

CONSTRUÇÃO SOCIOESPACIAL KAINGANG DAS TERRAS INDÍGENAS *PÃ NÓNH MÃG E KA MÁG, FARROUPILHA, RIO GRANDE DO SUL/BRASIL*¹

Marina Invernizzi

Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado, Rio Grande do Sul, Brasil

E-mail: minvernizzi@universo.univates.br

Luís Fernando da Silva Laroque

Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado, Rio Grande do Sul, Brasil

E-mail: lflaroque@univates.br

Resumo

Os Kaingang fazem parte do tronco linguístico Ge. Tradicionalmente ocupam espaços do Brasil Meridional. Atualmente somam aproximadamente 38 mil indivíduos. O objetivo deste trabalho é analisar a construção socioespacial dos indígenas Kaingang nas terras indígenas *Pã Nónh Mâng e Ka Mág*, Farroupilha, Rio Grande do Sul/Brasil. A metodologia utilizada é a etno-história e a história oral. Constatou-se na investigação que as categorias sociedade e natureza não são separadas, ou seja, apresentam-se interligadas, a exemplos das relações de crianças com as formigas, com os córregos e a lama, nas terras indígenas *Pã Nónh Mâng e Ka Mág*. Observou-se ainda que a distribuição socioespacial indígena Kaingang pelo território, mesmo no contexto urbano, da serra gaúcha, constitui-se repleta de significados, considerando que faz parte de uma ocupação no tradicional território indígena.

Palavras chave: Kaingang; Território; Sociedade; Rio Grande do Sul.

KAINGANG SPACE AND SOCIAL CONSTRUCTION OF THE INDIGENOUS LANDS *PÃ NÓNH MÃG E KA MÁG, FARROUPILHA, RIO GRANDE DO SUL/BRAZIL*

Abstract

The Kaingang are part of the Jê linguistic stock, they traditionally occupy spaces of Southern Brazil and currently are approximately 38 thousand individuals. The aim of this work is to analyze the social and space construction of the Kaingang indigenous in the indigenous lands *Pã Nónh Mâng and Ka Mág*, Farroupilha, Rio Grande do Sul / Brazil. The methodology used was ethno history and oral history. It was noticed in the research that the categories society and nature are not separated, what means that they are interlinked by the culture. The relation of the children with ants, streams and mud, in the indigenous lands *Pã Nónh Mâng and Ka Mág* are some examples. It was also observed that the Kaingang indigenous socio and space distribution across the territory, even though in the urban context of Rio Grande do Sul, is full of meanings, considering that it is part of an occupation in the traditional indigenous territory.

Keywords: Kaingang; Territory; Society; Rio Grande do Sul.

¹ O estudo insere-se no Projeto de Pesquisa “Identidades étnicas em espaços territoriais da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas/RS” e Projeto de Extensão “História e Cultura”, vinculados ao PPG em Ambiente e Desenvolvimento e contou com auxílios financeiro da Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES e da FAPERGS.

CONSTRUCCIÓN ESPACIAL Y SOCIAL KAINGANG DE LAS TIERRAS INDÍGENAS PÃ NÓNH MÃGE KA MÁG, FARROUPILHA, RIO GRANDE DO SUL/BRASIL

Resumen

Los Kaingang forman parte del tronco lingüístico Jê. Tradicionalmente ocupan espacios del Brasil Meridional. Actualmente suman aproximadamente 38 mil individuos. El objetivo de este trabajo es analizar la construcción socioespacial de los indígenas Kaingang en las tierras indígenas Pan Nónh Mãng y Ka Mág, Farroupilha, Rio Grande do Sul / Brasil. La metodología utilizada es la etnohistoria e historia oral. Se constató en la investigación que las categorías sociedad y naturaleza no están apartadas, o sea presentadas interconectadas por la cultura. Son ejemplos en las tierras indígenas Pan Nónh Mãng y Ka Mág las relaciones de niños con las hormigas, con los cógos y el fango. Se observó además que la distribución socioespacial indígena Kaingang por el território, mismo que en contexto urbano de la sierra gaúcha se constituye llena de significados, considerando que forma parte de una ocupación en el tradicional territorio indígena.

Palabras clave: Kaingang; Território; Sociedad; Río Grande do Sul.

Introdução

Os Kaingang, que pertencem ao tronco lingüístico Ge, fazem parte da família linguística Macro Jê. Atualmente estes indígenas totalizam aproximadamente 38 mil indivíduos, distribuídos nos tradicionais territórios Kaingang localizados nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No Brasil Meridional a ocupação Kaingang retrocede inclusive ao período da presença europeia em áreas do centro-sul do Brasil.

A ocupação das terras instituídas como devolutas ao longo dos séculos XVIII e XIX atingiu diretamente os territórios Kaingang. O tradicional território Kaingang não é somente um espaço geográfico para obtenção dos recursos de subsistência; é considerado pelo grupo também um ambiente de relações sócio político cosmológico amplo e complexo de relações para a vivência do jeito de ser Kaingang (LAROQUE, 2009).

Durante o século XIX, os Kaingang enfrentaram o avanço das chamadas frentes de expansão sobre seu tradicional território. Estas frentes eram compostas por mecanismos como o estabelecimento de fazendas, a abertura de estradas, a imigração alemã e italiana para ocupação legal de terras, projetos de catequese e as companhias de bugreiros e de pedestres que visavam à caça e à captura dos indígenas.

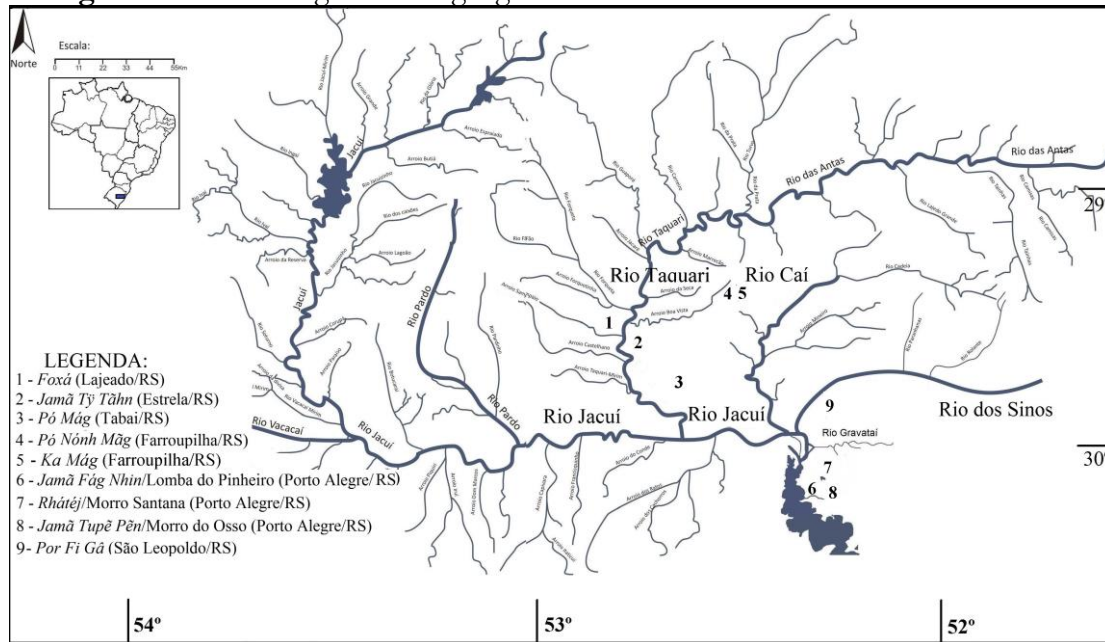
Devido aos conflitos com os Kaingang, o Governo da Província do Rio Grande do Sul organiza, a partir de 1845, o projeto dos aldeamentos indígenas em territórios próximos

à Bacia do Rio Uruguai. Segundo Becker (1995), os três principais aldeamentos foram Guarita, Nonoai e Campo do Meio, cujo objetivo era o confinamento dos indígenas Kaingang dentro destas áreas. Os aldeamentos, se por um lado, limitaram oficialmente o espaço territorial Kaingang, por outro lado, nunca efetivamente conseguiram impedir a movimentação destes indígenas pelo seu tradicional território, pois as idas e vindas continuaram a ser orquestradas por categorias sociocossmológicas (LAROQUE, 2009).

