobre a primeira morte entre os Kaingang contada sempre por Cesário Pacífico da TI Xaçecó. Cesário contava que:

Durante a caminhada de uma noite, um *Kanhru* se esqueceu de voltar para seu grupo, e veio o dia, o sol nasceu, perdido e sem condições de voltar para casa caminhou e caminhou até morrer, pois os primeiros *Kanhru* não andavam de dia, suas atividades eram noturnas. Perto de onde ele morreu, um *Kamë* brincava com seus filhos e esposa, e ao ir buscar umas frutas encontrou o *Kanhru* morto, chamou seus filhos e esposa e o enterrou em um buraco para que nenhum animal o comesse. Ao anoitecer os *Kanhru* foram procurar seu irmão perdido,

mas não conseguiram encontrá-lo e voltaram para os seus lugares. Quando o dia amanheceu, o *Kamē* que tinha enterrado o *Kanhru*, voltou para ver se ele ainda estava lá, constatou que o corpo do *Kanhru* estava no mesmo lugar. Foi então, que o *Kamē* ouviu uma voz, como de um pedido de socorro, dizendo que ele deveria cantar e dançar para o *Kanhkó tã*n e o *Kysã*, com os animais, para que o seu espírito pudesse descansar. O *Kamē* voltou apressado e avisou todos os *Kamēs* sobre o acontecido. O grupo decidiu que iria fazer as danças e os cânticos para o parente morto, mas antes, o mais velho do grupo disse que o *Kamē*, que ouviu a voz, necessitaria ficar perto do buraco que tinha enterrado o *Kanhru* até o anoitecer, e deveria esperar os irmãos do morto para avisar sobre o recado e o que tinha acontecido com ele. Porém, o *Kamē* não estava acostumado com a noite e morreu antes que os *Kanhru* passassem por ali. Quando passaram viram o *Kamē* morto e fizeram o mesmo com ele, abriram um buraco e enterraram, e sua alma pediu que cantassem e dançassem para que pudesse descansar no mundo dos mortos. Foi assim que o *Kanhru* dançou e cantou para o morto *Kamē* descansar e o *Kamē* cantou e dançou para o morto *Kanhru* descansar no mundo dos mortos, surgiu dessa forma o ritual do *Kiki* ¹.

Com o surgimento do *Kiki*, o povo Kaingang teve mais um motivo para ficar feliz, pois sabia que tanto os vivos

1 O ritual do *Kiki*, é um dos símbolos de resistência dos povos Kaingang desde os tempos mais remotos da história do contato. É através dele que os anciãos relembram os grandes chefes indígenas e suas lutas para manter o povo vivo, e em constante alerta frente ao processo doloroso de perda de direitos e extermínio.

quanto os mortos poderiam viver em paz, porém notaram que ainda estava faltando alguma coisa. Outros tantos Kaingang contam que certo dia veio uma grande tempestade, percebendo que do céu desciam raios e trovões, e num dado momento um grande raio atingiu um pinheiro seco (*fág kyjo*) e surgiu uma espécie de lavareda que consumiu rapidamente o pinheiro. Ao chegarem perto viram que aquele fogo aquecia do frio. Pegaram um galho em chamas e levaram para sua morada, juntando vários galhos de lenha para alimentar ainda mais aquela criação que chamaram de *Pi (pin)*, o fogo. A partir de então, o *Pi* foi usado no ritual do *Kiki* e em quase todas as atividades desenvolvidas por eles.

Até os dias atuais, muitos Kaingang acreditam que os seus mortos só se libertarão do mundo dos vivos depois que o último de sua família se esqueça do morto. Os seus espíritos são adorados e ao mesmo tempo temidos, pois desde criança o Kaingang aprende que o sagrado está intimamente ligado aos seres humanos.

Conforme sinaliza Pinheiro (1992, p. 159):

Os espíritos dos mortos eram temidos e respeitados, tinham poderes e vontades que exigiam a atenção periódica da comunidade Kaingang. Festas, rituais e determinados comportamentos sociais eram realizados com o fim explícito de amenizar, anular ou enganar os possíveis efeitos nefastos de um determinado espírito e reconduzi-lo ao seu caminho, a leste. A crença na existência de um ser sobrenatural, VEINCUPRI, gera uma série de hábitos, costumes e instituições. Estudados em suas relações particulares, eles podem nos fornecer um quadro estrutural dessa comunidade, pois,

interrelacionadas, essas partes formam o que podemos chamar de corpo social ou de estrutura.

Mesmo tratando a relação da comunidade Kaingang com os espíritos no passado, sabemos que ainda hoje essa relação é muito forte. É uma cultura milenar, repassada de geração a geração, sendo a comunidade, o lugar onde o mundo dos espíritos e o mundo dos humanos ocupam o mesmo espaço. Na tentativa de manter seus etnoterritórios e territórios imemoriais é que os Kaingang mantêm viva a lembrança de seus antigos líderes, lutando sempre contra o etnocentrismo instalado no Brasil desde a chegada dos primeiros colonizadores europeus.

Importante destacar aqui que o tempo para os Kaingang também é contado a partir dos seus líderes, não como a sociedade vê esse tempo em dias, semanas, meses e anos, mas como o tempo do líder tal, do cacique tal e assim por diante. Conforme as pesquisas de Pinheiro (1992, p. 61), a morte também é um tempo, pois tudo é pensado e organizado de acordo com o ritual:

A morte era acompanhada por rituais e procedimentos econômicos e sociais a ela vinculados. Necessitava-se de locais específicos para enterrar o morto. Depois de morto, o corpo era envolvido em cascas de árvores e folhas de palmeiras. Alguns eram colocados em jiraus de taquara. O espírito, resíduo do corpo agora morto, perambulava pelas aldeias em busca da companhia dos parentes e dos amigos. Ele despertava medo e horror. Entre os Kaingang de Palmas a vida *post mortum* era denominada “alma”. Acreditamos que essa denominação

era devida a integração com a cultura “civilizada” com a qual eles mantinham contatos periódicos há mais de cento e cinquenta anos. Essa “alma” Kaingang tinha o mesmo aspecto do indivíduo enquanto vivo.

Ainda segundo Pinheiro (1992), o culto aos mortos se constituiu na base da expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang. A festa do *Veingreinyã* ou o ritual do *Kiki*, revela características sociais dos Kaingang do passado e da atualidade. Os Kaingang acreditavam que o espírito do morto deveria deixar os vivos em paz e retornar às regiões de onde viera. A festa do *Veingreinyã* é um ritual em forma de festejo para que os mortos sigam seu caminho e se afastem da aldeia. Segundo Pinheiro (1992, p. 61-63):

Esse era o motivo, socialmente expresso, para a organização da Festa do *Veingreinyã*. Assim, a morte, acompanhada desta antiga narrativa simbólica justificava a organização da festa. Mas, pudemos observar outras funções para a realização da Festa do *Veingreinyã*: o reequilíbrio sexual e numérico dos Grupos e sub-grupos, pois a necessidade de se aguardar um ano após a morte para a sua realização, as danças em volta das fogueiras e as pinturas corporais específicas de cada grupo facilitavam a percepção do desequilíbrio populacional causado por esta e outras mortes ocorridas durante este tempo.

Mesmo comemorando a passagem do Kaingang do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, o desejo de luta e lembrança de seus territórios aparece na narrativa, pois o equilíbrio populacional está ligado à luta pela sobrevivência do povo e de seus etnoterritórios.

Não podemos esquecer que o que foi relatado acima não é algo que aconteceu e já deixou de ser, pelo contrário, sendo o Kaingang um povo que mantém seus usos, ritos e tradições, o respeito aos mortos ainda é forte, fazendo parte do cotidiano da comunidade.

Os velhos mestres, sábios e *Kujás*, costumam dizer que a morte de um Kaingang é semelhante a uma árvore, que no inverno perde todas as suas folhas e frutos como se tivesse morrido, mas renasce mais linda e forte depois que passar o frio. Assim como as árvores, nossos mortos não morrem, fazem uma passagem para o outro mundo e como deixam seu nome e sua história, garantem a continuidade do povo.

1.4.

OS PRIMEIROS MORTOS DAS METADES CLÂNICAS KAMË E KANHRU

Desde o surgimento dos irmãos Kaingang *Kamë* e *Kanhru*, muito tempo se passou até que um dia a chuva começou e não parou. As matas e os animais começaram a morrer e sumir no meio da grande enchente e os Kaingang começaram a sofrer e se preocupar com aquilo, pois não podiam fazer nada para parar um acontecimento natural. Caminharam muitos dias para fugir da fúria da natureza até chegar na mais alta montanha e entrar para dentro da terra e levaram com eles uma “muda” de fogo para se aquecerem até que a chuva parasse.

Muitos anos se passaram até que um dia o *Kamë* resolveu sair, o dia estava amanhecendo ao lado da nascente do Sol, seu protetor, e tudo pareceria ter voltado ao normal. No final da tarde, ao anoitecer, o *Kanhru* notou que o *Kamë* não estava mais lá e também saiu, vendo então, que a Lua iluminava a terra e que tudo estava normal. Foi assim que os Kaingang venceram o grande dilúvio e guardaram o fogo que até hoje usam para se aquecer e dançar de dia e de noite nas suas festas e no *Kiki*.

Conforme introduzido acima, há uma versão muito citada por pesquisadores da cultura Kaingang, descrita por velhos e anciãos detentores e guardiões da história Kaingang, onde em seus relatos afirmam que depois do dilúvio ressurgiu o povo Kaingang do centro da terra. Como grande parte do conhecimento é repassado através da oralidade,

afirmam que o povo Kaingang tem a cor da terra porque ficaram muito tempo na caverna chamada *Nũme*¹ (numbe), e até hoje estão escondidos alguns dos primeiros Kaingang, que recebem a alma e o espírito dos mortos, que passam por uma transformação de preparação até o rito de passagem, do mundo dos vivos ao mundo dos mortos, e aguardam o período do renascimento. Segundo Veiga (1994, p. 148):

Os Kaingang afirmam que o Numbê fica no poente, e por essa razão os mortos devem ser enterrados com a cabeça para o Leste, com o rosto voltado para o Oeste... para alguns o Numbê está para cima, mas muito alto... Outros Kaingang afirmam que o Numbê fica abaixo do solo: “é um paredão para baixo”, como um precipício.

Contam que os primeiros Kaingang saíram no alto do *pãónh* (morro) ou *krĩ ñño* (alto da montanha), não se sabe bem onde, (como muitos outros locais sagrados, que só são conhecidos e revelados pelos *Kujá*, os únicos a manter contato com os ancestrais Kaingang). No sudoeste do estado do Paraná, dizem eles que ainda hoje podem ser vistos os buracos pelos quais subiram. Saía um grupo de cada vez,

1 *Nũme* é o nome do mundo subterrâneo onde ficam os Kaingang puros no interior da terra, os que deram origem e continuidade dos que vivem sobre a terra, segundo relatos dos velhos *Kujá*. Histórias contadas aos seus netos em redor do fogo e nos dias que acontece o ritual do *Kiki*. O *Kiki* além de ser o ato de passagem do morto para o mundo dos mortos, é também o momento em que os moradores do *Nũme* se comunicam com os Kaingang que vivem na parte de fora ou em cima da terra.

liderados pelos *jamré* (parentes) e *régre* (irmão) *Kamê* e *Kanhru*, dizem que *Kamê* saiu primeiro com as seguintes características corpo delgado, pés compridos, ligeiros em tudo, e o *Kanhru* saiu depois, com corpo grosso, pés grandes e vagarosos nos seus movimentos e muito calmo. Acreditam os Kaingang que até hoje os melhores caciques são da marca *Kanhru*, pois sua paciência e calma faz com que tomem decisões certas nos conflitos e estratégias do povo, enquanto que o *Kamê* é um excelente líder e guerreiro, que luta com garra, toma decisões e realiza tarefas com muita agilidade, sendo sempre o primeiro a agir em caso de guerra ou luta.

Encontramos em Telêmaco Borba (1908, p. 51), na obra intitulada: “Actualidade Indígena”, o mito dividido em histórias que se complementam como segue:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas. Os *Caingangues*, *Cayurucrês* e *Camés* nadavam em direção a Ella levando na boca achas de lenha incendiadas. Os *Cayurucrês* e *Camés* cançados (sic.), afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crinjijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, passaram muitos dias seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com

a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com o seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas secaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediações de *Crinjijimbé*.

Percebemos que a vida do povo Kaingang sempre esteve ligada à cosmologia e que a formação dos animais também está ligada ao povo. Notamos que aqueles que escapam do dilúvio em cima das árvores vão dar origem a alguns animais, como o macaco e o bugio.

Os Kaingang, como muitos outros povos indígenas, têm na natureza o espírito de irmandade. Eles acreditam que os animais são seres com alma e espírito que protegem o povo de acordo com sua metade clânica.

Na noite posterior à sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e o carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: – vão comer gente e caça –; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinha mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: – vão comer caça –; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; - *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com Mao modo: – vão comer folhas e ramo de arvore –; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão

porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: – Você, como não tem dente, viva comendo formiga; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia esses animaes, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. (BORBA, 1908, p. 21).

Ao analisar o mito contado por Borba, percebe-se que o Kaingang vive da complementaridade de suas metades clânicas desde sua origem. Parafraseando o autor, nota-se que depois de concluir os trabalhos de criação e denominação dos animais da terra, tanto os *Camé* quanto os *Cayurucré* têm uma mesma busca, a de unir os grupos, formar e fortalecer o povo. Borba (1908, p. 21-22) segue a contação afirmando:

Concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente; então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, a fim de que ellescahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao

barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quis atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Cainganges* e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camé*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Cainganges*. Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Cainganges* são parentes a amigos.

Com isso podemos observar que o conhecimento cosmológico resiste ao tempo, e mesmo sem nenhum contato com livros ou histórias de outras gerações, os anciãos Kaingang ainda mantêm sua cultura e forma de ensinar, passando oralmente os seus conhecimentos às futuras gerações.

Fica claro que os Kaingang sempre estiveram ligados à natureza, onde a água e o fogo, assim como o *Kamẽ* e o *Kanhru* se completam e dão rumos e sentido à vida do povo. Notadamente dá para perceber que através do dilúvio, o Kaingang renasce, assim como toda a natureza que o rodeia e o protege.

1.5.

RITUAL DO KIKI:

COSMOLOGIA E RESISTÊNCIA DO POVO KAINGANG

A natureza, os mitos e sua cosmologia conseguem manter viva a cultura e identidade de um povo etnicamente diferenciados. A exemplo disso, o povo Kaingang tem como centro da vida o ritual do *Kiki* - o ritual de culto aos mortos. Através desse ritual, os Kaingang conseguem sustentar uma relação íntima entre a vida e a morte, além de ser objeto de reafirmação da identidade indígena. Baldus (1979) afirma que o culto aos mortos é a base e expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, para esses indígenas, mais do que qualquer coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença.

No momento em que se iniciam os preparativos para a realização do ritual é possível perceber e entender claramente parte da cosmologia Kaingang, pois é nesse momento que o povo se divide, cada um com sua metade clânica, *Kamẽ* e *Kanhru*. O povo Kaingang tem sua origem e formação a partir da fusão dessas duas metades que agem no ritual de forma separada, mas uma complementa a outra de forma assimétrica.

Um fato importante da realização do ritual do *Kiki* é a representação da organização da sociedade Kaingang, pois só é realizado o culto aos mortos quando solicitado por duas famílias, uma de cada metade, que tiveram mortos seus entes queridos em anos anteriores ou posteriores ao último ritual.

Além da representação cosmológica também se vê o respeito aos mais velhos e às lideranças no grupo.

Para que o ritual ocorra, há uma preparação prévia que deve ser seguida rigorosamente. São necessários três fogos que ocorrem em períodos distintos entre os meses de janeiro a julho, no período final de colheita de milho e de pinhão, ou seja, final de outono e início do inverno. Os fogos acontecem da seguinte maneira:

Primeiro Fogo: são acesos dois fogos, um para cada metade clânica, respectivamente, o da metade *Kanhru* para o lado da nascente do Sol e o do *Kamê* para o lado poente do Sol. Nesse primeiro fogo acontece a reunião dos rezadores com os familiares dos mortos que terão seus espíritos encaminhados para o mundo dos mortos. Também é nesse primeiro encontro que é verificado se há número suficiente de rezadores das duas partes, pois os Kaingang acreditam que se não houver o número correto de rezadores, o *Kiki* não pode ser realizado. Segundo os mais velhos, com a falta de uma das rezas no ritual, a comunidade sofre e acontecem muitas mortes, uma vez que os espíritos ficam vagando no mundo dos vivos e isso é ruim. Os *Kujás* das famílias decidem em conjunto qual araucária será derrubada para a confecção do cocho que servirá para armazenar a bebida do *Kiki*, devendo ser uma araucária sadia e que, através das rezas, os espíritos possam autorizar a sua derrubada.

O pedido de autorização da derrubada do pinheiro é feito aos espíritos da natureza, porque os Kaingang acreditam que todas as espécies de animais e vegetais que existem no mundo possuem uma alma e espírito. O fato de derrubar o pinheiro é o mesmo que tirar uma vida, pois a morte da árvore representa o fim de um ciclo longo de existência do próprio povo Kaingang. A escolha da araucária como cocho é dada também pelo fato de ela manter-se sempre verde, quer seja inverno ou verão. Esse primeiro fogo ocorre geralmente

dois meses antes do terceiro, pois é o tempo necessário para a maturação da bebida *Kiki* e da realização de cada reza do ritual.

É importante lembrar, que com o acendimento do primeiro fogo do ritual, acontece o reencontro dos Kaingang de várias terras indígenas. Nesse encontro acontece o fortalecimento cultural de forma geral, pois como os conhecimentos são passados de geração a geração, as crianças e jovens são levados pelos seus pais para ouvirem e aprenderem os segredos da vida Kaingang. Esses segredos são repassados pelos *Kujás/pajés* – detentores dos conhecimentos, saberes próprios do povo. Além disso, é um espaço onde o mundo espiritual é juntado ao mundo carnal. Nesses reencontros de anciãos, rezadores e sábios indígenas são debatidas outras questões de suma importância para a sobrevivência do povo, dentre elas a luta pela terra e a manutenção de seus territórios tradicionais. A reunião ao redor do primeiro fogo não passa das oito horas da noite, horário em que o sol se põe definitivamente no horizonte, ficando na responsabilidade dos donos do ritual, ou seja, das famílias dos mortos que estão sendo cultuados, manter a chama dos fogos acesas até o último dia do ritual - os fogos depois de acesos não poderão ser apagados até o final do ritual.

Segundo Fogo: No segundo fogo são acesas quatro fogueiras, obedecendo a ordem do nascer e do sumir do sol. Do lado leste são acesas duas para o grupo clânico *Kanhrú* e do lado oeste são acesas outras duas para a grupo clânico *Kamẽ*. Nesse segundo fogo acontece o início das rezas e da chamada dos espíritos que serão encaminhados para o mundo dos mortos. Importante lembrar que as rezas e cantos são entoados todos em língua Kaingang, e cada grupo de rezador possui sua própria maneira de rezar para o morto da outra metade clânica, ou seja, *Kamẽ* reza para *Kanhrú* e *Kanhrú* reza para *Kamẽ*. Esse segundo fogo reúne os Kaingang até a

meia noite, porém será na noite que antecede a preparação do cocho e da bebida *Kiki* que será consumida, no último dia do ritual. No dia seguinte ao segundo fogo os rezadores fazem a preparação do cocho, sendo que cada metade clânica tem a responsabilidade de preparar um lado do cocho. Os *Kamês* descascam o pinheiro do lado em que o Sol se põe enquanto os *Kanhrus* descascam do lado nascente do Sol. No momento em que está sendo feito o cocho cada grupo de rezadores deverá fazer suas rezas em homenagem aos mortos e ao pinheiro que foi morto para a realização do ritual. Os rezadores *Kamês* rezam e dançam ao redor da araucária no sentido anti-horário e os *Kanhrus*, por sua vez, rezam e andam para o sentido horário, que simboliza o encontro das duas metades do povo Kaingang.

Após a confecção do cocho é preparada e bebida que nele será colocada por um período de sessenta dias. A bebida é uma mistura de mel de abelha silvestre, ervas medicinais, água ardente e água de nascente. É de responsabilidade das famílias donas do ritual cuidarem do cocho e da bebida até o último dia do ritual.

Terceiro Fogo: Passados mais ou menos sessenta dias do início do ritual, acontece o terceiro fogo. Nesse fogo são chamados todos os membros das comunidades Kaingang para participar. São acesos agora três fogos para cada metade – três para os *Kamês* e três para os *Kanhrus*. Todos iniciam as atividades quando o sol se esconde no horizonte seus últimos raios, assim, passam a noite toda rezando, cantando e dançando em homenagem aos seus mortos e ao surgimento da vida Kaingang. Nesse último fogo acontece uma mistura de alegria e tristeza, e isso se percebe quando os cantos estão acontecendo, eles sentem na alma e no espírito, todo acontecimento.

