VOLUME 2

KURI'Y ZÁG FÁG

CULTURAS E MEMÓRIAS

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

EDIÇÕES do BOSQUE
UFSC/CFH/NUPPE

Série didática
Instituto
Brasil Plural

SOBRE ESTE LIVRO

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

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

FICHA TÉCNICA

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor
Ubaldo Cesar Balthazar

Vice-Reitora
Catia Regina Silva de Carvalho Pinto

Coordenação Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica
Juliana Salles Machado (coordenadora)

Evelyn Schuler Zea (subcoordenadora)

Coordenação Pedagógica Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica
Joziléia Daniza Kaingang

Projeto gráfico e diagramação
Fernanda Hinnig
Roger R. S. Rodrigues
Ana Claudia Colombera

Apoio
IBP / Coleção Didática Instituto Brasil Plural

PROLIND/MEC

Revisão e organização
Evelyn Schuler Zea
Juliana Salles Machado
Natalia Hanazaki
Joziléia Daniza Kaingang
Maria Dorothea Post Darella

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

Autores
Acir Caile Pripra

Darci da Silva – Karaí Nhe'ery

Irineu Ortega Mariano

Marlei Angélica Bento

Osiel Kuita Pate

Youo Maurina Ingaclã

Gennis Martins Timóteo – Ara´í

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

K96 Kuri'y zág fág [recurso eletrônico] : volume 2 : culturas e memórias / organizadoras: Evelyn Schuler Zea ... [et al.]. – Florianópolis : Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, 2021.
443 p. : il. – (Série didática Instituto Brasil Plural)

E-book (PDF)

ISBN 978-65-88969-12-0

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

CDU: 397(=82:81)

Elaborada pelo bibliotecário Fabrício Silva Assumpção – CRB-14/1673

SUMÁRIO

5 PRÓLOGO

9 APRESENTAÇÃO

14 **PARTE 1 - CULTURA IMATERIAL, RITUAIS E MEMÓRIA**

15 1 – Koplág: O ritual de previsão Laklãnõ-Xokleng
por Acir Caile Pripra

53 2 – Nhemongarai: Rituais de batismo Mbya Guarani
por Darci da Silva – Karaí Nhe'ery

100 3 – Xarura: Saudação Mbya Guarani
por Irineu Ortega Marian

120 **PARTE 2 - MEMÓRIAS, HISTÓRIA E TERRITÓRIO**

121 4 – Kófa: Entre lembranças e os suportes de memórias nas narrativas de Kófa Kaingang da Terra Indígena Guarita – RS
por Marlei Angélica Bento

218 5 – O contato descrito pelos Laklãnõ-Xokleng, os descendentes de Kaingang e as trocas de costumes e saberes
por Osiel Kuita Pate

278 6 – Formação da Aldeia Plipatól: Resistência Laklãnõ-Xokleng
por Youo Maurina Ingaclã

330 7 – Kunhangue arandu rekó, ta´ánga re a´egui nhembopara: Sabedoria dos ciclos de vida das mulheres Guarani em pinturas e palavras
por Gennis Martins Timóteo – Ara'i

PRÓLOGO[1]

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Muito Obrigada!

APRESENTAÇÃO

Evelyn Schuler Zea
Juliana Salles Machado
Maria Dorothea Post Darella
Natalia Hanazaki

07 de junho de 2021

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PARTE 1

CULTURA MATERIAL, RITUAIS E MEMÓRIA

1

KOPLÁG: O RITUAL DE PREVISÃO LAKLÃNÕ-XOKLENG

por Acir Caile Pripra

VÃBEL KATXIN [RESUMO EM LAKLÃNÕ-XOKLENG]

Ênh vãbel tóg te kóplág to ênh vãbel vã. Ta vũ ag mõ tõ dén jójy tẽ. Tóg ha to óg nõ u tẽ vã, kabel vã. Ta vũ vãzo ag józẽn ke mẽ ven ké ke mũ . Vãzo óg ẽ mũnh ke u tẽg na ve jé han ké ke mũ, kũ vel vãzo akle kabág ve jé, dén jógy ki vál tũg jé, ũ tá ẽ jãn kabág tẽ nã ve jé. Kũ jãgló ag nõ tóg te ki nã vaha han ban vanh kũ tẽ, zug óg tõ ag jãn ki vẽ ké ke jã . Ênh vãbén te jé nũ jug kugzó óg blé vẽ kũ óg tõ jõ kabel vã, óg to nũ tẽ kũ óg blé nĩ jã óg tõ jõ vãbel vã. Jug te óg nãli ag jõba tõ laklãnõ a ki nõ. Goj le to Itajai ké ke mũ tóg nã ve jó ta ki, Santa Catarina

RESUMO EM PORTUGUÊS

Este estudo trata sobre o kóplág, que é um ritual de previsão, sagrado para o Povo Xokleng e essencial para a sua sobrevivência ao longo da história. Esse ritual prenuncia acontecimentos futuros, como também: o melhor caminho, a melhor caça, o melhor local para a coleta de alimentos e, ainda, o melhor desvio dos inimigos. No entanto, atualmente, encontra-se em desuso, devido ao intenso contato com os não indígenas e, em especial, à interferência da religião evangélica. A pesquisa foi realizada a partir da convivência e das entrevistas com alguns anciãos que vivem na Terra Indígena Laklãnõ, localizada na região do Vale do Itajaí, em Santa Catarina.

INTRODUÇÃO

Sou Acir Caile Pripra, nascido na Terra Indígena Laklãnõ, na aldeia Bugio, em 16 de junho de 1985. Filho de Livai Pripra e Nandia Patté, sou indígena da etnia Laklãnõ-Xokleng, falante da língua nativa laklãnõ-xokleng. Sou casado e tenho três filhos. Sempre morei na Terra Indígena e gosto muito de jogar bola. Nasci em berço evangélico e acredito em Deus, mas também nas crenças de meu povo. Sou apaixonado pela natureza da Terra Laklãnõ e adoro passear com a família.

A Terra Indígena Laklãnõ fica localizada entre quatro municípios: José Boiteux, Doutor Pedrinho, Vitor Meireles e Itaiópolis. A aldeia Bugio se encontra no lugar mais alto dessa terra indígena, entre os municípios de Doutor Pedrinho, José Boiteux e Itaiópolis. A T.I. Laklãnõ é formada por nove aldeias: Palmeirinha, Figueira, Coqueiro, Sede, Pavão, Toldo, Plipatól, Bugio e a nova aldeia Kóplág. Essas aldeias ficam bem distantes da aldeia Bugio, entre os municípios de Vitor Meireles, José Boiteux no Alto Vale do Itajaí, no norte de Santa Catarina. A população Xokleng conta com aproximadamente 3.000 mil pessoas. A T.I. Laklãnõ possui 14 mil hectares demarcados e mais 23 mil em processo de homologação. É ocupada majoritariamente pelo nosso povo Laklãnõ-Xokleng, mas nela também habitam famílias Guarani e famílias Kaingang. Nosso povo Laklãnõ-Xokleng é um povo lutador, que

sempre se empenhou para preservar os costumes e as tradições de seus ancestrais.

A chamada "pacificação" dos Laklãnõ-Xokleng ocorreu a partir de 1914 através do Serviço de Proteção aos Índios. Isso aconteceu quando os nossos velhos Laklãnõ-Xokleng perceberam, enfim, que a única alternativa de sobrevivência do povo seria o contato. Esses sábios convenceram o povo e os guerreiros a irem para um espaço delimitado, que seria a futura reserva indígena que, logo depois, foi reconhecida como Terra Indígena de Ibirama. Isso ocorreu após os ataques da população "civilizada", que queria ter acesso àquelas terras por meio de companhias de colonização.

No processo de colonização, os ataques, traições e emboscadas dos civilizados contra nós Laklãnõ-Xokleng foram muito graves. Assim, os mais velhos decidiram, então, "pacificar" aqueles brancos ferozes que os hostilizavam. Contudo, a integração determinou a perda da autonomia Xokleng e a crescente introdução de crenças e valores ocidentais dentro do território indígena. Ao longo de nossa história, fomos massacrados por pistoleiros do governo – caçadores de indígenas no Sul do Brasil, conhecidos como bugreiros – sendo quase dizimados. Por esse motivo, nosso povo vive ainda com os traumas deixados pelos não indígenas, fato que prejudicou muito a transmissão dos saberes indígenas nas próprias aldeias.

De todo modo, nós Laklãnõ-Xokleng lutamos e sobrevivemos até os tempos de hoje, sempre passando os costumes do povo através dos anciãos, da escola e da comunidade, além dos professores universitários que pesquisam sobre nossos antepassados e trazem de volta para a comunidade o conhecimento adquirido por meio das pesquisas, buscando, assim, a revitalização de costumes adormecidos pelo processo de colonização e ocupação dos territórios tradicionais. Esse movimento de revitalização dos saberes Laklãnõ-Xokleng ocorre desde a década de 1980, com a consciência da valorização da língua materna e dos saberes indígenas, e está cada vez mais fortalecido.

Assim, para esta pesquisa que trata sobre o ritual do kóplág, minha principal fonte foi a sabedoria e a memória dos anciãos Laklãnõ-Xokleng. Para a pesquisa, busquei estar junto dos anciãos, ir em suas casas e conversar pessoalmente. Procurei marcar o dia para a visita e conversar sobre o assunto da pesquisa. Antes de cada conversa, sempre perguntei se poderia gravar e, na maioria das vezes, os anciãos fizeram questão de que aquele momento pudesse ser registrado. Em cada encontro, passei horas do dia junto de cada ancião, participando de momentos de seu cotidiano. Em outros, simplesmente, eles dispuseram aquelas horas para conversar sobre o tema da pesquisa, revelando que o assunto do kóplág é muito importante para o registro de nossa história.

Para as conversas, busquei respeitar os locais escolhidos pelos anciãos, que eram lugares calmos definidos por eles, pois assim, segundo me disseram, conseguiam lembrar bem das histórias. Desta forma, realizei conversas, participei do cotidiano, e, principalmente, dos preparativos para a realização do ritual em si. Essa foi a minha metodologia de trabalho para ter acesso ao conhecimento dos anciãos. Utilizei caderno para anotações e celulares para gravar suas falas. Ressalto que todas essas conversas ocorreram em língua materna, na qual os anciãos conseguiam se expressar com mais facilidade e se sentiam bem.

Penso que é importante relatar como este trabalho foi feito junto aos anciãos, também como os anciãos de nossa comunidade têm visto a pesquisa realizada por professores indígenas. Eles consideram muito importante relatar esses conhecimentos, emocionam-se ao narrar as histórias antigas, o tempo da "pacificação" e os projetos de integração do governo brasileiro. Atualmente, os anciãos têm plena consciência de sua importância no atual movimento de revitalização dos saberes nativos e evidenciam prazer e compromisso em transmitir estes conhecimentos, buscando a sua preservação para as próximas gerações.

Nas minhas leituras, não encontrei bibliografia específica sobre o ritual do kóplág. Contudo, destaco dois textos: o Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural

Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, de 2015, de autoria de Carli Caxias Popó, que trata sobre a cosmovisão Xokleng, onde apenas menciona o ritual do kóplág, não entrando em detalhes. O outro, um artigo de autoria de Robert Crepeau, que trata sobre o kiki, o ritual tradicional dos Kaingang, que me ajudou a pensar a atual relevância para os povos nativos, especialmente do Sul do Brasil, da retomada de seus conhecimentos e saberes tradicionais.

O objetivo geral desta pesquisa foi descrever o ritual do kóplág, bem como revitalizar a história e a prática desse ritual com os anciãos da comunidade. A partir disso, pretendo trazer o conhecimento e a própria prática do kóplág novamente para o cotidiano da comunidade e para o aprendizado dos jovens.

O RITUAL DO KÓPLÁG: SABERES E HISTÓRIAS LAKLÃNÕ-XOKLENG

Segundo Noelli (2000), desde há, pelo menos, dois mil anos atrás, nosso povo Laklãnõ-Xokleng viveu e permaneceu em seu território no Sul do Brasil, que corresponde a toda a área da serra entre os planaltos e o litoral sulino. Este território, no qual o povo se estabeleceu, foi vivido

e construído a partir dos saberes e crenças desse povo, formando um território tradicional, onde estão inscritos memórias, saberes e práticas.

Ainda de acordo com Noelli (2000), a origem do nosso povo estaria entre as nascentes dos rios Araguaia e São Francisco, no oeste brasileiro, de onde partiu em demanda de um novo território a ser construído e vivido. Nosso povo sempre se guiou, para viver e escolher os seus locais de moradia, pelas crenças e sabedorias, dentre elas, a do kóplág. Esse era o mundo antes de os colonizadores invadirem nosso território tradicional e, com isso, propor uma nova forma de vida para nosso povo Laklãnõ-Xokleng, chamada de "integração à sociedade nacional". Esta situação provocou mudanças profundas na vida do nosso povo.

Após o contato com o não indígena, o povo Laklãnõ-Xokleng perdeu vários costumes e rituais, entre os quais o ritual do kóplág, que é a forma de previsão Laklãnõ-Xokleng. É um ritual milenar que ao longo da história adormeceu em nossas memórias. Essa "perda" foi, na realidade, parte do projeto do governo para integrar os indígenas à nação apenas como brasileiros e não mais como indígenas. Assim, além de leis e regramentos, houve também uma imensa pressão cultural, social e psicológica para que nosso povo deixasse de praticar nossos costumes e nossa língua.

Preocupado com a perda de alguns costumes tradicionais, decidi pesquisar sobre este ritual que há muito tempo não vem sendo praticado. O motivo é que, com a introdução da religião ocidental na cultura indígena, ocorreu a proibição de certos rituais. Segundo os pregadores do evangelho, o ritual realizado pelo nosso povo era pecado e sua prática poderia levar as pessoas ao inferno. Diziam que esse ritual fazia parte das obras do diabo, amedrontando o povo. Assim, passaram a ser proibidos na comunidade indígena, perdendo-se parte importante da nossa cultura.

A partir das memórias dos anciãos, colhi informações por meio do convívio e de conversas. Durante essas conversas, muitos anciões contaram histórias referentes ao ritual do kóplág, mas sempre evitavam se aprofundar sobre alguns aspectos, como a história e a prática do ritual, revelando o trauma do sufocamento desse costume tradicional.

Durante o tempo de pesquisa, comecei a conversar ativamente sobre o assunto, explicando a importância de saber sobre os segredos do ritual, afinal, nosso povo dependeu deste ritual para sobreviver. Depois de falar muito sobre o meu interesse em saber da história e passar isso adiante foi que os anciãos se entusiasmaram em contar mais detalhes sobre o ritual do kóplág.

Alguns deles se dispuseram somente a falar, mas não quiseram realizar o ritual, porque, segundo disseram, a pessoa

que irá efetuar o ritual tem que estar bem preparada, pois através de uma previsão malsucedida pode ocorrer algo ruim com quem realizou o ritual. A pessoa que deseja fazer o ritual deve se aperfeiçoar durante a sua vida, tem que estar preparada mental e espiritualmente.

O convencimento da religião evangélica é tão forte que as pessoas têm em mente que realizar este ou outros rituais é pecado e pode trazer consequências graves a elas. A intervenção religiosa foi tão intensa que parte das crenças tradicionais foi perdida, devido ao amedrontamento introjetado.

Somente depois de muitas conversas foi que alguns anciãos se propuseram a passar os conhecimentos adquiridos ao longo de sua vida. Alguns pregavam o evangelho antes de me contar as histórias sobre o ritual do kóplág. É interessante que relacionam a religião com o ritual, e evidenciam que o ritual ajudou o povo até os últimos anos em que foi realizado.

No período da minha pesquisa, o senhor Kuvei Weitchá ficou muito doente e veio a falecer. Lastimo que mais um ancião tenha morrido, levando consigo conhecimentos adquiridos ao longo de sua história e da história do povo. Este ancião, apesar do convencimento da religião, havia se proposto a contar sobre o ritual e até mesmo a realizá-lo. Ele foi o primeiro com quem consegui conversar abertamente sobre o ritual do kóplág. Assim, sua morte foi chocante para mim.

De todo modo, outros anciãos se propuseram a me passar esses conhecimentos. São eles: Alfredo Patté, Edu Priprá, Neli Vanhká Ndili, João Pate, Patté Filho, Angelo Nambla, Voia Kámlēn, que lutam pelas causas indígenas e pelo incentivo à cultura do povo Laklãnõ-Xokleng. Agradeço, de coração, a esses anciãos e aos seus esforços em relembrar as histórias de nosso povo e contá-las com muito carinho e humildade para mim.

Meu tio Edu Priprá, ao ver o meu empenho para saber mais sobre o ritual, por meio do convencimento e das conversas com o ancião que havia falecido e com outros também, se manifestou no sentido de querer falar sobre o ritual.

O primeiro ritual do kóplág, depois de muito tempo, foi Edu Priprá quem realizou, e justificou sua atitude aos demais Laklãnõ-Xokleng evangélicos que, no início, o criticaram com palavras da Bíblia, contestando que a prática de costumes e rituais de um povo não é pecado, mas sim, a falta de sua prática. Com este argumento, Edu convenceu muitos anciãos da importância de se retomar o ritual, desfazendo um pouco da pressão evangélica sobre as pessoas do povo Laklãnõ-Xokleng.

A experiência de falar sobre o ritual e de convencer os sábios a conversarem sobre ele sem medo me proporcionou pensar em muitas questões, mas considero mais importante destacar que, a partir do momento em que o ritual começou

de novo a ser pensado e recordado, ele foi também valorizado. Assim, tanto pude dar prosseguimento à minha pesquisa junto aos anciãos que, agora, queriam falar sobre isso, quanto servir de justificativa para que nosso povo perceba a importância deste ritual em sua vida e para que seja lembrado e praticado pelas futuras gerações.

SÁBIOS LAKLÃNÕ-XOKLENG

Aqui, descrevo brevemente alguns aspectos relativos a cada um dos sábios que se constituíram como principal fonte de saber nesta pesquisa:

Neli Vanhká Ndili tem 79 anos, é minha tia avó e mora na aldeia Sede, próximo ao local em que foi feito o contato com o povo Laklãnõ-Xokleng, precisamente nas margens do rio Platê. Ela tem sete filhos e é uma anciã de muito conhecimento tradicional. Está sempre disposta a ajudar os mais jovens e estudantes da comunidade. Dona Neli se emociona quando conta as histórias de seus antepassados e as que seu pai contou incansavelmente. Tive a honra de ter minha primeira experiência de assistir o ritual do kóplág sendo realizado por ela, a meu pedido, para a produção deste trabalho.

Patté Filho tem 76 anos e é meu tio avô. É um ancião muito extrovertido, que gosta de pescar e recontar as histórias que

ouviu de seu pai. É dedicado a seus filhos e netos e conhece muito sobre os costumes Laklãnõ-Xokleng. Ele é filho de Vajeky Patté, fundador da aldeia Bugio. Segundo ele, foi seu pai quem fez o último ritual do kóplág, sobre o qual ele ouviu falar quando era jovem.

Angelo Nambla tem 72 anos. É um ancião muito conversador, que gosta de contar histórias e cantar. É compositor de músicas na língua materna. Já foi cacique em sua aldeia e é uma das antigas lideranças mais respeitadas na terra indígena. Mora na Aldeia Coqueiro, mas, atualmente, está no acampamento na Barragem Norte.

João Pate tem 76 anos. É pastor evangélico, avô dedicado à família e liderança da aldeia Kóplág, recém fundada. Seu João teve uma visão em sonho que alguém o direcionava a esse local, por isso, a aldeia foi fundada com este nome.

Edu Priprá tem 72 anos e é pastor evangélico. Faz parte das antigas lideranças do povo Laklãnõ-Xokleng. Dedicado aos netos e filhos, gosta muito de fazer artesanato. Foi o primeiro ancião Laklãnõ-Xokleng que contou a história do kóplág e realizou o ritual depois de muitos anos em que ninguém mais praticava. Edu Priprá realizou o ritual por iniciativa própria em um encontro da Ação Saberes Indígenas na Escola.

Voia Kámlēn tem 75 anos e é morador da aldeia Figueira. Gosta muito de lembrar as histórias contadas pelo seu pai,

avô e anciãos da época de sua infância, recordando-as com detalhes. Sempre foi muito interessado pelas histórias do povo, tanto que, quando jovem, Voia vinha da escola e passava na casa do ancião Võble, que fez o contato com os não indígenas, e que lhe narrava histórias antigas. É conhecido por gostar de contar as histórias do povo aos estudantes e comunidade em geral, falando apenas na língua materna.

Alfredo Patté tem 89 anos, é meu avô materno e pastor evangélico. Foi cacique da Aldeia Bugio por três vezes. É filho de Vãjeky Patté, fundador da aldeia Bugio, ancião que lutou pelas causas indígenas e sempre contou as histórias antigas para seus netos e comunidade: histórias vividas por ele, quando era bem jovem, do primeiro contato com a sociedade não indígena e dos horrores que o povo viveu.

IMPORTÂNCIA DO RITUAL KÓPLÁG PARA O POVO LAKLÃNÕ-XOKLENG

Em toda a história contada sobre nós Laklãnõ-Xokleng é notável que o povo sempre dependeu de suas crenças e sabedoria para sobreviver, pois a vida de cada familiar era mantida e cuidada por meio das orientações dadas pelos seres da natureza, contra os empecilhos ao redor.

O ritual do kóplág integra a memória e a sabedoria dos anciãos do nosso povo Laklãnõ-Xokleng e, no passado, fez parte de seu cotidiano. Atualmente, nossos mais velhos e sábios estão lutando para que este conhecimento não seja perdido e, pelo contrário, seja retomado no pensamento diário da comunidade indígena. Assim, passo a descrever o ritual, a partir das memórias e saberes desses sábios Laklãnõ-Xokleng.

Nosso povo utilizava frequentemente este ritual para as caçadas. Patté relata que em umas dessas grandes jornadas, migrando da região do Mato Grosso do Sul até o Alto Vale do Itajaí, precisamente, às margens do Rio Platê e do Rio Hercílio, o povo Laklãnõ-Xokleng sempre teve esse ritual como orientação.

Seu João Pate conta que a prática do kóplág era conhecida pelos anciões e pelas anciãs das famílias, que, com seus conhecimentos, ajudavam os mais jovens. Na grande maioria das famílias, havia um conhecedor do ritual, que o repassava para os seus familiares.

Ele comenta que nunca fez e nem presenciou o ritual do kóplág, mas o que ele sabe foi passado pelos anciãos com quem conviveu. Na maioria das vezes em que ouviu falar, esse ritual havia sido feito para localizar grande quantidade de caça ou os melhores caminhos para viagens.

Para que o ritual seja realizado, é necessária a presença de, no mínimo quatro pessoas, não podendo as crianças participarem. As que aprenderam, foi através de ensinamento oral, pois os anciãos apenas contavam para as crianças como fazer. As que aprenderam ainda jovens presenciaram o ritual de forma oculta. Assim aconteceu com dona Neli Patté, que observou o ritual escondida de seu pai, Vajeky Patté.

Em visita à Neli Patté, após conversar sobre vários assuntos da cultura, comento sobre o ritual do kóplág e, de um jeito bastante claro, ela sintetiza: o ritual nada mais é do que um guia para o povo. Sem ele, o povo já teria acabado, devido aos ataques recebidos de todos os lados e aos empecilhos da vida.

Todo este conhecimento foi transmitido de geração em geração. Segundo ela, o conhecimento que existe hoje sobre a vida na natureza foi graças aos educadores anciãos, seu pai e sua mãe, que repassaram para ela. E conta uma história parecida com a do seu irmão: que o seu pai não deixava as crianças participarem do ritual. Então, para que pudesse aprender, ela, escondida, seguia o seu pai para ver o ritual. Depois que ela já estava bem grandinha, o seu pai explicou a ela como fazer, mas não realizou o kóplág para ela assistir. De qualquer forma, ela já o havia observado, desde os preparativos até a sua execução.

Em todas as histórias contadas pelos anciãos, o povo Laklãnõ-Xokleng sempre foi dependente do ritual. Percebo que a existência de nosso povo, desde milhares de anos atrás, dependeu desse ritual para sobreviver, para conseguir alimentos e livrar os familiares do perigo.

Alfredo Patté, em seu relato, conta que há centenas de anos atrás o povo viajando da região Centro Oeste do Brasil realizou o ritual para ver os acontecimentos que estavam por vir: no caminho para o Sul iria encontrar muita abundância de alimentos, mas ao longo de sua jornada e vivência, haveria conflitos no contato com o homem não indígena.

Quando os anciãos são perguntados sobre os rituais, eles começam a falar sobre a história mais antiga dos Laklãnõ-Xokleng, sobre a migração do nosso povo desde as nascentes dos rios Araguaia e São Francisco, na região do Mato Grosso. Segundo Noelli (2000), estudos etnolinguísticos e arqueológicos, a partir de outras fontes, indicam justamente estas regiões, como sendo a origem do tronco linguístico Macro-Jê, e das migrações dos povos conhecidos na literatura etnológica como jês meridionais, os Kaingang e os Laklãnõ-Xokleng. De forma impressionante, estes dois conhecimentos, aquele advindo dos sábios e aquele conhecido a partir de estudos de etnoarqueologia, convergem e apresentam, de formas diferentes, os mesmos acontecimentos.

Os saberes dos anciãos e os estudos acadêmicos convergem, permitindo argumentos interessantes sobre a antiguidade da nossa história, bem como o alcance de nossas histórias e saberes contados oralmente através das gerações. Assim sendo, a história antiga do povo, seus saberes e rituais estão intimamente ligados, uma vez que, ao falarem de suas sabedorias, os sábios relatam toda a história do povo.

Dona Neli Vanhká Ndili confirma que, vindos da região do Mato Grosso, depois de anos em caminhada, os Laklãnõ-Xokleng se encontravam acampados às margens do Rio Negro, que é conhecido como Goj tõ vug vug, e planejavam rumar para o Vale do Rio Itajaí. Então, fizeram o ritual do kóplág para continuar a sua jornada. Ela não conseguiu recordar os nomes dos anciãos que o seu pai havia mencionado, apenas que esses antigos anciãos realizaram o rito e tiveram a visão de que as famílias que estavam naquele grupo passariam pelos acontecimentos que vivenciamos hoje.

ACONTECIMENTOS QUE FORAM PRE-VISTOS PELO RITUAL DO KOPLÁG

Em toda história contada pelos anciãos Laklãnõ-Xokleng, há relatos de fatos antigos, como o que dona Neli contou. As pessoas que não respeitassem as orientações

dadas ou que por desobediência não seguissem o caminho indicado, certamente, caíam em desgraças. Foi o caso de um dos filhos de um ancião que não quis obedecer às orientações dadas por seu pai. Em virtude de ver o seu filho sempre longe de casa, pois dificilmente parava no acampamento, preocupado com ele, fez o ritual para saber por onde esse filho andava e os perigos que o cercavam.

O pai ancião, chamado Kuvenh, efetuou o ritual e prenunciou uma desgraça. Nessa noite, o filho não estava no acampamento e, no outro dia, esperou o seu filho chegar para passar a ele o que havia previsto no ritual do kóplág. O rapaz chegou até seu pai, que estava perto do fogo, e perguntou o que ele queria. Então, seu pai, apreensivo com o que havia visto, contou-lhe sobre a previsão realizada através do ritual do kóplág: que era para ele se cuidar e não andar sozinho longe da aldeia, porque havia antevisto que iria acontecer algo ruim.

O jovem não deu ouvidos aos conselhos do pai e decidiu ir coletar mel, bem longe do lugar onde eles estavam acampados. O mel se encontrava no alto de uma árvore. Então, subiu na árvore e quando estava próximo de fazer a retirada do mel, ele caiu do alto da árvore sobre um cepo de uma pequena árvore que ele próprio havia cortado, perfurando o seu corpo.

Tentando resistir, o jovem conseguiu tirar a madeira do seu corpo e cambaleando, chegou até a aldeia onde morava. Quando ele estava perto, seu pai sentiu o que havia acontecido e começou a fazer o zõ (choro de lamentações dos anciãos Laklãnõ-Xokleng) e, em voz alta, falava que, por sua própria desobediência, havia acontecido tal desgraça. O jovem se aproximou e, à vista de seu pai, caiu e morreu.

Também houve alguns acontecimentos que foram previstos pelo ritual do kóplág e que ninguém esperava que acontecesse, pois muitas pessoas Laklãnõ-Xokleng não têm mais aquela certeza, devido a influência excessiva da religião.

No final do ano de dois mil e dezessete, ocorreu um ritual do kóplág, o que há muitos anos não acontecia, em um trabalho de troca de saberes na T. I. Laklãnõ. O senhor Edu Priprá o realizou por iniciativa própria. Em suas previsões, a terra indígena iria perder uma pessoa muito importante e que abalaria todo o povo. Esse acontecido não seria na terra Laklãnõ, mas em um lugar distante, em uma encruzilhada onde todos veriam o acontecido, mas ninguém poderia fazer nada, causando muita revolta. E foi exatamente o que aconteceu: no primeiro dia do ano de dois mil e dezoito, a morte brutal do professor e juiz eleitoral da T.I. Laklãnõ, Marcondes Namblá, deixou todo o povo abalado.

Voltando ao passado, em meados dos anos de 1940, também ocorreu uma tragédia que deixou o povo revoltado: o assassinato de Basílio Priprá, um líder que saiu em defesa do povo, sendo massacrado na época. Ele foi contrário ao antigo chefe do posto, e denunciou-o por suas atitudes desumanas. Em ritual realizado na época, Vãjeky Patté previu esse acontecimento. Ele se dirigiu às pessoas dizendo que, apesar da perda que iriam ter, isso mudaria suas vidas. Realmente, essa perda alterou o rumo da história do nosso povo.

E voltando ainda mais para o passado Laklãnõ-Xokleng, as histórias contadas por todos os anciãos entrevistados narram que, tempos antes do contato, em sua jornada para chegar ao território do sul do Brasil, onde vivemos hoje, foi realizado o ritual que mostrou que haveria o contato com a sociedade branca e que nosso povo iria sofrer após esse contato, mas sobreviveria, apesar das grandes tragédias ocasionadas pela sociedade não indígena.

Nos dias atuais, é perceptível a nossa resistência, a luta pela revitalização da nossa cultura que foi impactada pela sociedade não indígena, a busca pelos nossos direitos assegurados na Constituição Federal, e pelo reconhecimento da parte do governo como povo Laklãnõ-Xokleng nativo brasileiro.

As histórias contadas, muitas vezes, não falam que no ritual do kóplág foi previsto determinado acontecimento. São

contadas somente as histórias dos acontecimentos, nunca mencionando o ritual. Muitas vezes, esses acontecimentos foram previstos, mas não foram evitados, porque já estavam com o destino traçado: iriam mudar a história do povo, prejudicando-o para o acontecimento. Na previsão realizada pelo ritual, há um propósito para aquele acontecimento, por isso não pode ser evitado, indicando que o povo deve se preparar psicologicamente para aqueles dias. O ritual prepara o povo para alguns acontecimentos, como: onde pode encontrar fartura de alimentos ou como se desvencilhar do perigo iminente, mas também o prepara para o inevitável.

REALIZAÇÃO DO RITUAL E SUA VALORIZAÇÃO

Segundo os anciãos com quem conversei, o ritual do kóplág sempre teve uma preparação especial e o indivíduo que o praticasse deveria se preparar psicologicamente. Segundo eles, temos que estar preparados para o que vamos ver e sentir, pois há manifestação de espíritos de antepassados durante o ritual. Não devemos temer, porque esses espíritos se manifestam para ajudar nas previsões, para que as visões oferecidas pelo ritual sejam interpretadas corretamente. Essas visões revelam, ao seu praticante, os

Figura 1: Carvão moído sobre uma casca de proteção de coqueiro para a preparação do kóplág. *Fonte: foto do autor, jan/2020.*

locais de caça, o melhor caminho para se trilhar, acontecimentos com familiares e comunidade, tanto coisas boas quanto tragédias. Devido à forte emoção e à espiritualidade, muitas pessoas da comunidade têm certo receio de procurar saber mais e praticar este ritual.

Patté Filho relata, exatamente, as preocupações expressadas pelos outros anciãos e o medo que ele próprio possui de realizar o ritual. Perguntei-lhe por que tem medo e ele me respondeu que não se arrisca a fazer, porque teme as ações

dos espíritos da natureza contra ele. Perguntei: o que seria isso? Qual seria essa ação dos espíritos? Ele me respondeu que se a pessoa não realizar o ritual corretamente, poderá ficar doente, os espíritos poderão levar o kuplẽnh (alma) da pessoa. Em outras palavras, a pessoa pode morrer quando isso acontecer. Por esse motivo, nunca fez e tem medo de fazer, mas me contou como preparar e realizar o ritual.

PREPARATIVOS PARA O RITUAL: MATERIAIS E ESPIRITUALIDADE

Para a preparação do ritual do kóplág, são necessários alguns materiais específicos da natureza, porém, como nossos anciãos sempre nos ensinaram, não é simplesmente chegar e retirar o material da natureza e depois utilizá-lo. Antes, é preciso conversar com os espíritos que existem na natureza, explicar que estamos fazendo aquela coleta porque precisamos. Desde antigamente, é necessário pedir a autorização da natureza para, então, colher o que estamos precisando.

Segundo dona Neli, para realizar o kóplág é necessário: tanh jũ (casca do coqueiro jerivá) e pẽggõnh (canela fogo). Usavam a casca para colocar o carvão do próprio tanh jũ, e, dentro da casca, era feito o ritual, assim como no pẽggõnh.

Depois, procuravam um lugar com uma vista muito boa, para visualizar o trajeto onde poderia ter a caça ou o perigo durante a caminhada. Após, faziam o desenho de todo o possível trajeto, para, então, fazer o ritual durante a noite, no local onde foi feita a observação, levando junto um tição de fogo.

Alfredo Patté confirma que realmente o povo fazia um pó de carvão do material recolhido para o ritual, que deveria ser realizado em um lugar bem escuro, com poucas pessoas no local. O carvão era colocado na casca do coqueiro ou da canela. Com um pequeno pedaço de galho ou graveto, desenhavam no carvão o caminho a ser percorrido na realização do ritual. Uma brasa é colocada neste caminho desenhado, para, então, começar o ritual. A ação dessa brasa indica os acontecimentos em suas visões.

Patté relata que faziam o ritual quando as pessoas saíam para suas viagens ou saídas de caça, e quando viam o perigo, sempre buscavam se desviar. Quando previam alguma morte, chamavam as pessoas do grupo e contavam para elas as visões que haviam tido no ritual.

A última vez que ele ouviu o seu pai falar sobre o ritual, ele era bem jovem. Seu pai havia realizado o ritual e contava para os seus familiares. Patté era um tanto curioso e se sentou ao lado do pai, prestando atenção às revelações dos futuros acontecimentos. Nesse caso, era uma morte, e

Figura 2: Momento do ritual do kóplág, em uma provável previsão. *Fonte: desenho do autor, jan/2020.*

o sábio estava contando os detalhes do que iria ocorrer. Essa morte era de um grande guerreiro, e isso iria mudar toda a história do povo. E foi o que aconteceu tempos depois, a morte de Basílio Priprá, líder que lutou pela sobrevivência do nosso povo que estava sendo massacrado. Basílio era pai de Edu Priprá, que sofreu muito com essa perda. Seu Patté fala que seu pai nunca o deixou participar de um ritual quando criança, porque nos rituais havia a manifestação dos

espíritos que poderiam levar o kuplẽnh (alma) dos mais novos que se encontravam no local.

O que seu Patté sabe hoje foi através das explicações de seu pai e do que foi contado por outros anciãos da comunidade. Afirmou que sabe como fazer o ritual, mas não conhece algumas ações que acontecem dentro do ritual, por isso nunca tentou fazê-lo. Entretanto, ele disse que sabe interpretar algumas visões no ritual do kóplág, como: o dia que vai chover; onde encontrar bandos de quati, porco do mato, veado, macaco; o risco de ter serpentes venenosas no caminho. Perguntei a ele se um dia poderia fazer o ritual para a juventude da comunidade Laklãnõ-Xokleng conhecer, e ele me respondeu que poderia até fazer, mas não deu certeza, pois tem medo de realizar o ritual, porque é muito espiritual.

Perguntei à dona Neli como realizavam o ritual do kóplág. Então, ela entrou em detalhes, dizendo que no ritual utilizavam uma lenha específica. Ela viu o seu pai fazer com a casca do tanh jũ (coqueiro jerivá). Da casca desse coqueiro era feito um carvão especial, que após era moído, ficando um pó. Esse pó de carvão era colocado na casca de proteção do coqueiro que, normalmente, depois de seca, cai debaixo do próprio pé. O carvão era espalhado dentro da casca e desenhada a região onde iam. Depois, uma brasa era colocada sobre o caminho desenhado, mostrando o que iria acontecer. Mas, antes disso, era necessário achar um

local mais alto para a observação do lugar que vai ser identificado no ritual. Ela falou que, toda vez que entramos em contato com a natureza, temos que nos manifestar para ela, para nada ruim nos acontecer. Assim era quando os antigos Laklãnõ-Xokleng iniciavam uma jornada, diziam que estavam seguindo viagem e pediam para que os espíritos de seus antepassados os protegessem.

É perceptível que esse ritual foi essencial para a sobrevivência do nosso povo, pois através dele viram perigos e, até mesmo, previram que se não fizessem o contato com os brancos, o povo seria dizimado. Ainda, prenunciaram que, após o contato, muitos seriam assassinados por ataques, e mortos pela contaminação de doenças desconhecidas na época, mas que o povo iria sobreviver a todos os tipos de reveses e que as futuras gerações iriam resistir e persistir até hoje. Estes acontecimentos todos foram previstos em rituais do kóplág.

Durante minhas pesquisas, dois rituais do kóplág foram efetuados: um por Edu Priprá (em 2017) e outro por dona Neli Vanhká Ndili (em 2018). Depois de um longo período sem a prática desse ritual foi um acontecimento na aldeia, despertando debates dentro da comunidade, pois na visão evangélica isso é pecado, sendo que esse argumento, durante muito tempo, impediu a realização do ritual.

Em outra entrevista, Angelo Nambla também confirma as histórias contadas pelos demais anciãos com quem eu havia conversado: o ritual do kóplág sempre foi um guia para o nosso povo, um símbolo de resistência até os tempos de hoje. No entanto, pouco se sabe sobre esse ritual, pois há muito tempo não se falava mais sobre ele, pois a religião evangélica sufocava os saberes do povo. Segundo os evangélicos tais crenças não podiam ser incentivadas, porque eram obra do diabo e o povo deveria seguir um único deus. Hoje, grande parte das pessoas entende a crença tradicional como parte da criação de Deus e que serve para a sobrevivência do povo, por isso tem que ser mostrada para as futuras gerações Laklãnõ-Xokleng.

Perguntei à dona Neli se sabia fazer o ritual do kóplág e se poderia me mostrar como fazer e quais seriam os materiais necessários. Então, me respondeu que sabia fazer e que seria uma satisfação para ela repassar o seu conhecimento para quem se interessava em aprender. Dispôs-se a me ensinar, mas no dia em que eu estava em sua casa, o tempo chuvoso não permitiu que ela fizesse a demonstração. Assim, combinamos outro dia para isso.

No dia marcado, fui à sua casa, acompanhado de dois colegas professores que tiveram a curiosidade de saber sobre o ritual. Chegamos cedo e fomos fazer a coleta dos materiais, porém não estavam bem secos. Ela pediu que fizéssemos

fogo para secá-los. Depois de secos, fiz carvão da casca de coqueiro e, após ser moído, coloquei-o em uma outra casca para o ritual que seria realizado à noite. Durante o ritual, ela me mostrou todo o processo de visão, mas não pude filmar, nem fotografar, pois não podia haver nenhum tipo de luz próxima ao ritual. Segundo ela, a luz atrapalha as visões.

Após cada ritual, o ancião permanece em silêncio e interpreta as visões recebidas, para só então informar as revelações. As pessoas as aceitavam com toda a fé e não deixavam de seguir as orientações indicadas pelo ancião a partir do ritual.

A partir desse momento, não poderei revelar os passos seguintes para completar o ritual, porque os anciãos pediram que eu guardasse esses segredos, transmitindo-os diretamente para as pessoas do povo que me procurarem para fazer o kóplág.

OUTRAS CRENÇAS E SABEDORIAS DO POVO LAKLÃNÕ-XOKLENG

Em toda história contada pelos anciãos do povo Laklãnõ-Xokleng, há várias outras sabedorias em que o povo acredita. Cito, aqui algumas delas que, apesar de estarem, hoje em dia, um pouco esquecidas, ainda fazem parte

da memória Laklãnõ-Xokleng. Atualmente, o desconhecimento sobre as histórias antigas e as crenças Laklãnõ-Xokleng vêm afetando o saber dos mais jovens, que precisam entender sobre os seres sagrados e o conhecimento a eles relacionado, para compreenderem, de corpo e alma, a cultura do nosso povo.

Uma dessas crenças, ainda presente na memória do povo, está relacionada a um pássaro, o kágge ou jol (sem tradução para o português). Ele é muito pequeno, quase imperceptível e fica bem camuflado no meio das folhas das árvores, tanto que, normalmente, as pessoas não conseguem vê-lo quando está próximo. O povo diz que o canto que ele produz é um aviso, que pode ser: perigo, caçada frustrada, mudança de tempo repentino para chuva, não alcance do objetivo almejado.

Hoje, poucas pessoas conhecem esse pássaro, porque a grande maioria foi evangelizada, o que as impede de ter esse conhecimento. Uma doutrina muito rígida e errônea impõe o pensamento de que só devemos acreditar em um único deus e, assim, gradativamente, isso vai acabando com parte da nossa cultura.

Há um pássaro que avisa que vai acontecer alguma morte, o kaku lá, uma espécie de coruja que produz um som que

nos parece muito triste. Quando está perto da casa ou acampamento, as pessoas interpretam como um aviso de que vai acontecer algo ruim, e se preparam emocional e espiritualmente para a situação que há de vir.

Também há o kuánh, que é a saracura, uma espécie de pássaro que vive no banhado. O som que ela produz é interpretado como sinal de que vai chover.

Há ainda o pyn pyl, espécie de pássaro conhecido como úru, e que canta ao fim da tarde. O seu canto é considerado um aviso de que está chegando chuva prolongada.

E há também o bugio, um gênero de macaco que, quando produz um som muito alto na copa das árvores, significa aviso da chegada de chuva com muitos trovões, tanto naquele determinado dia, quanto nos próximos, em que há de vir muita chuva.

Perguntei ao seu Patté se conhecia outro ritual semelhante ao kóplág. Ele falou sobre o vãtxo vaju, que era realizado exclusivamente pelas mulheres e que suas previsões se assemelham com as do ritual do kóplág. A diferença é que as mulheres têm suas visões em sonho e, quando menos esperam, elas se revelam às pessoas do grupo. As mulheres que tinham esse dom, normalmente, eram as anciãs que o adquiriram ao longo de sua vida.

Voia Kámlēn contou que, certo dia, quando o indígena que fez o contato com o homem branco ainda não havia nascido, uma anciã profetizou para a mãe dele que aquele bebê em seu ventre iria fazer o contato com o homem branco, para que povo não fosse dizimado.

Anos depois, isso também foi revelado pelo ritual do kóplág, quando aquele bebê já era adulto, que o povo certamente faria o contato com a sociedade não indígena. Neli Ndili enfatiza a fé depositada no ritual, assim como em vários espíritos da natureza.

As mudanças de tempo também são vistas como aviso de alguma morte ou acontecimento, a chuva repentina é observada pelo povo como de dén jan gó, interpretado como sinal de que vai morrer alguém. Nas histórias contadas, o povo Xokleng surgiu de duas formas: os Clẽdo que saíram da montanha e os Vãjeky que saíram da água. Então, quando vai morrer alguém que saiu da água, o aviso é com uma chuva repentina, o dén jãn gó que continua durante dias, mas quando vai morrer alguém dos Clẽdo, há a seca prolongada, ficando muitos dias sem chover. Após o provável acontecimento, se inicia um novo ciclo onde volta a chover, e os mais velhos falam que esta chuva apaga os rastros deixados pelo ente querido que se foi.

Assim como essas crenças e sabedorias, há várias outras que ainda estão sendo redescobertas pelos jovens estudantes do povo, por meio da memória dos anciãos.

O RITUAL DO KÓPLÁG COMO SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA DO POVO LAKLÃNÕ-XOKLENG

Em toda história contada pelos anciãos, é fácil perceber que o povo Laklãnõ-Xokleng sempre teve como guia a fé nos espíritos da natureza, através de rituais e crenças. Assim, o kóplág servia como guia principal para a sobrevivência do nosso povo que seguia as orientações reveladas.

Após saber disso, penso que o povo sofreu algumas tragédias porque não se antecipou em prever os acontecimentos, não se preparando para eles, como era feito antigamente, por meio do ritual do kóplág, pois já não havia mais o contato direto com as crenças e sabedorias, devido às limitações deixadas pela religião. Hoje, começa a existir conciliação entre religião e cultura do povo Laklãnõ-Xokleng, e está sendo possível tratar essas questões novamente. Até mesmo alguns pastores evangélicos explicam os mandamentos da Bíblia, associando cultura tradicional e religião.

Com o fortalecimento da comunidade Laklãnõ-Xokleng, através do movimento indígena, do acesso aos estudos e da valorização crescente de nossos saberes e crenças, há, cada vez mais, o interesse e o respeito aos costumes e crenças Laklãnõ-Xokleng, entre elas, o ritual do kóplág.

O senhor Edu, por ser um sábio de nossa cultura e, ao mesmo tempo, tendo praticado a fé evangélica durante muitas décadas, por força da política de fora de nossa comunidade, pretendia evangelizar a todos, sendo ele próprio pastor evangélico, foi criticado por indígenas evangélicos na aldeia.

Contudo, através da espiritualidade e do enfrentamento do preconceito, ao lado da valorização de nossos saberes, o ritual será, e já está sendo, cada vez mais respeitado e a sua realização deixando de ser um tabu. Ao longo da vivência de muitos anciãos com crença evangélica, mesmo assim, eles continuaram acreditando nos saberes de nossos ancestrais, procurando, inclusive, relacionar a religião com as crenças Laklãnõ-Xokleng, procurando dar sentido à sua fé.

Na atualidade, a renovação de nossa cultura vem sendo criada e, ao mesmo tempo, saudada pelos nossos anciãos, que buscam se empenhar quando são procurados para falar sobre a cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, busco lembrar o quanto foi importante a prática do ritual do kóplág para o povo Laklãnõ-Xokleng. Esse ritual sofreu muita interferência após o contato com a sociedade não indígena. Com a introdução da religião evangélica, houve discriminação das nossas crenças e cultura, e no decorrer de nossa história, a sua prática foi abandonada.

Em minha infância e juventude estive próximo de anciãos que contavam muitas histórias importantes para mim. Ouvindo estas histórias, sempre tive vontade de, um dia, poder levar adiante esses conhecimentos, contando e mostrando para as pessoas a importância de preservar a nossa cultura.

Quando criança, próximo de meus avós, também presenciava a conversa deles com a natureza. Dessa maneira, meu pai, Livai Pripra, me ensinou a acreditar e respeitar os avisos dados por ela, nos quais tenho fé e acredito.

Nunca havia presenciado um ritual do kóplág, mas em minha entrevista com dona Neli, pedi a ela que fizesse para eu observar e ela se prontificou a realizá-lo. Preparei eu mesmo todo o material necessário para efetuar o ritual. Então, ela fez e observamos onde estavam os animais que eu poderia

caçar como: porco do mato, quati, veado, cateto. Fiquei muito feliz em saber que aquele momento estava sendo histórico para mim e para minha comunidade.

Para manter os costumes e crenças do povo, como professor, buscarei sempre saber tudo sobre o que é da minha cultura com os anciãos da comunidade e levar esse conhecimento aos alunos e jovens, prosseguindo nos esforços para que nossas crenças e sabedorias sejam cada vez mais conhecidas, praticadas e valorizadas pelo meu povo, o Povo Laklãnõ-Xokleng.

REFERÊNCIAS

CAXIAS POPÓ, Carli. *Cosmologia na visão Xokleng*. TCC. Licenciatura intercultural indígena do Sul da Mata Atlântica. UFSC, 2015.

CREPEAU, Robert. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. In: *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região Sul do Brasil: arqueologia: debates e perspectivas – 1872-2000. *Revista USP*, n. 44, p.218-269, fev. 2000.

2

NHEMONGARAI: RITUAIS DE BATISMO MBYA GUARANI

por Darci da Silva – Karaí Nhe’ery

KUAXIA PARA REGUA [RESUMO EM GUARANI]

Kova'e mba'eapo Nhemongarai regua re xe ayvua. Kova'e ambopara va'ekue gui jurua kuery ikuai nhande mboete ve'i aguã. A'e aguãe ma kova'e Nhemongarai régua. A'eteĩ kova'e ma nhande reko rã va'ekue ae ramo aỹ peve nhande mbya kuery jareko teri tekoa rupi, haxy parei ete ma ramo jepe. Nhemongarai jareko va'egui ae nhane mbarete teve javy. A'e ramo ae ma xee ajopy kova'e Nhemongarai regua. Aikuaa ma axyeterei ma jurua py nhamombe'u aguã nhandepy'a py reko, ramos jepe anhea'ã ajapo aguã kuaxia para. Kova'e kuaxia para ajapo va'ekue ma, jurua nhombo'e va'e pe oĩ porã kyringue pe omboayu uka aguã. A'e kova'e oĩ porã avi onhembo'e va'erã pe, Licenciatura Indígenas py.

RESUMO EM PORTUGUÊS

Este trabalho é para falar sobre Nhemongarai, para eu citar a importância da nossa cultura guarani e também para mostrar para os não-indígenas a importância da cultura. Por isso escolhi esse tema de trabalho. Porque é um ritual que nós guarani ainda preservamos nas aldeias, por mais dificuldade que tenhamos de manter os rituais. Mas, mesmo assim, temos nos fortalecido cada vez mais através dos rituais. Por isso que resolvi trabalhar sobre o Nhemongaraí, apesar de ser um ritual que não pode ser traduzido da forma que a gente sente, mas, mesmo assim, tentei fazer através da escrita. Espero que, através deste trabalho, os jurua kuery futuros professores que trabalham nas aldeias possam ajudar a defender mais os direitos indígenas. E também para deixar um legado escrito sobre Nhemongarai para os futuros pesquisadores da Licenciatura Indígena.

APRESENTAÇÃO

Meu nome é Karai Nhe'ery. Nasci em 15 de agosto de 1973 na aldeia Tenonde Porã no distrito de Parelheiros em São Paulo. Com 3 anos me mudei com meus pais para a aldeia Palmeirinha do Iguaçu, município de Mangueirinha, no Estado de Paraná. Aos 12 anos fui morar com meu avô na aldeia Guyraitapu no município de Patrimonio Mirim no Estado do Rio de Janeiro, onde morei por um ano, após o qual me mudei com meus avós para aldeia Krukutu no Município de São Bernardo do Campo, em São Paulo, perto da aldeia Tenonde Porã, onde nasci. Com 14 anos viajei com meu tio e voltei a morar na aldeia Palmeirinha com meus pais. Aos 16 anos retornei para aldeia Tenonde Porã, onde morei até 1999, quando me mudei para aldeia Piraquara na região metropolitana de Curitiba, onde morei até 2005. Do final de 2005 até 2014 fui morar na aldeia Tekoa Pyau, no Pico de Jaraguá, em São Paulo. No início de 2015 me mudei para aldeia Piraí, no Norte de Santa Catarina. Em 2018 morei um ano na aldeia Yvapuru, município de Araquari, e em dezembro de 2018 me mudei para aldeia Yvyju, em São Francisco do Sul, onde resido atualmente. Desde 2006 atuo como professor em escolas indígenas em São Paulo e Santa Catarina.

Recebi meu primeiro nome, Karai Tataendy, na aldeia Palmeirinha, quando era criança, do xamoi Aristide Gabriel Vera Tupã, que veio a falecer em julho de 1998. Na nossa cultura,

quando falece a pessoa de quem você recebeu o nome, precisa mudar de nome. Por esse motivo mudei meu nome no Nhemongarai que aconteceu em 28 de janeiro de 2000 na aldeia Piraquara, que atualmente se chama aldeia Araçaí, no município de Piraquara, no Estado do Paraná.

Recebi meu segundo nome, Karai Nhe'ery, do meu tio, xamoi Marcolino da Silva Marangaju. O nome Karai utilizamos para nomear os sábios, conhecedores da cultura. Quando se fala o nome Karai, é uma pessoa que nasceu do Karai amba e o significado se complementa com o sobrenome. Nhe'e significa o espírito e ry define lugar ou espaço sagrado. Então, Nhe'ery significa lugar do espírito ou alma. Nhe'e tem duplo sentido: na língua mbya é "espírito" e na língua do guarani do Paraguai significa "palavra".

Meu nome é Karaí Nhe'ery, mas mesmo que eu tenha esse nome sagrado, eu não consigo repassar ayvu porã para os mais jovens. Meu dom é repassar da língua guarani para a portuguesa, não na forma exata do nosso sentimento, porque é ayvu porã. Por isso escolhi o tema do Nhemongarai, para colocar as palavras guarani neste texto, para escrever sobre o ritual, sobre a importância das palavras sagradas.

Neste trabalho apresento a pesquisa que realizei a respeito do nosso ritual de Nhemongarai.

INTRODUÇÃO

Pesquisar sobre o Nhemongarai é desafiador porque é um dos rituais mais sagrados do povo Guarani. Poucas pesquisas da academia foram realizadas especificamente sobre esse tema. É um desafio desenvolver esta pesquisa junto aos meus parentes principalmente pelo comprometimento de trazer este tema para a escrita do trabalho final da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, sempre considerando o que a minha comunidade acredita ser importante escrever. Em nome da minha comunidade, é que apresento o meu trabalho de pesquisa.

Minhas referências principais foram os xamoi kuery e xaryi kuery, que são os próprios conhecedores da cultura guarani e que praticam o ritual. Busquei conhecimento através dessas pessoas. Portanto, não escolhi os livros de jurua kuery para pesquisar, porque temos nossos próprios livros vivos, que são os xamoi kuery e as xaryi kuery.

O Nhemongarai está em todo cerimonial cultural que nós temos na nossa religião tradicional. Por isso eu escolhi esse tema para minha pesquisa, o Nhemongarai, porque este é um ritual específico da nossa cultura guarani.

Escrevi partes deste Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em guarani porque este trabalho é dedicado à comunidade.

Mas já que estou em curso de Licenciatura Intercultural Indígena, escrevi outras partes em português, para que os outros povos, como Kaingang e Laklãnõ-Xokleng possam ler. Alguns trechos estão em guarani e sem tradução para outras línguas para atender ao pedido dos interlocutores da minha pesquisa de não revelar todas as palavras.

Especificamente, meu trabalho é para os alunos indígenas guarani e também outros povos. Os trechos sem tradução são mensagens dedicadas somente aos Guarani, para deixar sentimento aos mais jovens. Para os não-indígenas entenderem um pouco da cultura guarani, em seguida apresento algumas palavras previas em guarani com uma breve tradução comentada.

Palavras prévias: breve tradução comentada

Aguyjevete: palavra sagrada utilizada na opy'i como forma de agradecer a Nhanderu.

Amba'i: altar feito de madeira de cedro para ser utilizado no ritual para colocar yy karaí, água sagrada.

Angu'a: pilão.

Ara mbyte: meio-dia (ara: dia, mbyte: meio, centro).

Ara pyau: tempo novo (ara: dia, tempo, pyau: novo).

Ara yma: tempo velho (ara: dia, tempo, yma: velho).

Avakue: homens.

Avaxi'i: milho guarani sagrado que é utilizado no nhemongarai (no ritual de batismo de milho).

Ayvu ete: fala verdadeira, que vem do nhe'e.

Ayvu porã: fala sagrada (ayvu: fala, porã: lindo, belo).

Ei'i: mel.

Ha'evete: agradecimento informal, como obrigado (a), pela bondade da pessoa.

Hy'a: pratinhos feitos do porongo.

Hy'akua'i: recipiente feito de porongo para guardar mel.

Hy'a pekue: pratinho feito de porongo.

Jurua: não-indígena, branco.

Jurua kuery: forma plural e coletiva de jurua, os não-indígenas, os brancos.

Ka'a'i: erva-mate sagrada.

Ka'a ku'i: pó de erva-mate.

Ka'a'i nhemongarai: batismo da erva-mate.

Ka'a omombiru: sapecando erva-mate.

Ka'a omongu'i: triturando erva-mate.

Ka'a omoxã: fazendo feixe de erva-mate.

Ka'arua: onde o sol se põe.

Ka'axã'i: pequeno feixe de erva-mate utilizado no ritual de batismo, que representa o nhe'e.

Kaguijy: bebida feita de milho que acompanha a cerimônia do batismo de milho.

Kunhangue: mulheres.

Kunhataĩ: jovem moça.

Kunhataingue'i: jovens moças.

Mbaraka: violão com afinação guarani (o violão guarani tem cinco cordas, porque cada corda tem seu significado).

Mbarakamirim: chocalho, instrumento musical tradicional tocado apenas pelos homens.

Mbojape'i: alimento sagrado feito de milho que acompanha a cerimônia do batismo de milho.

Mbyta: pamonha, alimento feito de milho que também acompanha a cerimônia do batismo do milho.

Mitã: bebê, criança.

Nhamandu amba: altar do deus do sol, que fica na direção leste, onde nasce o sol.

Nhande kupe: oeste, onde o sol se põe (nhande: nosso, kupe: costas).

Nhanderu: nosso Pai Supremo, Deus Criador.

Nhanderuete: Deus verdadeiro.

Nhande reko: nosso modo de ser.

Nhanderu papa tenonde: Deus criador do mundo.

Nhandexyete: Mãe verdadeira, divina.

Nhe'e: espírito, alma.

Nhemongarai: batismo do nhe'e, espírito, para receber o nome.

Ojoxo: macerar no pilão.

Opy'i: casa de reza, onde são praticados rituais como dança, canto e também é um espaço para trabalho de cura

Petyngua: cachimbo sagrado que traz a conexão para as falas sagradas, é utilizado nas cerimônias e também é utilizado para curar as pessoas.

Ravé: violino com afinação guarani (o violino guarani tem três cordas e cada corda tem seu significado específico).

Re: direcionamento de espaço.

Takuapu: instrumento musical tradicional feito de bambu que é tocado apenas pelas mulheres e que acompanha o som do violão tocado pelos homens.

Tata rendy: vela feita de cera de abelha (tata: fogo, rendy: aceso).

Tata rendy'i rendy: velas acesas.

Tata rendyrã: preparando as velas.

Tekoa: aldeia (teko: vida; a: semente, fruto): o lugar onde semeia a vida, lugar onde a vida nasce.

Tery: nome indígena.

Teryapy: sobrenome indígena.

Teryete: nome verdadeiro.

Tupã amba: altar do Deus do trovão, localizado no oeste.

Yary: pé de Cedro, remédio sagrado tradicional.

Yy a'e yary pire: água e casca de cedro (yy: água, a'e: e, yary: cedro, pire: casca).

Xamoi: forma geral para falar de ancião, sábio, conhecedor da cultura (xeramoi: meu avô).

Xaryi: forma geral para falar de anciã, sábia, conhecedora da cultura (xexaryi: minha avó).

Xaryi kuery: forma plural e coletiva de xaryi, anciãs, sábias, conhecedoras da cultura.

Xerovia: fé (palavra com duplo sentido, como substantivo: fé, como adjetivo: briguento, valente).

Xondaro: guardião, guerreiro.

Xondaro kuery: forma plural e coletiva de xondaro, os guardiões, os guerreiros.

Xondaria: guardiã, guerreira.

Xondaria kuery: forma plural e coletiva de xondaria, as guardiãs, as guerreiras.

Xoraro'i: mesa pequena.

Yy karaí: água sagrada, água transformada em remédio (misturada com casca de cedro).

Yy nhemongarai: cerimônia de batismo.

Yva: céu, lugar distante aqui da terra, mundo onde vivem as Divindades e onde nosso espírito vai viver quando nosso corpo morre aqui na terra.