No século XX, as cidades foram se tornando espaços de (re) territorialização, por se tratarem de áreas pertencentes ao tradicional território do grupo Kaingang. As atuais regiões político-administrativas no Rio Grande do Sul denominadas de Vale do Taquari, Serra Gaúcha, Vale do Rio do Sinos e a Grande Porto Alegre, apresentam-se como parte de um processo de longa duração, permeado de aspectos e de significados na cultura tradicional Kaingang (LAPPE, 2015).

Na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba, estão as terras indígenas *Jamã Fág Nhin/Lomba do Pinheiro*, *Rhátéj/Morro Santana* e *Jamã Tupê Pẽn/Morro do Osso* (Porto Alegre). Na Bacia Hidrográfica do Rio do Sinos encontra-se a Terra Indígena *Por Fi Gá* (São Leopoldo). Na Bacia Hidrográfica do Rio Taquari-Antas, estão as terras indígenas *Jamã Tjib Tãhn* (Estrela), *Foxá* (Lajeado) e Terra Indígena *Pó Mág* (Tabaí). Na Bacia Hidrográfica do Caí, estão as terras indígenas *Pã Nónb Mäg* e *Ka Mág* (Farroupilha), conforme mapa (Figura 1).

Figura 1. Terras Indígenas Kaingang em contextos urbanos no Rio Grande do Sul



Fonte: Acervo dos Projetos Identidades Étnicas e História e Cultura Kainganag da UNIVATES. Elaborado por Zanon (2012) e Busolli (2017) a partir do software I3GEO. <http://enola.procergs.com.br/i3geo/aplicmap/geral.htm?m2c66dao26om3829hr615am01>

Segundo Invernizzi (2015), a Terra Indígena *Pã Nónh Mäg* está localizada no Bairro Nova Vicenza, próximo ao Balneário Nova Santa Rita em Farroupilha/RS. Ocupa uma entre 8.000 a 9.000 m², ou seja, nem um hectare de terra, considerada pequena, segundo relato do cacique. Os indígenas Kaingang moram na comunidade aproximadamente desde 2007/2008. Vivem no local vinte e duas famílias, em aproximadamente dezoito casas. Existe um centro comunitário, banheiros e a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Nívo*.

Vale salientar que a Terra Indígena *Ka Mäg* foi criada em 2015. Ocorreu uma licitação para a compra da área, que, na época, foi a mais barata. Ela possui 22 hectares de terra (14 de área livre e 8 de mata densa). No local moram 6 famílias: 3 famílias junto com o Capitão Neri Ribeiro numa casa e as demais famílias em outra casa. Há em torno de 7 ou 8 crianças que moram na Terra Indígena *Ka Mäg* e estudam na Escola Municipal de Ensino Fundamental Padre Vicente Bertoni (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

O objetivo deste trabalho é analisar a construção socioespacial dos indígenas Kaingang nas terras indígenas *Pã Nónh Mäg* e *Ka Mäg*, município de Farroupilha, Rio Grande do Sul/Brasil. A metodologia do estudo tem por base a etno-história que, segundo Cavalcante (2011), é uma abordagem interdisciplinar, que possibilita a compreensão da

perspectiva histórica de povos não-ocidentais, tanto na época que ainda eram ágrafos, quanto a partir da utilização dos registros escritos.

Como procedimentos metodológicos, realizou-se pesquisa de campo com os indígenas Kaingang, sendo elaborados diários. Também utilizou-se a História Oral, pois, segundo Brand (2000), em estudo sobre a História Oral com povos indígenas, esta abordagem metodológica é relevante para recuperar as memórias sobre o vivido pela pessoa e pelo grupo étnico no contexto social e político em que se encontrava inserido. Nesse sentido chama a atenção para o seguinte:

[...] a história oral, ao possibilitar voz a “múltiplos e diferentes narradores”, torna o fazer história uma atividade mais democrática, pois recria a “multiplicidade original”. “Alerta, porém, que a entrevista “não é um diálogo ou uma conversa”, pois cabe ao entrevistador ficar em segundo plano, deixando a palavra principal com o entrevistado” (BRAND, 2000, p.201).

Tendo em vista as especificidades da cultura indígena Kaingang e considerando ser inerente a todo ser humano que a escrita formal não é uma representação exata da fala, optou-se por manter a grafia das palavras, tal como foi degravada das entrevistas com os interlocutores indígenas.

Nas terras indígenas primeiramente foi firmado o Termo de Anuência Prévia (TAP) que oficializa a permissão dos pesquisadores para utilizarem as informações obtidas para fins de pesquisa e o seu comprometimento em casos de questionamentos ou de remoção de informações por parte dos indígenas. Este termo foi assinado pela liderança principal da comunidade.

Baseada na organização social do próprio grupo, a escolha dos entrevistados foi previamente dialogada com as lideranças da comunidade. Tendo em vista os objetivos propostos, como critério de inclusão foram selecionados adultos com disponibilidade de contribuir com o trabalho. Como critério de exclusão, as crianças não participaram. Algumas entrevistas ocorreram de forma coletiva, sendo utilizado um roteiro temático semiestruturado, com tópicos a respeito do jeito de ser Kaingang. Os entrevistados indígenas eram adultos entre 30 e 60 anos, envolvidos com questões da comunidade. As entrevistas ocorreram em suas casas ou nos arredores da aldeia Kaingang. Salienta-se, entretanto, que nem todos tópicos foram respondidos pelos indígenas.

As entrevistas contaram com prévio consentimento dos interlocutores, que assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o qual esclarece os objetivos da pesquisa, a forma de utilização dos dados, bem como garante ao entrevistado retorno em relação a dúvidas ou exclusão de informações indesejadas. Para preservar a identidade do entrevistado, optou-se pela utilização numérica em substituição ao nome. Os dados obtidos foram analisados com base em teóricos da cultura, da natureza e da construção de espaços envolvendo populações indígenas.

Construção sacionatural dos espaços Kaingang

A analogia entre sociedade e natureza permite suscitar a hipótese de que a corporalidade Kaingang realiza uma introspecção das diferenças ecológicas de organização social e cosmológica no contexto dos mundos humano, natural e sobrenatural. A natureza não se apresentava da mesma forma para europeus e ameríndios, haja vista que as sociedades ocidentais europeias demonstravam dificuldades para compreender o homem como integrante ou elemento que compõe a natureza. Sem embargo, os indígenas já foram pensados em seu “estado de natureza” como bons selvagens, habitantes de florestas distantes, autóctones, silvícolas, bravios e gentios a serem civilizados, aculturados e assimilados, detentores de uma natureza personificada. Natureza e sociedade, corpo e alma “[...] não correspondem a substantivos, entidades auto-subsistentes ou províncias ontológicas, mas os pronomes ou perspectivas fenomenológicas” (CASTRO, 1996, p.132).

Na Terra Indígena *Pã Nónb Mäg*, observamos vivências em que é possível perceber a relação dos Kaingang com a natureza² em seu entorno. A nomenclatura “*Pã Nónb Mäg*”, por exemplo, é uma nomenclatura da língua Kaingang para designar “que morros e montanhas vivem aqui com nós” (DIÁRIO DE CAMPO, 27/06/2017, p.1), pois assim como os indígenas vivem e ocupam tal espaço, o território natural (como é o caso de morros e montanhas) também vive neste espaço em pé de igualdade com os humanos.

