
MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye. *Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Editora UEL, 2000. 377 p.

Rogério Reus Gonçalves da Rosa

Doutorando, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Nas duas últimas décadas a academia redescobriu as populações indígenas no sul do Brasil. Prova disso é a publicação de *Uri e Wãxi - Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*, organizado por Lúcio Tadeu Mota, Francisco Silva Noelli e Kimiye Tommasino, obra que reúne nove densos artigos de pesquisadores da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Universidade Estadual de Maringá (UEM), Universidade de São Paulo (USP), Universidade de Campinas (Unicamp), Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep) e Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Tais reflexões nas áreas da Arqueologia, História, Antropologia Social, Arquitetura, Educação e Linguística também são resultados do Fórum de Investigação Jê do Sul, grupo que teve origem na IV Reunião Regional da ABA-SUL, realizada em Florianópolis, em novembro de 1993. Esse Fórum tem como finalidade reunir os pesquisadores para trocas acadêmicas, além de acompanhar o envolvimento dos mesmos nas lutas pela autodeterminação e melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas no sul do Brasil.

Delineando a partir de agora alguns aspectos dos artigos selecionados, no primeiro, *Repensando os rótulos e a história dos Jê no sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar*, Francisco Silva Noelli (UEM) avalia a versão brasileira do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Pronapa), desenvolvido entre os anos 1965 e 1970, coordenado por Betty Meggers e Clifford Evans. Segundo o autor, a abordagem pronapiana tinha por base, conforme modelo oferecido por Meggers nos anos 50, tratar a cultura separada das pessoas, além de empregar uma superposição geográfica entre os registros arqueológicos e as populações historicamente conhecidas. “A adoção desse princípio justificou uma interpretação hermética e refratária em relação às idéias e fatos do panorama americanista”, pois ignorava as informações preexistentes e os resultados paralelos alcançados pelos demais pesquisadores, dissociando a arqueologia da abordagem antropológica, biológica, linguística e histórica (p. 10-11). Noelli divide seu texto

em duas partes: na primeira, faz críticas às criações e conclusões pronapianas a respeito das tradições arqueológicas Itararé, Taquara e Casa de Pedra; na segunda, pondera a respeito do conjunto de informações sobre os Jê do sul, considerando sua história, suas origens e expansão pelo Sul do Brasil e adjacências.

O atual conjunto de dados etnológicos, lingüísticos, biológicos e arqueológicos sustenta a hipótese de que a origem e começo da expansão dos *Kaingang* e *Xokleng* ocorreu a partir de uma área fora do sul – a ser definida – no Brasil Central e áreas vizinhas acima do Paralelo 16°, onde está concentrada a maioria das populações do tronco Macro-Jê. Isso contribui para eliminar definitivamente as idéias de Menghín, Canals Frau e dos pronapianos sobre a origem autóctone das “tradições Itararé, Casa de Pedra e Taquara”, evoluindo das “populações Humaitá” no Sul do Brasil (p. 29).

Em seu artigo *As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng*, Fabíola Andréa Silva (USP) trabalha com a noção de estilo tecnológico, buscando apresentar a sua aplicabilidade aos estudos sobre as cerâmicas dos Jê do sul, bem como nas pesquisas etnoarqueológicas dos mesmos (p. 60-61). Ela parte do pressuposto que “toda a pesquisa sobre sistemas tecnológicos, necessariamente, deve começar pela assertiva de que toda técnica constitui-se da inter-relação dos seguintes elementos: matéria, energia, objetos, gestos e conhecimento. E que esses elementos fazem parte de um conjunto de cadeias operatórias” (p. 62). A partir de um levantamento preliminar de dados históricos, do mais contemporâneo ao mais antigo, Silva apresenta dois quadros, considerando os diferentes processos de produção de cerâmicas dos *Kaingang* e *Xokleng*. A seguir, conclui que os *Kaingang*, com relação à matéria-prima, mostravam preferência por uma argila de coloração escura, que no tratamento da mesma amassavam, removiam as impurezas, acrescentavam água ou saliva, além de usarem areia grossa e cacos de cerâmica triturados como antiplástico; na construção do vasilhame, a partir de uma base modelada, o corpo seria formado pela justaposição de camadas ou roletes de argila, que seriam modelados com o auxílio de água ou saliva e alisados com seixo, concha ou pedaço de madeira; a secagem da peça seria na sombra, podendo ser completada ao sol; na medida em que essa fosse secando, seria alisada; a queima seria na atmosfera oxidante (ar livre), sendo as peças envoltas em um cesto ou cobertas por galhos, podendo ser borrifadas por uma mistura de água e milho; no