Figura 1: Petyngua. *Fonte: foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2019.*

O uso do petyngua é essencial para praticar cada cerimônia guarani. Os mais velhos sempre utilizam para fazer cura e para abençoar. Os xondaro kuery e xondaria kuery fumam petyngua, porque através da fumaça que é solta pelo cachimbo, tira a energia negativa para purificar o espírito dos guerreiros e das guerreiras. O cachimbo é sempre utilizado nos rituais dentro da opy'i. Petyngua é sagrado, traz harmonia e conhecimento. Busca-se o fortalecimento espiritual através da fumaça do cachimbo.

Para nós Guarani, petyngua é uma das prioridades para fazer reza. Antes de cantar, antes de falar as palavras sagradas. Se usa o cachimbo em tudo que envolve praticar um ritual, para se sentir fortalecido e ter conexão com o conhecimento das falas sagradas dentro da casa de reza. Sem o petyngua não se consegue cantar, falar e dançar.

Para o uso do petyngua, não há divisão de gênero, mulheres e homens podem usar antes de rezar, cantar e dançar. Somente o petyngua do xamoi que não deve ser utilizado por qualquer pessoa, exceto quando as mulheres mais velhas ou mais novas pegam para queimar o petyngua e entregar ao xamoi. Isso deve ser feito com respeito, porque é através desse cachimbo que se conecta com Nhanderu.

Petyngua ma nhanderu oikuaa huka raka'e nhandevy pe nhambo jerovia'i aguã. Kova'e petyngua rupi ae ma nhande mbya kuery nharõ porandu va'erã Nhanderu pe nhane mombaraete'i aguã a'e nhane mbopy'a guaxu aguã.

A'e ramo ae ma nda'evei kova'e petyngua gui nhande rexarai aguã. Kova'e gui ae ma nhande mbya kuery jaikuaa va'erã nhande reko rã.

Ayngui ma kunumingue a'e kunhataingue hexaraipa ta ma petyngua oiporu aguã. anike nhande rexarai nhane petyngua gui mbya'i kuery nhandekuai va'e.

Figura 2: Tata rendyrã. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2018*

TATA RENDY E A PREPARAÇÃO PARA O RITUAL DO NHEMONGARAI

Na cerimônia de Nhemongarai, nós utilizamos as velas tata rendy em nome de todos os familiares.

Desde antes da chegada dos jurua kuery nossos ancestrais já praticavam esses rituais tata rendy. Essa cerimônia faz parte de nossa cultura e prática religiosa, sendo muito importante na cultura guarani. É uma cerimônia específica para

Figura 3: Tata rendy *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2018*

receber o nome indígena, principalmente as crianças, a partir de um ano de idade, sendo uma primeira cerimônia da vida guarani.

Depois da chegada dos jurua kuery, para preservar a nossa cultura, não era permitida a participação dos não-indígenas nessa prática religiosa. Mas atualmente, algumas práticas são compartilhadas, como o ritual da vela, sendo que alguns rituais de cura ainda são preservados. Assim o não-indígena vai ter uma noção do que é a cultura guarani, mesmo que não compreenda completamente. Esse compartilhamento

ocorre para os não-indígenas conhecerem e valorizarem a cultura guarani.

As velas são feitas de cera de colmeia. Primeiramente, a colmeia é aquecida ao fogo. Depois pegamos a linha de algodão para cobrir com a cera de colmeia. Cada pessoa pode fazer as velas em nomes dos seus familiares. Dessa forma a vela é preparada para os rituais Nhemongarai.

Cada vela representa um espírito vivo da nossa família. Os homens preparam as velas para os filhos, os irmãos e para seus pais. Os homens não podem fazer velas para suas mães e para suas irmãs e filhas, porque a confecção das velas é dividida e as mulheres fazem separadamente. Mas das danças, dos cantos e das rezas todos participam. Assim que nós nos fortalecemos uns aos outros.

Essas práticas rituais temos que fortalecer cada vez mais para não deixar que sejam esquecidos no futuro. É por isso que xamoĩ kuery querem que os jovens participem na casa de reza. A cultura guarani dá ensinamento sobre nhande reko através de reza dos xamoĩ kuery. Dessa forma que o guarani mantém a cultura e a língua materna nas aldeias.

Esse ritual é o mais importante para o povo guarani, nele que estão todas as essências de sabedorias culturais e os princípios das histórias dos nossos ancestrais. Por isso que os mais velhos sempre convidam os mais jovens para esses

rituais para que desse modo não deixem de praticar e continuem repassando para as futuras gerações.

As mulheres fazem as velas para suas filhas, irmãs e mães. Elas não podem fazer as velas para irmãos, filhos e para seus pais. Elas se reúnem e fazem as velas para suas filhas menores que não sabem ainda fazer, e para as que estão fora da aldeia. As filhas que estão na aldeia e que já sabem confeccionar as velas podem fazer para si mesmas.

Mães e pais fazem as velas para suas filhas e filhos, respectivamente, que ainda não tenham recebido o nome, e as entregam para os xamoĩ. Essa cerimônia de iniciação acontece no período do meio dia, para que as crianças possam cantar e dançar e para deixar as velas guardadas dentro da casa de reza. As xondaria tocam takuapu e os xondaro tocam mbarakamirim enquanto o rezador está cantando.

Esse ritual vem acontecendo dessa forma desde o início do mundo, pois essa sabedoria foi deixada por Nhanderu para que seja seguida. Por isso que xaryi kuery e xamoĩ kuery dão os ensinamentos sobre o Nhemongarai. Assim que não se perdem esses rituais, pois os conhecimentos são passados de geração em geração, apesar de todo o contato com os jurua kuery. Antigamente nos rituais só se praticava com os instrumentos musicais mbarakamirim e takuapu. Atualmente usamos nos nossos rituais também instrumentos como o mbaraka e ravé.

Através das velas acesas, o xamoi reza para nós nos fortalecermos espiritualmente e para que nossos filhos e nossos pais que moram longe também recebam forças espirituais por meio das tata rendy, porque nelas estão representados os nomes. Também através das tata rendy o xamoi busca a revelação dos nomes das crianças.

Quando a chama da tata rendy é pequena ou vai queimando devagar é porque o espírito está enfraquecido. Quando a chama vai terminando normalmente, é porque o espírito está bem.

Também através do tata rendy, o xamoi busca a conexão com outros espíritos. Dessa forma que nós guarani buscamos saber como estão nossos parentes que estão longe. Então tata rendy é como um aviso, uma notícia. Por isso, essa prática de rituais é sagrada na cultura guarani. É também com essa conexão que a gente se fortalece cada vez mais. Não é um fortalecimento individual, mas coletivo.

Por esse motivo nós precisamos deixar cada vez mais fortalecida a confecção das velas, pois é essencial para nossa cultura. Através dela nós mantemos nossa origem, principalmente nosso nome, que é o principal da nossa identidade. Através dessa cerimônia sempre nos renovamos espiritualmente, a cada ara pyau.

Figura 4: Opy'i. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2018*

O RITUAL DO NHEMONGARAI

No dia de Nhemongarai todas as comunidades, com suas famílias, participam da cerimônia na opy'i para escutar ayvu porã dos xamoi kuery e xaryi kuery. E também, através do batismo, aquele que receberá o nome deve participar ativamente de toda a cerimônia. Há todo um ritual a seguir nesta cerimônia: primeiro são os homens a serem batizados, do mais velho até o mais moço, como uma criança de sete anos, por exemplo. Em seguida, as mulheres são batizadas.

Figura 5: Dentro da Opy'i. Fonte: *Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2018*

É na opy'i que acontecem os rituais. Durante o dia todas as comunidades se preparam para participar da cerimônia. E à noite todas as comunidades entram na casa de reza para dançar, cantar e rezar, utilizando o petyngua.

Porque é através do petyngua que o xamoi busca a conexão com Nhanderu para obter ayvu porã e também para abençoar todas as pessoas que estão no ritual. É com o petyngua que se fazem os agradecimentos do dia a dia e também para que seja abençoado o Nhemongarai, agradecendo todos os espíritos das crianças e dos adultos, que fortalecem o xamoi.

A fumaça do cachimbo leva o pensamento das pessoas para yva. Quando se fuma o cachimbo tem que ter xerovia no que se deseja. Precisa enviar a fumaça do cachimbo para o céu e Nhanderu, através disso, terá acesso ao pensamento e assim se alcança a realização desses desejos. É através do petyngua que se busca o conhecimento sobre a cosmologia mbya. Dessa forma que rituais são praticados nas aldeias. Esses rituais e toda a cultura guarani estão ligados a nhande reko que nós guarani vivemos na tekoa. Todos esses conhecimentos nós adquirimos com xamoi kuery e com xaryi kuery, através dos ensinamentos na opy'i.

Para agradecer a nhanderu, os sábios podem utilizar a palavra aguyjevete dentro da opy'i. Eu não posso falar aguyjevete fora da opy'i. Pode falar aguyjevete para os xamoi kuery e xaryi kuery e quando você busca algum conhecimento dentro da opy'i. Você pede a Nhanderu o fortalecimento da vida, a proteção à nossa família e então agradece com aguyjevete.

A palavra que mais utilizamos é ha'evete, que significa obrigado. Se usa quando você agradece a um amigo pela bondade. Não se pode dizer ha'evete para Nhanderu, tem que dizer aguyjevete.

Nhanderu yvy onhono ma vy a'e nhane mbojera'i ma vy oeja'i raka'e opy'i nhande mbya kue'iry pe. Opy'i ma nhande mbya kuery jareko nhande rekoa rupi jajerojy'i aguã japorai'i aguã a'e nharõ porandu'i aguã nhande rete'i Nhanderuete pe. Opy'i gui

ae ma nhande kuery nhane rexãi mbaraete'i a'e nhande py'a guaxu. Kova'e gui ae ma nhane ramoĩ'ĩ kuery a'e nhande jaryi kue'iry imbaraete'i okuapy (Cordeiro Verissimo, Miguel[1]).

No depoimento, o xamoi Miguel afirma que Nhanderu quando criou a terra e os seres humanos, deixou a casa de reza para nós guarani. Nós guarani temos casa de reza na nossa aldeia para dançarmos, cantarmos e para fazer devoção a Nhanderuete. Através da casa de reza, nós nos sentimos bem e nos fortalecemos. Assim os nossos anciãos e anciãs se fortalecem.

Dessa forma nós passamos nosso conhecimento, através do nosso ensinamento na opy'i. Opy'i é o espaço sagrado onde nós praticamos diversos rituais.

> Antigamente o Nhemongarai era muito preservado, por isso que os não-indígenas não participavam das cerimônias e também não os deixavam entrar na casa de reza, porque o nosso costume não podia ser mostrado para os não-indígenas. Hoje em dia, a maioria das aldeias permite a participação nas cerimônias, mas mesmo assim algumas partes específicas da cultura não podem ser registradas. Porque esta cerimônia faz parte da religião que o Deus criador do mundo deixou como costume para nós seguir e nos fortalecer fisicamente e espiritualmente (Fernandes, José Karaí Poty[2]).

---

1 Depoimento cedido durante o Nhemongarai de 2018, na Aldeia Piraí.
2 Depoimento cedido durante o Nhemongarai em 20 de janeiro de 2017, na Tekoa Pyau, Aldeia Jaraguá, em São Paulo.

Figura 6: Yy a'e yary pire. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2018*

Atualmente, a presença de não-indígenas foi aceita por dois motivos: porque há amigos e porque também eles possibilitam algum recurso que contribui com a realização dos rituais. Não é exatamente porque nós guarani gostaríamos de mostrar as práticas, mas por necessidade é que os jurua kuery são aceitos. Para batizar, hoje em dia, depende de ajuda para custos com alimentação, por exemplo. Retribuímos, em nossa gratidão, com o batismo e recebimento de um nome guarani para os não-indígenas que colaboram. Mesmo assim, os jurua kuery não podem ver alguns rituais específicos como, por exemplo, a prática da cura. Isso não pode ser registrado porque tira a concentração dos xamoi kuery.

Figura 7: Tata rendy'i rendy,
Fonte: *Foto de Tais Rojas Urquizar, Aldeia Pirai, SC, 2018.*

OS RITUAIS LIGADOS AO NHEMONGARAI

Existem vários rituais Nhemongarai. Tem o ka'a nhemongarai, avaxi'i nhemongarai, e yy nhemongarai. Todos esses rituais estão ligados ao Nhemongarai.

Yy karaí

O yy karaí é o ritual específico para batizar, receber o nome e para limpar o corpo. Por isso, o yy karaí é preparado através de água e casca de cedro. O yy karaí segue sendo praticado e é forte na atualidade. Essa cerimônia acontece nas

aldeias do Sul e Sudeste. Hoje em dia está muito difícil porque é necessário deslocar os pajés entre as aldeias. Antigamente, se faziam as caminhadas, as famílias visitavam a pé as aldeias. E hoje nós temos poucas aldeias que têm cedro nativo. Por causa dos jurua kuery que provocam o desmatamento, a destruição e as tomadas de terra. São poucas aldeias que têm yary, só as que têm muita mata. Nessas, podemos colher perto das casas. Mas, muitas vezes, temos que ir a outras aldeias buscar yary ou entrar em mata que não pertence mais à comunidade, pois foi ocupada pelos jurua kuery. Aí corremos esse perigo de entrar em alguma propriedade para colher o cedro.

O yy karaí acontece no período de ara pyau, entre janeiro e fevereiro. Cada ano quando chega esse período acontece o yy karaí, porque o ciclo do ara pyau já termina. Cada ara pyau o Nhanderu se renova. No ara yma, Nhanderu envelhece, por isso que não é praticado nenhuma cerimônia de nhemongarai nesse período.

Essas duas práticas fazem parte de um conjunto do ritual do Nhemongarai, para a criança receber o nome. Primeiro é realizado o tata rendy, depois recebe a água sagrada para limpar e receber espírito novo. Através da água sagrada ocorre a renovação espiritual, por isso é realizado a cada ano.

Cedro é a árvore mais sagrada na nossa cultura. O Altar Amba'i que fica na casa de reza é sempre feito de pau de cedro. Na cerimônia de batismo Yy karai são mais utilizados a casca de cedro com água e folhas de cedro. As folhas de cedro são o remédio mais sagrado que serve para dar banho nas crianças e lavar a cabeça dos adultos. Por isso que na cultura guarani a árvore do cedro é bastante valorizada.

Yary ma nhande kuery pe yvyra Porã.

Amba'i opy'i py oī va'erã yary gui ae ojapo.

Yy karai py ma nhande mbya kuery jaiporuve va'e yary pire. A'e yary rogue poã guaxu.

No avaxi'i nhemongarai acontece a cerimônia do mbojape'i, que consagra o alimento. Através do mbojape'i que as crianças e adultos ficam bem de saúde, forte fisicamente e espiritualmente. O avaxi'i nhemongarai costumava ser feito todos os anos, porém, hoje em dia, não há mais espaço para plantar, pois a mata tem sido invadida pelos jurua kuery, cujo modo de vida também contribui para o empobrecimento do solo. Outro motivo é a falta de xamoi kuery nas aldeias. São eles quem poderiam praticar essa cerimônia.

O avaxiete'i ainda é plantado, pois não foi esquecido. Mas é plantado sem ritual, atualmente. Até hoje as crianças e os

Figura 8: Avaxi'i. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Yvyju, SC, 2019.*

mais velhos gostam de comer milho assado, o kaguijy, mbojape e mbyta, que são alimentos tradicionais guarani, derivados do milho. Kunhangue que prepara os alimentos e ensinando as kunhataingue'i junto com as mães ou seja com mais velhas.

As mulheres não podem preparar os alimentos no período da menstruação porque isso afeta a saúde. Tudo isso kunhataingue'i aprendem desde meninas.

É por isso que nós não podemos deixar esquecidos esses rituais, que estão ligados a todos esses alimentos e ao nhemongarai.

O mbojape'i e mbyta são preparados pelas mulheres. Assim era feito antigamente. As mães ensinavam as filhas. Enquanto isso, os homens iam cedo à mata para colher o mel ei'i. Cada mbojape representa o nhe'e – o próprio espírito, o da mãe, da irmã ou da tia. Dessa forma que se fazia o ritual do avaxi nhemongarai. Antigamente, o mbojape sempre era acompanhado pelo mel. O ei'i era colocado em um recipiente feito de porongo chamado hy'akua'i, que representava o nhe'e de cada homem – o próprio, o do pai, do irmão ou do filho. Nessa cerimônia as crianças também podem receber o nome, por isso que o mbojape e o ei'i representam cada espírito. O mbojape representa o feminino e o ei'i representa avakue.

No dia seguinte à cerimônia esse alimento é compartilhado. Consumir esse mbojape com mel fortalece o nhe'e do xondaro e da xondaria, para serem saudáveis. Porque o alimento sagrado, quando consumido, torna a pessoa feliz e fortalecida fisicamente e espiritualmente. Para isso que a cerimônia é feita, para as mulheres fazerem o alimento sagrado. Essa é uma forma de passar o conhecimento aos jovens porque, por meio dessa prática, se aprende com os pais e com as mães. É através dessa cerimônia que os xamoi kuery vão passar os ensinamentos. Nessa cerimônia, os mitã ainda sem nome podem receber o tery pelo Nhemongarai.

Ka'a'i nhemongarai é uma cerimônia que, através dela, se recebe o nome das pessoas, o tery ete. Por isso, o Nhemongarai é muito valorizado na cultura Guarani. Através da cerimônia de ka'a'i, o nosso espírito se fortalece. Porque cada ka'axã'i amarrado representa o nosso nhe'e. Essa cerimônia dura duas noites. A primeira noite é cerimônia de xondaro kuery e a segunda noite é de xondaria kuery. Dessa forma que é praticado a cerimônia.

Através de Ka'a'i Nhemongarai é praticado a dança, o canto e a fala sagrada. Os xamoi dão aconselhamento para os jovens, para os casais e também mostra o caminho, de que forma a gente deve seguir para ser alguém na vida, para cuidar das crianças, dos filhos. É dessa forma que se adquirem os conhecimentos: através da fala dos mais velhos, no momento do ritual do ka'a'i.

Esse nhemongarai de Ka'a'i acontece no ciclo de Ara Pyau, que compreende o período do final de julho até final de fevereiro, na cosmologia Guarani. Depois de fevereiro começa o Ara Yma.

Para fazer a cerimônia, primeiramente, os homens vão para a mata para escolherem a erva-mate. Os mais velhos guiam a caminhada. Três ou quatro pessoas trazem as folhas com os galhos. No dia seguinte, na cerimônia, os mais velhos levantam cedo e fazem fogo, onde vai sapecar cada galho. E depois chamam os homens jovens e adultos para preparem os seus próprios feixes. Os homens preparam os feixes para eles mesmos, para seus pais e seus irmãos, representando seus respectivos espíritos.

Quando chega ara mbyte, inicia a preparação da cerimônia com a amarração de cada feixe na taquara, dentro da casa de reza. Os homens mais velhos começam a amarrar, seguidos dos mais novos. E o xamoi vai abençoando cada feixe. À noite inicia a cerimônia. Cada um vai abençoar o feixe com o petyngua, para fortalecer o nhe'e dos parentes, porque nós Guarani fortalecemos uns aos outros.

No dia seguinte é a preparação da cerimônia das xondaria. As mais velhas levantam cedo e com a ajuda do xamoi, acende o fogo para secar os feixes de erva-mate. Quando

Figura 9: Kunhata.
Fonte: Foto de Geni Vidal Para Yry, Aldeia Itakupe, SP, 2019.

chega no ponto, as folhas são retiradas e amassadas num pano. Depois, são trituradas no pilão, para virar pó de erva.

Enquanto uma das mulheres mais velhas faz isso, as outras vão preparando o porongo para deixar no formato de pratinho. Em seguida, cada mulher pega os hy'a dos familiares que estão ausentes na cerimônia. Cada hy'a representa o nhe'e dos familiares. Isso acontece no dia seguinte da cerimônia dos homens. Pois esse dia é especialmente para as mulheres. Os homens acompanham para cantar e tocar instrumentos. Somente os homens mais velhos podem participar fazendo fogo e amassando as folhas, mas não podem socar com o pilão. Os homens jovens podem trazer a lenha para a fogueira.

Quando chega o ara mbyte, as mulheres entram na opy'i em fila, das mais velhas até as mais jovens, em dança circular, e vai colocando cada hy'a no xoraro'i. Nesse dia, os xondaro acompanham a cerimônia com o canto, a dança e o uso do petyngua, para fortalecer o nhe'e das mulheres. Nhanderuete deixou o feixe para os homens e o pó de erva-mate foi deixado por Nhandexyete para as mulheres.

Figura 10: Angu'a.
Fonte: Foto de Geni Vidal Para Yry, Aldeia Itakupe, SP, 2019.

Figura 11: Ka'a'i nhemongarai. Fonte:
Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2019.

NHEMONGARAI REVELANDO TERY

Nós guarani mbya temos nossas peculiaridades, que fazem parte da nossa história. Assim, o tery é muito sagrado para todo nosso povo guarani mbya, porque o teryete traz significados para fortalecimento. Cada tery tem seus sentidos que definem a personalidade de cada indivíduo, ou seja, as características de cada pessoa.

Figura 12: Xondaro kuery.
Fonte: Foto de Barbara Elice da Silva de Jesus, Aldeia Pirai, SC, 2016.

Através da reza e do canto, no ritual no opy'i, os xamoī kuery pedem que o tery seja revelado pelo Nhanderu Papa Tenonde. As crianças Guarani são batizadas ainda no primeiro ano de idade com o nome indígena.

Se a criança nasce saudável, com o espírito forte, então a partir de quatro ou cinco meses ela já pode receber o nome. Se ela tiver o espírito forte, o xamoi não terá dificuldade para

Figura 13: Xondaria kuery. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2019*

pedir a revelação a Nhanderu. O espírito da criança ajudará a revelar rapidamente o teryete.

Se a criança tiver o espírito muito sensível, ela não vai aceitar ficar neste mundo considerado cruel, pois ficaria sofrendo. A criança não vai revelar o nome porque não quer ficar na Terra. Então o xamoi vai revelar, sim, mas não vai revelar completo. Pode errar no primeiro nome ou no sobrenome, ou nos dois. Não é porque o xamoi não quer acertar, mas é o espírito da criança que impede revelar. Para a criança recuperar o fortalecimento, os pais devem se comportar bem

Figura 14: Ka'a omombiru. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2019*

diante do espírito da criança. No primeiro ano, quando começa a andar, aí vai revelar o nome verdadeiro. Por isso pode mudar.

O nome também pode mudar quando o xamoi que revelou o nome vem a falecer. Quando isso acontece, como foi comigo, a pessoa mesmo sendo já adulta, pode receber outro nome de outro xamoi vivo. Assim o nhe'e da pessoa fica mais fortalecido quando fica de novo ligado com o nhe'e de xamoi vivo.

Figura 15: Hy'a pekue. *Fonte: Foto do autor, Aldeia Pirai, SC, 2019*

Se uma criança até a idade de cinco anos ficar com o espírito muito enfraquecido, aí pode mudar o nome mesmo se o xamoi que revelou o nome ainda estiver vivo. Quando isso acontece, pode consultar o mesmo xamoi ou consultar outro xamoi.

No conhecimento guarani, os tery são ligados aos pontos cardeais, essencialmente ao leste e oeste. Na nossa cosmologia, os pontos cardeais principais são leste, que chamamos de nhamandu amba; e oeste, que chamamos nhande kupe, onde fica tupã amba, na direção do poente, ka'arua re.

É por isso que o corpo guarani mbya se move da esquerda para a direita quando está dentro da opy'i praticando a cerimônia, principalmente a dança, o canto ou fumando o petyngua durante a reza.

De acordo com a autora Sandra Benites (2015, p.17), "nhe'ẽ kuery estão no amba, em quatro amba na realidade, partes que são lugares sagrados de onde vem o nhe'ẽ. O amba é divino, limpo, de onde vem o nhe'ẽ porã. Ele está acima de yvy rupa – nosso leito, suspenso, está no plano espiritual". Na cultura guarani, sabemos que temos os quatro principais amba, que são ligados com os tery.

Conforme falado por Sandra Benites (2015. p.18), "o ritual do nhemongarai é fundamental para sabermos a personalidade e a habilidade de cada Guarani. Pois, conforme já dissemos, ao revelar o amba, sabemos o nome da mitã – nenê, e sabemos qual será o seu reko – jeito".

Na história guarani tem quatro amba, leste, oeste, norte e sul. Jekupe Amba estão localizados nos pontos norte e sul, no meu jeito de pensar. Isso não quer dizer que estou pegando os caminhos certos. Essa elaboração se deu a partir da minha conversa com xeramoi Karaí Poty e da comparação que fiz com os pontos cardeais não-indígenas.

Nos pontos cardeais não-indígenas, os jurua kuery andam em direção ao norte, nhande hyke. Na cultura guarani, o oeste fica no kupe e no pensamento dos não-indígenas o sul fica no kupe. Porque a caminhada dos não-indígenas é para a direção do norte. Se jurua kuery ficar no meio da mata, para se localizar, sempre procura a direção norte. Nós, guarani, procuramos as direções leste e oeste para encontrar a aldeia ou se mover para outra aldeia.

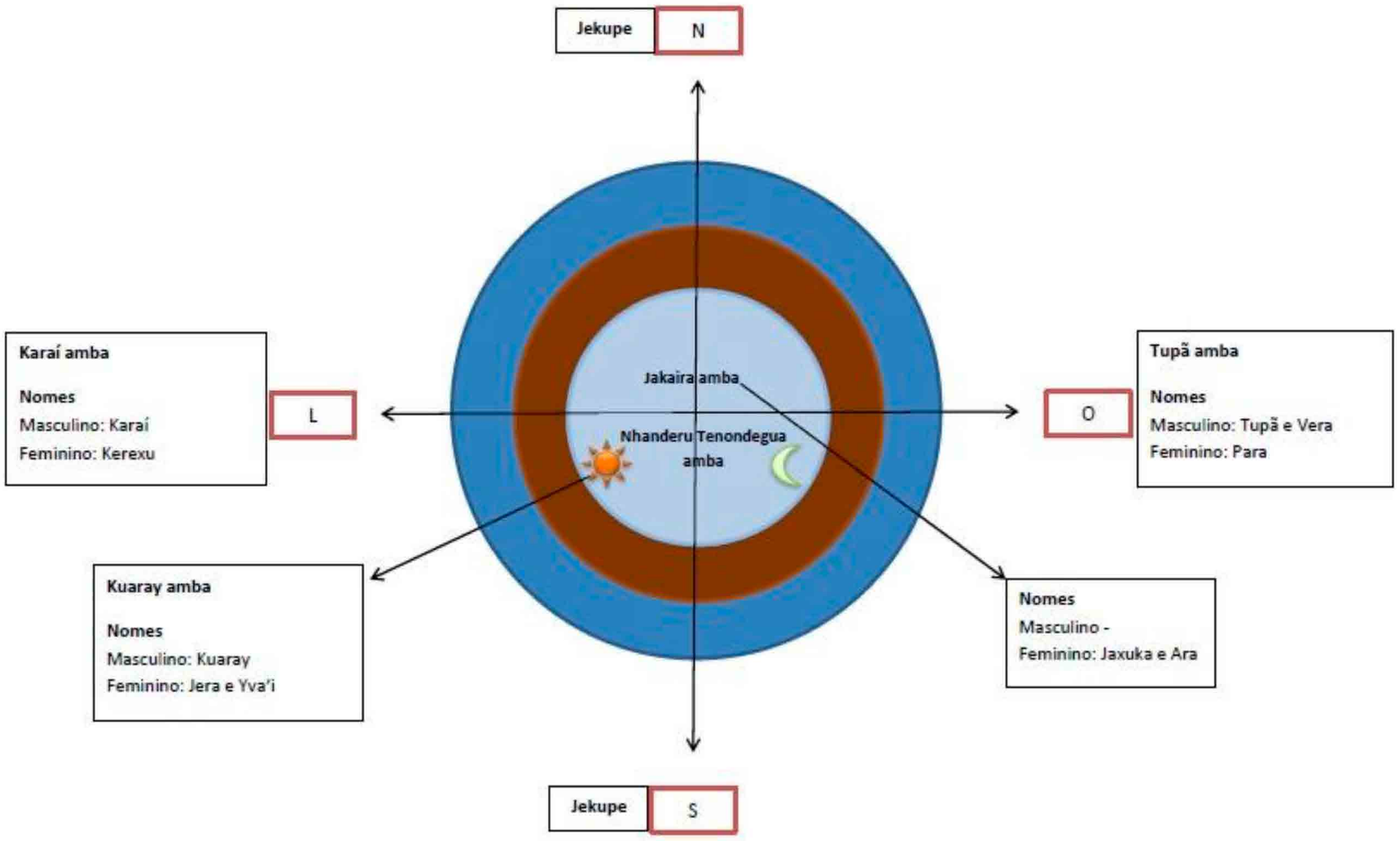
O TERYAPY E SEUS SENTIDOS

Uma pessoa pode ser chamada de karaí, sem ser o nome próprio, quando é uma pessoa respeitada que tem domínio de conhecimento e de cura. Quem tem Karaí é uma pessoa com domínio de conhecimentos e saberes.

É o teryapy que indica um sentido sagrado para essa pessoa no céu. Por exemplo, quem tem nome Karaí Poty significa que tem o nome do espírito de uma pessoa sábia, conhecedora das flores, ou seja, a pessoa que cuida da flor sagrada no céu.

O tery que a gente recebe sempre é revelado de cada amba. Então os nomes Karaí e Kuaray já vem do espaço sagrado de nhamandu amba, que é a direção do leste. Porque o nhe'e vem de cada direção também, conforme comentado por

Figura 16: Os pontos cardeais e a relação com Nhanderu retã.



Sandra Benites (2015). E o sobrenome define a personalidade de cada mitã. Por exemplo, Karaí Poty, Karaí Miri, Karaí Tataendy, Karaí Nhe'ery, Karaí Jeguaka, Karaí Popygua e Kuaray Miri. Quem tem esses nomes, vêm do nhamandu amba.

O nome Vera é revelado através de Tupã amba, porque estão na mesma direção, que chamamos de Tupã retã. Por exemplo, Vera Miri, Vera Poty, Vera Tupã e Vera Popygua, Tupã Miri e Tupã Xondaro. Esses nomes vêm de Tupã amba.

Os nomes femininos também estão ligados aos quatro amba. Quem vem de Tupã amba é Para. Quem vem de nhamandu amba é Kerexu.

Todas as Kerexu têm personalidade forte. O sobrenome complementa a personalidade de cada uma. Por exemplo, Kerexu Miri é quem tem sensibilidade, é muito sentimental; Kerexu Poty é quem cuida das flores; Kerexu Mimbi é domi-nadora de flauta.

Todas as Jaxuka são pessoas sensíveis, dóceis. O formato da personalidade é definido pelo sobrenome. Por exemplo, Jaxuka Miri tem muita sensibilidade; Jaxuka Poty cuida das flores; Jaxuka Hendy é uma pessoa que simboliza a luz.

O nome Para significa o mar, oceano. Tem os nomes Para Miri, que pode ser mar pequeno, se Para representar subs-tantivo. Se for nome, significa que é uma pessoa sensível. Há também Para Poty, que cuida das flores, e Para Rete, que representa a transformação do corpo. Rete, especifica-mente, significa o corpo, como substantivo; mas se for nome próprio simboliza a imagem do corpo. Por exemplo, Rete Miri, seria uma pessoa sensível e Rete Poty, aquela que cuida das flores.

O nome Yva significa o céu. Por exemplo, Yva Miri também é sensível, vulnerável. Yva Poty cuida das flores. Yva Rete simboliza o corpo do céu.

O que vai definir a personalidade é o sobrenome também. Por exemplo, Ara Miri é uma pessoa sensível. Ara, como substantivo, significa dia; enquanto nome próprio, simboliza

o dia. Ara Poty cuida das flores e Ara Miri significa sensibilidade. Ara Rete simboliza o corpo do dia. Existe também o nome Jera, que se complementa com os sobrenomes citados acima. Eu busquei essas informações e formei meu entendimento assim, mas cada um fala da sua forma. O mais importante é o sentido geral, mas cada um tem sua forma de entendimento.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, consegui registrar a importância da cultura, convivendo e participando dos rituais, principalmente os da Aldeia Piraí. Conversei com os xamoi kuery, tirando dúvidas e também pedindo autorização para registrar o Nhemongarai para todos terem acesso ao meu trabalho.

Participei de Yy Karaí e Ka'ai Nhemongarai e, através dessas participações, consegui registrar algumas imagens sobre Nhemongarai. Porque isso é o meu dia-a-dia: eu gosto de conviver na casa de reza, eu fumo cachimbo, eu peço a Nhanderu para que ilumine meus passos, meu caminho, para que eu possa trabalhar da forma que xamoi kuery quer, sem decepcionar, para que futuramente eu possa continuar esse trabalho lindo que eu comecei neste curso de licenciatura indígena.

A minha grande preocupação é pelo futuro, para incentivar os jovens a participar mais e valorizar a nossa cultura. O meu trabalho é nesse sentido, para que os alunos tenham acesso a esses pensamentos. Que os novos pesquisadores e os novos licenciados possam apreciar esse trabalho.

Então por isso que eu escolhi esse tema de Nhemongarai, que é um desafio para mim, porque esse é o ritual mais sagrado e precisa de muito cuidado na tradução. E há pouco material escrito sobre esse assunto, Curt Nimuendajú (2010) somente descreveu a prática do ritual Nhemongarai que ele observou, mas não falou sobre o ritual em si, da importância e a essência. Porque os xamoi e xaryi não gostam de revelar as palavras para traduzir em língua portuguesa.

Este trabalho também pode ser lido pela sociedade não-indígena, para que se possa entender, não assim tão profundamente, mas para ter noção da valorização da cultura guarani. Porque através desse ritual que nós mantemos fortalecido a essência da cultura guarani e mantemos a nossa identidade, principalmente a língua e o modo de ser.

A língua tradicional que é falada dentro da casa de reza faz parte desse ritual presente na fala sagrada dos xamoi kuery e das xaryi kuery. É através da fala sagrada que repassamos a cultura, o modo de ser guarani e o modo de viver na aldeia também.

Apesar da gente já ter esse processo de interculturalidade no meio da sociedade indígena, tem palavra que nós guarani não conseguimos traduzir – porque são ayvu ete, é fala verdadeira, e muitas vezes não tem tradução em português. Então por isso que meu trabalho é nesse sentido.

Tem palavra que não tem tradução. É um mistério até para nós, que somos indígenas. Quem sabe mesmo é o xamoi kuery, que pode falar da forma explícita para a gente entender. Mas mesmo assim é difícil traduzir em português.

Quando xamoi fala sobre teko, a gente sabe que ele está falando sobre o nosso modo de viver. Quando falamos de tekoa, estamos falando sobre aldeia, porque é onde vivemos a forma de ser guarani. Esse espaço é sagrado, pois é onde nossos antepassados viviam. Cada aldeia tem sua própria história para ser seguida. Também, a aldeia é onde nasce a vida, por isso se chama tekoa.

Então tudo isso a gente tem que aprender com os mais velhos. É possível a gente se expressar em português, mas o sentimento, a transformação, como a gente sente nessa vida, na vida e no ser guarani, é difícil a gente repassar em português o sentimento, o que a gente sente. Então é isso que é complicado.

Foi um desafio porque foi a primeira vez que fiz um trabalho sobre o Nhemongarai. É muito difícil de conquistar os xamoi kuery e xaryi kuery para falar sobre a cultura, porque esse ritual é o mais importante na cultura guarani.

Outros pesquisadores podem editar de outra forma, cada tempo de vida vai mudando, principalmente os rituais estão em processo de transformação. Pesquisas futuras podem apontar novos caminhos.

Aguyjevete

Aguyjevete xeruete. Tove katu kova'e amba'eapoa oĩ porã.

Aguyjevete xeruete opamba'e ramo jepe ajapo pa nho kuaxia para.

Aguyjevete xeruete kova'e tape remoexãka a guata'i aguã.

Aguyjevete xamoi kuery e xaryi kuery xe pytyvõ. Tove katu Nhanderu ete tome'ẽ mbaraete. Aguyjevete.

REFERÊNCIAS CITADAS

Referências de textos escritos

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

NIMUENDAJÚ, Curt. "Nimongaraí – o batismo ritual de Nimuendajú". In: *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 2, n. 1, 2010.

Referências orais

BENITES, Marta, Tekoa Piraí, SC, 2017.

CORDEIRO VERÍSSIMO, Miguel. Tekoa Piraí, SC, 2018, 2019.

FERNANDES, José. Tekoa Pyau, SP, 2017.

OCAMPO, Estevão. Tekoa Piraí, SC, 2018, 2019

3

XARURA: SAUDAÇÃO MBYA GUARANI

por Irineu Ortega Mariano

Ficha técnica do filme:

Sinopse: *O vídeo trata de um dia na aldeia na aldeia Mbya Guarani e a saudação tradicional Mbya guarani por crianças. Trabalhos na aldeia, construção, crianças ouvindo conselhos dos mais velhos, vivendo em meio a natureza.*

Título: *XARURA, SAUDAÇÂO MBYA GUARANI. Ano 2020, brasileiro, direção: Irineu Ortega Mariano.*

Acesso ao filme:

https://www.youtube.com/watch?v=NWvuROdtjM0&feature=youtu.be

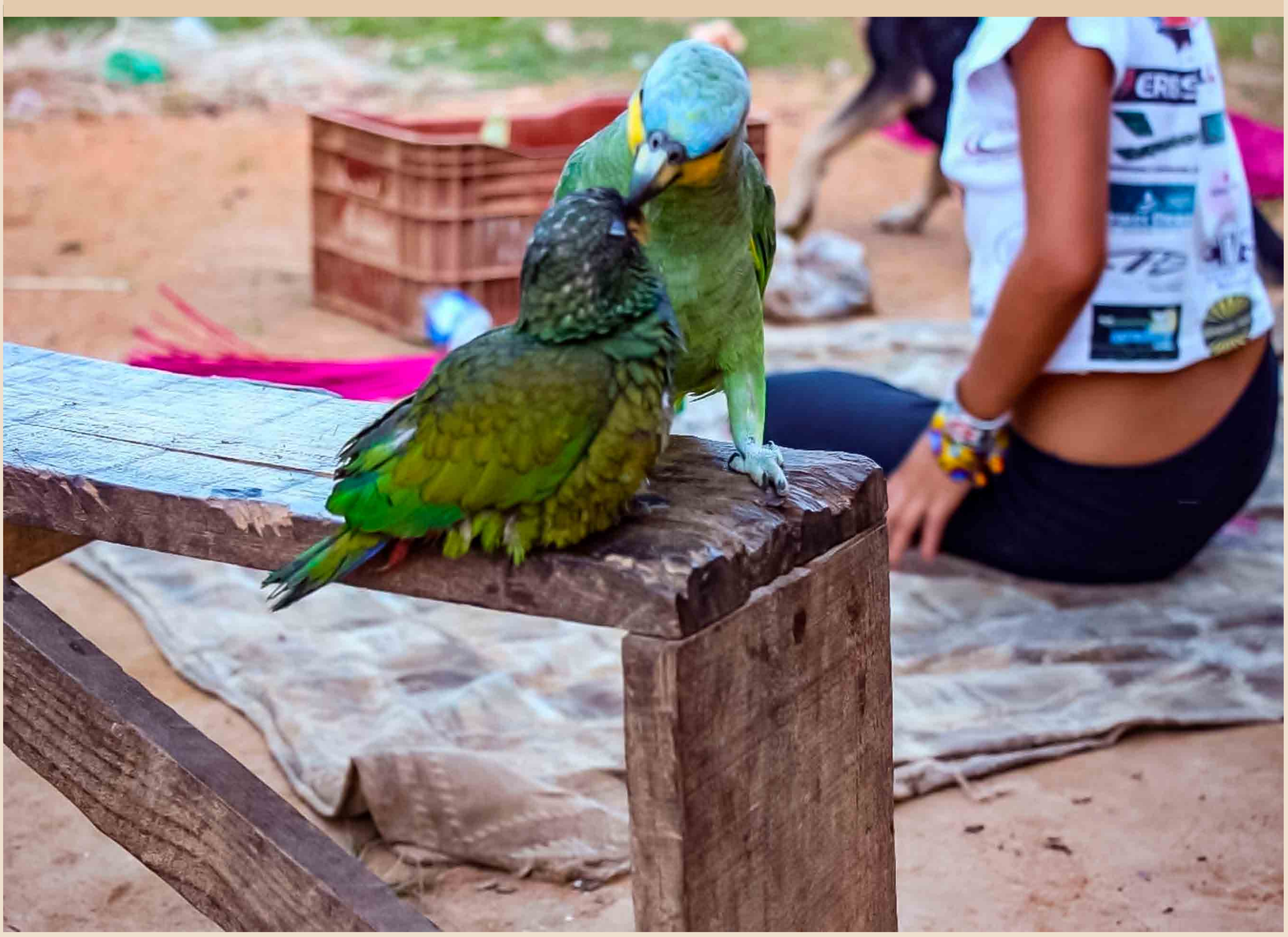
KUAXIA PARA REGUA [RESUMO EM GUARANI]

Kova'e mba'eapo ma ajapo pave'in mbya kuery oexa xe va'e oexa haguã, mbya he'y tein oexa haguã. Aexauka heta vaipa he'yn tein mba'eixa pa tuja kueve ymãverã ovya re há'e opytu'ua'i re oxarura'i raka'e, há'egui amongue joexa ramo ju vy há'erami aevi oxarura'i. Ymave ovya re há'gui joexa ramo vy oxarura'i meme ae raka'e, há'vy py oexauka nhomboaxya há'gui nhamandu ombojeroaviaa rupi avi, Kova'e mba'eapo ma jaikuaa pota ve'i haguã nhandereko re, mba'eixa pa nhandereko nanhamokanhyin haguã, mba'eixa vy pa nhandeayua nanhamokanhyin haguã, Opamba'e ma jepe ayngui haxy pa, pave'in tataypy rupa rupi tein.

RESUMO EM PORTUGUÊS

Este memorial apresenta o processo de realização do curta audiovisual "XARURA: Saudação Mbya Guarani" e a importância de nossas práticas tradicionais. Tais práticas passamos para as nossas crianças e jovens. Eles são parte de nossa luta do presente, do passado e do futuro. Por isso, esse trabalho é dedicado para meus ancestrais e para os anciões. Através do audiovisual trago um pouco do nosso cotidiano na aldeia: de como é a nossa saudação ao levantar. Para nós essa prática é muito importante e está relacionada com o modo de mostrarmos o respeito e o amor ao próximo. Também através do despertar fortalecemos o trabalho que fazemos em conjunto, como a limpeza da aldeia e a construção de nosso maior bem, a nossa Opy'i.

Figura 1: Os pássaros acordam junto com Nhamandu.
Fonte: Arquivo pessoal, ago/2018



INTRODUÇÃO

Aguyjevete paven'in, xee ma xerery xunu mirim mbya py ha'egui jurua py ma Irineu Ortega Mariano, nasci em 1990, na aldeia Chapecó, no interior do Estado de Santa Catarina. Sou o filho do meio de uma família com oito irmãos. Atualmente moro na aldeia Mymba Roka, que fica no interior do município de Biguaçu, Santa Catarina. A T.I tem uma área de 509 hectares, noventa por cento da área

é de mata, dez por cento uma área aberta. Hoje vivem aproximadamente 120 pessoas, 22 famílias.

O presente texto trata do memorial do vídeo "XARURA: saudação Guarani Mbya", produzido como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, da Universidade Federal de Santa Catarina. O vídeo traz o ritual do Xarura, uma prática cultural relacionada ao despertar, que vem sendo resgatada na aldeia Mymba Roka, município de Biguaçu, Santa Catarina. Importante destacar que as palavras em guarani recitadas no Xarura estarão presentes apenas no vídeo.

A partir da minha atuação como professor da escola indígena Ka'akupe desenvolvi junto com o professor Whera Poty um projeto que incluía no planejamento escolar a volta dessa prática. Um primeiro vídeo sobre essa temática foi produzido quando participava da Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE[1]). A produção desse vídeo me estimulou a seguir minha pesquisa sobre esse tema.

A partir dos projetos de estágio docência requeridos na Licenciatura, pude desenvolver novos planejamentos de aulas, que se tornaram momentos de interação e prática do Xarura, que acabaram envolvendo toda a comunidade. As

---

1 https://saberesindigenas.ufsc.br

aulas geralmente começavam às 06:00hs da manhã, com o despertar de Nhamandu. A princípio, todos os alunos se reuniam na casa tradicional. Os irmãos menores logo quiseram acompanhá-los e com o passar dos dias outras pessoas da comunidade foram se juntando a nós e logo, todos estavam reunidos ao redor fogo, comendo kavure, mbojape, rora e praticando o Xarura.

Muitos desses momentos registrei em forma vídeo. Ter um celular com uma câmera de boa definição viabilizou muitas dessas filmagens. Foi então que optei por apresentar meus relatórios de estágio e TCC nesse formato audiovisual. Isso fortaleceu a ideia que tinha de produzir um vídeo como trabalho final do curso. No entanto, esses vídeos registravam somente a parte da manhã, quando era desenvolvido o estágio. Como o Xarura é também uma prática relacionada ao despertar, mas a partir dela todo o dia se organiza, senti vontade de filmar um dia inteiro: desde a prática da primeira prece do dia até a última realizada no final de cada dia. Assim, me organizei para produzir e realizar o vídeo apresentado como trabalho final.

Esse relatório está dividido por partes, de forma que na parte um eu apresente a minha própria história de vida relacionada a prática do Xarura. Conto a minha história desde a infância quando vivi um tempo com meus avós e assim, conheci e passei a praticar o despertar. Na parte dois, falo

sobre minhas motivações para pesquisar o Xarura. Na parte três trago o planejamento do projeto do vídeo. Na quarta, quinta e sexta partes apresento questões técnicas como o processo de roteiro, filmagem, edição, equipamentos e sobre a linguagem e estética que pensei para compor esse trabalho, e por fim, trago as considerações finais.

Desse modo, espero que o vídeo acompanhado por este memorial possa estimular a valorização e resgate dessa prática cultural, não somente na aldeia em que vivo, mas também em outras aldeias Guarani, instigando-os a resgatar seus rituais. Assim, estou certo de que muitas comunidades vão se reconhecer nas atividades cotidianas que registrei.

1. LEMBRANÇA DE INFÂNCIA

A memória que eu tenho da minha infância é de viver com minha família na aldeia de Chapecó, até meus quatro anos. Porém, por uma questão de falta de recursos e também por conta do desmatamento, que estava acontecendo naquela época, meus pais optaram por sair da aldeia conosco para trabalhar. É importante destacar que não tínhamos muita opção, não queríamos sair da aldeia, mas se tornou uma necessidade.

Dos meus quatro até mais ou menos meus oito anos de idade, nós estávamos nessa situação de viver fora da aldeia, tentando sempre que possível voltar para visitar a minha avó. Estávamos vivendo fora, mas por termos nossa família sempre junto, mantínhamos nossa língua viva. Durante esse período nós vivíamos migrando de um lugar para outro, conforme passava o tempo, surgiam trabalhos em outra localidade. Então, nós nos mudávamos novamente.

Apesar de não estarmos no contexto de nossa aldeia, eu e meus irmãos crescemos observando as práticas Guarani, preservadas por nossos pais. Cresci vendo meu pai fazer artesanatos, como balaio, bichinhos de madeira, arco e flecha, dos quais ele mesmo buscava matéria prima. Minha mãe também fazia balaio, colares e outros artesanatos. E nesse contexto me lembro também da prática diária do despertar com o Xarura. Nós acordávamos juntos com os primeiros raios do sol, e minha mãe sempre dizia:

> "Levantem crianças que Nhamandu (sol) já está nascendo. Ele não gostaria de ver vocês dormindo até tarde da manhã, pois ele sempre vem cada dia com disposição para iluminar toda a face da terra para nós seres humanos e também para todos os seres vivos da terra. Se vocês estiverem dormindo ainda quando Nhamandu já estiver no alto ele vai achar que vocês estão mortos e vai ficar muito triste". (Tereza Ortega; Depoimento pessoal; 2010).

Então nós levantávamos e cumprimentávamos nossos pais com Xarura, mas de uma forma mais simples que é "Javyju, revy porã pa?", que seria o mesmo que "Bom dia! Levanta-ram bem?"

A primeira aldeia que voltamos a morar foi a aldeia Canta Galo, no Rio Grande do Sul. Um dia fui com minha mãe e minha irmãzinha visitar minha avó materna, que fazia tempo que não a víamos. Ela vivia com meu avô na aldeia Gengibre dentro da Terra Indígena Guarita. Chegando lá, eu vi como minha vó e meu vô viviam. A imagem que eu guardei quando cheguei na casa da minha vó foi ver uma casa tradicional Guarani, que era coberta de taquaras, as paredes de madeira com acabamento de barro, com plantações variadas ao seu redor. Fiquei impressionado e feliz!

Estava acostumado em ver plantações só de soja, ou só de milho, e assim, me alegrou ver tanta diversidade junta. Eram plantações de mandioca, milho, milho tradicional, melancia, amendoim, melão, entre outras, e que diferente das fazendas que meus pais trabalharam, não eram para vender, mas para o próprio consumo dos que ali moravam.

Tínhamos ido apenas pra visitar minha vó e ficarmos alguns dias por lá. Durante esses dias que a gente ficou, fiquei vendo como era o cotidiano deles. Eles levantavam cedo, meu avô

sempre que acordava cumprimentava a minha avó com Xarura, em seguida direcionava o Xarura pra todos que ali estavam. Depois de fazer isso ele seguia para a mata para ver se algum animal tinha sido capturado pelas armadilhas. Meus avós viviam da caça, raras vezes iam até um mercado comprar carne. Do mercado mesmo, só consumiam farinha de trigo, arroz, farinha de milho entre outros. Conforme constatado no livro Tape Mbaraete Anhetengua:

> É difícil aprender corretamente o modo de saudação ou o cumprimentar. Nosso nhande reko é muito difícil. Por isso, hoje em dia não conseguimos alcançar a totalidade. O XARURA, o modo correto de nos cumprimentarmos, não é brincadeira. O jeito fácil de utilizar o XARURA hoje em dia simples é só "javyju" que significa somente "bom dia", nhande ka'aruju "boa tarde" e nhandepytuuju "boa noite". (ASIE 2018, p.40)

Já estava chegando o dia de voltarmos pra casa, foi aí que eu falei pra minha mãe que eu ia ficar com a minha vó. Na hora ela ficou meio surpresa, porque eu nunca tinha saído de perto da minha família até os meus sete anos de vida. Aquela era a primeira vez que iria me separar dela. Mas no fim ela entendeu, e me deixou ficar com a minha vó. Nesse período que fiquei na casa dos meus avós aprendi muita coisa. Muita coisa sobre de como que se fazia armadilhas, no começo não sabia fazer um simples "mondepy", uma armadilha pra pegar passarinho, mas logo aprendi a fazer com meu vô. Quando estava lá há mais ou menos um mês,

um primo meu chegou também pra visitá-los. Fiquei muito feliz, pois fazia alguns anos que não o via.

Ficamos eu e ele na casa da minha vó, íamos quase todos os dias para a mata, fazer armadilhas pra pegar passarinhos. Pegávamos inambu, jeruxi, entre outras aves. Lembro que uma vez eu fiz uma outra armadilha diferente, se chama "nhuã'i", uma armadilha com linha. Depois de um dia fomos olhar e quando estávamos chegando perto, ouvimos próximo à armadilha alguma coisa sacudindo, parecendo que queria sair de algum lugar. Ficamos meio assustados, e quando chegamos na armadilha, vimos um xy'y (quati) preso. Na hora ficamos meio assustados, sem saber de como iríamos tirá-lo da armadilha. Um mandava o outro tirar. Então, ficamos um tempo ali pensando em como fazer. No final deu tudo certo, conseguimos pegar e levá-lo pra casa.

Chegando em casa, mostramos à minha avó. Ela ficou muito feliz, e cada dia que passava conseguíamos pegar passarinhos com a armadilha. Minha vó sempre nos dizia que era para pegarmos só o que iríamos consumir. Ela sempre dizia que a natureza tinha seu espírito e que todos os animais têm o seu guardião, que cuida deles, que ama eles. E, assim, temos que ter respeito sempre que formos para a floresta caçar. A vó sempre ensinava que se tu fores com respeito, os espíritos da natureza irão te respeitar.

Figura 2: Opy, casa de reza em construção.
Fonte: Arquivo pessoal, jul/2017.

2. A PRÁTICA DO XARURA NA ALDEIA MYMBA ROKA

O interesse de valorizar a prática do Xarura nasceu na aldeia mesmo, a partir da preocupação do professor Whera Poty. Ele percebeu que as crianças, os jovens e até mesmo os adultos estavam deixando de cumprimentar os mais velhos. Nos demos conta também, que nas outras aldeias quase não se via ou se ouvia mais alguém fazer essa

saudação. Tendo em vista essa preocupação, o professor Whera Poty, que dava aula na disciplina Artes Indígenas, começou a ensinar o Xarura aos alunos da escola. Ele ensinou como que é o cumprimento ao se levantar, que é o mesmo que deve ser feito ao encontrar os amigos na escola.

No início, essa prática passou a ser feita só na escola entre os alunos. Com o passar do tempo, vimos que os alunos já estavam praticando o Xarura espontaneamente, inclusive fora da escola. Então, o ano de 2016 foi o primeiro ano letivo com a prática do Xarura. Outras práticas culturais já vinham sendo feitas na escola como danças, cantos, narrativas de contos e histórias do nosso povo. Assim, a prática do Xarura, no começo do dia, era seguida por outras práticas culturais de nossos ancestrais.

No ano seguinte, o professor continuou com essa prática, mas ampliou para toda a comunidade, que se envolveu também, de modo que todas as pessoas voltaram a praticar o Xarura. Deste modo, as atividades incluindo o Xarura e o despertar foram elaboradas para serem inseridas no planejamento das aulas. Os pais dos alunos aprovaram o planejamento porque viram que estava sendo trazida de volta uma importante prática dos mais velhos.

Nesse período, chega à nossa aldeia a Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE), que estimula a educação tradicional

nas escolas indígenas. Nessa ação, todas as escolas Guarani do litoral e interior participaram. Cada escola e aldeia escolhia um tema relacionado à cultura, decidindo como seriam feitas as atividades. Sem dúvida, escolheríamos um tema que já vinha sendo desenvolvido na escola e na aldeia. Pensamos em qual tema escolheríamos, foi então que decidimos que o tema seria "O despertar".

É no despertar que começa o seu dia, desde como acorda até como se levanta. As mulheres guarani sempre incentivaram as crianças e os jovens a levantarem cedo. Os mais velhos sempre nos aconselham a não abandonar nossas práticas culturais. Em um momento do vídeo, aparece minha mãe aconselhando as pessoas da comunidade a despertarem com Nhamandu, para mostrar nosso respeito e nosso amor ao próximo. Essa é uma maneira de valorizar nossa cultura.

3. PLANEJAMENTO DO PROJETO

A ideia de produzir um vídeo sobre a prática do Xarura, nasceu após uma oficina de audiovisual que tivemos na aldeia Mymba Roka, realizada pelo projeto "Indígena Digital", executado pelo Instituto de Estudos Latino Americanos da Universidade (IELA) da Universidade Federal de Santa Catarina, através de financiamento do Ministério

das Comunicações nos anos de 2014 e 2015[2]. A partir desse projeto, a comunidade aprendeu técnicas de registros e ganhou equipamentos de filmagem para estimular a produção de vídeos. Hoje temos vários jovens que manuseiam esses equipamentos, sempre fazendo registros na aldeia e fora dela, especialmente quando temos encontros e/ou manifestações.

4. A CONSTRUÇÃO DO ROTEIRO

Para esse projeto não foi construído, ou o mesmo não partiu especificamente de uma proposta de roteiro. Ele foi desenvolvido a partir das imagens que foram captadas na aldeia, porém, quando fiz essas imagens, já ia fazendo ou pensando em uma pré-edição, ou seja, como ela se encaixaria na hora compor o vídeo. Essa prática é muito comum para a linguagem documental, do mesmo modo que filmar editando, fez parte do processo de ensino do projeto Indígena Digital.

O dia filmado inclui atividades comuns para nós guarani. Uma delas é o mutirão para a limpeza da aldeia. Também filmei os trabalhos para a construção da nossa Opy, a Casa

---

1 www.iela.ufsc.br/indígena-digital

de Reza, que para nós é um lugar muito sagrado, é o lugar onde está a essência do nosso ser, o modo de ser Mbya, toda a nossa ancestralidade se transmite através da Opy'i. Quase em todas as aldeias Mbya Guarani tem a Opy'i.

Desse modo não se tem um roteiro escrito ou com a forma convencional de escrita roteirizada, o mesmo se deu na ilha de edição, ou seja, no processo de montagem.

5. AS FILMAGENS

Para fazer os registros das imagens, utilizei o aparelho celular Galaxy S9, o qual conta com uma câmera de alta resolução. Essa prática de fazer audiovisual está cada vez mais em voga, uma vez que se enquadram em produções de baixo orçamento e vem ganhando espaços em festivais e entre quem produz. Também teve inspiração nas aulas de Apoio de Material de Apoio Audiovisual, a qual tinha como objetivo de propor diversas formas e práticas de produções e materiais visuais, sonoros e audiovisuais.

6. PROCESSO DE EDIÇÃO

Inicialmente, a edição do vídeo iria ser feita no meu próprio computador, mas como houve um problema no equipamento, tive de fazer a edição no meu próprio celular. Como já tinha uma pré-seleção das imagens, joguei os vídeos no programa de edição e comecei a fazer os cortes, limpar os excessos dos que estavam muito longos, pois já sabia o que queria mostrar no vídeo.

Quando estava utilizando o notebook, estava usando o programa de edição Wondershare filmora9, mas como deu problema, tive que pedir ajuda ao meu colega da graduação Elizandro Karai Antunes. Então ele me indicou baixar o programa Vegas Pro 15.0. Baixei, mas mesmo assim deu problema de novo, e tive que pensar em um "plano b". Lembrei das aulas de Produção de Material de Apoio Audiovisual, na qual tivemos o apoio do Ítalo Rodrigues Mongconãnn Reis fazendo seu estágio docência para o mestrado. Foi de grande ajuda essas aulas porque ele ensinou várias formas de utilização do celular para filmar e editar.

Assim, resolvi ousar e fazer a edição do vídeo no meu próprio celular. Baixei o FilmoraGO que é o mesmo programa que tentei usar no notebook. Deste modo, comecei o trabalho de edição. No começo estava indo tudo bem, mas depois de alguns dias, o programa começou a falhar e o vídeo que

estava sendo editado durante esse tempo se perdeu. Fui então atrás de outro editor de vídeo para celular, perguntei novamente pro Elizandro que me indicou e editor de vídeos YOUCUT PRO, e pela força de Nhanderú deu certo, e foi com esse editor que fiz a edição.

Os áudios que coloquei foram gravados no próprio celular em vídeo. Os cantos e a música os converti em áudios para usar como trilha sonora. A ideia de mostrar o Xarura, acompanhado da dinâmica de um dia na aldeia, foi acompanhada de registros das atividades para a construção da casa de reza. Considerei importante registrar desde a retirada da matéria prima até a construção final, registrando o trabalho das pessoas da comunidade. Achei visualmente importante focar em alguns elementos como a folha de Guaricana, usada na construção do telhado, bem como no barro preenchendo a parede, com a técnica de pau-a-pique. A música guarani "Tupã'i jepovera", que acompanha boa parte do vídeo, tem significado importante relacionado à cultura guarani.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse projeto foi desafiador ao longo de seu processo, mas o mesmo me mostrou o quão importante foi construir esse material, o qual será compartilhado com os parentes da aldeia. Também é importante para mostrar para os demais parentes, a importância e a riqueza do nosso ritual XARURA, que começa com o despertar e acaba com outra saudação no final do dia.

