

PERSPECTIVAS KAIINGANG SOBRE O DIREITO TERRITORIAL E AMBIENTAL NO SUL DO BRASIL

RICARDO CID FERNANDES¹
LEONEL PIOVEZANA²

Introdução

O que dizer sobre a relação sociedade-natureza entre os indígenas no sul do Brasil? Talvez seja melhor começar com o que dizem sobre tal relação. Neste caso, o senso comum revela a razão etnocêntrica e preconceituosa que cerca a realidade indígena brasileira. Dois extremos: de um lado, a sensação, sempre presente, de que os índios do sul não são mais índios; de outro, a convicção de que esses índios são aproveitadores, indigentes do social e exploradores do natural.

O bom selvagem, por estas bandas, é mito que não se atualizou. Ser índio no sul é, na versão *hardcore* do senso comum, ser vagabundo; é contar com a tutela generosa da FUNAI; é poder dispor de terras e os recursos naturais à vontade. Em sua versão *light*, o senso comum, vê os índios como excluídos genéricos; credores de uma dívida histórica que, como outras tantas, jamais será paga. E a natureza? Bom, ela também é vista com os olhos do senso comum. Neste caso, porém, é vista por olhos, de alguma forma, alimentados por uma perspectiva ambientalista global, planetária.

A equação índios-natureza, então, é uma equação-problema: seja por que é inconcebível admitir que os índios estiveram envolvidos com a exploração madeireira; seja por que é difícil aceitar que, nos dias de hoje, os índios insistam em caçar, pescar e coletar; seja por que exista uma incômoda presença de índios na cidades. Se, em muitos casos, o senso comum é reduto seguro da razão sociológica, neste caso, em particular, é uma armadilha. Afinal, pouco conhecemos dos índios do sul. Aquilo que muitos chamam de fronteira étnica entre índios e 'brancos' é, do ponto de vista dos brancos, sobretudo, uma fronteira cultural. Nossas escolas, mídia e demais circuitos culturais não são alimentados pelos saberes indígenas. O senso comum, nesta situação, é uma armadilha que nos prende nas ilusões do ecologicamente correto.

1. Ricardo Cid Fernandes Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Email: ricardo.cidfernandes@gmail.com;

2. Leonel Piovezana professor dos Programas de Mestrado em Políticas Sociais e Dinâmicas Regionais e de Educação a da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (SC) email: leonel@unochapeco.edu.br.

Para refletir sobre as relações índios-natureza no sul do Brasil, analisaremos aspectos da política e da cosmologia kaingang. Mais especificamente, os processos de retomada de terras indígenas no estado de Santa Catarina e as referências à natureza expressas no mito, no rito e na cosmologia. Com isso, procuramos demonstrar que a articulação de trajetórias políticas e concepções cosmológicas estão na base da perspectiva indígena sobre seus direitos territoriais e ambientais.

Terra, território e política

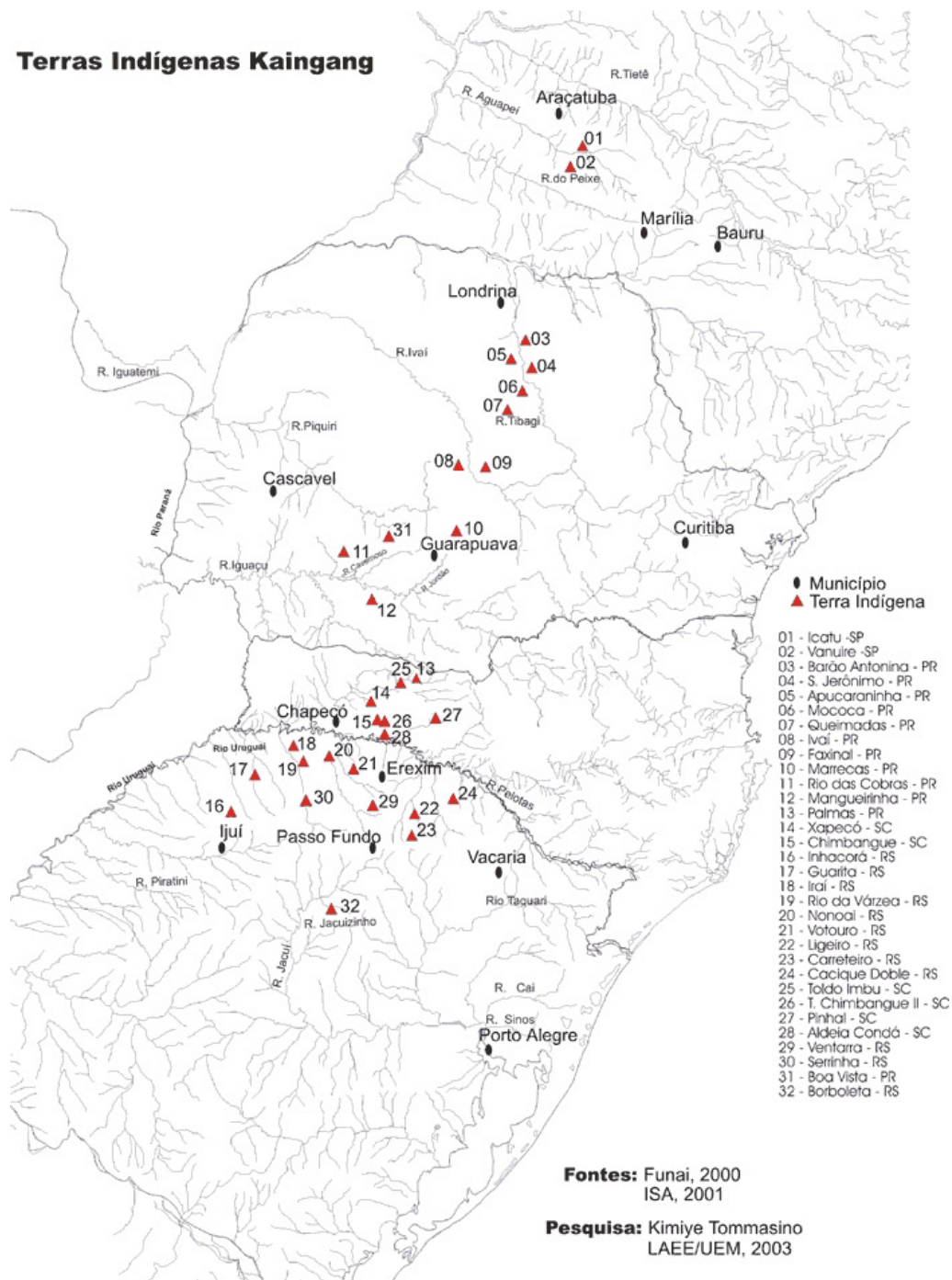
Os Kaingang, cuja presença nos campos e matas do sul do Brasil remonta a, aproximadamente, três mil anos, vivem atualmente distribuídos em trinta e duas terras indígenas, espalhadas pelos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Esta é uma situação relativamente recente na história destes índios, que passaram a ter contato sistemático com os conquistadores e colonizadores do sul a partir de meados do século XIX. A política de demarcação de terras indígenas, desde seu início (ainda no século XIX), teve como objetivo explícito a concentração destas populações e a consequente liberação de terras etnicamente limpas para a colonização. O “branqueamento da raça” foi também a “civilização” do território brasileiro.