acabamento de superfície, as peças poderiam ser escuras, conseguindo esse efeito devido sua exposição à fumaça e posterior polimento com palha de milho, líquen ou folha de palmito; as peças apresentariam também acabamento ungulado, repicado e desenhos vermelhos (traços retos) (p. 68-69). Já as informações sobre a cerâmica Xokleng revelaram-se mais escassas; com relação à seleção, extração e tratamento de matéria-prima, haveria uma preferência por uma argila clara e antiplástico à base de carvão vegetal; na construção do vasilhame, a partir de uma base modelada, com roletes que iriam sendo acrescentados e esmagados com os dedos ou com um pedaço de madeira ou concha; a secagem da peça seria ao ar livre, podendo ser ao sol, e a queima em atmosfera oxidante, com as peças cobertas por musgos e lenha; no acabamento de superfície, alisamento com lasca de taquara ou pedra molhada; as peças exibiriam cor escura devida sua exposição à fumaça; posteriormente, seriam polidas com musgos, folhas de samambaia ou cera de abelha; algumas delas poderiam apresentar impressões digitais (p. 69-70). Enfim, como resultado de longos períodos de aprendizagem, os estilos tecnológicos de produção de cerâmicas dos Jê do sul são bastante semelhantes, sendo possível constatar “a manutenção de muitos elementos dos processos de manufatura de sua cerâmica, apesar de todo o processo de desterritorialização e desestruturação que essas populações viveram” (p. 71).

Em *Os índios kaingang e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX*, Lúcio Tadeu Mota (UEM), ao confrontar uma documentação do século XIX com os *mapas chorographicos* da cobertura vegetal de John Henrique Elliot, desenhados entre 1840 e 1860, focaliza sua análise nos *Kaingang* dessa época, apresentando os territórios Campos Gerais, Campos de Guarapuava (*Koran-bang-rê*), Campos de Palmas (*Kreie-bang-rê*), Campos de Xanxerê (*Xanxa-rê*), Campo Êre (*Kampo-rê*), Paiquere e/ou Campos do Mourão (*Pahy-ke-rê*), Campos de Chagu, hoje Laranjeiras do Sul (*Min-krin-ia-rê*), São Jerônimo (*Inhoó*), região de Rolândia/Arapongas, localizados entre os rios Paranapanema e Uruguai, no Brasil meridional, além de São Pedro das Missões (*kavaru-koya*), a oeste, na província de *Misiones*, Argentina. Esses vastos espaços habitados pelos *Kaingang* eram cobertos de campos e florestas de araucárias,

forneciam imensa quantidade de pinhões, que se constituíam num dos seus principais alimentos e também dos animais que faziam parte de sua dieta. Ainda hoje, podemos constatar restos desses campos e des-

sas florestas de araucárias em várias partes dos locais apontados por Elliot no século XIX, e muitos desses locais se transformaram em áreas indígenas dos Kaingang, evidentemente observando a brutal diminuição ocorrida em seus territórios nesses séculos de guerra de conquista. (p. 86)