Certamente busquei da melhor forma possível mostrar a importância do modo de ser Mbya Guarani. Seja para nós mesmos, como para as crianças e jovens, que hoje estão crescendo com muita interferência dos não indígenas. Apesar de toda essa influência, temos que valorizar a nossa cultura e nosso modo de ser e viver nesse mundo, de guerra e frágil, no qual estamos inseridos.

Também aprendi a valorizar bem mais a minha cultura, que é tão rica e bela, pois ela tem a riqueza que dinheiro nenhum compra. De fato, não tem preço! E com esse trabalho, quero mostrar para nós mesmos que não podemos deixar de lado a nossa cultura, com as nossas práticas tradicionais, que desde muito anos atrás os antepassados praticavam.

Tive dificuldades no início, mas ao longo do processo, o filme foi ganhando forma, e hoje, me orgulho do material que

consegui produzir. Claro! Com a ajuda de algumas pessoas que me auxiliaram e não me deixaram desanimar.

O mesmo não se encerra por aqui, sei que ele proporcionará diversas discussões, e tem muito que amadurecer, crescer e voar, assim, como um beija-flor!

REFERÊNCIAS

ASIE, Ação Saberes Indígenas na Escola. Tape Mbaraete Anhetengua. Fortalecendo o caminho verdadeiro. Florianópolis: UFSC, 2018.

Orais:

Alicia Ortega

Tereza Ortega

Whera Poty

Sites:

https://saberesindigenas.ufsc.br

www.iela.ufsc.br/indígena-digital

PARTE 2

MEMÓRIAS, HISTÓRIA E TERRITÓRIO

4

KÓFA: ENTRE LEMBRANÇAS E OS SUPORTES DE MEMÓRIAS NAS NARRATIVAS DE KÓFA KAINGANG DA TERRA INDÍGENA GUARITA – RS

por Marlei Angélica Bento

TU VÃME SÎ [RESUMO EM KAINGANG]

Inh rãnhrãj tag vỹ kófa ag kajró ẽn tu ke nĩ, mỹr tỹ e tavĩ nỹtĩ, ag tỹ ẽmã tag tỹ Guarita kri mũja tag tu vẽme mã jé, ag tỹ tu nénũ kigra ẽn tugtó mré tytãg kar kyrũ tỹ kigrãrãg kỹ kirigrĩr jé. Vasã, prỹg tĩg vén mũ kã, kanhgág tỹ ag nỹtĩ tag ke lugar ũ vỹ tỹ ag mỹ há jafã ja nĩg tĩ, tu ag vỹ mỹsig sér tĩ, mỹr ãn tá ag ta nénũ tỹ ag ma tũ ẽn géj mũ ja fã janĩg tĩ, vẽnhkygta hyn han jé, kar vãjãn gejé gé. Hã to Lugares de memória kej, mỹr tu mogmog já ag vỹ, prỹg ta ũ ke, ẽg ju. Uri ũn e vỹ tu vẽmén mũ, kanhgág mré fóg ag, hãra ag kófa ag tavĩn tỹ tag tu kajró nỹtĩ.

RESUMO EM PORTUGUÊS

A proposta deste estudo tem o intuito de entender mais sobre conhecimentos e "lugares de memória" no interior da Terra Indígena Guarita, situada no noroeste do Rio Grande do Sul. A motivação se dá pelo interesse em ouvir as histórias contadas pelos Kófa pertencentes ao povo Kaingang que residem nessa TI. É comum os Kófa, ao comporem suas histórias, seja para crianças ou para adultos, para um indivíduo ou para o coletivo Kaingang, referenciarem no território espaços onde eram realizados rituais, locais onde tiravam a matéria prima para confecção do artesanato, lugares de onde eram retiradas as folhas e raízes que serviam para fazer chá ou como alimentação e também para a medicina tradicional. Na ausência desses lugares a memória não é a mesma, conforme justificam os Kófa. Nesse sentido, o estudo visa identificar saberes e lugares marcantes a partir das narrativas dos Kófa, entender os espaços como "lugares de memórias" para o povo Kaingang. Em termos

RESUMO EM PORTUGUÊS

teóricos, o estudo busca trazer uma discussão com a ideia de "lugares de memória" a partir de Pierre Nora (1993). Também objetivo entender as formas de narrar do narrador, num paralelo com Carvalho (2017), pesquisador indígena Kaingang, que apresenta estudos sobre os modos de construção da memória entre os Kaingang do sul do Brasil atual. A base do estudo está na pesquisa de campo, em ouvir os Kófa – seus conhecimentos e suas narrativas – e entender suas "especialidades", perceber como eles significam os "lugares de memória" como "suporte de memórias" para o povo Kaingang.

APRESENTAÇÃO

Me chamo Marlei Angélica Bento, meu nome indígena é Nẽnrá. Sou indígena Kaingang pertencente à metade exogâmica kajru, filha de Armandio Kankar Bento e Onilda Mũtẽ Amaral. Minha mãe já vinha de um casamento anterior, do qual teve dois filhos homens, Edmilson Sales Alfaiate que, com a separação, passou a morar com o pai, e Marcos Amaral, que foi criado por meu avô e minha avó, assim herdando o sobrenome do avô Piva Amaral. No casamento com meu pai, minha mãe teve duas filhas, eu e Cristiane Andréia Nunrá Bento, e em 2001 meus pais adotaram um menino, Adailson Wagner Bento, com apenas um mês de vida.

Sou casada, mãe de dois filhos, o meu filho primogênito se chama Nalberth Jótá Emílio e tem sete anos, e Kafi Lorena Emílio, com dois anos de idade. Sou nascida no mês de maio de 1992, no município de Tenente Portela e me criei na aldeia São João do Irapuá, na Terra Indígena Guarita. Hoje vivo na aldeia Linha São Paulo, que faz divisa com minha morada anterior, uma vez que meu esposo, Arnaldo Emílio, já vivia nesse local. Sou professora estadual há aproximadamente oito anos na Escola Indígena de Ensino Médio Antônio Kasĩn Mĩg, situada na aldeia onde eu morava anteriormente. Sou formada no Magistério (antigo curso normal), concursada

pelo estado e hoje graduanda na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis.

A IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA INDÍGENA NA MINHA PESQUISA DO TCC

A língua indígena na minha vida sempre foi muito presente através dos meus avós. Nos momentos do convívio com eles adquiri a proficiência da língua, isto é, eu compreendia suas falas. A escrita veio com a escola. Já a oralidade, como falante passiva, veio mais tarde com a necessidade de uso da língua. Quando do vestibular específico da UFSC, antes de meu ingresso na universidade e quando do concurso do estado para o magistério, sempre me saí bem, pois escrevia e entendia, mas devo destacar que adquiri realmente a língua kaingang no convívio com meus colegas da Licenciatura Indígena, pois esse era um ambiente muito propício para isso. Nas disciplinas Língua Kaingang senti a necessidade de falar na língua para me inserir em algum grupo de colegas Kaingang de forma ativa, principalmente nos diálogos e trocas de ideias, em que eles exigiam domínio da fala. Foi uma construção pessoal que me ajudou muito nessa etapa de trabalhos e pesquisa de campo.

Anteriormente ao curso, ouvia muito minha mãe me criticar por não falar ou falar de forma errada o kaingang, muitas vezes me responsabilizando por isso. Hoje concluí que a língua chega até nós por meio do convívio com quem fala e que ela alcança a oralidade quando se criam momentos propícios para isso, contradizendo o ponto de vista da minha mãe que sabia falar, mas não falava frequentemente conosco. É uma observação e uma estratégia que uso atualmente com meus filhos, pois nós (eu e o pai deles) somos falantes da língua, com a diferença que ele tem a língua kaingang como L1 e eu como L2. Unindo essas duas habilidades, estamos buscando o desenvolvimento da oralidade dos nossos filhos. Devo ainda dizer que tem dado certo. Meu filho primogênito veio para minha vida quando eu ainda não tinha desenvolvido esse meu lado, essa minha visão, por isso hoje aprende a língua oral juntamente com a mais nova, a nossa caçula e no cotidiano vive mais estimulado com os avós, tios e primos falantes.

Foi um processo rico e de muito valor, pois quem fala na língua tem outra visão do Kófa que, assim, encontra mais afinidade e mais confiança no que buscamos com ele. Mas por outro lado, a língua falada pelo Kófa é mais primitiva e carrega muitas palavras que nossos ancestrais falavam e que hoje não fazem mais parte do vocabulário comum da língua. São nomes de animais, plantas ou objetos não mais encontrados no dia-a-dia, que em função do desmatamento

e colonização foram se perdendo e se tornando extintos do repertório da língua kaingang atual, ponto de conhecimento para mim. Por isso, em alguns momentos ouvindo os relatos dos Kófa eu precisava anotar e perguntar em ocasiões mais oportunas, para não interrompê-los e também não atrapalhar o procedimento e andamento da pesquisa. Foi necessária a colaboração de alguém que conhecia essas palavras mais antigas e aí entra o meu pai, Armandio Kãnkãr Bento, egresso do curso Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC (primeira turma), que me acompanhou em todas as visitas ao Kófa João Maria Ribeiro e ao local Cabeça da Anta, e que falaria de memória, meu tema principal de pesquisa.

INTRODUÇÃO

O intuito deste estudo é saber mais sobre conhecimentos e "lugares de memória" no interior da Terra Indígena Guarita, lugares esses que vamos entender aqui como suportes para os Kófa narrarem suas estórias e histórias. Emprega-se aqui o termo estória quando a intenção é se referir às narrativas populares ou tradicionais, ligadas ao saber coletivo. Já a palavra história é utilizada em outro contexto, quando a intenção é se referir à história como ciência, registros sistematizados e analisados, história factual baseada em acontecimentos reais. No meu entender, os Kófa estão

vivendo a sua própria história e produzem história legítima diariamente, porém não reconhecida como tal pela sociedade envolvente.

Os Kófa, como esclarecido no início deste texto, são todas as pessoas de mais idade ou de idade mais avançada pertencentes ao nosso povo Kaingang. A palavra pode significar ancião(ã), velho(a) ou sábio(a), pessoas que possuem saberes, conhecimentos tradicionais diversos e, por vezes, muito específicos. Temos em vista que os Kófa são sujeitos muito procurados no próprio meio indígena por antropólogos, historiadores, educadores, entre outros pesquisadores não indígenas e atualmente pelos próprios indígenas que ingressam na universidade. Nesse sentido, os Kófa são para indígenas e não indígenas fontes de informação sobre seu passado ou o passado de seu povo. Mas, para além de serem procurados para fornecerem informações sobre um passado remoto, eles representam, para nós indígenas, a ligação do presente com o passado, são fontes vivas dos saberes.

Posso dizer de antemão que após a conversa com o ancião não se sai do mesmo modo que se entra, pois o ancião faz o papel de agência das emoções, da conexão com o espírito ancestral, assim intermediando as relações entre as memórias, o presente que possibilita seus aconselhamentos e as conexões com o futuro.

Numa linha temporal, a começar pelo marco do contato com o não indígena, em cada tempo foram sendo introduzidas instituições nas comunidades indígenas, como as escolas, as igrejas, os postos do SPI e posteriormente da FUNAI, e ainda outras que no olhar indígena representam lugares nos quais acontecimentos foram vistos e vividos. Esses lugares, conforme contam os Kófa, são espaços que levam consigo memórias, e que ao retornar a esses lugares, são como suportes, disparadores de memórias não só para quem viveu os acontecimentos, mas também para aqueles que mesmo não tendo vivido, ao ouvirem a história do lugar através das narrativas dos Kófa, se apropriam desses lugares, o que possibilita um contar estórias e histórias entre as diferentes gerações.

Igualmente no presente instituições são palco de variados acontecimentos, mas para os indígenas, antes da existência dessas instituições supracitadas, os Kófa também relatavam sobre outros lugares no território onde eram feitos os rituais, como as nascentes dos rios, locais onde existia cipó que, ao ser batido na água, soltava uma substância que diminuía o oxigênio da água e fazia com que os peixes desmaiassem, facilitando a sua captura[1]. Os Kófa trazem esses lugares como

---

1 Comumente conhecido no Brasil como timbó, este saber, por ser próprio e tradicional, não é do desejo dos Kófa que seja expandido para além de seu domínio, por isso não trago mais informações, como, por exemplo, nome científico e posologia da(s) planta(s).

referências para contar suas trajetórias de vida e da vida na aldeia, o que aqui vamos entender como lugares de suportes de memórias. Muitos desses lugares de memória estão se perdendo por variados motivos, um deles é a redução da fauna e da flora, isso tudo a partir da demarcação de áreas nas quais o povo Kaingang passou a viver, tratando-se de pequenos espaços geográficos, como os Kófa contam, áreas pouco produtivas e de difícil acesso.

Os Kaingang acreditam que nos lugares onde eram feitos os rituais, viviam os tãn (seres encantados), importantes para o processo de mediação da memória interna com a memória concreta[2], que diante do desmatamento da mata ciliar, desaparecem junto com elementos naturais. As árvores, pássaros, nascentes, rochas e minerais, ou mesmo esse conjunto todo com o nãn tãn (espírito da mata) são excepcionais para a conexão da memória viva do nosso interior para com o lugar. Nesse sentido o registro desses lugares se mostra de extrema importância para o povo Kaingang da Terra Indígena Guarita. A falta de registro desses lugares pode causar seu esquecimento quando um Kófa morre. Portanto, há necessidade de

2 Pierre Nora (1993) entende que à medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios em seu aspecto material, pois mesmo uma memória viva no nosso interior necessita suportes exteriores para captar elementos emotivos e coletivos de uma existência vivida através dela.

se produzir arquivos sobre esses lugares, fundamentais para a perpetuação dessas importantes informações.

CAMINHOS METODOLÓGICOS

Ao longo do curso de graduação, as disciplinas e leituras realizadas foram fundamentais para o desenvolvimento e a construção da pesquisa acadêmica (bibliográfica e de campo), possibilitando minha preparação para a pesquisa junto aos Kófa e meu refinamento quanto aos sentimentos durante esse período.

A metodologia se desenvolveu, portanto, pelo estudo e pesquisa etnográfica, um processo de análise de um determinado grupo social, nesse caso o grupo ao qual eu pertenço, através da coleta de dados e observação participante, a principal ferramenta de análise etnográfica, por meio do contato direto. Os caminhos valorizaram o convívio do pesquisador e seus pesquisados, o que mais me incentivou, juntamente com a minha infinita admiração pessoal, respeito, valorização e reconhecimento dos Kófa e seus saberes que, por terem vivido épocas diferentes, são e estão pensando nosso tempo e consequentemente o nosso futuro. As vivências em família também me ajudaram muito, pois em minha

pesquisa estão presentes alguns de meus familiares maternos e paternos, os quais conviveram comigo e eu com eles por toda a minha infância e juventude, contudo, a fase que mais nos aproximou foi a de estudos durante o curso de graduação da UFSC, para muitos o momento de distanciamento entre os corpos, mas que para mim felizmente, foi a época em que mais pude demonstrar atenção para meus Kófa, quando da construção dos meus trabalhos.

Para realizar a pesquisa foi necessário munir-me de materiais que causavam estranheza aos Kófa, pois muitos deles não costumam falar de seus saberes, quanto mais serem fotografados e gravarem áudios. Precisei, então, explicar um pouco do sentido da minha busca, sempre muito bem recebida e atendida por eles. Servi-me de um aparelho celular para captar imagens, gravar áudios e fazer filmagens e de um caderno de anotações. Sempre levei algo para oferecer a eles como comida (biscoito ou cuca, salame ou morcilha) e bebida (água gelada, erva mate, suco ou refrigerante), pois fazia muito calor nesses dias de encontros. Esse é um costume antigo, ou seja, uma maneira de demonstrar afeto ao Kófa, pois, no caso, eu era a visita e fazia questão de levar, pois para mim também era algo prazeroso.

Durante o andamento da pesquisa, busquei me organizar em meu tempo como também no tempo dos Kófa, pois muitos deles ainda são bem ativos e exercem tarefas domésticas

Figura 1a: Marlei Angélica Bento (Nênrá).

Figura 1b: Maria Dias e netas, São João do Irapuá, 26/04/2009.
Fonte: acervo da autora.

para si, como cuidar do roçado, da criação de galinhas, além de seus passeios na mata e idas à cidade. Eu tinha também que observar o clima, pois passávamos por grandes períodos de chuvas na época em que fui mais a campo. Dentre esses momentos, alguns encontros foram aleatórios e inesperados ou até mesmo em seus dias de receber aposentadoria na cidade. Eles sempre me perguntavam como estava meu trabalho e que haviam lembrado de outro assunto que podíamos registrar. Assim, eu logo anotava no caderno ou no celular e mais tarde escrevia sobre eles. Posteriormente eu transcrevia a coleta de relatos com áudios e analisava as fotos dos Kófa, algumas presentes neste trabalho.

O meu principal desafio foi entender o dialeto mais antigo, o qual eles falavam, pois muitas palavras já não são mais pronunciadas, suas representações já não existem mais, muitos nomes de animais ou de plantas já não alcançam a geração atual, em função dos desmatamentos. Os Kófa deixaram de falar muitas expressões, mas mesmo assim essas palavras estão guardadas em seu saber e suas memórias.

Esse foi meu desafio. Com certeza foi um acréscimo para mim, que não sou falante passiva, pois a língua kaingang faz parte da minha L2. Conforme nossas conversas foram ocorrendo, pude aperfeiçoar meu vocabulário e minha compreensão da língua kaingang. Contei muito com a ajuda de meu

pai Armandio Kankar Bento durante todo o percurso da pesquisa, como mencionado anteriormente, pois ele é falante nativo e uma pessoa muito popular e familiar aos Kófa de modo geral, e me ajudava com a interpretação e tradução de palavras e pensamentos mais antigos.

Os registros de filmagens serviram para que eu revisse e revivesse o que vivi durante o meu trabalho, que agora compõe também a minha memória, o aprendizado e as descobertas dão sentido ao meu ser pesquisador.

OS E AS KÓFA DESTE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Apresento aqui os Kófa que participam da minha pesquisa, cada qual com suas experiências, trajetórias e saber tradicional. Totalizam sete e constam com nome, marca, nome kaingang, idade, setor de moradia, imagem etc. São eles: Maria Dias, Antônio Bento, Joana Emílio, Matilde Sales, João Maria Ribeiro, Maria Rẽgso Mineiro e Armandio Kankar Bento. Quatro mulheres e três homens, inseridos nesta ordem no presente Trabalho de Conclusão de Curso.

Cada um/uma tem seus conhecimentos e saberes diferentes e justamente essa diversidade me interessa e que pode também ser verificada nos livros publicados pela Ação Saberes

Indígenas na Escola[3] – Núcleo Santa Catarina, intitulados *Kófa ag Jykre. Aprendendo com os anciões* (DARELLA et al., 2018) e *Coleção Guerreiras Kaingang e Memórias dos Anciões do Toldo Chimbangue*, publicados em 2018 e 2019 respectivamente (ANTUNES et al., 2019).

Os relatos dos Kófa não são apenas histórias do passado, pois eles ainda as cultivam e sentem a necessidade de passar seus conhecimentos para as gerações mais novas. Cada qual conhece algum aspecto da nossa história, se não todos, mas cada um com sua interpretação própria, experiências e realidades diferentes. É um conhecimento articulado, conjugado no tempo e no espaço.

A primeira Kófa colaboradora dos estudos, ainda viva na época das minhas primeiras pesquisas, com seus 99 anos, a Senhora **Maria Dias**, minha avó paterna, morreu aos 101 anos de idade, durante minha graduação na UFSC. D. Maria não mais lembrava de seu nome em língua kaingang, nem seus filhos, pois desde pequenos já não mais ouviam sua mãe ser chamada pelo nome indígena. Era da marca Kamẽ (rá téj) e morava na Aldeia São João do Irapuá, mas era natural da aldeia Pedra Lisa, município de Tenente Portela.

---

3 Projeto do MEC de 2013 organizado por estados ou redes no Brasil para a formação continuada de professores em escolas indígenas. O Núcleo SC, que compõe a Rede Sul-Sudeste, é coordenado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MArquE), da UFSC.

Ela nos fala sobre a influência da Língua Portuguesa na aldeia São João do Irapuá.

O Senhor **Antônio Jẽgré Ĩnha Bento**, hoje com seus 94 anos[4], da metade Kajru (rá ror – marca redonda), morador da Aldeia São João do Irapuá, igualmente natural da Aldeia Pedra Lisa, nos fala do regime do SPI, à época, na aldeia onde mora. Menciona as formas de trabalho e exploração da mão de obra indígena na produção de lavouras, a criação de gado, a construção de casas, igreja, praça, cadeia etc., ou seja, na ênfase do planejamento e organização ocidentais.

A Senhora **Joana Emílio** é natural do município de Redentora. É da metade Kajru (rá ror) e desde pequena mora na aldeia Linha São Paulo, aldeia originária de seus familiares, pois desde o assentamento no tempo do SPI eles preferiram morar mais afastados dos aldeamentos.

Conta a Sra. Joana que ela e seu esposo Piva (falecido) entraram num acordo de deixar os seus filhos o mais protegido possível da exploração do trabalho e da perda da língua. Sendo assim, pertence a uma das famílias que mais

4 Antônio Jẽgré Ĩnha Bento, meu tio-avô – muito presente na minha vida – faleceu no dia 12.02.2020, exatamente um dia antes de minha banca de defesa deste TCC. A ele prestei minha homenagem quando da apresentação oral de meu trabalho para a banca, entoando inclusive um canto de despedida.

Figura 2: Antônio Bento em sua casa. Data: 07/01/2020.
Fonte: acervo de Armandio Kankar Bento.

Figura 3: Joana Emílio durante passeio, Linha São Paulo, 07/01/2020.
Fonte: acervo de Batista Amaral.

fala a língua kaingang na TI Guarita. Ela nos conta sobre os preparos do corpo da mulher para o parto e a recuperação dele, no pós-parto (o vãkre), segundo ela, de extrema importância. O casal é orientado e educado para o bom andamento deste processo, sendo necessária a colaboração das duas partes neste momento.

A Kófa que nos fala sobre o casamento antigo, quebrando várias crenças que até então eram reforçadas pela literatura sobre o casamento kaingang, é a Senhora **Matilde Sales**, 70 anos. Segundo explicou, ela teve no passado um nome Kaingang, mas o abandonou e hoje sequer consegue lembrá-lo. É natural da Aldeia Pedra Lisa, no município de Tenente Portela. Atualmente reside na aldeia Linha São Paulo, no município de Redentora. Ela nos conta sobre o procedimento do casamento antigo que muitos acreditavam ser um casamento forçado, por ser arranjado. Por meio de seu relato descobrimos os equívocos construídos sobre os casamentos antigos até os tempos de hoje.

A Senhora **Maria Rẽgso Mineiro**, minha sogra, atualmente é bilíngue. Nasceu em 08 de julho de 1952 na aldeia Missão da TI Guarita e teve dez filhos, todos vivos. Viúva há décadas, viveu por uma época no município Palmitinho após a viuvez, trabalhando em roças de colonos para sustentar a família. A Kófa fala de lembranças a partir do mel e da prática de reunião de sua grande família com recursos mensais da aposentadoria.

Figura 4: Matilde Sales, 29/12/2019 – Aldeia Linha São Paulo. *Fonte: acervo da autora.*

Figura 5: Kófa Maria Rẽgso Mineiro trançando chapéu, outubro de 2019. Fonte: acervo da autora.

O lugar de memória e seu aspecto místico, material e afetivo é contado por **João Maria Ribeiro**, 95 anos, de nome indígena **Fórinh**, da metade Kamẽ (rá téj), que vive hoje na aldeia Linha Bananeiras, com sua esposa e o filho mais novo. É natural da região do município de Redentora, mas como modo de vida ancestral, ele já teve várias moradas em toda a extensão da TI Guarita. Disse que sempre preferiu morar mais afastado dos aldeamentos para se fixar em lugares onde tenha rios, florestas e um pedaço de terra cultivável, mas que em função da avançada idade, hoje mora com seu filho e bebe água da torneira, pois já não consegue mais descer até a nascente para buscar água, o que na visão dele, é uma perda da qualidade de vida, mas necessária para ter os cuidados de seus filhos. Ele nos conta sobre o ponto de referência e local de memória conhecido como Cabeça da Anta, localizado na mesma aldeia em que reside.

Armandio Kankar Bento, 56 anos, da metade Kajru (rá ror), professor, é formado pela Universidade Federal de Santa Catarina na primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Natural da Aldeia de Pedra Lisa, mora na Aldeia São João do Irapuá desde 1988. Teve importante colaboração para a formação das escolas indígenas e a construção da educação escolar kaingang, pois fez parte de uma das principais organizações de professores que discutiam o currículo escolar indígena para sua implantação nas escolas da T.I. O Sr. Armandio, um dos

Figura 6: João Maria Fórinh e o menino Nalberth em sua casa, com fogo de chão. Linha Bananeiras, 06/11/2019. *Fonte: acervo da autora.*

Figura 7: Armandio Kankar Bento e popular na reunião da comunidade, São João do Irapuá, Abril/2002. *Fonte: acervo da autora.*

interlocutores deste trabalho, já tinha conhecimento da existência desse lugar Cabeça da Anta, pois desde criança ouviu narrativas que envolviam o local, sua localização geográfica e seu uso como ponto de referência entre os Kófa. Sentia

desde pequeno o desejo de conhecer e também a necessidade de registrar o local para o conhecimento das próximas gerações. Em suas palavras: *"Como valorizar algo que não conhecemos? Precisamos conhecer para tornar significativo e importante como já foi um dia para nossos antepassados."*

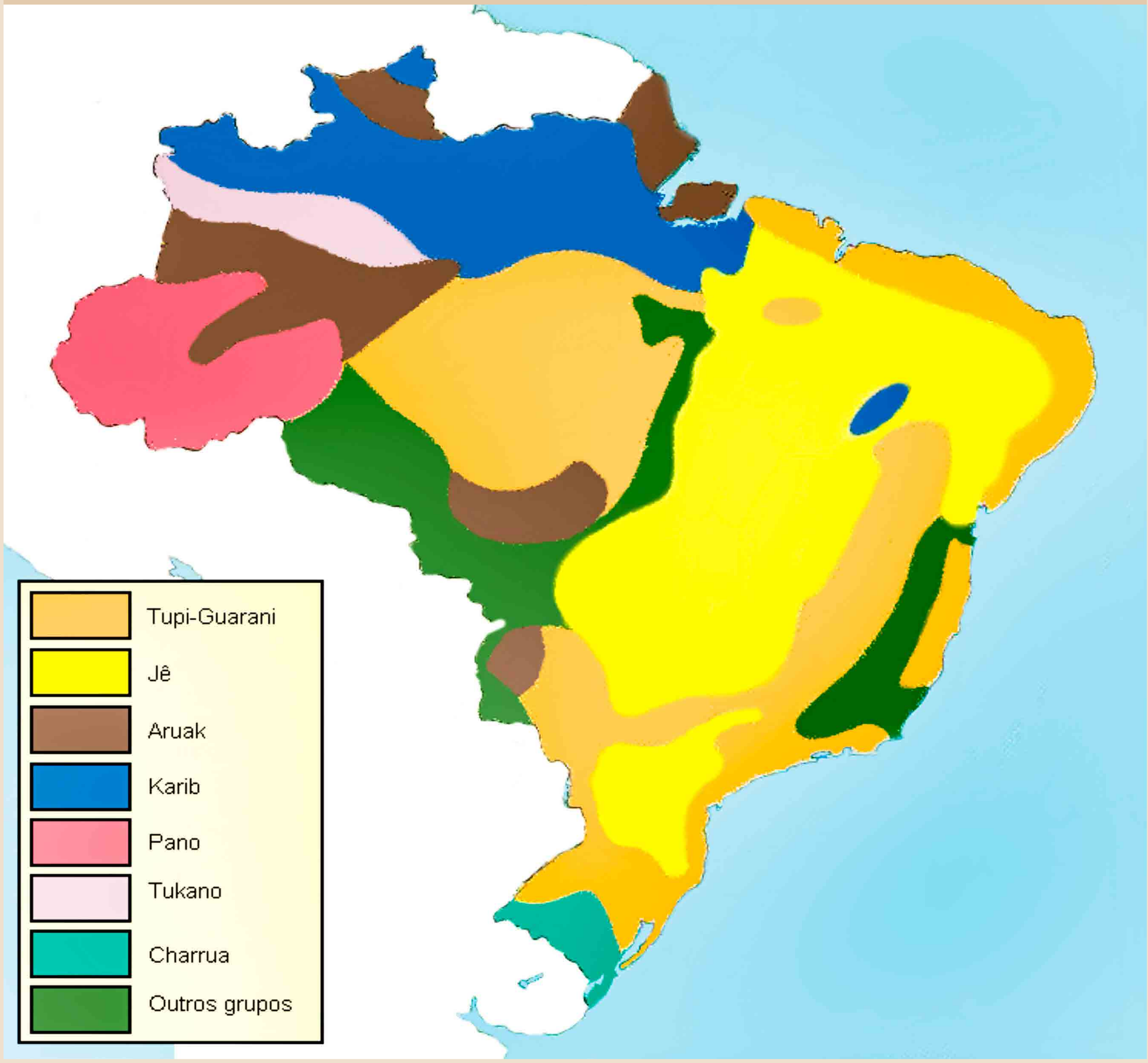
Voltarei aos Kófa no segundo capítulo, oportunidade na qual vou tratar de seus conhecimentos sobre aspectos específicos, dentre enorme soma de experiências, vivências e sabedoria.

1. BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO POVO KAINGANG E DA TERRA INDÍGENA GUARITA.

Os Kaingang

Os Kaingang estão entre os povos indígenas mais numerosos do Brasil, somando uma população aproximada de 34 mil pessoas. Falam uma língua pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, da família linguística Jê, como os Laklãnõ--Xokleng.

Figura 8: Mapa de troncos linguísticos.
Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mapa-dos-Povos-Indigenas-na-Epoca-do-Descobrimento.jpg. (Consulta em: 06/11/2019).



Mapa de extensão por tronco linguístico

Segundo o site PIB Socioambiental, a linguista Úrsula Wiesemann[5] classificou a língua dos Kaingang atuais em cinco dialetos: 1) de São Paulo (SP), entre os rios Tietê e Paranapanema; 2) do Paraná (PR), entre os rios Paranapanema e Iguaçu; 3) Dialeto Central (C), entre os rios Iguaçu e Uruguai, Estado de Santa Catarina; 4) Dialeto Sudoeste (SO), ao sul do rio Uruguai e a oeste do rio Passo Fundo, Rio Grande do Sul; e 5) o Dialeto Sudeste (SE), ao sul do rio Uruguai e leste do rio Passo Fundo.

A cultura kaingang

> "desenvolveu-se à sombra dos pinheirais, ocupando as regiões sudeste/sul do atual território brasileiro. Há pelo menos dois séculos sua extensão territorial compreende a zona entre o Rio Tietê (SP) e o Rio Ijuí (norte do RS). No século XIX, seus domínios se estendiam para o oeste, até San Pedro, na província Argentina de Missiones."[6]

5 Em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang. Consulta em: 27/11/2019.
6 Em http://www.portalkaingang.org/index_historia_3.htm. Consulta em 27/11/2019.

Atualmente os Kaingang ocupam mais de 40 áreas reduzidas[7], distribuídas sobre o antigo território, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a maioria das quais é possível verificar no mapa abaixo, no qual a TI Guarita figura como número 20.

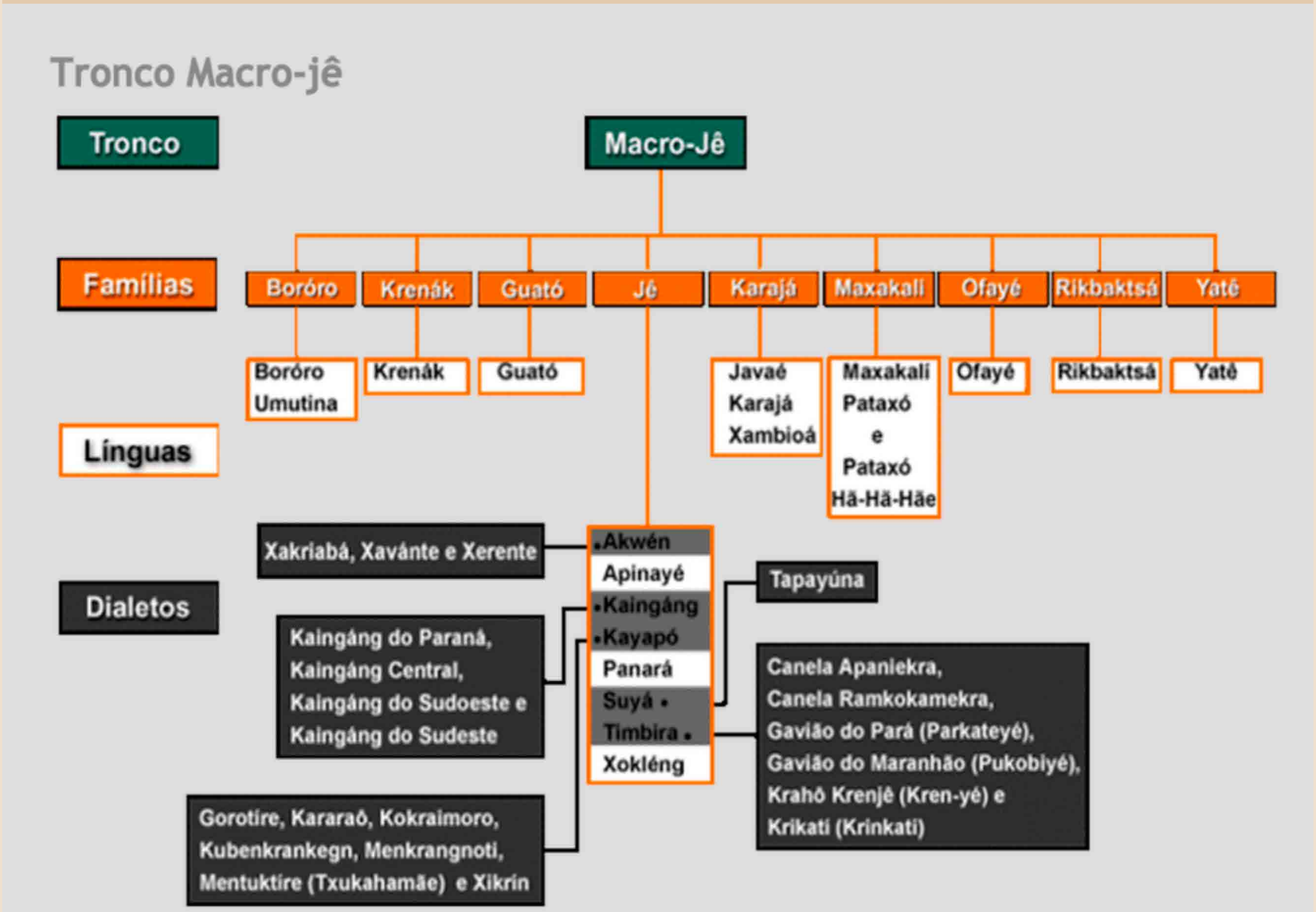
A Terra Indígena Guarita

Denominada Terra Indígena Guarita, alguns antigos contam que nossa casa, ou nosso território para os não indígenas, leva esse nome referente a uma guarita de guardas que existia às margens do rio que forma a divisa da área, o qual leva a mesma denominação: Rio Guarita. Sua extensão territorial abrange os municípios Tenente Portela, Miraguaí, Erval Seco, Redentora e Coronel Bicaco, de acordo com o mapa abaixo, da UFSM.

A demarcação original ocorreu no ano 1918 pela Comissão de Terra de Palmeira/RS, com área de 23.183 hectares, mas hoje ocupa 24.406,87 hectares em sua extensão total, com dezessete aldeias kaingang e duas aldeias guarani em seu

7 Como está informado na página do Instituto Socioambiental (ISA) sobre as terras kaingang: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/pesquisa/povo/127. Acesso em 30/11/2019.

Figura 9: Tronco Macro-Jê. *Fonte:* https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/macro-je/. *(Consulta em: 06/11/2019)*



interior. Dez aldeias possuem escolas e dessas dez escolas uma é de ensino médio politécnico, localizada na aldeia São João do Irapuá.

O manejo dessa terra é feito pelos próprios indígenas em suas localidades, usadas para a agricultura familiar – consumo e comércio, como também para o extrativismo de alimentos e matéria-prima para o artesanato, produzido por grande parte dos habitantes, como fonte de renda.

Em 1945, a estimativa da população era de 660 Kaingang, de acordo com a FUNAI. Já no ano de 1976 esse total subiu para 1.340 indivíduos e em 2005 foram contados cerca de 6.100 Kaingang na Terra Indígena do Guarita[8].

Esta TI possui como cacique o indígena Carlinhos Alfaiate, eleito por meio de eleição democrática no ano de 2018, em seu segundo mandato, já que o mesmo teve um mandato anterior a este entre os anos de 2000 e 2004.

A TI Guarita também é conhecida como Terra dos Dois Povos, por ter integrantes do povo Guarani em seu território. A bandeira abaixo revela a relação de reciprocidade desses dois povos indígenas.

Aldeia Linha São Paulo

Na liderança do capitão da comunidade Rui Ribeiro, esta localidade tem aproximadamente 64 famílias, não possui escola e nem posto de saúde. Para acessar esses serviços há necessidade de deslocamento até a aldeia próxima, São João do Irapuá.

---

8 Informações constantes na página eletrônica com www.portalkaingang.org. Acesso em: 06/11/2019.

Figura 10: Mapa das áreas Kaingang. *Fonte:* http://riodas-cobras.com.br/povo-kaingang. Acesso em: 18/12/2019.

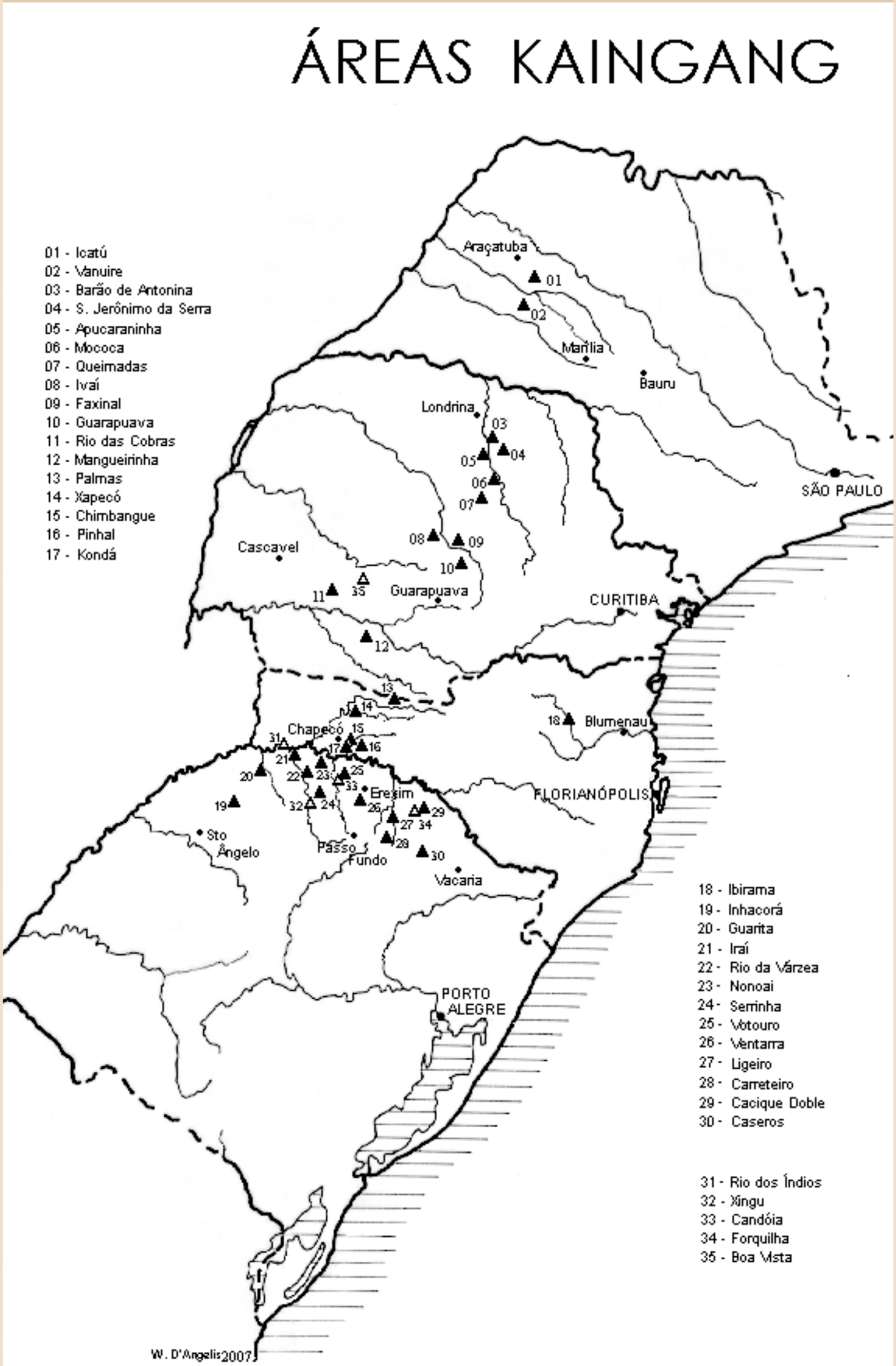
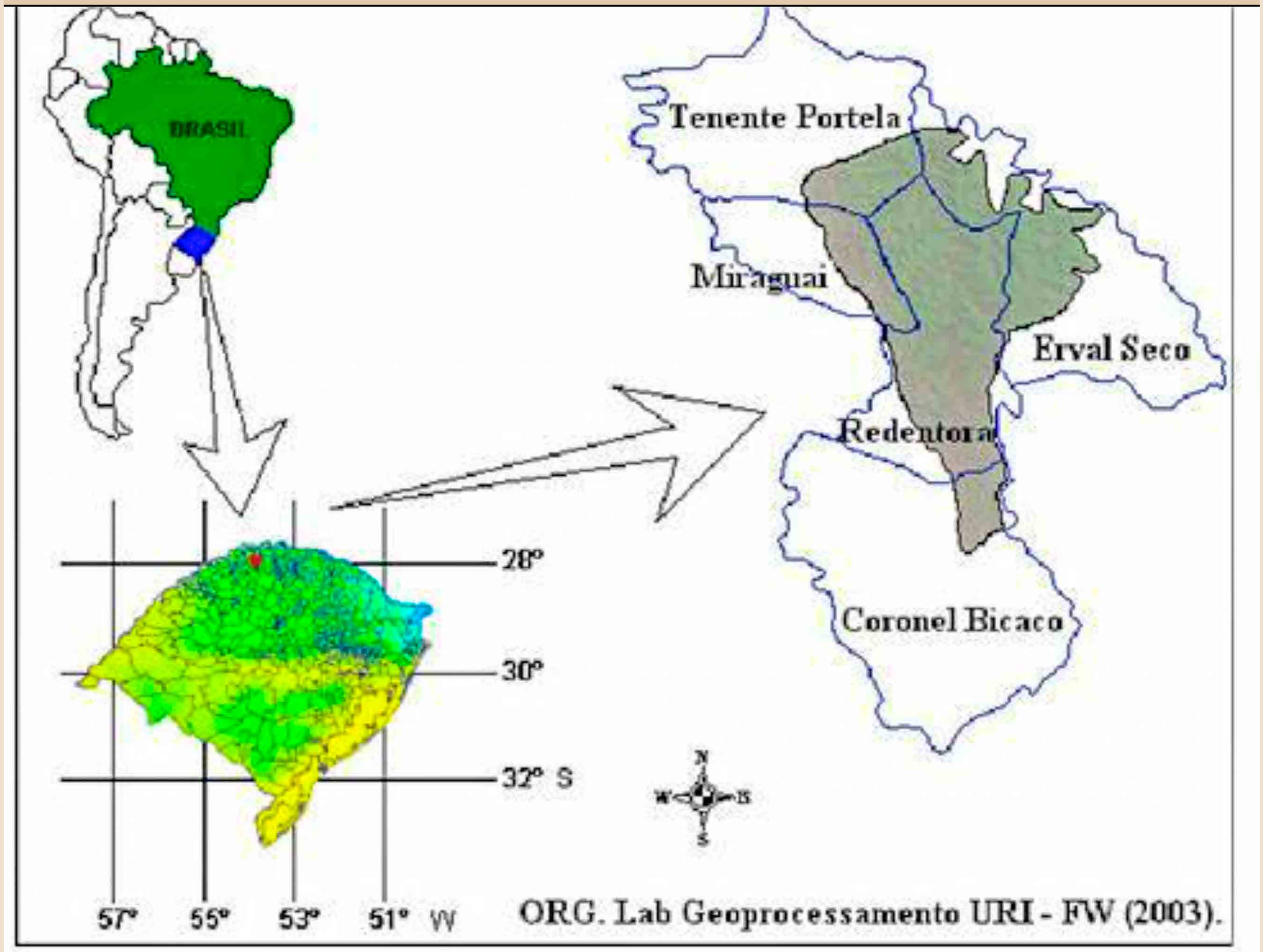


Figura 11: Destaque à localização da TI Guarita no RS e nos municípios de sua região noroeste. *Fonte:*https://docplayer.com.br/82399698-Universidade-federal-de-santa-maria-centro-de-ciencias-sociais-e--humanas-mestrado-em-ciencias-sociais.html. *(Acesso em: 18/12/2019.)*



Na TI Guarita as localidades de moradia são denominadas aldeias ou linhas. A pesquisadora Paola Andrade Gibram comenta sobre a TI Rio da Várzea/RS:

> "Apesar de não aparentarem nenhuma forma padrão de organização ou distanciamento entre casas, percebem-se muitas vezes conglomerados residenciais pautados em relações de parentesco, aos quais os Kaingang denominam de "bairros" ou "linhas". (GIBRAM, 2016, p. 78)

Figura 12: Cacique Carlinhos Alfaiate. *Fonte: RD Foco, out/2018.*

Também na Linha São Paulo e nas demais "linhas" da TI Guarita os laços de parentesco são fortes, sendo que são comunidades menores. Uma das características das "linhas" é o uso cotidiano da língua kaingang.

Esta aldeia se formou com os parentes de Piva Amaral, sendo que todos os seus filhos construíram suas residências próximas a ele. Seus filhos contam que ele escolhera este lugar por ser mais distante dos povoamentos dos brancos, por ter

Figura 13: Bandeira da Terra Indígena Guarita.
Fonte: RD Foco. (Consulta em 23/05/2019.)

uma nascente e por ter taquarais de diversos tipos que utilizava em seus artesanatos.

No meio da aldeia passa uma estrada de terra que leva até as aldeias de Mato Queimado, Missão e Katiú Griá, mais ao norte.

Aldeia São João do Irapuá

Essa aldeia é uma das maiores na TI, seus moradores em sua maioria são falantes da língua kaingang e antigamente era chamada também de Posto Velho, pois foi nessa aldeia que se instalou o primeiro posto do SPI.

O mapa abaixo (Figura 14) mostra os principais pontos de referência da aldeia São João do Irapuá, que são a escola de ensino médio, o Posto de Saúde, salão comunitário, campo de futebol, igreja, cemitério, cadeia, casa do capitão da comunidade, nascentes e riachos, a Estrada Estadual ERS 330,

Figura 14: Mapa de São João do Irapuá.
Fonte: Google Earth. Adaptado em 22/01/2020. Arquivo da autora.

entre outros. A aldeia faz divisa também com a Linha São Paulo, a Linha Moreira e a Linha Bananeiras que, somadas a São João do Irapuá, são as aldeias onde os Kófa, minhas fontes de pesquisa, residem.

Na aldeia São João do Irapuá residem dois dos Kófa colaboradores da pesquisa. Em sua maioria há construções de casas de alvenaria de projeto do Governo Federal conhecido como *Minha Casa, Minha Vida.* Quase na mesma quantidade existem as casas de madeira, com banheiro anexado a elas. Poucas são as antigas construções habitacionais feitas de palha, mas ainda presentes nas famílias que têm algum Kófa em seu seio. A distribuição das casas se dá ao longo da estrada de terra que corta a aldeia e vai até a Linha Moreira e Mato Queimado. São estradas de terra, mas de vez em quando o município se encarrega de cascalhar e passar rolo para fixar as pedras. As demais "estradinhas" que entram na comunidade são pequenas trilhas que ligam uma casa à outra e estão ligadas à estrada principal. Existe um riacho que tem sua nascente na cabeceira da aldeia e também a percorre para se juntar aos principais rios: Rio Irapuá e Rio Guarita, ao norte da ERS 330.

Seus moradores em sua maioria trabalham com carteira assinada nos frigoríficos das cidades vizinhas, um deles em Miraguaí, com seu empreendimento às margens do território

Figura 15: Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Politécnico Antônio Kasĩn Mĩg.
Fonte: antoniokasinmig.blogspot.com. (Acesso em: 16/03/2019).

kaingang, a 500 metros. Outros vivem do artesanato, de programa do Governo Federal denominado *Bolsa Família* e da agricultura de subsistência. Trabalhadores sazonais também são muito comuns, principalmente para colheita de maçã e uva nas cidades da serra gaúcha. Ao longo da aldeia é possível observar área verde dando lugar à plantação de trigo, arroz e milho e ao longo do riacho, em alguns pontos em sua margem, ainda há mata ciliar, mas apenas a 200 metros ao redor já existem as lavouras.

Situada na aldeia São João do Irapuá, a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Politécnico Antônio Kasĩn Mĩg

Figura 16: Bandeira da Escola.
Fonte: www.rdfoco.com. *(Acesso em: 16/03/2019).*

atende a uma demanda de 555 alunos matriculados, tendo 26 professores, 16 indígenas e 10 não-indígenas, e dispõe de seis funcionários, todos indígenas. A escola tem como clientela alunos de cinco comunidades vizinhas, como também alunos não indígenas, vindos do distrito de Irapuá, que faz divisa com a aldeia.

Com seu Projeto Político-Pedagógico ainda em construção, o ensino bilíngue acontece desde a Educação Infantil ao Ensino Médio, em conjunto com a língua portuguesa. Nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio ela é ministrada por professor específico para esta disciplina. A avaliação dos alunos é feita através de parecer descritivo para todas as áreas do conhecimento e o ensino médio produz seminários com os mais diversos temas para apresentar à comunidade a cada final de ano.

Na Figura 16 apresento a bandeira da escola.

A Mitologia na Escola

Durante o ano se desenvolvem várias atividades culturais e posso citar um evento previsto em calendário escolar, denominado Noite Cultural, do qual participa toda a comunidade, bem como lideranças. Neste momento, reproduz-se a maneira com que se contava o ó pelos avós antigamente, como uma espécie de ritual, sempre com a criança já deitada para que em seguida possa dormir. Para isso se espalham vários colchonetes pelo chão, lembrando que as crianças devem estar deitadas para que se possa iniciar a contação de histórias. Nessas ocasiões acontecem também apresentações artísticas e degustação de comida típica kaingang.

O ritual de se contar histórias é denominado pelo povo Kaingang como ó, que significa histórias para dormir à noite. Esse costume era muito reproduzido pelos Kófa e eles próprios preparavam as crianças de sua família para repousarem e adormecerem. Essa atitude é semelhante àquela dos pais não indígenas que contam contos a seus filhos. Entre os Kaingang essa função é dos avós, pois nesse momento os pais estão aprendendo a serem avós para que futuramente relatem a seus netos.

As histórias eram de cunho moral, pois serviam para educar e dar limites às crianças. São narrativas tradicionais, com elementos da natureza, como espíritos, animais, plantas, cosmos e seres sobrenaturais, usadas para repassar alguns tipos de conhecimento. O que na visão do não indígena seria um mito, muito associado à mentira ou fantasia, para o Kófa são fatos verídicos que explicam muito da realidade em que se vive hoje, pois durante as narrativas eles vão expondo suas experiências pessoais em relação ao ó. Momentos como esses, que agora a escola trabalha, são direito e dever do Kófa, mas que a escolarização tem comprometido e dificultado, por conta da rotina escolar, pois a criança sai de casa cedo, no momento propício para a interação e convívio entre as gerações. Tecnologias como TV e Internet também são as novas barreiras para o Kófa, pois parecem ser mais atrativas do que o ato de imaginar as histórias contadas pelos avós. Esses aspectos vão gerando distanciamento e

frustração ao Kófa, o que mostra seus efeitos na saúde física e mental, pois já não conseguem se encontrar e fortalecer no seu ambiente familiar como era outrora.

A iniciativa da educação diferenciada tem como objetivo valorizar o Kófa na escola e desta forma percebe-se que o mito está presente na vida do pequeno Kaingang desde sua infância também no ambiente escolar, pois está ligado a experiências vividas, à espiritualidade, à fantasia e ao tipo de organização que se tem tradicionalmente. Entendo que a escola vem desempenhando um papel de grande importância, proporcionando esses momentos de interação e valorização do conhecimento dos Kófa que, com a chegada da tecnologia, foi perdendo o seu lugar para as telas.

2. OS KÓFA E A PARTICIPAÇÃO SOCIOCULTURAL NA COMUNIDADE: CONHECIMENTOS E LUGARES DE MEMÓRIA NA TERRA INDÍGENA GUARITA.

Ao longo de sua existência, o Kófa pensa em seu sucessor e cuidador. Na família é designado um integrante para desempenhar essa função, sendo muito comum

a criação diferente desse indivíduo que pode ser o(a) filho(a) mais jovem ou um(a) dos(as) netos(as) que geralmente é adotado(a) como filho(a) pelos anciões. Os Kófa são agentes ativos na comunidade Kaingang e mesmo com idade bastante avançada é deles a responsabilidade de repassar as histórias antigas aos netos ou a quem as queira saber. Na família é o Kófa quem acorda cedo e desperta a casa. As crianças então têm o tempo junto aos Kófa, que está cada vez mais escasso no cotidiano delas, que é o momento da conversa, da troca e da proximidade com seu Kófa no preparo do primeiro alimento do dia, da conversa na varanda enquanto toma o chimarrão, explicando qual pássaro está a cantar, momento oportuno para a criança estar calma, concentrada e emocionalmente ligada com o que está a sua volta, a ouvi-lo(a) contando algo de sua já distante infância.

O artesanato faz parte das manhãs das Kófa, pois o clima está fresco e propicia o trançar das taquaras mais pacientemente. O artesanato faz parte da vida delas não somente para a subsistência, mas para a expressão do seu saber tradicional. Todas recebem aposentadoria, o que garante seu sustento e possibilita reproduzir mais seu caráter coletivo, quando toda a família é convidada para fazer parte da mesa farta, um costume tão antigo que está presente nos nossos dias por intermédio do Kófa, como uma reprodução do momento posterior à aquisição da caça. Armandio Kankar

Bento representa muito bem esse hábito em sua fala: *"O Kófa, ao chamar os filhos para ir ao mercado no seu dia e trazer o resto da família, como netos, sobrinhos, genros, vizinhos para a sua casa, está apenas demonstrando e reproduzindo o costume antigo de se celebrar a caça e o alimento."* É um aspecto muito comum nas famílias que têm o Kófa e ao mesmo tempo podem deixar de tê-lo, pois sua partida pode significar a separação desse elo tão familiar.

Adentrando ao costume tradicional, entro na discussão de conhecimentos e locais de memórias, lugares que carregam a história, as crenças e as lembranças de um tempo passado, mas presente na memória afetiva dos Kófa, pois eles ainda guardam, reverenciam e praticam a relação com seus locais de memória. Um saber que diz muito sobre o nosso território tradicional, sobre todo o espaço geográfico o qual nossos antepassados ocupavam, mas principalmente, contam-nos sobre o tipo de relação e interação com esses espaços em épocas passadas. Um desses lugares de memória é a Cabeça da Anta, citada nesta pesquisa, um lugar muito popular na narrativa dos Kófa, contando com a colaboração do Kófa que atualmente é um dos poucos assíduos frequentadores do lugar, pouco conhecido por suas gerações seguintes devido a inúmeras intervenções externas e históricas que tratarei adiante.

Figura 17: Kófa Maria Dias com seu bisneto em São João do Irapuá, 10/05/2014. *Fonte: acervo da autora.*

A vida Kaingang a partir da influência da Língua Portuguesa

Este relato foi cedido por Maria Dias quando com 99 anos de vida, no ano de 2016. Dona Maria faleceu em 2018, com 101 anos. A língua portuguesa passou a fazer parte da vida kaingang através de muita imposição, segundo a idosa da marca rá téj (kamé), do povo Kaingang, que era moradora do setor São João do Irapuá. Ela teve contato com a língua portuguesa na família materna, que morava em uma aldeia mais próxima da cidade de Tenente Portela, denominada

Pedra Lisa. Como os pais de sua mãe comercializavam o artesanato e legumes para os colonos da época, teriam aderido à língua portuguesa como segunda língua. Ao se casar com meu avô Marcelino Bento mudou-se para a aldeia São João do Irapuá, onde faleceu.

Nesta localidade ainda não se falava tanto o português como na aldeia onde foi criada, mas passou a ser mais frequente com a introdução das escolas que, na visão dela, surgiram para acelerar o processo de aculturação do índio, muitas vezes apoiadas e incentivadas pelas lideranças internas daquela localidade. A partir de então, pode-se dizer que a língua kaingang foi censurada pelas lideranças e por aquele grupo de brancos que viviam na aldeia e que criaram várias justificativas para convencer a comunidade a abandonar sua língua materna, mas as ordens só começaram a ser seguidas quando foram criadas punições para as famílias que se recusassem a aderir à língua do branco. Eram punições como servir de escravo "faz tudo" da liderança ou se mesmo assim houvesse resistência da família, ficar preso por alguns dias, numa espécie de cadeia, sem direito à comida. Temendo tais punições, os pais começaram imediatamente a cobrar o uso da língua portuguesa em suas famílias.

Na escola se proibia a comunicação na língua materna, ministrada por professores brancos, com uma metodologia

baseada na repetição de palavras e frases. Na hora da merenda, aquele que não pedisse o alimento na língua portuguesa voltava ao final da fila. Na visão de D. Maria essa experiência foi interessante pelo fato de aprender a ler e escrever, e contribuiu muito para a situação da nossa língua hoje, mas que também através dela os índios começaram a perceber que a formação escolar seria uma arma para promover discussões que possibilitariam algumas conquistas em questões territoriais, educacionais e trabalhistas que existem hoje. Ela destaca que, atualmente, não existe o impedimento em falar o kaingang, mas esses próprios indivíduos estão deixando naturalmente a sua língua para falar somente a língua portuguesa, na concepção de que esteticamente a língua portuguesa seja melhor que a língua indígena, tanto que até mesmo os nomes indígenas são designados como "jyjy kórég", ou seja, afirmando-se como nome feio, desprezando sua importância e seu valor como valorização da identidade kaingang.

Eis que surge em minha mente a questão: "Quem disse a eles e os convenceu que o nome indígena é um nome feio?" Sem dúvida isso é reflexo da colonização imposta e agressiva aos povos indígenas, tanto que muitos (não todos), abandonaram o seu nome, excluíram-no de sua memória. Em conversa com integrantes da família da Kófa é possível perceber isso, pois nunca ouviram chamá-la por esse nome. Isso explica sobre o indivíduo kaingang que temos hoje, a

tentativa de branqueamento dos indígenas imposto e estimulado por instituições governamentais e o simples fato de muitos hoje em dia não registrarem o nome indígena em certidões de nascimento. É muito importante para nossa identidade étnica esse registro, mas nem mesmo consta em minha própria certidão de nascimento. Cabe destacar que a atual geração de pais e mães vem valorizando o nome kaingang e inserindo-o nos registros de seus filhos.

De acordo com a reflexão da idosa Maria Dias, a negação do nome é reflexo de uma educação e de uma cultura opressora, que se julgava melhor que as outras, uma sociedade que não tolera a diversidade e não mediu esforços para atropelar as culturas nativas desse país. Essa situação distanciou cada vez mais as gerações seguintes das suas crenças, costumes, língua, tradições e sabedorias milenares do povo.