Entre os anos 1902 e 1921 foram demarcadas as Terras Indígenas de Xaçepó (1902), Manguerinha e Palmas (1909) no sudoeste do Paraná, as TIs Monte Caseros, Nonoai, Ligeiro, Ventarra, Carreteiro e Cacique Doble (1911), Serrinha (1912), Guarita e Votouro (1918) e Inhacorá (1921), na região noroeste do Rio Grande do Sul e em Santa Catarina a Terra Indígena Xaçepó. É importante salientar que a região Oeste do Estado de Santa Catarina constituiu parte do estado do Paraná até 1916, quando, ao término dos conflitos do Contestado, e através da mediação da presidência da república, foram definidos os limites interestaduais. Portanto, a criação da TI Xaçepó foi ato do Governo do estado do Paraná que, em 1902, por meio do Decreto nº07, reservou

Para o estabelecimento da tribo de indígenas coroados ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma área de terras compreendidas nos limites seguintes: A partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecozinho, e por estes dois rios até onde eles fazem barra. (Decreto nº07, de 18 de junho de 1902).

Confinados em terras indígenas oficialmente demarcadas os Kaingang passaram, já nas primeiras décadas do século XX, a conviver com a intensidade do processo civilizatório que marca a história da Região Sul. A delimitação das terras indígenas contribuiu para a exploração madeireira, impulsionando definitivamente a colonização. Neste cenário, as terras indígenas foram transformadas em reservas de mão de obra e reservas de recursos naturais a serem explorados. De índios que ocupavam terras nas bacias hidrográficas dos principais rios da região, articulados em amplas redes de sociabilidade, os Kaingang passaram ao confinamento. No Oeste de Santa Catarina apenas uma área foi demarcada: a TI Xaçepó. Muitos não se ajustaram a este macro ordenamento territorial, ora buscando

Terras Indígenas Kaingang



Terras Indígenas Kaingang TOMMASINO LAEE/UEM. 2003

refúgio em áreas de difícil acesso, ora permanecendo “invisíveis” aos empreendimentos colonizadores, convivendo de maneira indireta e dissimulada com os nascentes núcleos coloniais.

Ao longo do século XX, a colonização ganhou força e transformou o oeste catarinense em uma região de intensa produção agropecuária. As matas que cobriam a região foram transformadas em recurso florestal. A riqueza e diversidade ambiental deram lugar à produção econômica em grande escala. A partir dos anos cinquenta as TIs kaingang se constituíam nas últimas porções de florestas ainda não exploradas. O antropólogo Silvio Coelho dos Santos ao analisar a atuação dos postos indígenas assim descreve a situação na TI Xaçepó

O Posto Indígena dedicou-se à exploração dos recursos florestais da área indígena, particularmente os pinheiros. O Posto chegou a instalar uma serraria própria (...) A devastação que ocorreu nas reservas florestais da área indígena foi praticamente total. As empresas madeireiras da região, que há muito vinham se ressentindo do escasamento da matéria-prima, passaram a trabalhar 24 horas por dia. Sessenta mil pinheiros, aproximadamente, foram derrubados na reserva indígena. (SANTOS, 1970, p.66)

A instalação de serrarias nas terras indígenas kaingang foi acompanhada da implantação do “regime do panelão” - impedidos de trabalhar em suas roças domésticas, os Kaingang foram obrigados ao trabalho em roças coletivas, pelo que recebiam comida também coletiva, servida em uma grande panela. Como me contou um Kaingang da TI Cacique Doble (no Rio Grande do Sul) “*aos sábados nós ganhava um pedaço de carne e um pedacinho de sabão*”. Nas serrarias trabalhavam apenas alguns índios indicados pelo órgão indigenista. O processo de degradação ambiental, no caso dos Kaingang, revelou sua face mais cruel: a degradação humana.

Em meados da década de setenta os recursos florestais das terras indígenas kaingang se esgotaram. As iniciativas da FUNAI voltadas à promoção da “integração” das comunidades indígenas perderam sua moeda de troca: a madeira. Neste período, teve início o processo de retomada de terras indígenas Kaingang. O marco inicial deste processo, verdadeiro mito de origem da “luta indígena” no sul do Brasil, foi a expulsão de centenas de agricultores ocupantes da Terra Indígena de Nonoai, no Rio Grande do Sul. Num período de cinco dias os Kaingang de Nonoai, com o apoio dos Kaingang de outras terras indígenas (notadamente Xaçepó/SC e Mangueirinha/PR), queimaram as escolas rurais e armados com porretes, arcs, flechas, lanças e algumas armas de fogo, expulsaram os agricultores que ocupavam suas terras¹. A expulsão dos colonos da TI Nonoai foi o primeiro grande movimento de retomada de terras empreendido pelos Kaingang. Em 1978 este movimento se estendeu com a expulsão de agricultores das Terras Indígenas Xaçepó (SC) e Mangueirinha (PR).

De lá para cá os processos de retomada de terras indígenas kaingang têm sido constantes. No Oeste de Santa Catarina, onde até 1986 havia apenas a TI Xaçepó, tal processo gerou o surgimento de quatro novas terras: Toldo Chimbangue (1986), Toldo

Pinhal (1996), Toldo Imbu (1999) e Aldeia Condá (2001)ⁱⁱ. Todos estes casos têm em comum não apenas as tensões e os conflitos entre indígenas e agricultores, mas também a morosidade do processo de regularização fundiária e a fragilidade das decisões do indigenismo oficial em face às pressões políticas locais. Efetivamente, trinta e cinco anos após ter início os processos de retomada, quatro das as cinco terras indígenas kaingang em Santa Catarina aguardam sua regularização fundiária.