É importante lembrar que por ser um ritual xamânico, nenhum membro ou pessoa deve chegar ao redor dos fogos

se não estiver identificado com uma marca que represente sua metade clânica. As marcas são diferentes umas das outras, se for *Kamẽ* recebe a marca *Kamẽ* que é comprida, se for *Kanhru* recebe a marca *Kanhru* que é arredondada. Há também outras duas marcas, a marca *Votor* e a marca *Jẽnkymág*, a *Votor* pertence ao *Kanhru* e a *Jẽnkymág* a metade *Kamẽ*, que são aquelas pessoas filhas de não indígenas ou de outros indígenas não Kaingang. Por exemplo: filho de um pai da etnia Guarani com uma mãe da etnia Kaingang, se a mãe for da metade *Kanhru* os filhos serão *Votor* e se a mãe for da metade *Kamẽ* os filhos serão *Jẽnkymág* – casos assim ocorrem somente quando uma mulher Kaingang casa-se com um homem de outro grupo, pois a continuidade do povo Kaingang é dada pela patrilinearidade, ou seja, a marca sempre é passada pelo homem.

No terminar da noite do terceiro e último fogo, os rezadores e os participantes do ritual se dirigem ao local onde aconteceram os fogos e caminham até o cemitério com a seguinte organização: os membros do grupo *Kamẽ* vão na frente cantando e rezando, enquanto os do grupo *Kanhru* vão mais atrás. Ao chegarem no cemitério os *Kamẽs* entram primeiro, fazem suas rezas sobre os túmulos dos mortos *Kanhru*, fazendo a troca das cruzes, enquanto os *Kanhru* aguardam do lado de fora do cemitério para depois da saída dos *Kamẽ* fazerem sua parte do ritual entoando suas rezas e cantos aos mortos *Kamẽ*. Feita essa parte, ambos os grupos seguem rumo ao local onde está sendo o ritual para a abertura do cocho e encerramento do ritual. Tanto no cemitério quanto no ato final do ritual é um momento ímpar, pois fica claro que o povo ainda mantém viva sua cultura. Após a abertura do cocho e consumo da bebida, os membros dos dois clãs se unem e trocam cumprimentos em sinal de um novo recomeço.

Vivenciar um ritual do *Kiki* transforma a vida de quem participa, pois além de uma vivência espiritual, tem todo um conhecimento cosmológico que só é acessível a quem vive o ritual. No testemunho de Getúlio Narsizo:

Tive duas vivências no ritual do *Kiki*, na Terra Indígena Xaçecó, uma com doze anos de idade e o último com trinta e nove anos. Os dois contatos com o ritual marcaram minha vida de forma significativa, pois, no primeiro, participei como jovem e aprendiz, já no último fui um dos donos do ritual, pois foi onde fiz a passagem de meu pai do mundo dos *kuprĩg* para o *Nũme*. Fui até a casa de Claudemir Karũ Mág Pinheiro, residente na aldeia Olaria, da Terra Indígena Xaçecó, no dia 10 de outubro de 2020 (Depoimento de Getúlio Narsizo, 15 de outubro de 2019).

Todo conhecimento sempre é contado através da oralidade, e não seria diferente com a conversa que Getúlio teve na comunidade com o *Kujá Kurã Kág*¹. Na *roda de diálogo*, o *Kujá* fala sobre a importância dos animais na vida Kaingang e nos rituais, e lembra que esse ensinamento foi contado pelo seu avô e só pode ser contado na língua materna:

Kanhgág tỹ Kurã Kág, prỹg tỹ 47, tỹ ãjag mỹ kanhgág mūr já kãmén sĩ han ke kãme. Sỹ ki kanhró to jykre

1 *Kurã Kág* é o nome em língua Kaingang.

ĕn to vĕnh ke vĕ, mĕ ke. *Inh jóg kófa Sārĭg Mág tĕ inh mĕ tó tĭ, kurā sĭra rārĭr vĕ ga mor ki rā mŭ! Kĕ ne inh mĕ tó mŭ, vĕnh mĕ kĕg ra grupo ũ ne mur mŭ ser. Kĕ grupo ĕn ne rārĭr ĕn vĕg mŭ ser, kĕ ag pĕ'i ne ag mĕ, ĕg rá vĕ tĕ rārĭr mig'mig re ke nĭ mŭ. Kĕ grupo ĕn rá ne tĕj nĭ ser, rārĭr mig'mig togrĭn ke. Kĕ kĕme hĕve rá tĕj ag vĕ, kurā ki grupo ag vĕ kegĕ, rārĭr mŭr jo kĕta grupo ag vĕ ser. Kĕ jóg kófa ne inh hem ũ kegĕ, kurā ĕn ki kuty kĕ rá ra grupo ũ ne ga nor ĕn ki pa mĕn mŭ. Grupo ĕn ne rur nĕ tĭ, kĕ ag ne kuty ĕn ki kysĕ vĕg mŭ kegĕ. Ki ag ne pĕ'i ũ nĕti, kĕ ti ne ag mĕ ĕg rá vĕ nĕn ror ĕn ri ke nĭv mŭ, ti tĕ kysĕ to ke vĕ hamĕ. Kĕ grupo ĕn rá ne ror nĭ ser vĕ, kysĕ togrĭn, kuty to grupo vĕ, kĕ grupo tag vĕ rārĭr pur já tá nĭv mŭ ser, kuty já tagrĭn. *Inh jóg tĕ ĕg kĕme tó ki, grupo ve ĕn vĕ nĕn mág kĕra vĕ ser. Grupo rĕgre ĕn vĕ nĕn kĕra vyr kegĕ. Nĕn mág kĕ ki grupo rĕgre ag vĕ jĕg nĕ mrĕ mĭg tĭ, kĕ ag ne nĕn ũ ki kanhrĕn ti ser hamĕ. Mrĕ ag tĕ miso kar ag mrĕ vĕnhgrĕn ki kanhrĕn tĭ kegĕ, jĕn ag tĕ tĭ miso ag mrĕ, ag jĕ ũ vĕ tĕ: Jótiti tĕ. Ā mĕ mág tĕ. Vĕnh kri fĕg kĕ. Ti kusin my si, my si, my si, ke tĭ. Kajĕr tĕ jótiti mĕ jĕn vĕ hamĕ. Kĕ kajĕr vĕ fĕnĕnh mĕ jĕ mrĕ vĕnhgrĕn ũ han mŭ ke gĕ, kĕ tĕ getĭ ser: Jĕ pĕn mág, Jĕ pĕn mág Jĕ pĕn grĕnh. He tóg ti kajĕr ti hamĕ. Hĕ-ĕ kajĕr tĕ hen ri ke Kamĕ mĭg tĭ. kĕ ne kójko mĕ jĕ ũ han mŭ kegĕ. Ge tóg tĭ ser kajĕr ti: Kójko ĕ ne. Kójko ĕ ne. Ā sĭ hĕra. Nĕm mĕg tĭ. He tóg tĭ kegĕ kajĕr tĭ. Kanhgág grupo rĕgre ĕn ne nĕn mág ki nĕn ũ kar ki kanhrĕn mŭ, ge tóg tĭ inh jóg kófa ti inh mĕ. Ēn ki ĕg ne ĕg kultura to kanhrĕn mŭ kegĕ, kĕ kanhgág kar ne jag nĕ mrĕ vĕmĕn kĕ, mŭnĕ ĕg jagfy nĕn ũ ũ han hem ũ hamĕ. Kĕ ag ne reŭniĕ ũ han mŭg tĭ ser ki ag ne Kiki koj to vĭ mŭ, hĕra ag ne ĕg ne to han mŭ ke tĭ. Kĕ grupo rĕgre pĕ'i ne mŭnĕ ĕg kanhgág já ĕn to han ge ag tĕ tĭ. Kamĕ mrĕ Kanhru ũ tĕ ter kĕ ĕg tĕ**

*Kiki koj han mũ ser, grupo rêgre mÿ se vê hamê ser,
ge tóg mũ Sórġ még ti.* (Diálogos com Kujá Kurã
Kág durante o mês de agosto de 2019)

A educação e a vida cosmológica Kaingang se relacionam intimamente na comunidade, pois no ritual do *Kiki* praticamente todos se reúnem junto com os pais e avós, as crianças também são levadas e escutam ao redor do fogo histórias de seus antepassados, a exemplo da que foi contada pelo *Kujá Kurã Kág*.

Sendo o *Kiki* o único ritual que é falado e realizado de acordo com a cultura e os costumes tradicionais do povo Kaingang, aproveitamos este momento da escrita para deixar registrada a vivência sobre o *Kiki koj mur kãme* vivenciado na TI Xaçecó. Nas palavras de Getúlio Narsizo, o registro como fonte e referência para o povo Kaingang:

*Kamê mré Kanhru jitóg jag nê mré nêñ kãmĩ mũg tĩ,
kÿ Kujá ne ag mÿ mũñÿ ùn tÿ ter ve jé, ag tÿ nêñ mĩ
mũ ra miso kórég fêr még jitóg Kanhru nunh to as
mũ, kÿ ne ter mũ kegé.*

*Kÿ kanhgág ag kar vÿ ga nón mũ ag tÿ Kamê kar
Kanhru jukénh jé kar Kamê ne pi han mũ ti tÿ ti jamré
mÿ jãn ke vê. kÿ tÿ ge mũ ser:*

Hê nĩ ke e e. Hê nĩ ke e e.

Hã tãj já, hã tãj já.

Ketĩ, ketĩ, ketĩ.

*Mré Kanhru ne pi ũ han mũ kegé kŷ tóg ti jamré my
jãn mũ kegé:*

Mĩg mág tóg á kãgmĩ.

Mĩg mág tóg á kãgmĩ.

Kanhkó Tãn tŷ ã vĕg nĩ.

Kanhkó Tãn tŷ ã vĕg nĩ.

Hãvã hãvã, ketĩ, ketĩ.

*Kiki koj tŷ prŷ ũ ki kutĕ jé. Prŷg ěn ki kanhgág rĕgre
tŷ ter nŷj mũ hamĕ, Kamĕ mré Kanhru, jág ne jemré
vĕ hamĕ. Ěn tŷ ge tũ ra Kiki koj pĩ kutĕj mũ ser prŷg
ũn ki mŷr.*

*Kamĕ rĕgre tŷvĩ tŷ ter já nŷn kŷ, Kiki koj pi kutĕj mũ,
mré Kanhru rĕgre tŷ ter ja nŷn kŷ, Kiki pi kutĕj mũ
kegé. Mŷ Kamĕ mré Kamĕ vŷ jag nĕ rĕgre nŷtĩ, jag
nĕ kĕke vĕ. Mré Kanhru ag tã ěn ge nŷtĩ kegé. Jag nĕ
jamré tŷ ter ěn ki prŷg ěn ki kki koj tŷ kutĕj mũ ser.
Ki kanhgág Kamĕ kar Kanhru kanhró ěn, jãn fã ěn vŷ
reunião tĕgtũ han ti ser Kiki koj tŷ kutĕ jé ser.*

*Reunião ag han han kar kŷ Kamĕ mré Kanhru ag tŷ
pi ve pir han tĩ ser kãme mŷ pĩ ũ mré Kanhru mŷ pĩ
ũ kegé, kuty tá ag tŷ han tĩ, hora ke pĕnkar kri pir ki
ag tŷ pĩ tŷ kãsé grug tĩ. Kŷ Kamĕ vã Kanhru mŷ jãn
tĩ jo Kanhru ag vŷ Kamĕ ag mŷ ag jé han tĩ. Kuty ěn
ki, kuty kuju – meia noite – ki tũ krŷ kenh mũ pĩ ve ti.
Kuty rĕgre ki ag tŷ kuty ve ěn ri ke han mũ kegé, pĩ
pir ki meia noite ki tŷ krŷ mũ kegé.*

*Kuty vĕ, rã pur já Kanhru, Kamĕ ag tŷ pĩ mŷ jãn. Rã mũr
já Kamĕ, Kanhru ag tŷ Kamĕ mŷ jãn. Kar kuty rĕgre.
Kuty rĕgre ěn ki ag tŷ vĕnh rán rán tĩ ser. Kamĕ tŷ
kãsé pránh sá ěn tŷ ã jag jamĕ rán tĩ rá tĕj. Jo Kanhru
ag vŷ kenfun pránh sá toã jag jamĕ rén tĩ kegé, rá ror.
Mŷr kuty ěg ag ki kuprĭg ag vã mũg tĩ ag Kiki han vĕ
tóg, ěg vĕnh ssán sán tun kŷ ěg tŷ kaganh mũ mŷr
kuprĭg tŷ ěg kunhnŷj mĕ tĩ.*

Kuty vē kurā kar kŷ ver ag tŷ nēn kātá fág mág kutēn mŷ tŷ, ag tŷ makótŷ kar kŷ krėj mág han jé, kāki Kiki koj ke ēn han jé. Kuty ki pŷ rég'rég kar kŷ Kamē mré Kanhru ag tŷ krėj mág ki Kiki han tŷ se. Ki ag tŷ goj nŷm tŷ mré mŷ kŷ āsuka ti mré ag tŷ ki goj fa sŷn ky mŷg ti kegé.

Kuty rég'rég kar kŷ ag tŷ krėj mág ki Kiki han kar ser mré ag tŷ ti kri tam hur. Ēn ge ki nŷ kŷ tŷ kysā rēgre mré tēgtuj mŷ Kiki koj tā há nŷ jé. Kysā tag tá jun kŷ ag tŷ pŷ tēgtŷ han mán mŷ ser. Vāhā ag tŷ vēnhgrén mré tŷnh ki kurānh mŷ Kamē mré Kanhru ag. Kurā ki ag tŷ ĩn ki kruj ag mán tŷ ti. Kamē ag Kanhru ter já ēn kruj mán tŷ tŷ. jo Kanhru ag vŷ Kamē ag kruj mán tŷ tŷ kegé.

Makótŷ kŷ ag tŷ ver krėj mág to kruj ag fēg tŷ, ag ver kri jān kevē. Ēn ge kar kŷ ag tŷ kruj ag mamŷ tŷ vējkej ra. Kamē ag tŷ mŷ vén tŷ jo Kanhru vŷ ag nón mŷ tŷ kegé. Ēmin jagma grupo rēgre ag tŷ tŷnh tŷnh mŷ tŷ: Grupo ag tŷ vēgkej ra mŷ.

Vēgkej ki grupo rēgre ag vā junjun.

Vēgkej ki junkŷ, Kamē grupo ag tŷ rā vén tŷ, ag rānh-rāj han kar kŷ ag tŷ pa tŷ ser. Kar hā Kanhru ag tŷ rá tŷ kegé. Grupo rēgre ag vŷ Kiki ko nŷ tŷ hamē. Ki ag tā rā krŷ nŷ to ranh kej mŷ ser. Ag tŷ krėj mág kág kar kŷ grupo ag ti tŷ vŷrŷn kej mŷ kegé, ag tŷ, tŷ krŷ kej ke nŷ'nŷ.

Krėj mág kri (tam vŷrin) ke kar kŷ grupo ag tŷ ti pug póg tŷ, ag tŷ mŷ tŷ mŷm vē ser. Gen kŷ Kiki koj vŷ prŷg ēn ki krŷ kej mŷ ser. (Getúlio Narsizo, 2020).

As mudanças que os indígenas foram obrigados a passar, principalmente o povo Kaingang, não tornaram esse povo menos indígena, mas o tornaram mais forte. Apesar das lutas e dificuldades, o povo Kaingang é um grupo guerreiro que

ainda mantêm sua tradição, seus rituais, e busca a cada dia transformar seu mundo sem esquecer quem é. O ritual do *Kiki* ainda é um dos meios de manter viva a cultura Kaingang, e mesmo com tantos empecilhos, ainda consegue manter seus conhecimentos e riquezas imemorais deixadas de herança pelos seus ancestrais.

Notadamente, a realização do ritual do *Kiki* pelo povo Kaingang é um sinal de resistência e busca de sua autonomia, pois pela pressão do próprio órgão indigenista oficial no início do século XX, os Kaingang quase abandonaram essa rica e imemorial tradição. Os velhos relatam que a desculpa para a proibição do ritual era de que no decorrer do evento havia muito consumo de bebidas alcoólicas. Também, com a chegada das igrejas pentecostais nas comunidades, foi proibido o uso de bebida alcoólica no ritual, sendo que a fermentação da bebida *Kiki* é o cerne do ritual.

Outro fator que quase levou à extinção dessa prática cultural Kaingang foi a chegada dos colonizadores e a expulsão dos indígenas de seus territórios tradicionais. Nos anos quarenta, os *Kujá/Xamãs* Kaingang foram levados para outros territórios e foram proibidos de realizar o ritual.

A realização do ritual, como já descrito acima, é um momento em que os líderes e velhos debatem diversos problemas e planejam o futuro de seu povo. Geralmente, quando acontecem os encontros para a realização do *Kiki*, os *Kujá* de várias aldeias e terras indígenas se reencontram e fazem trocas de conhecimentos. O papel desses líderes não é apenas de rezar no evento, eles são os conhecedores dos segredos da natureza e partilham os mais diversos remédios e ervas que podem curar ou matar pessoas. O surgimento desses líderes tradicionais se dá de tempos em tempos, quando, segundo os próprios *Kujá*, são chamados pelos espíritos da natureza, dos animais e vegetais, ou seja, os segredos do mundo dos vivos e dos mortos.

A pesquisadora Veiga (2000, p. 264), fala da importância do ritual do *Kiki* como performance dos atos míticos, com etapas que apresentam uma profunda ligação com o mito da criação do mundo dos Kaingang:

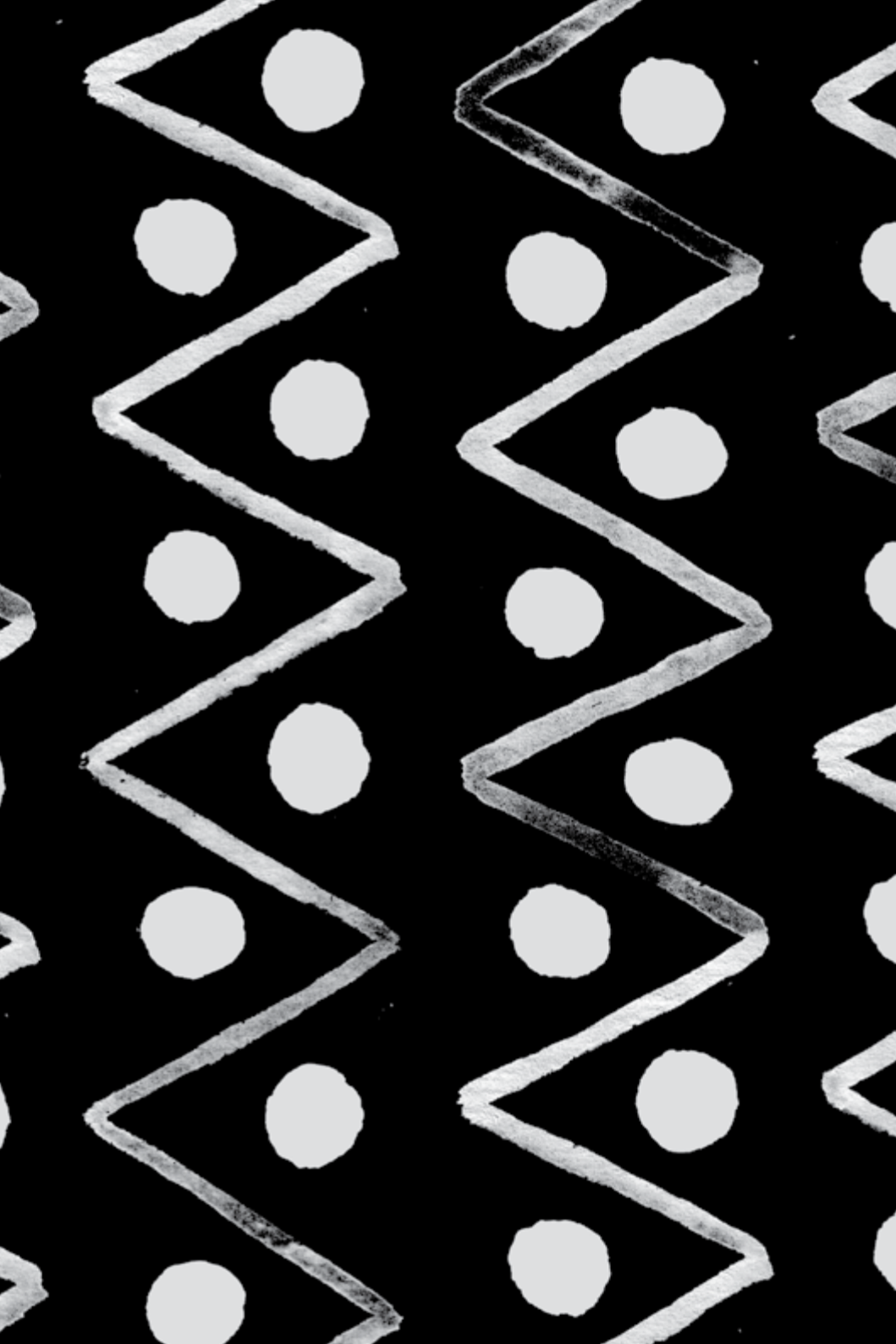
O ritual do *Kiki* relaciona-se aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte dos indivíduos atinge toda a comunidade. Refazendo os gestos e o caminho dos ancestrais, o ritual recompõe a comunidade e reestrutura o mundo. Refazendo a origem do povo e a criação, ele dá aos Kaingang a possibilidade de um novo tempo, que é também o tempo primordial.

