



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGEDU

**A FORMAÇÃO DA PESSOA NOS PRESSUPOSTOS DA TRADIÇÃO
EDUCAÇÃO INDÍGENA KAINGANG**

Zaqueu Key Claudino

Porto Alegre, 2013.

A FORMAÇÃO DA PESSOA NOS PRESSUPOSTOS DA TRADIÇÃO
EDUCAÇÃO INDÍGENA KAINGANG

Zaqueu Key Claudino

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Educação.

Orientadora

Dr^a. Maria Aparecida Bergamaschi

Banca Examinadora

Dr^o. Alceu Ravanello Ferraro

Dr^o. Ana Lucia Liberato Tettamanzy

Dr^o. Rogério Réus Gonçalves Rosa

CIP - Catalogação na Publicação

Claudino, Zaqueu Key

A Formação da Pessoa nos Pressupostos da Tradição.
Educação Indígena Kaingang / Zaqueu Key Claudino. --
2013.

118 f.

Orientadora: Maria Aparecida Bergamaschi.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2013.

1. Educação Indígena. 2. Cosmologia e Oralidade. 3.
Educação Escolar Indígena. 4. Tradição e Cultura
Kaingang. 5. Índios Kaingang. I. Bergamaschi, Maria
Aparecida, orient. II. Título.

DEDICATÓRIA

A minha Mãe!!!

Mãe! Sei que sente muito a minha falta, gostaria que estivesse perto de ti o tempo todo igual aos demais membros da família irmãos, irmãs e netos, mas valeu a pena mãe, toda a distância, todo o sofrimento, todas as renúncias... Valeu a pena lutar pelo objetivo. Hoje estamos colhendo, juntos, os frutos do meu empenho! Mãe esta vitória é muito mais sua do que minha!!! Muito Obrigado por estar sempre em pensamento comigo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Tupã (Deus) que iluminou o meu caminho durante esta caminhada e também aos espíritos ancestrais Kaingang que em sonho me possibilitaram desvendar os saberes indígenas que consagro como conhecimento.

Agradeço também a minha esposa, Rute de Rosa, que de forma especial e carinhosa me deu força e coragem, me apoiando nos momentos de dificuldades, quero agradecer também os meus filhos, Gilmar, Cleverson e Giovani, minhas filhas, Juciane e Geovana, que dividiram comigo as minhas angústias, mas iluminaram de maneira especial os meus pensamentos, me levando a refletir e buscar mais conhecimentos. E não deixando de agradecer de forma grata e grandiosa meus pais, Santo Claudino e Norilda Ribeiro Claudino, a quem eu rogo todas as noites a minha existência e que não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de minha vida.

À professora Doutora Maria Aparecida Bergamaschi, pela paciência na orientação e incentivo que tornaram possível a conclusão desta dissertação.

Aos professores do curso de pós-graduação da UFRGS, com quem convivi através da participação em suas disciplinas, pelo apoio, pela compreensão e pela amizade, que de uma forma ou de outra participaram na minha vida acadêmica e no desenvolvimento desta dissertação, que foram tão importantes como meus familiares.

Agradeço aos professores Doutores Alceu Ravello Ferraro, do Programa de Pós-Graduação em Educação FAGED - UFRGS; Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, Dra: do Programa de Pós-Graduação em Letras UFRGS; Dr: Rogério Reus Gonsalves Rosa, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPEL, que gentilmente aceitaram compor esta banca. Pela leitura atenciosa, pelas sugestões e questionamentos incentivadores, que abriram novos caminhos e possibilidades.

Aos amigos e colegas do curso de mestrado da UFRGS, pelo incentivo e pelo apoio constante.

Meus sinceros agradecimentos à família do meu entrevistado Kapiká Griá e esposa, Adelino da Rosa, meu sogro e professor na cultura, à família do Porfirio Sales, ao

João Mineiro e aos demais entrevistados que colaboram com seus depoimentos e esclarecimentos; respectivamente por me receberem tão atenciosamente em suas casas na Terra Indígena Guarita, em Redentora RS. Ao Jaime Alves e ao Jair da Silva, moradores da Terra Indígena Lomba do Pinheiro Porto Alegre, RS.