Embora persistam sérios problemas fundiários, as retomadas de terras já produziram efeitos no ordenamento territorial do oeste catarinense. Vamos aqui concentrar nossos comentários nas especificidades dos processos de retomada das terras indígenas Toldo Chimbangue, Toldo Pinhal e Aldeia Condá - todas próximas à cidade de Chapecó, nas margens do rio Irani.

A *Terra Indígena Toldo Chimbangue*, localizada na zona rural do município de Chapecó (localidade conhecida como Sede Trentin a cerca de vinte quilômetros de distância do centro da cidade), foi parcialmente demarcada em 1986. Nesta ocasião, as pressões exercidas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e por diversos agentes ligados à questão indígena, resultaram no reconhecimento dos direitos territoriais dos Kaingang do Toldo Chimbangue. Foram, então, demarcados 988 hectares de terras ao longo do rio Irani. Já à época, ficou estabelecido que as reais dimensões desta terra indígena incluíam outros 975 hectares, que deveriam ser demarcados em futuro próximo.

As tensões que se estabeleceram entre os Kaingang do Toldo Chimbangue e os produtores rurais da Sede Trentin, amparados por sindicatos, associações e representações políticas locais, inviabilizaram a demarcação da terra identificada. No entanto, o reconhecimento dos direitos indígenas ao território reivindicado ficou, nesta demarcação, impresso sobre o território: dos 998 hectares demarcados, 1 (um, apenas um) hectare foi demarcado isoladamente, afim de garantir o direito territorial dos Kaingang sobre um cemitério identificado.

A situação da Terra Indígena Toldo Chimbangue não deixa de ser surreal. Cerca de dois mil hectares foram identificados como terra indígena tradicional, apenas 988 foram inicialmente demarcados, sendo que um hectare ficou isolado, demarcando uma fronteira. Se, por um lado, este processo de demarcação garantiu parcialmente os direitos indígenas, por outro, demarcou a arena dos conflitos fundiários que se seguiram. Os conflitos foram intensos até 2004 quando a FUNAI concluiu o processo de demarcação territorial, incluindo todo o território inicialmente identificado. Com isso o Toldo Chimbangue passou a contar com 1817 hectares, sendo a única Terra Indígena plenamente regularizada no contexto Kaingang do Oeste Catarinense. Nesta TI vivem atualmente cento e quinze famílias indígenas, que se dedicam ao cultivo de suas terras, à prestação de serviços para os proprietários rurais da vizinhança, ao trabalho nas agroindústrias da região e na cidade de Chapecó.

Os Kaingang da *Terra Indígena Toldo Pinhal* vivem situação semelhante. Em 1993 teve início o processo de retomada de suas terras tradicionais. Na época a FUNAI constituiu grupo técnico com o objetivo de garantir os direitos territoriais desta comunidade, localizada no município de Seara (SC), nas margens do rio Irani e próximo à cidade de Chapecó. Como no Toldo Chimbangue, os estudos realizados resultaram na demarcação

de uma área menor do que aquela indicada pelos indígenas. Neste caso, porém, a distância entre a terra efetivamente demarcada e a terra pretendida pela comunidade indígena foram muito maiores.

A reivindicação da comunidade indicava que as dimensões de seu território tradicional somavam cerca de 9.000 (nove mil) hectares, no entanto, apenas 893 hectares foram efetivamente demarcados. No relatório de identificação e delimitação da TI Toldo Pinhal, aprovado pela FUNAI em 1993, consta, portanto, que a demarcação proposta à época foi interpretada pela comunidade indígena como provisória.

Tal situação gerou um desdobramento inesperado para a própria comunidade indígena. Os produtores rurais instalados nas terras incluídas nos 9.000 (nove mil) hectares indicados pelos indígenas passaram a sofrer com esta situação. Uma vez que estas terras foram identificadas como terras indígenas em potencial, houve um decréscimo acentuado nos investimentos públicos e privados na região.

As prefeituras deixaram de investir na manutenção e abertura de novas estradas e caminhos; o comércio local decaiu vertiginosamente; os financiamentos bancários para a lavoura foram cortados, já que os produtores não poderiam oferecer suas terras como garantia dos empréstimos. Esta situação, dramática para as famílias de agricultores, fez com que eles procurassem a Justiça Federal com o intuito de definir sua situação fundiária. Em 2001, quarenta e cinco agricultores solicitaram ao poder judiciário que forçasse a FUNAI a realizar estudos conclusivos sobre os reais limites da Terra Indígena Toldo Pinhal.

Paradoxalmente, a FUNAI, pressionada por produtores rurais, constituiu, em janeiro de 2002, grupo técnico para realizar o reestudo dos limites do Toldo Pinhal. Em setembro de 2002, estes estudos (realizados por grupo técnico sob minha coordenação) estavam concluídos e foram entregues à FUNAI, com a proposta de ampliação territorial de 893ha a, aproximadamente, 4.500ha. Fortemente contestada pelas lideranças políticas locais, o processo de delimitação da FUNAI foi judicializado e segue, após mais de dez anos, em análise na Justiça Federal. As quinze famílias que vivem nesta Terra Indígena mantêm suas rotinas de cultivo agrícola e prestação de serviços.

Diferentemente dos Kaingang do Toldo Chimbangue e do Toldo Pinhal que tiveram suas terras ocupadas pela expansão rural no oeste do estado, os Kaingang da *Reserva Indígena Aldeia Condá* sofreram diretamente com a expansão urbana da cidade de Chapecó. Mesmo com o crescimento da cidade, eles ali permaneceram, acompanhando, 'invisíveis', a transformação de seu território tradicional. Por paradoxal que pareça, o núcleo urbano da cidade de Chapecó permaneceu sendo considerado por estes indígenas como seu território tradicional. Não obstante o convívio constante com a cidade, estes indígenas mantiveram crenças e práticas estreitamente relacionadas à 'tradição indígena' - todos falam a língua indígena, por exemplo. Esta condição muito particular, de índios que, ao mesmo tempo, valorizam tradição e convivem intensamente com a sociedade dos 'brancos', fez com que o centro da cidade de Chapecó fosse identificado no relatório da FUNAI, em 1998, como terra indígena tradicional. Diante da impossibilidade de retomar este "território tradicional", a FUNAI optou por eleger uma área para a instalação da Reserva Indígena Aldeia Condá. A área eleita, 2300 hectares, está localizada na confluência dos rios Uruguai e Irani. Seu limite norte dista menos de um quilômetro do limite sul da TI Toldo Chimbangue. Os

critérios para a eleição desta área incluíram a proximidade do centro da cidade, a ocorrência de divisores naturais como rios e cursos de água e a geografia acidentada como os morros e cumes referidos nos mitos. Na Aldeia Condá são sessenta e quatro famílias, que se ocupam da agricultura e dos trabalhos realizados na cidade de Chapecó.