Na cultura kaingang o nome diz muito, tem significado, é um elemento pelo qual se tem ligação com o passado. Antigamente não eram os pais que denominavam o nome de seus filhos e sim os Kujá (lideranças espirituais, religiosas, mestres de cerimônias que dominam o aspecto espiritual e concreto da cultura kaingang), pois estes têm o poder de "liberar" ou pedir licença ao espírito que partiu levando determinado nome, para que outra pessoa possa usá-lo, com o consentimento de seu antepassado. Isso ocorria nas tradicionais

festas do Kiki e podiam ser apenas nomes próprios ou de algum elemento natural como plantas, animais, pedras etc.

A cerimônia do Kiki é um ato milenar kaingang pelo qual se cultuam os mortos. Acontecia em nossos territórios antigamente, quando morria alguém. Eram dias de festa entre os dois clãs (kamẽ e kajru) e eles dividiam as tarefas entre si, como embalsamar o corpo, conduzir a(o) viúva(o) ao seu resguardo, pegar os remédios do mato para a cerimônia, preparar a bebida fermentada feita de milho e mel, entre cantos e preces, durante sete dias cerimoniais pós-morte. No livro da Ação Saberes Indígenas na Escola, edição 2018, titulado *Kófa ag jykre*, Maria da Luz de Oliveira, da TI Xapecó (Chapecó/SC), nos conta sobre o ritual: "O ritual do Kiki era o principal da época. Era produzida a bebida por dez pessoas mais velhas da aldeia. A bebida era deixada no tronco, coberta por cinco dias, depois era feito o ritual e todos bebiam, exceto as crianças da comunidade" (DARELLA et al., 2018, p. 140). A escolha dos nomes era posterior a esse momento.

Quando se tratasse de usar nomes de plantas ou animais, eram observadas as suas formas: se fossem folhas redondas, se identificavam como kajru, do contrário, sendo compridas, se caracterizava como uma planta kamẽ. Da mesma forma, quando tratassem de nomes de animais, se observavam

suas listras (remetem ao rá téj), como, por exemplo, o tamanduá e o porco-do-mato, ou manchas arredondadas como as da onça e sucuri, entre muitos outros, que remetem ao rá ror. Esses são conhecimentos do professor Armandio Kãnkãr Bento, da marca kajru, morador do setor São João do Irapuá. A partir da marca herdada do pai se definiam os nomes das crianças.

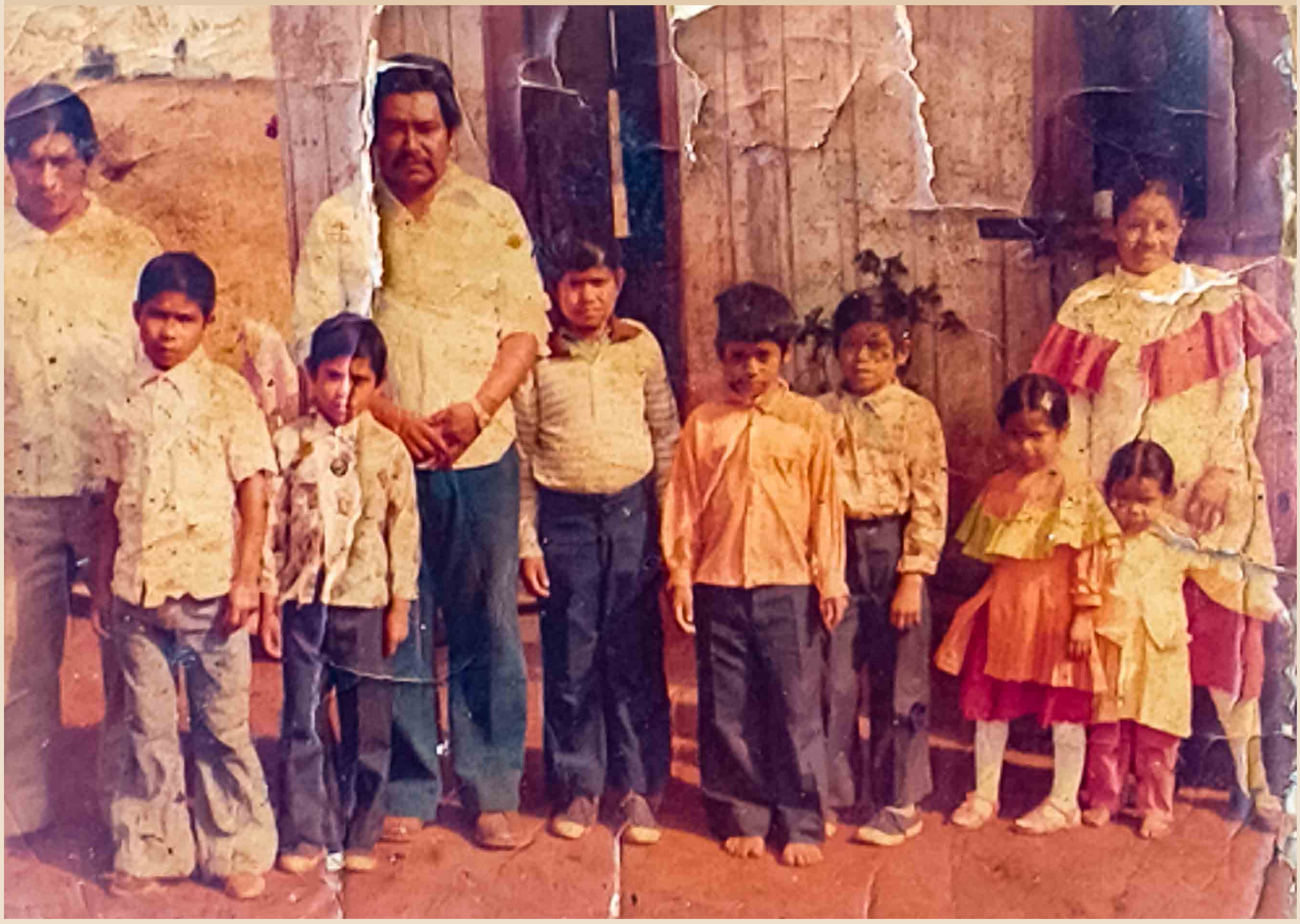
No mito de origem coletado por Telêmaco Borba (1882)[9] encontra-se uma versão resumida da cosmologia dualista kaingang. Neste mito, os heróis culturais kamẽ e kajru não apenas produzem a divisão entre os homens, mas a divisão dos elementos da natureza. Desta forma, segundo a tradição kaingang, o sol é kamẽ (rá tej) e a lua é kajru (rá ror).

Hoje em dia a escola tem um papel muito importante na revitalização e fortalecimento da língua. Se, no passado, teve o papel de diminuir a cultura indígena, hoje ela é usada como uma das ferramentas para diminuir os efeitos do contato de uma outra língua em nosso meio. Mas para que isso realmente aconteça, muito se tem a fazer, pois em uma educação coletiva todos fazemos parte desse processo, uma questão para ser abordada, estimulada e desenvolvida em casa juntamente com o ambiente escolar, onde estão inseridos os jovens de hoje.

---

9 Conforme a página eletrônica https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang. Acesso em 24/01/2020.

Figura 18: Antônio (quarto da esquerda para a direita) e família (1958).
Fonte: acervo de Vairan Bento.



O regime do SPI na Aldeia São João do Irapuá

No dia 25 de outubro de 2016 foi iniciado por Antônio Jẽgré Ĩnha Bento o relato de suas vivências no tempo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na Terra Indígena Guarita. O Sr. Antônio é da metade kajru, nascido em abril de 1923 no município de Tenente Portela. Tem 94 anos, nasceu e viveu na aldeia de Pedra Lisa na TI Guarita até sua juventude. Depois de contrair matrimônio, mudou-se para a aldeia São

João do Irapuá, onde vive até hoje. Foram necessários alguns dias de visita para coletar esses depoimentos, pois nossos anciãos detestam formalidades, mas o hábito de contador de histórias e vivências favoreceu este trabalho, deixando o ancião confortável e se sentindo valorizado pelo seu tempo de experiência. O relato histórico foi colhido por mim, Marlei Angélica Bento, da marca kajru, de nome indígena Nẽnrá.

O ancião fala do episódio conhecido pelos mais velhos como "panelão" ou "o tempo do panelão", denominação dada porque na época eram recrutados trabalhadores nas roças e plantações onde se preparava o alimento bastante precário em grandes panelas para alimentá-los. O Sr. Antônio fala, de início, da época na qual vivia ainda os costumes e as organizações sociais típicas do Kaingang, mas o sistema do SPI degradou esse aspecto cultural do nosso meio de vida. Durante esse período, o governo enviou militares aposentados para todas as terras indígenas do sul do Brasil para comandar as atividades. Segundo o Sr. Antônio, os primeiros chefes que governaram Guarita foram Arnaldinho e em seguida Wilmar, que foi quem implantou o dito "panelão", mas o Sr. Antônio não lembrava os sobrenomes dessas pessoas.

Tudo começou durante as décadas 1950 e 1960 em que o estado implantou o SPI (criado em 1910 pelo governo federal) no Guarita. Segundo o Sr. Antônio, pelo nome se esperavam dias melhores para a pequena comunidade, mas que serviu

apenas para enganar e explorar a ingenuidade do povo, aprisionando-o e escravizando-o através desse contato. Ele conta que os homens daquela época praticamente foram forçados a abandonar suas famílias e filhos, pois passavam dias e semanas sem poder voltar e verificar se estavam todos bem, e que o chefe de posto possuía um sistema de vigilância que os acompanhava na roça e que era quase impossível fugir de lá. A plantação era em grande escala, feijão, soja e trigo, numa produção com ferramentas precárias, como foices, machados e enxadas. Diz o Sr. Antônio: *"Foi uma época muito triste! Eu cheguei a planta 200 saco de trigo, só na inchada. Muito sofrido. Nós nem sabia usar foicinha para colhe o trigo. Muitos cortavam o dedo."*

Durante esse contato escolheram muitos de nossos parentes para ajudar a chefiar os grupos nas atividades, implantando então os cargos hierárquicos de nossas lideranças indígenas, como coronel, major, capitão, tenente, delegado, sargento etc., vários existentes até hoje Os parentes escolhidos eram os que coordenavam e levavam os grupos até os acampamentos e eram também os colaboradores que consentiam nas práticas de escravidão e exploração de riquezas da natureza. O Sr. Antônio conta que eles muitas vezes eram cruéis com seus parentes e que passaram, então, a executar castigos severos, como surrar com laço, prender ou amarrar no tronco. Os mesmos também faziam a fiscalização das crianças que frequentariam a escola e nela se adotava os

nomes e sobrenomes portugueses que hoje são usados pelos Kaingang. Começou então a rejeição do nome indígena, hoje denominado "jyjy kórég" (nome feio), como escrito anteriormente, e se forçava ainda mais a aquisição da língua portuguesa pelas crianças. Muitos pais eram presos por desobediência, quando se recusavam a mandar seus filhos para estudar e podiam ser condenados a serem amarrados na frente da sede do posto, lugar onde o chefe morava. O castigo durava às vezes até um mês, mas se mesmo assim houvesse resistência, as crianças eram convocadas a participar do "panelão".

Foi também neste mesmo tempo que se exploraram as flo-restas nativas de pinheirais na aldeia, pois foram trazidas para dentro da comunidade as serrarias e olarias, juntamente com tratores e caminhões para o transporte das madeiras, tijolos e telhas, tanto que quase não se vê mais madeira nativa próxima das aldeias, somente mata adentro. As sobras ou "madeiras de terceira" eram cedidas para a construção das casas dos parentes que prestavam serviço àquele regime, depois de prontas eram pintadas de branco, para simbolizar as obras do SPI.

Logo em seguida, a produção se estendeu para a criação de gado, cavalos e até porcos, tudo isso, supostamente, em benefício do posto, mas na realidade se limitava apenas à

equipe de chefia, pois a maior parte do produzido ficava mesmo para o branco vindo de fora e nomeado como chefe de posto. O Sr. Antônio conta também que os chefes de posto demonstravam temer conspiração quando os indígenas se comunicavam na sua língua, foi então que começaram a proibir o uso da língua nativa na presença dos chefes. Na hora da refeição eram obrigados a pedir na língua portuguesa, mesmo que muitos ainda sequer falassem uma só palavra em português. Do contrário, voltavam para o fim da fila e só comeriam se sobrasse um pouco da refeição.

Diz o Sr. Antônio que depois de tanto sofrimento as comunidades resolveram criar seu próprio representante cacique, que na época foi Sebastião Alfaiate, pai adotivo do atual cacique Carlinhos Alfaiate, juntamente com seu vice Rosalino Amaro. Eles expulsaram o chefe Wilmar, dando fim ao "panelão", desarticulando a formação de lideranças criada por ele. Muitos foram expulsos do Guarita pela própria comunidade, mas as sequelas daquela época ficariam gravadas para sempre na alma de cada indivíduo que viveu aqueles episódios.

Culturalmente foi perdido muito do ser kaingang, nossas comunidades foram muito afetadas pela discriminação e privação de seus direitos básicos de vida. Carvalho (2017, p. 66) contribui na reflexão: "Os nativos foram obrigados a criarem novas estratégias para a sobrevivência e a manutenção de sua cultura." Ele expõe vários aspectos que influenciaram

na atitude dos Kófa, como o crescimento populacional da limitada terra demarcada, quando demarcada, e a ligeira intromissão e assimilação da cultura envolvente pelos jovens. Isso fez com que se buscassem novas formas dos mais velhos guardarem suas memórias. Embora Carvalho se refira à TI Nonoai/RS, sua ponderação pode ser estendida às demais áreas.

O branco, com seu sistema de educação e parte do sistema capitalista, tirou muito da nossa língua, do costume, da organização social. No transcorrer do relato é possível perceber o ser kaingang sendo "derrubado" em prática-pós-prática dos grandes chefes de reserva. Vemos que a escola teve participação fundamental na degradação da cultura do nosso povo, mas que hoje vem tomando proporções de manutenção da nossa cultura e se tornou um dos meios para nos empossarmos de tudo que por um tempo nos foi proibido. Além disso, o conhecimento de fatos como este nos faz entender a realidade dos dias de hoje e nos mostra a riqueza do saber histórico e cultural dos nossos anciões.

O conhecimento tradicional sobre os afazeres de parteira

Em Belfort (2011), a anciã parteira tradicional Garé relata:

> Sỹ vẽnhrégrég kar hã sóg fog ag kãrãtĩg kãmẽ sir, sỹ kre vẽne ketĩg kỹ, to inh krẽ jẽnjẽn jé. Sỹ sĩ jẽg nĩn kA inh pi inh mỹnh fag mré krerĩg tĩtĩ, sỹ ĩn kirĩr jé, mré inh pi fog vĩ tó há jẽg nĩ gé, sỹ fag mré tĩg jé. Sỹ sĩ jẽgnĩn kã, inh panh tóg fog to ranio ketĩ ẽn mãn já nĩgtĩ, kỹ ẽg tóg mẽg tĩ, kỹ inh panh tóg inh mỹ fog ag tóg Ge mag han jãnĩ há kegé, kỹtóg ki fog ag venh há nĩ ke gé. Kỹ tóginh mỹ e tãvĩ tĩg nĩ inh panh tỹ inh mỹ genkỹ. Kar kỹ fog ag nén ũ han já nĩ kegé, tẽ ti tĩ, kỹ fóg e ag tóg kãmĩ mũ tĩ sir kanhkã mĩ nénẽn kãmĩ, tỹ jẽsĩ vê ag mũgtĩ. Hãra ũri inh kri prỹg tỹ 80 ri ke Rahã sóg ro prãnã ke tĩ kãmĩ tĩg kã nĩ há sir tamĩ kanhkã kãmĩ, jẽsĩ ri ke. Inh mỹnh fi tóg ũ tatá fag krẽ mãn ge kỹ fag jagtãn fã nĩgtĩ, kỹ sỹ inh kré ag vê kar kỹ fi tóg fi rãnhrãj tag to inh. (BELFORT, 2011, p.103).

A anciã Garé relata que recorda a sua juventude, ressaltando que nunca saiu da aldeia até seus 16 anos e que não acompanhava a venda de artesanato por dois motivos: primeiro, porque mal sabia falar a língua portuguesa e segundo, por ser a filha mais velha e tinha que cuidar da casa e de seus irmãos menores. Lembra também que na época possuíam um rádio e que seu pai falava da existência da televisão e dos aviões, mas que não fazia ideia do que era. Hoje em dia, a maioria das suas viagens é feita em aviões por todo o

Brasil. Menciona também a preparação dela enquanto parteira, feita em conjunto com sua mãe, e os saberes históricos e culturais que herdou como ouvinte das histórias contadas por seu pai em torno do fogo de chão.

Vó Garé, como era conhecida, era natural da TI Guarita, mas morou a maior parte de sua vida na TI Serrinha, onde faleceu em 2015.

No dia 13 de abril de 2017 foi feita a visita à anciã e também minha avó materna, Joana Emílio, de nome indígena Nikó, mais conhecida como Juva, da metade kajru (marca redonda). Hoje com 92 anos, reside na mesma localidade onde nasceu, no setor Linha São Paulo da Terra Indígena Guarita. Como a maioria dos anciãos, ela ainda é monolíngue e faz questão de ressaltar os motivos pelos quais se recusou aprender a falar a língua portuguesa, já que entende claramente, mas não desenvolveu a oralidade.

Dona Joana teve sete filhos, dos quais quatro vieram a falecer (os dois filhos homens mais Kófa e as duas filhas caçulas). Segundo ela, teve o filho mais novo aos 55 anos, já que o mesmo encontra-se com seus 37 anos de idade. Hoje em dia ela vive com seu neto Marcos Amaral, de 28 anos, que passou a viver com sua avó a pedido da mesma, após a mãe contrair um segundo casamento. Na época Marcos estava com um ano e meio de vida e foi criado do mesmo modo que os filhos biológicos de Juva.

Viúva há seis anos de Piva Amaral, que faleceu aos 94 anos, também nascido na mesma localidade, ela conta que se casou com Piva em segundo casamento e que na época não se toleravam mulheres solteiras, as chamadas "mén tũ", que quer dizer mulher solteira. Elas eram mal vistas pela comunidade, então os pais ou até mesmo os irmãos mais Kófa se encarregavam de "tratar" o casamento com algum membro da comunidade. D. Joana diz que apenas um de seus filhos casou-se desta forma, que é a forma típica de se contrair o matrimônio, seja ele primeiro ou segundo casamento. Segundo Juva, o ato de cuidar dos Kófa da família é um costume kaingang, tanto que a(o) esposa(o) do(a) filho(a) mais jovem e o neto são criados como tal, se tornam também responsáveis pelos cuidados dos anciãos, e isso é ensinado desde pequeno na cultura indígena.

Antigamente ela tinha a função de parteira na comunidade, tinha conhecimento sobre os tratamentos pré-natais e pós-natais que duravam dez meses, feitos com as ervas medicinais da mata. Esse período chama-se na língua kaingang como vãkre e deveria ser cumprido tanto pela mãe quanto pelo pai da criança. Esses ensinamentos incluíam além do tratamento com chás e banho com ervas, os ko vanh, que ditavam os pecados alimentares, ou seja, o que não deveria ser consumido ao longo desse processo. Sua função como parteira teve fim após um parto feito com complicações e que quase a fez responder judicialmente se o bebê viesse

a óbito. Isso demonstra a influência das leis do branco sobre os costumes indígenas, já que o óbito do recém-nascido era muito comum naquela época e isso traz pontos semelhantes nos relatos de muitas idosas. As parteiras não eram penalizadas pelos procedimentos e eventuais falecimentos antes das "leis de fora" entrarem nas aldeias, pois no costume kaingang isso significava o não cumprimento rigoroso do vãkre pelos pais.

Este processo de cuidados e preparos da gestação e pós-parto é citado na pesquisa de Cleci Claudino (graduada pela Universidade Federal de Santa Catarina no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) na qual traz alguns dos procedimentos, rituais e privações às quais a mulher e seu parceiro devem acatar durante este período.

> Desde antes da gestação e a partir dos primeiros dias de gravidez, a mulher indígena Kaingang da T.I. Guarita tem uma série de cuidados em relação ao corpo. Quando a mulher deseja ter um filho ou uma filha ela toma remédios específicos, pois para cada sexo existem ervas medicinais diferentes. Entre outros cuidados, as meninas não podiam comer certos alimentos chamados Kovẽnh (pecados alimentares), segundo Solange Bento, de 24 anos, de São João do Irapuá. A proibição de comer certos alimentos existe para que não haja problemas na hora do parto. (CLAUDINO, 2015, p.27)

De modo geral, todas as Kófa têm experiências com algum aspecto desse costume, pois muitos dos ensinamentos foram passados a elas, em sua primeira gestação, pela mãe ou alguma pessoa que lhe fosse familiar, com a diferença que antigamente se selecionava um indivíduo para buscar o dom de cura através das ervas e, assim, este se encarregava de cuidar da gestação de diversas mulheres da aldeia.

Conselhos sobre casamento

No dia 14 de abril de 2017 foi feita uma visita à anciã Matilde Sales, da metade kajru (marca redonda), com idade de 70 anos, hoje com 72 anos, bilíngue. Nascida na aldeia Pedra Lisa da Terra Indígena Guarita, hoje residente no setor Linha São Paulo, ela conta que contraiu matrimônio muito tarde na visão daquela época. Com 17 anos casou-se com seu ainda esposo Vivaldino Claudino Sales, da metade kamẽ (marca comprida), hoje com 78 anos, mas que na época tinha 26 anos. Ambos vivem com seu filho mais jovem e o neto, que os ajudam nos afazeres domésticos e agrícolas. Diz ela que sente falta do matrimônio dos dois, porque a filha quando casa, vai com o marido, isto é, eles como homens casariam para trazer as esposas para casa para cuidar deles e dos pais.

Sobre seu casamento ela relembra que ainda não era de sua vontade contrair matrimônio, mas que por insistência de seu irmão mais Kófa, que fez o "arranjo" de casamento, foi inevitável a união. Segundo ela, naquela época era comum que se casassem as filhas com homens mais Kófa porque se observavam as habilidades agrícolas dos pretendentes. Com experiência mais avançada era óbvio que o pretendente mais Kófa deteria o direito de casar-se com a moça, mesmo que pelo segundo casamento, como era o caso do seu esposo. Ela relata também um aspecto típico matrimonial que se tinha antigamente, do qual decorreu seu casamento: o ato de ficar com a família do noivo, até que se obtivesse a afinidade entre ambos, nada forçado, pois nesse intervalo de tempo os dois se conheceriam melhor, descobririam a empatia e amadureceriam o sentimento entre ambos. Essa experiência também servia para os pais do noivo observar o comportamento e dotes culinários da noiva. Somente depois disso se celebrava o casamento, com festa, comidas e principalmente o conselho para os noivos e se consumava o casamento, um momento muito sério no qual eram orientados e encaminhados para a vida conjugal.

Nesse momento era feita uma espécie de reunião entre casal e lideranças, como o Kujá, e casais de longa data, para que contassem de suas vivências, valores morais e sociais exigidos pelo casamento. A participação da mulher como orientadora era bastante comum na época e enquanto homens

davam o conselho ao noivo, as esposas se encarregavam da noiva. Segundo D. Matilde, esse ato ficou esquecido no tempo e não faz mais parte dos casamentos dos dias de hoje, mas faz muita falta, pois também diz muito a respeito das separações dos casais na atualidade, por não se ter total clareza e valorização desse momento na vida do adulto. Em tempos passados se punia quem separava casais (no caso de amantes), se punia quem traía e se punia ambos também, quando ambos desejavam a separação. Na maioria das vezes se considerava a volta do casal, fato que dificilmente se vê hoje em dia.

A contribuição social de D. Matilde se dava nessas ocasiões e a mesma conta que fez parte de muitas dessas reuniões de recém-casados e para conversar com casais em crise matrimonial. Contou que sempre fazia questão de contribuir para o conselho e se sentia muito orgulhosa das experiências adquiridas e repassadas para os mais jovens. Isso demostra a participação da mulher como liderança na cultura indígena.

Aspectos vívidos da vida socioeconômica

Os meios com os quais os Kófa revivem suas memórias nos dias de hoje dependem muito tanto de lugares quanto de acontecimentos, fatos aos quais associam suas lembranças. Um costume muito antigo que caracteriza o indígena Kaingang na nossa região é o ato dos aposentados Kófa levarem consigo seus familiares no dia de pagamento de seu benefício, um hábito que os comerciantes conhecem e respeitam muito, fornecendo assim, um carro com carroceria ou van para transportar quem irá acompanhar o Kófa até a cidade.

O professor Zaqueu Kei Claudino[10] exemplifica esse costume que começou a vigorar desde a época dos primeiros indígenas que conseguiram a aposentadoria:

> O velho ao levar toda a família para receber sua aposentadoria está reproduzindo e praticando a sua coletividade, pois aquilo para ele nada mais é do que a caça que se obtinha antigamente e levava para comer junto com seus jamré (cunhado), seus régre (parentes da mesma marca) e kakrã (sogro).

10 Este comentário do professor Kaingang se deu em uma conversa aleatória no curso de formação de professores indígenas da 21° CRE/RS, no ano de 2016, na aldeia São João do Irapuá.

Essa prática se repete muitas vezes durante os pagamentos dos idosos e dependendo da família, podem durar dias, pois em uma só família temos o avô, a avó, ou o bisavô e a bisavó, que recebem o seu pagamento em dias sucessivos, estendendo por dias essa prática, esse costume que reúne a família extensa. Esse fato chama a atenção para nos mostrar o quanto o Kófa resiste e persiste em continuar seu modo de ser Kaingang, pois apesar da escassez de caça ou de qualquer outra prática cultural, o costume de coletividade, de organização social vêm sendo reforçado e vivido. Essas práticas, os lugares, o ato de receber aposentadoria em conjunto vão no presente também constituindo as memórias dos velhos e de toda a família que os acompanha. Enquanto vão receber o benefício, histórias e estórias são contadas pelos Kófa ao mesmo tempo em que outras são improvisadas e/ou revividas. Assim também acontece com a minha sogra, Dona Maria Rẽgso Mineiro, que chama toda a família para as refeições em comum nessas oportunidades.

Em um encontro de família presenciei o momento em que, orgulhosamente, tira da geladeira o mel que ganhou em visita a uma de suas filhas, e exclama: Ẽg mỹg hã pi jé ver. Mỹr nãn ta tũ nỹ ha, gera ta inh mỹ tỹ hã mã tĩ. Kỹ sa koj. (risos).

Ela explica que não é tão bom quanto o mel selvagem, o qual seu falecido marido buscava com seus filhos mais velhos

na mata que não mais existe, mas que é uma bela oportunidade para relembrar o doce no viver antigamente. Em seguida os demais filhos foram contando histórias do passado, quando buscavam o mel para sua mãe. Lembraram as estratégias que usavam para atrair e fugir das abelhas, a forma com que se extraía o mel para não prejudicar o favo, entre muitos outros detalhes e momentos nessa atividade. Aquele suporte usado por Dona Maria rememorou em seus filhos as lembranças afetivas e fez com que seus netos obtivessem conhecimento da cultura ancestral através de sua memória. O ato de melar, que é buscar o mel na mata, ainda existe nas aldeias mais distantes e próximas da mata, é uma atividade feita em grupo familiar que exige preparo e habilidade. Dona Maria reclama que a criança conhece apenas mel processado, a partir da forma de extração feita pelo branco com todos seus adereços de proteção, mas também que, se algum dia até esse tipo de mel faltar, os jovens são os que mais perderão com isso.

A preocupação dos Kófa com o estilo de vida da juventude é unânime e aparece em muitos relatos durante a minha pesquisa e em outras publicações como *Kófa ag jykre. Aprendendo com os mais velhos*, da Ação Saberes Indígenas na Escola, já mencionada. O livro traz diversos pontos de vista sobre os jovens de hoje e a falta de atenção e interesse em questões culturais e hábitos alimentares são os pontos mais discutidos. Em muitos dos momentos do meu campo ouvi

observações como esta, eles com toda razão estão preocupados com a manutenção e conscientização dos mais jovens.

A importância dos locais na TI Guarita – A Cabeça da Anta segundo dois Kófa

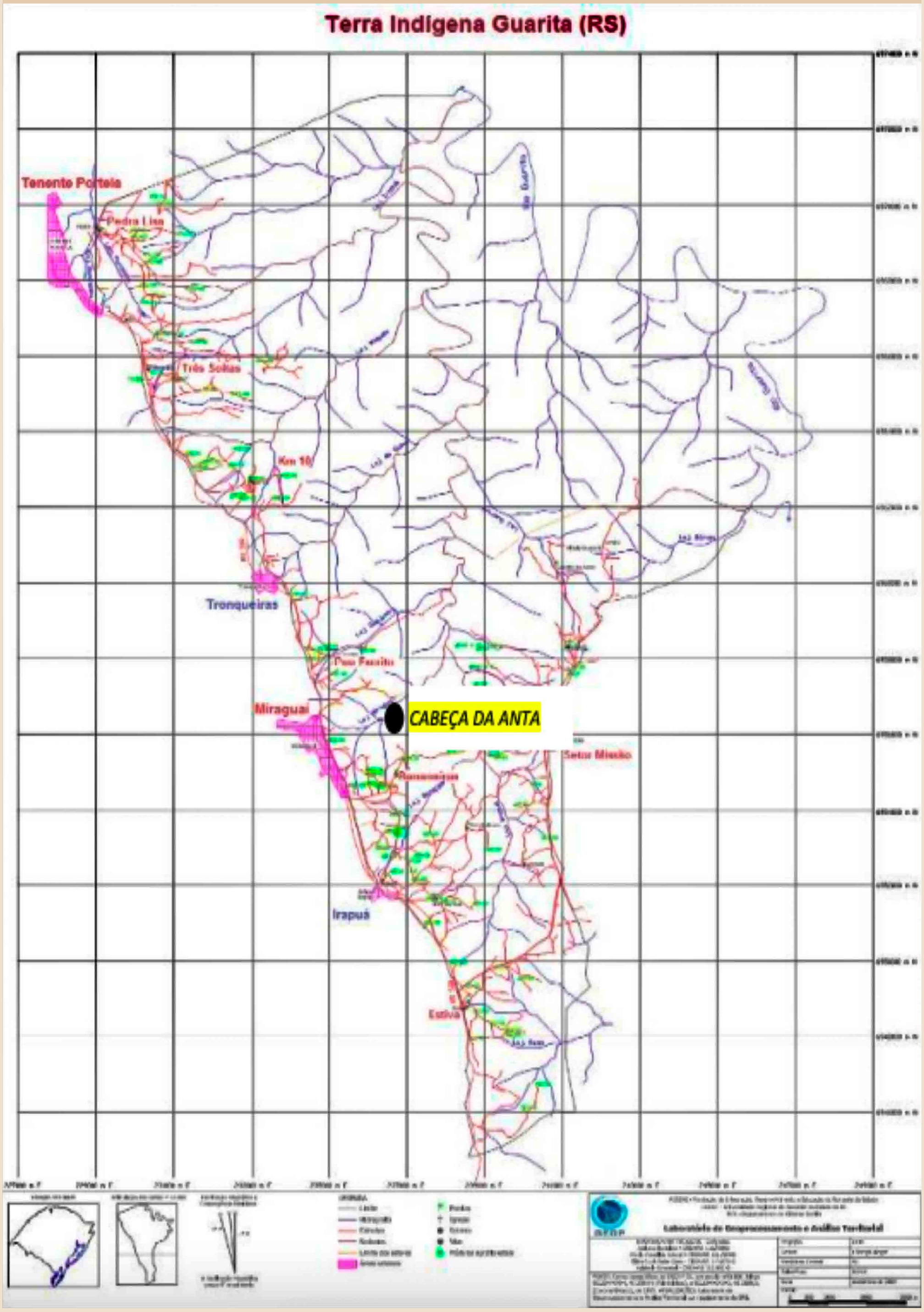
Um dos lugares mais mencionados durante toda a minha infância foi o local denominado Cabeça da Anta, na língua indígena conhecido como ójor krĩ. Esse lugar é um dos pontos de referência que os Kaingang do Guarita usavam em suas migrações dentro da mata e tem esse nome por se tratar de uma pedra semelhante à da cabeça de uma anta que solta água por buracos que lembram as narinas do animal, formando assim uma cachoeira de mais de vinte metros. Hoje em dia é um vestígio de sua antiga forma de cachoeira, pois com o desmatamento ao seu redor a vazão da água está bastante comprometida.

Veja a Figura 19 que retrata o impacto das plantações em seu entorno.

Para visualização da localização da Cabeça da Anta no interior da TI, segue o mapa da Figura 20.

Figura 19: João Maria e Armandio a 50 metros do local de memória Cabeça da Anta, Linha Bananeira (2019). Fonte: acervo pessoal.

Figura 20: Mapa híbrido 1.
Fonte: www.portalkaingang.org. *(Acesso em 13/01/2020).*



O mapa destaca o local exato do local de memória, situado num afluente do rio Irapuá, com confluência para o Rio Guarita, o principal rio que banha o território da TI.

É no presente um ponto rodeado de mitos e histórias de terror, mas no passado, conforme contam os Kófa da Terra Indígena, era um local onde se faziam rituais de banhos com ervas medicinais, sendo, assim, um lugar sagrado para os Kaingang.

Com a chegada do colonizador, por ser um lugar aparentemente místico, julgaram que ali haviam sido deixadas porções de ouro pelos jesuítas. Essa suposição fez com que o lugar começasse a ser explorado por intrusos em busca de ouro. Muitos embates aconteceram entre indígenas e os intrusos. Por um lado, os indígenas tentando proteger o lugar sagrado e por outro, os intrusos ambicionando a exploração com intuito financeiro. Segundo contam os Kófa, muitas mortes aconteceram, tornando-se assim um lugar amaldiçoado.

> "O que nós chamamos de memória é de fato, a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo que nos é impossível lembrar, repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar." (NORA, 1993, p. 15).

No presente, o local é rodeado de histórias de terror, como já mencionado. Segundo os Kófa, essas histórias foram

Figura 21: Sr. João Maria, Linha Bananeiras, 05/11/2019.
Fonte: acervo da autora.

estratégias para a preservação do lugar, para o afastamento dos intrusos. Em visita ao ancião João Maria Ribeiro, 95 anos, de nome indígena Fórinh, este relata que aparições de espíritos e visagens que protegem o ouro têm acontecido ao longo dos tempos. Todo o depoimento de João Maria se deu na língua kaingang, pois segundo ele, se expressa melhor na sua língua materna. O relato ocorreu no dia 27 de agosto de 2019, na aldeia Linha Bananeiras, em sua casa, e foi posteriormente traduzido por mim, como consta neste texto.

> "Kijẽn ũ fi nĩ pẽnva ko tĩ ja nĩ, cachoeira ẽn pẽn tá tỹ jẽg nĩ, hãra kãka jitóg u ké hamỹ, fi tỹ kakanã kri nĩ ra, hãra mula sá fi nĩ gen kỹ fi krãm kãrã, ham, kãka ẽn kãke...kỹ fi ne kamãg kỹ tare, vanhva ser...(risos) hãra mula ẽn fi hã vỹ ham,vé tãrir tĩ jé fi, hamã mula fi. Fóg ag pi tỹ hãre mũ gé, mỹr tĩ jave tỹ kirĩr tĩ nỹ, vasã fiscal da área. Ãn hã nĩ jitóg ki estrivo (refere-se à ferradura) veja nĩ, mula ẽn fi tu nỹtĩ ẽn hantóg, hamũn tỹ tu kigra nĩ, ka tỹ runror mĩ, ti kẽgnó mĩ genka jẽmĩg tĩ ja nĩ,kỹ nĩ estrivo de ouro vigve já nĩ, hamã, ka ti ke tỹ han mĩ nỹtĩ jov, ẽn kar a vár mỹnỹ ti..."

> "Um dia uma mulher foi coletar guavirovas ao pé da cachoeira, quando a mulher já estava em cima da árvore começou a ventar muito forte, no meio do redemoinho apareceu uma mula preta, galopando e relinchando aos pés dela, ela desceu da árvore e correu aterrorizada, era a Mula preta do padre jesuíta, ela que protege o ouro escondido ali. Os brancos também tentaram pegar o ouro, até danificaram a rocha por isso. Dizem que um dia, um fiscal da área foi até lá e procurou nas frestas das pedras por vestígios do tesouro, dizem que encontrou um

par de ferraduras de ouro, são as ferraduras da mula, o outro par deve estar por ali, depois disso, ele nunca mais foi visto novamente..."

São memórias que conhecemos através dos nossos Kófa, pela convivência diária com eles, por instruir jovens e crianças ao modo de vida, saberes e conhecimentos tradicionais. Com o passar da vida surgem estórias para contar a existência de lugares assim, explicar a relação do nosso povo com os mesmos.

Este relato mostra a importância das estórias e mitos na conservação de um lugar sagrado. A presença do espírito que protege e visagens que assombram faz com que muitas pessoas temam esse lugar, o que foi importante na conservação da vegetação local, pois, segundo o ancião, a mata nativa se conserva em torno dela, um lugar onde existem vários remédios do mato. Essas narrativas fizeram com que a intervenção humana no local permanecesse controlada.

> "Se habitássemos ainda nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história." (NORA, 1993, p. 8)

A diferença entre espírito e visagem, expressada pelo ancião, explica que o espírito é oriundo da própria cultura, refere-se ao espírito bom, que protege a mata e os animais, com o

qual o Kujá fazia contato, reverenciava e pedia licença para usar os elementos naturais e espirituais de que precisa para realizar sua função.

A visagem refere-se a espíritos maus, que assustam e assombram quem se aproxima do local. Eles surgiram por conta das muitas mortes e embates entre os Kaingang e o colonizador, tornando, assim, o local assombrado e muito temido.

Nossos Kófa são o elo com a nossa história e através deles adquirimos nossos costumes tradicionais e os valores do ser um indivíduo Kaingang. Nossos Kófa são a memória em pessoa, são eles que guardam em si todo o conhecimento territorial, como também os locais que testemunharam suas vivências e nos quais emergem memórias coletivas. A sociedade atual à qual estamos inseridos tem distanciado cada vez mais o Kófa dos seus perpetuadores de memória que, na visão do Kófa, é o seu kósin (filhos, netos, bisnetos, não necessariamente biológicos). Por vários motivos, os momentos com o ancião têm sido cada vez menos rotineiros e o distanciamento das crianças e jovens tem sido uma preocupação dos Kófa, pois ser Kófa significa uma missão, significa função e principalmente projeção dos conhecimentos ancestrais e a falta disso gera um conflito de identidade kaingang, uma vez que o Kófa já não identifica sua função, o seu ser valoroso e sente muito a falta de seus aprendizes, espectadores e perpetuadores de conhecimento. Assim, são

perceptíveis as doenças emocionais, tão presentes na sociedade branca, desencadeando no Kófa a sensação de ser inútil, como que tudo no que pode colaborar tivesse acabado. Mas, para nós Kaingang, culturalmente, o Kófa tem papel imenso e vai até o fim da sua vida, vai desde o ser orientador, educador dos seus netos e bisnetos, o médico da família e da comunidade, além da ligação com tudo que há de sagrado e tradicional do nosso povo.

Em outra data, no dia 30 de outubro de 2019, em visita ao Kófa João Maria Ribeiro, ouvi mais relatos sobre o local de memória ójor krĩ. O Kófa conta que este lugar era muito frequentado e usado como ponto de encontro nos tempos mais antigos. Ele relembra os banhos, cerimônias e confraternizações feitas às margens do pequeno riacho que ali deságua. Eram as mais diversas práticas de espiritualidade realizadas no passado, as crianças eram trazidas para se banhar antes da época das doenças, chamada por ele de kaga jun tũg ke. Inúmeras doenças como varíola, sarampo e caxumba, muito comuns naquela época, eram prevenidas com banhos, chás e cerimônias de cura, oportunidades nas quais se cantava em torno das crianças num momento místico de envolvimento. Ele destaca em seu comentário que o Kaingang não é especialista em cura, mas sim de prevenção, que toda a existência do kaingang desde o ventre de sua mãe é uma espécie de vãkre, um cuidado prolongado e contínuo do corpo, mente e espírito por meio da alimentação, como já mencionado,

estado pelo qual devemos praticar e consumir elementos e alimentos para nos conectar com nosso espírito ancestral, muito importante para a manutenção da saúde física.

Cleci Claudino (2015), em seu Trabalho de Conclusão de Curso, salienta a importância dos chás para a manutenção da saúde, um hábito muito cultivado entre as famílias que tem o seu Kófa. O Sr. João Maria ressalta que o chá não necessariamente é apenas de uma planta ou parte dela, como também de caroços de fruta, ossos de animais ou restos de rocha, como mostram as imagens a seguir.

Com essa prática cada vez menos presente no dia-a-dia, ele é um dos poucos frequentadores do local, em companhia de sua esposa Joana Sales. Conta que recentemente foi ao lugar para roçar o mato da trilha e se banhar nas águas medicinais do riacho. Na ocasião desta mesma visita ele coletou parte de uma rocha esponjosa que, segundo ele, é vestígio da escultura original do ójor krĩ, que adquiriu ao pé da pinguela (imagens acima). Segundo ele, a ingestão de chá com pedacinhos da rocha tem a capacidade de curar febres reumáticas.

Nora (1993, p. 15) afirma que *"À medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente, vestígios."* Isso explica a ligação forte que o

ancião tem com o lugar e também os vestígios que compõem o local, aspectos estampados no seu relato em todos os momentos. Não são apenas vestígios para o Kófa, mas elementos que o guiam para sua memória afetiva, ancestral e de conexão com o nãn ga (espírito da floresta), responsável por todo o cuidado do concreto e espiritual da natureza. Conforme a narrativa do Sr. João Maria, os elementos e vestígios da Cabeça da Anta são usados pelo Kófa como material medicinal, em que se deposita a confiança que será benéfico à saúde.

Cabe lembrar que a pesquisa realizada com nossos Kófa foi cuidadosa e respeitosa. Ao mesmo tempo em que fazia a observação participante, eu também precisava me inserir nas conversas com meus interlocutores. Os Kófa, ao mesmo tempo que buscam essa interação, querem encontrar e sentir certa afinidade com o pesquisador, abrindo seu acervo de conhecimento tradicional. Como alcançar esse aspecto? De que forma? Devo destacar que no primeiro encontro com o Senhor João Maria, foi feita uma sondagem pelo Kófa sobre mim, sua ouvinte, em um procedimento no qual ele buscava referências de parentesco em algum lugar no tempo e na história dos nossos antepassados. E, claro, precisei me apresentar de forma que o ancião percebesse que eu era ouvinte, mas também falante da língua a qual ele dominava, o kaingang.

Figura 22a: João Maria com vestígio de memória em 28/10/2019.
Fonte: acervo da autora.

Figura 22b: Detalhe de vestígio de memória em 28/10/2019.
Fonte: acervo da autora.

Toda essa reflexão me remete à fala de Edson Kayapó em uma das AACCs[11] do nosso curso. Édson é doutor pelo Programa de Pós-graduação em Educação: História, Política, Sociedade, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e mestre em História Social pela mesma universidade. É graduado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais em 1997. No evento ele cita uma frase de seu avô: "Antigamente deixamos de falar para viver, hoje temos que falar para sobreviver." Uma fala muito oportuna para a situação atual da nossa língua indígena de modo geral, pois vem sofrendo riscos de extinção e precisamos, enquanto professores, comunidade escolar e principalmente por sermos indígenas, buscar formas de revitalização da língua não apenas no meio escolar, como também, no papel de "formiguinha" dentro das nossas famílias, pois é ali que tudo começa e percebo que é onde se tem eficácia em termos de ensino e manutenção da língua.

A visita ao local de memória Cabeça de Anta em conjunto

No dia 01 de novembro de 2019 aconteceu a minha primeira visita ao local de memória, acompanhada de Armandio e

11 Este comentário do professor Kaingang se deu em uma conversa aleatória no curso de formação de professores indígenas da 21° CRE/RS, no ano de 2016, na aldeia São João do Irapuá.

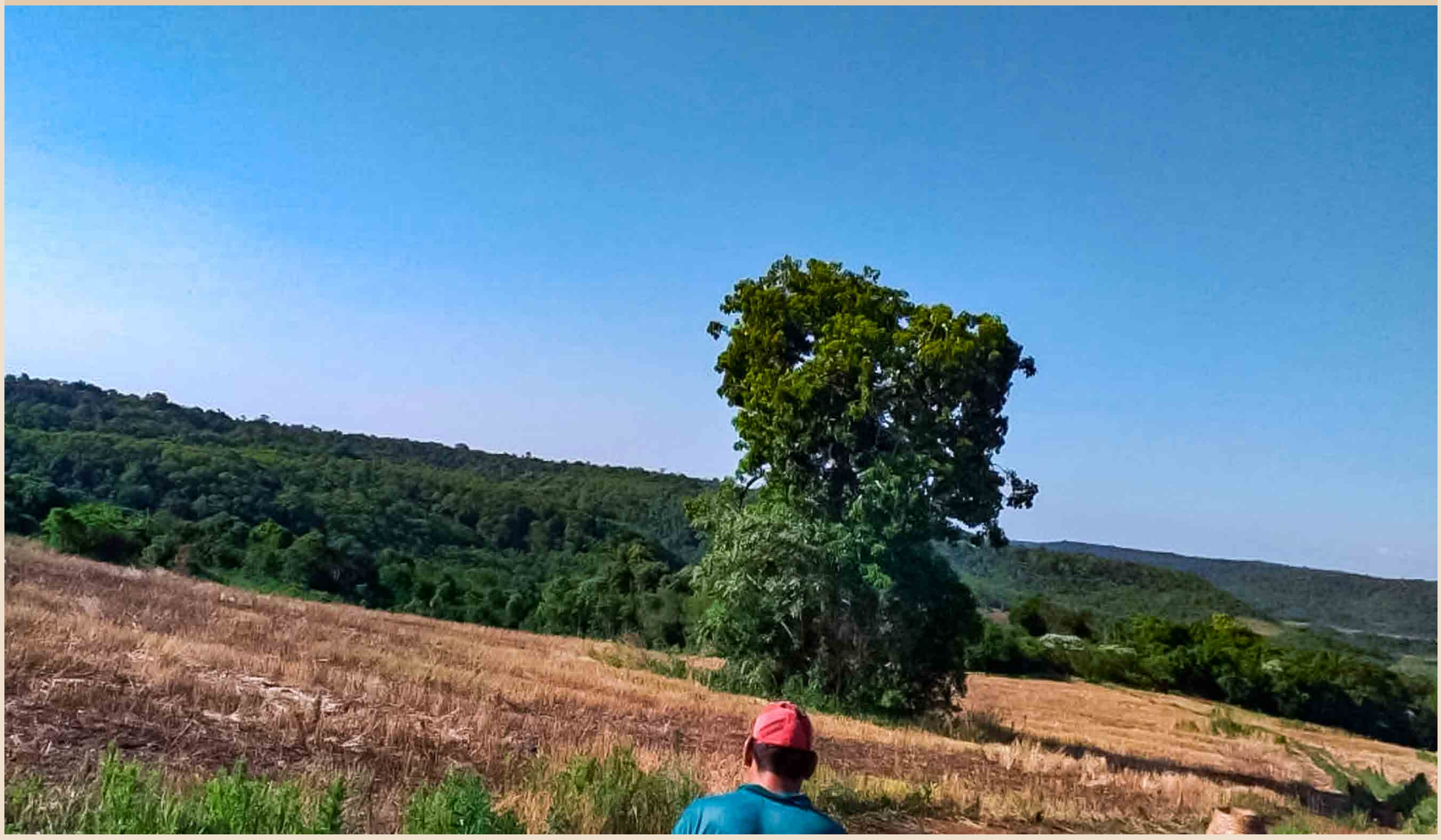
Figura 23: Armandio Kãnkãr Bento e João Maria, em direção ao local Cabeça da Anta, Linha Bananeiras/TI Guarita, 01/11/2019.
Fonte: acervo da autora.

João Maria. Armandio disse que cresceu ouvindo falar desse lugar, mas ressalta que em nenhuma das oportunidades que a vida lhe deu, havia ido conhecer o local.

João Maria se muniu de sua foice e me advertiu que o lugar é íngreme e de difícil acesso. Num final de tarde ensolarado pegamos a estrada dos agricultores que leva justamente às proximidades da Cabeça da Anta. Localiza-se a cerca de 1 km da aldeia de Bananeiras, dentro da pequena área verde ainda restante no lugar.

Figura 24: Sr. João Maria em direção ao lugar de memória.
Fonte: acervo da autora.

Figura 25: Armandio e vista da área verde sobre a Cabeça da Anta, 01/11/2019. *Fonte: acervo da autora.*



Ao longo do trecho fui ouvindo outros assuntos falados por João Maria e Armandio sobre a conservação do lugar. Conheci algumas ervas, troncos, frutos medicinais. Numa conversa com o ancião, não se sai do mesmo jeito, pois ele faz a conexão do jovem com sua ancestralidade. Em outras palavras, foi uma trilha repleta de narrativas que contextualizavam a existência desse local de memória, algumas mortes no local por desafiar o espírito da floresta em ações como cortar árvores centenárias, retirar a caça sem a licença devida, relatos que ao ouvinte branco e sem sensibilidade seria uma longa narrativa de fantasias.

O historiador Bessa Freire (2016, p. 37) oferta ponderações de Boaventura de Souza Santos, antes afirmando ser o museu "o lugar que deve revelar aquilo que uma parte do país não quer memorar nem lembrar, e aquilo que outra parte não pode esquecer" e compara este lugar ao museu mencionado por Boaventura de Souza Santos (apud Bessa Freire, 2016, p.37-38): "São choques de memória entre aqueles que não podem esquecer e os que não querem lembrar. Esta confrontação, que não é política, mas também cultural, exige que se construa outro tipo de memória."

Ambos Kófa ressaltavam a importância de manter o lugar como um santuário onde toda a juventude conhecesse a história do lugar e retomasse a relação e o convívio com o local, tirando-o das sérias ameaças de degradação e até mesmo extinção. Uma parte de nossas crenças e costumes propiciados ali, a retomada da língua para muitos poderia ser possível se existisse, de fato, um engajamento da comunidade como um todo, com lideranças e escolas para a conservação deste e de outros lugares significativos, assim como em todo seu depoimento salientava João Maria.

Sobre isso Pierre Nora (1993, p.12) traduz o sentido do lugar de memória: "Os lugares de memória são antes de tudo restos", as sobras concretas em que nasce e vive o sentimento e a afetividade na relação com o lugar. Um trecho de leitura muito relativo, já que os nossos lugares de memória

Figura 26: Sr. João Maria entrando na mata em direção ao lugar de memória. No solo, vestígio do uso de secante. Em 01/11/2019. Fonte: acervo da autora.

foram perdidos parcialmente pela ação do homem branco sobre nossas terras, realidade não diferente da Cabeça da Anta, pois a apenas 20 metros do seu leito a degradação de sua área verde é muito nítida. O impacto das plantações, insumos e defensivos tem afetado diretamente seu fluxo e vazão hídrica. Na imagem abaixo são perceptíveis tanto as linhas imaginárias designadas pelos plantadores e marcados com o uso de "secante" jogado na terra, como o baixo fluxo de água do antigo riacho pelas contínuas lavouras acima do seu longo trajeto hídrico.

As duas imagens a seguir mostram o impacto ambiental ao qual está submetido o lugar, como plantações na mata ciliar que compõem as redondezas da Cabeça da Anta e o panorama da realidade do local. A terceira, imediatamente posterior, oferece a medida de vazão da água na data da visita ao local, início de novembro.

Nas duas primeiras imagens é perceptível o avanço das plantações, na terceira a pouca vazão da água, considerada medicinal. O Sr. João Maria tem apelado ao bom senso das pessoas que circulam ao redor. Ele conta que muitas vezes conversa sobre a importância do lugar com os agricultores, que insistem em derrubar a pequena mata que há. Ele conta também que muitos têm dificuldade em entender a relação dele com o ambiente e o criticam por zelar tanto, mas que com bom argumento e também bom humor tem conseguido

Figura 27: Vista sobre a Cabeça da Anta. Em branco ERS 330, em vermelho estrada que leva até o ponto, em laranja estrada que vai até outra aldeia. *Fonte: Google Earth. Acessado e adaptado em 16/01/2020. Acervo da autora.*

preservar o mínimo da paisagem original que compõe a Cabeça da Anta.

Na descida da trilha, ia eu observando a vitalidade e disposição de Seu João Maria ao roçar o mato e em alguns momentos parar para nos mostrar alguma planta ou árvore que servia como remédio. Com muito humor também apontava ao meu pai as plantas possíveis de serem usadas em simpatias para atrair companheira, já que na visão dele é inadmissível alguém seguir sozinho na vida. Ele, além de ser um verdadeiro guardião do lugar, ainda demonstrava seu vasto conhecimento sobre as plantas medicinais, com muito carinho falava de sua esposa que o acompanha nas suas frequentes vindas ao local, mas que não foi naquele dia por estar um pouco adoentada.

Sobre as pedras em torno da Cabeça da Anta ele narrava e mostrava tudo que antes havia nos contado, de onde retirou a pedra esponjosa, onde ficava a rocha que parecia com a cabeça de uma anta, onde os brancos supostamente explodiram dinamite na procura de ouro, muitos pontos aos quais ele ia ligando sua memória recente com a mais antiga de menino. Nesse período da infância lhe foi ensinado no leito do rio a usar as plantas e conversar com os espíritos da mata. Transparecia grande saudade e gratidão. Logo pediu licença para lavar seu olho adoecido com as águas que caíam sobre ele, assim o silêncio tomou conta e ficamos

Figura 28: Vista lateral do local de memória Cabeça da Anta, 01/11/2019. *Fonte: acervo da autora.*

apenas a nos deslumbrar com as sensações e energias incomuns que compunham aquele espaço.

Na publicação do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola/SC, de 2018, *Kófa ag jykre. Aprendendo com os Anciões* consta o relato de Maria da Luz Mendes que inicia dizendo: "A nossa água é o nosso remédio" (DARELLA et al., 2018, p.76). Esta senhora tem como função na comunidade da TI Xapecó/SC repassar seus conhecimentos tradicionais, valorizando e preservando as fontes de água que curam. João Maria manifesta a mesma prática com as águas da Cabeça da Anta.

Na volta para a estrada, Seu João Maria colheu algumas ervas pensando em sua esposa e nos pediu para voltarmos sozinhos, pois ainda tinha algumas tarefas a fazer ali, algo que tinha relação com todo o nosso passeio, algum ritual de reza e agradecimento, talvez. Com todo respeito nos despedimos com o convite de uma nova visita a ele e ao lugar de memórias, assim meu pai e eu voltamos lisonjeados caminho acima.

CONCLUSÃO

Chegando às conclusões finais deste TCC, que mais são pensamentos em construção, percebo que o território indígena em si é lugar de memória e de conhecimentos. O centro da minha pesquisa é o local denominado Cabeça da Anta, mas existem muitos outros lugares como este, inclusive fora dos limites impostos a nós, pois fazem parte do nosso território tradicional. Hoje muitos locais encontram-se fora das áreas demarcadas, impossibilitando o convívio do povo neles, pois toda a composição de colonização se instalou sobre nossos elementos sagrados, causando rupturas nas relações com a cultura material e imaterial. Essas relações compõem nossa espiritualidade e o nosso ser kaingang. Enquanto Nora (1993) entende memórias como pontos e locais, na minha interpretação, Terra Indígena é um Território de Memórias e os lugares que os Kófa referenciam ao narrar suas memórias são espaços, suportes de memória dentro do território.

Ivan Izquierdo (1989) entende que memória é nosso senso histórico e nosso senso de identidade pessoal. Segundo esse autor,

> "Desde um ponto de vista prático, a memória dos homens e dos animais é o armazenamento e evocação de informação adquirida através de experiências; a aquisição de memórias

denomina-se aprendizado. As experiências são aqueles pontos intangíveis que chamamos presente." (IZQUIERDO, 1989, s/p.).

Os novos espaços usados atualmente para a construção da nossa identidade pessoal e principalmente étnica têm sido a escola e os Kófa citados em minha pesquisa são considerados guardiões das memórias, dos conhecimentos e lugares na Terra Indígena. São também os principais frequentadores dos momentos culturais realizados na aldeia e colaboradores das pesquisas dos docentes das instituições.

Entre os suportes e espaços de memórias tradicionais, a escola surgiu de maneira imposta e opressora no passado, mas hoje tem sido suporte de memória, com o engajamento, organização dos professores qualificados. A escola é hoje um espaço frequente e cotidiano para os Kófa narrarem suas memórias e demonstrarem seus saberes. Muito mais que registrar, há a necessidade de praticar esse modo de vida, pois os jovens respiram o externo (cultura não indígena) e essa seria uma das possibilidades de se construir a identidade étnica de cada um. Ressalto que seria uma das muitas oportunidades que temos hoje.

Todos os conhecimentos neste estudo apresentados são relevantes e muito importantes para nossas famílias, T.I. e povo, pois são saberes indispensáveis ao nosso ser kaingang.

A falta de alguns espaços, de elementos como a caça e alimentos como o mel, não foram obstáculos para os Kófa perpetuarem seu legado de conhecimento e saberes. Muitos não índios pensam que os indígenas de modo geral possuem apenas conhecimentos idênticos, o que é um grande equívoco, pois aqui percebemos que cada um possui sua especialidade, dependendo muito dos contextos e experiências individuais vividos, demonstrando a pluralidade do nosso povo e a diversidade de vivências e saberes.

Pretendi trabalhar outros lugares, pois como já mencionei existem muitos de grande valia para os Kófa, como, por exemplo, o antigo cemitério – o qual Sr. João Maria me disse de sua importância e desejo de fazer parte de minha futura pesquisa; a Toca da Onça – que também é um dos lugares que envolve grandes acontecimentos na história da formação do nosso povo neste local no qual estamos hoje e ao qual os populares se reportam, falando de suas lembranças e relações em tempos mais afastados.

Meu trabalho continuará e mais do que nunca, com a consciência de que há muito por fazer, por saber, por conhecer e valorizar. Muitos dos meus interlocutores poderão novamente colaborar para o desenvolvimento da pesquisa e, assim, foi de suma importância a prontidão dos mesmos em cogitar a participação nos novos caminhos de estudos.

Este período foi de grande crescimento em tudo que compõe minha vida, nos diversos ramos como pessoa, pois parte dos ensinamentos de meus Kófa e suas memórias agora também são minhas, atualmente explanados e mais fortes. A vontade de saber mais me instiga a continuar numa próxima oportunidade, continuar me empenhando para buscar e levar ao conhecimento da juventude esses conhecimentos e lugares tão importantes quanto nossa língua e costumes, pois são parte e composição do nosso sagrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, João Batista et al. (org.). *Coleção Guerreiras Kaingang e Memórias dos Anciões do Toldo Chimbangue.* Florianópolis: UFSC, 2019. 72 p. Disponível em: file:///C:/Users/57173680972/Downloads/Cole%C3%A7%C3%A3o%20Guerreiras%20Kaingang%20-%20Cordel%20-%20web.pdf.

BELFORT, Susana Andréa Inácio. *Conhecimento tradicional indígena:* revitalização de expressões culturais do Povo Kaingáng da Terra Indígena Serrinha/RS e da Aldeia Condá/SC. Dissertação (Mestrado)/PPGD. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2011. 169 p.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Museus indígenas, museus etnográficos e a representação dos índios no imaginário nacional:* O que o museu tem a ver com educação? In: CURY, Marília Xavier (org.). Museus e indígenas: Saberes e ética, novos paradigmas em debate. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2016. p. 33-38.

CARVALHO, Josué. O museu, o nativo e a musealização do objeto. Dossiê Etnologia e Museus, *Campos*, v. 16, n. 2, p. 59-74, 2015.

CLAUDINO, Cleci. *O Papel Social da Mulher Kaingang da Terra Indígena Guarita.* Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2015.

DARELLA, Maria Dorothea Post et al. (org.) *Kófa ag Jykre. Aprendendo com os anciões.* Florianópolis: [s.n.], 2018. 153 p. Disponível em: file:///C:/Users/57173680972/Downloads/Livro%20Kaingang_PDFweb%20(1).pdf.