RESUMO EM KANHGÁG

Inh věnhrá tag vỹ sa ěg si ag kajró nón jǎřfn kỹ ryn rán já vỹ, mỹr vǎsỹ ũn ta ěg kanhrǎnrǎn fǎ ag hǎ vỹ ta gufǎ ag nỹřř ja nĩgnĩ, kỹ inh věnhrán já tag ti, sa ag kajró ta vehá ke mǎn sór vỹ, hamǎ. Vǎsỹ, ũn si ag vỹ ěg jóg ag mré ěg kajrǎnrǎn ja nỹřř, iskóra tūra. Tag tugnĩn fóg ag vỹ ěg mỹ iskora han mũ gé, hǎra pi ěg si ag jykre tu han kỹ nỹ. Hǎ ka ěg iskora ag vỹ mũ há han mũ tũ nỹřř. Hě tugnĩn ěg věnghanhrǎnrǎn fǎ ag vỹ ser ěg vĩ ta pir kemũ nĩ gé. Mỹr fóg ag vỹ ag tỹ iskora han mũn kǎ ag vỹ ěg ta ěg vĩ tugvǎnh já ke věg řř, ag tỹ iskóra han mũn kǎ, ěg iskóra vỹ uri gĩr kanhrǎnrǎn ge tu hynhan kỹ nỹřř, hǎra pi ki hǎ han kỹ nỹřř, ěg si ag jykre, ag kajró, ag tỹ vǎsỹ ag kajró ta vĩn ki gĩr kajrǎnrǎn fǎ vỹ iskóra kǎgki tũ nĩ hamǎ. Mré věnhkajrǎnrǎn fǎ ag pi uri ěg si ag kajró nón jǎřfn sór řř, ũ ag vỹ kǎmĩ ěg vĩ to kórég nỹřř ge, tag hǎ tugnĩn ěg iskóra vỹ ta fóg tũn hě rikejke nỹ. Hǎra, ěg vỹ uri fóg ag vĩn ki kanhrǎnrǎn há han mũ nĩ gé, hǎ kỹ sa inh věnhrán ja tag tỹ, ěg věnghanhrǎnrǎn fǎ ag kri ta rũm ke sór mũ, ag tỹ ve kỹ gĩr mré ěg si ag kajró jǎřfn kỹ iskóra mĩ, kar ag nỹřřig já mĩ ũn si ag mré tu jykrén kỹ, kar tu věnhrán kỹ, ag mré tu jǎn kỹ ag kajró tỹ ve há keje ke věgřř, hamǎ. Kanhgág, kar gĩr ag vỹ ěg ga kǎmĩ e tavĩ nỹřř, Estado do Rio Grande do Sul ki, fóg ag vỹ ag ga vyn kǎtavĩn kỹ nỹřř gé, ag ta ki ǎkrǎn jé, kar kanhgág ag vỹ iskóra mĩ fóg vĩn ki kanhrǎnrǎn sór mũ gé, vǎsa SPI ki séfri ag prũ fag hǎ vỹ kanhgág kǎsir kanhrǎnrǎn řř, gĩr vỹ ǎn kǎ ěg vĩ tug vǎn mũg řř ser. Kỹ inh věnhrá tag vỹ ěg si ag kajró nón han kỹ nỹ, mỹr vǎsỹ kanhgág si ag vỹ ag vĩ tavĩn ki gĩr kanhrǎnrǎn řř, hǎra sa uri iskóra ta kanhgág ag ga kǎmĩ nỹřř tag ag tugmỹm mỹr, ěg si ag kajró vỹ tũnĩ. Tag hǎ ve kỹ sa kanhgág ag kri ta rũm ke sór mũ, inh věnhrán já tag ti. Kỹ sa uri fóg iskóra kar kanhgág ag jykre ta jagnǎ mré fi kỹ věnhkajró tag tỹ pir ke sór mũ gé ser, kỹ ěg si ag jykren vỹ ěg iskóra kǎgki nỹřř mũ gé. ěg tỹ, ta věnhkajrǎnrǎn jé gé, kỹ ěg vỹ ěg si ag mré ag kajró tu jykrén ge nỹřř, javo ěg tỹ ge tũn kỹ ěg si ag kajrón vỹ tũ kej mũ, kỹ inh mré tu jykrén há han, ǎjag ta, tỹ věnhkajrǎnrǎn fǎ tag ti. Ke tũ mỹr ěg hěren kỹ ěg iskóra tu jykrén há han mũ, ěg tỹ ge tũn kỹ, javo fóg ag vĩn vỹ ěg kri rũm kej mũ, kỹ inh mré tu vǎsǎn gĩr tu jykrén kỹ, mỹr ěg pi tũg mũ hě tóg.