Como ponto em comum nesses dez territórios, examinados pelo autor, no século considerado como da “conquista de espaço”, tem-se as ações bélicas exercidas pelos fazendeiros que procuravam empurrar os *Kaingang* de seus territórios e, por conseguinte, a audaciosa reação dos índios que lutavam até à porta das bem-guardadas *propriedades*, os temores dos ocidentais que se instalavam nos territórios *Kaingang*, as alianças efetuadas por alguns caciques (Viri, Kondá) com os brancos, contra outros grupos *Kaingang*, como modo de garantirem para os *seus* parte dos territórios. Em resumo, o autor evidencia que enquanto as estratégias dos brancos foram de reunir os vários grupos indígenas dispersos em aldeamentos, catequizá-los com o apoio da Igreja, civilizá-los através do trabalho nos aldeamentos e, por fim, apropriarem-se de seus territórios, as dos *Kaingang* eram, primeiramente, de reagir atacando as fazendas que se instalavam em seus territórios, em seguida, de se aproximar dos aldeamentos religiosos e de retirar o máximo de proveito desses estabelecimentos; mais tarde, a partir do final de 1870, iniciaram as demandas pelas demarcações de territórios já ocupados por seus grupos, forçando com isto o Poder Provincial a demarcar novas áreas que iam muito além das definidas nos aldeamentos religiosos (p. 151).

Em *Território e territorialidade Kaingang, resistência cultural e historicidade de um grupo Jê*, Kimiye Tommasino (UEL) analisa a concepção de território dos *Kaingang*, isto é, a sóciológica indígena de apropriação do espaço, de transformação prática e simbólica do mesmo. A autora observa que, ainda nos primeiros tempos após a chegada dos europeus, cada grupo local *Kaingang* possuía um subterritório onde exercia suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abóbora, feijão e batata-doce. “As visitas entre parentes dos diferentes grupos locais eram muito frequentes e a recepção (à margem dos rios, na soleira da casa) era feita ritualmente” (p. 195). O uso das águas, o manejo dos campos e florestas não geravam direito de propriedade sobre os mesmos, exceção feita aos pinheirais que eram divididos entre os subgrupos. Do mesmo modo, a roça, o *pari* (armadilha de pesca), pertenciam a quem os instalassem, direito este que era reconhecido

por todos. A agricultura era rotativa porque depois de extenuada a terra, a roça era *abandonada*, passando então a atender a função de cevar animais para a caça, à condição de terra coletiva. Fazendo o cruzamento de dados histórico, geográfico, lingüístico, Tommasino remete à idéia que os *Kaingang* faziam suas aldeias fixas (*ema*) nas regiões de campo, e acampamentos ou abrigos provisórios (*wãre*) nas florestas e margens de rios, onde permaneciam caçando e pescando durante semanas ou até meses. Isso evidencia que *seu* território lhes oferecia um ecossistema variado, motivo que lhes possibilitava sua reprodução social e cultural. “Os deslocamentos eram feitos por grupos de parentesco, de modo que sempre havia pessoas no *ema* e outras no *wãre*” (p. 204). Com esta matriz, mesmo após o contato, os *Kaingang* seguiram se expandindo sem abandonar seus territórios já ocupados, exceção feita àqueles que lhes foram sendo expropriados pelas frentes regionais e nacionais de colonização, ou àqueles que foram destinados aos grupos inimigos, aos caciques que estabeleceram alianças com o Estado. “O sistema de abastecimento que combinava caça-pesca-coleta e agricultura foi sendo destituído de suas bases materiais, até que não tiveram alternativa senão a subordinação ao sistema de mercado regional e mesmo nacional e internacional” (p. 218).