² A definição de natureza utilizada neste trabalho corresponde a “entidade real factível de ser percebida. Trata-se de uma realidade oferecida ao conhecimento e passível de pensamento, mas que dele independe. Constituída por elementos que podem ou não estar diretamente e imediatamente em reação com um organismo” (RIBEIRO; CAVASSAN, 2013, p. 2). Neste sentido, natureza é tudo aquilo que biologicamente independe do homem para existir.

Nesse sentido, segundo Patrick Pardini (1992), que trabalhou com a construção das paisagens a partir de povos amazônicos, é comum entre as populações tradicionais este tipo de construção, pois é uma forma de verem o seu “eu” espelhado na existência de animais, plantas, entre outros. Assim como os mitos e as crenças dessas populações, explicam a sua existência, o natural também representa a experiência do espelhamento do “eu” no mundo que os circunda.

Estudos antropológicos mostram que as sociedades indígenas da planície amazônica, via de regra, conferem aos animais e às plantas os caracteres subjetivos da pessoa humana: consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa, idênticas àquelas que os humanos mantêm entre si (PARDINI, 2012, p.592).

Verificamos que, em torno das moradias da Terra Indígena *Pã Nónb Mâg*, existe um diversificado espaço com mata e córregos com vertentes naturais. O conhecimento indígena extrapola o espaço limpo³ circunscrito da aldeia, pois, ao percorrermos o espaço territorial da Terra Indígena e a “mata virgem”⁴ circunscrita no entorno dela, o Kaingang que nos acompanhou demonstrou uma rede de saberes interconectados sobre o pinheiro, a urtiga, a samambaia, a água, as antas e o tatu.

Caminhamos pela aldeia, subimos a estrada até o topo do morro onde, local utilizado para as roças de milho e mandioca, enquanto isto Aurio falava de conhecimentos indígenas e Rafael de seus conhecimentos como biólogo. Por exemplo, ao falar dos pinheiros Rafael tinha outra explicação para identificar a idade, o macho e a fêmea da espécie. Segundo Aurio, os Kaingang identificam o macho com uma tinta roxa que ele produz, item que a fêmea não o faz. Ainda caminhando, nos mostrou a *Korjê* o equivalente à Urtiga e o *Angoró* que é samambaia tradicionalmente utilizada como salada pelos Kaingang. O interessante é que eles não se alimentam dos exemplares que estão próximos às estradas, pois entram mais em contato com os poluentes. Portanto, Aurio demonstrou um conhecimento bastante vasto e preservado (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016, p. 3).

³ Segundo Rosa (2005), os Kaingang constroem as suas aldeias no domínio “espaço limpo”, sendo encontradas uma gama de fronteiras para com a “floresta virgem”, como o cemitério, sítio (área de cultivo rudimentar), lavoura, sede (local que concentra posto da Funai, escola, enfermaria, salão, entre outros).

⁴ O termo “mata virgem” aqui utilizado está baseado em uma interpretação Kaingang do termo. Segundo Rosa (2005), os Kaingang associam o domínio da “floresta virgem” a tudo aquilo que não foi transformado pela mão humana mas que nela possam existir os animais e os espíritos. No plano cosmológico, as “florestas virgens” estão a “casa dos espíritos animais”, a “casa do dono dos espíritos animais”, a casa de *migtán* (NIMUENDAJÚ, 1993, apud ROSA, 2005). Ainda, atenta Rosa (2005), que apesar das fronteiras e das distinções dos espaços, a perspectiva cosmológica deste povo existe por uma tríade conectada entre “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”.

É possível verificar a existência de fontes de água e do córrego que está a poucos metros das moradias na aldeia.

Seguimos para outra fonte, logo encontramos, entre pedras, a água desta vez vertia do chão. O professor Rafael perguntou se era potável, Daniel como um anfitrião regozijando-se, responde afirmativamente, e prontamente se debruça sobre a fonte, imerge o rosto levemente na água e bebe (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016, p. 5).

Apesar dos percalços que as águas próximas, principalmente a que verte da Barragem do Reservatório da Linha Julieta, que em variados momentos de cheia atinge as moradias, existe uma valorização do córrego devido ao uso deste espaço pelas crianças, principalmente, para banhos e brincadeiras. Ingold (2015) atenta que a antropologia precisa inclinar seu olhar sobre essa relação estendida e não sobreposta entre sociedades humanas e natureza, pois, segundo o autor, a vida em suma é um movimento de abertura, não de encerramento.

A relação com a natureza é construída desde a infância, como verificou-se em dois exemplos. O primeiro, foi o ensinamento de um Kaingang para a filha em relação aos ninhos de formigas.

[...] uma das filhas de Aurio, menina de aproximadamente 8 anos que carregava consigo um pedaço de bambu começou a mexer em um formigueiro, situação que de imediato foi repreendida pelo pai, mas de forma amena, pelo fato de estar desrespeitando parte da natureza e portanto do próprio mundo Kaingang (DIÁRIO DE CAMPO, 28/10/2016, p.4).

O segundo exemplo ocorreu durante uma saída de campo a *Pã Nónb Mäg*. Após uma chuva de verão, alguns bolsões de água se criaram carregados da própria terra, em um lamaçal forte. Sem hesitar, três ou quatro crianças brincaram nas águas por horas, deitando-se de barriga para cima e flutuando como se estivessem à deriva em um grande lago.

Mariana nos levou para a frente do salão comunitário, onde logo abaixo das escadas haviam duas enormes poças de água, talvez criadas pelo trabalho de maquinário, mas consideráveis reservatórios de água com bastante lama. Lá estava Cris e sua irmã deitados na água, em um momento de diversão. Cris é um menino alto e magro de 8 anos, sua irmã é “Gôï” (escrita próxima ao pronunciado) de 2 anos. A cena era muito divertida e eles pareciam muito felizes (DIÁRIO DE CAMPO, 17/01/2017, p.1).

Tim Ingold (2015) elabora a “teoria dos sistemas de desenvolvimento”, explicando que a vida social humana não é dividida num plano separado do resto da natureza, mas faz

parte do que está acontecendo em todo o mundo orgânico. Ou seja, para o autor, História e Antropologia percebem as teias tecidas e não “feitas” etnocentricamente pelos humanos. Nesta percepção, os Kaingang relacionam-se com a natureza ao seu redor de modo a incorporá-la como parte essencial de uma rede de vida pulsante; por isso, as formigas são respeitadas atentamente pelo indígena mais velho que ensina sua filha; por isso, também, os pequenos indígenas divertem-se no lamaçal proporcionado pelo acúmulo de água; é a demonstração da sociedade humana que não coloca a natureza num plano separado.

A relação de conhecimento, de reciprocidade, de necessidade, de respeito e de confortabilidade em relação à natureza pode ser considerada uma extensão do “eu” existencial Kaingang, quando se relacionam com as formigas, com a lama, com o córrego e com tudo o que está entorno da aldeia. Segundo Pardini (2012), é desta forma que o “eu” também é o “outro do outro”; e por isso, a relação com o outro é baseada em saber que no “outro” há um “eu” existencial também.

Nesta trama universal de subjetividades e nesta humanização do não humano, o ‘eu’ humano e o ‘outro’ não humano assemelham-se no plano invisível e subjetivo da interioridade e diferenciam-se no plano visível e objetivo da fisicalidade (a forma corpórea, a aparência sensível, o comportamento), sempre passível de metamorfose. O outro também é um ‘eu’, ou seja, um sujeito dotado de um olhar (ponto de vista ou perspectiva) sobre mim. E o ‘eu’, como sujeito eminentemente relacional, é ‘o outro do outro’ (PARDINI, 2012, 592).