Palavras-Chave: ěg kanhró pě, ěg tũ pě, ěg tradiçǎo, ěg vĩ kar iskóra ki věnhkajró ěn tu ke vě.

RESUMO

Esta dissertação busca se aproximar das concepções da educação indígena a partir da tradição Kaingang, relacionando-a com a educação escolarizada. O povo Kaingang, originário das regiões sul do Brasil e moradores contemporâneos nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e parte de São Paulo, depois de um intenso processo de colonização, muitos passaram a usufruir da educação escolar inserida pelo então SPI - Serviço de Proteção ao Índio, como por exemplo, na Terra Indígena Guarita. Este estudo se concentra nos saberes da tradição Kaingang, como ela é transmitida aos descendentes desta sociedade. O trabalho que aqui apresento, descreve partes da cosmologia, dos saberes da oralidade Kaingang e suas formas tradicionais de transmissão, na busca de compreender a interação dessas práticas com o entendimento de educação escolar indígena nas Terras Kaingang do Estado do Rio Grande do Sul. A partir do diálogo com sábios anciãos e das minhas aprendizagens como pessoa kaingang, pertencente a esse povo, descrevo parte desses saberes e de como ocorre essa interação, assinalando os conflitos e os processos de “tradução” e ressignificação de seus elementos rituais para o contexto escolar. O crescente número de Kaingang que vive nas aldeias e interage com o mundo não indígena suscita indagações quanto à transformação e readaptação de seus discursos referente aos estudos realizados nas escolas Kaingang. Esta pesquisa pretende explicitar como é realizado esse movimento e as formas de afirmação identitária e de conquistas políticas, principalmente no campo da educação indígena e educação escolarizada desenvolvida pelo Estado brasileiro, em suas diferentes esferas.

Palavras-Chave: Educação Indígena; Cosmologia; Oralidade; Educação Escolar Indígena; Tradição e Cultura Kaingang.

RESUMEN

Esta tesis pretende acercarse a los conceptos de educación indígena de tradición Kaingang, vinculándola a la educación escolar. El pueblo Kaingang, originarios de las regiones del sur de Brasil y habitantes actualmente en los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná y São Paulo, después de un intenso proceso de colonización, muchos vinieron a disfrutar de la educación escolar introducida entonces por SPI - Servicio de Protección del Indígena, por ejemplo, en la Reserva Garita Tierra Indígena. Este estudio enfoca los conocimientos tradicionales de la cultura Kaingang y la forma en que se transmite a los descendientes de esta sociedad. El trabajo que aquí se presenta describe algunas partes de la cosmología, el conocimiento de los Kaingang desde su oralidad y las formas tradicionales de transmisión de estos conocimientos, intentando así entender la interacción de estas prácticas en el entendimiento de la educación indígena en las tierras kaingang del Estado de Rio Grande do Sul. Al apuntar el diálogo con los sabios y ancianos, además de mis aprendizajes personales como parte del pueblo Kaingang, por ser heredero de este pueblo, este trabajo procura describir parte de este conocimiento y cómo se produce esta interacción, lo que indica el conflicto y los procesos de "traducción" y redefinición de sus elementos rituales para el contexto escolar. El creciente número de la gente Kaingang que vive en los pueblos e interactúa con el mundo no indígena plantea preguntas acerca de la transformación y modernización de sus discursos en lo que se refiere a los estudios en las escuelas kaingang. Esta investigación pretende aclarar cómo se realiza este movimiento y las formas de afirmación de la identidad y los logros políticos, especialmente en el campo de la educación indígena y la educación escolar desarrollado por el Estado brasileño, en sus diferentes ámbitos.

Palabras-Clave: Educación Indígena, Cosmología, Tradiciones Kaingang, Oralidad, Cultura y educación escolar.