GIBRAM, Paola Andrade. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang.* Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.

IZQUIERDO, Ivan. Memórias. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 89-112, 1989.

NORA, Pierre. Entre memórias e histórias. A problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo, v.10, p. 7-28, dez. 1993.

PÁGINAS ELETRÔNICAS:

http://riodascobras.com.br/povo-kaingang

www.portalkaingang.org

https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang

https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mapa-dos-Povos-Indigenas-na-Epoca-do-Descobrimento.jpg

https://www.dicionariotupiguarani.com.br/dicionario/macro-je/

antoniokasinmig.blogspot.com

www.rdfoco.com

5

O CONTATO DESCRITO PELOS LAKLÃNÕ-XOKLENG, OS DESCENDENTES DE KAINGANG E AS TROCAS DE COSTUMES E SABERES

por Osiel Kuita Pate

RESUMO EM PORTUGUES

Este trabalho é um relato do contato Laklãnõ-Xokleng com os brancos, contado de uma forma diferente de outros pesquisadores e historiadores, pois parte da visão da comunidade indígena. Tento sintetizar o conhecimento conforme os relatos da comunidade da Terra Indígena Laklãnõ, para que se possa entender como os Laklãnõ se organizaram ainda na mata para que pudesse ser realizado o contato com o branco. Trago também a importância do papel dos Kaingang da bacia do Tibagi no Paraná para a realização do contato e de como seus descendentes se miscigenaram em casamentos interétnicos entre os Laklãnõ e os brancos da região. Ao final, esta pesquisa traz ainda como é hoje a formação da Terra Indígena Laklãnõ e sua constituição populacional.

APRESENTAÇÃO

Meu nome é Osiel Kuita Pate, sou da etnia Laklãnõ-Xokleng, nascido em 14 de outubro de 1981, brasileiro, natural da Terra Indígena Laklãnõ, sou filho do Senhor João Pate e de dona Alexandrina Pate, ambos indígenas do povo Laklãnõ-Xokleng, sendo ela uma das descendentes de Kaingang que se autodenomina Laklãnõ-Xokleng. Sou casado com Maria Lucia Otto Pate e pai de duas crianças maravilhosas, Francisco Kaudag Jove Pate de oito anos e Kamyli Lag Koziklã Pate de 9 meses, ela chegou em um momento muito difícil da minha vida e tem me dado mais ânimo para viver.

Aqui irei fazer uma apresentação da minha vida desde meus tempos de infância e irei também descrever os meus trajetos enquanto universitário, das minhas dificuldades de chegar a uma universidade e de cursar um curso universitário, também como cheguei na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para assim cursar o e finalizar o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

A família à qual pertenço é composta por oito pessoas, meus pais e meus cinco irmãos, sendo na seguinte ordem decrescente: Marlene Pate, Livai Pate, Asmone Pate, Osias Tucumg Pate e Oséias Ndili Pate, sendo eu o penúltimo dos filhos,

posso dizer que sou grato a Deus por me ter colocado entre esta família maravilhosa.

O grande motivo que me levou a fazer este trabalho de pesquisa foi o fato de que quando Kougduj chegou na Terra Indígena Laklãnõ teve um relacionamento com a Laklãnõ--Xokleng Wanhkãl e deste relacionamento é concebida minha avó Tereza Dug Pripra. Quando já crescida Tereza casa-se também com um Laklãnõ-Xokleng, então deste casamento é gerada minha mãe, Alexandrina, que por sua vez casa-se com João Pate, união da qual sou gerado. É importante ressaltar que meu pai é Laklãnõ-Xokleng, mas ele foi adotado por Joggóg, que é um dos integrantes do grupo Kaingang que vieram colaborar no contato e que casou com Kônheko, uma Laklãnõ-Xokleng que era estéril. Sua irmã, Koziklã, percebendo que Kônheko em sua velhice ainda não tinha concebido filhos, combinou com seu marido Vaipõ Pate, como era costume Laklãnõ-Xokleng em dar seus filhos para parentes criarem, entregaram meu pai para Kônheko e seu esposo Jóggog. Então, esses são os motivos que me ligam ao grupo Kaingang e que me levaram a trabalhar este tema. Também por fazer parte da família Pate, que teve grande participação para que acontecesse o contato, pois Kovi que é um dos personagens principais no contato de 1914 é justamente tio de meu pai, sendo então meu tio avô. Fazer parte das famílias que tiveram os personagens principais no contato fez

com que eu tivesse interesse em escrever o contato Lak-lãnõ-Xokleng ocorrido no vale de Itajaí em Santa Catarina.

A minha vida enquanto criança foi muito divertida, apesar de passarmos por algumas necessidades. Por meu pai não ter muito conhecimento e não ter nenhuma formação, muitas vezes ele era obrigado adentrar a mata para poder tirar alguns palmitos para vender e comprar o nosso alimento, mas como eu era criança. para mim isso se tornava divertido porque íamos todos juntos para o mato e sempre iam outras famílias com seus filhos. Quando nos encontrávamos, brincávamos em árvores e fazíamos balanço de cipó enquanto nossos pais cortavam o palmito. Quando não estavam cortando palmito eles iam para o rio pescar e muitas vezes ficavam semanas pousando no rio pescando e isso pra mim era muito bom, porque eu me divertia muito nadando no rio com as outras crianças. Meu pai foi cacique no ano de 1992 por apenas seis meses, pois como ele era o vice e o cacique havia renunciado ele assumiu a posição de cacique, mas posso dizer que este pouco tempo foi o suficiente para ajudar a nossa comunidade. Assumindo a posição de líder, passou a liderar os trabalhos comunitários, pois nesta época quase tudo era feito de forma comunitária, principalmente as plantações da época. Lembro-me que num desses encontros da comunidade para fazer a colheita do milho que havia sido plantado pela comunidade, estava eu lá com meus irmãos e demais crianças e isso era muito divertido, porque

além de brincar, lá aprendemos a fazer vários tipos de armadilhas e laços para pegar bichos e pássaros que chegavam para comer o milho plantado, esse bichos e pássaros eram nosso alimento enquanto se fazia a colheita.

No ano de mil novecentos e noventa e três meus pais foram morar na aldeia bugio devido a alguns conflitos políticos ocorridos na Terra indígena Laklãnõ e, como o conflito era maior na aldeia Sede, eles decidiram se mudar para a aldeia Bugio. Moramos aproximadamente um ano na aldeia Bugio, pois um dos primos de meu pai o havia convidado para morar com ele em sua casa, minha irmã mais velha já morava lá também. Chegando lá, meu pai juntamente com meu irmão Livai que já era casado, começaram trabalhar na extração de canela sassafrás, que era o único meio de trabalho para obter o alimento para nosso sustento. Como era somente meu pai e meu irmão que estavam trabalhando, eu e meus outros irmãos tivemos que abandonar nossos estudos para poder ajudar no serviço. No ano seguinte retornamos à aldeia Sede, então retornei aos meus estudos, mas não ficamos muito tempo por lá, porque no mês de maio meu pai foi chamado como missionário pela Igreja Evangélica Assembléia de Deus do município de Jacinto Machado. Era para meus pais estarem como missionários na Terra indígena Ivaí, no município de Manoel Ribas no Paraná, mas somente no dia 11 de junho fizemos nossa mudança. Nesta ida para a T.I Ivaí foram com meus pais eu e meus irmãos

Asmone Pate, Osias T. Pate, Oseias N. Pate e minha sobrinha, Antônia Pate. Ficamos morando lá dois anos e meio, depois retornamos para a Terra Indígena Laklãnõ e após quatro anos retornamos para o Paraná, desta vez para a terra indígena do Apucaraninha onde comecei o meu ensino médio. Em 2004 retornamos novamente para a Terra Indígena Laklãnõ e, como havia reprovado no terceiro ano do ensino médio, terminei meus estudos no município de José Boiteux. No ano seguinte passei no vestibular para estudar medicina na Universidade Estadual de Maringá (UEM) e fiquei estudando por dois anos e meio, mas não consegui terminar devido a problemas financeiros e então retornei para minha terra natal. Em 2016 participei do vestibular para o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na Universidade Federal de Santa Catarina e hoje me sinto orgulhoso em estar finalizando um curso de Graduação, pois sou o segundo filho do senhor João Pate e de Dona Alexandrina Pate a fazer um curso de graduação e esses quatro anos foram muito valiosos em minha vida, apesar de muitos problemas terem ocorrido comigo durante esta trajetória.

Os Pacificadores

João Adão Nunc-Nfoonro de Almeida, 2017

Vocês que estão me olhando também me ouvindo falar.
Tirem o lenço do bolso, porque podem chorar.
Conhecerão a realidade que aqui vou registrar.

Saberão que história completa ela não esta.
Pois não fala dos Kaingang que vieram do Paraná.

Eduardo não estava só, para os Xokleng pacificar.
Porque não contar a verdade dos que vieram lhe ajudar.
Na história não aparece. Seus nomes no anonimato está.
Mais no decorrer deste poema conhecê-los tu iras.

Kanduy e seus 4 filhos, vieram no rio Plate se instalar.
Rosa e também Messia índias lindas de olhar.
Também Jóngón e Olímpio, esta é a família Pripra.
O índio Janguinho Criri que junto veio desbravar
Com eles Cândida Nunc-nfôonro esposa de Olímpio Pripra.

Todos estes índios valentes, que vieram morar aqui.
Formaram esta grande tribo, Xokleng, Kaingang e Guarani.
O poema que estás ouvindo, sei que vai te emocionar.
E se tiver consciência correndo vem nos ajudar.
A defender os direitos que a constituição nos dá.

INTRODUÇÃO

A Terra Indígena Laklãnõ está situada no vale do Itajaí, entre os municípios de José Boiteux, Doutor Pedrinho, Vitor Meireles, Itaiópolis e Rio Negrinho, a 242,1 km de Florianópolis. Este trabalho de pesquisa intitulado "Descendentes de Kaingang da bacia do Tibagi P.R na Terra Indígena Laklãnõ e as trocas de costumes e saberes na vida Laklãnõ-Xokleng", traz fatos ocorridos no contatoLaklãnõ-Xokleng

com a sociedade não indígena. A partir deste ponto de vista, pode-se dizer que o outro lado da história foi silenciado, já que este lado heróico do povo indígena Laklãnõ-Xokleng e Kaingang é pouco mencionado. Os pesquisadores pouco falam de como se deu a iniciativa do grupo Laklãnõ-Xokleng de fazer o contato com os indígenas quando ainda estavam na mata. É importante ressaltar o fato de a comunidade Laklãnõ-Xokleng não reconhecer o termo "pacificação", mas sim contato. A chamada "pacificação" foi muitas vezes descrita em trabalhos de pesquisas históricas e antropológicas de outras pessoas não indígenas, que muitas vezes não conhecem o outro lado da história do contato contada pelos indígenas Laklãnõ-Xokleng e da façanha heróica dos líderes deste povo, que muito fizeram quando ainda estavam na mata para que pudessem salvar todo o grupo, junto às crianças que estavam órfãs, tendo sido seus pais mortos por bugreiros quando atacavam os acampamentos. Para eles este termo é pejorativo e este modo de pensar é, para eles, como se não tivessem espírito. Esta pesquisa vem trazer como e porque os Laklãnõ-Xokleng decidiram ter o contato com o não indígena, para que assim pudessem ter feito o encontro com Eduardo de Lima e Silva Hoerhann. O contato também era de suma importância para o povo Laklãnõ-Xokleng e esse encontro com os não indígenas já estava previsto e acordado entre os grupos, visto que estava previsto acontecer com Hoerhann ou talvez com outra pessoa

não indígena, já que o massacre e a dizimação era muito grande por parte dos bugreiros, colonos e o próprio governo do brasil. Mas é importante ressaltar que a vinda dos Kaingang facilitou ainda mais o contato buscado pelos Laklãnõ-Xokleng, isto ocorreu devido ao idioma e costumes destes povos serem muito parecidos, tendo sido eles os primeiros a dialogarem com os Laklãnõ-Xokleng.

Conforme Tommasino (1995), os primeiros contatos dos Kaingang com a sociedade não indígena e o grupo de Kayoa se deram a partir de dezembro de 1858, quando um grupo aparece às margens do rio Tibagi e deixa todos os brancos apavorados. A partir desse momento, começam as tentativas de conquista sobre os Kaingang, que na bacia do Tibagi se intensificam a partir de 1862, quando estas conquistas se tornam vitoriosas, tendo o último contato ocorrido em 1930 (Tommasino,1995. 121). Tendo isso ocorrido, há uma grande possibilidade do sertanista E. Hoerhann ter ido buscar os Kaingang na região para que pudesse ajudar no contato com Laklãnõ-Xokleng em 1914. Hoerhann aprende a língua Kaingang, que é muito parecida com a língua Laklãnõ-Xokleng por ser do mesmo tronco e família linguística, o que possibilitou que viesse a se comunicar com o novo grupo indígena. O sertanista não somente aprendeu a língua, mas também teve a idéia de trazer um grupo de pessoas da mesma família, para que pudessem auxiliá-lo no trabalho do contato com o grupo indígena mencionado, que na época

eram conhecidos como Botocudos. Este grupo Kaingang que veio era constituído por um pai, seus filhos, um genro, uma nora e netos.

Para a realização desta pesquisa utilizei entrevistas com três anciões e uma professora da Terra Indígena Laklãnõ e um ancião da Terra Indígena Apucaraninha, no Paraná, como metodologia de pesquisa. Todas as entrevistas foram realizadas em 2019, quando eu pude conversar (entrevista não estruturada) com eles, que permitiram que nossas conversas fossem gravadas em áudio. O resultado destas entrevistas será apresentado ao longo deste trabalho. O resultado apresentado foi baseado em pesquisa de campo realizada na tarde do dia 3 de janeiro de 2019 com o ancião da etnia Laklãnõ-Xokleng, o senhor João Pate, tendo sido ele adotado por um dos Kaingang que vieram do Paraná. O levantamento da genealogia dos Kaingang aqui apresentado foi construído conforme o relato do senhor Pate e teve como ponto de partida as pessoas que chegaram com Eduardo de Lima e Silva Hoerhann no contato ocorrido no dia 22 de Setembro em 1914 com a etnia Laklãnõ-Xokleng. Documentei até a terceira geração, como início nos primeiros indivíduos que chegaram com Hoerhann às margens do rio Platê, local que logo após o contato ficou conhecido como Posto Platê.

É importante ressaltar que o grupo de Kaingangs trazido do Paraná para o contato com os Laklãnõ-Xokleng, vieram da

bacia do Tibagi entre os municípios de Assaí, Jataizinho, Ibiporã, Londrina, Ortigueira e São Jerônimo da Serra. Após ocorrido o contato, os descendentes de Kaingang continuaram a morar na TI Laklãnõ. Este trabalho foi feito na intenção de que o povo Laklãnõ-Xokleng saiba da coragem e vontade de continuar a viver de seu povo, que para isso optaram por entrar em contato com a população não indígena, tendo proposto o encontro que aconteceria para que o seu extermínio não mais ocorresse e que seus filhos continuassem a viver entre os brancos (zug, kokoleng). Também trago aqui a reflexão para os descendentes de Kaingang, da importância de seus antepassados na história do contato Laklãnõ-Xokleng. Enfim, é importante ressaltar que é necessário que a comunidade possa entender como se deu a formação da TI Laklãnõ no pós contato e de como isso tem feito com que a cultura desta comunidade fosse enriquecida após o encontro das duas culturas, que por sinal não são muito diferentes por serem do mesmo tronco e família linguística e que isso é muito importante para o povo Laklãnõ-Xokleng.

Decidi pesquisar este tema porque a comunidade Laklãnõ-Xokleng teve uma miscigenação com a etnia Kaingang após o contato.

A pesquisa para mim terá uma importância pessoal, pois meu pai sendo Laklãnõ-Xokleng foi adotado por um dos

Kaingang e minha mãe é neta de um dos ajudantes do sertanista Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, além de ser de suma importância para a comunidade Laklãnõ-Xokleng.

Quero mostrar a importância da história do contato contada por indígenas e colocar como o contato foi visto pelos Laklãnõ-Xokleng e pelos Kaingang, contar o passo a passo do ponto de vista indígena. Quero fazer com que as famílias descendentes, que hoje desconhecem sua história, costumes e até mesmo seus parentescos, conheçam sua própria história.

1. O CONTATO

Quem são os Laklãnõ-Xokleng

A Terra Indígena Laklãnõ, foi inicialmente conhecida como Posto Platê, foi posteriormente denominada Posto Indígena Duque de Caxias, seguido de Posto Indígena Ibirama e atualmente é chamada de Terra Indígena Laklãnõ. Está localizada no estado de Santa Catarina, ao noroeste de Florianópolis e à oeste de Blumenau, situada entre os municípios de José Boiteux, Doutor Pedrinho, Vitor Meireles e Itaiópolis, na região do Vale do Itajaí conhecido como Vale Europeu. Possui um tamanho de quatorze mil

hectares e uma população de aproximadamente três mil (3.000) pessoas.

O povo Laklãnõ-Xokleng faz parte da família Jê do Sul ou Jê Meridional, do tronco linguístico macro Jê, podendo ser afirmado que são parentes próximos dos Kaingang. Este povo sempre teve suas andanças entre o Paraná, Santa Catarina e o Rio Grande do Sul, mais precisamente nas florestas do litoral, vales e planalto, de Paranaguá a Porto Alegre e entre as florestas do rio Iguaçu e os campos de Palmas. Este era seu território tradicional, pois são áreas de Mata Atlântica com grande vegetação de araucária que continham a base da sua alimentação, como o pinhão e raízes silvestres, a carne de animais de grande porte (como veado e principalmente a anta), pássaros, mel e frutos, por isso seus trajetos eram principalmente em florestas de araucária.

O povo Laklãnõ-Xokleng foi denominado de várias formas, sendo eles chamado de Bugres, Botocudos, Aweikoma, Xokrén, Kaingang de Santa Catarina e Aweikoma Kaingang, todos utilizados de modo pejorativo pelo branco (NÖTZOLD & ROSA, 2011, p. 10). Segundo o ISA, estas duas últimas denominações se deram devido às línguas e cultura Xokleng e Kaingang terem muita proximidade entre si e não serem uma auto-denominação dada por estes povos. Isso ocorreu também pelo fato de os pesquisadores daquela época e também outros não indígenas desconhecerem a história dos

Laklãnõ. O nome Xokleng foi dado por pesquisadores que observaram seu modo de viver e através disto os nomearam desta forma, mas os Laklãnõ sempre se identificaram por seu nome tradicional (Laklãnõ que quer dizer, "em baixo do sol"), que desde seu tempo de andanças pelas matas tinham este nome. Esta auto-denominação se deu pelo grupo fazer suas caminhadas em baixo do sol, sempre o tendo como sua referência.

> O termo Xokleng, nome dado pelos pesquisadores e que significa "aranha" ou "taipa", até então foi o mais utilizado pelos colonizadores para nomear este povo, mas antes disso, como já afirmamos acima, já se conheciam como Laklãnõ, esse sempre foi o nome de identificação tradicional. Assim, os Laklãnõ se identificavam etnicamente e com nomes em Laklãnõ. [....] (POPÓ, 2015, p. 15)

Ainda segundo Gakran (2015) o nome Xokleng tem dois significados que foram traduzidos por pesquisadores que estiveram na Terra Indígena Laklãnõ, um estaria relacionado a como se escondiam das chuvas em baixo das grutas ou taipas e o outro seria a forma como eram carregadas suas caças em suas costas, da mesma forma que a aranha carrega seus filhotes. Mas segundo Gakran, estas duas versões são feitas por dois pesquisadores diferentes, então por volta dos anos de 1980 a própria comunidade passa a buscar ser identificada por seu nome tradicional.

Na pesquisa mencionada, chegou-se a algumas conclusões sobre a etimologia do nome mais comum atribuído a eles, como xó ou txó kleng ou klẽoi lembrado durante a pesquisa citada. De acordo com Gakran (2005), o pesquisador perguntou para seu parente como eles se protegiam da chuva e este respondeu dizendo que, em grande época de chuva, protegiam-se debaixo dos paredões de pedra. Na pesquisa mencionada, chegou-se a outra interpretação sobre o mesmo nome: Xokleng ou txuklẽg. Outro pesquisador perguntou como eles faziam quando matavam um boi nas fazendas dos não-índios e o parente consultado, sobre o nome txuklẽg, respondeu que, quando matava um boi, eles o esquartejavam e um homem carregava tudo nas costas, numa mochila feita por eles, de taquara. Interpretando esta informação, os nomes foram comparados com o nome para aranha. Dessa forma, conclui-se que o nome Xokleng, de maneira equivocada ou preconceituosa, identificava o povo como homens da montanha ou homens que vivem debaixo de paredões de pedras ou povo da caverna, ou, finalmente, homens-aranhas.

> É importante citar que, em uma das histórias que gravei com os sábios anciãos, entre 1983 a 1985, foi mencionado o nome Laklãnõ. (GAKRAN, 2015, p. 24)

Os Laklãnõ acreditavam em espíritos bons e maus. A partir dos anos de 1850 começa a ocupação e a colonização no médio vale do Itajaí, isso ocorre através da negociação entre Hermann Blumenau e seu sócio Fernando Hackradt com o governo Imperial e Blumenau passa a ser diretor da colônia. Em 1852 sua casa é atacada por um grupo Laklãnõ e dois acabam morrendo e são encontrados no entorno da casa. Pelo ponto de vista indígena estes ataques não eram feitos

por maldade, mas sim pelo fato de seus territórios tradicionais estarem sendo ocupados por pessoas estranhas, com a ocupação dos territórios tradicionais Laklãnõ-Xokleng.

Conforme mencionado na introdução, os Laklãnõ-Xokleng eram denominados pelos primeiros pesquisadores de Botocudos pelo fato de usarem botoques. Seu trajeto anterior ao contato localizava-se entre o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, por isso também eram muitas vezes chamado de Kaingang de Santa Catarina por algumas autoridades e pesquisadores da época.

> Eles já ocuparam uma vasta região do sul do Brasil, desde o centro do Paraná até o Nordeste do Rio Grande do Sul, incluindo quase todo o centro-leste do Estado de Santa Catarina. Os primeiros registros em documentação escrita sobre o povo Laklãnõ-Xokleng, parecem ser algumas cartas de Jesuítas Espanhóis das Missões do Guairá, no início do século XVII. Entre muitas outras coisas há ali referências às práticas da cremação dos mortos, segundo consta no trabalho de Sílvio Coelho dos Santos (1973). No final do século XVIII, a expedição portuguesa para descoberta dos campos de Guarapuava, dirigida por Afonso Botelho de Sampaio e Souza, registrou em seu mapa daqueles campos, os aldeamentos indígenas que ele visitou, denominando seus moradores como gentio Xoclan. O avanço da colonização portuguesa, a princípio através da chamada "frente pastoril", foi aos poucos restringindo o território livre dessa sociedade indígena. (CRENDO, 2015, p. 11)

O século XVIII e XIX foi marcado por um grande massacre das populações Laklãnõ-Xokleng na região sul, isto ocorria devido ao avanço da colonização na região, que se fortaleceu ainda mais com a chegada da família real, já que após sua chegada foi criada a Lei das Terras que institui o direito de colonizar as terras "devolutas".

Esta lei das terras foi sancionada em 11 de setembro de 1850 e dispõe das terras que não estavam sendo ocupadas ou não estavam sob os domínios do estado, de uso público nacional, provincial e municipal, e também falava das terras que deveriam ser reservadas para a colonização das populações indígenas, para que nestas terras fossem feitos povoamentos para que diminuíssem os confrontos com os europeus que estavam chegando para colonizar o interior do Brasil. Segue trecho do documento:

> Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por titulo de sesmaria sem preenchimento das condições legais. bem como por simples título de posse mansa e pacifica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionaes e de extrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonisação extrangeira na forma que se declara.
>
> [...]

> Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonisação dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval
>
> BRASIL, LEI No 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850.

Esta lei veio como uma forma de segurança para quem estava chegando em busca de uma vida melhor, através disso o povo adentrava as matas e isso fazia com que os indígenas viessem a ficar acuados, muitas vezes sendo obrigados a lutar por seus territórios e isso fazia com que houvesse enfrentamento entre indígenas e colonos. Blumenau foi a principal colônia que teve seu início através da Lei das Terras:

> O processo de colonização de terras no vale do Itajaí teve impulso com a Lei de Terras de 1850, tratava de regras sobre a colonização de terras devolutas do império e determinava, entre outras providências importantes, seu aproveitamento (HERING, 1987). A partir dessa lei o governo imperial permitia a divisão e revenda dos lotes aos colonos. Durante este período inicia a Colônia Blumenau, em 1850, dando impulso como pólo de desenvolvimento à toda a região do vale (GARROTE, 2012, p. 5-6)

Pode-se dizer que, baseado nesta lei das terras, o extermínio foi legalizado no Brasil para aquelas pessoas ou grupo que interferisse no desenvolvimento do país e as pessoas e grupos que foram afetadas por esta lei foram principalmente

as populações indígenas, que eram mortas por batedores de mato, também conhecidos por bugreiros, que eram contratados pelo governo e pelos fazendeiros e outras pessoas que estavam chegando para colonizar as terras ditas "terras devolutas". Como a região do vale do Itajaí estava sendo colonizada e o progresso do brasileiro não podia parar, muitos Laklãnõ-Xokleng foram mortos pelos bugreiros e o mais conhecido pelos indígenas, que causou muitas mortes para a sua comunidade, são os bugreiros Martin Bugreiro e Ireno Pinheiro. Esses bugreiros chegavam nos acampamentos muitas vezes de surpresa e matavam os indígenas enquanto dormiam, sempre davam um tiro e depois a matança continuava no facão.

Antes de deitar, os índios xoklengues penduravam as armas de caça e guerra nos galhos das árvores. Deitavam no chão, protegidos apenas por uma cobertura de folhas nas noites de chuva. Prestes a amanhecer, entravam em sono mais profundo. Era nessa hora que os bugreiros atacavam. De tocaia na mata, grupos de oito a 15 homens cercavam o acampamento. Primeiro cortavam os arcos para impedir reação. Disparavam então tiros de escopeta, para causar pânico, e o resto do serviço era feito no fio do facão: rasgavam a carne de homens e mulheres com navalhas afiadas, na barriga, nas costas, na garganta. Crianças eram jogadas para o alto para que caíssem na ponta do facão. As orelhas eram cortadas. Cada par tinha um preço, mas a orelha esquerda era a que valia para comprovar a eficiência da caçada e não deixar dúvidas da quantidade de bugres abatidos.

(Depoimento do ex-bugreiro Ireno Pinheiro ao antropólogo Silvio Coelho dos Santos em 1972. ISA: Diário Catarinense, 25/06/2016).

Com o avanço da colonização no interior das matas, os indígenas Laklãnõ-Xokleng estavam sem espaço em seus territórios originários, pois estavam sendo cercados de colônias. Eles garantiam sua sobrevivência através da caça e da coleta e por isso seus espaços já não eram suficientes para manter a sua sobrevivência. Os Laklãnõ-Xokleng não eram vistos pelos colonizadores como seres humanos pelo fato de não terem um padrão de vida igual aos seus, pois sua cultura, costumes e crenças eram completamente diferentes dos colonizadores e não tinham como hábito trabalhar na roça, pois eles viviam entre suas caminhadas, o que se chamou de "nômades", e viviam da coleta de frutos e de caça, motivo pelo qual não eram vistos como ser humano, mas como obstáculos para o progresso. Por não haver mais espaço, seus alimentos foram se tornando escassos e a mortandade de seus grupos crescendo cada vez mais pelos bugreiros, eles acharam que a melhor solução era se encontrar com os brancos e fazerem o contato, devido há muitas crianças estarem órfãs por motivo de seu pais terem sido mortos pelo Martinho Bugreiro. Eles acreditavam que Martin era um menino que teria sido capturado por eles em uma de suas invasões na casa de um dos colonos e eles tinham medo de ser exterminado por ele, este relato foi contado a mim pelo ancião João Pate:

Meu pai Vajpõ falou que ele, o Martin, era um guri que eles pegaram numa das casas que eles entraram pra procurar comida e facão e machado, outras ferramenta dos brancos, porque já não tinha muita coisa no mato pra eles comer, porque aqui em redor já tava cheio de morador, então eles iam nas casas dos brancos que morava na beira do mato pra procurar comida ou às vezes eles ia se vingar quando os brancos tinha matado os parente deles e esse Martin bugreiro ele dizia que era o guri que eles tinha pegado numa dessas vezes que eles invadiram uma casa, quando eles chegaram na casa tinha gente na casa e era uma mulher e um homem e umas crianças daí eles mataram os outros e levaram o guri, ele era pequeno mais ou menos assim [o ancião mostra a estatura da criança, que parece ter mais ou menos 7 a 9 anos], o pai disse que depois que eles levaram ele pro mato eles cuidavam dele pra ele não ir embora de volta e onde eles ia eles levava ele, daí ele ia com eles e por onde eles passava ele marcava as madeiras com um corte, o pai disse que eles via ele marcando mais nunca perguntaram pra ele porque que ele marcava assim e nem desconfiava com ele, mais eu acho que ele marcava porque queria que alguém encontrasse ele, eu penso assim porque o pai disse que as marcas dele era diferente das marca deles, decerto ele escrevia alguma coisa mais com eles não sabia a língua dos brancos eles não entendia. Daí uma vez ele fugiu deles mais eles foram procurar ele e acharam e trouxeram ele de volta, daí ele não tentou mais fugir e ficou junto com eles, ele cresceu lá no mato, ficou, quando tava grande ele casou com uma índia e teve filho com ela. daí eles não cuidaram mais dele porque ele tinha casado e tinha filho, e ele não tentou mais fugir, por isso que eles não desconfiaram mais dele decerto tava fazendo assim porque ele queria que eles confiassem nele porque com certeza ele tava querendo fugir, daí diz que um dia ele foi caçar pra mulher dele e ela ficou esperando, quando anoiteceu ele não

voltou mais no outro dia ele não veio também e nunca mais voltou. Por isso que depois que eles saíram do mato que eles desconfiaram que era ele que matava eles porque os que iam e matava os índios conhecia bem o jeito deles como eles andava, como eles fazia pra caçar e como eles dormia. Por isso que eles decidiram fazer o contato, diz que eles se reuniram e combinaram entre eles porque era demais que o branco tava matando, tava matando eles, matava eles, tava matando, daí os índios aí como saiu aqueles do calmão lá, os Gló kó zã to plenh, daí esses índios que estão aqui hoje, aí saiu os agdjin os wãnhkomã, eles saíram, fora deles era outra família, uma outra família, daí como eles ficaram sozinho, esses laklãnõ, daí que eles se reunira que eles não quiseram sair junto [Nesse ponto eu pergunto: mas os outros já tinham saído com os brancos ou os brancos tinham matado eles?] não, não, eles ja tinham saido, ai que tem índio lá pro tabuleiro, lá em Florianópolis, lá pro Rio Grande, se espar-ramam, eles foram procurando, aí esses ficaram aqui porque já tinha Timbó, Itaiópolis, tava cercado pra cá tinha, Taió Grande me que é Salete, daí eles ficaram aqui e se reuniram pra poder conversar e ver [tosse do ancião, e momento que ele começa a chorar quando relembra a história de seus pais], eles disseram entre eles, sentaram.

[em meio a conversa com João Pate, sua esposa Alexandrina intervém e conta uma parte do que sabe]

[Alexandrina:] Acho que o pai ta esquecido que o professor, que era o Filicio, ele levava nós ali pra baixo onde era o grupo velho e contava pra nós, pra nós aluno, não sei se ele tava junto ou ta esquecido, ele mostrava pra nós ali onde mora o Geraldo em cima do peral onde os índios apareceram primeiro em cima daquele peral, Geraldo lá, nosso professor até aquele tempo, ele

respeitava aquele lugar, daí de vez em quando ele levava nós lá em frente assim pra baixo daquele grupo velho como diz teu pai que o Ali derrubou um pouquinho assim pra baixo, aí ele mostrava aí pra nós aí ele dizia que os índios vieram ali aí esse Vomblê que ele fala mais o outro que eu não sei qual é o nome eu sei que o Filicio contava pra nóis que eles viam ali e ficava ali daii... quieto assim te que daí eles começaram a quando o velho Eduardo fez aquelas casas lá, pra morar lá, ai ele disse dai eles começaram, dai eles tinham medo, então eles queria sair fora pra ver se alguém via, aí então eles gritava en kake hã gritava pro nhagãl en kake hã os Kaingang é que gritava junto com eles, que era o falecido meu vô, que é pai da minha mãe, que é o Kóugduj então ele que gritava en kake hã ta ka in só ninõ há [está frase é na linguagem kaingang] e até que parece em dois ou três dia eles escutaram aí que o velho Eduardo procuro porque ele soube e procurou de encontrar com esses índio mas quem gritava era como diz meu avô e tinha mais índio velho de lá, que agora eu não lembro o nome deles, mas eu lembro do meu avô, que é pai da minha mãe, que é pai da velha Missia, por que quem veio com eles lá do Paraná, foi a velha Missia, ela veio, ela veio, a minha tia então, ela tava ali com eles sempre quando [Neste ponto eu pergunto: essa Missia era?] a irmã da minha mãe, por parte de pai [essa era a, como era o nome dela em índio?] o nome dela é kãgfenh, a mãe da Liça [a Missia que é a kãgfenh] ela é minha tia, e ela trouxe a Maria pequena, que é a Maria goiaba, a mãe do Lúcio, ela veio pequena, a Maria teve o Fábio, Lucio e o Timo, esses são os filhos da Maria, dai lá que eles começaram gritar lá pra cima daquele peral lá pra cima do Geraldo.

[João Pate continua seu relato]

eu tava, eu ia contar assim que eles decerto pensaram assim entre eles, que os brancos ia cuidar deles, pensaram assim que se eles se entregassem pra eles, eles iam cuidar deles, disseram assim, sentaram entre eles quem tava e era os chefes deles, era o Kovi e o Vomblê, lá no mato eles que tava com eles que conversava com eles daí decerto os outros que saíram, os lá do Calmoão, e lá saiu os outros, com outros chefe, que sai pra cá os agdjin e os waikomã com outro chefe então eles conversaram com eles, disseram assim pra eles, sentaram entre eles porque eles eram em bastante, tinha um pouco ali, que tava no acampamento deles e tinham outros em outros lugar não tava tudo, tinha mais, quando assim disseram entre eles kókoleg óg mena genh jã jé óg ag mõ gel gonh tog ti óg ki avanh era as criança jé óg ag mõ óg já õn, era a ideia deles, então eles disseram vamos se entregar pra eles, pra cuidar dos nossos filhos, aí que eles procuraram com eles, porque o jagãl já tava ali em baixo, procuraram pra conversar, ai todo mundo concordou, dai procuram conversar com ele, ai decerto marcaram o dia pra se encontrar, daí eles voltaram pro acampamento dele e contou pra eles que tinha visto o branco e disse: eu conversei com o branco, e dai tava esse Kaingang com ele eles já dizia que ele conversava com eles, mais eles não falam certo dos Kaingang, nem um lugar está escrito qual foi o índio Kaingang que falou com os Xokleng, nem um lugar tá escrito, o Silvio Coelho que tem um monte escrito mais nem um lugar que está escrito que o Kaingang falou qual o Kaingang, porque veio foi o Kougduj com os filhos dele, o Olimpio e outros, e os outros, e ele não diz nem um nome, ele só fala assim que veio os índios do Paraná Kaigang pra ajudar mas não diz quem, porque tinha um Kaingang junto que na hora que o nhagãl chegou perto deles, que o Kuita atirou uma flecha que quase matou ele, que quase pegou nesse índio, mas não diz o nome dele, foi nesse índio que quase

pegou mas não diz o nome dele não sei se é esse Kougduj ou Olimpio porque veio outro índio, não só o kougduj, veio mais índio, ai ele não fala desse outro índio, que veio, eu perguntei pro velho Jangó ele não conta, eu não se ele não queria contar pra mim, tinha mais um outro e era Kaingang também, ele veio, mas depois foi embora e ficou esse kougduj, mas tinha mais um que foi embora agora eu não sei se é esse um que eles quase mataram. Os livros fala assim, eles que ele pacificou os índios, mas não foi assim, quem fez de verdade, eles tava esperando, o nhagãl só tava esperando que pudesse achar uma oportunidade pra conversar com eles e trazer eles mas, ele não achou, ele não, quem veio lá do mato pra tentar conversar com ele foi o índio, foi ele que foi atrás o índio, veio atrás dele, veio atrás dele pra conversar com ele, veio atrás pra dizer que ele vai, que eles vão se entregar pra eles, que eles já tinham conversado, eles conta que ele pacificou, mas não foi eles que quiseram.

[a entrevista se encerra pelo fato de um aviso que chega de que um rapaz indígena havia se enforcado na aldeia Bugio]

Baseado nas entrevistas pode-se perceber que os indígenas Laklãnõ-Xokleng não aceitam o termo pacificação, que é muitas vezes usado pelos historiadores e outras pessoas, porque eles dizem que com esse termo eles se sentem pior que um animal e que foram eles que que deram os primeiros passos para dialogar com Eduardo. Nas outras entrevistas com o senhor Voia Camlém, os relatos do contato são contados da mesma forma que o senhor João Pate e dona Neli. Já na entrevista com a professora Yoo Vomblê Pripra, que é

bisneta de Vomblê, que é um dos que se encontraram com Eduardo às margem do rio Platê, ela relata, conforme sua avó lhe contara, que quando os Laklãnõ-Xokleng ainda estavam no mato, os rapazes eram escolhidos entre os anciões para que liderassem o grupo, mas deveriam ouvir o conselho dos anciões e deveriam conversar com os mesmos, quando fossem fazer algo que fosse de interesse do grupo. E essa foi uma das coisas que pude perceber que tem uma ligação com o depoimento de seu Pate, que quando o grupo Laklãnõ-Xokleng foi fazer o contato com Eduardo, pode-se perceber que Kovi e Vomblê eram indicados pelos anciões e que eles deveriam respeitar as opiniões dos anciãos e que quando se reuniram para conversar com o grupo eles ouviram e falaram o que pensavam de bem para o grupo. Tal tema é tratado na entrevista com Youo Maurina Ingacla, conforme exposto abaixo:

> Era os velhos que mandavam, os velhos eram os líderes, ai esses rapaz, eram rapaz, só que dai eles eram tipo um líder, também eles colocavam eles como guerreiro, porque eles já eram velho, e daí a idéia partiu dos velhos, aí a mãe disse que o velho que mandou eles ir, ele acordou cedo, era três hora da manhã mais ou menos, daí ele ficou acordado, fez fogo, dormiu um pouco e se acordou de novo, daí ele acordou eles, de madrugada ele acordou eles, mas não lembro o nome dele, mas os índios já estavam conversando entre eles, os índios, tipo assim, eles não foram convencidos mas eles que acharam o que era melhor e decidiram se encontrar com os brancos, porque diz

que tinha um monte de criança que não tinha pai nem mãe e acabava eles cuidando os índios velho e era muita criança, os pais morreram nos encontros com os bugreiros e essa foi a preocupação que eles tiveram, disse assim, tá vendo essas crianças, se nós morrerem elas também vão morrer, os velhos colocaram nesse dia da reunião, eu sei que é o Pãn txi o Kovi e o Vomblê.

O ENCONTRO DE EDUARDO HOERHANN COM OS LAKLÃNÕ-XOKLENG (BOTOCUDOS)

O contato Laklãnõ-Xokleng com a civilização não indígena ocorrido no dia 22 de Setembro entre o rio Itajaí do Norte ou Hercílio e o ribeirão Platê de 1914, ficou conhecido na história como tendo sido feito pelo sertanista Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, mas nunca é relatado que ele foi acompanhado por outras pessoas, os quais teriam auxiliado no processo – apesar destas pessoas não serem descritas pelos pesquisadores, são sempre lembrados pelos anciões da TI Laklãnõ. Hoje os descendentes deste grupo se miscigenaram com os Laklãnõ e alguns com não indígenas e assim formam atualmente a comunidade Laklãnõ-Xokleng. É importante ressaltar que, para haver o contato foi necessário que os Laklãnõ-Xokleng também estivessem interessados em fazer o contato e também a importância

da participação dos Kaingang. Para isso fui a campo no dia 3 de janeiro de 2019 para realizar uma entrevista com o senhor João Pate, Dona Neli Wajkã Pate, senhor Woia Kamlém e com a professora Maurina Yoo Vomblê Pripra, meu intuito foi fazer a pesquisa com os anciões em busca de como se deu o contato na visão do indígena. Estes Kaingangs foram essenciais para a realização do contato, para que ocorresse a comunicação entre os dois lados. Sem eles seria mais difícil ocorrer o contato, eles foram os personagens principais, pois foram eles que primeiramente fizeram o diálogo com os Lak-lãnõ-Xokleng. Os Kaingang fazem parte do mesmo tronco macrô Jê e família linguistica Jê, conhecido também com Jê meridional. A língua dos Kaingang nesta época eramuito parecida com a dos Laklãnõ-Xokleng, visto que hoje tem se modificado muito, não só a dos Kaingang mas também a dos próprios Laklãnõ-Xokleng e essa mudança ocorreu devido a diversos fatores que influenciaram no idioma. Portanto, foi justamente a proximidade linguística que permitiu que tives-sem um papel importante no contato, atuando junto com Eduardo na tradução da língua Laklãnõ-Xokleng.

Conforme a anciã Neli Waiky Pate me relatou, conforme seu pai havia relatado a ela, para haver o contato com os não indígenas, o grupo Laklãnõ-Xokleng já havia se reunido entre eles quando ainda estavam no mato, conforme trecho da entrevista com a anciã:

Eles estavam lá, mais o menos no Moema, diz que os índios tava, e diz que entre eles conversaram lá em Moema, não é Dona Ema, moema pra lá no iracema, que eles fala, aí eles falaram assim; ke kuna wakaplãg óg to zug og ble vanhkala tog ti likenhy, mas de tanto os fazendeiro que pagava o Martin bugreiro, de tanto ele matar os índios, diz que tinha bastante criança deste tamanho, assim é maior e não tinha mais como eles tratar porque era demais, ku je zug og ag mõ jel tog te me ag mõ og já on, diz que eles falaram entre eles combinaram assim kuna ti konãg munh zug un te konãg munh ku ag to a moveku ma, kuna óg ble vanhkalanhy ku na óg blé nonhãg diz que entre os índios combinaram assim, aí com essas palavras eles vieram vindo e ali no Bom Sucesso diz que eles acharam uma fruta esse kakupli que eles diz o araçá branco, aí diz que tava cheio de jacutinga, aí diz que eles mataram bastante, aí eles olharam pra cá lá de cima e era tudo mato daí um subiu no pau comprido araçá branco, subiu de lá ele olhou pra baixo e entre eles falaram ããã gó ne hã ha vu apla tóg u mõ nê kunã ló tol nhã, eles falaram a ló mu jã, quer dizer, aí eles voltaram levaram a jacutinga que eles mataram, aí lá eles comeram e contaram, e o outro falara ke kuna ló munh, a tó venh ló eg djo a mêm dji, aí eles fizeram picada nessa direção desse aqui, eles ficaram aqui em cima chamado bâ, eles também levaram muito tempo pra chegar ali, é aqui em cimo, aqui eles ficaram tempo, aí eles foram caçar, onde a Liça morava, por ali diz que eles acharam, eles acharam um mel pra eles, mel lá eles adoram e hoje ninguém mais dá bola, eu tenho uma caixa de mel pra tirar, mas não dou bola, aí eles falaram pra eles, aí veio o Kovi e o Vomblê, mandaram eles tirar mel, aí e eles ficaram aqui no bâali, eles ficaram, daí ali no bâ eles desceram pra lá, o Kovi e Vomble foram tirar o mel, aí foi o Kuita e outro chamado wanhekyai, esses quatro rapaz foram junto com ele, aí quando eles tava

tirando mel, eles escutaram um tiro, aí eles falou entre eles tóg mã mu zug óg tó ag ba tô kló ke ku óg kanhzalã vu te nhã, aí ficaram escutando mais por aí assim onde de que é em frente a Amendô, por aí tinha um salto grande, que diz salto pequeno eles atiram ali a jacutinga, o Eduardo com os capangas dele e eles ficaram escutando lá onde morava a Liça [neste ponto a anciã apontou para o morro ao lado esquerdo do rio para baixo], aí eles ficaram olhando aí ã óg a vu kanhaplã, aí eles já tinha ali em frente do Fernando, onde mora, ali tinha salto também, ali, aí diz que eles vieram puxando canoa, um puxava e botava em cima, depois pegava outro e vinha puxando até que botaram tudo em cima do salto, daí subiram, aí, lá em cima eles ficaram olhando óg ha vu kanhplã, aí disseram, aí o Kovi disse assim jé nû óg mã kã ai, o Vomblê disse denh óg ag gá zul ku nõ dê, quer dizer eles são em quatro, né, quatro rapaz e dois homem, só que eles não tinha, os brancos são mais do que eles, ah é que ele disse óg ag gá zul ku nodê eles são mais do que nós, ge vã, denh óg to vanh óg me ág gaglãng aí diz que o Vomblê ficou com medo e o Kovi já não denh nu óg ma ky en kake óg mõ ky óg blé óg nhan kuzgn, aí o Vomblê não deixo o Kovi grita ai eles subiram ficaram ali na Liça pra baixo, por aí eles ficaram que ali tinha saltinho eles apararam por ali dela, eles tava vendo ele, aí eles gritaram pra ele e o Vomblê não deixou ele gritar, o Kovi, dai mesmo assim diz que ele gritou en kake a vég nu nhã diz que ele gritou pra eles assim, aí o Eduardo quando escutou eles gritar, aí diz que ele estava apontando assim, aí decerto eles estavam falando, decerto eles tão por aqui, decerto eles tava falando né, eles tão por aqui, sem ele ver ele gritou pra ele, o Kovi, aí eles gritaram ã en kake enh já vu ke jã, o Eduardo começou a gritar também, aí ele começou a chamar, chamar, era mais o menos onze horas, assim mais ou menos, quando se encontraram, era mais ou menos três horas, aí de lá, eles

vinha gritando devagarinho, descendo né, fazendo picada, vinha descendo o Eduardo com os índios, aí eles se encontraram, assim de medo, um tinha medo um do outro, tinha medo, o Eduardo tinha armamento, eles também tinha as armas deles era flecha, aí eles disse assim quando eles tava no limpo, que eles já ia se encontrar, ai Eduardo tinha facão e espada, que eles tinha naquele tempo, aí ele disse assim ên kake de nõ to txó, aí diz que ele olhou e disse ã klandja bag vã ai diz que ele jogou pra eis ai o Kovi pegou porque sempre o Kovi vinha na frente ai o outro vinha atrás quando ele jogou dai ele pegou e jogou pro o outro de trás dai ele disse ên kake vu tóg to ên kojá mu, ele falou pra ele, aí quando eles tava quase perto diz que é o Kuita que tava com ele eles, tava quase perto, diz que ele atirou, mas não pegou ele [neste ponto a anciã se refere do tiro dado de flecha em Eduardo], aí Eduardo foi embora de volta, aí diz que o Kovi ficou brabo com ele denh ên kake blé venh ke na te to pãg ku ta mã ku vatxiká te mu vanhõ zug un tanh vanh, en txo zug unn tanh teg keke mu en dju tê vanh ku te, ên kake blé venh kete te to pãg zug tanh vanh tog te, o Kovi brigou com o Vanheky, daí Eduardo foi embora, daí chamaram ele de novo, daí ele veio de volta, daí ele ele veio e veio devagarinho e ele tinha revólver o Eduardo, aí ele desarmou ele, os índios desarmaram ele, aí ele disse assim en kake ku ma a kul te julo ku e diz que ele tinha calção debaixo da calça daí deles tirou a camisa e jogou pra eles e tirou a calça e jogou pra eles, aí eles pegava e dava para o outro que vinha atrás e aí até que eles se encontraram en kake ku ma a do hã te vin ló ku [se refere a Kaingang tradutor que estava com Eduardo], daí diz que ele jogou de volta pra o Kuita e o Vomblê e o Vomblê ficou com medo e o Kovi já não, o Kovi veio enfrentando e aí diz que eles se encontraram, daí assim no limpo, assim Eduardo tirou tudo a roupa, ficou só com o calção e eles também já estavam pelado mesmo, só

jogaram as flechas deles, aí diz que eles pegaram e aí se encontram se abraçaram branco com índio, aí ele disse assim pro Kuita e o Vanheky ke ku ma en kaben tem en kake ble vanhkala tóg te, eles desceram lá onde morava teu avô, pra baixo do mano, ali teu vô morava, teu vô Vaipõ, aí eles desceram por lá, lá de cima da beirada [a anciã se refere da parte de cima do morro do lado esquerdo do rio Platê]. Os outros né, quando ele veio contar pra eles, kovi vû Vomblê blé zug ó blé vanhkala mu, daí diz que eles gritaram e meu avô que é teu avô também, que é o kavé, diz que eles tinha ido tirar mel lá atrás, lá que até hoje se ninguém não tirou tá lá ainda esse pau, tiraram lá em cima, não sei com pedra tem um furo assim, quando nós tirava palmito naquele tempo, quando nós ia pai contava, que aqui meu pai tava tirando mel que escutou o grito deles, aí diz que eles gritaram Kovi vu Vomblê blé zug te óg ble vanhkala mu, assim eles vinha gritando, aí meu avô entendeu errado, daí ele entendeu que eles mataram ele, mãg meu avô o Kavé aí hoje eu penso como a gente tem amor dos filhos, aí diz que ele desceu lá de cima, aí sentou começou a chorar, aí o irmão dele o Txukãbãg ã vê le ki a mã ma mu óg vanhkala tán vã ve le un ke ku ki a mã, aí diz que ele ficou chorando o meu avô que ele pensou que eles tinha matado o filho dele que é o Kovi, aí ele ficou chorando, aí ele disse assim: enh nugen to konhgag hã enh txó te mãg tu ke nu vã, ele chorando assim fazendo zõ [choro típico dos Laklãnõ quando um ente querido vem a falecer], aí o irmão dele disse, fica quieto espera um pouco que eles tão contando que se encontraram com os brancos, aí diz que ele aparou, aí eles gritaram de novo, aí ele entendeu e arrumaram o mel deles e vieram para o acampamento, lá no bã, aí se juntaram e contaram, aí eles se arrumaram e fizeram picada lá, lá onde morava o teu avô lá eles desceram pra encontrar com o Eduardo.

Quando a anciã se refere a Moema, dizendo que foi o local onde se reuniram para conversar sobre como fariam para o encontro com os não indígenas, ela estava se referindo a Moema no distrito de Itaiópolis. Então o grupo desce em direção aonde hoje é o município de Doutor Pedrinho e depois em direção aonde fica o município de José Boiteux, local onde ocorreu o contato, há aproximadamente uns 300 metros acima da foz do rio Platê. A Nely conta, conforme seu pai Wanhky lhe passara a história oralmente, conforme todas as histórias Laklãnõ que são passadas de pai para filho, como ele viveu esse momento em 1914 e fez questão de repassar para seus filhos, já que era irmão de Kovi, quem fez o contato, por isso Nely fala orgulhosa dos feitos de seu tio.

Os relatos dos anciãos são muitas vezes de orgulho por seus antepassados tentarem os salvar do massacre, mas outras vezes de tristeza pelo fato de lembrarem das muitas mortes ocorridas no mato antes do contato por bugreiros e dos maus-tratos que o próprio Hoerhann os fez passar. Falam com tristeza que seus antepassados viram a necessidade de não mais enfrentar os não indígenas no mato, mas quando estão fora são quase exterminados por doenças e pelo próprio "contactador", em meio às entrevistas sempre lembram da morte de Lili (Brasílio Pripra) que aconteceu nos anos de 1950 e que foi planejada por Hoerhann.

De acordo com o relatado por eles, seus ancestrais caminhavam entre as matas, florestas de pinheiros (Araucárias) e faziam suas colheitas para seu sustento e também guardavam em cestos para que quando acabasse a época de Pinhão eles pudessem ter o que comer. Caçavam e viviam suas vidas em tranquilidade, faziam suas festas de perfuração de lábios de crianças sempre produzindo seu mõg. Devido a colonização ter avançado muito nos territórios Laklãnõ os animais para caça foram diminuindo bastante e as florestas de araucária foram acabando, e já havia poucos lugares para colher pinhão e praticar suas caças.

2. OS KAINGANG E SEUS DESCENDENTES

A terra indígena Laklãnõ ao longo dos anos teve a incorporação de mais duas etnias, sendo elas Kaingang e Guarani, o que vem ocorrendo desde 1914, quando se criou a Terra Indígena. Por isso a importância de apresentar a miscigenação entre os Laklãnõ e o grupo Kaingang. A abordagem deste trabalho é feita baseada somente no grupo Kaingang trazido do Paraná para a realização do contato, mais especificamente aqueles vindos do vale do rio Tibagi.

A Terra Indígena Laklãnõ possui uma linhagem de descendência de famílias Kaingang vindas da bacia do Tibagi, mas após a vinda destes, também houve a vinda de Kaingangs de diversas aldeias do Paraná e Rio Grande do Sul e até mesmo de outros locais em Santa Catarina.

Conforme os relatos de João Pate Neli Wanhkã Pate da Terra Indígena Laklãnõ, mencionados acima, Eduardo de Lima e Silva Hoerhann já estava em busca de fazer contato com os Laklãnõ-Xokleng entre as regiões hoje conhecidas como Vale do Itajaí e planalto norte catarinense, contato que se consolidou no Alto Vale do Itajaí. Conforme pudemos observar no Capítulo 1, nos dias do contato este grupo de Kaingang ("Coroados") estava no acampamento de Hoerhann. Como este povo já havia sido contatado muito antes dos Laklãnõ-Xokleng, eles falavam um pouco do idioma português, além disso seu idioma era muito parecido com o do povo Laklãnõ, por fazer parte do mesmo tronco e família linguística.

Este grupo trazido do Paraná já havia sido contactados anteriormente e alguns tinham sido levados para os antigos aldeamentos de São Pedro de Alcântara, sendo que após a extinção deste aldeamento, eles haviam sido deslocados para a TI São Jerônimo, Barão de Antônina e Apucaraninha.

> [....] Sabemos ainda que o antigo aldeamento de São Pedro de Alcântara, após a morte do Frei Timóteo em 1895, sofreu um

rápido declínio até a sua extinção oficial nos primeiros anos deste século. Os seus habitantes Kaingáng retornaram para as regiões de origem, isto é, ou para o Aldeamento de São Jerônimo (Serra Agudos, local de ocupação tradicional) ou para a serra de Apucarana, onde foi fundado em 1906 o Posto Indígena Dr. Xavier da Silva, mais tarde mudado para Posto Apucarana. (TOMMASINO,1995, p. 71-72)

Do grupo levado para auxiliar no contato, são poucas as pessoas que vivem hoje na TI Apucaraninha que sabem da ida dos Kaingang em 1914 ao Vale do Itajaí em Santa Catarina como auxiliares de Hoerhann. Quando de minha ida a campo em busca de relatos dos Kaingang que tivessem conhecimento do grupo que havia sido levado para auxiliar no contato dos Laklãnõ-Xokleng, pude perceber que as pessoas que hoje moram na TI Apucarana e Barão de Antonina não tem conhecimento do grupo que foi levado para Santa Catarina. Pude encontrar somente uma pessoa em Apucarana que tinha ouvido através de sua avó, que também havia ouvido de Abigail, neta de Kaugdunh, que havia ido para Santa Catarina e tinha retornado para que pudesse conhecer seus parentes em Apucarana.

[....] Uma informação, recentemente veiculada pelos Kaingáng é que alguns têm parentes em Santa Catarina porque foram transferidos pelo SPI. Esse fato foi registrado por Namen (1994) que pesquisou os Xokléng e os Kaingáng de Ibirama e confirma a existência de um grupo Kaingáng que foi levado em 1914 por Roerhan para "pacificar"" os Xokléng. (TOMMASINO,1995, p. 76)

Figura 1: Kaingang Joggóg kahe Pripra, Laklãnõ-Xokleng Lindja Konheko. *Fonte: acervo João Pate.*

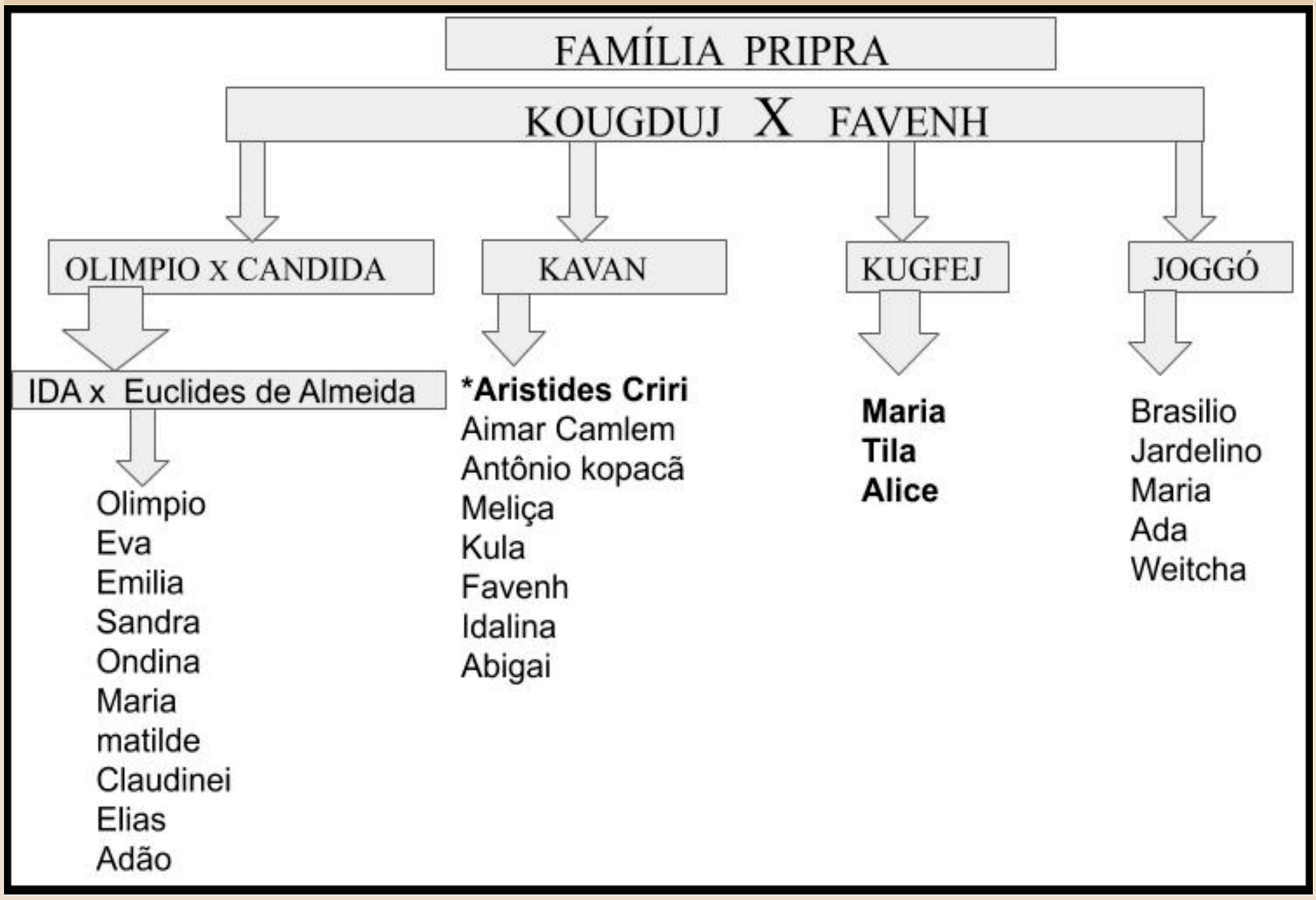
Figura 2: Kaingang Aristides F Criri com Silvio Coelho.
Fonte: acervo LABHIN.