Eduardo Viveiros de Castro (2007) também atenta para isto, pois o relativismo cultural moderno, durante um longo tempo, propôs a equivalência entre uma multiplicidade de representações sobre o mundo e uma natureza sob várias culturas. No entanto, considerando o que dizem as etnografias no caso ameríndio, ocorre o inverso: todos os seres veem ou ‘representam’ o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas ideias e valores dos humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, dos ritos e da guerra, dos xamãs, chefes, espíritos etc.

A Terra Indígena *Ka Mäg* também possui um etnomapa elaborado com o auxílio dos próprios indígenas. Conforme referido, *Ka Mäg* faz menção a uma grande árvore que existe no local, seguindo a mesma lógica de continuidade entre sociedade e natureza (DIÁRIO DE CAMPO, 27/06/2017, p.1). Temos as delimitações do terreno através dos 21

hectares adquiridos; no entanto, em pesquisa na terra indígena, tivemos a possibilidade de conhecer delimitações através da lógica cultural indígena. Segundo uma das lideranças Kaingang com a qual estabelecemos interlocução, as delimitações são as seguintes: a oeste, a colina, a noroeste, o cemitério indígena (com apenas uma pessoa sepultada); a leste, uma mata fechada; a sudeste, o despenhadeiro de uma colina (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

Com base nas reflexões de Descola (2015), compreendemos por que é possível a criação de fronteiras simbólicas elaboradas a partir da interpretação da natureza. Segundo Descola (2015), após o século XVII, as sociedades Modernas Ocidentais criaram uma separação existencial entre sociedade e natureza, que vige até hoje. No entanto, as sociedades tradicionais não o fazem de tal forma; por isso, que verificamos uma igualdade existencial entre a sociedade e natureza da maioria dos povos tradicionais.

Naturalismo não é apenas a ideia de que a natureza existe, que certas entidades devem sua existência e desenvolvimento a um princípio que é estranho tanto à sorte quanto à vontade humana. Segundo o autor, por exemplo, o naturalismo inverte a premissa ontológica do animismo, uma vez que **ao invés de** afirmar uma única identidade para alma e uma **diferenciação dos corpos**, baseia-se na **descontinuidade das interioridades e continuidade material** (DESCOLA, 2015, p.21, grifo nosso).

Portanto, segundo o referido autor, ao contrário de corpos diferenciados e existências isoladas, é possível existir uma relação em que a interioridade (humano) é descontinuada, a fim de ser continuidade numa outra materialidade (natureza). No caso dos Kaingang, mesmo que estejam delimitando fronteiras, eles utilizam de elementos da natureza (como a colina e a mata fechada), misturados com elementos sociais (como o cemitério) e os fazem existir numa externalidade sociocultural complexa.

Semelhante ao que acontece na *Pã Nónb Mâg*, na *Ka Mág*, há vertentes de água de grande valoração e de interação social para os indígenas do local. Este aspecto também é visto nas outras terras indígenas na atualidade, como é o caso da *Jamã Tj Tãnh*, município de Estrela, alvo de estudo recente, conforme segue:

É possível afirmar que na atualidade, as lideranças Kaingang, ao lutarem pela terra e pelo reconhecimento do espaço ocupado como Terra Indígena, o fazem como sendo uma luta pela natureza. Sendo assim, é uma luta pela vida da água, das plantas, das pedras, dos animais, enfim, de todos os seres. Observa-se também, a partir da fala das lideranças

indígenas das *emãs* impactadas direta ou indiretamente pela duplicação da BR-386, que ao reivindicarem terra, o fazem não para um grupo em específico, mas para todas as *emãs*, pois a terra é um bem coletivo onde “todos podem morar” (SILVA, 2016, p.56).

Segundo Lappe (2015), em estudo sobre a Terra Indígena *Foxá*, no município de Lajeado a água para os Kaingang, também serve como remédio; pode ser a água do - mato ou a água retirada dos gomos da taquara. Analisando o interlocutor em questão, a autora aponta que a água corrente, que nunca seca, tem força preventiva e curativa. Também, algumas plantas aquáticas são consideradas um bom remédio, pois crescem por cima da água, boiando, adquirindo dela seu poder, que as faz não acabar.

Água também tem a utilidade. Às vezes nós tamos no mato aonde não tem água, mas tem água. Tem um cipó que tem água. – E que cipó é esse? - aqui não tem, não existe. Agora pra lá [referindo-se a Nonoai] tem muito. E como tem a taquara, também que tem água que é muita boa pra tosse cumprida. É aquela tosse que a criança tosse, tosse e acaba morrendo né. Então a gente tem que dá aquela água pra criança. Tem que ir no mato corta os gomo de taquara, colhe a água daí dá pra criança toma. De preferência no gogó do bugio. O bugio tem um gogó grosso, um copinho assim na goela daí despeja dentro daí dá pra criança bebe, só que a criança fica com uma voz que nem a voz do bugio, grossa (EC, 08/05/2012 apud LAPPE, 2015, p. 137).

Observando as simbologias conferidas aos elementos naturais, os Kaingang na atualidade, reafirmam o seu viver numa relação estreita entre a sociedade e a natureza. Mesmo que a lógica não indígena das delimitações seja por hectares ou cercas, estes indígenas aderiram a uma variada gama de elementos naturais, aspectos simbólicos que demonstram uma outra lógica: a água, a colina, o cemitério como delimitações. A lógica cultural Kaingang orchestra toda a relação entre sociedade e natureza, corriqueiramente presentes nas terras indígenas *Pã Nónb Mâng e Ká Mag*.

Território Kaingang e as relações de parentesco

A mitologia consiste num pensamento intelectual, perceptivo, sensível que integra os aspectos qualitativos de uma dada realidade. O movimento temporal do mito enfatiza a sincronia, a ordem não cronológica, a qualidade inconsciente, a combinação dos elementos por meio da repetição e da inversão (ROSA, 2011).

Os Kaingang sustentam um mito fundante que explica alguns dos motivos da presença da relação com território no seu cotidiano, que se apresenta como espaço coletivo social e não como aspecto utilitarista/exploratório do território. Acredita-se que, em tempo mítico, houve uma grande inundação e somente no alto da Serra *Crijinjimbé* restaram áreas secas, mas, certo dia, um buraco abriu-se e nasceram os Kaingang da metade clânica *Kamé*; à noite, de um evento semelhante, nasceriam os Kaingang da metade *Kairú*. Estes dois ancestrais míticos trataram de povoar o mundo, criando não somente os seres humanos, mas, também, todo o ambiente natural de seu território. Um atributo fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades exogâmicas *Kamé* (pintura comprida, *râ téi*) e *Kanhru* (pintura redonda *rã rôr*), que se opõem e se complementam, enfeixando a organização social Kaingang.

Os KAMÉ estão relacionados ao Oeste e à pintura facial com motivos compridos (*râ téi*) e os KANHURU relacionados ao Leste e à pintura facial com motivos redondos (*rã rôr*). Como veremos no tópico seguinte, cada metade comporta duas seções: na metade KAMÉ, as seções *Kamé* e *Wonhétky*; na metade *Kanhru*, as seções *Kanhru* e *Votor* (VEIGA, 2006, p. 80- 81).

Ao falar do começo do mundo, a mitologia Kaingang ensina e orienta as futuras gerações a respeito dos valores que devem cultivar; são práticas tradicionais que não devem ser abandonadas; são mitos que explicam o espaço geográfico da territorialidade Kaingang, ou que dão sentido à existência das plantas e dos animais (CLAUDINO, 2013). Segundo o antropólogo Rogério Rosa (2011), os mitos Kaingang configuram-se como narrativas que indicam a origem, o destino, a eternidade, as trocas simétricas e assimétricas, o processo de comunicação de humanos e não humanos em num determinado território. Observando a narrativa do mito de origem, percebe-se que, tradicionalmente, os Kaingang projetam sua a relação de sociedade e de natureza de maneira interligada, pois vislumbram a criação dos animais e das plantas, bem como, as metades exogâmicas que se dividem como resultado da

obra de dois ancestrais míticos.