O ritual do *Kiki* é uma forma de manter a cosmologia Kaingang viva, pois possibilita pensar um novo tempo, tempo de renovação, tempo sagrado para o povo indígena. O ritual busca garantir e legitimar a ancestralidade que foi por muito tempo ameaçada pelos processos de colonização.

Dessa forma é possível reafirmar que o ser humano, independente do grupo étnico, está sujeito a mudanças e adaptações culturais. A cultura não é estática e está em constante transformação. O desenvolvimento da identidade de um grupo étnico depende das relações interculturais envolvidas. Há muitos ensinamentos que só são passados a partir da língua Kaingang. O Ritual do *Kiki* é a manifestação que expressa a mais profícua relação que um povo tem e deve ter com a sua cosmologia.

2





2.1.

A TERRA INDÍGENA NÃO É SÓ TERRA

Geralmente quando perguntamos a qualquer pessoa sobre onde e como vive, a resposta que temos vem acompanhada de um endereço com bairro, rua, cep e cidade. Para os Kaingang não existe rua, bairro e nem número, a comunidade indígena é o nosso endereço e não há uma visão micro, mas macro de casa, onde todos os indivíduos que ali vivem e convivem fazem parte de uma grande família, com suas especificidades, mas com uma cultura voltada a reciprocidade que garante a sobrevivência de todos os membros daquele território.

Para entender melhor sobre o tema há a necessidade de dar uma explicação fundamentada do que é uma terra indígena, pois para a sociedade não indígena terra indígena nada mais é que um espaço em que os indígenas vivem, muitos não sabem o que realmente é uma terra indígena e nem tem a mesma visão que o indígena tem de sua terra ou de sua morada.

De acordo com o que diz a legislação brasileira, a Terra Indígena é uma pequena parte do território nacional que passa por um processo administrativo de reconhecimento e demarcação. Após a homologação por Decreto Presidencial, torna-se propriedade da União, sendo habitado por um ou mais povos indígenas, espaço em que são desenvolvidas suas atividades produtivas, culturais e físicas. Resumidamente é um bem da União, patrimônio inalienável e indisponível, e os direitos dos povos sobre ela são imprescritíveis.

A Constituição Federal de 1988, o Estatuto do Índio na Lei 6001/73 e o Decreto nº 1775/96, classificam as terras indígenas em três modalidades: Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas, Reservas Indígenas e Terras Dominiais. As Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas estão embasadas no art 231 da CF:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. §1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. §2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. §4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis (BRASIL, 1988).

De acordo com o Estatuto do Índio, que trata das áreas reservadas aos índios, encontramos a seguinte redação:

Art. 26. A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas à posse e

ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais e dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais. (BRASIL, 1973).

Diferente da explicação das terras tradicionais indígenas feita na Carta Magna de 1988, a Lei 6001/73 alerta para que as áreas reservadas aos indígenas pela União não podem se confundir com as de posse imemorial dos povos, podendo ser organizadas em modalidades, sendo elas reservas indígenas, parque indígena e colônia agrícola indígena. O Estatuto do Índio dá uma explicação para as modalidades acima citadas:

Art. 27. Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência. Art. 28. Parque indígena é a área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região. § 1º Na administração dos parques serão respeitados a liberdade, usos, costumes e tradições dos índios. § 2º As medidas de polícia, necessárias à ordem interna e à preservação das riquezas existentes na área do parque, deverão ser tomadas por meios suávorios e de acordo com o interesse dos índios que nela habitem. § 3º O loteamento das terras dos parques indígenas obedecerá ao regime de propriedade, usos e costumes tribais, bem como às normas administrativas nacionais, que deverão ajustar-se aos interesses das comunidades indígenas.

Art. 29. Colônia agrícola indígena é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional (BRASIL, 1973).

Outra forma de reconhecimento das chamadas reservas indígenas, explica Tempesta (2013, p. 9), nas *Orientações Básicas para caracterização ambiental das Terras Indígenas*, em Estudo pela FUNAI, a seguinte situação:

Em alguns casos extraordinários, como de conflito interno ao grupo com cisões irreversíveis ou impacto de grandes empreendimentos, pode-se empregar o procedimento de eleição de área para desapropriação por interesse público ou para aquisição, a fim de se constituir uma reserva indígena, observadas as recomendações do Tribunal de Contas da União e da Controladoria Geral da União, os critérios técnicos da Diretoria de Proteção Territorial e as considerações da Procuradoria Federal Especializada da Funai.

Mesmo sendo um patrimônio imemorial e cosmológico, a luta pela demarcação das terras indígenas é constante e é sempre lembrada pelos velhos da comunidade. Muitos líderes indígenas morreram sem terem reconhecidos seus territórios tradicionais.

O Decreto nº 1775, de 08 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, apresenta sete passos:

1º passo: O estudo de identificação: um antropólogo faz um estudo antropológico para fundamentar a identificação da terra indígena e apresenta um relatório.

2º passo: Aprovação do relatório: o relatório produzido deve ser aprovado pelo presidente da FUNAI e publicado no Diário Oficial da União.

3º passo: As contestações por todos os interessados: Qualquer das partes envolvidas tem direito a contestar o relatório, inclusive estados e municípios, num prazo de até 90 dias após a publicação do Diário Oficial da União.

4º passo: Declaração dos limites da terra indígena: Quando o Ministério da Justiça expede portaria declarando os limites do território e determinando sua demarcação pelos funcionários e técnicos da FUNAI; prescreve diligências ou desaprova a identificação, sempre fundamentado na Constituição Federal, conforme interpretação do art. 231 que trata do referido assunto.

5º passo: A demarcação física: Momento em que a FUNAI faz a declaração dos limites da área e efetiva sua demarcação.

6º passo: Homologação da terra: Feita pelo Presidente da República em forma de decreto.

7º passo: Registro da terra: É feito em Cartório de Imóveis da Comarca que corresponde a Secretaria de Patrimônio da União.

Importante registrar nesse momento que para nós Kaingang a terra jamais será objeto de negócio ou de troca, pois

devido a essa íntima relação, os povos originários veem a terra como a mãe de todos os seres vivos.

A luta pela demarcação de nossos territórios vem de muitas gerações e o sonho dos velhos guerreiros de recuperar seus antigos territórios e garantir o futuro das novas gerações, corre um sério risco.

No ano da publicação desta obra, 2022, ocorre uma ação no Supremo Tribunal Federal chamada de Marco Temporal, uma verdadeira afronta aos povos indígenas. Se aprovada essa ação e tornar-se lei, muitas terras indígenas reivindicadas pelos povos de todo o território nacional deixarão de existir. Uma vez que o chamado marco temporal tem como limite de reivindicação a data de 5 de outubro de 1988, em que a Constituição Federal foi assinada, sem levar em conta que, desde o contato até a própria promulgação da constituição, os povos originários foram objetos de exploração e considerados em muitos momentos como seres incapazes, comparados a animais, sem direito ao bem sagrado, a terra.

Não existe para os povos originários um marco temporal de ocupação dos territórios ancestrais, pois bem antes da chegada do colonizador diferentes etnias já estavam aqui. Mesmo que não reconhecida a presença sobre o território, os ancestrais estavam aqui, vivendo e convivendo com a natureza, desenvolvendo e praticando sua cultura e seus modos próprios de ser.

É neste sentido que reafirmamos que para o povo Kaingang sua casa vai muito além de sua aldeia ou terra indígena, pois o território Kaingang faz parte de sua origem. Atualmente os Kaingang caminham pelo território que vai desde o Rio Grande do Sul ao estado de São Paulo, como podemos perceber, a seguir, no mapa das localizações das atuais terras indígenas Kaingang do Brasil.

Mapa 1. Mapa de Identificação do etnoterritório Kaingang.



Fonte: Elaborado e adaptado a partir de Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú, 1944. ALMEIDA, 2015.

Notamos, pelo mapa, que o território ou a casa Kaingang está centralizada nos quatro estados, região em que também é encontrada a Mata de Araucárias do Brasil. Segundo a cosmologia Kaingang, o pinheiro, como é chamada a araucária, foi e ainda é um dos principais elementos de sua sobrevivência.

Importante lembrar que os *Kujás* e os velhos ainda mantêm vivas as lembranças de seus territórios, pois acreditam que a alma dos velhos guerreiros que lutaram as grandes batalhas do passado e garantiram a remanescência do povo, ainda andam pelos antigos territórios e, de vez em quando, voltam até as comunidades indígenas para lembrar o povo que é necessário continuar lutando.

A luta do povo Kaingang pela terra não tem, até o momento, uma data para acabar. A terra para os povos originários é mais que terra, é a mãe, vida social, morada dos espíritos, é um lugar sagrado. A terra indígena está marcada com o sangue dos antigos guerreiros que morreram sobre ela para garantir a continuidade do povo Kaingang.

2.2.

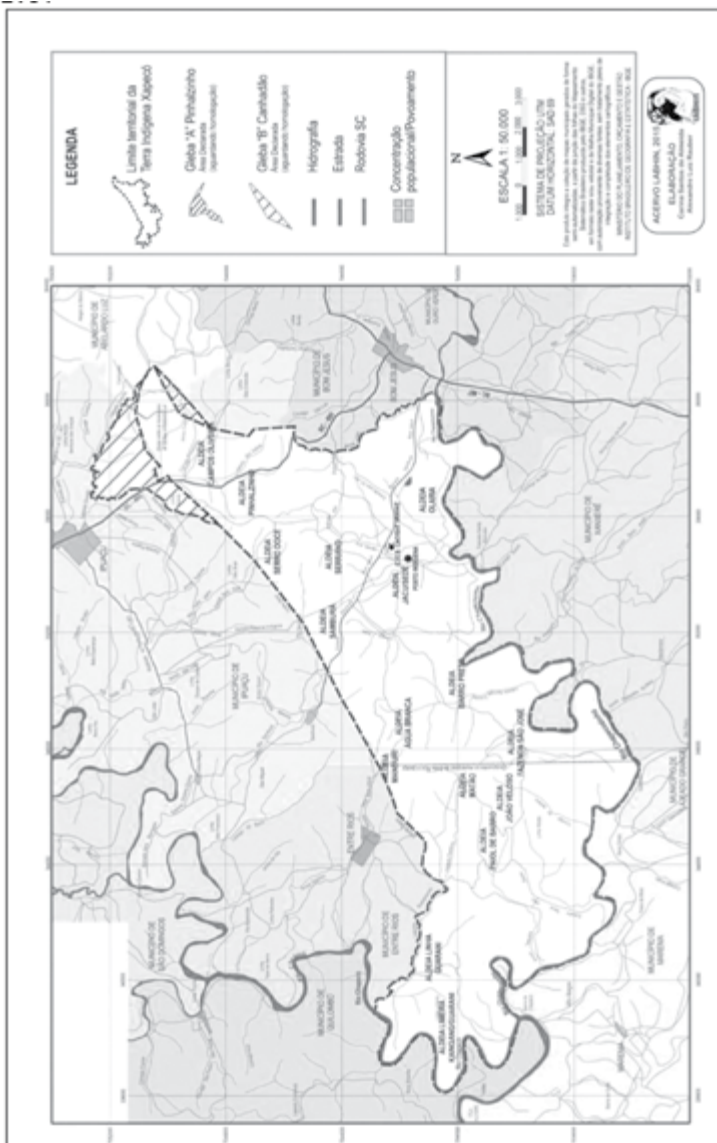
CONHECENDO A TERRA INDÍGENA XAPECÓ

A Terra Indígena Xapecó abriga a maior população do povo Kaingang que habita o território catarinense, mais propriamente no Oeste deste estado, terra em que o umbigo de Getúlio Narsizo foi enterrado.

Atualmente a TI está distribuída nos municípios de Abelardo Luz, Ipuaçú e Entre Rios, totalizando nas 16 aldeias: Campos Oliveira, Pinhalzinho, Cerro Doce, Serrano, Água Branca, Baixo Samburá, Sede, Olaria, Barro Preto, Matão, São José, Paiol de Barro, João Veloso, Limeira, Guarani e Aldeia Manduri. Cada aldeia é um território dentro do grande território chamado de terra indígena.

O mapa a seguir, elaborado por Carina dos Santos, nos dá uma visão de como a Terra Indígena Xapecó atualmente está dividida entre aldeias.

Mapa 2. Mapa TI Xaçepó localização das aldeias.



Fonte: Carina Santos de Almeida. Acervo do LABHIN.

As glebas A e B, que aparecem no mapa ao lado, fazem parte do antigo território e estão em fase de retomada pelos Kaingang; essas áreas ainda são habitadas por colonos não indígenas, e estão localizadas no município de Abelardo Luz.

O antigo território dos Kaingang da Terra Indígena Xaçecó está na lembrança dos velhos e *Kujás*, pois a atual terra indígena é apenas uma pequena parte do território conquistado no início do século XX pelo Decreto nº7 de 1902:

[...] fica reservado para o estabelecimento da tribo de indígenas coroados ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma área de terras compreendidas nos limites seguintes: “A partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul até o passo do rio Chapecozinho, e por estes dois rios até onde eles fazem barra”. Decreto assinado em 18/06/1902 pelo então presidente do Estado do Paraná, Francisco Xavier da Silva.

Quando esse mapa é utilizado na escola para mostrar aos estudantes e aos velhos, em reuniões de lideranças com a comunidade, nota-se, em seus rostos, olhares de tristeza ao lembrar de seu território, dos antigos cemitérios, de suas cevas, das matas de pinheirais, das pescas e das caçadas que realizavam. Afirmam os velhos que sua terra não tinha divisa, que onde seu espírito mandasse eles andavam.

Na Terra Indígena Xaçepó ainda é possível manter vivas muitas das cosmologias, costumes e tradições. A organização social dos Kaingang apresenta regras próprias, com uma cultura específica que resiste ao tempo, ainda se respeita o velho e seus conhecimentos, e as crianças exercem papéis essenciais na vida da comunidade, sendo a liderança maior - o cacique - referência na tomada de muitas decisões.

Em diálogo com a Assistente Social Kaingang, Osana Gonçalves Mendes, nascida em 1976, coordenadora do Polo Base de Ipuacu, no ano de 2020, relata que no Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena - SIASI, o Polo Base Ipuacu, a Terra Indígena Xaçepó computa uma população de 5.582 indivíduos, dividida em 1.681 famílias. Na atualização dos dados, segundo os dados da SIASI, no ano de 2022 esse número aumentou para 5.915 habitantes na comunidade.

Na comunidade Kaingang há diversas regras e formas de organização que fazem parte da transcendência deste povo. Apesar das tentativas do estado nacional de integrar os povos indígenas de maneira a homogeneizar a sua cultura, o povo Kaingang mantém a cosmologia e as memórias de seus velhos, modos próprios de ver e organizar o mundo.

Muitos desconhecem, mas os povos originários têm garantida na Constituição Federal de 1988, para a autonomia de sua organização cultural:

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. (BRASIL, 1988).

Se o artigo 231 da CF de 1988 fosse cumprido desde essa época, os povos originários estariam vivendo outros tempos. A Constituinte foi um dos momentos de luta que marcaram a história dos povos, quando todos buscavam o mesmo objetivo, o de serem reconhecidos como povos etnicamente diferenciados e com direitos, principalmente o direito à vida.

Cabe destacar novamente que na década de 1970 a Região Sul do Brasil vivia o maior movimento de luta pela retomada das terras indígenas. Nesse período ocorreu um levante, uma luta contra a própria Fundação Nacional do Índio - FUNAI¹, que controlava toda a comunidade indígena. A Funai escolhia os caciques e lideranças, retendo muitas vezes a aposentadoria dos velhos e entregando, em troca, algumas cestas básicas para suprimir as necessidades das famílias.

Os indígenas, nesta mesma época, conforme já anunciado nas primeiras páginas, eram obrigados a participar do “panelão” para a Funai, ou seja, durante 15 dias todos os homens da comunidade prestavam serviço gratuito e obrigatório para construir a lavoura comunitária, reabrir

1 A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal.

estradas, limpar potreiros, limpar o posto da Funai, Posto de Saúde, a escola etc. Tudo isso sem remuneração alguma. Os que se recusavam ou que, por algum motivo, não pudessem participar, eram castigados no tronco. Em uma laje de pedra ou concreto eram fixadas duas ripas de madeiras grossa em formato de V, e os kaingang eram amarrados e ficavam em exposição durante dias. A laje aumentava o calor e a dificuldade de resistência. A alimentação para as pessoas expostas era entregue, muitas vezes, de forma escondida pelos familiares. Atualmente o local foi esquecido, e outras construções foram feitas no lugar. Na década de 1980 o “panelão” foi substituído por um dia de serviço para a comunidade durante o mês, e não mais para a FUNAI.

Após a Constituição de 1988 as coisas começaram a melhorar um pouco mais para as comunidades, dando um pouco mais de garantia e segurança em relação aos direitos indígenas e aos elementos jurídicos que fundamentam a relação entre o indígena e a sociedade nacional, garantindo o direito de viver de acordo com suas especificidades. Vale ressaltar que a ideia principal da Constituinte era de que os povos originários não deixassem sua cosmologia, e para isso, poderiam contar com a segurança jurídica para continuar vivendo sua cultura.

2.3.

O PÁI MÁG¹

CACIQUE E SEU PAPEL NA TERRA INDÍGENA

O tempo cosmológico e cronológico do povo Kaingang, além de ser marcado por acontecimentos importantes na sua história, é lembrado e contado a partir do tempo dos caciques. Em conversa com qualquer membro do povo Kaingang da Terra Indígena Xaçecó sobre a história da comunidade ou de sua vida, sempre é lembrado o tempo passado a partir dos nomes dos caciques. Por exemplo, no tempo do cacique Antonio Barbosa (1945), lembra das repressões do SPI e o período da ditadura militar. O tempo do Cacique José Domingo Kapãnin nos anos 70, foi marcado pela retomada da terra indígena e expulsão dos agricultores não indígenas do interior da TI. O tempo do Cacique Orides Belino (2000), foi marcado pelo início das eleições diretas de quatro em quatro anos para a função de cacique, vice cacique, além de ter sido o primeiro Kaingang a se eleger vice-prefeito no município de Ipuacu.

A terra indígena é regida por um líder maior e obedece a uma ordem de lideranças das diversas seções. Encontramos, atualmente, na Terra Indígena Xaçecó uma organização que

1 Denominação dado ao líder maior, Cacique, de uma terra indígena em língua Kaingang que na Terra Indígena Xaçecó é eleito de quatro em quatro anos, no mesmo ano em que acontecem as eleições de governadores e presidentes do Brasil.

vem sendo respeitada desde os tempos mais antigos, onde cada membro contribui para o bom andamento do desenvolvimento do grupo comunitário.

Não podemos falar do *Pã'i Mág* sem antes fazer uma pequena retrospectiva dos dois maiores líderes Kaingang que marcaram a história do Sul do Brasil, principalmente na Terra Indígena Xapecó, o Cacique Condá e o Cacique Vanhkre, dois protagonistas que lutaram para manter o atual território da TI Xapecó.

O cacique Vitorino Condá dedicou sua vida na luta pela pacificação e sobrevivência de seu povo. Lutou nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, fazendo com que pelo menos parte do povo Kaingang sobrevivesse aos ataques dos colonizadores, principalmente na ocupação do território da região Sul e Sudeste. Como líder, o Cacique Condá como é lembrado, lutou ao lado do exército brasileiro, inclusive com o título militar de Major, fez contatos com os Kaingang e auxiliou na pacificação e aldeamento dos seus parentes (NEDEL, 2015).