Cada um destes casos oferece muitas possibilidades de análise. Especialmente importantes são as reflexões sobre os conflitos entre índios e agricultores e os desdobramentos políticos locais. Para além das tensões interétnicas, que marcam o contexto indígena regional, a situação territorial destas comunidades apresenta uma importante dimensão socioambiental. Efetivamente, com a demarcação destas três «novas» terras indígenas no oeste do Estado surge a possibilidade de constituição de um território kaingang de aproximadamente onze mil hectares, que integram as bacias dos rios Irani e Uruguai. A definitiva demarcação destas Terras Indígenas permitirá não apenas a reorganização destas comunidades, mas também a recuperação de uma importante área ambientalmente degradada pelos anos da colonização. Nas terras do Toldo Chimbangue, Toldo Pinhal e Aldeia Condá já ocorrem significativos processos de recuperação ambiental. Contribuem para tal recuperação a diminuição da área utilizada para o cultivo, especialmente motivadas pelas restrições das lideranças indígenas tem por objetivo a garantia da qualidade ambiental para as futuras gerações. De algum modo, a recuperação ambiental é o caminho para recuperar os cenários do passado, da tradição. Na contramão do senso comum, os Kaingang das terras indígenas no oeste catarinense são parceiros potenciais de políticas ambientais.

Para compreender quais os sentidos da perspectiva kaingang de conservação e de recuperação ambiental é preciso reconhecer que para estes indígenas a tradição está ancorada em uma matriz ecológica. Os processos de colonização com a derrubada das matas e a exploração madeireira, mais do que a transformação ambiental, feriu o modo de vida, a cultura e a própria identidade kaingang. Recuperar as matas é recuperar parte de sua identidade, dos cenários de suas tradições. Neste sentido, os Kaingang percebem que o direito aos seus territórios tradicionais é acompanhado do direito ao seu ambiente tradicional.

“Tradição” indígena: reflexões sobre a relação natureza-sociedade entre os Kaingang

“Eu não quero inventar o kiki, quero fazer como era o sistema dos antigos, quando o kiki era feito no mato”. Estas foram as primeiras palavras do ex-cacique quando no início dos anos 2000 discorreu sobre a valorização da tradição indígena entre os Kaingang da Aldeia Condá. Compreender esta afirmação é um desafio; aceitar este desafio certamente nos ajudará a compreender como estes índios definem sua atual condição perante a ‘tradição indígena’ e perante a natureza, bem como nos permitirá conhecer um pouco sobre sua complexa relação com a ‘sociedade dos brancos’.

O Kiki: abandono e retomada

O *Kiki*, ou o ritual do *Kikikoi* (comer o *Kiki*), ou ainda, o culto aos mortos Kaingang, também conhecido como *fandango dos índios*, já foi descrito como o centro da vida religiosa

kaingangⁱⁱⁱ. Os registros históricos nos permitem afirmar que no passado este ritual era realizado em diversas regiões. Seu desaparecimento está (não poderia ser diferente) associado ao empreendimento civilizador (leia-se, política indigenista nacional) que atravessou a história recente destes grupos indígenas. A partir da década de quarenta do século XX, com a instalação dos postos indígenas no interior das terras indígenas kaingang, houve uma constante repressão à realização do *Kiki*. Com isso, não apenas as beberagens, que marcam a etapa final do ritual, foram combatidas, mas, sobretudo, o poder organizador da tradição indígena foi desarticulado.

É possível pensar que as celebrações do ‘dia do índio’ substituíram a parte festiva do ritual^{iv}. A retomada do *Kiki* na TI Xaçecó ocorreu em meados da década de setenta através do incentivo de agentes indigenistas não governamentais (em especial o Conselho Indigenista Missionário - CIMI), que consideravam esta expressão cultural como um importante eixo da organização indígena pela conquista de sua autodeterminação^v. Ao longo dos últimos trinta e cinco anos o *Kiki* foi realizado, não sem transformações. De certo modo o ex-cacique da Aldeia Condá está certo; o *Kiki* foi reinventado para cumprir um papel político estratégico na história dos Kaingang da região, tornando-se um emblema de etnicidade.

O processo ritual

A realização do *Kiki*, mesmo no contexto atual, permite aos observadores treinados identificar a articulação desta experiência ritual com crenças e práticas relacionadas à cosmologia dualista kaingang^{vi}. O ritual consiste na performance de dois grupos formados por indivíduos pertencentes a cada uma das metade clânicas, *Kamé* e *Kairu*, que compõe a sociedade kaingang. O pertencimento às metades é definido patrilinearmente. Para a sociabilidade kaingang a descendência patrilinear é regra que se complementa com exogamia de metades. Como registrou Telêmaco Borba no mito de origem coletado em 1882 “*casaram primeiro os Cayuru com as filhas dos Camés e estes com as daqueles*”. Como contraponto à regra de descendência via paterna, os Kaingang atribuem valor extremo ao relacionamento sogro-genro, devendo o genro respeito absoluto, muitas vezes estabelecendo residência na própria casa do sogro. Sendo assim, a condução da vida social kaingang opera uma constante fusão das metades clânicas. Durante o *Kiki*, no entanto, as metades atuam separadamente, formando grupos de ‘consanguíneos classificatórios ou mitológicos’, verdadeiros grupos corporados. O relacionamento entre os grupos que atuam no ritual é marcado pela complementaridade e assimetria. O relacionamento entre as metades *Kamé* e *Kairu* é, de certo modo, encenado pelos grupos rituais.