Conforme as pesquisas de campo, o grupo de pessoas que foram levadas para o Vale do Itajaí por Hoerhann era formado por familiares, sendo eles: o pai Kougduj Pripra e seus filhos, netos, genro e nora. Seus filhos eram Olimpio, Kavan, Kugfej, Joggóg (ver Fig. 1) e seus netos Aristides Faustino Criri (ver Fig. 2), Abigail, Maria e Ida, e o genro João Criri

(Janguinho) e a nora Cândida (Candinha). Após o contato, nascem outras pessoas desta família e dona Cândida, que era nora de Kougduj e era casada com Olimpio Pripra, se separam e formam outras famílias em um casamento interétnico com um não indígena, tornando-se a família Nuc-foro.

Quando o grupo Kaingang chegou no antigo Posto Platê (hoje Terra indígena Laklãnõ) era formado por duas famílias, sendo Kougduj Pripra e seus filhos, e sua filha Kavan, que era casada com João Criri (Guarani), que aqui denomino como sendo a outra família. Eles tiveram miscigenação através de casamentos interétnicos e após o contato formaram outras famílias. Cândida, que era esposa de Olímpio e filho de Kaugduj, logo após ter chegado no posto Platê faz sua separação e casa-se com Anastácio Nuc-foro, quando formam uma outra família. Kavan com João Criri formam a família Criri, mas após o contato separa-se de João Criri e tem vários outros filhos de pais diferentes e cada um forma uma família diferente. Os casamentos dos Kaingang são em sua maioria com povos não indígenas e muitos dos seus descendentes seguiram a mesma linha matrimonial tendo mantido sobrenomes não indígenas. Outros ainda, casaram entre os Laklãnõ-Xokleng e levam o sobrenome dos nativos daquela terra indígena. Mas daqueles que vieram do Paraná, é grande o número dos que ainda mantêm o sobrenome Pripra e Criri. É importante apontar que pude perceber que estes descendentes de Kaingang não se identificam como

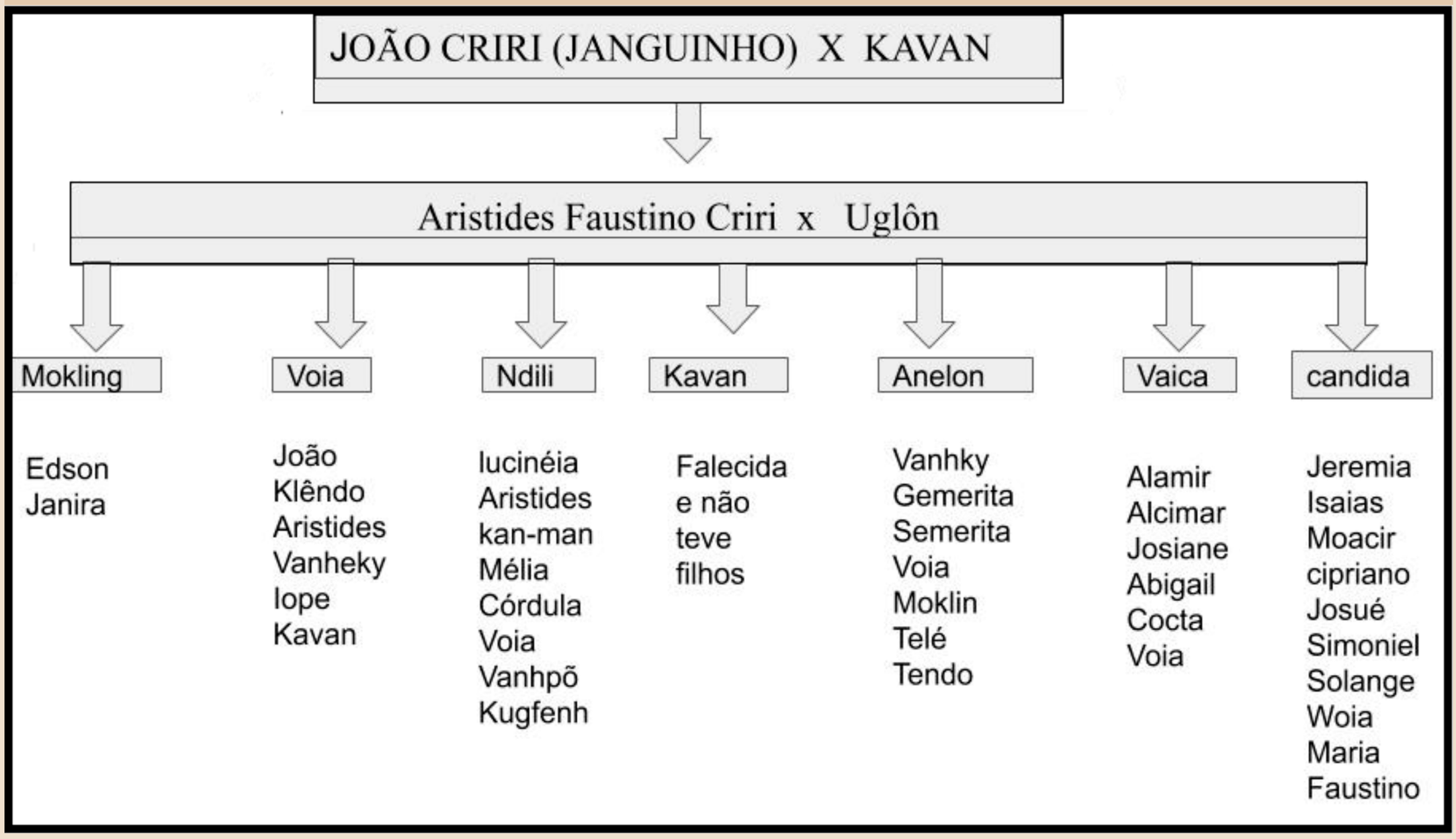
Figura 3: Prancha com genealogia da família Pripra.



Kaingang ou como não indígenas, mas batem no peito e se autodeterminam Laklãnõ-Xokleng.

Abaixo eu apresento quatro pranchas com as genealogias das famílias Kaingang do vale do Tibagi desde o ano de 1914 até os dias atuais na Terra Indígena Laklãnõ. As quatros famílias são: Priprá, Nuc-Foro, Criri e Almeida. Os Pripra e os Criri remontam à época do contato, enquanto os Nuc-Foro e os Almeida foram formados depois de 1914.

Figura 4: Prancha com genealogia da família Criri

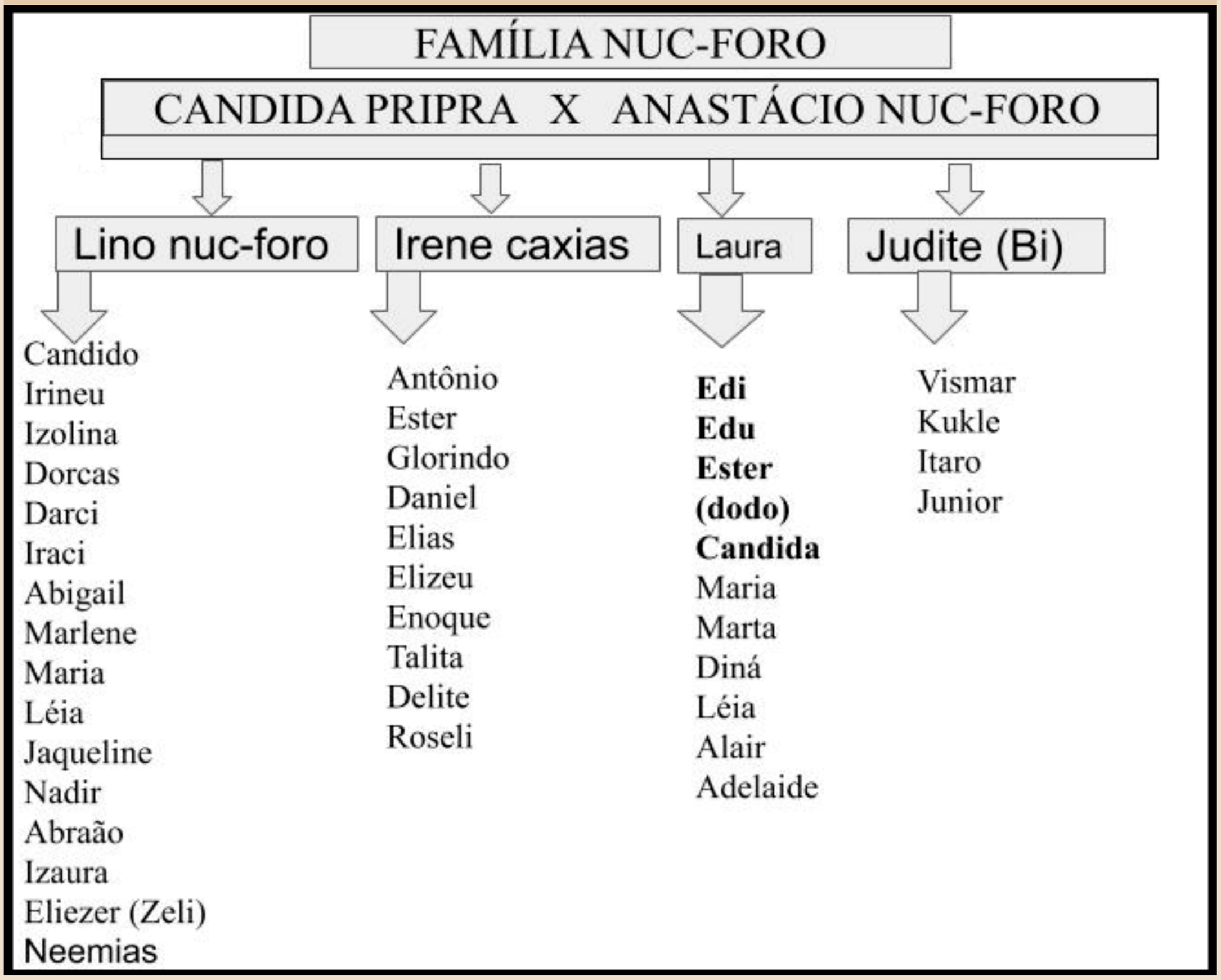


GENEALOGIA DE FAMÍLIAS KAINGANG DA BACIA DO TIBAGI DESDE O ANO DE 1914 ATÉ OS DIAS ATUAIS NA TERRA INDÍGENA LAKLÃNÕ

Acima é mencionado o nome de Lili (Brasílio Priprá) e seu nome é encontrado na primeira prancha dos Priprá sendo ele filho de Joggóg Priprá. Brasílio foi o filho de um dos Kaingang que esteve no contato em 1914.

Conforme os relatos, depois do contato os Laklãnõ-Xokleng viviam confinados dentro do Posto Platê e eram obrigados

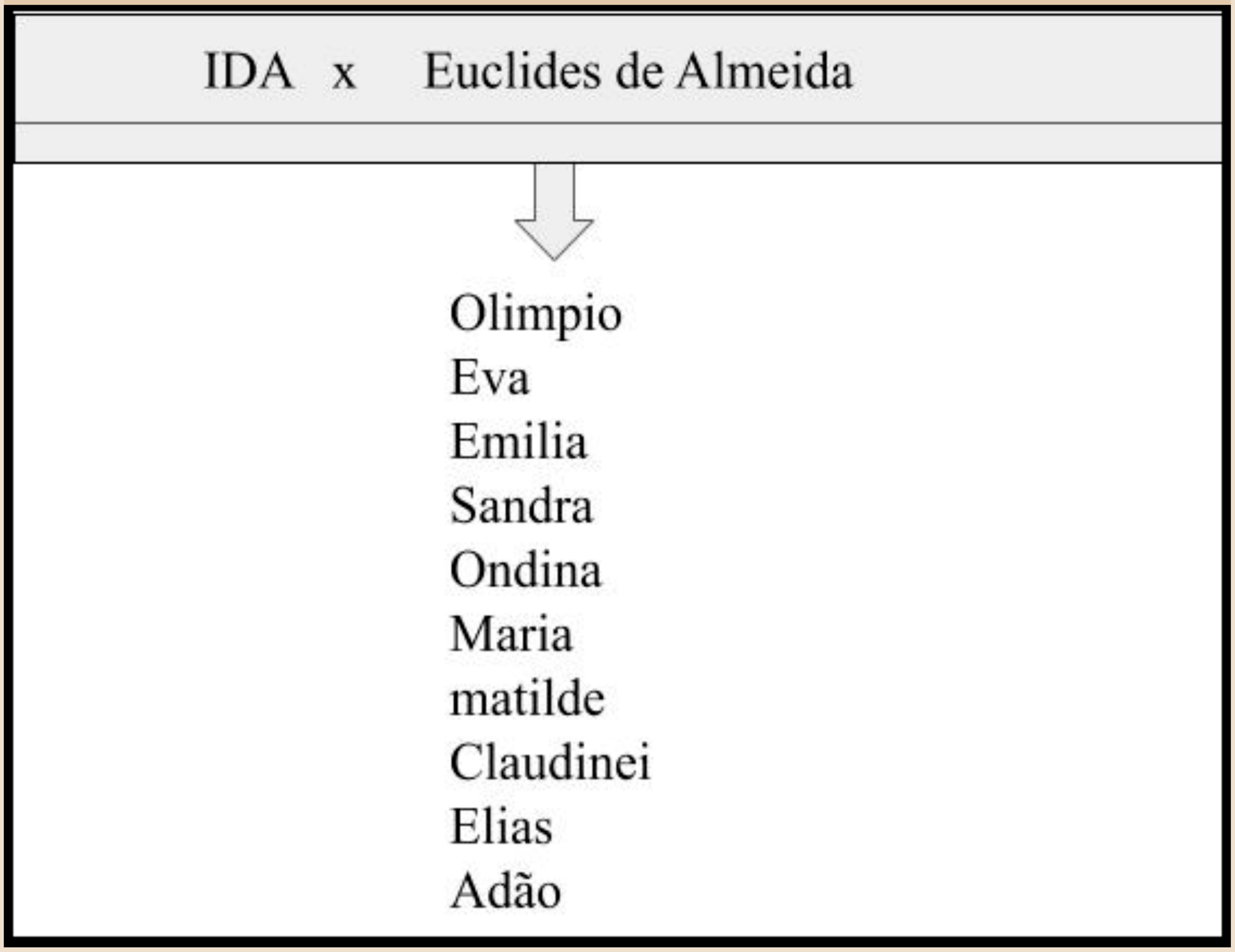
Figura 5: Prancha com genealogia da família Nuc-Foro.



a trabalharem num serviço forçado que nunca era remunerado, por isso que relatam que entre 1916 a 1920 alguns Laklãnõ-Xokleng voltaram para a mata e nunca mais se ouviu falar neles.

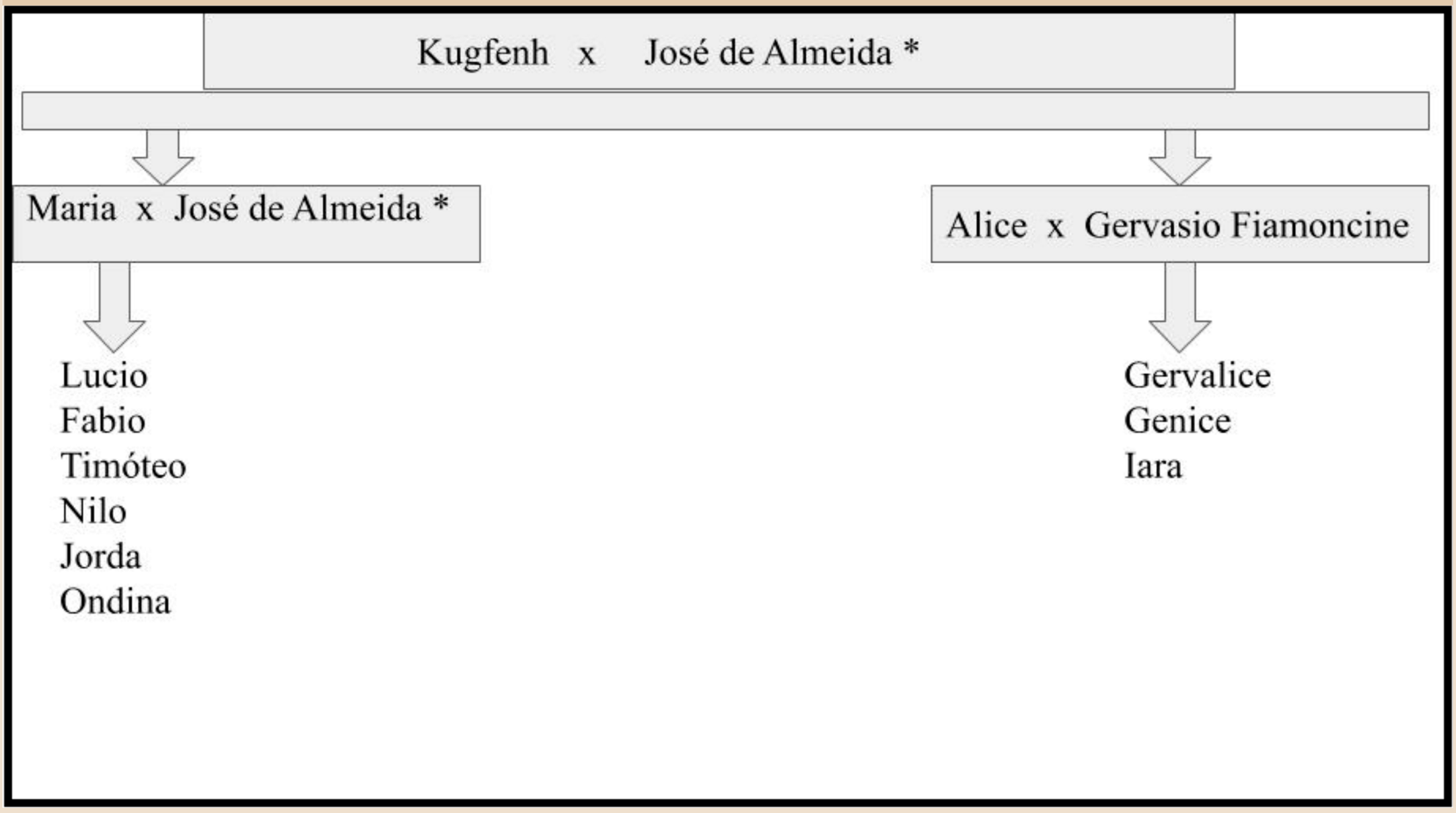
Brasílio cresce ouvindo a comunidade sofrer nas mãos de Hoerhann e seus capangas, então quando já adulto resolve ir para o SPI no Rio de Janeiro para denunciar o abuso de poder e de autoridade. Quando saiu do Posto Platê teve ajuda de algumas pessoas que começaram a trabalhar escondidas

Figura 6: Prancha com genealogia da família Almeida.



para arrecadar dinheiro para a viagem de Brasílio. Ele então faz sua viagem para o Rio de Janeiro e quando voltou trouxe consigo a ordem de afastamento para Hoerhann. Quando chegou reuniu a comunidade mais uma vez e falou da ordem, enviando para que fosse entregue para o chefe. Hoerhann já sabia da ida de Brasílio ao Rio para fazer as denúncias, então segundo os Laklãnõ-Xokleng ele planejava a morte de Brasílio. A reunião com a comunidade é feita durante a noite e no outro dia ele leva o documento de afastamento e quando volta é morto em um bueiro perto de sua casa.

Figura 7: Prancha com genealogia da família Almeida
*O José de Almeida desta prancha é o mesmo que tem filhos com Kugfenh e sua enteada Maria.



Tal episódio é também descrito no trecho da entrevista com Voia Camlem em entrevista realizada em 20 fevereiro de 2020:

> Eu tinha uns nove anos quando mataram o Lili, eis fizeram reunião na casa do meu pai da eis disseram que ia arrumar dinheiro pra ele ir falar com o chefe do Nhagãl (Eduardo de Lima e Silva Hoerhann) no Rio de Janeiro, pra contar que ele tava judiando dos índios e quando ele voltou ele levou o papel que ele trouxe pra entregar pro Nhagãl e quando ele chegou lá na casa do Nhagãl eis mataram ele. Eis avisaram o Lili que o Nhagãl tava esperando ele pra matar, mais ele falou que nem que fosse pra morrer ele ia la porque mesmo que morresse ele queria ver a gente dele ser livre do Nhagãl que tava judiando deis, nesse dia todos índios não dormiram e ficaram com medo e ficaram esperando ele o dia inteiro e ele não veio, esperaram ele de noite e

ele não veio, dai no outro dia eis subiro que ele tinha morrido, dai eis ficara com mais medo ainda [o ancião chora ao relembrar a história do seu povo].

Segundo Paté, que é filho adotivo de Joggóg que naquela época era o cacique do posto então chamado de Duque de Caxias, na mesma noite do assassinato de Brasílio dois indígenas assassinaram um morador que era vizinho de Hoerhann e isto foi usado como álibi por ele para que encobrir a morte de Brasílio, falou que os indígenas estavam querendo o matar.

Segundo João Pate, em trecho de entrevista realizada em 18 de fevereiro de 2020:

Quando eis mataram o Lili eu tinha dez ano, ele foi na casa do Nhagãl ele foi levar o documento que e ele troxe dai depois que ele falou com o Nhagãl e desceu do escritório e já tava voltando o Nhagãl gritou para os capangas dele atira no Lili e eles começaram atirar e foro correndo atrás dele e quando ele chegou no portão mais o portão tava fechado que ele fechou quando passou então ele entrou do baixo do buero que tem lá perto da casa do Nhagãl, então os capangas chegaram e mataram ele, depois o Gervásio da Liça falou que o Nhagãl deu o último tiro. Como o Moconã e o Wetchazinho tinha matado o pai do Zeca que morava pra baixo da casa do Nhagãl daí ele chamou o exercício e disse que os índios tava querendo matar ele, quando o exército veio eu e mais algumas crianças dono junto e outras crianças ficaram nas casas e disseram que se acontecesse alguma coisa era pra eis fugir pro mato. Eis já eram crente nessa época daí eis oraram antes dei ir lá onde o Nhagãl

tava com o exército, ele matou um boi e chamou eis, ele tinha mandado o exército matar os índios eu sei porque eu lembro que no outro dia o comandante foi na casa do veio joggóg meu pai de criação porque ele era o capitão que o Nhagãl tinha colocado esse capitão que os chefe colocava era o cacique de hoje, naquele noite o véio ficou acordado a noite inteira comendo que o Nhagãl fosse matar ele porque o Lili era filho dele e quando era mais ou menos cinco da manhã tava começando amanhecer o comandante bateu na porta e disse que não era pra ter medo porque ele tinha vindo só conversar, então o pai abriu a porta e eles sentou e começou a pergunta o que tinha acontecido se era verdade que os índios queria matar o Nhagãl, então o pai disse que era mentira e que o Moconã ei Wetcha-zinho tinha matado o branco porque eis tava bêbado e que o Nhagãl matou o Lili porque ele não gostou que o Lili foi contar dele no Rio de Janeiro, porque o Nhagãl tava judiando dos índios. Então o comandante falou pro pai que o Nhagãl disse que os índios tava armado querendo mataram ele e ele disse que eles vieram pra matar os índios, porque eis colaram os índios em fila na frente do exército, mais quando eles chegaram viram os índios sem arma e só com a bíblia na mão e ainda perguntou que era aquelas outras pessoas de roupa branca que tavam junto com eles e ele respondeu que não tinha mais ninguém com eis e ele perguntou de novo e o pai respondeu que talvez era os anjos porque nóis tinha orado noite inteira antes de ir pra lá. E ele voltou pra baixo e disse pro pai que não era pra ficar preocupado que ele ia ajudar eis.

Os anciões sempre choram quando falam e relembram desse momento, porque eles viveram este momento, pois eles tinha

entre dez e dezoito anos e, conforme eles relatam, foram momentos muito tensos para toda a comunidade e isso ainda reflete na vida deste povo e faz com que tenham desconfiança das populações não indígenas, e dizem muitas vezes que hoje o massacre já não é feito com armas, mas é feito com a caneta. Toda a comunidade Laklãnõ-Xokleng hoje tem Basílio como um dos heróis da Terra Indígena Laklãnõ, assim como foi visto por outros que já morreram e viram a sua luta por querer a melhoria para seu povo.

> É nesse sentido que precisam ser entendidos os acontecimentos que culminaram com a morte de Basílio Priprá, em 1954. Ou seja, ao invés de representar somente o início de um processo, a morte de Basílio foi o auge de um movimento de reação face às ações de Hoerhann. Sim, pois grande parte da população da área indígena tem em Basílio um representante legítimo de suas aspirações, aspirações essas que visavam, entre outras coisas, pôr fim aos métodos empregados por Hoerhann. (NAMEM, 1994, p.68)

3. A CONSTITUIÇÃO DE ETNIAS INDÍGENA NA T.I LAKLÃNÕ

De acordo com o relato dos anciões da Terra Indígena Laklãnõ citados ao longo desta pesquisa, pode-se saber que a terra indígena anteriormente denominada

Posto Indígena Duque de Caxias, após o contato estava em nome somente dos Laklãnõ. Atualmente ela é denominada Terra Indígena Laklãnõ, mas está em nome de três povos indígenas: os Laklãnõ-Xokleng, os Kaingang e os Guarani. Isto ocorreu tendo em vista que estas são as etnias que compõem esta terra indígena. Com o passar dos tempos vieram outros Kaingang do Paraná e do Rio Grande do Sul que casaram também com os Laklãnõ.

Os Guarani vieram dos estados de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e até mesmo de outros municípios de Santa Catarina e alguns são das fronteiras entre Paraguai e Argentina e estes fixaram suas moradias na Terra indígena Laklãnõ e suas famílias moram até hoje na terra indígena, conforme aponta Namen:

> Na década de 1950, chegaram à área indígena, vindos das fronteiras do Paraguai e Argentina (SANTOS & MÜLLER, 1981:16), índios Guarani que se encontram até hoje aí aldeados. Como pude registrar em pesquisa de campo, alguns entre os Guarani que vivem na área vieram também de outras áreas indígenas dos Estados do Paraná e Rio Grande do Sul. (NAMEM, 1994, p.30).

O estudante Hugo Karaí do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), desenvolveu pesquisas e trabalhos acadêmicos nas quais foram feitas entrevistas na aldeia Bugio, onde moram os Guarani Mbyá,

relatando quando chegaram alguns Guarani, como chegaram na Terra Indígena Laklãnõ e como foram recebidos pelo cacique e chefe do posto da época. Abaixo vai um trecho da pesquisa feita por Hugo Karaí:

> A chegada das primeiras famílias guarani na TI Laklãnõ foi da família Fernandes, pouco tempo depois chegou a família Euzébio, ambas as famílias vindas do Paraná, no ano de 1950. Quando chegaram naquele ano, o cacique Aristides Criri e o chefe do Posto, chamado Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, se prontificaram a ajudar os Guarani, portanto cederam um pedaço de terra que, com o decorrer do tempo, foi registrado e reconhecido pela FUNAI como Aldeia Toldo. Atualmente, moram dez famílias nessa aldeia, sendo duas famílias guarani e oito famílias mestiças Xokleng com Kaingang. (KARAI, 2016, p. 40-41)

Após este período, tem início a construção da Barragem Norte na Terra Indígena nos inícios da década de 1970, o que acarretou em uma grande enchente na terra indígena causando grandes prejuízos para a comunidade e acaba fazendo com que a população seja obrigada a se retirar das margens do rio Hercílio ou Itajaí-açu, onde era sua morada desde os tempos do contato de 1914.

A Barragem Norte, faz parte de um complexo de barragens de contenção de cheias no Vale do Itajaí e foi construída para proteger a população residente nas cidades do vale, que durante muitos anos vinham sofrendo com as enchentes

que destruíam suas casas e benfeitorias, causando prejuízo e desconforto para todos, além de tirar a vida de muitas pessoas. É importante dizer que do início ao fim da construção desse empreendimento, em nenhum momento, se fez observação a existência de uma terra indígena e que sua população seria atingida e impactada pela cheia do rio. Observou-se nesse contexto apenas a população não indígena que sofria com as enchentes, deixando claras a total desconsideração e discriminação em referência ao povo Laklãnõ-Xokleng. (PATTÉ, 2015, p. 22).

As enchentes fazem com que comecem a ser criadas novas aldeias, retiradas do rio e começam a se organizar de uma forma diferente, já não mais um cacique, mas outros surgem. Em 1993 a comunidade se organiza de forma democrática e começam a eleger caciques através de eleição. A comunidade Laklãnõ hoje está dividida em nove aldeias, sendo elas: Sede, Pavão, Palmeirinha, Figueira, Coqueiro, Toldo, Bugio, Plipatol e uma nova comunidade que está recém formada que tem por nome Koplãg, para o qual foi nomeado um cacique em 2019 através do cacique presidente e a partir do ano de 2020 será eleito o primeiro cacique por eleição. Além destas, há ainda uma outra comunidade Guarani denominada de Takaty e que no momento não possui um cacique. Segundo o levantamento de 2013 feito pela SIASI/SESAI, a população da terra indígena estava contabilizada em 2.042, divididos em Laklãnõ-Xokleng, Kaingang e Guarani, além de

quatro famílias de cafuzos que ainda moram na Terra Indígena, sendo que uma é casada com um descendente de Kaingang com um branco. Há aqui um laço matrimonial entre os indígenas das três etnias que compõem a terra indígena, mas os filhos desses últimos se autodenominam Laklãnõ.

Devido a esta miscigenação interétnica a cultura Laklãnõ--Xokleng teve um pouco de interferência dos grupos que chegaram na terra indígena. A alimentação Laklãnõ-Xokleng também teve suas modificações. Diversos outros fatores foram as causas da mudança de hábitos Laklãnõ-Xokleng, o povo que antes tinha sua alimentação baseada no pinhão e caça, hoje vive de uma forma diferente, hoje a comunidade busca sua alimentação nos comércios da cidade, além da ter também um pouco de influência da alimentação Kaingang, especialmente a farinha de milho e o peixe, como principais influências. Sabemos que não era hábito dos Laklãnõ-Xokleng plantar milho, mas esse era o hábito Kaingang. Buscando algo sobre a alimentaçãoLaklãnõ-Xokleng, através das entrevistas feitas com a anciã Vavanda Pripa sobre qual a importância do peixe para a comunidade Laklãnõ-Xokleng, ela me relatou que segundo sou avó os Laklãnõ-Xokleng não tinham o peixe como base de sua alimentação, e que só passaram a comer peixe depois do contato, e a produção de ceva (wadjin) era costume dos Kaingang. Cito abaixo um trecho da entrevista de com Vavanda Pripra:

> A minha avó disse que os antigos quando eles tava no mato eles não comia peixe, eles só começaram a comer peixe depois que saíram do mato, daí quando eles comeram peixe primeira vez eles ficaram com disenteria, daí que eles come peixe agora e o totolo que eles faz hoje de fubá não era feito assim antigamente, eles fazia de farinha de coqueiro, eles socava o pé do coqueiro véio pra fazer farinha daí eis fazia totolo com essa farinha e eles tinha outras comidas que eles comia que era cogumelo, nem caçar eles não caça mais

Outra entrevista feita com o professor Osias Tucun Pate relata um pouco da alimentação Laklãnõ-Xokleng antes do contato, ficando mais claro que os Laklãnõ-Xokleng realmente não comiam peixe quando os Kaingang, juntamente com Hoerhann, realizaram o contato. Os Laklãnõ por fazer parte do tronco macrô jê já tiveram em sua alimentação o peixe, mas com a divisão de grupos em tempos muito remotos, eles acabaram deixando e passaram a colocar em sua alimentação outros tipos de carne, sendo que a anta era seu principal tipo de carne. Segue trecho da entrevista com Osias Tucun Pate no dia 03 de janeiro de 2020:

> Um dia o tio kaudag me disse que quando os índios quando estavam no mato, há muito tempo atrás, talvez seja quando eles ainda não eram divido em vários grupos, quando eram um grupo só, ele me disse que eles comiam peixe mas e um dia uma pessoa do grupo se afogou com espinho de peixe e morreu e depois deste ocorrido eles deixaram de comer peixe, por isso que quando Eduardo fez o contato eles não comiam peixe. Então

ele disse que que eles começaram comer peixe de novo depois do contato de 1914.

Baseado em pesquisa bibliográfica também pode-se perceber que a comunidade Laklãnõ-Xokleng começou a sua alimentação com o peixe devido a necessidade e dificuldades que estavam passando dentro da terra indígena, e que isso fez com que eles colocassem o peixe novamente em sua alimentação.

> O SPI penava com o corte de verbas iniciado em 1915, que espalhava dificuldade de manter os indígenas dentro do posto, uma vez que havia a escassez de alimentos e demais artigos necessários. Por falta de medicamentos adequados, a gripe vitimou neste mês um casal de adultos e uma criança, uma das soluções encontrada para sanar a falta de alimentos foi incrementar o exercício da pesca:
>
> um pequeno progresso que leva os índios de um certo lado para a vida dócil, ao pelo menos lhe garante os meios de alimentação, e a disposição que mostram em aprender a pescar seguindo nossas instruções principalmente as mulheres mas também as crianças maiores, já se dedicam a pesca com a linha, caniço, etc; mostrando grande prazer neste útil ocupação. (Ibid).

pode se considerar uma grande mudança cultural este incremento da atividade pesqueira, pois se sabe através dos relatos que os Xokleng não estavam habituados a incluir peixe em sua dieta:

> A pesca, estranhamente, desconhecem e assim ficam privado de uma rica fonte de alimentos, fácil de obter e que existem farta e abundante. nunca cheguei a saber a razão porque despreza o peixe, que lhes causa tanto nojo quanto ao branco causaria vê-los comer madeira, cupins, térmitas carrapatos e até mesmo piolhos de as quais se alimentam sofregamente.
>
> (GONÇALVES, 1999 apud NÖTZOLD, ROSA & BRINGMANN 2011, p. 93- 94)

A comunidade está organizada politicamente de forma democrática desde o ano de 1993. Ela é constituída por oito aldeias, sendo elas: Palmeira, Figueira, Coqueiro, Toldo, Sede, Pavão, Plipatol, bugio e a mais nova aldeia Kóplãg, que a cada três anos elegem um cacique Presidente e oito cacique regionais sendo que no ano de 2020 elegerão mais um cacique regional na mais nova aldeia, nas eleições somente os indígenas podem ser candidatar, fica proibida a candidatura de brancos casados com indígenas, mas é liberado que eles possam fazer parte de diretorias de associações indígenas. Esse tipo de regra ocorre porque os Laklãnõ-Xokleng temem que quando brancos vierem a ser cacique a comunidade venha a perder o pouco de cultura que ainda restam na comunidade.

A educação escolar na terra indígena, segundo os anciões, teve início por volta do fim da década de 1930, quando tiveram um professor polonês chamado Mieczislau Brzezinski. Depois dos Laklãnõ já estarem alfabetizados, eles próprios

começam a lecionar, sendo Lino Nuc-foro o primeiro professor indígena. Hoje a terra indígena é composta por duas escolas, sendo que nessas escolas todos os educadores são indígenas e lecionam disciplinas no português e também em seu idioma. Através da escola busca-se manter a cultura Laklãnõ-Xokleng – tudo aquilo que era repassado de pai para filho, hoje é transmitido dentro da escola e isso faz com que a comunidade venha a participar da educação na escola juntamente com os anciões. Atualmente os jovens Laklãnõ--Xokleng buscam uma formação universitária nas diversas universidades da região e na capital catarinense e também em diversos cursos. É importante ressaltar que este trabalho está sendo realizado através de um curso específico para indígenas e que é oferecido pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Todos os estudantes universitários tem como objetivo principal, depois de terminar seus cursos, retornar para a terra indígena e poder ajudar sua comunidade com tudo quanto aprenderam nas universidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho pude compreender que o contato Laklãnõ-Xokleng só pôde ser concretizado por dois motivos principais:

1. Os Laklãnõ-Xokleng estavam dispostos a fazer este encontro mesmo que fosse com outro não indígena, pois já haviam entrado em consenso entre a comunidade que isso era necessário para que todos continuassem a sobreviver;
2. A vinda dos Kaingang foi essencial para que pudessem dialogar com Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, pois eles ajudaram Hoerhann na tradução da língua Laklãnõ-Xokleng pelo fato dos idiomas serem muito parecidos.

Após o contato a comunidade tem passado por grandes dificuldades e o principal, que até hoje afeta a terra indígena foi a construção da Barragem Norte, que alaga a terra indígena em tempos de chuva. Apesar desta dificuldade, a população Laklãnõ-Xokleng sempre esteve em busca de uma vida melhor para seu povo, e isso pode ser visto pelo fato de a comunidade nunca fazer discriminação entre si, mesmo sabendo que a comunidade é composta por uma miscigenação entre três etnias. É importante ressaltar que a educação desde seu início foi uma ferramenta de luta para garantir seus direitos de território e direitos como povos originários. Posso dizer que ao final deste trabalho aprendi ainda mais com meus anciãos e posso assim dizer com mais orgulho que sou Laklãnõ-Xokleng e me sinto também feliz e orgulhoso em saber que os meus antepassados foram os principais autores e guerreiros para que eu pudesse hoje ainda

estar vivo. Foi de suma importância a montagem da genealogia porque através disso os seus descendentes podem conhecer e contar a história de seus antepassados. Depois do contato, os Laklãnõ-Xokleng continuaram a sofrer massacres e para que fossem verdadeiramente libertados foi necessário que, mais uma vez, um integrante da comunidade fosse lutar por essa liberdade e direito de luta, e foi preciso que morresse pela comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, João Adão Nunc-Nfoonro. *Vivências e sentidos do povo Laklãnõ Xokleng: o povo filho do sol.* Blumenau, 2017.

BRASIL, LEI No 601, DE 18 DE SETEMBRO DE 1850. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm

GAKRAN, Nambla. *Elementos Fundamentais da Gramática Laklãnõ*. Tese de Doutorado em Linguística. Brasília: Universidade de Brasilia, 2015.

GARROTE, Martin Stabel. Os Conflitos Étnicos entre Colonos e Índios no Sul de Blumenau/SC: Memórias. *Anais do seminário de pesquisa em educação da região sul*, 2012.

KARAI, Hugo Tekoa Takuaty: as lutas enfrentadas pelos Guarani na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ. In. Leonardo da Silva Gonçalves; Gennis Timóteo Martins; Daniel Timóteo Martins & Domingo Hugo de Oliveira Karai (Orgs.) *Território Guarani.* Orientação Lucas Bueno e Carlos Maroto Guerola, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, 2016. https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2017/08/Guarani.vfinal.pdf

MOTA, Lúcio Tadeu. Passo Ruim 1868: as estratégias dos Xokleng nas fronteiras de seus territórios do alto rio Itajaí. *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v. 37, n. 75, May/Aug. 2017. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882017000200169

NAMEM, Alexandro Machado. *Botocudo: uma história do contacto.* Florianópolis: Editora da UFSC, Blumenau: Editora da FURB, 1994.

NÖTZOLD, Ana Lucia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Orgs.). *Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate.* Porto Alegre: Pallotti, 2012.

NÖTZOLD, Ana Lucia; ROSA, Helena Alpini (Orgs). *História e Cultura Xokleng: Escola Indígena de educação Básica Laklãnõ: livro 3.* Florianópolis: Pandion, 2011.

PATTE, Ana Roberta Uglõ. *Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ.* Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento.* Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

LISTA DE COLABORADORES

CAMLEM, Voie, 72 anos, morador da aldeia Figueira, Terra Indígena Laklãnõ, aposentado.

INGACLÃ, Youo Maurina, 36 anos, bisneta do Vomblé, moradora da aldeia Pliplatõl, da Terra Indígena Laklãnõ, professora da escola Laklãnõ e aluna da Licenciatura Intercultural Indígena do sul da Mata Atlântica.

PATE, João, 76 anos, sobrinho do Kovi, morador da aldeia Koplãg da Terra Indígena Laklãnõ, aposentado.

PATE, Osias Tucum, 43 anos, filho de João Pate e morador da aldeia Bugio da Terra Indígena Laklãnõ, professor da escola Vanhecu Patté.

WJKÃ, Neli, primo de João Pate e sobrinha do Kovi, moradora da aldeia Sede, da Terra Indígena Laklãnõ, aposentada.

6

FORMAÇÃO DA ALDEIA PLIPATÓL: RESISTÊNCIA XOKLENG

por Youo Maurina Ingaclã

RESUMO EM PORTUGUÊS

Esta pesquisa pretende registrar a formação da aldeia Plipatól, a partir do ano de 2012, e a trajetória vivenciada desde a década dos anos 1980 até dias atuais. Plipatól significa samambaia na língua portuguesa, uma planta resistente, característica que reflete a comunidade da aldeia. Iremos entender seu processo histórico de luta e resistência, até formar a aldeia na Terra Indígena Laklãnõ localizada no município de José Boiteux, em Santa Catarina. A pesquisa visa compreender e relatar a resistência Xokleng, através relatos de anciãos que vivenciaram estes momentos considerados históricos. A partir de relatos pessoais e de entrevistas com pessoas que acompanharam esse processo, iremos analisar como os Xokleng passaram a morar neste local, ou seja, como se deu esse processo de retomada para a formação da aldeia, pois neste território viviam comunidades não indígenas. Também é apresentada a visão de um não indígena sobre esse histórico. A aldeia Plipatól foi estabelecida na localidade conhecida pela Barragem Norte, construída para contenção de cheias no rio Itajaí. Para melhor compreensão da história de retomada pela comunidade Xokleng é importante o registro destes momentos históricos vivenciado pelo povo Xokleng.

APRESENTAÇÃO

Me chamo Youo Maurina Ingaclã, nasci em 18 de Junho de 1986, filha de mãe solteira Cocta Ingaclã conhecida como "Ndo" (em memória,) neta de Cangó Ingaclã (em memória) e Ndu-ug Ingaclã, falecida em junho de 2019. Sou bisneta de Womble Kuzug e Kula Kuzug (Womble foi um dos homens que protagonizou o contato com o não indígena). Também tenho como bisavó, por parte de meu avô, Tugdy Ingaclã, conhecida como Nandia (todos em memória).

Pertenço ao povo Laklãnõ-Xokleng, moro na Terra Indígena Laklãnõ, no Município de José Boiteux. Sou evangélica, nasci em Benedito Novo, no hospital de Alto Benedito, morei 24 anos na Aldeia Bugio. Atualmente sou moradora há nove anos na Aldeia Plipatól. Sou bilingue porém minha língua materna é Laklãnõ-Xokleng, a qual falo fluentemente. Fui alfabetizada na escola Vanhecy Patté, pela professora não indígena Sandra Denise Uber Farias.

Sou casada com Alfredo Namblá Priprá, tenho duas filhas chamadas Gabriela e Nathiélem Kocta e um filho chamado de Eliabe Kangó, conhecido como Macalete. Em nossa tradição é comum os avós criarem os netos como filhos legítimos e assumirem todo papel de pais, por isso eu cresci sobre os cuidados e afeto de meus avós maternos os quais chamei

de pai e mãe. Sou irmã mais velha de 4 irmãos, os quais assumi como mãe, na ausência dos meus familiares que não existem mais. Passei a protegê-los como meus filhos.

Aos 22 anos quando casei com Alfredo, já tinha a Gabriela minha filha de outro relacionamento anterior. Alfredo já tinha curso superior e me incentivou a concluir o ensino médio. Eu já tinha desistido há anos para trabalhar, então voltei estudar no EJA de Ibirama e concluí meu ensino médio. Meu sonho sempre foi ser professora, logo após recebi uma oportunidade de trabalhar na escola de Educação Básica Laklãnõ como professora na área da Educação Especial, em vista disso fui fazer faculdade. Cursei Licenciatura em Artes, posteriormente, estando na área da Educação, resolvi então fazer o vestibular para cursar a Licenciatura Intercultural Indígena.

Pude acompanhar enquanto Laklãnõ-Xokleng a resistência da comunidade na luta pela ocupação deste território, onde é hoje atualmente aldeia Plipatól. Acho importante como integrante da Comunidade Laklãnõ-Xokleng, autora desta pesquisa e acadêmica deste curso, e pertencente a uma das primeiras famílias que fez moradia fixa neste espaço, descrever um pouco da minha realidade vivenciada enquanto família Laklãnõ-Xokleng.

Minha trajetória pessoal foi muito sofrida no passado, mas isso sempre vou levar com muito orgulho, como exemplo de

vida. Quem me conhece sabe de onde vim para chegar até aqui, toda minha luta como universitária estará com base nos conselhos de minha mãezinha, minha mãe não foi alfabetizada, a realidade que vivo hoje na universidade é um sonho desta grande mulher, o mais importante de tudo isso foi acreditar em mim, e isso é meu lema.

INTRODUÇÃO

Os europeus ao chegarem neste espaço denominado atualmente Brasil e, ao desembarcarem, logo perceberam a presença intensa dos povos nativos que já habitavam neste país. Mas como estão seus territórios atualmente? Estão sendo ocupados pelos indígenas? Sabemos que a presença de Indígenas era inúmera até aquele momento, pois ocupavam todo território nacional, as matas nativas cobriam toda terra, a alimentação vinha diretamente da natureza, um território cuja riquezas estavam na própria natureza.

Como sabemos, a maior parte da população indígena encontrada naquela época não existe mais atualmente, pois foi exterminada ou os povos foram forçados à miscigenação; outros não resistiram à escravidão pelos europeus: "Fora de seu habitat natural, o índio não se adaptava como escravo:

morria de infecções, fome e tristeza" (PEREIRA, 2020). Sendo assim é menor o número de nativos atualmente, comparado ao que existia no início da história do Brasil após a chegada dos europeus, principalmente nos territórios que eles ocupavam e que foram invadidos e apossados pela colonização.

As lutas dos indígenas ocorreram e ocorrem até hoje por suas terras, invadidas há mais de 500 anos, o que gera vários conflitos; tanto de cunho político quanto o confronto de indígenas e colonos, pois ambos acreditam serem donos da terra. É preciso compreender como o indígena vê a retomada de seu território roubado, porque nesse território encontram as memórias de seus ancestrais. Os agricultores colonos, por outro lado, também veem esses territórios como sendo seus, pois, segundo eles, pagaram ao governo para terem o território e nele também tem as marcas de seus antepassados. Vale destacar que nessa luta por quem é dono do território, muitas mortes aconteceram ao longo do tempo, e isso não foi diferente na realidade dos povos Xokleng apresentada nesse trabalho.

Existem mais de 200 povos nativos no Brasil, porém apresentaremos alguns que estão aglomerados em estados como Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo e Santa Catarina, entre outros. Em Santa Catarina encontra-se três povos indígenas: Xokleng, Kaingang e Guarani. Nesse estudo iremos nos reportar exclusivamente ao povo Xokleng, atualmente

denominados como Xokleng Laklãnõ, que são reconhecidos como uma única etnia. O povo pertence ao tronco linguístico macro-Jê, da família linguística Jê.

Os Laklãnõ-Xokleng em sua maioria estão localizados no Munícipio de José Boiteux, na Terra Indígena Laklãnõ. A população tem aproximadamente 3 mil pessoas, sendo que o território Laklãnõ-Xokleng abrange 4 municipios (além de José Boiteux, abrange também Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis), 14 mil hectares legalizados, e um total de 37 mil hectares que estão em análise de processo jurídico (LAUDO ANTROPOLÓGICO..., 1988). Porém, é importante destacarmos que há a reivindicação dos outros territórios que estão em processo para legalização; este processo se encontra no Supremo Tribunal Federal (STF) desde de 2007.

Pertencem à Terra Indígena Laklãnõ as aldeias: Sede, Figueira, Toldo, Coqueiro, Bugio, Palmeirinha, Pavão e Plipatól, sendo esta última foco desse estudo. Na sequência deste trabalho detalharemos sobre os marcos históricos do povo Laklãnõ--Xokleng em sua trajetória até os dias atuais, com foco nas histórias da formação da Aldeia Plipatól, bem como sua trajetória de luta até o presente momento.

Esta análise acontecerá a partir da descrição de dados coletados de anciãos e famílias que fizeram parte desta história, ou seja, descreveremos a partir das conversas sobre o tema

com estas famílias e anciãos. As identificações de cada ancião citado tem o consentimento deles. Este breve trabalho tem a intenção de deixar registrado parte da trajetória Laklãnõ-Xokleng, para melhor compreensão de ambas as partes, seja indígena ou não indígena.

Neste trabalho busco pesquisar e registrar a história e luta da formação da Aldeia Plipatól, a partir da memória dos anciãos e sábios, e de algumas famílias que fizeram parte deste processo. Busco entender no processo de formação da aldeia as lutas e os conflitos e em que isso implicou na continuidade da cultura Laklãnõ-Xokleng. Tenho como objetivos específicos descrever, a partir da memória dos anciãos e famílias Laklãnõ-Xokleng, o processo de retomada e formação da Aldeia Plipatól; e descrever também um ponto de vista a partir da memória de um não indígena sobre o processo de desocupação da área que deu origem à Aldeia Plipatól. Assim, pretendo registrar, para melhor compreensão de ambas as partes, sobre o processo de formação da aldeia Plipatól.

Neste estudo estaremos nos baseando nas memórias dos anciãos da comunidade da Terra Indígena Laklãnõ, que tiveram a participação na luta e conquista do território, onde está a atual Aldeia que traz como nome Plipatól. Foram consultados moradores pioneiros e anciãos da aldeia que tiveram as iniciativas da formação da aldeia e que atualmente ainda residem neste mesmo local. Neste trabalho também

foi consultado um ancião não indígena, que mora próximo à aldeia, e que acompanhou todo movimento de luta do povo Laklãnõ-Xokleng.

Para coletar os dados tivemos que nos deslocar algumas vezes até a residência das famílias e anciãos citados abaixo. As pessoas consultadas foram: Edu Priprá, Basilio Priprá (ex-cacique), Kulum Weitcha Téie, Veronica Ioko Copacã, e Muzzolini Mozer (este último não indígena). Para os dados históricos do contato com os não indígenas estão incluídos também relatos de Alfredo Patté, e João Patte e Ndu-ug Ingaclã, cujas informações foram coletadas a partir do convívio com eles.

Edu Priprá é filho de Brasílio Lilí Priprá e morava próximo ao rio e, quando ocorreu a primeira enchente, foi com a família em busca de um novo lugar para viver longe das cheias. Então, se deslocou até uma região chamada atualmente de Aldeia Bugio. Participou fundação desta Aldeia, onde foi já cacique. Em 2009 voltou para parte baixa da terra indígena, onde resolveu lutar pelas terras dos canteiros de obra da Barragem Norte, que estavam sendo ocupadas pelos não índios, no local onde se deu a iniciativa de fundação da aldeia Plipatól.

Basílio Priprá é filho de Edu Priprá e seu nome foi dado em homenagem ao seu avô Brasílio, cuja história é relatada esta

citado neste trabalho. O ex-cacique Basílio também veio com sua família da Aldeia Bugio em 2008, onde também foi cacique, e juntamente com seu pai se engajou na luta para formar a Aldeia Plipatól. Na aldeia foi o primeiro cacique eleito pela comunidade.

Veronica Copacã foi uma das primeiras moradoras da Aldeia Plipatól e sempre pleiteou a retomada desta área juntamente com sua família. Foi a primeira vice cacique na Aldeia.

Kulum Teie fez parte da liderança; nos movimentos ela sempre representou as mulheres Laklãnõ-Xokleng e foi uma das primeiras moradoras da aldeia. Sempre pleiteou a retomada destes territórios onde foi conquistada e fundada a Aldeia Plipatól.

Muzzolini Moser não é indígena, é morador da região onde está localizada a aldeia Plipatól, vive no local anteriormente à construção da barragem. Nasceu em 1931 e acompanhou as lutas dos Laklãnõ-Xokleng pelos seus territórios.

Alfredo Patté foi líder em vários aspectos dos Laklãnõ-Xokleng e tem um grande histórico de vivência na luta dos Laklãnõ-Xokleng.

João Patté é um dos ex-líderes do início das histórias dos Laklãnõ-Xokleng, vivenciou a dramática história dos Laklãnõ-Xokleng no tempo do SPI (Serviço de Proteção ao Índio).

Ndo-ug Ingaclã (em memória) é filha de Womble Cuzug, um dos protagonistas da história do contato com Eduardo de Lima Silva Hoerhan em 1914, também neta do grande e respeitado Kámlen, denominado pelos Xokleng de kujá (pajé). A mesma forneceu, enquanto viveu, várias informações repassadas de seus pais enquanto estive convivendo como membro de sua família.

1. HISTÓRICO CULTURA DO POVO XOKLENG/ LAKLÃNÕ ANTES DO CONTATO E LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA

No passado, anteriormente ao contato com os não indígenas, o povo Xokleng Laklãnõ era nômade. Sofreram competição com outros grupos pelo domínio de territórios por causa de alimento, sempre prosseguiam em busca da caça e coleta para sua sobrevivência física e cultural. Segundo Santos (1997) os Laklãnõ-Xokleng não tinham contornos bem definidos em seus territórios e suas rotas de perambulação eram frequentadas de acordo com o seu potencial em suprir, através da caça e da coleta, as necessidades alimentares do grupo. Mantinham uma disputa secular com os Guarani e os Kaingang para o controle desse

território. O povo Xokleng tinha nas florestas, que se localizavam entre o litoral e o planalto, o seu território de domínio e refúgio. Ao Norte, chegavam até a altura de Paranaguá; ao sul até as proximidades de Porto Alegre; ao noroeste dominavam as florestas que até chegavam ao rio Iguaçu e aos campos de Palmas (SANTOS, 1997).

De acordo com Gakran (2005) e segundo os anciãos que foram consultados por esse autor, a mata nativa desses planaltos era de araucária, fonte de alimento para os Laklãnõ-Xokleng durante os meses de inverno. Para Gakran (2005), os anciãos lhe informaram que havia grandes disputas com os Kaingang e Guarani, os quais eram denominados pelos Laklãnõ-Xokleng com o nome de os Glogkózy tõ Pléj[1]. A guerra com os Glókózy tõ Pléj era pelos pinhões e pela fauna do planalto e da orla marítima, ou seja, pelo seu espaço territorial.

De acordo com ancião Edu Priprá, os campos de Lages eram um dos principais territórios frequentados pelos Laklãnõ-Xokleng, tanto que existia um local principal como ponto de referência: quando os Laklãnõ-Xokleng ali chegavam eles se localizavam por este local que chamaram de "tá nugdje

---

1 Em Laklãno-Xokleng a palavra gógklózy tõ pléj significa o seguinte: /gógklózy → botoque/, /pléj → agulha/ = botoque igual agulha. Os que têm botoque fino, igual agulha (GAKRAN, 2015, p. 27).

ve" isso porque existe atualmente duas montanhas iguais grudadas uma na outra; esta que se compara a seios de uma mulher, ou "iguais a seios de uma mulher". Neste lugar eles se comunicavam em voz alta um com os outros para irem se localizando. Este relato, repassado pelo ancião, afirma que o grupo frequentava essa área como costume para ir em busca do alimento.

Santos (1997) também afirma que a vida deles fluía em seus trabalhos cotidianos: as mulheres Laklãnõ-Xokleng teciam as mantas usando a fibra de urtiga para seu bom uso como agasalho nas noites frias de inverno, zelavam pelas crianças, faziam suas panelas de barro e cestos de taquaras para guardar alimentos, limpavam as caças, preparavam alimentos como o pinhão que maceravam para fazer sua farinha, e preparavam a bebida fermentada com mel e xaxim. Também os homens Laklãnõ-Xokleng seguiam com seus afazeres: confeccionavam suas armas de caça, arcos, flechas e os diversos artefatos para seu cotidiano.

Então, entendemos que os Laklãnõ-Xokleng, enquanto nômades, não tinham morada fixa: a coleta era uma das maneiras de viver, o seu modo de viajar, caminhar, ou seja, sempre caminhavam, esse costume era para ir à procura de alimento pra viver. Por exemplo, nos meses de inverno caminhavam quando buscavam o pinhão, que era uma das principais

fonte de alimento, e no verão procuravam frutas mel e outros, porém a caça era independente da estação.

Histórico do contato Laklãnõ-Xokleng a partir do ponto de vista da literatura

O histórico do contato dos Laklãnõ-Xokleng com os não indígenas está registrado na literatura a partir de estudos de antropólogos como Silvio Coelho dos Santos (1973) e do próprio linguista Laklãnõ-Xokleng Namblá Gakran (2005). Então, as descrições a seguir ocorrerão de acordo com o ponto de vista de cada autor sobre o tema.

Na metade do século XIX, a política oficial do governo brasileiro era a ocupação efetiva do campo de Lages em Santa Catarina e Guarapuava no Paraná, entrando em conflito direto com o povo Laklãnõ-Xokleng. A política do governo na época incentivava a guerra contra os índios: os imigrantes invasores intensificavam as investidas da colonização agrícola e essas levas de colonos, visando a ocupação da região, e passaram a impedir os indígenas a desfrutar de suas terras, nem ao menos podendo se locomover em suas regiões de campos sem entrar em confronto com colonos. Aos poucos a colonização foi ocupando o território do povo indígena Laklãnõ-Xokleng.

Santos (1973) afirma que as notícias sobre as violências praticadas contra índios no Sul do Brasil motivaram diversos protestos de intelectuais brasileiros na imprensa, demonstrando naquele momento os sentimentos nacionais das populações urbanas em favor dos indígenas. O debate não cessou, tanto na imprensa quanto nas sociedades científicas, bem como na participação do Governo (SANTOS, 1973). Neste contexto, em 1910 foi criado o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), para conter o massacre dos povos indígenas. Logo após a criação do órgão, o primeiro contato "amistoso" realizado foi com o povo Laklãnõ-Xokleng. Para este contato amistoso acontecer, o recém-criado SPI enviou um jovem funcionário do Rio de Janeiro, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, para o norte do Vale do Itajaí (Ibirama), com a responsabilidade de contatar e "pacificar" os Laklãnõ-Xokleng. E em setembro de 1914 uma equipe de sertanistas do SPI, liderada por Eduardo (ou Jãggál, Katagãl nome dado a ele pelos próprios indígenas), conseguiu estabelecer o contato com os Laklãnõ-Xokleng na foz do Rio Platê, no Distrito de Harmônia (hoje Ibirama) no município de Blumenau, no Alto Vale do Itajaí (SANTOS, 1973).

De acordo com Santos (1973), quando houve o contato definitivo dos Laklãnõ-Xokleng com a sociedade não índia, a comunidade era de aproximadamente 400 pessoas. Passados aproximadamente uns quinze anos de contato com a sociedade não indígena, com a mudança dos costumes, hábitos

e alimentação, deu-se uma epidemia e com isso mais de 1/3 da população morreu e apenas 106 pessoas sobreviveram.

Segundo Gakran (2005), um dos anciãos ao presenciar a morte dos seus parentes disse: *"nóis fiz descê pra junto de ti, só pra nóis mata com doença. Antigamente nóis matava à bala, mas nóis tabém matava com nossa flecha. Agora tu nóis mata com Kuzul (gripe) e ãggógó e outra doença. Vocêis zug (brancos) é culpado de tudo"* (GAKRAN, 2005: 21). Também segundo Gakran (2005), ao ouvir essas palavras, o chefe Eduardo de Lima e Silva Hoerhan decidiu manter o grupo em regime de "contato controlado", pois desta forma, segundo sua intuição, evitaria a presença de estranhos na Terra Indígena e assim também impediria a saída dos índios para fora da aldeia. Mas isso não adiantou. Segundo Santos (1997), frustrado por não poder fazer nada para evitar a mortes dos indígenas, o próprio Eduardo afirmou: *"Se pudesse prever que iria vê-los morrer tão miseravelmente, teria os deixado na mata, onde ao menos morriam mais felizes e assim defender-se-iam de armas na mão contra os bugreiros que os assaltavam"* (GAKRAN, 2005: 21).

Tendo em vista que nessa época os Laklãnõ-Xokleng pegaram epidemias e mais de 1/3 da população faleceu, ocorreu uma grande desorganização social e a miscigenação com os não indígenas. Então os Laklãnõ-Xokleng foram deixando

seus costumes de lado rapidamente e ao mesmo tempo deixando falar sua língua materna.