Já sobre o Cacique Vanhkre, os remanescentes Kaingang que vivem na Terra Indígena Xapecó afirmam que foi ele quem ajudou a conquistar e manter as terras no início do século XX; inclusive, o cacique é citado no texto do próprio decreto de criação da Terra Indígena que reserva terras aos Kaingang:

O decreto n.º 7, de 18 de junho de 1902, que deu origem a área de terras compreendidas entre os rios Xapecó e Chapecozinho foi assinado pelo então Presidente do Estado do Paraná, Francisco Xavier da Silva, pois nesta época a região pertencia ao Paraná. Tal território foi pedido pelo Cacique Vanhkrê, em pagamento

pelo trabalho que os indígenas prestaram ao Estado do Paraná na abertura da picada para o telégrafo, iniciada nos princípios da década de 1890. Esta linha telegráfica foi inaugurada em Xanxerê no ano de 1893 (Decreto nº 07, de 18 de junho de 1902).

Falando especificamente do cacique Vanhkre², não existem muitas fontes, apenas na memória dos mais velhos. No artigo “Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil”, Fernandes e Piovezana (2015, p. 118-119), apresentaram as datas das demarcações das terras Kaingang no sul do país no início do século XX, como segue:

Entre os anos 1902 e 1921 foram demarcadas as Terras Indígenas de Xapecó (1902), Manguerinha e Palmas (1909) no sudoeste do Paraná, as TIs Monte Caseros, Nonoai, Ligeiro, Ventarra, Carreteiro e Cacique Doble (1911), Serrinha (1912), Guarita e Votouro (1918) e Inhacorá (1921), na região noroeste do Rio Grande do Sul e em Santa Catarina a Terra Indígena Xapecó.

Sobre a demarcação da Terra Indígena Xapecó os autores afirmam que:

2 Em homenagem a esse cacique, tem hoje na aldeia sede da Terra Indígena a maior escola indígena do sul do país, com estudantes de 1º ano do ensino fundamental ao 3º ano de ensino médio, com mais de 50 professores Kaingang.

É importante salientar que a região Oeste do Estado de Santa Catarina constituiu parte do estado do Paraná até 1916, quando, ao término dos conflitos do Contestado, e através da mediação da presidência da república, foram definidos os limites interestaduais. Portanto, a criação da TI Xaçecó foi ato do Governo do estado do Paraná (FERNANDES & PIOVEZANA, 2015, p. 116).

O cacique sempre foi a figura de maior destaque aos olhos dos colonizadores. Geralmente, quando se pensa em organização social indígena, logo vem em mente a imagem de um cacique, líder maior, detentor de todo o poder na aldeia, onde suas ordens são semelhantes às ordens de um rei ou de um deus, mas não é bem assim. Cada membro da comunidade indígena tem e exerce uma função que é repassada de geração a geração, e o cacique deve seguir e respeitar cada uma.

Atualmente na organização social interna da Terra Indígena Xaçecó, encontramos além do cacique, um vice-cacique, que exerce função semelhante ao cacique, e é o responsável pela comunidade indígena na ausência deste.

Dentre os diversos papéis de lideranças indígenas no interior de uma comunidade Kaingang, veremos que o cacique não é o único responsável pelo grupo em sua organização social interna, pois além do cacique e suas lideranças territoriais onde determinado grupo vive, há também outros líderes que nem sempre aparecem na visão de quem vê de fora. A organização segue algumas regras definidas pela própria cultura do povo, e nessas regras, além do cacicado há também o papel de cada membro em manter o povo em ordem e seguindo os preceitos deixados pelos seus antepassados.

Importante frisar aqui que no passado o cacique tinha menos poder e autoridade que os velhos, o *Kujá* da aldeia. Geralmente os caciques exerciam seu papel durante muitos anos e seu poder era passado de pai para filho, desde que não houvesse guerras entre os núcleos familiares e surgisse um novo cacique. Pelo que foi apurado, antigamente, quando um grupo familiar se levantava contra o poder do cacicado de outro núcleo familiar, acontecia uma guerra dentro do próprio grupo e dividia o povo, criando assim outros grupos chefiados por outro cacicado com domínio em certo território.

A partir do cacique Orides, os caciques passaram a ser eleitos para um mandato de quatro anos. Juntamente com o cacique são eleitos o vice cacique e um capitão geral. Têm direito a voto todos os moradores da comunidade acima de 16 anos depois de se cadastrarem no escritório da FUNAI.

2.4.

OS PÃ'I MÁG E PÃ'I SI - CAPITÃES E LIDERANÇAS LOCAIS DAS ALDEIAS DA TI XAPECÓ

Uma terra indígena Kaingang geralmente é dividida em aldeias, onde cada uma tem um representante chamado de capitão ou *Pã'i sĩ* que é o representante direto do *Pã'i Mág*² - naquela aldeia. Lideranças locais que fazem com que o grupo se mantenha de acordo com os costumes do povo naquele determinado lugar, que é composto por um certo número de famílias e núcleos familiares. Conforme afirma Almeida (2014, p. 7):

No que tange ao sistema político antes do contato com o colonizador, os Kaingang, em geral, organizavam-se politicamente da seguinte maneira: na hierarquia política, ficava a liderança maior (*pã`i mǎg*), chefe político, autoridade política e/ou mais conhecido por cacique. Além dele, existem outras lideranças menores (*pã`i sĩ*) que, dependendo do contexto sociocultural e político, são nomeadas e subordinadas ao chefe político maior (*pã`i mǎg*).

1 Nome dado ao líder local com maior poder de cada aldeia, geralmente indicado pelo *Pã'i Mág*, terceira pessoa no comando da terra indígena. Na Terra Indígena Xaçecó o *Pã'i* é eleito junto com o *Pã'i Mág* de quatro em quatro anos.

2 Denominação dada aos líderes comandados pelo *Pã'i* nas aldeias, indicado pelo *Pã'i sĩ*, que auxilia na ordem da aldeia.

Notamos que mesmo em locais diferentes de ocupação Kaingang suas lideranças obedecem a uma organização social e cosmológica que vem de tempos. Sobre isso, podemos afirmar que os *Pã'i* ou capitães locais como suas lideranças na Terra Indígena Xapecó, são os responsáveis pela ordem nas comunidades, exercem o papel de liderar e fazer com que sua comunidade seja respeitada pelas outras aldeias. São eles que em conjunto com os membros criam suas regras de convivência de acordo com as normas gerais de toda terra indígena, sempre observando os ensinamentos e conhecimentos dos mais velhos da aldeia, que repassam a esses líderes o que e como eram os costumes no seu tempo.

Os *pã'i sã* ou líderes são aquelas pessoas que seguem e obedecem às ordens de seus *Pã'i*; também são em sua maioria representantes de núcleos familiares que representam seu núcleo junto ao conselho de lideranças, formado pelos representantes maiores. Ainda segundo Almeida (2014, p. 7):

As lideranças menores (*pã'i sã*) são importantes na condução e na governança política do cacique e/ou chefes locais (*pã'i bmãg*), pois, eles devem ajudar a manter a ordem e a disciplina dentro dos aldeamentos. Normalmente, o cacique tem o grupo de pessoas de confiança no qual lhe dar sustentáculo no comando internamente.

Como podemos perceber, cada cacique tem seu grupo de líderes e/ou pessoas de sua confiança, que no passado eram escolhidos de acordo com suas metades clânicas *Kamẽ* ou *Kanhru*, pois de acordo com os velhos que ainda lembram daquele tempo, os líderes dos caciques tinham a função de,

além de auxiliar o *Pã'i* e o *Pã'i Mág*, aconselhar o outro de sua metade oposta, ou seja, *Kamẽ* aconselhava *Kanhru* e *Kanhru* aconselhava *Kamẽ*.

Júlio Narsizo, (já falecido) pai de Getúlio Narsizo, exerceu um papel importante na TI Xaçecó, responsável por muitos dos ensinamentos repassados ao grupo familiar Narsizo.

Aprendi muito de como é ser capitão através da vida dele, Julio Narsizo, que exerceu essa função por mais de duas décadas. Quando meu pai assumiu essa função eu tinha apenas 13 anos de idade, mas ainda lembro que a vida na comunidade era muito difícil. Além da função de conselheiro e líder, meu pai lutou junto com outras lideranças da época pelo reconhecimento e demarcação das terras indígenas. Também lembro que foi no mandato dele como capitão da aldeia que nossa terra indígena teve sua homologação e registro definitivo no ano de 1991. Mas a luta não parou, pois, sendo a terceira pessoa na liderança da comunidade, lutou junto com o cacique e o povo Kaingang da TI Xaçecó pelo reconhecimento e ampliação da nossa terra nas Glebas A e B do Canhadão, que até os dias atuais não foi devidamente demarcada. (Depoimento de Getúlio Narsizo, 14 de agosto de 2020)

Assim surge o papel dos conselheiros entre os Kaingang e suas lideranças. Geralmente os conselheiros eram antigas lideranças que tinham o conhecimento tradicional herdado por outros líderes do passado, exerciam um papel importantíssimo no grupo, eram os líderes que estavam entre o *Kujá*

e o *Pã'i Mág*. Estes ensinamentos se aprendem através da oralidade, de geração para geração. Um dos mais conhecidos conselheiros que a TI Xapecó teve foi o seu Vicente Fókánh Fernandes, o responsável por lutar pelo reconhecimento do movimento indígena nos anos 70 e 90. Essas lideranças ainda são respeitadas e reconhecidas na Terra Indígena Xapecó, são importantes para a convivência e organização de uma comunidade indígena, mas também, para lutar pelas demandas e necessidades das aldeias.

2.5.

A IMPORTÂNCIA DO *JÓG KOFA* E O *KOFA*

Os Kaingang, apesar do processo de integração pelo qual foram obrigados a passar, tiveram sempre ao seu lado a força e persistência de seus velhos, aliados aos espíritos dos grandes líderes do passado. Não poderíamos seguir em frente com a escrita sem registrar o papel do pai velho, *Jóg Kofa* (geralmente é o membro mais velho da família, bisavó) e do velho, *Kofa* (segundo representante mais velho da família, o avó) na organização da comunidade.

Na perspectiva de Fernandes (2005, p. 32):

Os grupos domésticos Kaingang são unidades sociais idealmente constituídas em torno de um casal de velhos englobando os grupos familiares de suas filhas e genros. Pertencer a um grupo doméstico significa pertencer a uma unidade social dotada de identidade única.

Na Terra Indígena Xaçecó, não é chamado de grupo doméstico, mas de núcleo familiar. Nesse núcleo tem a liderança espiritual, o *Kujá* e um líder geral, que geralmente é o casal mais velho do grupo, os chamados troncos velhos. A própria palavra doméstica não seria a escrita de um Kaingang, pois lembra todo o processo de “domesticação”, fruto do projeto usado pelo colonizador.

Na maioria das terras Kaingang, o velho é o detentor de toda a história do grupo, e entre eles há sempre a divisão conforme sua idade. Tem-se geralmente o velho de um núcleo familiar que é o pai velho ou o tronco velho, aqui identificado como *Jóg Kofa*, com idade de 80 e 100 anos acima. É importante registrar aqui, que a maioria dos troncos velhos marcavam suas idades a partir de eventos da natureza, exemplo disso é a seca da taquara que acontece a cada 30 anos. A avó de Getúlio, *Mỹnh Kófa* (avó) Maria Perreira Narsizo costumava referir-se a sua idade com a seca da taquara¹, que como dito acima ocorre de 30 em 30 anos, antes de sua passagem para o mundo dos mortos, mencionava que, aproximava-se a sua terceira seca de taquara, que já estava quase pronta para seguir viagem.

Como os Kaingang possuem sua origem a partir das metades clânicas *Kamẽ* e *Kanhru*, o *Jóg Kofa* além de dar o nome ao grupo todo, também é o que carrega a metade clânica do grupo e a história da geração da família naquele território. Possui conhecimento e autoridade sobre os demais membros do mesmo grupo, em muitos casos, possui através de conhecimentos adquiridos, o papel de *Kujá* e sábio, pois já viveu o suficiente para ter conhecimento sobre as ervas medicinais, benzimentos e pode dar conselhos sobre o ser Kaingang e suas relações com a natureza e os espíritos nela existentes. Também é através da história e da vida do *Jóg Kofa* que os Kaingang lutam pela reconquista de seus antigos territórios, pois muitos deles têm em suas memórias os caminhos percorridos pelo povo.

Em diálogo com a comunidade, percebemos que os mais jovens não têm tanto conhecimento sobre a história da

1 A taquara é um dos elementos utilizados pelos Kaingang para confecção de seus artesanatos, e a cada 30 anos ocorre sua floração em seguida ela seca e morre.

terra indígena, mas ainda há velhos que têm em suas mentes a própria história do Decreto 7 de 18 de junho de 1902. Em várias conversas durante o mês de junho de 2020, dona Deolinda Gigso de Assis, mãe do professor Pedro Kresó, que sempre viveu na Terra Indígena Xaçepó, relata com detalhes o texto do Decreto, lembrando que o território tinha mais de 70000 hectares, e estava situado entre os rios Chapecó Grande e Chapecozinho, e que o cacique da época era o Cacique Vanhkre, que ouviu essa informação de seus pais que viveram no período em que o Decreto foi assinado:

kysã tỹ junho kurã tỹ 18 prỹg tỹ 1902, decreto pẽnkar kri rēgre Paraná tá pã'i mág tỹ governo fóg vỹ, ẽg kanhgág mỹ ga fi ja nĩ. Ti kãmur vỹ tỹ 70000 hectares nĩ, goj mág tỹ Chapecó ãmã mág ta chapecó sĩ tá jur nĩ. Pã'i tỹ kanhgág ti jyjy vỹ Vanhkre ke tĩ, ti hã vỹ ga tag tỹrĩr ke nĩ ser. (Depoimento de Deolinda Gigso de Assis, junho de 2020)

Tia Deolinda (*Kanhru*), assim chamada por Getúlio, conta em língua Kaingang a sua história de vida, que está relacionada com a história da Terra Indígena Xaçepó, pois como o próprio Decreto 7 é assinado em 1902, e ela nasceu em 1929, suas histórias andam juntas. No relato a seguir em língua materna, ficam os registros sobre as lembranças da antiga aldeia e sua participação e desenvolvimento de um grande trabalho como *Kujá* em praticamente todos os rituais *Kiki*:

Deolinda Gigso fi vỹ pẽnva ki mur, ga tỹ Sapeko sĩ ki. Kỹsã tỹ janeiro kurã tỹ rēgre ki prỹg tỹ 1929 kã. Uri Gigso fi vỹ kũmũnĩnane tag ki jamã nĩ. Kũ fi nũgnin vỹ kũmũnĩnane tỹ pẽnva kã nĩ. Fi panh jyjy vỹ João Tertuliano ke tĩ, jãvo fi mỹnh jyjy vỹ Maria Grevaj Cristina Gabriel ke tĩ. Fi panh, fi mỹnh fag vỹ ga tỹ Sapeko sĩ ki mur kỹ nũtĩ gé. Fi krẽ ag vỹ tỹ Predro Kresó, Arnaldo Vĩgmũj, Osmelinda Rĩn, Sirlei Kanũ. Gigso fi vỹ ã vovo fag mré kar ã panh fag mré nén ã e ki kanhrãn ja nĩ. Fi tỹkir kã fi vỹ, kófa ag vãmén jẽmẽ kamã nĩg tĩ. Kỹ fi tỹ ag mré nén ã kãme ki kanhrãn tĩ. Vãsỹ jãn jãn tĩ ag tỹ, e tĩg tĩ, ke fi tỹ tĩ. Kujá ag tỹ e tĩg tĩ gé, ke fi tỹ tĩ. Vẽser kri jãn ti mré Kujá ag tỹ pipir nỹtĩ gé. Kiki mré sóg rãnrãj mág ke fi tỹ tĩ. (Depoimento de Deolinda Gigso de Assis, junho de 2020)

Além de tia Deolinda há também outros velhos que exerceram suas autoridades sobre o seu grupo familiar, atuando como líderes na luta para manterem a terra que hoje vivemos. Um exemplo bem conhecido pelos pesquisadores que passaram pela Terra Indígena Xapecó, nos anos 70, 80 e 90 é o conselheiro Vicente Fókãnh Fernandes.

Seu Vicente, como era conhecido na Terra Indígena Xapecó, nasceu na Aldeia Pinhalzinho, deixou como história sua vida. Filho de Kaingang dessa terra, lutou em defesa dos direitos dos povos indígenas desde os anos 70, ajudou muito as lideranças Kaingang nas conquistas e ampliação de outras terras do Sul. Como *Kujá*, foi um dos principais líderes religiosos, revitalizaram a festa do *Kiki* na TI na década de 90, convidando os Kaingang antigos de vários lugares para a realização da festa *Kiki* ou Fandango. O ritual ou festa, além de servir para fazer a passagem dos mortos do mundo dos espíritos para o mundo dos mortos, é ainda hoje

um evento que possibilita aos mais jovens compreenderem o mundo cosmológico Kaingang.

Cabe destacar que, nas reuniões que antecipavam o evento do *Kiki*, seu Vicente sempre passava aos participantes do ritual mensagens de luta e resistência. Também foi um dos primeiros Kaingang de Santa Catarina a viajar para Brasília nos anos 80 para discutir a Constituinte, que teve a participação em massa dos povos indígenas em sua promulgação no ano de 1988.

Tamanha era sua liderança, sendo ainda lembrada com emoção:

Nos momentos que sentei ao redor do fogo com outros jovens Kaingang para ouvir suas histórias sobre o mundo do homem dito civilizado e o nosso mundo Kaingang. Contava-nos histórias de nossa cosmologia e do respeito que devemos ter para com os espíritos de nossos antepassados e os da natureza. Falava que os animais são nossos amigos, que estão na mata que é a casa deles, e que nós devemos sempre pedir licença para entrar na casa deles, como nem sempre somos bem-vindos na casa das pessoas, assim também é na mata e nos rios. (Depoimento de Getúlio Narsizo, 17 de agosto de 2019)

Como *Kujá*, Vicente conhecia vários remédios naturais para diversas doenças e picadas de animais. Na década de 90, em diálogo com a juventude, deixa um legado que ainda é lembrando por Getúlio:

Pÿn tÿ sāsā jitóg kejĕn kaga mág nĭg tĭ, kÿn jitóg inh hĕr kenh sÿ vĕnhkygtān jé ke nĭg tĭ. Hāra Kanhkó tĕn tÿ ũ ag kugtān tĭ hamĕ kanhgág ag nĕn kāmĭ vĕ'y ag ke gé hÿ. Kÿ ga tĕn ũ ag mÿ vĕnhkygta ag ven, ven tĭ ag to jĕn tÿ tĭ gé. Kÿ tÿ ag kygtāg tĭ hamĕ hÿ, hāra pÿn tÿ sāsā vÿ jŭ kamā ja nĭg tĭ, uri tÿ ver jŭ kamā nĭ. Ti tÿ ā sym kÿ a tÿ ter mĕ nĭ. Kÿn jitóg ga tĕn mÿ, kaga mág sÿ inh mÿ vĕnhkygta han ke ja nĭ. Kÿ prur mĭ vĕnhven nĭ, kÿ ā tÿ há kenh mŭ ser ke mŭ. Kÿn ti vÿ prur ra kótĭ mŭ ser, kÿ ũ ag vÿ ti kamāg kÿ, ka génh kÿ ti tÿ póg, póg ke kÿ ti vÿ ter ja nĭ. Kÿ ĕn ge vĕ. Kÿ sÿ pÿn tÿ sāsā kaga to vĕnhrán sĭ han vĕ. Hā kÿ ĕg tÿ pÿn tÿ sāsā kamāg tĭ un ri. Ā tÿ pÿn tÿ sāsā ve kÿ ti kren Kamĕg nĭ. Ti prur ki vĕnh ven kÿ ti ter sót vĕ, mÿr kanhkó tĕn tÿ ti mÿ ā kaga tĭ kÿ prur ra kākutĕm nĭ, kÿ ā kaga tÿ há kenh mŭ ke ja nĭ. (Depoimento de Getúlio Narsizo, 17 de agosto de 2019)

Poderíamos encerrar esta parte da escrita com muitos registros e testemunhos, pois as suas histórias são lembradas por muitos Kaingang. Uma pessoa simples e disposta a ensinar todos que queriam aprender, era alegre e buscou até o fim de sua vida a união do povo Kaingang. Também via na educação tradicional aliada com a educação escolar indígena o futuro da comunidade, com consciência e conhecimento de seus direitos enquanto povo.

Os *Jóg Kofa* e o *Kofa* sempre tiveram uma importância muito grande nas comunidades, são respeitados por todos e todas, convidados para as reuniões, eventos e atividades nas ecolas, quando chegam, sempre são recebidos com respeito e orgulho.

2.6.