Telêmaco Borba publicou o mito de origem da coletividade Kaingang, narrado pelo Cacique Arakxó, que conta a história dos irmãos mitológicos *Kamé* e *Kanbru*, que, após o grande dilúvio, saíram do interior da serra *Crinjijimbé*.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo **toda a terra habitada por nossos antepassados [...]** Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas [...] Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas imediações de *Crinjijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; [...]. (BORBA, 1908, p. 20-21, grifos nossos.).

A transmissão da metade para as novas gerações é de modo patrilinear, ou seja, os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade de seu pai. Esse procedimento contínuo através das gerações estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kaingang. De modo geral, os membros de uma mesma metade são referidos pelos Kaingang como *kaitkô* (parente, primo), em oposição a *iambré* (cunhado), como são referidos genericamente os membros da metade oposta (VEIGA, 2006). Ainda, conforme Baldus (1937), os Kaingang sempre casam-se com as metades opostas e, tendo filhos, de qualquer gênero sexual, descendem diretamente do pai.

A metade *Kamé*, que representa o sol, caracteriza-se por símbolos de riscos, sendo de personalidade emotiva os indígenas que fazem parte desta metade. Os *Kairu*, que representam a lua, caracterizam-se por círculos, sendo sua personalidade racional. Segundo a concepção Kaingang, *Kamé* e *Kairu*, isto é, o dia e a noite, precisam encontrar-se para juntos também estabelecerem o equilíbrio social. Conforme Nimuendajú (1993), as metades clânicas, *Kamé* e *Kanbru*, representam, para os Kaingang compartilhar de um grupo específico e ter obrigações rituais e sociais reguladas socialmente. Essas metades encarnam um princípio dualista geral. Curt Nimuendajú (1993) demonstra em seus escritos, que *Kamé* é o sol e o *Kanbru* é a lua, grupos exogâmicos, que possuem pintura corporal diferencial: riscos e pintas.

É apropriado salientar que quando utilizamos o termo “família” ou “parentesco”, não estamos tratando de conceitos clássicos para “casamentos” e “parentes de sangue”, utilizados na maioria das sociedades ocidentais ou ordens cristãs. É válido lembrar que, para

os Kaingang, independente de consanguinidade ou não, a metade oposta a sua é chamada de *iambré*⁵, que, na maioria das vezes, é traduzido como cunhado (VEIGA, 2006).

Na perspectiva cultural Kaingang, sociedade e cosmologia caminham juntas, necessitando que vários aspectos culturais estejam em sintonia para o equilíbrio social (VEIGA, 2006). Com base em estudos históricos, pressupõe-se que os Kaingang realizavam uma movimentação frequente pelo território, até então não modificado pelo processo colonizatório não indígena. Segundo Becker (1995), a movimentação Kaingang também dava-se a partir de concepções de sustentabilidade econômica, pois, uma vez obtido o alimento ou realizadas as caçadas e as coletas durante um período de determinado local, dedicavam-se à busca por um outro local para o mesmo tipo de retirada de alimentos, a fim de que o primeiro sofresse o seu processo natural de recomposição para um outro possível reabastecimento.

O caso dos Kaingang que se movimentam por territórios Bacia Hidrográfica do Caí é um emaranhado desta complexa teia de relações de parentesco. A exemplo, vejamos quem na atualidade, compõe o grupo de lideranças: Cacique Silvana *Kréntánh* Antônio: os aconselhadores são Aurio, Ornélio e Vanderlei; e os capitães são Daniel e Neri. Aurio, Ornélio, Vanderlei, Neri e a mãe de Daniel são irmãos de sobrenome Ribeiro; ainda existe uma segunda irmã. A mãe de Daniel mora em Guarita (Terra Indígena Kaingang próxima ao Rio Uruguai); o sobrenome de Daniel é Salles; contudo, é conhecido como Daniel Ribeiro. Aurio Ribeiro é casado com a Cacique Silvana *Kréntánh* Antônio. A professora Orilde Ribeiro é filha de Silvio Ribeiro, que fica primo dessa linhagem de irmãos; ambos vivem na *Pã Nónh Mäg* (DIÁRIO DE CAMPO, 23/09/2016).

Segundo investigação realizada, podemos apontar que os irmãos Vanderlei, Ornélio, Neri, Aurio, Irmã 1 e Irmã 2 são da metade *Kairú*. Conforme o interlocutor, eles são “quase que todos da mesma família”.

Que é o *Kamé*, o *Kanbrã*, nós mantemo porque veja bem que a nossa família, que a nossa família da comunidade do cacique Neri são quase que todos da mesma família né? Então, isso é necessário tê, é necessário aparecê, né? As marca que é o *Kamé*, o *Kanbrã* e todas as outras comunidades, os outros caciques já identificam pelas marcas né? (E2A, 15/05/2015, p.4-6).

⁵ A escrita é estimada, visto que no depoimento abaixo está “iaprê”, seguindo a pronúncia do interlocutor.

Depreendemos que estes irmãos são *Kairú* por uma série de fatos. Primeiro, a pintura corporal redonda utilizada por Aurio durante uma dança realizada na comunidade onde estivemos presente (DIÁRIO DE CAMPO, 10/07/2014). E, também, a fala da interlocutora, esposa de uma liderança.

Olha, até ontem nós tava falando com o Seu Daniel com a Berenice sobre esses *Ranran né* (nome genérico para as duas marcas) e é importante esses. **Que nem o Neri é *rã rôr* e eu sou já *rã téi né*, então, todos os meus filhos são *rã rôr***, que nem a minha guria né ela, ela tá com o *rã téi*, então também é importante isso ai. Eu aprendi bastante com a família do Daniel isso ai, com a esposa dele né, que ela usa bastante isso ai né, então isso ai é bom. Eu acho, acho, é isso (E6, 24/04/2017, p.4).

No entanto, Neri tem no nome a palavra “Kame”, mas acreditamos ser uma nomeação escolhida pelos *seus opostos* durante o batismo indígena, pois também não pudemos inferir se “Si” significa algo da metade *Kamé*. Veiga (2006), aponta que toda a cerimônia de um Kaingang é gerida por pessoas da metade oposta a sua, o que não anula um emaranhamento tão forte, a ponto de misturarem o uso das metades clônicas.

No mesmo sentido, temos o relato de um de nossos interlocutores que fala que sua metade seria uma, mas que, por vivência apresenta-se como outra. O Entrevistado 2, explica que por descendência ele seria um *Kanbru* (pintura redonda *rã rôr*), mas que seu pai foi criado e adotou o *Kamé* (pintura comprida, *rã téi*), mesmo que seus tios tenham continuado *Kanbru* (pintura redonda *rã rôr*):

[...] e ai eu, eu como sobrinho deles também sou da parte da outra metade, da metade, da metade Kai, é, Kairu dos *rã rôr*, por causa que o meu pai é criado, foi criado e respeitado e assumiu a a metade Kairu, a metade *rã rôr*, né. Então hoje eu sou *rã rôr*, por causa da criação do meu pai. Eu seria na verdade então um *rã téi*, mas como criação e como adquiriu essa, essa, marca pra ele, então hoje eu sou um Ranror, quanto os irmão dele por parte de pai se identifica como *rã rôr*. Então, ele é um *rã rôr*, então tudo isso eu tive que voltar a conhecer os meus parentes, as minhas metades né. E hoje tamo ai né, tamo cultivando, tamo lutando, eu tenho uma pessoa, a minha esposa, a minha mulher, ela bate muito em cima disso, né, defende defende sempre as marcas, defende sempre a cultura dela que nasceu, se criou e permanece, com a família dela né (E2C, 24/04/2017, p.3).