Apesar dessas consequências citadas anteriormente, a identidade étnica do povo Laklãnõ-Xokleng persistiu, marcando assim sua capacidade de resistência e de sobrevivência. Isso se fortaleceu até o presente momento, que na atualidade fortalece a identidade através da revitalização de sua língua materna e através da recuperação de sua história e de artesanato dos seus antepassados, que ao longo do tempo foram deixados de lado. Então, passamos a conhecer a história dos Laklãnõ-Xokleng nos registros escritos da autoria de alguns autores, mas vale destacar que os Laklãnõ-Xokleng mantém também seu ponto de vista em relação a este fato histórico.

2. HISTÓRIA DO CONTATO DO POVO LAKLÃNÕ-XOKLENG A PARTIR DE RELATO DE ANCIÃOS

Neste capítulo descreveremos a história do contato baseada na memória de alguns anciãos. Registraremos a história de luta e resistência do povo quanto a questão territorial, também a história cultura do povo indígena.

Figura 1: Anciã Ndo-Ug Ingaclã, à esquerda na foto.
Fonte: foto da autora, nov/2018.

História do contato Xokleng com os não indígenas

De acordo com o que relataram os anciãos sobre o momento que decidiu a vida do grupo, ou seja, o contato, o fato ocorrido em 1914 foi uma questão de sobrevivência, pois os Laklãnõ-Xokleng estavam cercados por todos os lados. Os anciãos afirmam que não tinham opção; segundo eles os líderes estavam preocupados com a extinção do povo, pois até ali já haviam perdido muitos membros, principalmente os guerreiros que realizavam a segurança

do povo. Estavam sobrando somente crianças órfãs e mulheres, poucos adultos. Então os líderes já vinham analisando e discutiam sobre a possibilidade de entrar em contato com o não índio e essa preocupação era discutida com o grupo todo. Assim, entendemos que o povo não encontrou alternativa a não ser entrar em acordo de paz com a sociedade envolvente. Podemos entender melhor essa perspectiva a partir da fala de alguns anciãos.

A anciã Ndo-ug (em memória) (Figura 1), filha de um dos homens chamado Womble que, segundo ela, *"deu sua mão para um homem não indígena às margem do Rio Plate"*, relatou claramente de como seu pai contava sobre o contato. Ela lembra que seu pai Womble contava esse fato durante as noites em volta do fogo, varava a noite contando os momentos decisivos vivenciados com seus parentes, citando Kóvi e Pantxí, e Eduardo de Lima Silva Hoerhan, posteriormente denominado como Jagál.

De acordo com seu pai, ele e seus parceiros foram ao encontro de Eduardo de Lima Silva Hoerhan depois de um consenso coletivo. Essa decisão ocorreu a partir de uma hipótese do grupo: de que caso eles não se aproximassem dos brancos, eles poderiam aos poucos ser exterminados pelos não indígenas, como já vinha ocorrendo. Outro pensamento foi garantir o futuro das outras gerações que viriam, incluindo as crianças órfãs. Assim, os anciãos estavam estudando essa

possibilidade de paz há muito tempo, enquanto que do outro lado os não indígenas usavam a agricultura para os atrair, os anciãos Laklãnõ-Xokleng estavam discutindo em conjunto para aceitar esse contato, pois eles refletiram em cima dos fatos de que vinham acontecendo por todo esse tempo, como as mortes de seus guerreiros, as crianças órfãs, e o futuro das novas gerações.

Esse lado obscuro os motivou para que eles viessem aceitar a aproximação dos brancos, ou seja, as pessoas enviadas para fazer este trabalho de "pacificá-los". Vale lembrar que o termo "pacificar" não é aceito pelos Laklãnõ-Xokleng. Por mais que resuma um encontro sem violência, os Laklãnõ-Xokleng não aceitam essa expressão pois eles afirmam que esse encontro não foi para ter paz, mas sim sobreviver, e todo o contexto em volta disso precisa ser lembrado.

A anciã Ndo-ug (em memória) traz uma frase dita pelo seu pai, mencionada pelos anciãos mais velhos do grupo: "*óg blé vãnh kalag jãg! Ku na óg blé node jãg! Jé óg, ag glã te óg, ag mo óg já õn*", naquele momento os Laklãnõ-Xokleng estavam quase em fase de extinção, havia números grandes de crianças órfãs, devido a muitas mortes sofridas consequência da resistência.

Edu Priprá (Figura 2) é um ancião que conviveu com o ancião chamado Kóvi, um dos líderes conhecidos também pela

Figura 2: Ancião Edu Priprá. *Fonte: foto da autora.*

atitude de atender ao pedido dos mais velhos da mata naquela época, que corajosamente foi com seu parceiro Womble ao encontro de Eduardo de Lima Silva Hoerhan. Edu afirma que, de acordo com o relato de seu avô adotivo Kóvi, as decisões tomadas pelo grupo foram em comum acordo entre eles. Isso nos faz entender que por mais que os brancos tenham tentado se aproximar, a decisão de "pacificação" partiu do grupo Laklãnõ-Xokleng.

Então entendemos também que eles não foram forçados pelos brancos, outrora eles preferiam morrer do que aceitar viver com eles. Eles só aceitaram o contato pensando nas gerações mais novas que estavam entre eles e, de fato, quase todos estavam órfãos de pais. Então os Laklãnõ-Xokleng garantiram o futuro de vida do povo, mas não estavam entregando sua cultura, suas terras, ou seja, seus costumes e crenças e língua; a princípio, naquela altura da história o previsto era o benefício da situação: "viver".

No entanto, não foi o que aconteceu. O modo de vida passou ser difícil para eles, pois as lutas pelos seus territórios fracassam a partir do momento que os não indígenas se aproximaram deles discretamente. Obviamente, a intenção no contato era além de uma simples doação de roupas; Alfredo Patté fala que *"...o Eduardo negociou as terras, madeiras nativas, ele iniciou a venda de madeiras".* Entendemos que os territórios passaram a ser negociados pelo próprio

Eduardo de Lima, e a invasão mais árdua, bem próximo à realidade do Laklãnõ-Xokleng e quando eles não puderam opinar muito, foi com a chegada do enviado do SPI.

Primeiro chefe dos Laklãnõ-Xokleng logo após o contato

Eduardo de Lima Silva Hoerhan, o funcionário do Serviço de Proteção ao Índio SPI, se tornou o chefe do grupo Laklãnõ-Xokleng logo após "tirar o grupo da mata", e passou a ser conhecido como chefe pela sua postura autoritária com o grupo Laklãnõ-Xokleng, segundo relatos de anciãos. Alguns anciãos relatam que desde que Eduardo de Lima passou a ser chefe deles, ele os tratou com muita autoridade, mantinha o controle sobre tudo. Ele tinha controle sobre suas idas e vindas, através de um portão na estrada que dava acesso para fora da área, e teve também um papel em comprometer as terras Laklãnõ-Xokleng.

Segundo João Patte, os Laklãnõ-Xokleng depois do contato com os brancos foram literalmente escravizados pelo chefe mencionado depois da aproximação, ou seja, depois de ter ganhado a confiança dos Laklãnõ-Xokleng. Segundo João Patte *"puseram um 'chefe carrasco'. Muitos parentes sofreram nas mãos dele e os Xokleng foram intimidados e não tinham mais voz, pois quem falavam mais alto era Eduardo".*

O ancião Edu Priprá relatou com muitas angústias o tempo que Eduardo de Lima foi chefe, relatando que ele os maltratava exageradamente, com abuso de poder. Ele relata que o chefe usava até suas armas para intimidar e matar os Laklãnõ-Xokleng.

> "Em uma dessas que ele ganhava arma; tinha uma mulher chamada de Mbapla, na beira do rio pescando, ele mirou sua arma bem aonde estava ela com sua filha pequena, atirou bem na cabeça dela, essa arma tinha recém chegado então ele estava testando, ele testou sua arma pra ver se era boa arma, isso ele fazia com frequência quando recebia uma arma de fogo nova, mandada pelo governo, ele atirava nos índios, ou na canoa deles de propósito, só pra testar" (Edu Priprá)

O ancião relata que os Laklãnõ-Xokleng passaram a sofrer vários maus tratos: trabalhavam sem receber, plantavam e colhiam para o chefe em troca de migalhas. Segundo este ancião o chefe Eduardo de Lima foi de denunciado pelo seu pai, Brasílio Lilí Priprá, por abuso de poder. Seu pai, Brasílio Lilí Priprá, do povo Kaingang que vivia com os Laklãnõ-Xokleng, cansado de presenciar os maus tratos sofridos pelos parentes por parte de Eduardo, em acordo com os Laklãnõ-Xokleng se encorajou, e fez uma denúncia contra Eduardo.

> "certa vez meu pai saiu ele e outros índios, foram trabalhar em uma ferroviária que corta os estados São Paulo a Rio Grande, ele se informou que podia denunciar, então depois ele foi ao

Rio de Janeiro conforme foi orientado, foi pra sede do SPI denunciar a realidade que ele via; (...) ele foi pra denuncia o Jagál, ele não queria deixar este homem judiar mais os parentes, ele foi sabendo que essa atitude dele ia ser fatal, porque o Jagál nunca ia deixar assim, era uma afronta que meu Pai fez, então logo que ele voltou reuniu os parentes passou a notícia, e avisou que ele ia levar o ofício pro Eduardo, esse oficio foi mandado pro Eduardo pelo SPI, aproximado de umas 9 horas ele avisou os líderes que apoiavam então disseram assim; ló te tug Jagal te vu a tanh te, ta vu a jo zamu jã; Lili disse: ló nu te te Jé ta to enh pénug ke ku like jagló nu te mõ bó te te, vãnh la tóg te; meu pai foi entregar o oficio pessoalmente quem a recebeu foram os capangas do Eduardo que o esperavam a mando de Eduardo, então ele não quis entregar a eles daí eles avisaram sobre a morte, então ele tentou correr mas logo Eduardo foi atrás e o matou com tiro cabeça dentro de um valo próximo a casa dele. Meu pai fez isso para hoje nós e ser livre foi o que ele falou que ia pensando em nós agora no futuro (...)" (Edu Priprá)

Muzzolini Moser, ancião não indígena, relata que seu pai trabalhava com Eduardo, que era temido em toda região até pelos não indígenas: *"Eduardo tinha muito poder, ele usava esse poder pra fazer com que o povo temesse ele, todos daqui temia a ele (...) Meu pai trabalhava pra dona Francisca a mulher dele ela era do bem! Deixou uma carta para o meu pai, tenho comigo até hoje".*

Os relatos de temor eram espalhados pelos indígenas ou não indígenas, pois o chefe usava seu poder para forçar fazer o que ele queria. Desta forma, Eduardo de Lima vendeu

e permitiu que a terra dos Laklãnõ-Xokleng fosse invadida. As consequências desse fato ainda são percebidas pela geração Laklãnõ-Xokleng da atualidade.

Desta forma foram longas as trajetórias de lutas, resistência da parte do grupo Laklãnõ-Xokleng, até que se estabeleceu o contato dos indígenas com os brancos em símbolo de paz em 1914. A intenção do governo era diminuir as afrontas aos indígenas, pois eles lutaram corajosamente contra a grande invasão que ocorreu desde a chegada dos colonizadores europeus.

Assim, a terra dos Laklãnõ-Xokleng sofreu vários recortes desde que se instalou a colônia Blumenau, estando reduzida hoje ao território da Terra Indígena Laklãnõ, cuja demarcação oficial inicial, com cerca de 14 mil hectares, data de 1965 (HEINEBERG et al., 2018). Em 1999, um despacho da FUNAI aprovou o relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Laklãnõ em uma extensão de 37.108 hectares, respeitando o Decreto nº15 de 03/04/1926, mas ainda existem impasses em relação à demarcação desse território (FUNAI, 1999).

Figura 3: Localização aproximada da aldeia Plipatól.
Fonte: Construção livre da autora a partir de Google Earth (acessado em novembro de 2019).

3. A ALDEIA PLIPATÓL LOCALIZAÇÃO, POLÍTICA E HISTÓRIA

Neste capítulo descreveremos sobre a formação da aldeia (Figura 3), apresentando a sua atual configuração, parte em imagens e principalmente a partir de em conversas coletadas com membros da comunidade e anciãos que participaram da conquista.

A Plipatól está localizada no município de Jose Boiteux, nas terras próximas à Barragem Norte, construída nos anos 1970. Está dentro de uma área contígua à Terra Indígena e faz divisa com o local onde passa o território dos colonos não indígenas. O local foi reconhecido como aldeia no ano de 2011. O projeto de construção de obra da Barragem Norte, na década de 1970, foi com a finalidade especificamente de conter as cheias que afetavam algumas cidades especificas do baixo e médio vale do Itajaí, como Blumenau. O rio Hercílio é afluente do rio Itajaí Açú, e é o principal rio que corta o território indígena. Depois da construção da barragem sobre o rio, ocorreram várias inundações que atingiram os indígenas Laklãnõ-Xokleng. As enchentes atingiram diretamente as terras Laklãnõ-Xokleng, causando vários impactos ambientais e culturais para os Laklãnõ-Xokleng.

O espaço onde a aldeia Plipatól se encontra foi cedido aos indígenas Laklãnõ-Xokleng pelo DNOS (antigo Departamento Nacional de Obras de Saneamento, criado em 1940 pelo presidente Getúlio Vargas, durante o regime militar, segundo CEOPS, 2010). É ali que se localizava parte das casas dos trabalhadores e o refeitório do canteiro de obras da barragem. Vale destacar que existe um documento da FUNAI que aponta uma área de 724,56 hectares contígua à Terra Indígena Ibirama Laklãnõ a ser destinada ao usufruto dos indígenas (FUNAI, 2013, Anexo 1).

O repasse deste espaço foi como uma das formas de compensar o prejuízo causado pela construção da barragem, segundo anciãos.

Desde os anos de 1990 os Laklãnõ-Xokleng vem fazendo greves para reivindicar seus direitos garantidos na Constituição. Nos apropriamos do termo "greve" para nos manifestarmos em defesa de nossas terras e outros direitos. É com as greves que encontramos uma forma de fazer os movimentos para chamar atenção dos órgãos governamentais. O povo resistiu a todos esses anos à pressão de todos os lados, na ausência dos antigos guerreiros líderes que não existem mais, a geração atual Laklãnõ-Xokleng segue e permanece na Terra Indígena marchando pelos seus direitos.

Estrutura política e organização da aldeia

Atualmente moram aproximadamente 128 famílias cadastradas na aldeia. O líder atual é Aguinaldo Vomble Farias, como cacique local eleito pela comunidade para liderar a aldeia em 2017.

A aldeia possui casas de alvenaria e casas de madeira, dos dois lados da estrada. Há uma estrutura especificamente para encontro da comunidade, nomeada Casa da Cultura e

Figura 4: Centro Cultural Kopaká que está no centro da aldeia.
Fonte: foto da autora, 12/08/2019

chamada pelo nome de "Centro Cultural Kopaká" (Figura 4), em homenagem ao companheiro de Verônica Ioko Copacã que lutou pela formação da aldeia. Este espaço é reservado para trabalhar a cultura do povo, exposição de artesanatos e oficina de artesanato, rituais, danças, e é usado para reuniões de lideranças.

Na aldeia atualmente está localizada a Escola Básica Laklãnõ, mantida pelo governo estadual, na qual todos professores são indígenas. Há atendimento de saúde no posto de saúde da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) no qual os técnicos são indígenas. Atualmente existe algumas famílias que trabalham com costura industrial, como fonte de rendimento, outros trabalham na agricultura, e algumas famílias

Figura 5: Limite da Terra Indígena, principal entrada que dá acesso a todas as aldeias e outros locais. *Fonte: foto da autora, 6/01/2020.*

trabalham com venda de artesanato. Nesta aldeia está a entrada principal que dá acesso à Terra Indígena (Figura 5), e está localizada a Barragem Norte, construída em 1976 para contenção de cheias (Figura 6).

Denominação da aldeia

A aldeia ficou por muito tempo sem ser nomeada, pois essa era uma questão coletiva da comunidade. Em 2011, o cacique do local reuniu toda comunidade para discutir e dar um nome definitivo para a aldeia, pois o local

Figura 6: Barragem Norte. *Fonte: foto da autora, 7/01/2020.*

já tinha uma estrutura independente de outras aldeias. Existia então uma grande necessidade de ter um nome fixo registrado, pois até o momento o local era chamado de aldeia Barragem, e alguns membros da comunidade se sentiam desconfortáveis com esse nome que estava sendo usado para a aldeia que eles recém tinham conquistado. Havia um grande questionamento do nome pela maioria porque, segundo eles, o nome dá a entender que eles estariam homenageando a barragem, e a barragem é vista pelos Laklãnõ-Xokleng como um malefício.

Na reunião com a comunidade foram apresentadas algumas sugestões pelos membros e seus devidos significados, como: Aldeia Barragem, Aldeia Plipatól, Aldeia Kózy. Plipatól foi o nome mais votado pela maioria, sensibilizada pelo significado

do nome, pois plipatól é na língua portuguesa samambaia, que para os Laklãnõ-Xokleng significa uma espécie de samambaia. A comunidade se identificou pelo ciclo que essa planta tem, por ser uma planta resistente, que hora desaparece e outrora ela retorna ativa novamente. A comunidade se considera resistente como a samambaia, hora recuavam e outrora retornavam novamente ao local, fortes para lutar e por fim conquistar a área da Aldeia Plipatól.

Relato das famílias a caminho da formação da aldeia

Relatarei a formação da aldeia a partir das entrevistas de pessoas da comunidade, como anciãos e outros membros que fizeram parte da história para formar a aldeia Plipatól. Também descreverei minha vivência enquanto Laklãnõ-Xokleng na vinda junto com as famílias a caminho da formação da aldeia, e relatarei as vivências com meu pai (avô) nesta região durante as greves feitas pelos Laklãnõ--Xokleng. Os relatos serão escritos exatamente conforme a fala dos anciãos e famílias.

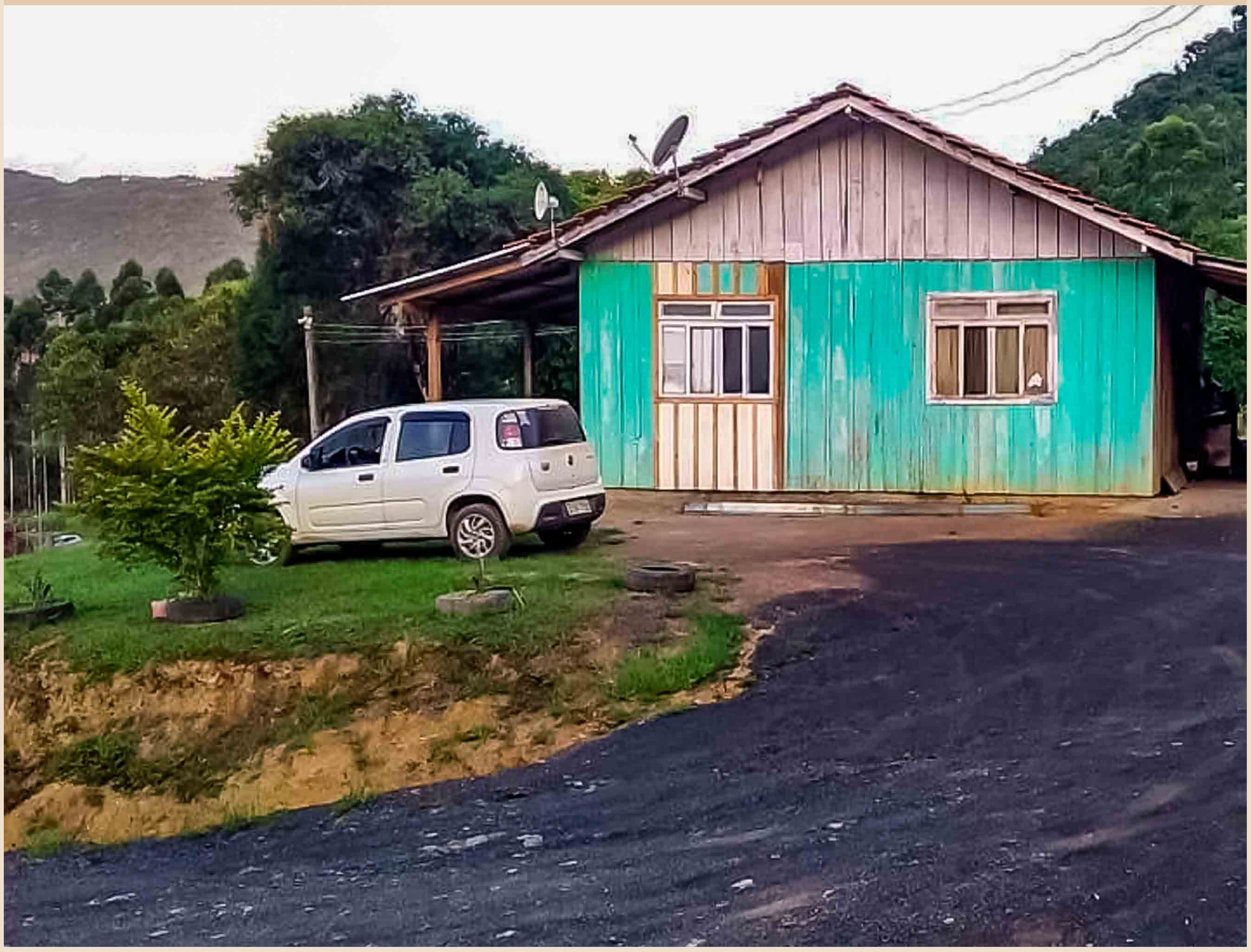
O processo para formação desta aldeia ocorreu lentamente: a tentativa de reocupação deste local durou muitos anos, várias greves vinham acontecendo com frequência, nas quais

toda a população vinha e permanecia no local. A ocupação era temporária e às vezes durava de um a dois anos; a reivindicação era devido aos vários danos causados pela construção da barragem e era pelos direitos à terra, ocupada no local pelos brancos. Os Laklãnõ-Xokleng permaneciam ocupando a área enquanto o órgão governamental não entrava com pedido reintegração de posse.

Em uma dessas idas e vindas a este local pude acompanhar, enquanto Laklãnõ-Xokleng, a resistência da comunidade, de lutar para ocupação deste território onde é hoje atualmente aldeia Plipatól. Me recordo que quando era pequena vinha com o meu avô, considerado pai para mim, e minha mãe biológica (em memória). Neste local nós tínhamos nossa barraca e ficávamos meses ali, até o governo pedir a nossa retirada. Meu avô sempre insistiu em retornar, pois ele nunca se conformou em ter que sair da sua terra natal, onde antigamente viveu com seus pais.

Ao longo dos anos me mudei da aldeia Bugio, em outubro de 2010, com meu marido e as duas filhas e meus três irmãos, a convite da mãe do meu esposo. Minha sogra sempre lutou por essa conquista; ela, na certeza da ocupação, havia ajeitado um barraco para nós morarmos. Dessa vez a minha sogra estava morando em definitivo neste local que nós chamávamos de "Barragem", porque ainda não era uma aldeia. Eles estavam convictos de que não recuariam mais,

Figura 7: Primeira casa construída na aldeia Plipatól.
Fonte: foto da autora, 6/01/2020.



então meu sogro e minha sogra nos convidaram a vir morar com eles para garantir esse espaço, e fazer uma aldeia. Então viemos e moramos nove meses no barraco, perto de uma casa dos brancos que estava vazia, e da moradia de minha sogra e de outras sete famílias que também estavam con-victas a ocupar e lutar para formar a aldeia.

Os comentários de que os brancos iriam nos tirar daquele espaço eras frequentes, isso nos intimidava e a relação com os vizinhos brancos obviamente não era boa. Eu e meu

marido refletimos muito sobre tudo que vinha acontecendo com nosso povo quando tentavam morar nesse lugar, e sempre eram manipulados. Refletimos e nos encorajamos e resolvemos construir a primeira casa naquele local, na estrada geral (Figura 7).

Contratamos um serviço de terraplanagem e mandamos fazer uma estrada para o lado de cima do morro. Fizemos para o lado de cima da estrada porque, consultando algumas pessoas da liderança, nos aconselharam a fazer para o lado de cima porque para o lado de baixo estava proibido pois era área do governo. Me lembro bem que um deles disse que a área do lado da estrada, que é a parte de baixo da estrada geral, não era para ser ocupada, pois ia ser área de segurança da barragem. Nos disseram que já que estão ocupando, era só para ocupar a parte para o lado de cima do morro. Hoje entendo que eles estavam intimidados; e já que iriamos ser os primeiros a construir moradia fixa, até nos aconselharam a construir nossa casa de madeira, pois caso nós fossemos expulsos do local nós poderíamos levar a casa para outro lugar.

Entrevista com Verônica Ioko Copacã

Esta mulher Laklãnõ-Xokleng é uma das grandes mulheres guerreiras nos movimentos de luta pelos direitos territoriais (Figura 8), é uma das pioneiras de outros espaços como a aldeia Palmeirinha, fez parte das muitas vindas na greve na localidade da Plipatól. Atualmente é viúva, mas seu falecido companheiro Kopaká sempre lutou junto com ela. Ela relatou que também não se conforma da perda de seus espaços ocupados pelos seus ancestrais. Em uma das minhas visitas a ela durante minha pesquisa ela se emocionou ao falar de suas preocupações com o futuro da aldeia. Pois, segundo ela, a aldeia está sendo invadida aos poucos novamente, e os próprios indígenas estão permitindo outros estranhos não indígenas a morar na aldeia. Ela tem percebido que as lideranças não estão tomando uma postura referente a essa situação, como por exemplo dar a permissão de morada dos brancos na aldeia.

> "Estou aqui mais de 15 anos eu vim para morar aqui, porque esse lugar é nosso! O Jagál tirou de nós e vendeu, e agora o governo diz que é dele (...) fico preocupada com o que está acontecendo dentro da nossa aldeia, viu... (...) Eu andei com meu pai falecido aqui batendo de frente com os brancos... eu vim definitivo em 2000 e fiquei na minha barraca todos esses anos; fui no prefeito avisei que eu não ia sair deste lugar... fiquei anos na barraca com meus filhos, o colono me provoca. Mas

Figura 8: Veronica Yoko Copaca (à direita na foto).
Fonte: foto da autora.

eu sempre andei de cabeça erguida. Fui nas casas onde a terra era nossa eu pedia para as famílias se mudar que logo nos iria ocupar tudo o lugar ... Até nossos líderes não estava mais vindo pra cá, fazia tempo que não tinha mais greve em cima da barragem.... então eu convidei uma família que sempre estavam com nós na greve e chamei eles vieram e nós decidimos junto de fazer aldeia na barragem, eu estava anos... eu só precisava de mais pessoas que ajudasse enfrentar os brancos, fizemos documento pro cacique presidente em 2009... foi difícil até o cacique estava com medo de fazer aldeia aqui... mas nós insistimos, e conseguimos fazer a cabeça dele, ai conseguimos e estamos aqui hoje foi uma luta de nós todos então não podemos deixar os brancos tomar de novo, precisamos lutar ainda mais, é o para nossos filhos morar aqui..." (Verônica Ióko)

Essa mulher indígena afirma que lutou por anos com seu marido (em memória) para ocupar o local. A presença da família enquanto estava no barraco causou incômodo aos moradores que não os aceitavam, e ela chegou a sentir medo por sua família, temeu que os colonos fizessem mal a eles e aos outros parentes que ocupavam o lugar. Depois que seu marido faleceu ela arrumou novas estratégias para conseguir sua permanência no local. Vieram as famílias do Bugio e juntos reuniram forças para uma nova etapa de vida no local.

Entrevista com Edu Priprá

Os filhos de Edu Priprá vieram com suas famílias, pouco a pouco, conforme seu pai os chamava, mas ele veio com sua mulher convicto de sua morada, trazia na mudança a certeza de ficar na Barragem, como a aldeia era chamada por eles na época.

> "Eu vim com a Nena em 2008, do Bugio, com todas as minhas roupas e coberta pra morar aqui, não tinha onde nós ficar, daí fiquei parando na casinha onde era a ex-guarita, essa casinha era do tempo da construção da barragem, e tava abandonada desde que eles foram embora, eu cobri com lona a casinha que estava estragada, não tinha teto parte da parede não tinha, daí coloquei uma lona e ficamos ali (...) eu lembro que nós dormia com os pés pra fora da casinha, nosso fogo era pro lado de fora, mas nós ficamos quase meio ano, na guaritinha. Depois a Yóko e a Nena foram ver a casa que nós mora, estava abandonada, limpamos e se mudamos lá, nisso vieram atrás de mim meus filhos, e moramos em 4 famílias na casa, e meu filho e mais uns parentes se juntamos pra arrumar estratégia nova porque já estava em número grande de famílias, que estavam morando ali. Esperamos mais um pouco e resolvemos falar com o cacique geral, de início ele ficou um pouco com medo de enfrentar pela situação toda de conflito que vinha acontecendo, das reintegração de posse sofrida no passado pelo governo, daí demorou pra ele autorizar, fizemos um documento conforme nós combinamos, pedindo pra FUNAI considerar nosso pedido de fazer a aldeia, aí o cacique Geral assinou pra nós, e levamos pra FUNAI defender nós. Depois de aceito nós ocupamos o

postinho de saúde da prefeitura, as enfermeiras foram transferida e colocamos uma técnica daqui, ela, foi contratada pela SESAI especificamente pra ficar na nossa aldeia. Em 2011, depois que formou aldeia, saiu a eleição de cacique, aí pra cá estamos aqui, então não fácil chegar aqui, e esperamos que o pessoal que estão por aqui não deixe os branco morar sem pedir autorização do cacique como está acontecendo, temos que dar valor a luta do outro índio" (Edu Priprá)

Entrevista com Kulum Weitcha Téie

Kulum atualmente é moradora na Plipatól e é uma das moradoras que sempre esteve no local no seu acampamento, na atual aldeia. Conhecida como Suzana na região, ela sempre esteve na liderança desde a sua juventude, já foi cacique, e hoje representa as mulheres indígenas Laklãnõ-Xokleng nos movimentos em prol do território.

"Eu ando por aqui desde o ano em que resolvemos buscar nossos direitos, acompanhei meu pai Wechazinho, ele era uma das liderança, então vinha pra cá nas greves, nós começamos a buscar tudo que nos pertencia desde aqueles anos nós parava no canteiro, ficava meses ali, até as polícia tira nós dali, ai nós ia embora porque eles usavam arma, miravam em nós, em uma das nossas vinda no canteiro, lembro de uma vez que pediram pra nós sair do canteiro à força, porque os colonos denunciavam nós mentia de nós; que nós índios estava roubando as coisas do canteiro, mas era só pra nós sair daqui e ir embora, foi muitas vezes que nós ia embora daqui, às vezes o governo

mandava nós sair também, e assim foi indo nós sempre voltamos porque o canteiro era uma das nossa terras dado em documento pra nós. Aí não abrimos mão os brancos estava morando tudo por aqui, mas nós sabia que era nosso (...) e estamos hoje ocupando o que é nosso, não é invadido" (Kulum Weitcha Téie)

Entrevista com o ex-cacique Basílio Líli Priprá

Basílio Líli Priprá (Figura 9) foi eleito o primeiro Cacique da Aldeia Plipatól no ano de 2011. Veio da aldeia Bugio com sua família no ano 2008 e, juntamente com seu pai Edu, teve a iniciativa de formar a nova aldeia neste local. Basílio já tinha sido líder na outra aldeia e isso facilitou que ele lutasse sem medo. Junto com seu pai e outros parentes, buscaram novas estratégias e foram em busca de apoio. Ele afirma que tiveram muita dificuldade durante a caminhada: a reação do pessoal, a FUNAI, a princípio foi neutro, mais tarde receberam apoio deles. Ele recorda o processo como vitória do povo.

"Nós já estávamos estruturado no local, morava num sobrado bem pequeno mais estávamos bem alí, minha família já estava trabalhando na costura, o pai já estava fazendo uma igreja pra ele, nós já tinha atendimento da saúde ali no local. Nós viemos para ficar! Formar aldeia. Então nós pressionamos os órgãos pra aceitar nosso pedido, lutamos até conseguir" (Basílio Líli Priprá)

Figura 9: Ex-Cacique Basilio Lili Priprá. *Fonte: foto da Autora, jan/2020.*

Relato de um não indígena sobre a formação da aldeia Plipatól

Muzzolini Moser, conhecido popularmente como seu Lolo, é um ancião não indígena que mora na região desde a infância; trabalhou por muitos anos como vigilante em cima da ponte da barragem. Segundo ele, sua família sempre esteve próxima aos Laklãnõ-Xokleng; ele convivia diretamente com eles, pois jogavam futebol, pescavam juntos, e presenciou toda luta dos Laklãnõ-Xokleng para reivindicar seus direitos. O ancião sempre soube que o canteiro de obras foi passado aos Laklãnõ-Xokleng e sempre esteve acompanhando a greve deles na retomada dessa terra.

> "Eu ia lá na greve dar apoio aos meus velhos amigos que não estão mais entre nós hoje; não chegaram ver agora vocês morando no lugar onde eles ficavam, esperando uma resposta do governo, eu fico indignado com o governo que não resolve essa situação de uma vez" (Muzzolini Moser)

4. VIDA DOS XOKLENG NO PRESENTE APÓS A RETOMADA DA ALDEIA

A aldeia Plipatól está em fase de construção. A comunidade reconhece que há muito o que fazer pela aldeia, e ainda aguarda alguma resposta da parte dos órgãos

governamentais sobre uma documentação definitiva que garanta segurança jurídica.

Ao conversar com algumas famílias percebemos uma grande preocupação com o futuro da aldeia. Essas famílias alegam que dentre a comunidade Laklãnõ-Xokleng, estão vindo pessoas não indígenas morar no local, que, segundo elas, pode futuramente comprometer a terra retomada pelos Laklãnõ-Xokleng.

A atual aldeia denominada Plipatól está nos limites territoriais da Terra Indígena, a estrada geral passa na aldeia, de onde se tem acesso a outros municípios e bairros próximos dos não indígenas, e isso permite o tráfego livre dos não indígenas e também a convivência com moradores não indígenas próximo às casas dos Laklãnõ-Xokleng.

> "fico preocupada com o que está acontecendo dentro da nossa aldeia, viu...eu lutei, dei meu corpo pra ser atirado por causa deste lugar, eu estou vendo que os brancos não respeitam nossa aldeia ele, estão achando que só porque estamos pro lado da saída da terra indígena pode qualquer pessoa estranha morar aqui, precisamos fazer alguma coisa nós índio puro, estamos acabando e cada vez mais os brancos pode nos dominar; o que vai ser desse lugar daqui mais 20 anos quando nó não estiver mais aqui por isso acho que é bom nos pensar como vamo fazer desde já com esse problema, não dá pra deixar assim" (Veronica Weitcha Teie).

Assim, os Laklãnõ-Xokleng analisam a situação com muita cautela, para pensar em novas estratégias frente a isso.

Formas e estratégias de resistência Laklãnõ-Xokleng frente à cultura não indígena

Após retomada houve muita evasão de alunos indígenas para outra escola da cidade do município. O fato de deixar de estudar na escola indígena gera consequências, como exemplo, a perda da língua Laklãnõ-Xokleng e outros hábitos. Em 2016, a escola Laklãnõ que funcionava na aldeia Palmeirinha foi desativada por motivos de danos na estrutura física do prédio. Então, a comunidade reivindicou o prédio da escola chamada João Bonelli, que se localiza onde hoje é a aldeia Plipatól, e na época era ocupada pela comunidade não indígena da Barra Dolmann. Foram várias reuniões para encontrar uma saída para os alunos Laklãnõ-Xokleng que estavam há meses sem aula em vista da situação do prédio da escola Laklãnõ na Palmeirinha. A comunidade optou por ocupar o que lhe pertencia, que era o prédio da antiga João Bonelli. Com apoio da FUNAI e lideranças, os Xokleng conseguiram ocupar o prédio, e atualmente a escola Laklãnõ funciona no prédio que está dentro da Plipatól, o que tem diminuído a evasão escolar dos alunos Laklãnõ-Xokleng.

Porém, o prédio da escola Laklãnõ que foi interditado pela Defesa Civil em 2016 até hoje aguarda a reforma para ser ocupado novamente, pois existe um número grande de alunos para ser atendido pelas escolas indígenas. O prédio que funciona atualmente como escola Laklãnõ não tem estrutura para comportar a quantidade de alunos. A comunidade e as lideranças já fizeram vários pedidos ao governo do estado de Santa Catarina para a reforma do prédio da escola desativada na Aldeia Palmerinha, que é como um direito do povo. Vale lembrar aqui que não só porque o prédio da antiga João Bonelli foi ocupado pela escola Laklãnõ que a situação foi resolvida, os alunos precisam de um espaço grande, de acordo com a demanda, e é dever dos órgãos governamentais resolver. As escolas indígenas são uma importante estratégia para garantir na grade curricular o ensino da sua língua e cultura. Essas reivindicações iniciaram há muitos anos atrás pelos líderes e professores, e são uma das forma de manter a cultura indígena frente à cultura não indígena.

A seguir menciono outras estratégias de resistência: a comunidade Laklãnõ-Xokleng na aldeia Plipatól, com a ajuda do COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas), conseguiu uma estrutura específica, um local para encontro, a casa de fazer artesanato (Figura 6). Existe um grupo que faz artesanato fluentemente e essa casa possibilita esse encontro, isso faz uma grande diferença positiva para o lado cultural dos Laklãnõ-Xokleng.

O cacique montou uma equipe para ajudar liderar a aldeia, como por exemplo para cuidarem das partes de normas da aldeia, como o controle da entrada das pessoas não indígenas para pescar no lugar. Existe um projeto voluntário da parte da liderança de oferecer língua Laklãnõ-Xokleng na Casa da Cultura para quem já não fala mais a língua Laklãnõ-Xokleng e mora na comunidade.

Os Laklãnõ-Xokleng mantém seu nome tradicional, cada criança indígena que nasce recebe o nome próprio na língua Laklãnõ-Xokleng essa forma de manter os nomes tradicionais é reconhecido pelo cartório de registro civil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente registro da formação da Plipatól é de muita importância, pois percebemos que são muitas histórias de lutas deste povo acabam ficando só na memória dos anciãos e, desta forma, cada vez que perdemos um ancião perdemos uma grande parte da história. São inúmeras histórias que acabam quando um ancião se vai; sendo assim uma das propostas deste registro é facilitar o acesso das gerações futuras às informações aqui reunidas.

Neste trabalho tentamos trazer em breves descrições partes das grandes e longas histórias de luta do povo Laklãnõ-Xokleng. Reconhecemos que nossa descrição foi pequena para uma grande e longa trajetória dos guerreiros Laklãnõ-Xokleng até a formação da aldeia Plipatól, mas temos por certo que ela é de grande valia. Esperamos que esta pesquisa sirva como influência nas lutas de outros povos por seus territórios e que, no contexto educacional, estas informações também passem a contribuir com os materiais de nossas escolas indígenas na terra indígena Laklãnõ no que tange o conhecimento sobre a formação de aldeias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CEOPS. *Centro de Operação de Sistema Alerta*, 2010. Disponível em <http://ceops.furb.br/index.php/institucional/historico> Acesso em 20 fevereiro 2020

FUNAI. *Despacho no 70, de 5 de novembro de 1999*. Diário Oficial da União 2016, 11 de novembro de 1999. Disponível em < https://documentacao.socioambiental.org/documentos/XGD00012.pdf> Acesso em 21 janeiro 2020.

FUNAI. *Ofício no 594/DPT e memorando 874/CGAF/2013.* Assunto: cessão de uso gratuito da área da Bacia de Acumulação da Barragem Norte de Ibirama, destinada ao usufruto das Comunidades Indígenas Guarani, Kaingang e Xokleng, conforme Convênio no 29, de 17.07.1981 processo no 08620.001515/1994-41. 2013.

GAKRAN, Namblá. *Aspecto Morfossintático da Língua Laklãnõ (Xokleng) Jê.* Campinas: IEL – Unicamp, Dissertação de Mestrado, 2005.

GAKRAN, Namblá. *Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ.* Brasília: UnB, Tese de Doutorado, 2015.

HEINEBERG, Marian et al. *Conhecimento e uso das plantas e paisagens na Terra Indígena Laklãnõ, Santa Catarina.* Florianópolis: UFSC, 2018.

LAUDO ANTROPOLÓGICO HISTÓRIA DO CONTATO E DINÂMICA SOCIAL E MOBILIDADE INDÍGENA NO SUL DO BRASIL. 1998. Disponível em < https://documentacao.socioambiental.org/documentos/XGD00012.pdf> Acesso em 21 janeiro 2020.

PEREIRA, Fernanda. *Pesquisa sobre Casa grande e senzala* (por Gilberto Freire), 2020. Disponível em <https://sites.google.com/site/fibrafotos/home> Acesso em 20 fevereiro 2020

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Índios e Brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng.* Florianópolis: Ed. Edeme, 1973.

SANTOS, Silvio Coelho. *Os Índios Xokleng:* memória visual. Florianópolis: Ed. UNIVALI, 1997.

REFERÊNCIAS ORAIS/ENTREVISTAS

TÉIE, Kulum Weitcha. Entrevista concedida a Youo Maurina Ingaclã.

COPACÃ, Veronica Ioko Copacã. Entrevista concedida a Youo Maurina Ingaclã.

MOZER, Muzzolini Mozer. Entrevista concedida a Youo Maurina Ingaclã.

PRIPRÁ, Basilio. Entrevista concedida a Youo Maurina Ingaclã.

PRIPRÁ, Edu. Entrevista concedida a Youo Maurina Ingaclã.

PATTÉ, Alfredo.

PATTE, João.

INGACLÃ, Ndu-ug.

FUNAI/SEPRO
Serviço de Expedição e Protocolo
08620.033893/2013-15

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
Diretoria de Proteção Territorial
Coordenadoria Geral de Assuntos Fundiários
SEPS Quadra 702 Sul, Bloco A - Edifício Lex - 3° Andar
Brasília/DF - 70390-025
Tel.: (61) 3313-3554 / dpt@funai.gov.br

Memo nº 874 /CGAF /2013

Brasília, 18 de junho de 2013

Ao SenhorCoordenador-Geral de Assuntos Fundiários

Assunto: **Encaminha minutas de ofícios da DPT para assinatura.**

Encaminhamos a V. Sª, com vistas ao Senhor Diretor de Proteção Territorial, propondo assinatura, minuta de Ofício da DPT endereçada à Superintendência do Patrimônio da União SPU, em Santa Catarina, solicitando a cessão gratuita da área da Bacia de Acumulação da Barragem Norte de Ibirama para usufruto das Comunidades Indígenas Guarani, Kaingang e Xokleng, localizada no Município de Ibirama/SC.

Atenciosamente,

FRANCISCO MARTINS BATISTA
Coordenador de Registros Fundiários

De acordo.

Ao Diretor de Proteção Territorial, solicitando assinatura da minuta de Ofício/DPT em anexo.

Em, 18 de junho de 2013.

JOSÉ APARECIDO D. BRINER
Coordenador-Geral de Assuntos Fundiários

Cont. Ofício nº 594 /DPT/2013.

Estado de Santa Catarina; **Lote 10**, com superfície de 13.600,00 m², Matrículas nºs 675 e 8.057, de Mitra Diocesana de Rio do Sul; **Lote 15**, com superfície de 1.000,00 m², Matrícula não identificada, da Prefeitura Municipal de Ibirama; **Lote 82**, com superfície de 210,00 m², Matrícula nº 2.634, de Irmãos Fossa Ltda; **Lote 110**, com superfície de 13.950,00 m², sem matrícula identificada, de Domingos Goulart e **Lote J A/2**, com superfície de 92.670,00 m², matrícula não identificada, do Departamento Nacional de Obras de Saneamento.

4. De acordo com a Ata de Reunião do dia 24 de maio de 2012, da Comunidade Indígena Aldeia Barragem (cópia anexa), os índios reivindicam toda a área encontrada no levantamento topográfico pelo Exército e não apenas a superfície de 724,00 ha, constante no Convênio 29.

5. Assim sendo, solicitamos a gentileza de V. Sª verificar a possibilidade de efetuar a cessão de uso gratuito da mencionada área, para usufruto indígena. Para tanto informamos o número da Unidade Gestora 194047 - Coordenação Regional Litoral Sul, cadastro do Registro Imobiliário Patrimonial – RIP.

6. Para eventuais esclarecimentos sobre o assunto em comento indicamos o servidor Ricardo Campos Leining, pelos telefones 48 – 3240-8646 e 3244-0469, da Coordenador Regional da FUNAI em Florianópolis.

7. Encarecemos a gentileza de nos encaminhar o Termo de Cessão de Uso Gratuito da área em comento, para as devidas providências.

Atenciosamente,

ALOISIO LADEIRA AZANHA
Diretor de Proteção Territorial

7

KUNHANGUE ARANDU REKÓ. TA 'ÁNGA RE A 'EGUI NHEMBOPARA: SABEDORIA DOS CICLOS DE VIDA DAS MULHERES GUARANI EM PINTURAS E PALAVRAS

por Gennis Martins Timóteo

KUAXIA PARA REGUA [RESUMO EM GUARANI]

Kova´e mba´eapo ma oguereko kunhangue aedjavive rekó régua. Temiambo para aegui ta´anga djeapo djoo rami gua meme. Tchee tchy ma ore vype ore mbo´e arandu reko, mba ´eitcha orekuai awã, aegui ro gueraa porã awã nhandereko. Ta´angua adjapo va´e ma omombe´u kunhangue reko mba ´eitcha pa oatcha kyrĩ guive o´egui idjyvate peve. Peteĩ kunha ĩ inhengue vyma oatcha ma wãimĩ reko py oiko awã, aegui mã owãe imemby ryru awã reko, mbaetcha pa oguereko mintã oiko ramo. Purú´á ma ramo kunhangue nhambodjerovia katu ra´ã. Kunhague idjyvate vyma ndoguereko veima mintã. Idjyvate vima kunhangue owaema ramo ma tchedjaryi rami ma roiko. Kova´e py owaẽ ramo ma ro ikuaa pa ma kunhangue aranduá reko.Roguereko ma mba´eitcha pa ro mbopiro´y awã.Peitcha ma ore kuery kunhangue reko arandu marã´ỹ.

RESUMO EM PORTUGUÊS

Este trabalho de conclusão de curso tem como tema central o ciclo da vida das mulheres Guarani da minha família, trazendo uma conexão entre a arte das minhas pinturas e a ciência da escrita. A pesquisa traz como referencias principais os conhecimentos tradicionais ensinados pela minha mãe e o modo de ser mulher guarani da minha família. Cada capítulo inicia com uma pintura que faz menção a cada ciclo da vida da mulher. Começando pela menarca que é uma iniciação importante para a menina Guarani. Porque é um momento em que se iniciará uma nova caminhada pelo mundo dos adultos. Após a menarca surgirão outras novas fases do ciclo, como a gestação que é o momento único sagrado. O parto e o pós-parto que são fases em que nós mulheres trazemos ao mundo novos seres humanos e que devemos cuidar e amar. A menopausa, que é o momento em que nossa fertilidade do útero chega ao fim, mas que nosso coração de mãe continuará fértil. E finalmente chega a fase da ancianidade em que somos consideradas anciãs. É quando já acumulamos muitas experiências e conhecimentos. Tornamo-nos sábias, conhecedoras de todos os segredos de cura e de toda a sabedoria da vida feminina Guarani.

Dedico esta pesquisa a minha querida mãe Maria Erma Takuá (in memoriam) e a todas as mulheres Guarani

Mulheres!

Somos deusas filhas de Nhandetchy.

A sagrada mãe e avó de todas as mulheres do universo.

Fez de nós mulheres de muitas gerações em uma só alma.

É a mãe que nós dá o sopro da vida.

Que nos ensina os segredos da cura e da vida.

Nós dá o conhecimento sobre a cosmologia da terra e do céu. Faz de nós mulheres fortes e guerreiras.

Valentes e destemidas.

Nossos corpos e espíritos pertencem a ela.

Sagrada mãe, sábia e majestosa.

Agradecemos pelo nosso ciclo da vida.

Pela sagrada conexão com a nossa grande mãe Nhandetchy.

(Gennis Martins Timóteo Ara´í)

APRESENTAÇÃO

Sou indígena da etnia Guarani. Meu nome indígena é Ara´í, em português me chamo Gennis Martins Timóteo. Ara´í está relacionado com o dia e com o tempo. O nome Ara´í vem do nome Ara (dia) que vem de um lugar onde mora o deus Tupã, o responsável por cuidar da terra. As pessoas com o nome Ara são delicadas e sensíveis.

Cada nome que surge vem de um deus que mora em determinado lugar fora dessa vida terrena, tanto para os homens quanto para as mulheres. Não são as pessoas que escolhem os nomes, mas sim os nomes que escolhem as pessoas. Porque cada nome pertence a uma divindade e cada divindade comanda sua própria morada, como se cada um tivesse seu próprio céu. Os nomes de cada pessoa vêm de um certo céu e, por isso, não recebemos qualquer nome. O nome é dado pelas divindades e enviado pelos espíritos até a alma das pessoas, por esse motivo devemos valorizar e ser sempre chamado pelo nome guarani porque é o primeiro nome que recebemos.

Moro em Biguaçu (SC), na aldeia Yynn Morotĩ Wherá, que quer dizer águas cristalinas, ou reflexos das águas. Nasci em 1982, na aldeia guarani Limeira, no interior do oeste de Santa Catarina. Na minha infância vivi em várias aldeias entre Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul, porque meus pais

estavam sempre mudando. É um costume normal entre nós Guarani migrar de um lugar para outro.

Minha mãe se chama Takuá em guarani e em português Maria Erma Martins. Meu pai se chama Wherá em guarani e em português Pedro Timóteo, ambos já falecidos. Somos em oitos irmãos, tenho dois filhos e dois netos. Minha família é extensa tanto pelo lado materno quanto pelo lado paterno.

Meu ensino primário e fundamental foi em escolas de Djuruás (não indígenas). Estudei fora da aldeia não por opção, mas porque tempos atrás não havia escolas em aldeia guarani como hoje em dia. Apenas o ensino médio cursei em escola indígena dentro da aldeia. Mas essa escola não era da etnia guarani, mas sim da etnia kaingang, tive que me adaptar aos costumes desse povo e aprender um pouco da língua também, foi uma experiência muito boa, pois aprendi muitas coisas.

Aqui na aldeia de Biguaçu, leciono como professora do ensino fundamental e médio desde 2015. A escola na qual trabalho, E.E.B. I Wherá Tupã Poty Djá, é técnica em conhecimento ambiental, por isso escolhi no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica a terminalidade de conhecimento ambiental que tem a ver com meu trabalho.

A primeira vez que entrei na universidade foi na Federal do Paraná (UFPR) em 2009. Cursava ciências sociais, mas é

muito difícil se adaptar na cidade, há muitas dificuldades no viver em meio a tantos movimentos da cidade grande, por isso troquei de curso. Mudei para o curso de serviço social e de cidade também, para um polo da UFPR na cidade de Matinhos (PR), que era para mim mais tranquilo para estudar. Novamente não consegui terminar por inúmeros acontecimentos, principalmente o falecimento de minha mãe. Resolvi voltar para aldeia e estudar mais perto de casa na UFSC, no curso de serviço social também, e, por não receber nenhuma bolsa do MEC, desisti novamente. Tentei o vestibular do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica em 2015, onde consegui passar e estudo até os dias atuais.

Meus primeiros conhecimentos sobre o mundo e sobre a vida foram repassados em casa através de minha querida mãe. Por que para nós Guarani a primeira escola é nosso lar e a opy. Nossos primeiros professores são nossos pais e avós, que repassam seus conhecimentos através da oralidade. Tenho um profundo agradecimento pela minha mãe, pelo grande esforço que fez para manter eu e meus irmãos no caminho do bem. Sempre lutou para que pudéssemos estudar e aprender outras culturas diferentes. Porque ela sabia que para nós lutarmos pelos nossos direitos era preciso ter estudos. E para se defender dos ataques preconceituosos de alguns djuruá é preciso estar armado, não com

armas, mas com o conhecimento espiritual e intelectual do mundo.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa faz parte do trabalho de conclusão de curso (TCC) da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Aborda o tema sobre o ciclo da vida das mulheres Guarani da minha família. O ciclo da vida começa desde nosso nascimento passando por varias etapas de transformação chegando a parte final da vida.

O objetivo do meu trabalho é relatar o modo de vida das mulheres guarani de minha família. O ciclo pela qual todas as mulheres passam são fases importantes para uma mulher. Começo meu trabalho falando sobre minha mãe, porque meu TCC foi baseado nos costumes tradicionais da minha família, ela foi matriarca e tudo que aprendi foi através dela. Falo também sobre o significado do seu nome, sobre a pintura que faz menção a ela.

Nos capítulos seguintes falo sobre as regras da menarca, da gestação, do parto, do pós-parto, a menopausa até a idade na qual a mulher se torna uma anciã e possui todos os conhecimentos da vida. Desde nosso nascimento, nós

mulheres guarani passamos por períodos de mudança corporal, psicológica e espiritual e devemos estar preparadas para enfrentar e entrar nesses novos mundos que surgem a cada fase de nossa vida.

Passamos por vários rituais, seguimos várias regras desde nosso nascimento, para que nossa vida e nosso espírito fiquem bem. Todos os conhecimentos que temos foram repassados oralmente pela nossa mãe e nossas avós e devemos guardar e repassar para nossas filhas e filhos, netos e netas.

Escolhi escrever esse tema em homenagem a minha querida mãe curandeira e parteira. Era uma mulher forte com amplos conhecimentos sobre ervas medicinais e poder de curas, e nos ensinou cada regra e ritual sobre o ciclo de vida feminino. E nos instruiu a seguir todos seus ensinamentos e até hoje mesmo nesse tempo atual seguimos os seus conhecimentos.

Portanto é importante que nosso conhecimento familiar, sobre as fases da vida da mulher seja repassado para outras mulheres sejam elas guarani ou não, mesmo que de uma forma escrita. Porque não há muitos registros sobre esse tema, que falem sobre nosso modo de vida. E os registros que há são sempre relatados por homens ou outras mulheres não indígenas, que às vezes nem mesmo estão corretos.

Distorcem a história feminina Guarani. Muitas mulheres Guarani não gostam de expor suas vidas e seus costumes porque não há necessidades. Não porque são tímidas ou proibidas, mas por cautela mesmo, e também medo de sofrer consequências, porque mesmo sendo moderno nesse mundo ainda existe preconceito. Então escrevo para dizer que nós mulheres Guarani estamos aqui, e temos uma vida quase igual a todas. Só que com costumes e tradição diferente. E meu trabalho foi feito especialmente para minha família, um meio de registar o básico sobre o costume das mulheres.

Minha pesquisa é composta pela parte artística e pela parte escrita. Cada capítulo inicia com uma pintura em tela, com um desenho criado por mim mesma e logo depois vem a parte escrita. Para cada capítulo me inspirei em fazer uma pintura que representa cada tema do trabalho. Esse é um modo de dizer que arte também está presente em todos os momentos do nosso Nhanderekó (modo de vida). Minhas telas são feitas com tecido cru, com tintas para estampas Hidrocryl, com pincéis e com molduras em bambu. O objetivo no início era fazer minhas pinturas em tecido de fibra de bambu, mas não é fácil de encontrar esse tecido. Com tintas naturais de plantas e argila, mas estão escassas. O bambu foi mais fácil de encontrar porque há na aldeia, mas só utilizo os bambus secos, com o objetivo de preservar o que ainda resta na aldeia. Essa foi a forma que encontrei de apresentar meu TCC unindo a arte visual com a escrita.

HOMENAGEM À MINHA MÃE TAKUÁ MARIA ERMA MARTINS

Começo com uma homenagem à minha mãe, que é a principal referência para mim, para minha vida e também para este trabalho.

Pintei uma imagem de um ser feminino surgindo de uma planta com raízes, em suas mãos segurando um Petynguá (cachimbo sagrado) e em outra mão um ramo de ervas. À sua frente, está a imagem de Djatchy (lua), ao seu lado, a urukure´á (coruja).

A pintura faz referência ao espírito da minha mãe, mulher curandeira e parteira, conhecedora dos mais profundos segredos de cura. Em suas mãos tem o poder de curar através das ervas medicinais e com a fumaça do Petynguá faz uma conexão direta com Nhanderu ete (Deus, nosso pai verdadeiro) e Nhandetchy ete (Deusa, nossa mãe verdadeira), que abençoam seu espírito e fazem desse dom uma dádiva.

Em sua frente está Djatchy, a lua que rege a vida feminina guarani. Ela influencia espiritualmente a vida da mulher aqui na terra e faz parte do espírito e do modo tradicional feminino guarani de ser e de viver.

Figura 1: Tela "Takuá" (tinta de estampa e moldura de bambu).
Autora: Gennis Ara'í, set/2019.

Minha mãe me ensinou que o ser feminino surge como se fosse uma plantinha nascida da mãe terra: cresce, cria raízes, folhas e frutos. Se suas raízes forem fortes, a nossa mãe terra lhe dará forças e sabedoria para serem usadas para fazer o bem. É através das raízes que vem todo o conhecimento ancestral, porque é a terra que nutre a alma da mulher

Figura 2: Minha mãe Takuá. *Fonte: Foto de Daniel Kuaray Timóteo, 29/05/2010*

curandeira, ela é a mãe da fertilidade, é ela que ensina tudo sobre o que tem nas matas e é através dela que vêm os espíritos em forma de animais.

Todas as mulheres possuem um animal de poder que está sempre por perto em forma de espírito. Às vezes não conseguimos ver, apenas sentimos que esse espírito em forma de animal está sempre nos protegendo e transmitindo sabedorias mesmo que de uma forma invisível.

O espírito em forma de coruja é um animal de poder intuitivo e inteligente que ensina a lidar com as plantas, com as medicinas tradicionais e assim ensina como curar, tirar a dor ou amenizar sofrimentos do corpo e da alma. O espírito da coruja está sempre ao lado de alguém protegendo, cuidando, afugentando os maus espíritos de uma forma silenciosa. Possui o poder da visão de enxergar através da alma. A mulher que possui esse espírito de coruja quando morre sua alma desencarna desse corpo carnal desse mundo terreno e se torna esse espírito animal porque nunca morre. Mas recebe uma nova missão, que é de proteger e repassar todo o conhecimento que possui para outra nova geração que surge com filhos ou netos que irão ter o mesmo dom.

O nome de minha mãe é Takuá, que é o nome de uma divindade feminina vinda da Yvy Marãe´y (terra sem males), a primeira deusa feminina a surgir entre os deuses que até

então eram todos masculinos. Ela é mãe de todas as deusas, a primeira filha de Nhanderu, na qual contém os poderes mais fortes de cura, conhecedora de todas as ervas, dona do som do vento da melodia do Takuá pu.

No trabalho "Os significados dos nomes Guarani", Aline Antunes Moreira Takuá Yvydjú enfatiza a importância dos nomes recebidos de cada Guarani e destaca que o nome Takua é a deusa do tempo:

> "Takua é a deusa mais antiga, ela que gerou o nosso universo principalmente nosso sistema solar. Avó de todos os deuses e o pulsar de um coração, o único jeito de se comunicar com ela é através do takuapu um instrumento sagrado usado pelas mulheres na casa de reza. Quando uma mulher bate o takuapu no chão o som desse instrumento chega até a deusa recebendo assim seu chamado". (MOREIRA ANTUNES YVYDJÚ TAKUA, 2019, p. 3).

Takuá pu é um instrumento musical utilizado apenas por mulheres dentro do opy nos cantos e rezas. Feito com bambu é confeccionado conforme o tamanho da mulher que irá utilizar. É algo sagrado mandado pelos deuses, o Takua pú durante a dança é batido no chão conforme o ritmo da dança, não é apenas um simples som que sai de dentro dele, mas sim uma maneira de Nhanderu dizer que está presente. É uma forma de comunicação entre as mulheres e os espíritos sagrados.