O SÁBIO E O *KUJÁ*

O povo Kaingang tem na natureza um elo muito forte para explicar tanto a origem da vida quanto a passagem para o mundo dos mortos. Entre os Kaingang há um líder - homem ou mulher - que possui desde seu nascimento o poder de se relacionar com os três mundos Kaingang: o mundo dos vivos, dos espíritos e dos mortos. Sempre deverá vir acompanhado pelos seus *jêngre* - companheiro animal - que busca na natureza a cura e os ensinamentos que repassam para toda comunidade, os quais são chamados de *Kujá*. Ressaltamos aqui a importância de não confundir o *Kujá* com o sábio Kaingang, pois são duas lideranças bem diferentes. O sábio possui conhecimento de vida que aprendeu no convívio com os antigos líderes Kaingang, já o *Kujá* tem o conhecimento da cultura e da cosmologia a partir de seu contato com a natureza, o mundo dos mortos e o dos espíritos dos animais, dos vegetais, das águas e dos ancestrais.

O sábio Kaingang é aquela pessoa que tem um vasto conhecimento da cultura Kaingang e do mundo do não indígena, geralmente com uma formação acadêmica ou um autodidata que aprendeu muitas coisas na sua vivência e relação com o mundo, mas que não possui o poder de conversar com os espíritos. O poder do sábio está limitado à vida na comunidade, podendo se tornar um sábio a partir da idade de trinta anos, idade geralmente em que já é quase um avô ou avó com seus primeiros netos. Desde os trinta

anos, por exemplo, Getúlio Narsizo é considerado um sábio pela família e pela sua comunidade.

Na cosmologia Kaingang o sábio exerce também um grande papel, pois uma de suas funções é repassar às gerações mais novas os conhecimentos adquiridos ao longo dos tempos, sempre no contato com os *Kujás* e os seus mais velhos.

Os professores indígenas são exemplos de sábios e sábias Kaingang, pois além das lideranças e dos velhos, são o ponto de referência dos jovens Kaingang, com conhecimento das epistemologias e dos conhecimentos tradicionais. Os sábios são procurados constantemente pela comunidade para organizar reuniões, elaborar documentos, auxiliar as lideranças no contato com autoridades externas, como políticos e autoridades ligadas à justiça. Outros sábios também fazem curas através do uso de ervas medicinais, conhecimento herdado de seus pais ou avós.

Em uma conversa ao redor do fogo, dona Doralina Ferreira dos Santos, mãe de Roseni dos Santos, nascida e criada na Terra Indígena Xapecó, grande conhecedora de ervas medicinais e da história do povo Kaingang, conta o seguinte:

Há muitas histórias de nossa gente que aprendi com meus pais, que aprenderam com os pais deles e são muito importantes para nós nos dias de hoje. Com essas histórias do passado que nosso povo aprende a montar estratégias de luta contra os invasores e aqueles que não gostam de índios. Vocês têm a obrigação de conhecer cada vez mais a história do passado, se não, um dia, os filhos de vocês podem não querer ser mais Kaingang. Essas compreensões, entendimentos, somente o povo Kaingang possui. Os próprios *Kujá* que é a pessoa que fazia curas através de orações *věsojãñ*, têm seus segredos

que não pode repassar para qualquer pessoa. Porque nem todos acreditam nos conhecimentos de como acontece dentro do dom desse ou daquele que faz cura ou ensina a fazer remédio, e se não acredita não acontece a cura, diz que tem que ter fé, senão não acontece a cura. É triste quando a gente vê gente que abusa do velho e da gente por querer ensinar e eles não querer aprender nosso conhecimento. Vejam, quando um galo canta na porta da casa é sinal que tá vindo visita, ou quando os passarinhos passarem voando por dentro da casa é sinal que um parente da gente tá vindo ver a gente. Quando uma aranha branca se dependura na porta é sinal de visita. Quando a formiga correição entra dentro da casa da gente não pode matar ou pisar nelas, pois se elas se espalharem na casa é sinal que o morador vai ter que se mudar dessa casa ou ir embora para bem longe, pois é sinal de separação. Quando a cachoeira para de roncar é sinal que vai vim tempestade ou seca grande. Mas se ela roncar forte em tempos de seca é sinal que em poucos dias haverá muita chuva e temos que juntar bastante lenha seca. Outros sinais são os sonhos, cada sonho tem uma interpretação, dependendo do sonho é uma coisa que vai acontecer. Os avisos dos sonhos são de passarinhos como pombas, anu preto nas estradas. Também quando vai morrer gente os pássaros vêm avisar de noite, cantam e choram de noite perto da casa. (Depoimento de Doralina Ferreira dos Santos, 10 de março de 2020.)

Outro relato importante da Terra Indígena Xapecó foi registrado na casa de Miguel Alípio nascido no ano de 1941. Tio Miguel conta com orgulho que se considera um sábio Kaingang, pois desde muito pequeno participa da vida da comunidade, já foi liderança por muitos anos e

até vice-cacique. Assim como Doralina, ele relata a relação dos animais com os Kaingang, afirmando que “se prestar atenção no que os animais falam a gente consegue prever o futuro”. Na língua Kaingang, conta a história do pássaro gorador que canta em cima das casas à noite avisando que vai morrer gente, conhecido como sandalinha ou em Kaingang de *Vãnga*. Relatamos aqui na língua materna Kaingang o seguinte registro:

Sỹ vãnga to vẽnhrán sĩ han ke vễ. Inh jamã ki kanhgág ag tỹ vãnga to vãmén ti. Kỹ ẽg vỹ ag mré kanhrãn tĩ. Vãnga ỹ jyjy vỹ kyj ke tĩ, kuty tá sēsĩ ỹ vễ, kuty tá jogóg vễ. Ti tỹ kũmũñnane kri kyr tĩ kỹ, ỹ ter ke vễ, ke ag tỹ tĩ kanhgág ag. (Depoimento de Miguel Alipio, 18 de junho de 2019)

São muitos os ensinamentos que um sábio pode repassar para a comunidade, principalmente através de histórias contadas para as crianças. Já o *Kujá*, diferente do sábio, é um líder espiritual, escolhido antes de nascer por outro *Kujá*, que recebe a missão de repassar e preparar o seu sucessor. Geralmente o *Kujá* vem de uma das metades clânicas *Kamẽ* ou *Kanhru*, sendo o responsável por manter viva a tradição e a cultura de seu grupo clânico. É o *Kujá* quem recebe, através de sinais da natureza ou sonhos, as mensagens dos antigos espíritos dos Kaingang que já habitam o mundo dos mortos.

Todo *Kujá* é respeitado na comunidade, pois além de ser um grande conhecedor dos segredos do mundo Kaingang é também o responsável pela medicina tradicional, pelo ritual do *Kiki* e pelo nome que a pessoa vai levar de acordo

com a sua marca. Cada *Kujá* tem um guia espiritual, o seu *Jãgrê*, que o acompanha em todos os lugares e traduz a voz da mata, mostrando as diversas ervas medicinais de acordo com cada doença.

Cesário Pacífico, tio de Getúlio, nascido no ano de 1955, relata como surgiram os primeiros *Kujá*. Em língua portuguesa conta em rodasde conversa com a família que:

Os *Kujá* são os nossos médicos, são eles que curavam os índios bem antes de conhecer esses remédios de hospital. Ouvi dos meus avós que nós Kaingang saímos por um buraco da terra. Diz que um dia um grupo saiu do buraco e correu direto para o mato virgem, ficaram escondidos por um bom tempo, começaram a andar e um deles encontrou uma lagoa bem bonita e nela estava aparecendo os raios do sol, foi quando lavou o rosto naquela água limpa e saiu as marcas compridas do *Kamẽ*, então deu o nome dos seus companheiros de *Rá Téj - Kamẽ*. Naquele mesmo dia de noite saíram do mesmo buraco outro grupo ao anoitecer de lua cheia, e correram também para o mato até aquela lagoa, ficaram admirados com o que viram na água, era a lua que aparecia, como o *Kamẽ* um deles tocou na água e lavou o rosto, momento em que surgiu a marca redonda que são as bolinhas fechadas no rosto, daí deu o nome para os seus companheiros de *Rá Ror - Kanhrú*. Se encontraram os dois grupos e não sabiam nada, foi então que aqueles dois primeiros que receberam as marcas *Rá Téj* e *Rá Ror* entraram mata adentro e foram conviver com os animais e a natureza, onde aprenderam muito. Um dia voltaram cada um para o seu grupo e já sabiam curar, coletar ervas medicinais, conheciam os segredos dos animais e das plantas, também podiam

falar com os espíritos da água e do ar. Foi assim que surgiram os primeiros Kujá. (Depoimento de Cesário Pacífico, julho de 2019)

Sendo uma liderança tradicional Kaingang, o *Kujá* exerce hoje um papel importantíssimo para a continuidade e preservação da cultura e tradição. Conforme descreve o professor Kaingang Zaqueu Key Claudino (2010, p. 32), no artigo Educação Indígena em Diálogo, o *Kujá* ainda é a referência, principalmente na educação, quer seja ela feita em sala de aula ou fora dela.

A realidade que o povo Kaingang vive é que os diferencia da sociedade envolvente, da forma de pensar, do ensinar e do aprender, mesmo sabendo que estão em processo de formação de sua escrita e absorvendo técnicas ao saber Kaingang, preservam o valor que a oralidade confere a este povo. E é ouvindo o *Kujá* que eles crescem apreendendo com os membros mais velhos da sua comunidade. De forma geral são eles, os *Kujá*, os que transmitem a sabedoria e que fortalecem cada vez mais a cultura, seja em sala de aula ou fora da escola, na mata ou em qualquer contato social. Eles representam a força de vida e preparam os mais jovens para a continuação de sua etnia; por serem considerados a biblioteca viva do seu povo, sabem de onde vieram, onde estão e sabem para onde estão indo.

Assim como descreve o professor Zaqueu (2010), os *Kujás* ainda fazem parte da vida cosmológica do povo Kaingang, e seus conhecimentos e ensinamentos garantem a continuidade da cultura do povo.

2.7.

O PAPEL SOCIAL DA MULHER KAINGANG

Nesta parte da escrita, destacaremos o papel social da mulher Kaingang e sua participação na organização social, cultural e cosmológica do povo Kaingang da Terra Indígena Xaçecó. Na maioria dos trabalhos publicados sobre o povo Kaingang vamos encontrar o homem como o centro dessa sociedade, e são raros os casos em que a mulher aparece como referência do grupo indígena.

O povo Kaingang tem desde sua origem a base social fundada no sistema patrilinear, onde a metade clânica é repassada do pai para o filho. Segundo Crépeau (1997), uma criança pertence à metade ou à seção de seu pai e exibirá a mesma pintura facial que a dele e não daquela que pertence a sua mãe, conforme a regra exogâmica, a outra metade. Tendo como base essa visão é que, aparentemente, o papel de mulher na constituição e continuação do Kaingang não é vista, pois desde a criação do povo o que se vê é a figura do homem, sendo a mulher um membro praticamente invisível.

Isso se dá devido ao povo Kaingang ser organizado a partir do homem e não da mulher, mas na sua organização social a família leva a marca do homem com residência matrilocal, em que o homem deixa seu núcleo familiar para viver junto ao grupo familiar da mulher.

Constatamos no artigo de Moliterno (2011, p. 893-840): “Dinâmica social e familiar de idosos Kaingang” a seguinte afirmação:

No mito de criação desta etnia estes seriam os nomes de dois irmãos gêmeos que surgiram da terra e originaram a sociedade Kaingang, cada um sendo o oposto do outro e estabelecendo com ele uma relação de complementaridade de características e forças. Assim sendo, tradicionalmente, na constituição familiar, é requerido que os casamentos ocorram entre indivíduos de metades opostas, ou seja, um indivíduo de metade *Kamé* deve se casar com aquele cuja ascendência seja *Kanhru*, identidade clânica que é herdada do pai, determinando a característica patrilinear desta etnia. Além dessa patrilinearidade das famílias, a forma tradicional de residência é matrilocal, ou seja, após o casamento o jovem casal deve morar na casa dos pais da mulher.

No sistema matrilocal, ligado ao matriarcalismo, as mulheres são as responsáveis pelo grupo ou núcleo familiar. Segundo Leticia Rodrigues Ferreira Netto (2015, p. 3):

O **matriarcalismo** ou o matriarcado se baseia em práticas sociais e culturais que dão centralidade a ação e poder para as mulheres, de forma que as mesmas têm preponderância em decisões e não são consideradas inferiores. Existem sociedades que praticam espécies de matriarcalismo, porém é uma estratégia cultural de menor acontecimento na história da humanidade, sendo raros os povos que as apresentam.

Na TI Xapecó, as mulheres Kaingang são também mediadoras da família, uma vez que a maior responsabilidade pela educação das crianças é da figura feminina. Mesmo

exercendo atividades remuneradas fora de casa, continuam cuidando e educando seus filhos. Como exemplo, Getúlio, conta sobre a importância da sua esposa na sua família.

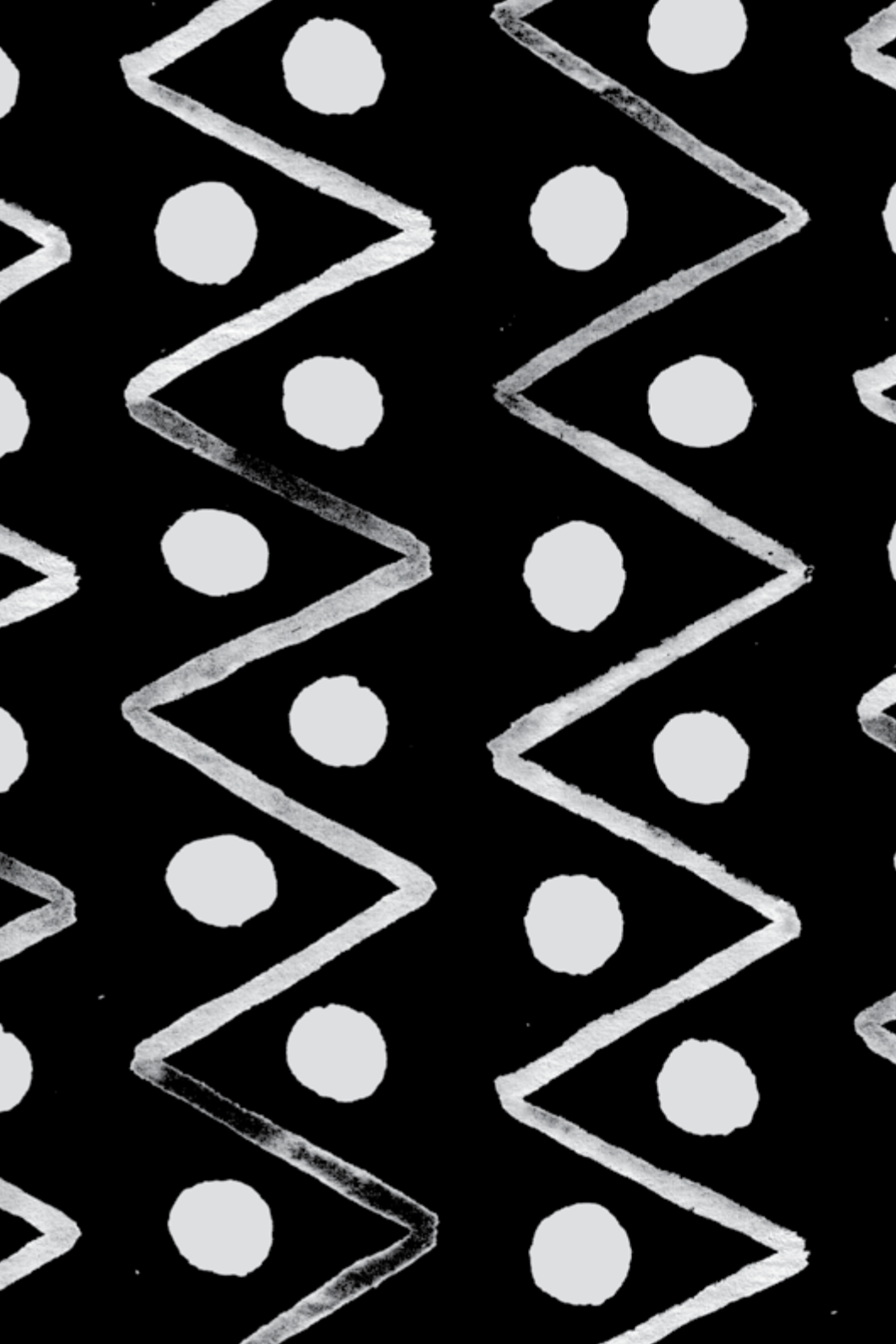
Sou casado com Roseni dos Santos desde o ano de 1998, temos juntos três filhos, sendo Hemily JymiFej nascida em 1999, Kiomara Mãfej nascida em 2002 e Iago Norémág nascido em 2005. Desde que casamos a responsabilidade pela casa foi de Roseni, e a minha função sempre foi a de manter a casa com alimentos e o que a família necessitar. Ocorre que até o nosso último filho completar três anos, minha esposa, assim como a maioria das mulheres Kaingang, afastou-se de tudo, como dizemos aqui na comunidade, para cuidar dos filhos. Quando o menino estava com três anos de idade, andando e se alimentando bem, a responsabilidade pelo cuidado do menino passou a ser de minha filha mais velha, a Jymifej que na época tinha seis anos de idade. Importante lembrar que as meninas aprendem desde cedo como cuidar uma criança, iniciando com os seus irmãos mais novos. No caso de minha filha com a idade de seis anos já tinha aprendido com minha esposa Roseni a cuidar de seus irmãos mais novos, já fazia pequenas tarefas em casa, comida para os menores, tinha a responsabilidade de alimentá-los e banhá-los como uma mãe. Também foi nessa idade de seis anos que a mãe velha começou a levar a Jymifej para vender artesanatos na cidade, pois faz parte do ensinamento das meninas a arte de confeccionar artesanatos e comercializá-los nas cidades vizinhas, que na maioria das vezes é feita em forma de trocas por alimentos (Depoimento de Getúlio Narsizo, 13 de agosto de 2019).

Com os filhos já crescidos, Roseni retorna para a escola e concluiu o ensino médio na aldeia, como estudava à noite, cuidava da casa e continuava ensinando os filhos a viverem de acordo com os costumes. Quando terminou o ensino médio prestou vestibular para o curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Comunitária da Região de Chapecó - Unochapecó, concluindo Licenciatura em Ciências da Natureza e Matemática no ano de 2014/1. No ano de 2015 assumiu a função de professora na Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre. Quando assumiu a função de professora na comunidade, começou a exercer dupla função, em casa, responsável em orientar os filhos e na escola, educadora indígena. Isso acontece com muitas mulheres indígenas.

Seguindo na mesma linha, durante o período em que minha esposa ensinava nossos filhos, tinha sempre o acompanhamento das mulheres mais velhas da família, que além de orientar a mãe também fazem sua parte na educação dos pequenos. Como já citado acima, com idade de seis anos minha filha mais velha aprendeu com a mãe de minha esposa a confeccionar e vender artesanatos, pois através dessa atividade as meninas indígenas aprendem com as avós a negociarem e ajudarem a manter a família. É saindo e ouvindo as mulheres mais velhas da família que as meninas e jovens indígenas Kaingang aprendem as histórias e a se tornarem mães de acordo com o costume e a organização da comunidade e núcleo familiar (Depoimento de Getúlio Narsizo, 14 de julho de 2019).

O exemplo de Rosane não é diferente da história de muitas outras mulheres Kaingang da Terra Indígena Xaçecó, que além de exercerem a função doméstica dos afazeres de casa ainda educam os filhos e auxiliam seus esposos na comunidade.

Hoje, na TI Xaçecó, as mulheres exercem importantes papéis, pois além de serem as responsáveis pela primeira educação dos filhos exercem outras funções. Temos na comunidade *Kujás*, sábias, vereadoras, dentistas, motoristas, enfermeiras, agentes de saúde, técnicas de enfermagem, nutricionistas, artesãs, assistentes sociais, auxiliar de dentistas, professoras, psicopedagogas, diretoras, assistentes de educação, universitárias nas mais diversas áreas do conhecimento, presidentes de conselhos e associações dentre outras funções. Também são as protagonistas da história de seu povo originário.





3

3.1.

AS ESCOLAS INDÍGENAS E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Para entendermos a Educação Escolar Indígena em seu contexto atual é preciso que façamos uma retrospectiva de sua história. Nos anos de 1500 os europeus chegaram ao Brasil e se depararam com uma população indígena estimada de três milhões. Eram diversos povos divididos no vasto território até então desconhecido por eles. Centenas de grupos, cada um com sua língua, cada um com seu dialeto e com seus próprios modos de viver e conviver com a natureza. Podemos dizer que além da terra, o colonizador encontrou um país pluriétnico e pluricultural (FUNAI, 2020).