Segundo Janir Simiema (Unimep) no artigo *Em que abrigos se alojarão eles?*, os constantes deslocamentos dos *Kaingang* em seu território, seja nos acampamentos montados nas clareiras das matas, nos lugares mais altos dos morros, seja nos acampamentos às margens dos rios, marcavam a vida, o habitar, o mobiliário e os objetos dessas pessoas. “As habitações são a expressão física do modo de vida de uma sociedade [...] O conceito de casa deixa de ser um fato ocasional e revela-se como a reprodução de um microcosmo” (p. 227-228). Em seu texto, o autor descreve três instantes da maneira *Kaingang* de habitar no sul do Brasil, quais sejam: quando dos registros dos primeiros contatos estabelecidos por este com a civilização ocidental, destacando-se aqui as narrativas de Afonso Botelho (1773), Franz Keller (1866), Bigg-Wither (1872) e Telêmaco Borba (1908); a seguir, em seu processo de aldeamento e redução territorial; por fim, as instalações nas reservas indígenas (1992) (p. 229). A partir destes relatos, que narram as transformações das habitações dessas pessoas nos últimos 200 anos, foram então elaborados os desenhos interpretativos do artigo, não podendo ser aceitos como uma cópia do original, mas sim, uma “genealogia parcial da casa Kaingang, especialmente a encontrada no Paranã” (p. 229). Os *ranchos*

coletivos, as *palhoças*, isto é, a *In* dos velhos *Kaingang*, são habitações coletivas, de chão batido, que variam de altura e largura cerca de 4 a 5 metros, onde não há separação espacial com algum elemento, “não há, no espaço ocupado por uma família, uma hierarquização espacial, a não ser aquela que se estabelece através do eixo de centralidade do fogo” (p. 241). Em decorrência do contato com a sociedade brasileira, de um tipo de moradia imposta pelo órgão indigenista oficial, à conformação de uma vila na junção da casa com a escola, o posto de enfermagem, a igreja, a cadeia, o paiol, o caminho geral, a roça coletiva, os *Kaingang* passam então a buscar as casas “modernas”, de madeira ou alvenaria, com divisórias e janelas, casas que isolam a luz, o vento, o sol, a natureza, “mas nela logo trata de fazer as adaptações necessárias para reencontrar-se: constrói um ‘puxado Kaingang’, de uma única água, no corpo da casa, ou faz um rancho tradicional próximo a ela” (p. 256-257).

Em *A retomada da festa do kikikoi no PI Xaçecó e a relação desse ritual com os mitos kaingang*, Juracilda Veiga (Unicamp) após considerar que, para este grupo, o *kikikoi* simboliza seu mais importante ritual, pois se trata de uma festa que demarca a separação entre vivos e mortos, um evento no qual se dá a performance de atos míticos que repetem a origem do *Kaingang* e do universo, salienta que o Posto Indígena Xaçecó é atualmente a única comunidade a realizá-lo, após recuperá-lo em 1976. Indaga-se: “por que essa retomada foi possível no Xaçecó e não aconteceu em outras áreas?”. Veiga observa que há diversos aspectos: o relativo “isolamento” em que esses *Kaingang* permaneceram, quando comparados com os mesmos das aldeias do Paraná, Rio Grande do Sul e São Paulo; a influências de “segunda mão” da catequese, das “desobrigas” dos capuchinhos de Palmas; “essa distância do centro catequético permitiu aos kaingang do Xaçecó uma relativa autonomia, que lhes possibilitou conservar por mais tempo seus rituais, sem sofrer o controle direto da ação missionária” (p. 278); a assimilação de práticas do “catolicismo caboclo”, entre fins do século dezenove e início do vinte, que desembocaram no Contestado; a presença dos representantes do governo nessa comunidade apenas a partir da década de 1940. Por tais motivos, os *kaingang* realizavam o ritual do *kikikoi*, regularmente, até a década de 1950. Mas por que até 1950? Conforme entrevista cedida por Egon D. Heck à autora, padre que atuava nesta época no Xaçecozinho, os anos 50 foram terríveis devido à suspensão do ritual do *kikikoi*, a devastação das florestas, a ocupação da área pelos brasileiros e o assassinato de