A realização do ritual do *Kiki* depende da solicitação dos parentes de alguém que veio a falecer no ano anterior ou nos anos anteriores. É necessário haver mortos das duas metades. O processo ritual é marcado pela reunião dos rezadores em três fogos acesos, em dias diferentes, no terreno do organizador que serve de ‘praça de dança’ ou ‘praça de fogos’. A data do primeiro fogo geralmente ocorre dois meses antes da realização do terceiro e último fogo. Os Kaingang afirmam que o ritual deve ocorrer entre os meses de janeiro e junho. O primeiro fogo antecede o corte (a derrubada) do pinheiro (*Fág -Arau-*

cária angustifolia), o qual servirá de *konkéi* (cocho), vasilha onde é colocada a bebida que recebe o nome do ritual - *kiki* (cerca de 70 litros de mel e 300 litros de água). O segundo fogo ocorre na noite seguinte e antecede o início da preparação do *konkéi*.

O terceiro fogo, etapa mais importante do ritual, articula um maior número de pessoas e eventos. Cerca de dois meses após a colocação da bebida no *konkéi*, seis fogos são acesos - três dos *Kamé* e três dos *Kairu* - paralelos ao *konkéi*. Os rezadores permanecem durante a noite ao redor dos fogos, acompanhados por outros integrantes das respectivas metades, entoando cantos e rezas. Durante esta etapa, determinadas mulheres, as *péin*, realizam as pinturas faciais (com tintas obtidas pela mistura de carvão e água), cuja finalidade é a proteção dos participantes contra os espíritos da metade oposta. São estas mulheres que estão preparadas para entrar em contato com os objetos dos mortos, sem correr os riscos daí advindos. Os rezadores de uma metade rezam, cantam e tocam instrumentos de sopro (confeccionados com taquaras - *turus*) e chocalhos (confeccionados com cabaças e grãos de milho - *xic-xir*). Ao amanhecer, os grupos se deslocam da praça de dança para o cemitério, onde novamente são realizadas rezas para os mortos. Quando retornam para a praça de dança os grupos se fundem em danças ao redor dos fogos. O ritual é concluído com o consumo da bebida, do *Kiki*.

O *Kiki* pode ser definido como um esforço da sociedade em ratificar o poder do mundo dos vivos sobre os perigos associados com a proximidade dos mortos. Neste esforço os Kaingang articulam temas como a complementaridade das metades, a nomeação, a integração entre comunidades distintas, o controle sobre o território e a interação mitológica com a natureza. Não basta apenas conhecer estes temas, é preciso que estes sejam articuladores efetivos da vida social para que o *Kiki* possa ser considerado uma expressão da tradição. Caso contrário, o *Kiki* não passará, como sugeri o ex-cacique da Aldeia Condá, de uma invenção, uma espécie de teatro^{vii}.

A complementaridade entre as metades *Kamé* e *Kairu*

De maneira semelhante ao que ocorre entre outros grupos Jê, as metades kaingang, *Kamé* e *Kairu*, estão associadas, respectivamente, a uma série de características: dia e noite, sol e lua, alto e baixo, leste e oeste, comprido e redondo, forte e fraco. Esta relação está expressa claramente na mitologia, que oferece uma fórmula de classificação para os homens e para os seres da natureza. Trata-se, efetivamente, de uma cosmologia dualista, na qual os homens, os animais, as plantas e os seres sobrenaturais, são concebidos como pertencentes a uma das metades.

Este sistema classificatório é posto em operação plena durante o *Kiki*. Entretanto, há desdobramentos desta concepção dualista em todos os níveis da organização social. Como dito anteriormente, os casamentos devem unir indivíduos das duas metades. Assim, no interior de cada unidade familiar, encontramos *Kamés* e *Kairus* que mantêm relação complementar e assimétrica. A complementaridade, pode-se dizer, é a regra; a assimetria é a forma. O exemplo mais claro de tal assimetria é a relação sogro-genro. O genro deve trabalhar para o sogro, muitas vezes deve morar *iambré* na casa do sogro. O sogro não é apenas um homem mais velho, pai da esposa. Ele é um, um kaingang da outra metade. A

relação com o *iambré* é a condição para a vida em sociedade, trata-se da expressão mais valorizada do modo de vida tradicional kaingang.

A complementaridade entre indivíduos de metades opostas não se resume aos contextos ritual e familiar. Tal concepção dualista é extensiva a outros domínios da vida social: é o caso da composição da Liderança Indígena, que deve necessariamente ser composta por indivíduos das duas metades. Esta fórmula se aplica também à produção: *para trabalhar na roça é melhor com o iambré, o trabalho se completa e não tem briga*. Para caçar também é importante a complementaridade. Os *iambré*, neste caso também chamados de companheiros, vão juntos para o mato caçar e *melar* (coletar mel). Quando um avista o mel no alto das árvores, o outro deverá subir e coletá-lo (a melhor parte do mel coletado deve ser guardada para o sogro do coletor). *Até para jogar futebol é melhor com o iambré*. A complementaridade entre as metades é ao mesmo tempo uma ideologia, uma teoria sobre o homem e uma fórmula de sociabilidade.

O controle sobre o território e a interação com a natureza

Durante as diversas etapas do ritual os Kaingang demonstram seu domínio sobre o território bem como expressam concepções particulares de interação com a natureza. O período em que ocorre o ritual - o tempo ritual - é uma primeira evidência de que o *Kiki* articula concepções culturalmente específicas de território e meio ambiente. Embora o processo ritual tenha início em janeiro ou fevereiro, sua etapa mais importante ocorre em abril ou maio, o terceiro fogo. Este período do ano é marcado pelas colheitas de milho e feijão e pela coleta do pinhão; alimentos que são consumidos durante o ritual^{viii}.

O ritual ocorre em torno da preparação e consumo da bebida que lhe dá o nome (*Kiki*), da derrubada do pinheiro (*Fág*) e da construção do cocho (*konkêi*). A derrubada do pinheiro é acompanhada por rezas, dedicadas a *acalmar* o espírito do pinheiro. O pinheiro pode ser considerado como o objeto ritual por excelência. Como os demais seres da natureza o pinheiro pertence a uma das metades: é *Kamé*. No entanto, enquanto objeto ritual o pinheiro contém as duas metades. A parte baixa é *Kairu* e a parte alta é *Kamé*. Do pinheiro os Kaingang também aproveitam o nó-de-pinho para as fogueiras acesas durante as noites de cantos e rezas; estes fogos rituais só podem ser feitos esta parte do pinheiro. Com as cinzas do nó-de-pinho é confeccionada a tinta que serve para fazer a pintura facial nos indivíduos pertencentes à metade *Kamé*, presentes à beira do fogo (os indivíduos *Kairu* são pintados com cinzas de 'sete sangrias', um arbusto classificado como *Kairu*)^{ix}.