Conforme aparece nos livros de História, foi o período das grandes navegações, pois a busca por especiarias e comércios com as Índias era intenso e essencial para a economia da época. Com essa ideia, ao encontrarem os nativos na encosta e praias brasileiras os chamaram de indígenas – identificação genérica que identificou todos os povos que aqui habitavam como indígenas, um único grupo, sem distinção linguística ou étnica - ignorando por equívoco a diversidade de povos existentes nessas terras.

Cada grupo vivia de acordo com sua própria cultura, praticavam a caça, a pesca, a coleta de frutos, raízes e alimentos fornecidos pela própria natureza. Como povos diferentes etnicamente, acreditavam em vários deuses e espíritos. Cada povo tinha sua própria maneira de passar os conhecimentos

aos mais jovens e ao grupo como um todo. Segundo Daniel Munduruku (2000, p. 92),

O conhecimento na sociedade indígena é dominado pelos mais velhos. Mesmo que uma pessoa saiba todas as coisas sobre o seu povo, sobre a sua tradição, se houver alguém mais velho presente naquele espaço, é de direito que o mais velho responda o que lhe foi perguntado.

Como povos ágrafos, ou seja, não utilizavam a escrita, tinham suas próprias técnicas de passagem de conhecimento através da oralidade, tudo acontecia na prática diária e na vida cotidiana do grupo, onde cada membro da comunidade exercia uma tarefa específica para garantir o bem viver comum. A educação acontecia como ainda acontece em alguns grupos, desde o início da gestação da mulher até a fase adulta do indígena, variando de povo para povo, conforme os usos, costumes e tradições específicas.

A educação, transmitida livremente pela oralidade de geração em geração, garantia que a criança fosse adquirindo o conhecimento em contato direto com a natureza e seus elementos, fatores essenciais para a formação. Com esse tipo de educação, a criança era induzida a perceber tudo que a cercava, aperfeiçoando gradativamente suas habilidades e seus instintos de sobrevivência. Mesmo não havendo nada escrito que registrasse a organização e os meios de aquisição do conhecimento, a criança indígena se tornava grande aprendiz de sua cultura e da vida de seu povo pelo ato de escutar as histórias contadas e recontadas pelos mais velhos.

Podemos dizer que a construção do conhecimento se fazia, primeiramente, no seio da família e no convívio com

a comunidade. Com toda certeza a vida coletiva praticada pela sociedade indígena era um dos principais fatores que impulsionavam o desenvolvimento educacional da criança indígena.

A cultura indígena e o modo de transmissão do conhecimento foram modificados e transformados com a chegada do povo não indígena ao território. Houve muita resistência por parte dos indígenas na época, porém, para sobreviver, foram obrigados a se submeter ao novo modelo educacional imposto pela Coroa portuguesa e em consequência disso aconteceu a perda gradativa de costumes, tradições, hábitos, línguas e organização social.

Poucos sabem dos objetivos ou querem compreender as incursões missionárias dos Jesuítas a partir de 1549 na chegada ao Brasil. A intenção era catequizar o indígena e, de certa forma, submetê-los aos costumes etnocêntricos dos povos colonizadores, utilizando a educação como mola propulsora para impor aos povos indígenas o uso da língua portuguesa e a assimilação do modo de vida da civilização cristã. Com a proposta de um modelo assimilacionista e de transição forçada do indígena, de sua cultura ao mundo não indígena, surgiu a ideia de criar a escola no seio da comunidade a que pertencia, não tirando a criança do convívio com a família. Como estratégia, o jesuíta aprende a língua para catequizar o indígena e, com isso, percebe que é muito difícil ou impossível alfabetizar uma criança em uma língua que ela não domina. Nesse sentido, desde o início do processo de escolarização indígena, com a introdução gradativa da língua portuguesa, as línguas dos povos indígenas vão sendo deixadas de lado, tornando-se apenas um elemento facilitador para aprender a língua do dominador e, por fim, é excluída.

O surgimento das escolas em comunidades indígenas é um marco histórico para os povos indígenas, pois é a escola

que também possibilita esse confronto intercultural desleal. Vemos a força do etnocentrismo e da imposição cultural do europeu sobre as culturas indígenas com esse modelo educacional voltado ao poder e à superioridade do homem dito “civilizado” em detrimento e negação da vida e cultura indígena.

Pensando nesta escola com função assimilacionista, vamos chegar ao entendimento de que ela nada mais é que uma ferramenta que buscava educar o indígena para deixar de ser indígena, ou seja, o objetivo era que o mesmo abandonasse seu modelo próprio de vida, esquecendo aos poucos suas línguas, suas crenças, seus costumes, suas tradições e seus meios tradicionais de repasse e aquisição do conhecimento, ou seja, sua cultura. Não podemos negar que mesmo com as melhores intenções dos jesuítas em catequizar e garantir a existência de muitos grupos indígenas, o indígena era visto como um animal, sem alma, e que, de acordo com os ideais de desenvolvimento, precisava ser “civilizado” e “humanizado” para não atrasar o processo ou o projeto de construção da Nação Brasileira.

Na história do Brasil e da educação em comunidades originárias percebemos que no século XIX surge uma nova ideia de escola imposta às comunidades indígenas com o objetivo de inserção acelerada do mesmo à população nacional, que teria como consequência o desaparecimento dos povos indígenas. A maior pretensão dessa estratégia era atingir o modo de vida dos povos indígenas, provocar a desestruturação cultural e a assimilação forçada à cultura civilizadora ocidental.

A inserção da escola no mundo indígena tem objetivos bem claros, o principal é o de inserir os povos originários na sociedade dita “civilizada”, com ideologias eurocêntricas e de dominação desses povos. Em território Kaingang não é diferente, pois o surgimento da escola no interior de suas

terras tinha a intenção de alienar o Kaingang e assimilá-lo ao mundo do colonizador.

O que poderíamos dizer dessa educação do período que compreende desde a chegada do jesuíta até meados do século XX? Que a escola nada mais foi que uma manobra para catequizar, civilizar e integrar o indígena à sociedade nacional, causando com isso uma perda irreparável a todos os povos originários. Nesse longo processo de integração, muitos foram os povos que desapareceram, pois com a assimilação do modo de vida do conquistador, acabaram submetidos aos costumes que não eram seus.

Apesar da extinção de centenas de etnias, os povos sempre resistiram e transformaram a escola indígena em uma ferramenta de luta e sobrevivência. Mesmo com a tentativa de extinção, podemos ver que o crescimento demográfico dos povos indígenas na atualidade é grande, principalmente após a promulgação da Constituição de 1988.

Antes de adentrarmos na educação escolar indígena pós constituição, é necessário entender o movimento indígena dos anos 70, pois é nessa década que os professores iniciam seus manifestos, garantindo uma nova visão de escola indígena. Tem início, nesse período, a formação de professores com atenção ao respeito à diversidade cultural e étnica dos povos indígenas (FERREIRA, 2001). Com essa nova noção de escola é que o professor começa a mudar a filosofia da educação, que antes era uma pedagogia voltada à assimilação do indígena à sociedade nacional e passa a atender as especificidades das comunidades indígenas.

Fruto dos movimentos dos próprios professores indígenas dos anos 70, origina-se o conceito de escola indígena, passando a ser um direito nos anos 80, garantindo a caracterização e afirmação da identidade étnica, a valorização e recuperação das memórias e conhecimentos tradicionais de cada povo indígena.

Com a Promulgação da Constituição de 1988 são garantidos no Brasil direitos importantíssimos aos povos indígenas, dentre eles o artigo 210, que especifica a educação e os valores culturais dos povos. E o artigo 231 em que são reconhecidos em nível nacional os costumes, as línguas, as crenças, as tradições e a diversidade étnica existente no país, favorecendo os professores indígenas na luta para a resignificação da escola (BRASIL, 1988).

Dentre as conquistas da educação escolar indígena na Constituição, surge a necessidade de rediscutir a escola em contexto indígena, pois ela passa de um perfil assimilacionista para uma escola que respeita o bilinguismo, a multiculturalidade, a diferença e a especificidade de cada povo.

3.2.

PENSANDO A ESCOLA EM CONTEXTO KAINGANG

Conforme diz D'Angelis (1999, p. 22): “É preciso reconhecer que, sendo a escola uma instituição não indígena, surgida em contexto de sociedades radicalmente distintas das sociedades indígenas, criar hoje a “escola indígena” é ainda um desafio”. Para que a escola tenha uma função que favoreça o desenvolvimento da comunidade indígena, deverá elaborar projetos próprios que visem não apenas a aquisição do conhecimento no interior da escola, mas que busque, através da pesquisa, meios que levem, principalmente os mais jovens a desenvolverem um pensamento crítico, dando o valor merecido aos conhecimentos tradicionais. É importante lembrar que essa escola não deve ser o único local de discussão e aquisição do conhecimento, mas deve ser um lugar de significados.

A escola indígena, no sentido de espaço diferenciado e específico, deve levar ao estudante os conhecimentos universais e os conhecimentos indígenas próprios da comunidade. Porém, é dever dessa escola orientar o estudante que, além desses dois conhecimentos, há um terceiro, que aqui chamamos de conhecimento universal indígena. Deixando claro que além do conhecimento universal difundido pela escola, há, nos mais diversos povos indígenas que fazem parte da nação brasileira, conhecimentos que podem e devem ser explorados pela escola, tendo como principal missão a formação do cidadão indígena como agente de sua própria história. Porém, é necessário que a escola possibilite

e dê condições ao estudante indígena, a fim de compreender que é possível aprender e formar opiniões a partir de conhecimentos que estão na própria comunidade e fora dela.

É importante perceber que quando falamos em educação escolar indígena não estamos falando de uma instituição de herança cultural dos povos originários, uma vez que a escola ainda é estranha em meio a muitas comunidades e povos. A escola é um local onde se vê o mundo de outro jeito e de outra forma, sendo obrigatoriamente um dos deveres dessa escola o de respeitar o modo de vida Kaingang.

De acordo com o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas – RCNEI/Indígena (BRASIL, 1998) - o cotidiano da maior parte dos povos no Brasil desenrola-se num contexto de tensão entre conhecimentos indígenas e não indígenas. Não basta compreender a função da escola, é preciso deixar claro que a educação, no passado, era diferente, a vida era outra, que além do fato de entender e adquirir conhecimentos é preciso valorizar e lembrar da cosmologia dos povos originários. Por exemplo, como não falar da importância do *Kujá* na escola? Espera-se que o educador em escola indígena deva compreender esse processo educativo e buscar saber que tipo de educação se quer. Para isso é necessária a participação de toda a comunidade.

Outro aspecto importante da escola em contexto Kaingang é a possibilidade de buscar na história os meios que lhes deem subsídios para fortalecer a resistência e a luta dos povos originários. Mas há certos riscos que o profissional corre nesse novo modelo de escola, devendo estar atento ao seu papel e à influência dos órgãos gestores da educação escolar indígena. Nesse sentido Brand (2009, p. 10) alerta que:

Há, no entanto, alguns riscos a serem superados ou evitados pelos professores índios em seu trabalho na escola. O primeiro e o mais grave risco resulta do processo de institucionalização da escola e da figura do professor indígena, com as conseqüentes imposições da burocracia que rege e condiciona a ação dos órgãos públicos. O reconhecimento legal da figura do professor índio e sua transformação em funcionário público, embora, certamente, uma reivindicação dos próprios professores, traz embutido o risco de esvaziar a escola e o trabalho do professor de sua dimensão de serviço à comunidade, suas lutas pelo direito à terra e seus projetos de desenvolvimento definidos a partir de suas pautas culturais específicas, condicionando seu trabalho às imposições advindas do órgão contratador de seu trabalho, o Município ou o Estado.

Esse novo papel da educação escolar indígena também tem a função de valorizar os conhecimentos tradicionais, devendo sempre chamar a atenção dos estudantes às lutas dos povos indígenas no Brasil, exigindo o cumprimento de seus direitos e a valorização de sua identidade. Por fim, a escola indígena deve buscar entender a diversidade de povos existentes no Brasil, possibilitando ao estudante a aquisição desse conhecimento, repensando sua história, valorizando a diferença, reaprendendo a amar a terra e a natureza.

O cotidiano da maior parte dos povos originários no Brasil desenrola-se num contexto de tensão entre conhecimentos indígenas e ocidentais, entre políticas públicas e políticas de aldeias. Essas tensões passam pela relação com a escola indígena, fazendo dela palco para o diálogo ou conflito entre essas forças em interação. A escola indígena é um

espaço que ultrapassa a função de ensinar, ela é um espaço de decisões e de resistência.

O perfil de uma escola indígena prevista na Constituição - específica, bilíngue, multicultural e diferenciada - é alvo de discussões entre professores, lideranças indígenas, secretarias de educação e demais órgãos que desenvolvem atividades com essas populações. Para que as escolas possam ter êxito em seus objetivos, percebe-se como indispensável a necessidade de se criar uma proposta pedagógica baseada nos princípios de aprendizagens dos indígenas, bem como sua maneira de enxergar o mundo.

Sendo assim, a proposta curricular precisa estar pautada no bilinguismo, especificidades e diferenças, atendendo aos princípios das escolas indígenas. Sobre o bilinguismo, no § 2º, do Art. 210, da Constituição, encontramos a afirmação de que, “o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”.

Hoje, quando falamos em educação indígena diferenciada, falamos em um processo educacional com um tratamento diferenciado para cada povo, ou seja, uma educação a partir das diferenças. É necessário que os povos não sejam tratados como sendo todos iguais perante o sistema educacional, a educação deve estar baseada nas diferenças culturais e étnicas de cada povo. Neste caso, a educação indígena não pode ser ajustada da mesma forma como está sendo tratada a educação para não indígenas, precisamos de um tratamento especial, onde a comunidade escolar discute e decide o que quer para seu grupo, respeitando suas necessidades, particularidades e suas individualidades sociais e culturais, bem como, materiais didáticos apropriados, conforme a demanda e necessidade da comunidade.

3.3.

CONHECIMENTO TRADICIONAL E EPISTEMOLOGIA EM ESCOLA INDÍGENA

Os conhecimentos científicos, nem sempre conseguem dar uma explicação sobre os demais conhecimentos da humanidade e do universo que estão resguardados por valores culturais e étnicos nas mais diversas culturas.

Entre o conhecimento científico e o tradicional, há que se dar atenção aos conhecimentos tradicionais que trazem imensa riqueza e garantem aos portadores o direito à diferença e à coexistência no mundo. Por serem transmitidos de geração em geração, possuem sua especificidade sem precisar, necessariamente, de comprovação científica para continuar existindo.

O conhecimento na comunidade, e que chega na escola através de professores indígenas, acontece nas rodas de conversa, no diálogo com a comunidade. A presente reflexão sobre a relação da epistemologia/ciência com os conhecimentos tradicionais descreve a função do educador em escola indígena como agente ativo na busca por relacionar e vincular ambos conhecimentos na construção da identidade do povo indígena e na manutenção de sua cultura. Dessa forma, um dos objetivos deste livro é deixar claro que não há conhecimento sem conhecimento tradicional e que é imprescindível garantir e existência dos conhecimentos tradicionais e seus meios de existência.

3.4.

CONHECIMENTO TRADICIONAL X CONHECIMENTO CIENTÍFICO

Não poderíamos iniciar essa discussão sem reportar a Boaventura de Sousa Santos (2003), que nos relata sobre os vários conhecimentos, alguns silenciados e outros estilhaçados, contexto este em que estão os povos originários.

A educação escolar indígena obriga-se a travar uma guerra com a modernidade, onde os saberes indígenas são vistos em segundo plano na conjuntura atual da educação. Saberes esses que ainda não conquistaram verdadeiramente seu espaço nos atuais currículos formais da escola, quer sejam elas indígenas ou não.

Para compreender a epistemologia e sua relação com o ambiente escolar indígena é necessário que comecemos a ver o conhecimento com duas visões distintas, o conhecimento a partir da visão do sábio indígena e a visão do conhecimento a partir do cientista ou do próprio professor indígena. Percebemos que, em um contexto indígena, o conhecimento ocidental entra em vários momentos em atrito direto com o conhecimento tradicional. Percebe-se que, tanto o detentor do conhecimento tradicional quanto o detentor do conhecimento científico defendem o seu saber como sendo uma propriedade intelectual única e que lhes garante o poder e a segurança sobre aquela bagagem intelectual.

Não podemos deixar de perceber que em cada segmento desses conhecimentos há especificidades e características próprias, não havendo necessidade de menosprezar um ou

outro. Esses conhecimentos podem coexistir no mesmo espaço. De um lado, o detentor do conhecimento científico, defendendo esse conhecimento como algo comprovadamente verdadeiro e real. De outro, o sábio, detentor do conhecimento tradicional, com toda uma estrutura cultural comprovando a verdade a partir do conhecimento de mundo que não está e nem precisa necessariamente ser comprovado cientificamente para ser real.

Na busca da compreensão do conhecimento difundido, é notório observar na escola indígena uma maior imposição do conhecimento científico sobre o conhecimento tradicional. O melhor exemplo dessa situação são os materiais didáticos utilizados, advindos do pensamento não indígena e sem nenhuma relação ou respeito ao conhecimento milenar tradicional. Materiais específicos e diferenciados seriam fundamentais para a complementação da formação.

Se a escola não for capaz de articular os saberes, estará colaborando com o projeto colonial, esse que faz uso de mecanismos ideológicos eurocêntricos dentro da escola, podendo gerar um silenciamento dos estudantes indígenas, fazendo com que surja um sentimento de inferioridade, com uma consciência de submissão a todo processo de integração à sociedade.

Os ideais colonialistas pelos quais foram obrigados a passar os tornam passivos a tudo, garantindo ao colonizador um status de dominação e de superioridade, em que a educação fica em segundo plano. Podemos afirmar que os conhecimentos e saberes indígenas transitam entre o real e o cosmológico, dando ao portador desse conhecimento não apenas um respeito junto ao seu povo, como também autoridade sobre diferentes tipos de saberes. Para que a cosmologia indígena entre na escola, é necessário que a escola leve para dentro dela o conhecimento tradicional. Diferentemente da ciência ou da epistemologia que costumamos discutir nos

espaços próprios da Universidade ou da escola, o conhecimento tradicional indígena se mescla com a cultura e através dele é possível perceber os mais diversos meios de intervenção. Sobre a cultura, está citado na Proposta Curricular de Santa Catarina que:

(...) a cultura é definida como uma construção histórica, seja como concepção, seja como dimensão do processo social. Ela não é algo natural, não decorre de características inerentes ao homem, e nem de leis físicas e biológicas. Ao contrário, a cultura é um produto coletivo da vida humana, enraizado nas condições materiais e sociais de existência, condições contraditórias marcadas pela desigualdade e opressão e pela luta por sua superação. (PCSC, 1998, p. 81)

Como exemplo disso podemos citar o ritual do *Kiki*, que para o povo Kaingang é o fim de um ciclo da vida e o início de outro que vai além da compreensão da ciência, pois o ritual não é um ato de religião, mas um ato de repasse de conhecimento feito pelos mais velhos aos mais jovens, tendo a morte como início de uma nova vida. É o modo de viver, de organizar as relações entre as pessoas e destas com o meio em que vivem e com o sobrenatural, que faz com que uma sociedade seja indígena (GRUPIONI, 1994).

Nesse sentido é possível garantir que o conhecimento ou saber tradicional salvaguarde toda cosmologia de um povo. O conhecimento tradicional engloba a cultura de uma maneira própria de perceber o mundo, assim, o indígena consegue transportar a comunidade e sua vida para dentro da escola, valorizando a sua cosmovisão, desmistificando a

ideia de que o conhecimento tradicional é “atrasado” em relação à ciência, uma vez que a ciência origina do conhecimento tradicional também.

Quando falamos em educação escolar indígena e epistemologia indígena, devemos entender que educação escolar indígena deve ser a educação própria de um povo, e a escola deve atender aos anseios da comunidade na qual está inserida, cabendo aos seus membros a tarefa de construí-la conforme suas próprias convicções e meios de compreender o mundo. É necessário que se faça um comparativo entre a realidade do povo com a ideia de um conhecimento criado pelo colonizador, que ao longo do terrível e insano processo de colonização, buscou sempre meios predatórios de eliminação e extinção dos conhecimentos dos povos originários, seja através da religião, da negação dos usos, costumes, línguas, tradições e usurpação dos territórios e riquezas. É neste sentido que Battestin (et al., 2019, p. 15) afirma:

(...) muito precisa ser dito e investigado, pois os resquícios do projeto de colonização da América ainda deixam fortes marcas de exclusão e repressão aos povos originários. Outrora, a cosmologia que resiste com estes povos é uma forma de manter viva a resistência e a luta por uma sociedade mais digna de ser vivida entre as culturas.

É nesta luta e resistência, que observamos o quanto ainda precisa ser feito. Ao questionar a importância dos conhecimentos tradicionais e sua valorização no contexto escolar, chegamos à triste realidade de que desde o início

da colonização do século XVI até os dias atuais a ideologia imposta é a ideologia hierárquica do conhecimento ocidental.