kaingang. Os arrendatários utilizavam-se de todas as formas para pressionar o governo para transferir estes índios para o Mato Grosso, para, assim, tomarem as suas terras. O modo então encontrado pelos *Kaingang* para enfrentarem tal discriminação foi a realização de casamentos com brancos, a adoção do português, da escola, da religião, a suspensão do *kikikoi*. “Os mesmos brancos que os incentivaram a ‘civilizar-se’ afirmavam que eles não eram mais índios e, portanto, que não tinham direito à sua terra de ocupação imemorial” (p. 283). A consciência dos *Kaingang* de sua situação, somado o apoio recebido da diocese de Chapecó e um funcionário da Funai, levou-os à retomada de seu “culto aos mortos” (Baldus, 1937) e, como resultado, a “recuperação da identidade étnica e de um projeto próprio [...] de continuar sendo um povo diferenciado” (p. 276).

Já no artigo *Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xapecó*, Juracilda Veiga aponta que os conceitos de descendência e de aliança, gerados pelos especialistas no âmbito das sociedades africanas, foram considerados não-pertinentes às sociedades das terras baixas da América do Sul, “uma vez que os poucos bens de uso ou propriedade pessoal são geralmente perecíveis e destruídos com a morte de seu possuidor” (p. 303). Mas, na década passada, o conceito de descendência foi retomado por Aracy Lopes da Silva e, principalmente, Vanessa Lea, em seus estudos sobre os Mebengokre, através da noção *société a maison*, postulada por Claude Lévi-Strauss. “Dessa forma, Lea relaciona seus estudos sobre os Mebengokre ao conceito de descendência matrilinear, uma vez que nomes e prerrogativas rituais, que formam os bens escassos (a riqueza) Mebengokre, são propriedade das casas e são transmitidos matrilinearmente. [...] Sendo assim, também se pode aplicar a elas o conceito de descendência.” (p. 303-304). Com relação aos *Kaingang*, comparando-os com outras sociedades Jê, Veiga percebe que apenas aparentemente eles não se preocupam com suas genealogias, pois no Xapecozinho ela levantou até seis gerações anteriores, além de descobrir que, ideologicamente, a patrilinearidade é um aspecto fundamental de sua cultura. “Para os Kaingang, o ser humano completo, perfeito, é aquele onde há coincidência do corpo físico e do espírito-nome, o que se dá apenas com aqueles que são, ao mesmo tempo, filhos de (homens) legítimos descendentes clânicos de *Kainru* e de *Kamé*, e portadores de legítimos nomes do estoque do respectivo clã” (p. 293). Os nomes deste estoque, pertencentes a cada uma das metades e suas seções, são classificados em nomes *bons/bonitos* (*jiji hã*) e nomes *feios/ruins* (*jiji korég*).

Segundo Juracilda Veiga e Wilmar da Rocha D'Angelis (Unicamp), em *Bilingüismo entre os Kaingang: situação atual e perspectivas*, enquanto a população *Kaingang* dobrou em pouco mais de uma década, quase que na mesma proporção, diminuiu o percentual dos que falam a língua indígena. Embora os autores reconheçam a ausência de pesquisa sistemática, “há poucos anos estimávamos em 70% o número dos *Kaingang* falantes da sua língua. Atualmente, tememos que esse percentual não ultrapasse 50% na média das áreas” (p. 308). A língua portuguesa passou de uma necessidade grupal, quando, ainda no final do século XIX e início do XX, cabia aos “linguárás” o trabalho de tradutor/intérprete da comunidade indígena na relação com os brancos, para uma situação de completa substituição da língua-mãe, quadro que vem se desdobrando desde a década de 1930. O agravamento dessa situação se deve, por um lado, aos desdobramentos de dois períodos pós-guerra, como surtos de expansão agrícola, impulso do fluxo migratório externo e interno, aumento do “cerco” com a instalação dos regionais ao redor das terras dos *Kaingang*; por outro, adoção de políticas integracionistas por parte do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) visando tornar os *Kaingang* brasileiros, instalação do regime de semi-escavidão, obrigando esses índios a derrubarem suas florestas, arrendarem suas terras a pequenos, médios e grandes agricultores, passando à condição de peões, diaristas, vendedores de artesanato. O acirramento do quadro deu-se ainda com a entrada das igrejas pentecostais, do rádio e, aos poucos, da televisão. “Essa situação criou o contexto em que o domínio da língua portuguesa passou a ser exigência fundamental de sobrevivência para todo *Kaingang*” (p. 311). Presente nas comunidades *Kaingang*, pelo menos, desde a década de 30, generalizada nas de 50 e 60, passando a ser bilíngüe nos anos 70, a escola primária foi o instrumento utilizado pelo Estado para que estes índios deixassem de falar a sua língua-tronco. “Nossa experiência e contato permanente com os *Kaingang* tem mostrado que uma política lingüística de efetiva valorização e ensino da língua indígena somente será implantada nas escolas das reservas quando uma política lingüística definida no bojo de um ‘projeto’ de sociedade for claramente definida pelos *Kaingang*” (p. 326).