O mel é ingrediente fundamental para a elaboração da bebida ritual. No passado havia muitos tipos diferentes de mel que eram misturados para preparar a bebida *kiki*. Na verdade, assim como os pinhais, as colméias eram de grande importância para a definição do território kaingang, Telêmaco Borba ao descrever as grandes casas coletivas kaingang (em 1882), afirma que o local para a construção da casa era escolhido quando encontravam um "local abundante em caça e mel" (BORBA, 1908, 1882).

Os instrumentos de sopro que acompanham as rezas, os *turus*, são confeccionados com taquaras, que embora não sejam reconhecidas como referência delimitar territórios,

servem para demarcar o tempo. Ainda hoje é comum os Kaingang mais velhos contarem sua idade com referência à 'seca da taquara', a qual ocorre em intervalos de trinta anos, aproximadamente.

A associação dos elementos rituais com características do território e da natureza não se limita ao pinheiro, ao mel, à água e ao material utilizado para a fabricação dos instrumentos musicais. A origem e o conteúdo das rezas e das danças rituais revelam o caráter originador atribuído à natureza na cultura kaingang. O rezador do Twag (68 anos) fala a respeito do conteúdo e da forma como os Kaingang aprenderam as rezas

Os meus bisavô mesmo aprenderam com estes bichinhos do mato. Estes bichinhos do mato de primeiro era gente, sabe? Que eles falavam sabe, contavam sabe daí, eles foram aprendendo, também já foram ouvindo e foram conhecendo as rezas dos bichinhos... Tudo estes bichinhos do mato era gente. Quer dizer que do mato era gente né. E aí veio, como é o século que diz né com água. Daí tem o cântico destes dos bichinhos. ...Os Kiki mesmo já vem através destes bichinhos do mato que era gente de primeiro né. Daí os outros já foram aprendendo, aprendendo e foram passando pros filhos. (comunicação pessoal).

A fala deste rezador nos remete diretamente aos mitos kaingang, nos quais é recorrente a figura do animal que fala e age como os homens e é dotado de poderes sobrenaturais. A cosmologia kaingang como outras cosmologias ameríndias revelam que as fronteiras entre natureza e cultura não coincidem com as fronteiras entre humano e não humano^x. Na verdade, do ponto de vista da mitologia, os Kaingang sobreviveram ao grande dilúvio com o auxílio das saracuras Segundo o mito de origem coletado por Telêmaco Borba (1882), após o grande dilúvio apenas o topo de uma serra permaneceu descoberto. No interior desta serra *Kamé* e *Kairu* (que eram irmãos) se abrigaram.

A superfície da terra foi recomposta pelas saracuras que trouxeram galhos de árvores e os depositaram à volta da serra. Só então *Kamé* e *Kairu* voltaram à superfície. Uma vez na superfície os irmãos mitológicos criaram os animais e as plantas e povoaram a terra. As rezas e cantos narram os episódios dos animais neste contexto de criação mítica. As danças, que ocorrem ao final do ritual, antes da abertura do cocho e do consumo da bebida *kiki*, expressam a mesma concepção. As coreografias são imitações de movimentos de animais, estas acompanham os cânticos dos 'bichinhos do mato'. As rezas e as danças do *Kiki* são, enfim, uma referência direta ao tempo mitológico da criação, tempo em que os seres da natureza e as regras sociais fundamentais foram criadas: depois de criarem os animais e as plantas, *Kamé* e *Kairu* determinaram que seus filhos deveriam casar um com os outros.

Como vemos, na concepção kaingang os animais ocupam o centro de seu universo mitológico e ritual. O mesmo ocorre com relação aos xamãs (*kuiã*), que adquirem seu poder de cura através dos 'companheiros' ou guias animais. Para iniciar a relação como 'companheiro animal' o aspirante a *kuiã* deverá ir ao mato virgem, cortar folhas de palmeira e confeccionar recipientes onde colocará água para atrair o 'companheiro'. Alguns dias mais tarde o iniciante deverá retornar à mata virgem a saberá qual animal bebeu a água preparada. Se ele próprio beber e se banhar com esta água ele passará a ter o animal

como ‘companheiro’ e guia. O poder do *kuiã* depende do tipo de ‘companheiro animal’ que ele possui. Os mais fortes, que tem o *mig* (gato do mato) como guia, poderão trazer à vida pessoas cujos espíritos foram seduzidos pelos mortos, viajando para o *Numbé* (lugar intermediário entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos).

Além do poder de cura, os *kuiã* desenvolvem a capacidade de ver o que irá acontecer com aqueles que vivem no grupo. No caso de uma luta entre grupos rivais - me explicou o velho kaingang responsável pela organização do ritual do *Kiki* na TI Xapecó – os *kuiã*, sabem quando os adversários estão preparando um ataque. Caso o grupo a ser atacado também tenha um *kuiã*, este saberá que um ataque está sendo preparado, “*eles conversam só entre eles, que nem telefone*”.

Com seus guias ou ‘companheiros’ animais, os *kuiã* ocupam, portanto, uma posição estratégica na organização da vida social e política das comunidades kaingang. O respeito dos *kuiã* para com seus os animais é muito particular. Mesmo sendo os Kaingang caçadores tradicionais, os *kuiã* não podem caçar estes animais. A caça destes e de outros animais é permitida para os demais membros do grupo. Embora os animais estejam integrados ao sistema de metades, eles podem ser caçados por qualquer um, isto é: homens *Kamés* podem caçar animais *Kamés* e animais *Kairus*; é indiferente. Entretanto, há uma marca de respeito entre os homens e a caça. Sempre que um homem colhe frutos da mata os primeiros frutos colhidos devem ser lançados de volta para a mata, ao lançar estes frutos o homem deve chamar o nome do animal que ele caçou ou que vai caçar. Fazendo isso, afirmam alguns, nunca lhes faltará animais e frutos da mata.