No entanto, no espaço chamado escola em contexto indígena, notamos que trabalhar o conhecimento tradicional não é somente mediar esse conhecimento entre os estudantes e professores, mas é interagir com o meio e o espaço que estão convivendo. Na medida em que essa interação acontece, criam-se mecanismos que libertam os povos indígenas dos discursos oficiais ouvidos normalmente. O conhecimento tradicional não precisa, necessariamente, estar embasado em uma validação científica.

Cada povo ou comunidade indígena se apropria dessa instituição e, de acordo com suas forças de negociação, torna-a própria e específica, não sem problemas, não sem conflitos. No diálogo intercultural intra sociedade indígena, a memória e tradição são requisitadas como forças constituidoras da escola (BERGAMANSKI apud SOBRINHO, 2017, p. 68).

Na escola indígena o professor deve estabelecer uma relação entre a epistemologia apresentada pelo currículo escolar e a riqueza apresentada pelo grupo que está trabalhando. De acordo com Ferreira (2007, p. 554), “a escola impõe lentamente, mas de maneira tenaz, certos modos de conduta, pensamento e relações próprias de uma instituição que se reproduz a si mesma, independentemente das mudanças radicais que ocorrem ao redor”.

Conforme Cavalcante (2003, p. 22), “concebe-se a escola não como lugar único de aprendizado, mas como um novo espaço e tempo educativo que deve integrar-se ao sistema mais amplo de educação de cada povo”. A educação escolar se transforma e adquire maior complexidade, tanto os professores quanto os estudantes se tornam agentes ativos na proteção de seus conhecimentos adquiridos na comunidade. Neste sentido a escola pode garantir a existência

de seus valores, cultura e de suas crenças, legitimadas pela sabedoria herdada de seus ancestrais.

Com isso, reconhecendo que é impossível separar um conhecimento do outro, que cada um tem sua especificidade, e que o professor indígena é um dos principais personagens na construção desse novo modo de pensar a educação escolar indígena, é possível estabelecer o relacionamento entre conhecimento científico e o conhecimento tradicional como um todo.

Fica notório que não podemos deixar de valorizar ambos os conhecimentos, tanto o do sábio indígena quanto o do cientista. Ambos podem, perfeitamente, manter uma relação e coexistir em um mesmo espaço, sendo complementares.

3.5.

A EDUCAÇÃO ESCOLAR NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

Na Terra Indígena Xaçepó a educação escolar é como um mecanismo de conquista de direitos e autonomia, uma vez que a escola em comunidade indígena deve ter como princípio a reafirmação do povo, a recuperação e o registro de suas memórias e histórias. A escola indígena deve garantir sempre a autonomia do povo de exercer seu direito de ser diferente, inclusive na revitalização de sua língua materna.

Pensando em educação escolar indígena, o professor e o escritor indígena Gersem dos Santos Luciano (2006, p. 129), no livro “O Indígena Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje”, fez um breve relato de como deve ser ou deveria ser a escola indígena:

(...) a educação escolar indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores. A educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global.

A TI Xaçecó possui atualmente doze escolas indígenas, sendo três com educação básica completa, que atende estudantes de 1º ano do ensino fundamental, de séries iniciais ao 3º ano de ensino médio, e Educação de Jovens e Adultos - EJA Indígena, seis de ensino fundamental de anos iniciais, na modalidade multisseriadas e, três que oferecem educação infantil com crianças a partir de quatro anos de idade.

As escolas indígenas são mantidas pela Secretaria de Estado da Educação, com exceção da educação infantil que é mantida pela Secretaria Municipal de Educação. As unidades escolares da Terra Indígena Xaçecó estão distribuídas nas aldeias Sede, Pinhalzinho, Baixo Samburá, Água Branca, Fazenda São José, Matão, Linha Guarani, Limeira e Paiol de Barro, com um calendário escolar e projeto político pedagógico próprio, de acordo com sua especificidade.

Na educação infantil, a Terra Indígena Xaçecó possui três escolas que atendem os estudantes indígenas em idade de pré-escola, todas mantidas pelo município. Uma na aldeia Pinhalzinho e outra na aldeia Sede, outra está na aldeia Paiol de Barro no município de Entre Rios.

Sobre a educação infantil, existem várias percepções, e no depoimento de Getúlio vem a afirmação:

Eu particularmente não sou a favor de educação infantil ou do tipo maternal em terra indígena, tendo em vista que, na medida em que as crianças saem do núcleo familiar e vão para a escola, deixam de ouvir e aprender várias coisas da cultura indígena com os pais e avós, que são os primeiros a mostrar e ensinar a criança os contos e os conhecimentos tradicionais passados de geração em geração. Importante lembrar que há, na Terra Indígena Xaçecó, muitas famílias que não mandam as crianças

para as escolas de educação infantil (Depoimento de Getúlio Narsizo, 14 de agosto de 2019).

Esse é um assunto que sempre causa diversos posicionamentos, pois está imbricada à ideia de cultura, história e infância. Compreendemos que inicialmente é preciso respeitar e ouvir o que a comunidade tem a dizer, principalmente os mais velhos.

3.6.

RELAÇÃO DAS ESCOLAS NA TERRA INDÍGENA XAPECÓ

Esta parte da escrita foi pensada justamente para se ter um histórico das escolas da TI Xapecó, uma vez que são poucos materiais que disponibilizam essa contextualização. Todas escolas são importantes e possuem uma trajetória diferente, porém, com muita representatividade da comunidade.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental Baixo Samburá** está localizada na aldeia Baixo Samburá, no interior do município de Ipuçu, e atende estudantes do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano, de forma multisseriada. Os estudantes dessa unidade escolar são todos da Aldeia Baixo Samburá. Possui em sua grade curricular, além das disciplinas que compõem a educação regular, a língua Kaingang e a arte indígena, de forma diferenciada. Funciona apenas no turno vespertino, atendendo todas as turmas de 1º ao 5º ano.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental São Pedro** está localizada na aldeia Água Branca, no interior do município de Ipuçu e atende estudantes do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano, de forma multisseriada. Os estudantes dessa unidade escolar são das aldeias Água Branca e Barro Preto. A escola possui em sua grade curricular, além das disciplinas que compõem a educação regular, a língua Kaingang e a arte indígena de forma diferenciada. Funciona nos turnos matutino e vespertino, com estudantes de 3º, 4º e 5º ano no período matutino, no período vespertino estudantes de 1º e 2º ano.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental São José**, localizada na aldeia Fazenda, no interior do município de Ipuacu, atende estudantes do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano, de forma multisseriada. Os estudantes dessa unidade escolar são oriundos das aldeias Fazenda São José e João Veloso. Possui em sua grade curricular, além das disciplinas que compõem a educação regular, a língua Kaingang e a arte indígena, de forma diferenciada. Funciona apenas no turno vespertino, atendendo todos as turmas do 1º ao 5º ano.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental Matão**, localizada na aldeia Matão, no interior do município de Entre Rios, atende estudantes do povo Kaingang do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano, de forma multisseriada. Os estudantes dessa unidade escolar são todos da aldeia Matão. Essa escola possui em sua grade curricular, além das disciplinas que compõem a educação regular, a língua Kaingang e a arte indígena, de forma diferenciada. Funciona nos turnos matutino e vespertino, com estudantes de 3º, 4º e 5º ano no período matutino, e no período vespertino estudantes de 1º e 2º ano.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental Guarani**, está na aldeia Guarani no interior do município de Entre Rios, atende estudantes do povo Kaingang e Guarani, do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano, de forma multisseriada. Possui em sua grade curricular, além das disciplinas que compõem a educação regular, a língua e a arte indígena, de forma diferenciada. Desde o ano de 2020, não está em funcionamento, pois não possui número suficiente de cinco de estudantes para que seja contratado professor.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental Mbya Limeira** está localizada na aldeia Limeira no interior do município de Entre Rios, atende estudantes do povo Guarani, do ensino

fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano, de forma multisseriada. Essa é a única escola do povo Guarani que tem atendido prioritariamente estudantes do povo Guarani. Possui em sua grade curricular, além das disciplinas que compõem a educação regular, a língua Guarani e a arte indígena, de forma diferenciada. Funciona apenas no turno vespertino, atendendo todos as turmas de 1º ao 5º ano. Seus estudantes são das aldeias Guarani e Limeira.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental Paiol de Barro**, está em processo para tornar-se escola de educação básica - está localizada na aldeia Paiol de Barro, no interior do município de Entre Rios e atende estudantes dos povos Kaingang e Guarani, do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano até o 3º ano do Ensino Médio, na modalidade regular e Educação de Jovens e Adultos na modalidade EJA Indígena em Alternância, com uma grade e currículo específicos, em que os estudantes adultos não precisam frequentar toda a carga horária na unidade escolar. Tem o tempo-escola em que todos os estudantes vão para a escola e o tempo-comunidade em que desenvolvem atividades em forma de projetos no local onde vivem. A EIEF Paiol de Barro é a terceira maior unidade escolar em número de estudantes da Terra Indígena Xapecó, contando no ano de 2020 com um total de 243 estudantes regularmente matriculados, de acordo com o Sistema de Gestão Escola de Santa Catarina – SISGESC. Seus estudantes são oriundos das aldeias Paiol de Barro, Limeira, Guarani, João Veloso e Matão.

A **Escola Indígena de Ensino Fundamental Pinhalzinho**, está localizada na aldeia Pinhalzinho próximo a SC 480, no interior do município de Ipuacu e atende estudantes do povo Kaingang do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano até o 3º ano do Ensino Médio, na modalidade regular, e Educação de Jovens e Adultos na modalidade EJA Indígena em Alternância, da mesma forma que acontece

na EIEF Paiol de Barro. A EIEF Pinhalzinho é a segunda maior unidade escolar em número de estudantes da Terra Indígena Xaçecó, contando o ano de 2020, com um total de 258 estudantes regularmente matriculados, de acordo com o Sistema de Gestão Escola de Santa Catarina – SISGESC. Seus estudantes são oriundos das aldeias Pinhalzinho e Campos Oliveira.

A **Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre**, é a maior unidade escolar indígena e está localizada na aldeia Sede no interior do município de Ipuacu. Atende estudantes do povo Kaingang, Guarani, Xetá e Xokleng do ensino fundamental de anos iniciais de 1º ao 5º ano até o 3º ano do Ensino Médio na modalidade regular e Educação de Jovens e Adultos nas modalidades EJA Indígena em Alternância, da mesma forma que acontece na EIEF Paiol de Barro. Essa escola foi a primeira escola indígena do sul do país a oferecer modalidades de educação básica com ensino médio de forma regular no interior de uma terra indígena.

A EIEB Cacique Vanhkre é a maior unidade escolar em número de estudantes da Terra Indígena Xaçecó, contando no ano de 2020 com um total de 680 estudantes regularmente matriculados, e no ano de 2022 com 693 estudantes, de acordo com o Sistema de Gestão Escola de Santa Catarina – SISGESC. Os estudantes são oriundos das aldeias Pinhalzinho e Campo Oliveira, Cerro Doce, Serrano, Baixo Samburá, Água Branca, Fazenda São José, Olaria e Sede. Sendo a EIEB Cacique Vanhkre a primeira escola indígena a oferecer educação básica no interior de uma terra indígena faremos uma apresentação completa sobre ela.

A história da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre tem relação com a própria história da Terra Indígena Xaçecó. Pois o seu nome foi inspirado no grande cacique Kaingang, Cacique Vanhkre. Segundo o Decreto 7

de 18 de junho, o cacique era o responsável pelos Kaingang que habitavam a terra indígena no início do século XX.

Como toda escola indígena, a EIEB Cacique Vanhkre atende a população indígena e segue pelo menos parte do que a legislação vigente garante para a educação escolar, de acordo com os anseios da comunidade indígena. Até chegar à educação de hoje em dia e para entendê-la, é necessário que entendamos, pelo menos, parte da educação escolar indígena antes da Constituição Federal de 1988.

Não vamos nos ater muito à história da educação, mas precisamos analisar a educação citada na Lei 6001/73, que é o Estatuto do Índio ainda vigente. O que ela nos diz nos seus artigos 49 e 50:

Art.49° A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvo guardado o uso da primeira. **Art.50°** A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais (1973, p. 9).

Em relação ao Artigo 50, foi e ainda é um desafio. Na época, os povos originários sofreram muito, pois existiram restrições, a exemplo disso, Getúlio recorda que:

Foram vários os momentos em que conversei com meu já finado pai sobre a educação. Ele me dizia que

não sabia ler e nem escrever, porque foi obrigado a ir à escola para aprender a escrever o nome e se tornar cidadão. Morreu sabendo apenas desenhar seu nome e ainda muito mal. Falava que no seu tempo de escola todos eram obrigados a ir pelo menos um pouco na escola para não serem castigados pelo chefe de posto. É fácil deduzir que a forma como a escola foi imposta no interior da terra indígena foi para integrar o indígena e fazer com que o indígena deixasse de ser indígena (Depoimento de Getúlio Narsizo, 15 de maio de 2020).

Assim, como já citado anteriormente, a Constituição Federal de 1988 foi um momento único na história dos povos indígenas, pois foi nela que os povos originários garantiram o direito de continuarem existindo. Além dos artigos 231 e o 232, temos o Artigo 210 que, de certa forma, atualiza o que a Lei 6001/73 trazia. O texto do artigo 210 diz o seguinte:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. §2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (BRASIL, 1988).

Mesmo tendo a garantia da lei ao lado dos povos originários, foram travadas grandes batalhas pelos educadores indígenas de todo país, e há muito a se fazer ainda para que a escola indígena se torne uma escola realmente voltada para a difusão do conhecimento indígena.

Sobre a história da educação escolar indígena, lembram os velhos que no passado não havia escola, e que na educação tradicional, aquela em que as crianças aprendiam com os pais, avós, com os anciãos, sábios e *Kujás*, eram ensinados conhecimentos que dificilmente se encontram na escola.

Segundo o Projeto Político Pedagógico – PPP (2020), da escola Cacique Vanhkre, antes de ter um prédio para servir de escola, em 1937, as aulas eram dadas ao ar livre, embaixo de árvores por um professor Kaingang pago pelo senhor Selistre de Campos¹. Ainda no PPP, em meados de 1960 é criada a primeira escola da Terra Indígena Xapecó, chamada de Escola São Pedro, na aldeia Água Branca, sendo que em 1975 é transferida para a aldeia Sede, passando a se chamar Escola Isolada Federal Posto Indígena Xapecó, mantida pela FUNAI e por volta de 1984 a escola recebe o nome de Escola Federal Vitorino Kondá, denominação recebida em homenagem ao Cacique Vitorino Condá.

Importante lembrar que antes de 1988 as escolas indígenas eram pensadas de acordo com os ideais dos não indígenas e do órgão indigenista oficial, de 1910 a 1967 pelo SPI e de 1967 a 1988 pela FUNAI. Todos os professores e funcionários eram contratados pelo órgão indigenista. Com a Constituinte de 1988, a escola passa a ser mantida pelo Estado e Santa Catarina e, mais uma vez, tem seu nome trocado. Como encontramos no PPP:

1 Antonio Selistre de Campos foi precursor ao fundar a primeira escola para os indígenas em 1937, cujas aulas eram ministradas por um professor Kaingang, o senhor Felicíssimo Belino.

Em 1988, pela portaria n.º. 488/88 de 30/12/88, parecer n.º. 609 passou a se chamar Escola Isolada Federal Vitorino Kondá. No ano de 1998 pela portaria n.º. 014/98 (27/01/98), a Secretaria de Educação e Desporto, através do parecer n.º. 352/97 do Conselho Estadual de Educação aprovou o Ensino Médio nesta Unidade Escolar. Passando então a referida a se chamar Colégio Estadual Vitorino Kondá (PPP, 2020, p. 14).

Quem estudou neste tempo não esquece, são muitos os testemunhos, memórias e acontecimentos. No testemunho de Getúlio:

Fui aluno da Escola Isolada Federal Vitorino Kondá, quando ela ainda não possuía um prédio próprio. Lembro-me de ter estudado em uma casa antiga cedida pela comunidade na aldeia Sede, lugar em que tinha funcionado um antigo orfanato², estudamos no antigo moinho e até na Igreja Católica. Quando a escola passou a ser chamada de Colégio Estadual Vitorino Kondá, nós passamos a estudar em um prédio próprio, feito pelo estado, para atender os estudantes de 1ª a 8ª série. Destaco aqui, que até a escola passar a ser chamada de colégio, estudávamos em escola multisseriada, com professores contratados pela FUNAI. Quando passou a ser colégio começamos a estudar em turmas seriadas, com uma sala para cada turma. Foi no Colégio Estadual Vitorino Kondá que iniciei a função de professor

2 Casa onde ficavam as crianças órfãs da comunidade até que o chefe de posto entregasse à alguém do grupo familiar.

indígena. Nessa época, a maioria dos professores era não indígena, vindos das comunidades vizinhas à terra indígena. Fiz parte do primeiro grupo de professores que atuaram na primeira turma de ensino médio indígena, em uma terra indígena, pois foi o Colégio Vitorino Kondá que teve, no Brasil, a primeira turma em que só indígenas estudavam. No ano de 1999, fiz parte do grupo de professores que estudou a história da escola em terra indígena e descobrimos então a história de Vitorino Kondá e muitas foram as questões levantadas sobre a vida do Cacique Kondá. Chegamos à conclusão, na época, que o verdadeiro cacique por traz da nossa história na Terra Indígena Xaçepó não foi o Vitorino Kondá, mas o Cacique Vanhkre, foi então, que no ano de 1999, elaboramos, juntos com a comunidade, documentos e solicitamos ao estado a mudança de nome da escola para Cacique Vanhkre. (Depoimento de Getúlio Narsizo, 14 de agosto de 2020)

No ano de 2000 através da portaria E/40/SED de 07 de junho de 2000, a escola passou a ser chamada de Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre, e foi feita a tão sonhada mudança. Agora com nome novo e prédio novo, iniciou-se uma nova fase na busca da autonomia da educação escolar indígena.

Foi elaborado a partir de conversas com a comunidade como a escola funcionaria, produzido o primeiro Projeto Político Pedagógico - PPP da escola. Além da definição da função da escola na comunidade, foi construído o histórico da Terra Indígena Xaçepó, o histórico da escola e da educação, as características da escola, a sua concepção filosófica e pedagógica, anexando ao PPP o calendário escolar da escola. Desde então, elegeram-se em todos os anos as diretrizes e

metas da escola para, enfim, conceber uma escola em contexto indígena.

O desejo era fazer da EIEB Cacique Vanhkre uma escola com características indígenas, não apenas no seu formato físico, mas também em sua concepção filosófica e pedagógica. Em síntese, essa escola é, desde o seu surgimento, o ponto de referência de toda comunidade. É perspectiva da escola construir novos valores aos seus estudantes e comunidade indígena, como expressado no seu PPP (2020, p. 1-3):

Sendo uma escola indígena com características particulares abre espaço à comunidade para que a mesma possa se identificar e se espelhar nas experiências escolares, voltadas para a realidade da vida e da situação dessa comunidade como se sabe, a escola se constrói através de valores e deverá atuar junto à comunidade e lideranças na defesa da prevenção da cultura, fortalecendo as artes, por ser uma das formas do povo indígena Kaingang.

O trabalho é coletivo e consistiu na garantia de que a Vanhkre não se tornasse apenas mais um prédio público, por isso, tem o caráter comunitário e aberto para toda comunidade indígena. Isso está registrado no PPP da escola (2020, p. 27):

A escola é comunitária, pois envolve a comunidade e lideranças indígenas em todas as decisões tomadas na escola, desde a escolha dos professores e funcionários,

assim como os demais projetos que envolvem ativamente a comunidade em pesquisas na escola, e desenvolvimento dos demais projetos envolvendo outros setores atuantes na aldeia, como saúde, agricultura e pastorais. Outro aspecto comunitário da escola é que ela é também usada pela comunidade para reuniões de outros setores, festas, uso do ginásio pela comunidade.

No ano de 2020, a escola atendeu mais de 600 estudantes Kaingang, Guarani, Xokleng e Xetá. Funciona nos três períodos, matutino das 07h45min às 11h45min, vespertino das 13h às 17h e, noturno das 18h15 às 21h45min. No ano de 2022, o número de estudantes matriculados é de 601. Sendo uma escola comunitária, cede espaço para o funcionamento da Licenciatura Intercultural Indígena da Unochapecó, nas sextas-feiras e nos sábados. A EIEB Caci-que Vanhkre, no ano de 2020, conta com 54 (cinquenta e quatro) professores e destes, apenas três não são Kaingang. E no ano de 2022 conta com um número de 64 professores, sendo apenas dois não indígenas.