O Entrevistado 2 nos informa que a sua relação com o *Kanbru* (pintura redonda *rã rôr*) é tão expressiva, que aparentemente ele adota o ser *rã rôr*, por ter sido criado como tal, assim como seu pai, apesar de ambos, por descendência serem *Kamé* (pintura comprida, *rã*

téi). No entanto, sabemos que a questão de dualidade e complementariedade entre *Kamé* e *Kanbru* é tão significativa, que é possível haver casos em que um indígena convive tanto com sua metade oposta que acaba por identificá-la a si mesma, devido a um processo dinâmico da própria interpretação utilitária destas metades.

Em relato de outra Kaingang, temos que Silvio e Orilde Ribeiro (pai e filha) são da metade *Kanbru* (pintura redonda *rã rór*). Possivelmente o pai dos irmãos Ornélio, Vanderlei, Aurio, Neri, irmã 1 (mãe de Daniel) e irmã 2 é irmão do pai de Silvio Ribeiro, porque possuem as mesmas metades, sendo a descendência é patrilinear, conforme segue:

Antes, antes, de eu vir mora aqui, no caso, eu não sabia, eu não tinha noção dos *Ranror*, como a maioria fala. Dai como eu comecei a participar do grupo saberes indígenas, que tem no caso dos professor, dai ai que a gente sempre discute com os mais velhos nos, nas reunião quando a gente sai. Dai eu tive noção do que que é, dai eu fui me aprofunda também, tenta pesquisa pra saber que que é isso. Dai eu descobri né, que na verdade eu faço parte dos *rã rór*, marca da bolinha né [...] e o meu pai também (E8, 24/04/2017, p. 2).

A presença das metades clínicas no cotidiano Kaingang ocorre em virtude da constituição existencial, pois o corpo não é concebido pela matéria, mas, sim, pelo espírito e pela forma como ele é cultivado dentro do corpo ou em relação aos outros espíritos e corpos. Patrícia Carvalho da Rosa, ao trabalhar com indígenas Kaingang que moram em Porto Alegre, atenta para tais construções.

A pessoa Kaingang, segundo relatos de alguns interlocutores, é constituída pelo corpo. **Mas pelo corpo em relação ao seu espírito.** Ambos, sofrem cotidianamente, intervenções que envolvem a alimentação consumida no contexto doméstico, atividades relacionadas as tarefas da casa, de cuidados com a roça, conhecimentos sobre as relações políticas e também práticas e rituais envolvendo a figura do kujã. Tais práticas são contínuas, por vezes quase invisíveis, marcadas por atividades rituais, como banhos periódicos com remédio do mato e outras atividades públicas como caminhadas no mato para conhecer e aprender sobre as ervas, os animais e outros temas relacionados a relação do corpo com a natureza. **No entanto, sempre coletivas, envolvendo pelo menos dois sujeitos, seja a mãe (manh) e as filhas (kósín), sogro (kakra) e genro (jamré), avós e netos, aluno e professor.** No referencial teórico Jê tal aspecto apresenta-se como reflexo da lógica da complementariedade entre os Kaingang, onde, idealmente, as atividades são realizadas e compartilhadas aos pares. As práticas relacionadas à formação do corpo e do espírito não são desvinculadas, relacionando-se de distintas maneiras. Pelo que pude apreender em campo, corpo e espírito, embora tenham origens distintas, constituem um mesmo ser Kaingang (ROSA, 2008, p.20).

Na atualidade, para além das próprias vivências com as metades clânicas, é presente a preocupação dos pais para que seus filhos encontrem casamentos nas festividades. Ilustram tal situação as festividades que ocorrem durante o mês de abril, por vezes, avançando até maio, são seguidos e descritos pelos indígenas como “para a juventude aprender”. Como exemplo temos o Concurso da Índia Mais Bela, em que a exposição da mulher, demonstra uma possibilidade de conhecer pessoas de outras comunidades (DIÁRIO DE CAMPO, 02/04/2016). E, para além disso, exercitar que conheçam pessoas da metade oposta, a fim de assegurar os casamentos pautados nesta relação. É o que corrobora o interlocutor:

E, hoje claro é passado pra comunidade o conselho faiz essa parte de passa toda essa informação, principalmente pra juventude, essa parte do... das diferenças, no caso do *Kamé* e do *Kairú* (E2A, 15/05/2015, p. 6).

No ano de 2014, os Kaingang da Terra indígena de *Pã Nónb Mâng* realizaram uma festividade, que chamaram de “encontros dos parentes”, conforme relato a seguir:

Segundo o Cacique, o dia era para a Festa dos Parentes [...] aos poucos as pessoas das outras comunidades foram chegando. Primeiro uma lotação da Terra Indígena Foxá e da Terra Indígena Tabái. Depois da Terra Indígena Por Fi Gá e Terra Indígena Morro do Osso chegaram em seguida. Algumas pessoas destas duas últimas terras indígenas chegaram de carro. Procuramos cumprimentar quem conhecíamos e deixamos a euforia inicial da chegada dos parentes sem interrupções de nossa parte (DIÁRIO DE CAMPO, 05/04/2014, p.2).

Na pesquisa, ainda foram observadas narrativas relevantes sobre a importância da constituição familiar que continua sendo ensinada aos mais jovens. Neste sentido, temos:

É pra isso que a gente... se por um lado os Kaingang né... principalmente... (inaudível) nossas comunidades aqui até hoje né... até... sempre que vai consegue, aconselha a juventude que case, que monte sua família né... com o próprio índio. Que o índio não pode misturá né? Quer dizer, não pode misturá com o branco né? (E1A, 12/04/2015, p.08).

Os adultos da comunidade explicam que é necessário realizar estas festividades para que os jovens de Terra Indígena e metades clânicas diferentes se encontrem, conversem, se entendam e, quem sabe, casem. Neste dia festivo, estavam presentes vários Kaingang das terras indígenas referidas. No ano de 2015, a festividade ocorreu na Terra Indígena *Por Fi Gá*, em São Leopoldo. Considerando as relações de reciprocidade, os Kaingang da *Pã Nónb Mâng* que foram para *Por Fi Gá*. Neste sentido, segundo o estudo de Ricardo Cid Fernandes, aponta-se:

A parentagem é uma categoria que amplia as relações contidas no domínio do grupo doméstico, sejam estas reais ou fictícias. Esta categoria nativa pode ser aproximada da categoria analítica 'kindred', conforme analisada por Murdock, Fox e Freeman. Com efeito, a parentagem reúne ocasionalmente indivíduos relacionados por laços bilaterais de parentesco, assim como por indivíduos identificados como próximos. Como o kindred, a parentagem não se configura como uma unidade corporada e exógama – os indivíduos que dela fazem parte se reúnem para fins determinados em ocasiões determinadas, nas quais a participação é sempre optativa. A finalidade da parentagem tampouco é definir as unidades de troca entre os Kaingang, mas dar realidade, principalmente através dos ajutórios, a uma moralidade específica (FERNANDES, 2004, p.135).

Não é incomum a preocupação da etnia Kaingang com os casamentos, pois garantindo o casamento pautado na cosmologia, ela será mantida. Assim, existe uma afirmação da transmissão das metades clânicas dos pais para os filhos (as). A união das metades clânicas opostas *Kamé* (pintura comprida, *râ téi*) e *Kanbru* (pintura redonda *rã rôr*) representa um grande momento para a cosmologia deste povo, pois, neste momento, o equilíbrio entre forças opostas ocorre.

[...] eu como, como casei com uma mulher, uma moça da aldeia de Nonoai, **eu me profundei muito é, pra mim buscar a a reconhecer o meu, o meu irmão, o meu iaprê, o meu karkré**, né, voltando, voltando após quase quinze ano, voltei a aldeia do Guarita pra mim buscar e também reconhecer quem que era eu, quem que era meu parente. Então eu voltei, voltei depois que os meus filhos nasceram (E2C, 24/04/2017, p.3, grifo nosso).