No último artigo do *Uri e Wãxi, dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina*, rompendo com um modelo linear, dicotômico e reducionista de análise destas sociedades, Maria Conceição de Oliveira (UFSC) trabalha com a noção de movimento circular-espiralado, recriação para revelar que os *Kaingang* do Xapecozinho expres-

sam imagens do seu sistema cosmológico, mitológico, da relação com a natureza, do xamanismo (traduzido contemporâneo na fé em São João Maria, em “cirurgias espirituais”, “operações invisíveis”) nas suas concepções de curas. Para ilustrar isto, a autora analisa a trajetória dos curadores Henrique Feliciano Karói, Vicente Fernandes Fokê e Ivanira, que fundaram a Igreja da Saúde. A soma contínua de elementos do passado com novos projeta-se, por exemplo, nas relações desses curadores com a comunidade, no “itinerário terapêutico” dos doentes que tratam, levando à existência de um “pluralismo médico”. “Nos seus vários caminhos e opções de curar, uma vez que os *Kaingang* buscam, além dos tratamentos com os curadores, os postos de saúde, se automedicam com remédios da farmácia e ainda aderem a diferentes seitas religiosas existentes na aldeia, muitas vezes procurando solucionar problemas de saúde” (p. 329). Para todo *Kaingang*, ter saúde significa ter “força” (*tar*), sendo que a perda disto deixa a pessoa vulnerável à doença, idéia que remete, por exemplo, à dualidade forte *versus* fraco que permeia o mito de criação do Sol e da Lua, narrado pelos *Kaingang*. Na comunidade do Xapocozinho, conforme a etnografia realizada por Conceição, existem três categorias principais de praticantes indígenas de cura, quais sejam: o curador, em que se incluem os que trabalham com fitoterápicos, benzedores e parteiras; o Kuiã, o mais poderoso de todos, aquele que tem guia espiritual animal ou, nos dias de hoje, santo católico; por fim, o feiticeiro, também um kuiã, que envia e trata de feitiços e doenças enviados pelo vento. “O respeito ao seu conhecer milenar [dos curadores] deveria ser o primeiro preceito a qualquer técnico que se disponha a trabalhar com essas populações” (p. 374).

Após esta breve apresentação dos artigos que fazem parte do livro *Uri e Wãxi*, não resta dúvida que se trata de uma notável contribuição à renovação da produção acadêmica sobre os *Kaingang* no sul do Brasil. Felizmente, Francisco Silva Noelli, Kimiye Tommasino e Lúcio Tadeu Mota, pela Editora UEL, já estão trabalhando numa outra publicação, *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, com artigos deles e de Juracilda Veiga, Ledson Kurtz de Almeida, Marlene de Oliveira, Moacir Haverroth, Niminon Suzel, Ricardo Cid Fernandes e Rogério Réus Gonçalves Rosa. Fica o desafio às próximas publicações contemplarem os trabalhos sobre os Xokleng, bem como as relações dos Jê do sul com as outras populações indígenas que habitam nas terras baixas da América do Sul.