Em conversas com a comunidade da Terra Indígena Xapecó, buscamos junto aos velhos ouvir seus relatos sobre a cosmologia na educação Kaingang. Alguns anciãos falam com tristeza que nos tempos atuais estão sendo esquecidas as histórias e os contos dos antigos. Dizem eles que há três grandes vilões nesse tempo. Primeiro: a tecnologia, o seu uso pelos mais jovens, tem provocado um afastamento enorme entre o velho e o jovem. Queixam-se os velhos que seus netos, muitas vezes, têm trocado suas histórias de experiência de vida pelos jogos eletrônicos, televisores, computadores e celulares. Segundo: a escola, que ainda não está devidamente preparada para fazer com que os estudantes indígenas deem

o devido valor aos conhecimentos tradicionais. A forma com que a Escola está na comunidade indígena, a maneira com que trata os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos, tem feito com que os Kaingang que frequentam a escola não valorizem as verdades existentes nos contos e histórias passadas pelos anciãos ao longo do tempo. E o terceiro e maior vilão, segundo os velhos detentores do conhecimento e ligados ao mundo espiritual Kaingang, são as seitas pentecostais e seu proselitismo religioso. As doutrinas impostas por esse segmento religioso obrigam seus frequentadores a negar em grande parte toda uma tradição, e os seus filhos crescem seguindo preceitos pentecostais, diferentes daquele em que os velhos cresceram.

As novas gerações têm a enorme missão de manter a cultura viva, mesmo que de outras maneiras deverão garantir que no futuro, os velhos, os *Kujás*, continuem sendo respeitados e valorizados, somente assim terá a continuidade da cultura. Para que isso aconteça, precisam garantir que os conhecimentos científicos não se sobreponham aos saberes tradicionais, mas que, em conjunto, revivam quantas vezes for preciso, a cosmologia do povo, que a escola torne-se verdadeiramente uma escola indígena, que o sagrado e o científico tenham seus espaços e valores diferenciados e respeitados.

Outra questão importante é referente à educação escolar indígena. A Constituição Federal garantiu aos povos indígenas uma educação escolar diferenciada, multicultural, bilíngue e comunitária, e a escola se tornou um elemento de luta e resistência dos povos indígenas, ainda assim há muito o que avançar.

A escola é o ponto de referência da comunidade indígena, é o local onde a maioria da comunidade se encontra para discutir praticamente tudo que acontece, mas é preciso garantir que a ciência ou a epistemologia seja controlada, para

que não sufoque o conhecimento tradicional e não despreze ou desrespeite os conhecimentos tradicionais repassados de geração a geração pelos anciãos, sábios e *Kujás*.

Outras pesquisas nessa linha da cosmologia e da educação na vida do povo Kaingang que habita e sobrevive na Terra Indígena Xapécó são necessárias. Esta pesquisa, transformada em livro, não tem um fim. É preciso acabar essa escrita com reticências, pois há muito a ser registrado, a ser dito... a luta pela causa indígena é de todos nós... se nós existimos é porque resistimos....

Considerações finais

Sentimentos finais de Getúlio

Esta pesquisa, esta escrita, marca para mim a passagem de mais um ciclo de minha vida, pois quando achava que a vida estava tendo um fim, tive a oportunidade de retomar meus estudos. O que muitos não sabem é que minha entrada na Pós-Graduação foi em virtude da perda de meu maior e melhor amigo, meu pai Julio Narsizo em dezembro de 2017, tendo que assumir a responsabilidade do meu grupo familiar por ser o mais velho dos filhos. Mas no caminho encontrei amigos e colegas que me deram forças para seguir.

Agradeço a *Kanhkã Tãn* (Deus) pela saúde e pela vida que me concedeu até aqui. Agradeço aos deuses Kaingang pela inspiração em falar e registrar nossa forma de viver e de ver o mundo.

Agradeço toda minha família pelo incentivo e paciência que tiveram comigo ao longo de minhas escritas e estudos, obrigado pela compreensão que tiveram nos momentos em que não pude participar com todos em virtude de estar atarefado com a pesquisa e a escrita. Obrigado meus irmãos e irmãs Ana Paula Narsizo, Jairo Narsizo, Jair Narsizo, Marizete Narsizo, Gilson Narsizo, Manuele Narsizo, Julio Victor Narsizo, Ana Claudia Narsizo, meus cunhados Jaison Ferreira e Gilmar Tomas, minha cunhada Solange Loureiro, meus sobrinhos e sobrinhas Ana Clara Narsizo, Antoniele Sój Alípio, Everton Narsizo, Tiago Narsizo, Marina Antônio, Mailon Henrique, Leticia da Silva Narsizo, Maylson Ferreira, Jadson Ferreira, Ionara Narsizo, Maria Tomas,

Marian Tomas, Mariana Henrique, Jayurik Narsizo, Kaio Narsizo, minha madrastra Marlene Inacio, a minha sogra Doralina Ferreira, aos meus filhos Hemelyn, Kiomara e Iago e a minha companheira de caminhada e esposa Roseni dos Santos, por terem me dado motivo de continuar em frente apesar das dificuldades.

Agradeço aos meus colegas de trabalho da EIEB Cacique Vanhkre, principalmente ao Arnaldo Alves de Assis, ao Pedro Alves de Assis e ao Claudemir Pinheiro que são meus parceiros na revitalização da língua Kaingang e os valores culturais.

Meu agradecimento em especial aos meus anciãos Kaingang, que foram e são inspiração.

Do mesmo modo agradeço aos professores e amigos que tiveram paciência comigo, compreendendo e entendendo algumas dificuldades em estar na Universidade. Em especial meu professor de longa data Dr. Leonel Piovezana, que sempre lutou para que nós indígenas ocupássemos nosso espaço na universidade. Também foi meu professor no Magistério Indígena nos anos 1990 e 2000.

Meus mais sinceros agradecimentos ao Dr. Clóvis Antônio Brighenti, que tem me acompanhado ao longo de muitos anos, na luta pelos nossos direitos. Foi meu professor da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, foi uma honra ser seu aluno, obrigado professor, olha eu aqui, seguindo seus passos.

Agradeço também aos acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena, da Terra Indígena Xapecó e da Terra Indígena Condá, pelos momentos agradáveis que tivemos no período em que fiz meus estágios.

Agradeço a equipe que trabalha no Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina - CEOM, pela atenção prestada a mim nos momentos em que busquei fontes documentais. Da mesma forma ao Conselho Indigenista Missionário - CIMI,

pela disponibilidade de materiais de seu acervo, para que eu desse fundamento na pesquisa.

Finalizo aqui meus agradecimentos, ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação e a Unochapecó, pela oportunidade concedida através da bolsa social, ao estado de Santa Catarina pelo edital público Anderle, abrindo possibilidades para mostrarmos quem somos e o que fazemos no oeste do Estado, afim de fortalecer a cultura e história do Brasil.

Sentimentos finais de Cláudia

Agradeço a Getúlio, por ser e estar sendo existência e resistência desde 1500. Por ter me ensinado tanto e permitido nosso caminhar, juntos, nesta práxis tão bonita que nos aproxima novamente, aqui, neste lugar de escrita, vida, esperança e luta.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Fontes, 2007.

ALMEIDA, Antônio Cavalcante. Organização Kaingang: o caso das lideranças tradicionais e políticas no Paraná. **Revista Ciências Sociais em Perspectiva** ISSN: 1981-4747 (eletrônica) — 1677-9665 (impressa) Vol. 13 – Nº 25 – 2º Semestre de 2014.

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense**: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem da Terra Indígena Xapecó/Carina Santos de Almeida. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC – Florianópolis, SC, 2015.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang Baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. Tese (doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

BALDUS, Hebert 1979. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In H. Baldus. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional/INL, pp 8-43 (1ª ed. 1937:29-69).

BATTESTIN, Cláudia; BONATTI, Jailson; QUINTO, Jeanice Rufino. A colonização e resistência dos povos originários da América Latina. **Revista Fórum Identidades**, v. 30, n. 1, p. 13-27, jul./dez. de 2019.

BOAVENTURA SANTOS, **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Volume 1, São Paulo: Editora Cortez, 2002.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ. E Lytog. A Vapor Impressora Paranaense, 1908.

BRAND, A. J. **Formação de professores – um estudo de caso**. Universidade Católica Dom Bosco. Disponível em: www.anped.org.br/reunioes/25/antoniojacobrandt21.rtf. Acesso em: 04 de nov. de 2018.

BRASIL. Constituição (1998). **Constituição da República Federativa do Brasil**, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 10 de junho de 1910. **Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm. Acesso em 20 de ago. de 2022.

BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. **Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em 20 de ago. de 2022.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 10 de ago. de 2020.

BRASIL. MEC. **RCNEI: Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC, 1998.

BRASIL. Ministério da Justiça. Portaria nº 14, de 9 de janeiro de 1996. Parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775, de 08 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/portaria14funai.pdf>. Acesso em: 05 set. de 2020.

BRASÍLIA. **Índios no Brasil**. Luís Donisete Benzi Grupioni (org). Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio. Exploração de Madeira na Área Kaingang do Xapacó – SC – A Política Indigenista no Sul do Brasil. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em História) – Universidade do Oeste de Santa Catarina- UNOESC. Chapecó. 1994.

BRIGHENTI, Clovis Antônio. **O Movimento Indígena no Oeste Catarinense e sua Relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980**. Tese (doutorado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

CAVALCANTE, Lucíola Inês Pessoa. Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia. **Rev. Bras. Educ.**[online]. 2003, n.22, pp.14-24. ISSN 1809-449X. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000100003>.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência; ensaio de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CLAUDINO, Zaqueu Key. **Educação Indígena em diálogo**. Pelotas: Editora Universitária/UFPEL, 2010. Disponível em http://blog.aai.ifrs.edu.br/arquivos/educacao_indigena_em_dialogo.pdf. Acesso em: 11 de set. de 2020.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e Ritual entre os Índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/ha/v3n6/1806-9983-ha-3-06-173.pdf>. Acesso em: 8 de out. de 2020.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para uma história dos índios do Oeste Catarinense. **Cadernos do CEOM**. Ano 19, nº 23. Chapecó. 2006. P. 265-343.

D'AMBRÓSIO, U. **A era da consciência**. São Paulo: Editora Fundação Petrópolis, 1997. Disponível em <https://www.estantevirtual.com.br/livros/ubiratan-dambrosio/a-era-da-consciencia/3949584471>. Acesso em: 8 de jul. de 2018.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Contra a ditadura da escola**. Cad. CEDES, Dez. 1999, vol.19, nº 49, p. 19.

DECRETO nº 7, de 31 de Dezembro de 1902. Relatório Apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Francisco Xavier da Silva, Governador do Estado do Paraná pelo Bacharel Artur Pedreira de Cerqueira, secretário d'Estado dos Negócios de Obras Públicas e Colonização em 31 de Dezembro de 1902, Curitiba. Acervo: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê.

EIEB Cacique Vanhkre. **Projeto Político Pedagógico – PPP da EIEB Cacique Vanhkre.** 2020.

ELLIS, Carolyn. **Pesquisa Social Histórica. Historische Sozialforschung**, vol. 36, n. 4 (138), Convenções e Instituições de uma Perspectiva Histórica. Konventionen und Institutionen In historischer Perspektive (2011), p. 273-290. Publicado por: GESIS - Instituto Leibniz de Ciências Sociais. Disponível em: ERHARDT, Tatiana Engel e SILVEIRA, Denise Tolfo (Orgs). **Métodos de pesquisa.** Universidade Aberta do Brasil - UAB/SEAD - Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

FERNANDES, Ricardo Cid. **O “15” e o “23”: políticos e políticas Kaingang.** Plano de Gestão Ambiental na T.I. Ivai(2003-2005). Disponível em <file:///C:/Users/ADAI%20-%20Sede/Downloads/7437-20711-1-PB.pdf>. Acesso em: 08 de ago. de 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid e PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. **Ambiente & Sociedade** n São Paulo v. XVIII. n. 2 n p. 115-132 n abr.-jun. 2015. Submetido em: 15/08/2014. Aceito em: 23/01/2015. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422ASOCEX07V1822015en>

FERREIRA, Maria Elisa Caputo. O enigma da inclusão: das intenções às práticas pedagógicas. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.33, n.3, p. 543-560, set./dez. 2007.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola.** São Paulo: Global, 2001.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica.** Fortaleza: UEC, 2002. Apostila. Disponível em: <http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalogo/09520520042012Pratica_de_Pesquisa_I_Aula_2.pdf>. Acesso em: 08 de maio de 2019.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/a-funai>.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.) **Índios no Brasil.** Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1994.

IBGE-. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - **Censo 2010**. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>>. Acesso em: 17 de nov. de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Enciclopédia dos povos Indígenas no Brasil**: Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>. Acesso em 17 de nov. de 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 3.ed. São Paulo: HUCITEC. (Brasília): INL, 1980.

MOLITERNO, Aline Cardoso Machado. Dinâmica Social e Familiar: Uma Descrição Etnográfica de Famílias de Idosos Kaingang. **Cienc Cuid Saude** 2011; 10(4):836-844. DOI: 10.4025/ciencucuid-saude.v10i4.18330. Disponível em: <<https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/bde-23570>>. Acesso em: 11 de set. de 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**. São Paulo: Angra, 2000.

NEDEL, Marco, Aurélio. **Condá**. O Imperador do Oeste. Chapeco: Ed. autor, 2015.

NETTO, Letícia Rodrigues Ferreira. **Matriarcalismo**. Publicado em <<https://www.infoescola.com/sociologia/matriarcalismo/>>. Acesso em: 15 de ago. de 2020.

NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e Indigenismo**: sobre os Kaingáng, os Ofaié-xavantes e os Índios do Pará. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

PINHEIRO, Niminon Suzel. **Os Nômades**: Etnohistória Kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912/Niminon Suzel Pinheiro, Assis, 1992.

SANTA CATARINA. Governo do Estado. Secretaria de Estado da Educação. **Política da Secretaria de Estado da Educação de educação escolar indígena.** Estado de Santa Catarina, Secretaria de Estado da Educação. Florianópolis: Secretaria de Estado da Educação, 2018.

SANTA CATARINA. Governo do Estado de . Secretaria de Estado da Educação. **Sistema de Gestão da Educação de Santa Catarina - SISGESC.** Disponível em: <<http://serieweb.sed.sc.gov.br/>>. Acesso em: 04 de jun. de 2020.

SANTA CATARINA. Secretaria de Estado da Educação e do Desporto. **Proposta Curricular de Santa Catarina: Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio: Temas Multidisciplinares.** Florianópolis: COGEN, 1998.

SANTOS, C. M. dos, & BIANCALANA, G. R. Autoetnografia: um caminho metodológico para a pesquisa em artes performativas. **Revista Aspas.** São Paulo, v. 7, nº 2, p. 53-63, 2018.

SILVA, Sergio Baptista da. **Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais.** Tese (Doutorado). PPGAS/USP, São Paulo, 2001.

SIMAS, H. C. P.; PEREIRA, R. C. M. Desafios da Educação Escolar Indígena. **Revista Escrita,** Rio de Janeiro, n. 11, Ano 2010. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/rev_escrita.php?strSecao=input0>. Acesso em: 01 de nov. de 2018.

SOBRINHO, Roberto Sanches Mubarac. A Educação Escolar Indígena no Brasil. **POIÉSIS - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação.** Dissertação de Mestrado - Universidade do Sul de Santa Catarina - Unisul, Tubarão, v.11, n. 19, p. 58 - 75, Jan/Jun 2017.

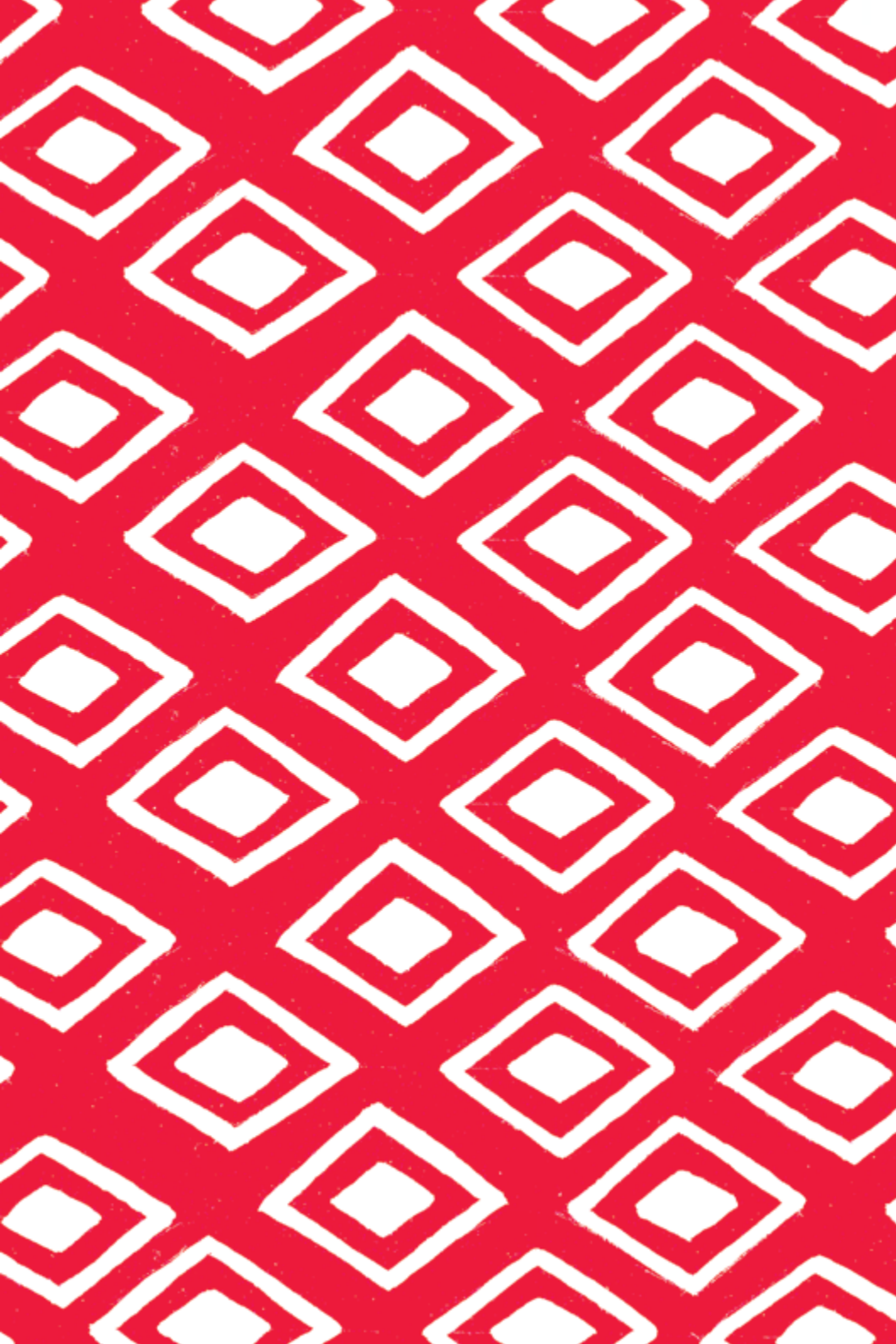
TEMPESTA, Giovana Acácia; FERREIRA, Igor Nicolau R.; NOLETO, Juliana A. (orgs.) **Orientações básicas para a caracterização ambiental de terras indígenas em estudo: leitura recomendada para todos os membros do grupo técnico.** Brasília: FUNAI/GIZ. 2013. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Series/Manual-CGID/Manual-DPT-CGID.pdf>>. Acesso em: 18 de jul. de 2020.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais;** Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, SP. 2000.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmvisão Kaingang:** uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação. Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Campinas, SP. 1994.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação Intercultural na América Latina:** entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

Este livro foi composto nas tipografias Sabon
e Cambria e impresso em papel pólen soft 80g.



“Poder escrever e divulgar a cultura e história de um povo, contribui muito para dar visibilidade e valorizar as memórias e cosmovisões. Já para o povo Kaingang, a escrita é uma possibilidade de registrar um pouco do que já foi vivido, a fim de ensinar as crianças e jovens sobre o quanto nossa cultura é linda e precisa ser cuidada. Esta obra vai contribuir muito para nossa comunidade e escola. Vai te fazer conhecer e viajar pela Terra Indígena Xaçepó de uma maneira nunca experimentada.”

(Ana Paula Narsizo Kaingang, Mestre em Educação pela Unochapecó e Professora da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkre)

REALIZAÇÃO

GOVERNO DE
SANTA CATARINA



Fundação
Catarinense
de cultura



EDITAL
ELISABETE ANDERLE
DE ESTÍMULO À CULTURA

APOIO



REDYALA

EDITORA
TUCUM

ISBN: 978-65-991952-8-0



9 786599 195280