Outro exemplo refere-se às relações entre parentes de áreas indígenas em contextos urbanos. Os relatos de indígenas da comunidade Farroupilha apontam para relações principalmente com a Terra Indígena *Foxá* em Lajeado, *Por Fi Gá* em São Leopoldo e Morro do Osso em Porto Alegre (DIÁRIO DE CAMPO, 05/04/2014). Também, a partir de outros relatos, podemos observar que mantêm relações com as terras indígenas Guarita e Nonoai, ambas no norte do estado do Rio Grande do Sul (DIÁRIO DE CAMPO, 05/04/2014).

A constituição do espaço e a distribuição dos grupos neste é pautada em uma visão totalmente ligada à cosmologia Kaingang. Elas avançam ultrapassando fronteiras e empecilhos criados pelos não indígenas. Verificamos esta situação em casos em que as lideranças e suas parcialidades percorrem áreas diferenciadas entre bacias hidrográficas no século XIX. No século XX, a constituição dos núcleos Kaingang também faz com que pautem aspectos na distribuição atual do território.

Estes índios, senhores da terra, **viviam em pequenos grupos formados por famílias entrelaçadas e parentes chegados**; seus alojamentos eram formados por ranchos de beira-chão, cobertos por folhas de palmeira, com tamanho e **configuração diferentes de acordo com o número de ocupantes, status e hierarquia grupal**. O ambiente natural preferido eram as matas situadas nos lugares mais altos do Planalto Rio-Grandense, **em meio aos pinheirais de onde podiam dominar com a vista a vizinhança do alojamento**; localizavam-se também a uma relativa distância de rios ou arroios (BECKER, 1976, p. 16-17, grifo nosso).

Viveiros de Castro (2002), ao tratar dos povos amazônicos, já atentava para a sociabilidade amazônica a partir de seus próprios conceitos de parentesco, pois o parentesco amazônico distribui diferentemente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à “afinidade” a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consaguinidade constitui a província do construído, daquilo que toca à intenção e à ação humana atualizar. Nesse sentido, para o autor, existe um emaranhado enorme, que envolve também o papel do Outro, na constituição da afinidade e nas relações de parentesco.

Mesmo um comércio ligeiro com a etnografia amazônica leva qualquer um a se dar conta de que os **‘quadros sociológicos mais vastos’** são, naquela região, realmente vastos, incluindo muito mais que apenas outros grupos locais da mesma família étnica ou linguística - e não me refiro aqui a outras ‘tribos’, ou aos grandes heterogêneos sistemas regionais pré-colombianos. Os quadros sociológicos vão tão longe quanto as sociologias nativas vão; e essas mobilizam uma váriada multidão de Outros, humanos como não-humanos, multidão que não é nem distribuível, nem totalizável de modo evidente (CASTRO, 2002, p.414).

Valendo-se de Viveiros de Castro (2002) e dos apontamentos em relação aos ‘quadros sociológicos mais vastos’, observa-se certa semelhança com a população Jê Meridional, mais especificamente com os Kaingang. Em pesquisa de campo, observou-se que, para além de “apenas” possuírem laços de parentesco consanguíneos, os Kaingang têm nesta trajetória de vida uma distribuição espacial ligada à culminância de casamentos e ensinamentos latentes. Segundo o relato da esposa do aconselhador Vanderlei, cujo nome não conseguimos identificar, ela saiu de Tenente Portela e veio aos acampamentos da liderança Néri, próximos da rodoviária de Farroupilha.

A seguir, outro relato de família constituída numa distribuição espacial para além de outras terras indígenas, em variados espaços (territorial, social e cultural) dos Kaingang, bem como, a preocupação com o encontro das metades.

Nóis se encontremo, com o Seu Neri né? Ai nóis conversemo e dai ele gostou de mim eu gostei dele, dai minha mãe não queria esse casamento e o meu pai queria né. Até o meu pai falou naquela época o Neri não tinha muitas condições porque ele era morador novo la da aldeia que eu te falei. Dai meu pai, a minha mãe não aceitava ele e o meu pai aceitava ele. Dai até meu pai propostio, ele disse – você gostou da minha filha, ela te gostou, então eu faço esse papel de pai e mãe pra ti, que hoje tu não tem pai, teu pai também mora lá longe, então você faça os papel, eu faço esse casamento de ocêis. Mas o Neri [disse] **se eu gostei da sua filha eu vou ter que assumir ela até o resto da vida dela – e o que tá acontecendo** (E6, 24/04/2017, p.8, grifo nosso).

Segundo Viveiros de Castro (2002), sejam quais forem as situações e os personagens envolvidos, todas essas relações evocam os mesmos valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um clima de afinidade. Os Kaingang encaram a sociabilidade envolvendo a movimentação temporária de pessoas pelas comunidades como algo benéfico e fundamental para a organização social Kaingang. Como exemplo apontamos o caso do Sr. Gomercindo, indígena Kaingang da comunidade de Nonoai, que costuma receber Kaingang da família de seu genro Daniel, da Terra Indígena *Pã Nónb Mâng*, como também, junto com familiares, costuma passar um tempo em Farroupilha visitando o genro.

O Cacique Neri convidou o *kujã* Gomercindo Salvador para coordenar as falas e as danças. Sr. Gomercindo é sogro do Capitão Daniel, está cursando o Ensino Médio e mora na comunidade Kaingang de Nonoai. Cacique e *kujã* pediram para que gravássemos suas falas referentes a cultura e a luta indígena na atualidade. [...] A filha do Sr. Gomercindo é quem coordenava as comidas, ela também pediu que gravássemos sua fala. Explicou sobre o bolo tradicional feito na brasa e o *fujã* que estava sendo preparado na panela. Outro cozinheiro, que preparava a carne, nos explicou sobre a caça de alguns passarinhos que estavam sendo preparados ali e a importância do fogo e a fumaça para o preparo das comidas e para os indígenas. [...] Antes do almoço, Sr. Gomercindo e pessoas da comunidade realizaram a dança. Ela aconteceu no campo de futebol, mesmo chovendo. Os Kaingang dançaram com os pés no chão em meio a terra molhada. Gomercindo estava pintado da metade *Kairú* e puxava o canto, seguidos pelos os meninos e meninas *Kamé* e outras duas pessoas de cada metade clânica que tocavam instrumentos. A dança durou cerca de meia hora (DIÁRIO DE CAMPO, 10/07/2014, p. 2).

Outro aspecto dentro do emaranhado cosmológico Kaingang do parentesco e dos ensinamentos é a preocupação com a língua tradicional. As narrativas a seguir ilustram que, além de terem suas metade clânicas, precisam exercitar sua linguagem, pois trata-se de um aspecto relevante para identidade Kaingang.

Importante né. Que nem o Seu Neri né, ele cobra bastante também os filhos dele né, os neto, deles hoje, ele tem seis neto né, então ele quer ver esses neto dele, falando só em Kaingang, ele cobra muito os filho dele “não, olha vocês tem que ter uns filho de vocês, falando em Kaingang”. Só que hoje né, como a gente tá fora e os nossos filhos tão também estudando fora né, eles tão, as vezes chega até falar português com ele né, até minhas menina então eu já falo em Kaingang com ela, mas o Neri me cobra muito também né, me cobra bastante. O Neri fala mas também ele fala pouco né, só que ele diz: ó muié, se eles não fala só em Kaingang comigo eu sou capaz até de separar de ocê. Aham, ele já me cobrou, ele disse pros meus filhos: ce vocês não fala em Kaingang comigo, eu deixo da mãe de ocês, ou vocês falam, ou vão perder eu. Então, é importante pro Neri, é muito importante pra ele, ele cobra bastante (E6, 24/04/2017, p.4).

Outro relato neste sentido aponta:

Porque sempre se pensa, né que uma comunidade indígena é como se fosse uma família normal, uma família comum, né? Entre pai, mãe é cria uma família, educa uma família, é cultiva o cotidiano, cultiva, enfim tudo é criado em volta duma família. Todo o esforço dum pai e mãe cria uma família, assim é uma liderança por quê? (E2B, 23/09/2016, p.02).