SUMÁRIO

Glossário de palavras do idioma Kaingang	10
Introdução	16
1 Situando o tema: A minha história como justificativa da presente pesquisa	19
2 Uma metodologia própria de pesquisa	29
3 Povo Kaingang: Cosmologia e história	38
3.1 Cosmologia e História	38
3.2 Transitar em outras culturas e não deixar de ser Kaingang	44
4 O pensamento pedagógico Kaingang	48
4.1 A língua: entre a oralidade e a escrita	53
4.2 O pensamento Kaingang como resistência	55
5 Educação indígena a partir da tradição	59
6 Kamẽ ou kajru: época de aprender com o kakrẽ	68
6.1 Época da correria	76
7 A escola dos meus sonhos: de índio para índio	82
8 Ëg tũ pẽ - a nossa cultura	92
9 Métodos próprios de aprendizagem e educação escolar	103
Conclusão	112
Referências	115

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS DO IDIOMA KANHGÁG¹

Kajru = Kanhrukrẽ e Rá ror. Também se refere à marca oposta do clã, Kamẽ, citado abaixo. Os membros de uma marca podem casar-se somente com a marca oposta do seu clã, kamẽ mais Kajru, ou vice versa. Esta marca o Kajru completa a organização dual deste povo. Casar-se entre as mesmas marcas é considerado pecado dual, não é aceito pelos mais velhos. Exemplo: Kajru+Kajru ou Kamẽ+Kamẽ.

Kamẽ = esta palavra refere-se à identidade clânica que existe entre este povo, como por exemplo, um clã. É também para identificar os parentes da mesma marca, se constituindo uma das partes da organização social do povo Kaingang. Essa divisão social não está relacionada a uma separação espacial, mas sim pela descendência patrilinear, por tanto um filho Kamẽ ou Kajru só será pertencente ao clã de seu pai, pois a mãe não lhe atribui a sua marca clânica.

Kakrẽ = é palavra de grande importância para a sociedade Kaingang, pois é usado para chamar de sogro o pai de minha esposa. Literalmente não só o pai da esposa, mas toda a pessoa que seja mais velha, mas aquela de marca oposta da minha. Exemplo: sou Kamẽ, então a pessoa kajru se for de mais idade do que eu posso chamá-la de Kakrẽ e vice versa, independente se for ou não casado com a sua filha.

Kaingang = Kanhgág é a pronúncia no idioma para afirmar que uma pessoa é pertencente a outro povo, ou mesmo para afirmar que é membro de um povo. O termo significa também a palavra “índio” ou gente de tribo ou etnia. É o termo que os fóg aportuguesaram a partir da palavra Kanhgág, para chamar o meu povo ou nos denominar como sendo atualmente chamado de KAIKANG.

Kasu = esta palavra não tem tradução, por ser uma palavra de nome próprio, em geral nome de pessoa.

Kanhgág ag ãn = casa dos homens ou escola do passado, voltado à cultura Kaingang.

Kanhgág si ag tỹ kinhra ãn ti = aquilo que os velhos conhecem e dominam.

Kanhgág si ag = os Kaingang de antes ou de antigamente.

¹ Fonte: vivências e aprendizagens da língua, bem como das falas dos mais velhos, nossos mestres.

Kanhgág pẽ = descendente puro do Kaingang.

Kafã = outra lado do rio ou da rua, ou ainda parceiro.

Kaféj mur tãg = brotos novos.

Kaféj = Folhas

Kanhgág = esta pronuncia geralmente é falada pelos Kaingang mais velhos, exemplo na fala de Kapiká.

Kasénh = Nome próprio, não tem como traduzir.

Kanhkã = parente de mesma marca, dependendo do contexto da palavra pode ser traduzida para céu.

Kapiká = esta palavra não tem tradução, pois é nome próprio.

Kajró = inteligência/inteligente.

Kakrẽ = sogro.

Kanhgág ag ãn = casa dos homens.

Kanhrãh = aprender/ensinar.

Kaga = doença

Kei = a tradução desta palavra é para dizer sepultura, e é dado também como nome próprio para quem é pẽj.

Ki ãmẽ = escuta.

Kiki = é uma bebida fermentada que os Kaingang servem nos rituais e nas cerimônias específicas.

Kovãnh = pecados alimentares, alimento proibido.

Kusa kã = inverno.