São também os ‘companheiros’ animais que ensinam, e ensinaram, aos *kuiã* o tratamento com os ‘remédios do mato’. Este conhecimento não está limitado à atuação do *kuiã*, muitos conhecem os ‘remédios do mato’. Há inúmeras categorias de conhecedores de remédios do mato, tais como: curadores, remedieiras e parteiras. Conforme afirmou um velho *kuiã* da terra indígena de Palmas, *tudo o que existe na natureza é remédio*. A condição fundamental para que as plantas sejam consideradas ‘remédio do mato’ é estar no mato, assim os ‘remédios do mato’ não podem ser cultivados, devem ser coletados no mato. Mesmo aquelas plantas que nascem à beira de uma estrada são considerada ineficazes para produzir remédios. Estar no mato é condição para que a planta mantenha sua força, e o remédio produzido, sua eficácia.

Considerações finais

Podemos agora tentar uma explicação para as palavras do ex-cacique da Aldeia Condá e avançar em nossa compreensão sobre a relação entre os Kaingang e a recuperação ambiental, ou melhor sobre a percepção dos kaingang sobre seus direitos territoriais e ambientais. Recordemos: “Eu não quero inventar o *kiki*, quero fazer como era o sistema dos antigos, quando o *kiki* era feito no mato”. De fato, a mata virgem ocupa um lugar estratégico na mitologia, na ideologia e na sociologia kaingang. De certa forma eles próprios se consideram homens do mato, afinal esta é a etimologia da palavra ‘Kaingang’: ‘Homem do mato’. ‘Homens do mato’ que, dotados de um conjunto de regras de sociabilidade, reproduzem no tempo histórico a criação mítica - os homens não criam mais os animais,

como o fizeram os heróis mitológicos *Kamé* e *Kairu*, mas com eles se relacionam; os homens não criam mais as regras de casamento, mas as respeitam. Em outras palavras, natureza e sociedade, fundidas no tempo mítico, interagem no tempo histórico.

A vida social é incompleta sem a interação contínua com a mata virgem. A disposição espacial ideal das ocupações kaingang expressa esta concepção: ao centro a casa, no entorno as áreas de plantio circundadas pela mata virgem^{vi}. O itinerário ritual também expressa esta concepção: o pinheiro é acalmado na mata e transportado para a praça de dança; o espírito do morto é separado dos vivos na praça de dança, através das rezas, e encaminhado para o cemitério.

Estes são conceitos que interagem de forma complementar na reprodução social kaingang. O ritual do *Kiki*, mais do que teatro da mitologia kaingang, é um momento de reafirmação desta equação e só poderá ser realizado em sua plenitude no momento em que houver segurança quanto aos desdobramentos de sua organização territorial. Até o momento os indígenas da Aldeia Condá têm vivido em um dos pólos desta equação, no pólo da casa, dos vivos - afinal, os antepassados deste grupo realizavam o *Kiki* onde hoje está localizada a praça central da cidade de Chapecó que era *puro mato*. Tal condição, entretanto, não fez com que estes conceitos tradicionais se transformassem em simples artigos do passado. Pelo contrário, a memória do sistema dos antigos se constitui em verdadeiro articulador da sociabilidade do presente.

É preciso, portanto, do ponto de vista dos indígenas da Aldeia Condá, recompor os elementos e os pólos desta equação, para só então reativar o ritual do *Kiki*. Não interessa para estes Kaingang utilizar o *Kiki* como instrumento de identidade étnica - não resta dúvida quanto a sua etnicidade. Interessa a eles conquistar condições que garantam a realização tradicional de seu modo de vida no que diz respeito à terra, à organização sócio-econômica e ao meio ambiente. A realização *Kiki* será, talvez, um resultado destas conquistas.

Estas conquistas têm sido o foco da luta dos Kaingang do oeste catarinense, desde que iniciaram, há mais de trinta anos, o processo de retomada de suas terras. A recuperação de seus territórios tradicionais é, portanto, concebida, não apenas como a reposição de seu patrimônio fundiário, mas, sobretudo, como o restabelecimento da matriz ecológica que funda e garante sua reprodução social. Para os kaingang da Aldeia Condá e seus vizinhos da bacia do rio Irani, a conquista dos direitos territoriais serão plenamente efetivos se, e quando, efetivada a garantia de seus direitos ambientais, etnoambientais.

A compreensão, ainda que incipiente, das concepções e experiências que ligam os Kaingang à natureza nos permite afirmar que a recomposição de um território kaingang, que integre as terras indígenas Toldo Pinhal, Toldo Chimbanguê e Aldeia Condá, resultará em ganho socioambiental significativo. Não apenas passaremos a contar com uma área de, aproximadamente, onze mil hectares excluídas da exploração agroindustrial intensa, mas também, passaremos a dispor de um cenário para a revitalização de saberes indígenas, que muito podem contribuir para a formulação de modelos de gestão ambiental que integram ecologia e sociedade.

Notas

- i Como aponta Serrano (1994) “estes colonos inauguraram a luta dos Sem Terra no Rio Grande do Sul. Acampados junto à Nonoai, local conhecido como Encruzilhada Natalino, passaram por um processo de conscientização política, reconhecendo-se como vítimas de um sistema perverso de política fundiária, uma ação paradigmática do Movimento Sem Terra”.
- ii Estas terras indígenas estão identificadas no mapa pelos números 15, 26,27 e 28.
- iii Referências ao ritual do Kiki são encontradas nos registros do século XIX e início do século XX, como em Telêmaco Borba 1882 e Nimuendaju 1913. Pesquisadores da primeira metade do século XX também registraram a centralidade deste ritual. Em 1937 Herbert Baldus definiu o culto aos mortos como o centro da vida religiosa kaingang.
- iv O dia do índio foi instituído pelo governo de Getúlio Vargas em 1943, por ocasião da participação do Marechal Rondon no Primeiro congresso Indigenista Interamericano, no México. A data de 19 de abril coincide como período festivo do ritual, associado à coleta do pinhão no período que antecede ao inverno.
- v O intenso movimento pela autodeterminação e demarcação de terras indígenas encabeçado pelo CIMI, motivou a retomada de mecanismos de articulação política. Dentre as alternativas para os Kaingang do Posto Indígena Xapecó, o ritual do Kiki representou uma das mais legítimas, demarcando fortemente a distinção entre índios e colonos.
- vi O dualismo é tema central para a etnologia dos grupos pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê, como demonstram os estudos comparativos do Projeto Harvard Brazil Central, desenvolvidos nos anos sessenta e setenta do século XX coordenados pelo antropólogo David Maybury Lewis.
- vii Sobre o processo ritual ver Veiga (1992a e b), Crépeau (1997), Kurtz de Almeida (1998 e 2004), Fernandes (2003) e Fernandes, Kurtz de Almeida e Sacchi (1999).
- viii Sobre a relação entre produção, consumo e ritual ver Crépeau 1995 “Économie et Rituel”.
- ix Sobre a demarcação de territórios tradicionais kaingang a partir dos pinheirais, ver Itala Becker 1977.
- x As concepções kaingang representam um exemplo daquilo que Descola (1996) definiu como modos de definição e de relação entre humanos não humanos. Para ele a dicotomia natureza-cultura é uma concepção ocidental inadequada para apreender as formas ameríndias de distribuição de atributos de humanidade. .
- xi Sobre a espacialidade entre os Kaingang ver Kurtz de Almeida 1998.