Reportando aos estudos de Laraia (2008), podemos tecer algumas considerações sobre cultura. Segundo o autor, o homem é um resultado de um meio coletivo construído por várias gerações, e neste coletivo, ele é socializado.

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade (LARAIA, 2008, p.45).

Portanto, aplicando os estudos de Laraia (2008) ao caso dos Kaingang, podemos depreender que o meio social em que vivem não está somente circunscrito às suas comunidades, mas se estende às suas relações como um todo, mantendo laços de parentesco como aspecto cultural de afirmação, de concretização.

Considerações finais

É notório que os Kaingang concebem o espaço que os circunda, pautados em suas idealizações sociocsmológicas. Interpretam o espaço em que vivem com uma série de simbolismos de profunda reflexão. Ao longo da trajetória de vida destes indígenas, as relações

de parentesco os fizeram percorrer espaços em seus tradicionais territórios, compreender melhor sua própria cosmologia e remeter sua importância para as novas gerações.

Tratando-se da construção socionatural dos espaços Kaingang, evidenciaram-se algumas das relações entre homem e natureza na sociedade Kaingang. Vale salientar que, diferente das sociedades ocidentais capitalistas, que possuem uma visão utilitarista e hierárquica da natureza, os Kaingang estabelecem uma relação de reciprocidade com a natureza, não somente em um discurso ponderado de preservação ambiental, mas num âmbito simbólico. A natureza possui valores simbólicos muito presentes, que servem para delimitar espaços, que servem para brincadeiras, para ensinar, pois há uma continuidade corporal do ser Kaingang com a natureza.

No que diz respeito ao território Kaingang e às relações de parentesco, verificou-se que a família Ribeiro desempenha papel fundamental para o grupo e que vários aspectos estão ligados a questões cosmológicas, pois trata-se das metades clânicas Kaingang. Percebe-se que a questão da parentagem baseada na manutenção das metades clânicas é muito presente e que esse emaranhado extrapola os limites das terras indígenas, criando uma ligação e uma circularidade interessante e, de certa forma, vital para o povo Kaingang.

Constata-se, por fim, que as lutas pelo território e seu significado socioespacial têm fundamental relevância para os Kaingang das terras indígenas *Pã Nónb Mäg e Ka Mäg*, município de Farroupilha. Este aspecto está ligado ao passado deste povo, pois durante o século XIX, período de maior impacto das chamadas frentes de expansão sob o tradicional território indígena, foram expropriados dos mesmos, mas, como sujeitos históricos e protagonistas de suas ações, as duas comunidades estudadas, semelhante a outras comunidades Kaingang no Rio Grande do Sul, reconstróem suas socioespacialidades nos tradicionais territórios, embora, no século XXI, encontram-se localizadas em contexto urbano.

Referências

ACERVO do Projeto de extensão História e Cultura Kaingang em territórios da bacia hidrográfica do Taquari - Antas. Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES. Lajeado, 2009 – 2017

BALDUS, Hebert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: H. Baldus. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. 2. ed. São Paulo/Brasília: Companhia Editora Nacional/INL, 1937. p. 8-43.

BECKER, Ítala Irene Basile. *Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingang do Rio Grande do Sul conforme a bibliografia dos séculos XVI a XX*. Instituto Anchieta de pesquisas. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Publicações avulsas. n°2. 1976.

BECKER, Ítala Irene Basile. *O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, [1976] 1995.

BRAND, Antônio. História Oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. In: *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale dos Sinos*. História Unisinos. vol.4. n.2, p.195-227. 2000.

BORBA, Telêmaco. *Atualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense. 1908.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. In: *Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro"*. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus. 22 a 25 de maio de 2007.

_____. *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa: *História*. São Paulo, n.1, v.30, p.349-371, Jan/jun/2011.

CLAUDINO, Zaqueu Key. *A formação da pessoa nos pressupostos da tradição*. Educação Indígena Kaingang. 2013. 119f. Dissertação (Mestrado) – Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

DIÁRIO DE CAMPO de 05/04/2014. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâg*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 05 abr. p.5.

DIÁRIO DE CAMPO de 10/07/2014. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâg*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 10 jul. p.3.

DIÁRIO DE CAMPO de 02/04/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâg*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 02 abr. p. 3.

DIÁRIO DE CAMPO de 23/09/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâng e Ka Mág*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 23 set. p. 4.

DIÁRIO DE CAMPO de 28/10/2016. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâng e Ka Mág*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 28 out. p. 9.

DIÁRIO DE CAMPO de 17/01/2017. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâng*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 17 jan. p.3.

DIÁRIO DE CAMPO de 27/06/2017. Visita à Terra Indígena *Pã Nónb Mâng*. Farroupilha/RS. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates. 27 jun. p.4.

E1A – Entrevistado 1: relato [12 abr. 2015, 9 p]. Terra Indígena *Pã Nónb Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da *Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates.

E2A – Entrevistado 2: relato [15 mai. 2015, 12p]. Terra Indígena *Pã Nónb Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates.

E2B – Entrevistado 2: relato [23 set. 2016, 6 p]. Terra Indígena *Pã Nónb Mâng*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates.

E2C – Entrevistado 2: relato [24 abr. 2017, 9 p]. Terra Indígena *Ka Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2017. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates.

E6 – Entrevistado 6: relato [24 abr. 2017, 9 p]. Terra Indígena *Ka Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2017. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates.

E8 – Entrevistado 8: relato [24 abr. 2017, 4p.]. Terra Indígena *Pó Nãnh Mág*, Farroupilha/RS. Entrevistador: Marina Invernizzi. Farroupilha (RS): s.e., 2016. Gravação em máquina digital. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang em territórios da Bacia Hidrográfica do Taquari-Antas*. Lajeado: Univates.

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio T.; NOELLI, Francisco S. *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p.83-144

INGOLD, Tim. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

INVERNIZZI, Marina. *Historicidade Kaingang na Terra Indígena Pó Nãnh Mág, em Farroupilha/RS*. 2015, 120 f, Monografia (Graduação) – Curso de Licenciatura em História, Centro Universitário Univates, Lajeado, dez. 2015.

LAPPE, Emeli. *Espacialidades sociais e territoriais Kaingang: Terras Indígenas Foxá e Por fî gâ em contextos urbanos dos rios Taquari-Antas e Simos*. 206 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário UNIVATES, Lajeado, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. Da Natureza da Cultura ou da Natureza à Cultura. In: *Cultura – Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar, 2008. p.-10-29.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Os Kaingaugues; Momentos de historicidades indígenas. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (coord.). *História Geral do Rio Grande do Sul – Povos Indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5, p.81-108.

NIMUENDAJÚ, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993, p.57-66.

PARDINI, Patrick. Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonância na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. v. 7, n.2, p.589-603, maio-ago. 2012.

RIBEIRO, Job Antonio Garcia; CAVASSAN, Osmar. Os conceitos de ambiente, meio ambiente e natureza no contexto da temática ambiental: definindo significados. *Góndola: Enseñanza y aprendizaje de las Ciencias*, V. 8, n.2, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/GDLA/article/view/5149/9355>. Acesso em: 09 nov. 2017.

ROSA, Patrícia Carvalho. A noção de pessoa e a construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, jan./jun. 2008.

ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. Mitologia, Origem e Xamanismo Inuit e Kaingang. In: *IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba, p. 1-19, 2011.

_____. *Os kujã são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Porto Alegre-RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. 416 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

SILVA, Juciane Beatriz Sehn. *“Eles viram que o índio tem poder, né!”: o protagonismo Kaingang da Terra Indígena Jamã Tj Tãnh/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira*. 256 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Centro Universitário Univates, Lajeado 2016.

VEIGA, Juracilda. *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2006.