Takuá é o nome guarani que foi dado a minha mãe, mulher medicina e curandeira, grande conhecedora do poder e da sabedoria da mata e das plantas medicinais. Nasceu em 12 de novembro de 1942 na aldeia da Limeira, na época Posto Indígena Xapecó, município de Entre Rios (SC). Em seu tempo de criança tinha uma educação tradicional guarani, onde todo o conhecimento que recebia era através da observação e da oralidade. O Nhanderekó (modo de ser guarani) é uma forma simples de viver a vida e que forma a personalidade de cada Ser Guarani.

A aldeia guarani Limeira era um lugar que naquele tempo atrás era considerado como um ponto de referência guarani. Um meio de encontro para o povo guarani que vinham de toda América do Sul. Era um lugar onde trocavam as sementes tradicionais guarani, como o milho, amendoim e outros. Trocavam também ervas medicinais e todos os conhecimentos e experiências vividas. Realizavam também as cerimônias de cura e rituais de plantio e Nhemongarai.

Nesse tempo, Takuá aprendeu com a sua mãe a sabedoria das plantas e os segredos de cura. Conheceu os vários modos de preparar os chás, a identificar as plantas e espécies de remédios tradicionais. Todos esses conhecimentos eram repassados pelas anciãs da família. Era uma maneira que encontraram para que nossa sabedoria familiar fosse repassada e guardada.

Takuá viajou muito pelo sul do país, assim como é de costume guarani, sempre viajar e migrar muito de uma aldeia a outra. Visitou e morou em várias aldeias e assim foi acumulando conhecimentos e aprendendo novas formas de curas e segredos guarani. Ela não se considerava uma kunha karai (pajé) ou uma xamã, mas sim uma curandeira e parteira.

Em todas as aldeias que passava contribuía com seus conhecimentos tradicionais sobre plantas e sobre partos. Mesmo sendo Guarani e nunca tendo a oportunidade de frequentar a escola, porque em sua infância era proibido a mulher ir à escola, lutou para que nós, seus filhos, pudéssemos ter estudo. Aprendeu a ler sozinha para poder conhecer mais sobre as plantas e o poder de cura.

Curou muitos enfermos com seus chás. Ela fazia seus remédios com fé de que tudo iria dar certo. Andavam muito na mata procurando ervas que nascem apenas em alguns lugares específicos. Mas tinha sua própria horta de plantas medicinais que cultivava com muito orgulho e carinho.

Dentro e fora das aldeias, fez vários partos de crianças indígenas e não indígenas. Foi uma das melhores parteiras e curandeiras de sua época. Para ela, era importante que o parto fosse natural, porque é uma forma mais segura de trazer a criança até a mãe. E ela não se importava de que etnia ou crença fossem. Só se preocupava em trazer a criança

para a vida de um modo seguro e sem sofrimento, e o que importava era amenizar a dor do próximo sem receber nada em troca.

Era criticada pelos Djuruás por ser parteira e curandeira. Para eles, esses métodos caseiros de manusear as plantas e de fazer parto era algo absurdo. Achavam que era algo primitivo, sem valor e que não era seguro. Nem todos entendem que fazer parto é um dom divino que nem todos os seres humanos possuem. Apenas os escolhidos podem praticar de um modo seguro.

Tudo que aprendeu com suas avós e com sua mãe praticava de um modo prazeroso e cauteloso. Porque ser parteira era uma missão que ela tinha nas mãos. Era algo divino guiado pelas mãos de Nhanderu. Ao mesmo tempo em que cumpria a missão de trazer criança ao mundo, tinha em sua alma a essência de ser curandeira. Curava doenças com seus chás e remédios caseiros. Tudo isso para ela é como se fosse uma dádiva. Muitas pessoas vinham de longe, de outras aldeias e países, para curar suas dores.

Era conhecida por ser uma sábia na arte da cura. Sabia como lidar com as plantas e conhecia os segredos das ervas e as utilizava para todos os fins. Até mesmo os próprios pajés procuravam-na para fazer tratamentos de cura, para melhorar a saúde. Nada para ela era impossível, curava não só doenças carnais, mas também as doenças espirituais. Quando

sabia que não podia curar doenças com fins terminais, pelo menos tentava amenizar as dores das pessoas com chás, rezas e benzimento. Como é de costume da família, todos esses dons que Takua possuía, em sua morte deveria ser repassado para outro membro da família. E deve ser usado para fins benignos.

HOMENAGEM À NHANDETCHY

A pintura faz uma referência a Nhandetchy Ete (nossa Mãe Verdadeira). A mulher que nos repassou todos os seus ensinamentos e nos ensinou o modo de ser mulher guarani. A terra sagrada também é considerada uma poderosa Nhandetchy Tenondé, chamada por nós de Mãe Terra.

As imagens das mulheres representando todas as mulheres indígenas que de alguma forma estão em conexão diretamente com a Mãe Terra, que é a responsável pela nossa vida. A lua, nosso astro que influencia o ciclo da vida feminina, e a árvore representa nossa saúde, nosso espírito, as raízes representam nossa ancestralidade, todo o conhecimento. A Mãe Terra é a responsável pela saúde da mulher guarani, tudo está relacionado diretamente com ela. É a mãe que nos dá vida e para ela um dia retornaremos, porque

Figura 3: Tela "Nhandetchy" (tinta de estampa e moldura de bambu).
Autora: Gennis Ara'í, 10/09/2019.

nosso corpo pertence a ela e estará nos esperando de braços abertos.

A terra tem uma grande importância para a mulher guarani, pois é dela que tiramos nosso sustento, é ela que nos fornece saúde tanto espiritual quanto carnal. Se não tivermos

respeito com ela e maltratá-la, ela adoecerá e nós juntamente com ela também adoeceremos. De alguma forma, vivemos em um mundo onde tudo está ligado a natureza, a terra, a água, a lua, nosso jeito de viver como se fosse uma só.

A mulher guarani tem um espírito muito forte, toda sua sabedoria vem da Nhandetchy Ete. Tudo o que sabemos foi ela quem nos ensinou os saberes das plantas, das águas e dos céus. Assim como nossas ancestrais que aprenderam um dia tempos atrás, nós mulheres da nova geração também estamos aprendendo toda a sabedoria das matas e das plantas, todo o conhecimento dos rituais de cura. A mulher guarani é muito ligada à terra e à natureza, às águas e ao xamanismo e à religiosidade, e tudo está ligado a ela porque a terra também é uma das nossas mães mais antigas.

Nós mulheres guarani não somos tímidas, submissas, caladas e ignorantes. Só fomos educadas para fazer tudo em nosso devido tempo e lugar. Não jogamos palavras para fora da boca à toa porque tudo tem um momento certo para ser dito. E tudo que falamos os espíritos ouvem e isso tanto pode nos fazer bem quanto fazer mal. E todos esses costumes que seguimos nos foram repassados de gerações a gerações de mulheres, que aprenderam há muito tempo atrás com Nhandetchy como devemos seguir corretamente nosso kunhangue rekó.

INHENGUÉ RAMO DJATCHY – ESTAR NA LUA (MENARCA)

A pintura faz menção à menarca, a primeira menstruação, algo sagrado para nós mulheres guarani, uma benção de Nhandetchy a nossa mãe verdadeira que protege e cuida de nós mulheres. O beija-flor é o grande espírito sagrado enviado por Nhandetchy para trazer fertilidade. A flor que ele traz no bico se refere ao primeiro sangue da menstruação que derrama sobre o útero em forma de uma planta com folhas e flores que ainda irão desabrochar dentro do útero.

A primeira menstruação é a mais importante da vida das meninas guarani. A partir daí, um novo ciclo de vida irá começar, a infância termina e a vida adulta começa a surgir. Aos poucos a vida vai mudando de uma forma em que nós mulheres saímos de um mundo de fantasia e entramos em um mundo real onde os fatos acontecem e as experiências se acumulam a cada ano que passa.

Djatchy é um termo usado pelas Guarani de Biguaçu para referir se quando uma mulher está menstruada ou quando está para menstruar, dizemos que está na lua. A lua é um ser sagrado que representa o símbolo feminino guarani que influencia a vida e o modo de ser de uma Guarani.

Figura 4: Tela "Memby ryru (útero)" (tinta de estampa e moldura de bambu). *Autora: Gennis Ara'í, 07/11/2019.*

Estar no período menstrual não quer dizer que a mulher esteja doente, mas sim em um momento de limpeza do corpo e do espírito.

A menina só entra na lua a partir de quando acontece a primeira menstruação, esse é o momento em que ela está apta a se tornar mulher e talvez pronta para casar e ter filhos. Essa é uma fase de transformação onde ela deixa de ser criança para entrar no mundo dos adultos, onde aprende a ter responsabilidades e deveres.

A partir de quando acontece a menarca, a menina deve se comportar de uma maneira mais reservada, deve se preparar para enfrentar muitas regras e passar por alguns rituais próprios da cultura. Desde criança, a mulher guarani aprende com suas mães ou avós, os rituais e as regras, para se tornar uma mulher instruída dentro do conhecimento guarani, no modo de ser mulher guarani. A partir da menarca, a menina já pode ser considerada mulher e é respeitada como uma e deve seguir algumas regras próprias que são feitas para elas.

O primeiro ritual que fazemos é cortar os cabelos, que são cortados e guardados pelos pais em forma de tranças ou amarrados nas pernas do pai ou dos avôs, para dar mais força ou usados em outros rituais, como amarrar na cintura das crianças. Outro ritual é tirar a teia de aranhas para fazer linhas e amarrar no pulso das mocinhas: isso tornará a mão

da menina ágil e fará com que ela se torne hábil para tecer, costurar e confeccionar artesanatos.

Antigamente raspava-se o cabelo em vez de apenas cortar curto como hoje em dia. Muito tempo atrás, quando as meninas menstruavam pela primeira vez ficavam reclusas em uma casinha própria para ela em cima de camas ou tarimbas longe do solo, porque isso trazia segurança para seu espírito e as deixava longe dos maus espíritos. Caso ela ficasse muito tempo sentada no chão havia perigo, males que rodeavam que de alguma maneira tomaria conta de sua alma.

Nos tempos atuais, nesse século XXI, alguma maneira de agir mudou, a menina deve ficar de resguardo em casa cuidando de sua saúde e não mais reclusa totalmente. Deve cuidar de sua alimentação, fazendo dietas próprias para ela porque é um momento em que está limpando a impureza do corpo. Deve ficar dentro de casa por um período até passar a menstruação, não podendo ingerir carnes gordurosas nem mesmo açúcares, e com a cabeça coberta por um pano sem poder lavar. Não deve cozinhar, lavar roupas ou louças porque isso fará mal às pessoas que comerem sua alimentação. De jeito nenhum devem tocar em qualquer tipo de plantas porque isso secará completamente desde a raiz até as folhas.

Outra regra que deve seguir é nunca passar por cima da perna dos homens, porque isso trará grandes enfermidades para eles, desde dores carnais até espirituais. A partir desse momento, as meninas já começam a ser preparadas para casar, aprendem com as mães ou mais velhas da aldeia como cuidar de uma família e da casa, dos filhos, aprendem a preparar os variados tipos de chás de ervas naturais usados pela família e também os banhos com ervas que são essenciais para o corpo.

Quando menstruei pela primeira vez, minha mãe e minhas irmãs cortaram meu cabelo bem curto. Não me davam alimentos doces nem muito salgados para comer porque isso faz mal. Fiquei em resguardo dentro de casa sem brincar com meus colegas, mas não totalmente em repouso porque estudava em escola de brancos, e se eu faltasse em muitas aulas reprovaria. Mesmo sendo um costume guarani, os djuruá não entendem e a escola também não entenderia.

Aprender a cultura das plantas é uma tradição que passa de mãe para filha desde menina, o que não é repassado adiante é perdido no tempo até mesmo esquecido para sempre. Posso afirmar que a mulher indígena, assim como a guarani, é muito importante dentro de uma comunidade, por ser guardiã de muitos segredos e de muitos conhecimentos que só nós mulheres sabemos.

Mesmo neste século atual, algumas famílias ainda conseguem repassar para as filhas essas regras e algumas mulheres ainda ficam em resguardo nesse período em que estão na lua. A mulher menstruada não deve tocar em plantas mesmo hoje em dia, nem mesmo tocar em homens ou ter relações sexuais, isso traz dolorosas consequências para ele como doenças tanto espirituais, como para o corpo dela e também do homem.

Em seu TCC Davi Timóteo Martins relata sobre um dos costumes da mulher Guarani em seu primeiro ciclo da vida que é a menarca.

> "As kunha Karai se reuniam para ensinar as meninas como se cuidarem, quando essas passassem da fase de criança para a fase adulta. A menina não podia e, até hoje não pode, se casar antes de ter a primeira menstruação, ou estar no tempo da lua (no Jaxy) sendo que depois dessa fase já estaria pronta para se casar, e isso só acontecia aos quatorzes e quinze anos de idade. Mais hoje é mais frequente a menina menstruar mais cedo por conta dos alimentos industrializados que existe no mercado alimentício". (MARTINS, 2015, p. 19).

No TCC da antropóloga Guarani Nhandeva Sandra Benites, ela enfatiza também a importância de cuidar do corpo:

> "A menina deve ter cuidado desde a oguapyare – menstruação, e nós mulheres Guarani sempre temos que cuidar do nosso corpo por toda a vida. As tchedjaryi dizem que a dor de cabeça

vem com o vento. Por isso, não podemos pegar friagem nesse período. Você não pode sentir dor de cabeça no resguardo, porque sentirá sempre dor e com o tempo a dor fica mais forte. As meninas também não podem mexer com fogo, com calor, sair no sol quente. O excesso de calor dá tonturas, dor de cabeça.

> Quando estamos menstruadas não cozinhamos. Durante a menstruação, ficamos muito expostas, frágeis, sensíveis. Temos que ficar sossegadas, sem estresse, tranquilas. Desrespeitar essas regras implica ter problema no py'a – coração" (BENITES, 2015, p. 21).

Na aldeia há uma opy Djatchy (casa de reza das mulheres) que foi feita especialmente para as mulheres. Quando há algumas cerimônias, como por exemplo, a busca da visão, as mulheres ficam reclusas nesta opy sem poder se misturar com os demais que estão praticando a cerimonia. Durante uma cerimônia dentro da opy não podem levantar e dançar nem mesmo fumar o Petynguá a não ser que seja um próprio para as mulheres que estão no Djatchy. Cada pessoa possui seu próprio Petynguá, e não pode fumar um que seja de uma mulher que esteja no Djatchy porque pode se contaminar.

A dança do tchondaro que acontece em Biguaçu após a cerimônia da busca da visão é um ritual para os tchondaro e tchondarias. Nessa dança as mulheres que estão no Djatchy não podem se misturar com os outros dançantes. O motivo de não se misturar é que o local da dança é considerado sagrado principalmente naquele momento da dança.

Os guerreiros dançantes tomam medicina de ervas e ficam em conexão com Nhanderu. Por isso a mulher no Djatchy deve dançar no seu próprio círculo feito especialmente para essa ocasião para não contaminar o círculo sagrado onde todos estão.

Em conversa com minha irmã Celita Antunes, relata que em qualquer cerimônia normal ou com medicina, quando acende o fogo sagrado, acende se para um elemento. Quando a mulher está menstruada ela não pode se levantar para dançar no opy, nem cantar em volta do fogo porque é levantado um rezo pelo sol. Se for na casa de reza o rezo é levantado por um homem. Então ela só pode se levantar quando fizer o rezo feminino que é de madrugada. E as mulheres não levantam para rezar quando estão no Djatchy no opy, rezam sentadas com o takuapú.

> Na dança do tchondaro é a mesma coisa é aceso um fogo. O fogo fica aceso dentro do opy e fica aceso para o pai sol e o sol é masculino. Quando a mulher esta na lua ela não esta fértil, esta no momento em que não pode engravidar dar a vida, ela esta se limpando. Limpando o terreno que é o útero, o universo a energia dela, para poder receber vida, para poder ser fértil. Então nesse momento ela deve ser retirada de dentro do espaço da dança onde está todo mundo dançando porque é uma dança da vida. Quando está dançando para a vida, está dançando para a fertilidade e isso é um simbolismo.

Ela dança separada ou não entra no circulo enquanto os tchondaro estão dançando, por causa da energia dela. Porque nossa energia ela é espiral e do homem é tipo flecha, diretamente vem o raio de cima e volta, atravessa a terra vai para cima e vai para baixo. E a nossa energia é espiral ela sobe sugando, isso mesmo quando não estamos menstruadas. Nossa energia é espiral, mas como uma teia de aranha só que espiral. Vai pegando tudo que está em volta que é mais fraco que ela. E nos mulheres somos mais fortes temos uma energia mais forte e muito poderosa. Se nos entramos em um circulo com um monte de gente, as mulheres não vão sentir, quem sentirá serão os homens. Vão sentir muita energia e ficarem muitos fracos, porque a gente vai tirando todas as forças das pessoas e isso é da nossa natureza.

Por isso dentro do opy não se levanta para dançar porque fazendo isso tira a energia tira a força que está chegando aos homens se a mulher esta descontrolada e não consegue controlar sua energia, então para não acontecer isso não se levanta nenhuma que esta menstruada. Por isso já colocamos essa regra, por isso que as mulheres não tocam nas plantas porque também queima. É a nossa força, por causa da nossa força da nossa energia a gente não pode se misturar com as outras pessoas porque podemos acabar machucando ferindo sem querer as pessoas. Machucando espiritualmente a energia dos outros é mais nesse sentido. (Celita Antunes, depoimento pessoal, janeiro de 2020).

IPURU´A – ESTAR GRÁVIDA (GESTAÇÃO)

A pintura está se referindo ao período de gravidez, ao momento em que o bebe está ainda na fase gestacional dentro do útero da mulher. É como se fosse uma pequena semente se desenvolvendo em uma flor. As folhas coloridas são o carinho, a energia, a luz e a proteção que a mãe transmite ao seu filho na barriga. O cesto da figura está relacionado com a nossa vida de mulher guarani, porque fomos criadas de um cesto de taquara por Nhanderu e isso faz parte da criação divina da mulher guarani. A experiência de ser mãe é uma missão que Nhanderu coloca na vida das mulheres, cabe a nós mulheres cumprir essa missão ou não.

Até mesmo para engravidar a mulher guarani deve estar preparada tanto fisicamente quanto psicologicamente. Desde antigamente até os dias atuais, para algumas mulheres é considerada uma honra engravidar, é como se fosse uma missão de Nhanderu dada às mulheres na terra. Porque aumentaria a família e não deixando assim a geração dos antepassados se exterminarem. É normal para a menina guarani ter filho cedo, o que é algo absurdo para os não indígenas. Mas mesmo assim com as mudanças ocorridas

Figura 5: Desenho "A energia feminina" (caneta e papel A4).
Autora: Gennis Ara'í, 27/01/2020.

Figura 6: Tela "Ipuru'a" (tinta de estampa e moldura de bambu). *Autora: Gennis Ara'í, 25/11/2019.*

no mundo elas vêm mudando esse hábito e tendo filhos mais tarde ou até mesmo tomando precauções mais rígidas. Com quinze anos uma guarani já é considerada adulta de maior e não mais uma criança ao contrário de outras culturas que para ser maior de idade deve ter dezoito anos ou mais.

Normalmente antes de uma mulher engravidar ela recebe vários avisos de Nhanderu. Sonhar é um aviso mais comum que acontece entre nós mulheres. Sonhar que está ganhando de presente filhotes de animais como um passarinho, ou ganhando muitas frutas de alguém, por exemplo, isso é um sinal que ela pode estar para engravidar.

Outro sinal que recebe é o sinal vindo da lua, o cocô da lua é como se fosse algo amarelo, parecendo um cocô que aparece de manhã, que tem a impressão que caiu do céu sempre deixa respingo por onde cai. Aparece de manhã bem cedinho em frente às casas onde há mulheres. O cocô de lua dependendo do tamanho pode dizer se é menina ou menino: se for grande é uma menina, se for pequeno é um menino.

Outro sinal que a mulher recebe é através do oin, o pássaro conhecido como bem-te-vi que quando canta onde há mulheres está anunciando gravidez para uma delas. Esse pássaro costuma cantar bem perto das casas ou em cima do telhado.

Outro sinal é o que chamamos de "mãe do corpo", que é um espírito feminino responsável pelo útero e das partes reprodutivas das mulheres. Dá sinal no corpo da mulher mesmo antes de engravidar, os seios ficam sensíveis, pode até haver movimentos na barriga como se um bebe estivesse mexendo, mesmo a mulher não estando grávida.

Quando uma guarani engravida, ela e o pai da criança também passam por rituais na qual devem cumprir de acordo com as regras para que o bebe não sofra as consequências. A futura mãe deve tirar do corpo todos os adornos que possuem cordão, por exemplo, colares, pulseiras, cintos e brincos. Não usar roupas muito apertadas porque isso poderá fazer mal a criança, ela poderá se enrolar no cordão umbilical e morrer mesmo no útero.

Devem tomar muitos chás para dar energia ao bebe. Devem massagear bastante a barriga e o corpo para não sentir dor na hora do parto, deve levantar bem cedo para que o bebê não seja preguiçoso. A alimentação deve ser saudável tanto da mãe quanto do pai, porque isso também influencia na alimentação do bebe. Durante os três primeiros meses é necessário repouso total porque é o período em que há maior risco na gravidez porque é uma fase de muita fragilidade. Devem tomar muitos cuidados com os chás que ingerem porque ao mesmo tempo em que podem se benéficos também podem causar abortos se for ingerido mais do que a dose necessária.

Para muitas famílias guarani, quando a mulher está grávida não pode ter relação sexual. Porque o momento de gestação é um momento de muito cuidado e os maus espíritos que ficam rodeando, podem engravidar a mulher também. Por

isso, tanto a mulher como o marido devem seguir certinho as regras.

A primeira vez que fiquei grávida era de uma menina. Eu era nova, mas já tinha passado dos meus dezoito anos, que para guarani já é mais que adulta. Eu, mesmo morando em aldeia kaingang, segui as regras guarani. Durante a gestação cuidava da minha alimentação e fazia bastante exercício. Não pude ter a minha filha em casa porque não havia parteiras guarani e minha gravidez era de risco. Tive que ganhar meu bebe no hospital de branco, onde passei por muitas experiências ruins, porque os médicos não tinham paciência, nem médico era ainda, mas um estagiário e uma enfermeira maldosa que socava minha barriga para o bebe nascer a forçar. Minha filha nasceu sem respirar, bebeu água do parto e ficou vários dias internada na U.T.I. Se fosse na aldeia tudo seria de um modo saudável. Mesmo assim me cuidei e segui minhas regras. Após voltar para casa, minha irmã Márcia enrolou minha barriga com uma faixa de tecido e ervas para que minha barriga voltasse ao normal e não ficasse tudo fora do lugar. Tomei chás e banhos de ervas.

Na segunda vez que engravidei, foi de um menino. O parto também foi no hospital, porque estava no Paraná, longe de casa e longe da aldeia. Não deu tempo de voltar para a aldeia porque estava na universidade. E não tinha como levar parteiras guarani para a cidade porque era longe.

Mesmo sozinha segui os rituais cuidei do bebe e da alimentação. Então digo que não é preciso estar dentro das aldeias para seguir nossos rituais e nossas regras guarani. Mesmo não estando na aldeia eu plantava minhas ervas medicinais em vasos.

Em conversa com minha filha Suellem Paraí Timóteo Gonçalves, ela fala sobre como foi algumas regras que teve que seguir durante a gravidez.

> Quando engravidei eu era muito nova. Ganhei meu primeiro filho com 15 anos. Tive que seguir vários rituais ate os seis meses ou Primeiro Ano do meu filho. Durante a gestação tinha que andar bastante, fazer exercícios e descansar as costas. Não podia usar colar, pulseira ou qualquer outra coisa porque poderia prejudicar o bebe durante seu nascimento.
>
> Quando o recém-nascido vem ao mundo o cuidado é maior. Tive que fazer dietas, comer comidas sem sal, não comer alimentos pesados como feijão ou carnes de outro tipo, só de frango. Principalmente não comer doces, porque isso dá cólica no bebe. Não podia sair de casa até o bebe fazer um mês. O pai da criança também seguiu o ritual, que era tomar banho nas cinzas. Quando fosse pra algum lugar avisar o bebe para que o espirito da criança fique em casa, e que não vá atrás dele. Passou o tempo e com meus 17 anos engravidei novamente, e segui o mesmo ritual que tinha seguido na minha primeira gravidez. E hoje com meus 18 anos, terminei meus estudos, meu primeiro filho tem 3 anos, e a segunda está com 6 meses (Suellem Timóteo Gonçalves, depoimento pessoal, novembro de 2019).

Figura 7: Tela "Memby pytã" (tinta de estampa e moldura de bambu).
Autora: Gennis Ara'í, 11/12/2019.

MEMBY PYTÃ (HORA DO PARTO)

A imagem é de uma flor colorida que abriu suas pétalas e dentro dela surge também um bebe. Ao lado da planta há uma lua e um sol. A planta é como se fosse o útero da mulher. As pétalas coloridas abertas indicam que o útero se abriu e o bebe está nascendo, é a hora do parto. É como se estivesse brotando uma semente nova da flor e que um dia irá crescer, amadurecer e dar frutos também. A vida é assim nascemos como as plantas também e tudo está relacionado com elas.

A lua é um grande astro que é responsável pela nossa gravidez guarani. Pois mesmo antes de engravidar ela já nos influencia de todas as maneiras. Ela nos diz quando vamos engravidar. Ela que define o sexo do bebe dependendo de sua fase lunar.

O sol espiritual conhecido Nhamandu é o responsável pela criação de todos os seres vivos do planeta e de todas as coisas existentes. É um ser divino, o criador e protetor que está sempre cuidando e protegendo suas criações. E ele traz o bebê ao mundo que cuida para que tudo dê certo entre o bebê e a mãe para que o parto seja saudável e sem sofrimento e complicações. Essas divindades estão sempre perto observando para que tudo seja seguro.

Antes de acontecer o parto é necessário que a mulher tome chá para que não venha sofrer durante o parto. Muitas vezes é recomendado o chá feito com cinzas para acelerar o nascimento e não sentir dores e também para afastar os maus espíritos. Muitas vezes acontece do bebe estar meio atravessado na barriga durante o parto então é preciso uma massagem com ervas, para virar a cabeça do bebe na posição em que irá nascer. O cordão umbilical é cortado com lasca de casca de bambu para que não venha infeccionar. E a placenta enterrada ao lado da casa. O umbigo do bebe deve ser colocado dentro de um saquinho de pano ou palha e amarrado no pescoço do bebê em forma de colar. De jeito

nenhum deve deixar que algum animal se alimente do umbigo, porque isso trará problemas para a vida dessa criança ate mesmo influenciar na sua personalidade. Por exemplo, se um angudjá (rato) comer o umbigo do bebe, ele será uma criança bagunceira inquieta.

Há muito regras que devem ser seguidas para que nessa hora do parto não haja complicação. Se as regras forem seguidas rigidamente será um parto rápido seguro sem dor. Ao contrário, pode haver complicações e muitas dores. Por exemplo, antes de parir ela deve fazer exercícios, caminhar bastante, cuidar da sua alimentação adequadamente. Fazer as atividades da casa sem preguiça como cozinhar, lavar os utensílios, não comer em panelas porque isso dificulta o parto e o bebê poderá nascer com cascas na cabeça.

O parto é um momento único e sagrado, é o momento que Nhanderu entrega o bebê a sua mãe e ele já nasce com sua missão aqui na terra. Por isso na hora do parto todos devem ficar todos em silêncio, porque a mulher precisa de concentração e força tanto física como espiritual para receber seu filho.

Antigamente a mulher paria em casa. Era uma forma saudável e tradicional guarani de trazer o bebê ao mundo junto com seus familiares. Com parteiras de confiança que tinham todo um conhecimento empírico, prático e espiritual sobre

as ervas medicinais. Entendiam tudo sobre o corpo da mulher e outros segredos, estavam seguras e bem acompanhadas nunca deixadas só. Não havia tecnologias para induzir o parto, não havia médicos dando palpites de como deveria ser o parto, o que deveria fazer. O médico não era o personagem principal da história da mulher guarani. Não havia cesárias para arrancar os filhos da barriga de uma forma indesejada. Era um parto seguro. Normalmente eram partos de cócoras, nesse século atual é normal o parto na posição deitada.

Com as mudanças do planeta, também mudou o jeito da mulher indígena viver, de se alimentar, ou seja, seus hábitos e o modo de viver. Mesmo com todas essas mudanças, é necessário que nós mulheres guarani possamos seguir as regras e os rituais para que nossos filhos não nasçam doentes.

Em conversa com minha irmã Marcia Antunes Martins, ela fala do que ela pensa sobre o parto:

> Escutei há tempos atrás quando era criança, minhas avós e a minha mãe falando sobre como era valorizado o parto antigamente. Existiam muitas plantas medicinais e proteção da nossa mãe terra, porque as mães usavam remédios caseiros e se cuidavam muito. Os alimentos eram diferentes e tinha regras para as mulheres que tinham seus bebês. E todos os membros da família tinham que ter uma alimentação diferenciada. Não

podiam comer carne nem qualquer outra comida, somente preparada por as avós e parteiras. Era uma espécie de farofa de milho. Era preciso sempre tomar cuidado para os maus espíritos não se aproximarem do bebê. Em cada família o homem tinha uma pintura diferente dos demais para saberem quem era o pai de um bebê. Era preciso usar essas pinturas para não djepotá, e para serem sempre protegido e guiado pelos seres celestiais.

Hoje as mães mais novas e assim como também as mais velhas vão ao hospital para ganhar os bebês. E só se alimentam com besteiras e usam remédios da farmácia. Não fazem mais os resguarde das crianças. E não lembram mais nem de rezar. Por isso que morrem muitas mulheres e crianças prematuras por não terem sido cuidadas adequadamente. (Marcia Antunes Martins, depoimento pessoal, janeiro de 2020).

MEMBY PYTAN RIRE (PÓS-PARTO)

A pintura faz menção ao pós-parto. Ao momento em que nós mãe seguramos nossos filhos nas mãos e amamentamos com carinho. Agradecendo a Nhan-detchy e Nhanderu por ter enviado mais um membro para nossa família que se tornará um dia nossa nova geração. A mulher sentada na lua, quer dizer que a lua é a responsável por toda essa fase de transformação na nossa vida como mulher guarani. Ela foi responsável por todo esse ciclo desde a gravidez, o desenvolvimento do bebe no útero, o parto, até

Figura 8: Tela "Memby pytã rire" (tinta de estampa e moldura de bambu). Autora: Gennis Ara'í, 26/11/2019.

o pós-parto. E continuará influenciando a vida do bebe e da mãe até as suas mortes.

A imagem do bebê e da mulher e da lua envoltos por Nhandetchy e Nhanderu. É ele protegendo suas criações tudo o que criou cuida com carinho e amor. Foi ele quem criou a mulher, as plantas e a lua. Então protege para que os espíritos malignos não venham a prejudicar e destruir nenhuma

de suas criações. As plantas verdes são as ervas medicinais tradicionais que usamos durante o pós-parto para banhar a nós mesmos e aos nossos filhos. Porque as plantas também são sagradas e devemos usar sempre o necessário no nosso corpo.

Nessa fase o bebe e a mulher precisam de muito repouso e cuidado. Pois é um momento em que a mulher se torna mais sensível. Se ela for incomodada e perturbada, o leite de seus seios podem secar. É um período em que se ela precisa de apoio absoluto porque é nesse momento que ela pode desenvolver uma profunda tristeza doenças na qual os djuruás chamam de depressão pós-parto que para nós é um espírito mal que está se apossando do corpo e do espírito da mulher. Por isso os familiares precisam estar atentos e nunca deixá-la só.

Esse período a mulher fica de repouso dois meses ou mais, podendo ser mais tempo ou menos, isso depende da tradição de sua família. Sua barriga após o parto fica inchada e ainda grande, por isso é enrolada com faixas apertadas para que volte logo ao normal. Não podem comer alimentos gordurosos, doces nem mesmo feijões e carnes. Apenas alimentos leves e saudáveis porque caso contrário o bebe pode ficar mal e ter muita dor de barriga. Tomam se muitos chás para que não venha secar o leite por exemplo ervas doce.

Ao mesmo tempo em que segue rigidamente a dieta, o marido também deve seguir, mesmo estando longe da família. Por exemplo, não podem comer carnes, jogar futebol, pescar ou fazer outras atividades que requerem muitos esforços, porque tudo que fizer o bebe sentirá e isso faz mal.

No TCC da pesquisadora Guarani Maria Cecilia Barbosa Kerexu, ela destaca a importância dos pássaros na influência dos ciclos femininos Guarani.

> "O Mainó,i que é beija-flor que significa para nós o caminho, exemplo: Quando tem família pequena o pai vai pescar ou vai em outro lugar tem que falar com o filho para ficar com a mãe: Exemplo: Quando a criança não consegue dormir. Porque o espirito da criança está perdido sem achar o caminho onde seu pai andou. Então o pai chega na casa e o filho não consegue dormir, a criança é levada do xeramoi e pede para o karai rezar e pedir que o beija-flor trazer o filho para casa na suas asas. Logo que o karai reza o espirito da criança logo chega, e logo a criança dorme, porque o espirito está no corpo dele" (BARBOSA KEREXU, 2015, p. 15).

Antes de sair de casa o pai deve falar com o bebe contar para onde vai e dizer para o espírito do bebe ficar em casa com a mãe, se caso o espirito do bebe for atrás pode se perder no caminho e nunca mais voltar. O pai também tem um papel fundamental na vida do bebê desde quando está na barriga até depois de seu nascimento. Por isso deve ficar em repouso também e seguir as regras específicas para ele.

Em conversa com meu esposo Kiko Benite Kuaray Papa ele fala da importância dos rituais pós-parto:

> Quando tive meu primeiro filho, fiz vários rituais. Uma regra que nos guarani temos é que quando nasce uma criança devemos queimar um tecido, ou seja, uma roupa. Passar a fumaça pelo corpo fazendo uma oração. Esse ritual é para espantar os espíritos considerados por nós malignos que nos rodeiam após o nascimento da criança. No momento em que a criança nasce abre se um portal. E desse portal surgem os espíritos que vem para levar a alma e no lugar de sua alma deixam outro espirito mal dentro de você e do bebê.
>
> Outra regra é não tocar instrumentos, tipo violino, tambor e violão e outros. Porque isso comprometerá o espirito do bebê. Ele poderá ficar preso em um lugar escuro e poderá não se enxergar. Quando o espirito fica preso o bebê não tem mais segurança, não tem proteção. Por esse motivo a criança quando nasce fica doente, preguiçoso e raivoso. Ate mesmo pode ficar muito doente e morrer. Quando o espirito não estiver mais com o bebê, vem outro espirito maligno e se apossa da criança. (Kiko Benite Kuaray Papa, depoimento pessoal, outubro de 2019).

O bebê não pode pegar o sereno da tarde, podendo assim adoecer e ficar exposto ao perigo dos maus espíritos que o rodeiam. A mulher também não deve pegar friagem, nem muito vento no corpo, nem mesmo lavar a cabeça em água fria porque podem pegar recaídas no corpo. A recaída é considerada perigosa porque podemos ter para o resto da vida, e pegamos apenas em um descuido nosso.

Muitas vezes as mulheres optam por não ter mais filhos e fazem tratamentos com chás para não engravidar por pelo menos dois anos e esse tratamento deve ser feito nas primeiras semanas de dieta do resguardo do parto. Isso acontece com mulheres que também não podem ter filhos e desejam muito ter, então é preciso que tomem chás de ervas para conseguir engravidar. Antigamente as dietas eram levadas mais a sério. Hoje não mais, apenas algumas mulheres seguem, por isso elas não sofrem após o parto. Se não guardar dietas o corpo todo dói porque muitos alimentos que comemos são industrializados. As influências da cultura de fora prejudicam nossa saúde e nossas vidas, as mulheres que não seguem as regras pós-parto podem djepotá. Todos esses ensinamentos devem ser repassados para nossas filhas meninas ainda em casa por nós mães e avós. Porque a falta de informação irá prejudicar a vida dela no futuro.

DJATCHY RE NOI VEIMA (MENOPAUSA)

A mulher na pintura sendo representada como uma borboleta azul. Com grandes asas e dentro de suas asas vários desenhos, em suas mãos flores. Faz referência à metamorfose da sua vida. A transformação que ela tem passado desde seu nascimento ate sua idade de anciã.

Figura 9: Tela "Djatchy re noi veima" (tinta de estampa e moldura de bambu). Autora: Gennis Ara'í, 12/12/2019.

Comparei nossas tchedjaryí com Popó´í, borboletas porque durante sua vida sofrem metamorfoses. Assim também é a mulher que está no período da menopausa, que passa por muitas mudanças devido a influências vividas nesses longos anos.

Os desenhos nas suas asas representam alguns símbolos que influenciaram sua vida até a velhice. Azul representa todas as coisas e todos os seres que vivem no território divino celestial Guarani e são seres eternos que nunca morrem.

A lua é o astro que influenciou o ciclo da mulher desde seu nascimento, a menarca a idade adulta até sua velhice. O Petynguá é um instrumento sagrado que é muito utilizado. Um instrumento de mediação não só entre os homens, mas também entre a mulher e Nhanderu. É um meio de estar em conexão com os seres divinos guarani. Através de suas fumaças, nossas rezas chegam até o reino celestial guarani.

O cesto com seus trançados é o símbolo feminino, porque o ser feminino foi feito de um cesto de taquara. Nhanderu fez um cesto e jogou na água e o cesto se transformou em mulher. É um utensílio feito por mulheres e todos os trançados possuem um significado.

O Tchingyre (tatu) é um dos primeiros animais que ajudou Nhamandu a criar a terra. Então se não fosse pela ajuda desse animal não haveria terra e se não houvesse terra não haveria o ser humano nem mesmo a mulher. E assim como o tatu, a mulher guarani ajuda todos a cuidar da vida familiar. Cuida da terra, plantando, colhendo e cuidando dos filhos, além da organização social da aldeia.

Nhandetchy e Nhamandu Deus sol, criador de todas as coisas, fizeram tudo com perfeição, assim como também a mulher e o homem. Ele é o responsável pelas fases da vida da mulher e quando chega a menopausa não quer dizer que sua vida termina. Ela apenas não está mais apta a conceber

filhos, mas quer dizer que deve cuidar de seus netos e de suas futuras gerações.

Nós mulheres Guarani somos como se fossemos árvores ou plantas, com flores, fruto e raízes. Nascemos, crescemos e nos desenvolvemos. Criamos fruto, ou seja, nossos filhos e constituímos famílias. E toda a sabedoria que adquirimos durante a vida foram experiências e conhecimentos que nos foram repassados pelos nossos ancestrais que são considerados nossas raízes.

As flores nas mãos são nossas dadivas nossos dons. Porque toda a mulher guarani possui um dom, seja qual for ele deve ser utilizado apenas para fazer o bem. E toda a mulher guarani sabe curar com as mãos, com as ervas medicinais, e com a fumaça do Petynguá.

O arco e flecha são símbolos femininos e masculinos. O arco é um símbolo feminino porque normalmente é feito com bambu ou taquara. A flecha é um símbolo masculino feito com pindó palmeira do jerivá ou outras palmeiras. Os dois instrumentos fabricados por nós guarani sempre se complementam. Porque para haver uma boa caçada era preciso ter o arco e também uma flecha. Assim como o homem e a mulher, um precisa do outro na vida na aldeia, um sempre complementa o outro.

O takuapu é um instrumento feminino que sempre esteve presente na vida da mulher guarani desde sua infância até sua idade onde se torna anciã.

O mainó, beija flor, que está nas asas da borboleta é um símbolo sagrado também. Assim como o tatu que ajudou Nhanderu a criar a terra, o beija-flor também o ajudou. Com suas asas abertas espalhou a terra sobre a água e pelo mundo para criar terra firme. Com o pólen das flores, que tirava do cocar de Nhanderu, ele o alimentava enquanto Nhanderu criava o mundo. É também um espírito de poder e conhecedor das sabedorias, e que trás boas notícias. E assim como o beija-flor a mulher é delicada e possui pode-res em suas mãos. E alimenta seus filhos e famílias com seus trabalhos, porque nós mulheres guarani somos fortes e guerreiras.

A menopausa surge para a mulher guarani como um sinal de passagem para outra etapa da vida, mostra que já acu-mulou muitas experiências e está apta a se tornar uma anciã. A idade marca a mudança e o começo de uma nova vida e o fim do da fase da fecundação feminina. É uma fase em que acontecem as mudanças espirituais e emocionais.

É um processo que acontece conforme o tempo em com a idade, mas nós mulheres guarani podemos retardar esse período através de chá feito com o objetivo de prolongar os

períodos menstruais. Normalmente as mulheres guarani demoram muito mais do que as mulheres não indígenas para entrar nesse período de menopausa porque a guarani possui o segredo e o processo de cura, de cuidados através de benzimento com ervas, ramos e folhas. Minha mãe mesmo entrando na menopausa ainda conseguiu reverter esse processo e ter mais um filho, porque ela sabia o segredo das ervas para retardar a menopausa. Conhecia também as plantas que fazia uma mulher engravidar ou para fazer a mulher não ter mais filhos, ou seja, algumas plantas serviam com anticoncepcional só que natural e saudável.

Elas não poderão ter mais filhos biológicos no período da menopausa, mas terão os netos e bisnetos que serão os filhos do coração. A maioria das mulheres que não podem ter mais filhos adotam crianças da mesma etnia guarani para criar como filhos ou criam seus próprios netos e sobrinhos. Começam a ter um papel mais importante dentro das aldeias e começam a ter mais respeito pelos mais jovens.

Como sabemos todas as mulheres nessa fase ficam preocupadas com sua juventude porque o corpo está em um processo de transformação. Nós mulheres Guarani temos nossas preocupações com o corpo, mas também nos preocupamos com o espírito nessa fase da vida. Porque o espírito precisa estar bem para que nosso corpo esteja bem. É um momento da vida que acumulamos muitos conhecimentos

bons e ruins e devemos ter o cuidado e saber hora certa para repassar tudo que sabemos e aprendemos durante a vida toda.

TCHEDJARYÍ (ANCIÃS)

A pintura faz referência a tchedjaryí, anciã guarani a mulher mais velha considerada a mais sábia e merecedora de todos os respeitos. O seu longo vestido verde representa todo o conhecimento adquirido durante sua longa caminhada na vida. As flores coloridas são toda sua experiência reunida em um só pensamento. Todas essas flores e ramos em seu vestido foram construídos lentamente de uma forma que se tornaram sua vestimenta que protege seu corpo e seu espírito.

Em sua mão está o takuapu, o instrumento sagrado que utiliza na casa de reza para dançar e rezar para Nhanderu e Nhandetchy. Porque dançar é uma forma de expressar amor e gratidão. Nhanderu e Nhandetchy gostam que cuidemos do corpo porque se cuidamos do corpo cuidamos também da alma.

Em outra mão está o Petynguá e dele sai a fumaça sagrada tatatchin. Através da fumaça do Petynguá ela se comunica com Nhanderu e Nhandetchy porque é um meio de estar

Figura 10: Tela "Tchedjaryí" (tinta de estampa e moldura de bambu). Autora: Gennis Ara'í, 18/01/2020.

em conexão com eles. É assim que eles ouvem nossas orações e atendem a nossos pedidos.

Ao seu redor está Nhamandu (sol espiritual). É ele que cuida da vida que dá proteção e forças. E enche o espirito de energia para podermos seguir nossa caminhada por isso é

importante fazer orações para Nhamandu e agradecer por tudo de bom que acontece em nossa vida.

A velhice chega para todas. Mas é nesse momento que as mulheres começam a se preparar porque sabem que seu tempo de vida na terra está se esgotando. Nesse período a mulher sabe que se tornou uma anciã.

Muitas se tornam kunhã karai mulheres lideranças espirituais com grandes poderes. Outras não são líderes espirituais, mas possuem conhecimentos que foram adquiridos durante a vida. A experiência torna a anciã professora mestra, porque ela é portadora de todos os conhecimentos tradicionais. A anciã é fundamental na organização social da aldeia, são memórias vivas dos saberes tradicionais, conhecem os mais profundos segredos das medicinas, dos rituais, das regras, da alimentação, dos cantos e rezo.

A tchedjaryí sabe que todas as suas sabedorias devem ser repassadas para os netos e outras crianças da aldeia. Fazem o máximo possível para que suas memórias não sejam esquecidas para sempre. E para que os costumes tradicionais familiares não se percam.

Por causa de suas experiências e vivências são consideradas como as conhecedoras dos chás tradicionais, as anciãs mais sábias, e as verdadeiras portadoras de todos os segredos das ervas medicinais tradicionais. Por isso na aldeia os

mais novos possuem o máximo de respeito pelos mais velhos. Pois são consideradas mestras que possuem o verdadeiro conhecimento sobre a vida Guarani. Todas essas experiências adquiridas com o tempo as tornam mulheres conhecedoras e sábias portadoras do conhecimento sagrado Arandú marãe´y.

As anciãs sabem que suas vidas aqui na terra estão se acabando. Cada minuto que passa é uma preparação para voltar ao seu lugar de origem de onde veio há muito tempo. Há várias maneiras de se preparar para poder fazer a passagem dessa vida para o mundo espiritual onde moram as divindades. A religião tradicional é o meio pela qual as mulheres guarani deixam de lado a vida física para dar prioridade à vida espiritual.

É através de cuidados que começa a preparação da limpeza espiritual do corpo e da mente. Por isso a anciã busca cuidar muito do seu corpo e cuidar da alimentação. Faz sua preparação na opy cantando e rezando esperando que Nhanderu e Nhandetchy escutem suas canções, suas rezas, pois é dessa maneira que busca limpar sua alma aqui na terra para poder alcançar a perfeição do ser Aguydje. Só os espíritos perfeitos conseguem. A alma do guarani só está em estado de perfeição se o corpo também estiver.

Minha mãe sempre me contava que quando uma pessoa consegue atingir esse estado de perfeição aqui mesmo na terra, ela consegue fazer a passagem ainda vivo para o outro mundo, de corpo e alma. Dizia ela que a passagem para o outro mundo é feita através de um barquinho. O mensageiro espiritual de Nhanderu e Nhandetchy aparece para os karai avisando que em um determinado tempo e local vem buscar os Guarani que estão preparados para fazer a travessia, quase sempre os anciões. O barquinho aparece e só consegue subir nele e navegar quem estiver com o corpo e alma pura. Logo após ele vai navegando para o mar. A certa altura de distância ele some como se estivesse passando em algum portal que quase sempre fica no mar. Porque há vários portais na terra que levam os anciões para a outra terra divina. Por isso que os anciões se preparam muito aqui na terra antes de partir. E sempre quando partem dessa terra levam o Petynguá, o penty, a erva mate e outros objetos que irão precisar durante sua caminhada até chegar ao seu destino final.

HOMENAGEM A TCHEDJARYÍ POTY DJÁ (ROSA MARIANI CAVALHEIRO)

A pintura faz referência a Poty Djá, a dona das flores. Suas asas representam o voo de liberdade para o céu das divindades Guarani. Também a transformação de seu corpo físico para o espiritual. Tem em suas asas a marca da vida e o Nhamandu (sol sagrado). A sua frente está um vaso de argila que guarda todo o seu conhecimento. As flores simbolizam o conhecimento que colheu durante sua jornada em vida. O barquinho no qual está sentada faz referência ao veículo de transporte que faz a passagem de todo o ser Guarani para o outro mundo além da vida.

Dona Rosa, conhecida como Poty Djá (dona das flores), foi uma grande kunha karai da aldeia de M'Biguaçu. Uma anciã muito respeitada, considerada avó de todos na aldeia. Tinha um sábio conhecimento sobre a vida guarani e seus costumes. Era grande conhecedora da cosmologia feminina guarani.

Foi essencial para a organização social da aldeia, pela qual tinha grande zelo. Conhecia a aldeia com a palma de sua mão, pois foi uma das fundadoras. E conhecia exatamente o solo onde estava a melhor argila que precisava para confeccionar seu Petynguá e para plantar suas medicinas. Foi

Figura 11: Tela "Tchedjaryí" (tinta de estampa e moldura de bambu).
Autora: Gennis Ara'í, 18/01/2020.

com ela que tive o grande prazer de aprender a fazer cerâmica com desenhos ungulados.

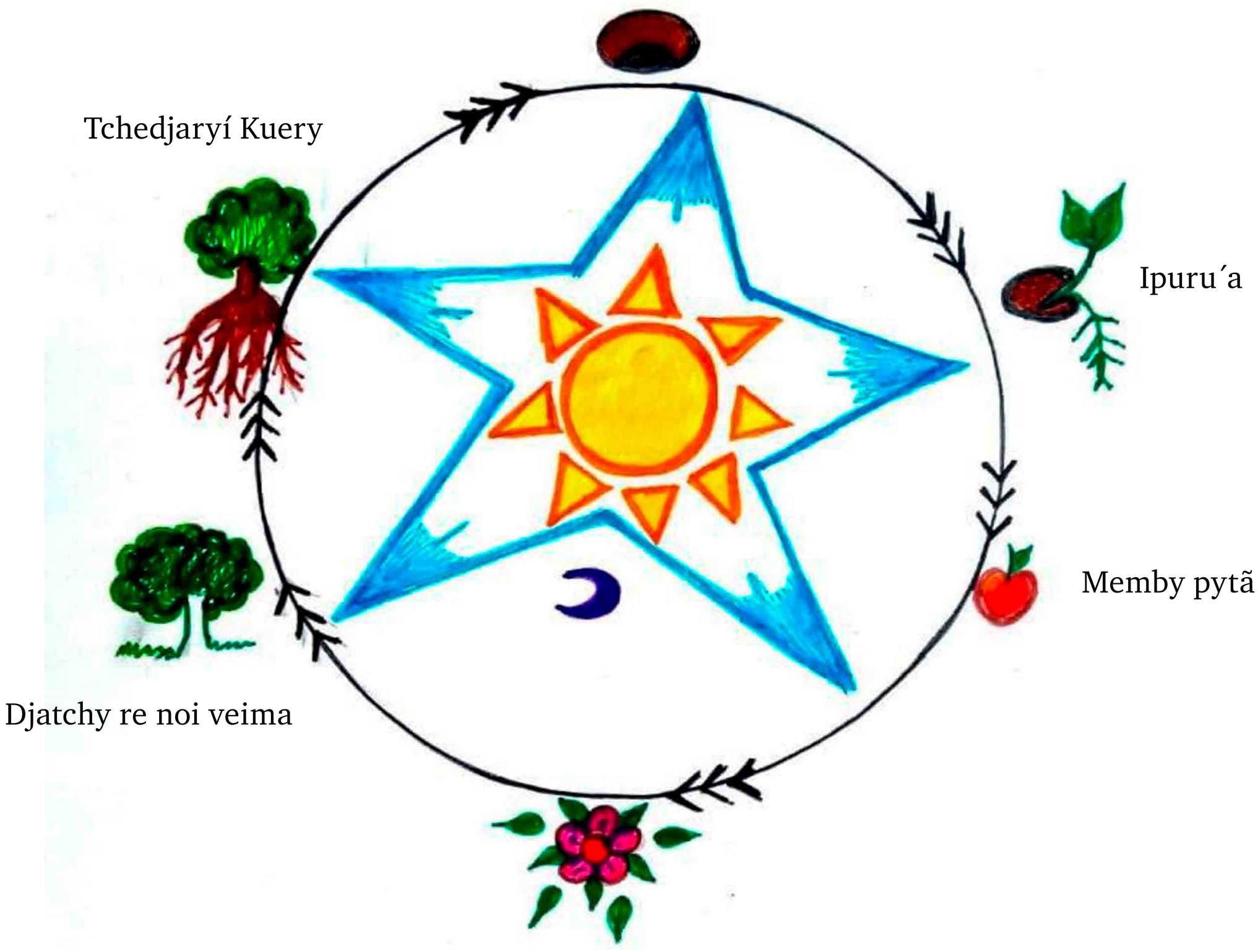
Conhecia cada pé das plantas que tinha na aldeia, fazia seus chás em função da cura do próximo. Mulher de força e rigor mesmo com tantos anos de idade ainda tinha força para trabalhar na roça, capinando e cultivando suas plantações

com grande energia e motivação. Era um exemplo para todas as mulheres, mesmo com tantas lutas e obstáculos em sua vida conseguiu viver por muito tempo ainda. Mostrou que na vida tudo é possível.

Repassava todos os seus conhecimentos para seus filhos e netos através da oralidade. Toda a sabedoria que tinha transmitia para as crianças da aldeia com carinho através da música, da dança dos conselhos e das rezas dentro da opy ou na sua própria casa. Era sábia, guardiã de muitos conhecimentos sagrados. Mesmo passando de seus cem anos era guerreira e mulher de fibra. Assim como quase todas as anciãs guarani, tinha a preocupação de cuidar da família e zelar pelo seu bem. Cultivava a tradição guarani com grande orgulho.

Era muito religiosa e suas crenças eram também repassadas para os mais novos. Como uma verdadeira kunha karai. Tinha o dever de ensinar e guiar as meninas mais novas a seguir a verdadeira tradição guarani, o verdadeiro Nhanderekó. Tive orgulho de conhecer e conviver com Poty Djá na aldeia. Fez a passagem desse mundo para a terra sem males, mas deixou muitas sementes cultivando aqui nessa terra. E agora está lá em cima cuidando de nós ao lado de Nhanderu e Nhandetchy.

Figura 12: Desenho "O ciclo de vida feminino guarani" (caneta e papel A4). *Autora: Gennis Ara'í, 28/01/2020.*



CONCLUSÃO

O presente trabalho traz a arte visual em conexão com a escrita. Traz o processo de transformação da mulher, dentro do nosso modo de ser e viver Guarani. É relevante que o conhecimento desse trabalho chegue até as

mulheres de outras sociedades para que aprendam a respeitar nossa verdadeira tradição. É importante que sirva de referência ao meu próprio povo Guarani. É também uma forma de fortalecer nossa tradição e registrar nossos saberes pelas nossas próprias mãos.

Em meio às várias mudanças culturais, a tradição da mulher Guarani vive e resiste. Mesmo a cultura estando sempre em processo de transformação, resistimos para que não haja interferências ruins em nosso kunhague rekó. O nosso ciclo de vida feminino é muito importante para manter o nosso modo de ser. Pois cada fase da nossa vida como mulher é uma transformação do corpo e do espírito, é um novo recomeçar.

A primeira fase da vida começa a partir do momento em que nós nos tornamos mulheres em transição da infância para a vida adulta. Ao longo da vida há várias passagens de um ciclo para o outro. O primeiro ciclo é a primeira menstruação Inhengué ramo Djatchy, seguida da Ipuru´á, Memby pytã, Memby pytã, Memby pytan rire, Djatchy re noi veima e Tchedjaryí kuery.

Todo esse processo faz de nós mulheres Guarani referência em conhecimentos tradicionais. E tudo está ligado com a cosmologia do mundo Guarani, com a nossa Nhandetchy, com as tchedjaryí kuery e com o nosso mundo espiritual.

Todos esses conhecimentos tradicionais devem ser valorizados. Devem ser repassados adiante para que não fiquem esquecidos no tempo. É importante que alguma parte de nossos saberes sejam registrados, para que outras culturas aprendam a respeito do nosso kunhague rekó, que nos respeitem e nos valorizem como mulher Guarani, e que respeitem nossa sabedoria dos ciclos da vida das mulheres.

Apresento aqui no final do trabalho um desenho com os diferentes momentos do ciclo da vida feminino Guarani interligados. Cada fase da vida é como se fosse o ciclo da vida de uma planta. Como uma semente plantada na terra, que germina, dá frutos, flores e folhas. Como se fosse uma árvore que depois de produzir tantos frutos e flores diminui sua fertilidade, mas continua verde e começa a produzir longas e profundas raízes. Mesmo depois de sua morte seu corpo servirá de alimento ao solo. As sementes que restaram novamente irão brotar e o ciclo da vida continuará.

REFERÊNCIAS ESCRITAS

A principal referência são as memórias da minha mãe e também as memórias das mulheres da minha família. Foram referências algumas pessoas de M'biguacu com as quais conversei e que foram fundamentais para fazer minha pesquisa. O modo de viver das mulheres da aldeia também

serviram como referência, os rituais e costumes tradicionais femininos.

BARBOSA KEREXU, Maria Cecília. *A vida do Pássaro, o canto e a dança do tangará.* Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

BENITES, Sandra. *Viver na língua guarani nhnadewa (mulher falando).* Dissertação de mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

MARTINS, Timóteo Davi. *Kyringuei´kuery: Noções Nativa de Infância, Aprendizagem e Desenvolvimento da Pessoa.* Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

MOREIRA, Adriana. *Puru'a reko: a saúde na Gestação e no Parto da Mulher Guarani.* Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

MOREIRA ANTUNES YVYDJÚ TAKUA, Aline. *Os significados dos nomes Guarani.* Trabalho apresentado no Curso de Pedagogia da Univali, Biguaçu, 2019.

REFERÊNCIAS ORAIS

ANTUNES, Celita, M'Biguaçu, janeiro de 2020.

KUARAY, Kiko Benite, M'Biguaçu, outubro e dezembro de 2019, e janeiro de 2020.

MARTINS, Marcia Antunes, M'Biguaçu, janeiro de 2020.

PARAÍ, Suellen Timóteo Gonçalves, M'Biguaçu, outubro de 2019.

SOBRE AS EDIÇÕES DO BOSQUE

EDIÇÕES do BOSQUE
UFSC/CFH/NUPPE

http://nuppe.ufsc.br/ ■ nuppe@contato.ufsc.br

Edições do Bosque tem como foco a publicação de obras originais e inéditas que tenham impacto no mundo acadêmico e interlocução com a sociedade. Compõe-se de Séries Especiais e títulos independentes disponibilizados no repositório institucional da Universidade Federal de Santa Catarina. A tônica da Editoria é aproximar os autores do público leitor, oferecendo publicação com agilidade e acesso universal e gratuito através dos meios digitais disponíveis. A Editora conta com a estrutura profissional e corpo científico vinculado ao Núcleo de Publicações (NUPPE)/CFH/UFSC.

Endereço: Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina. Campus Universitário. Trindade. CEP 88040-970 Florianópolis – SC, Brasil

Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Gestão 2017-2020

Direção
Profª. Miriam Furtado Hartung

Vice-Direção
Prof. Rogério Luiz de Souza

Edições do Bosque Gestão 2017-2020
Paulo Pinheiro Machado e Ana Lídia Campos Brizola

SOBRE AS EDIÇÕES DO BOSQUE

CONSELHO EDITORIAL

Arno Wehling
Universidade do Estado do Rio de Janeiro e UNIRIO

Edgardo Castro
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Fernando dos Santos Sampaio
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

José Luis Alonso Santos
Universidad de Salamanca

Jose Murilo de Carvalho
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Leonor Maria Cantera Espinosa
Universidad Autonoma de Barcelona

Marc Bessin
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Marco Aurélio Máximo Prado
Universidade Federal de Minas Gerais

Kuri'y Zág Fág – Ensino e Natureza e *Kuri'y Zág Fág – Culturas e Memórias* compõem dois volumes temáticos que reúnem trabalhos de conclusão de curso de pesquisadoras/es Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng da segunda turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul Mata Atlântica (2016-2020) e dão continuidade à Coleção *Ações e Saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica*.

Nos dois volumes temáticos, pesquisadoras/es Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng apresentam suas pesquisas ancoradas/os em seus saberes e, sobretudo, nos das anciãs, dos anciões e de suas comunidades. São trabalhos que refletem as potências dos saberes indígenas em diálogo com temáticas acadêmicas de pesquisas, a participação e escuta efetiva das comunidades, assim como os desafios e potencialidades das escolas indígenas, reforçando a importância do/a professor/a pesquisador/a indígena.

GUARANI
KAINGANG
LAKLÃNÕ-
XOKLENG
LICENCIATURA INTERCULTURAL
INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA

Instituto Nacional de Pesquisas
BRASIL PLURAL

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

CAPES

fapesc
Fundação de Amparo à
Pesquisa e Inovação do
Estado de Santa Catarina

UFSC