Referências Bibliográficas

- BECKER, I.I.B. O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul. **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1976. (Série Antropologia, 29).
- BALDUS, H. Ensaio de Etnologia Brasileira. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1937
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígenas**. Curitiba: Typ. e Lytog. a vapor Impressora Paranaense, 1908.
- CRÉPEAU, Robert. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondement intellectuels?. **Recherches Aménniennes au Quebec**, Montreal, v.7, n.3, 1997a.
- _____. *Économie et rituel*. In: CLERMONT, N. (Org.). **L'anthropologie économique [Actes du Colloque du département d'anthropologie]**. Montréal: Université de Montréal, 1995. p. 19-26.
- DESCOLA, Philipe. Construindo Naturezas: ecologia Simbólica y prática social. In: **Natureza y Sociedad: perspectivas antropológicas**. Barcelona: Ed. Anagrama, 1996.
- FERNANDES, R.C.; ALMEIDA, L.K. ; SACCHI, A.C. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. In: **NAYA Ciudad Virtual**

de **Arqueologia e Antropologia**. Argentina: 2000.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco Kaingang**: uma análise etnológica. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2003. Trabalho inédito.

KURTZ de ALMEIDA, ledson. Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó/SC. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Santa Catarina 1998. Trabalho inédito.

MABILDE, PFA.B. **Apontamentos Sobre os Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul - 1836-1866**. São Paulo: Fundação Pró-Memória, INBRASA: 1983.

MAYBURY-LEWIS, David. **Dialectical societies: the Ge and Bororo of Central Brazil**. Harvard University Press: 1979.

MOTTA, Lúcio T. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: EDUEM, 1994.

NIMUEMDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1993.

SANTOS, Sílvio C. **A Integração do índio na Sociedade Regional**: a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: EDUFSC, 1970.

SERRANO, Henrique. **Verde que te quero**: o Parque Florestal de Nonoai (RS), os índios e os outros. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

TOMMASINO, Kimiye. Terras Indígenas Kaingang. LAEE/UEM. Maringá. 2003.

VEIGA, Juracilda. Revisão Bibliográfica Crítica Sobre Organização Social. **Cadernos do CEON**, Chapecó, SC, v. 6. n.8, 1992.

_____. **Cosmologia e Organização Social Kaingang**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Campinas, 1992.

Submetido em: 15/08/2014.

Aceito em: 23/01/2015.

<http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422ASOCEX07V1822015en>

PERSPECTIVAS KAINGANG SOBRE O DIREITO TERRITORIAL E AMBIENTAL NO SUL DO BRASIL

RICARDO CID FERNANDES
LEONEL PIOVEZANA

Resumo: Este artigo discute aspectos das relações cultura-natureza entre grupos indígenas no sul do Brasil. Com base na etnografia sobre os grupos kaingang do Oeste do estado de Santa Catarina, as concepções de cultura e natureza são consideradas a partir da aproximação entre a política e a cosmologia. Especificamente, são analisados os processos de retomada de terras indígenas e as referências à natureza expressas nas narrativas mitológicas e na experiência ritual. De fato, na história recente dos Kaingang a luta pela “tradição indígena” tem acionado cenas e cenários do passado. Cenários estes que envolvem não apenas a trajetória de resistência dos grupos, mas também noções específicas de natureza, cultura e recuperação ambiental. Em síntese, o artigo pretende demonstrar que a articulação entre política e concepções cosmológicas está na base da perspectiva indígena sobre seus direitos territoriais e ambientais.

Palavras-chave: Kaingang; Cultura; Natureza; Política; Cosmologia.

Abstract: This article discusses aspects of culture-nature relations between indigenous groups in Southern Brazil. Based on the ethnography of the Kaingang groups in the state of Santa Catarina, the conceptions of culture and nature are considered taking into account the relationship between politics and cosmology. Specifically, this article focuses on the analysis of two different kinds of ethnographic sources, namely: the historical processes of recovery of indigenous lands; and, the references to nature expressed in mythological narratives and ritual processes. Indeed, the recent history of the Kaingang struggle for “indigenous tradition” has triggered scenes and scenarios from the past. These scenarios involve not only interethnic resistance, but also specific notions of nature, culture and environmental recovery. In sum, this article argues that the link between political and cosmological conceptions is the very base of the indigenous perspective on their territorial and environmental rights.

Keywords: Kaingang; Culture; Nature; Politics; Cosmology.

Resumen: Este artículo discute varios aspectos de las relaciones cultura-naturaleza entre grupos indígenas en el sur de Brasil. Teniendo como base la etnografía de grupos kaingang que habitan en el Oeste del estado de Santa Catarina, las concepciones de cultura y naturaleza son consideradas a partir de la aproximación entre política y cosmología. Concretamente, serán analizados los procesos de retomada de las tierras indígenas y las referencias a la naturaleza presentes en las narrativas mitológicas y en la experiencia ritual. De hecho, en la historia reciente de los Kaingang la lucha por la “tradición indígena” ha movilizó escenas y escenarios del pasado. Escenarios estos que envuelven no solo la trayectoria de resistencia de los grupos, sino también nociones específicas de naturaleza, cultura y recuperación ambiental. En síntesis, este artículo pretende demostrar que la articulación entre política y concepciones cosmológicas está en la base de la perspectiva indígena sobre sus derechos territoriales y ambientales.

Palavras-Chave: Kaingang; Cultura; Naturaleza; Política; Cosmología.