Kujá = é a tradução da palavra xamã, ou seja, é o curandeiro da aldeia.

Kyrũ = rapaz adulto.

Kyrũ tar há = guerreiro forte

Kófa = velho.

Kêje = cipó que mata peixe.

Kêgke = irmão mais velho, parente mais velho não consanguíneo, parente na mesma marca ou metade, porém mais velho.

Kêje rãn, Pénjo = bater cipó, pesca coletiva.

Mãg = criação, podendo denominar aqueles animais domésticos e até os maiores, como boi, cavalo etc.

Mur = nascer ou germinar

Nísénh = nome próprio, por isso não dá para traduzir.

Nãn = mata.

Nũn-me = aldeia dos mortos.

Gavóg = nome próprio ligado à terra.

Goj ga = inseto que vive na água ou dono da água.

Goj kafã tu - é a tradução de mar.

Goj = água.

Gufã = ancião Kaingang.

Gĩr = criança.

Gãr ryrar = milho ralado.

Fág Nhin = esta palavra traduzida direciona o nome de um lugar ou Terra Indígena Lomba do Pinheiro.

Fág = pinheiro araucária.

Fag Kaga ve = quando a menina menstrua pela primeira vez.

Fagũn = nome próprio.

Fagvējá = nome próprio.

Fag = elas.

Fóg = é uma palavra do idioma Kaingang para designar as pessoas não indígenas (Homem branco).

Fóg kórég = branco mestiçado com índio, que não é índio nem branco.

Hãre tĩ = pergunta = como é.

Rá téj = marca comprida - Kamẽ

Rá = marca/metade

Rá ror = marca redonda – Kajru

Regre = é para afirmar que é irmão, parente da mesma marca clânica. Por exemplo, Kamẽ+Kamẽ ou Kajru+Kajru, são considerados irmãos e por isso não pode haver casamento entre as marcas.

Rãn = bater, surrar, palavra usada para dizer que uma fruta esta amadurecendo.

Jamré = a palavra Jamré é designada para dizer genro, cunhado, nora. Ela não tem gênero definido, então pode ser pronunciada tanto para dirigir a palavra às mulheres, tanto aos homens. Ela também é usada em conversação para se dirigir aos parentes de marca oposta, no meu caso, sendo eu Kamẽ, aos Kajru.

Jagrã = é uma palavra usada para dizer guia espiritual, ou seja, é um animal em forma de espírito, guia protetor.

Jamré = genro/cunhado

Jóg = é uma palavra que pode ser usada para dizer “pai”. Também é usada no idioma Kaingang para dizer irmão do meu pai ou ainda ancião pertencente à mesma metade clânica da pessoa que usa esta palavra.

Jópry = nome próprio, não tem tradução.

Jykre há = inteligente, ou seja, tem bom pensamento.

Jygy = nome.

Juvãñ = aconselhamento.

Jěnkymy = é usada para designar o individuo que não é Kaingang puro, por exemplo, um mestiço que pertence ao clã Kamě não é considerado puro pelos demais Rá téj.

Tãg = novo ou gordura.

Tytěg = moça adulta sem marido que nunca se casou.

Tupě pan = pé de Deus.

Pa kupri = ipê amarelo.

Pénjo = pesca coletiva.

Pěnéř = padre.

Pěj = sacerdote que serve o xama.

Pãri = cesta de pesca.

Pã'i = autoridade/polícia/cacique.

Prỹg = virada do ano.

Prỹg tãg = ano novo.

Ve = enxergar.

Votor = é identificado como uma pessoa Kaingang que pertence ao grupo dos Kajru, e não é considerado Kaingang puro. É mestiço.

Vãfy = é para dizer artesanato, trançado no geral.

Vãsa = tempo antigo.

Vãnh pūr = Mato Queimado.

Ag = eles

Ã jyjy hãre tĩ = como é seu nome.

Ã rá hãre nĩ = qual a sua marca

Ãvãnh há = aquele que enxerga bem xamã.

Ã = você, tu.

Ëg pi kren mÿ ha, ãg rá ti = não vamos perder mais a nossa marca ou metade.

Ëmĩ = bolo na cinza.

Ûn si ag ta kinhra ãn ti = aquilo que os anciões dominam.

Û nã ãg kanhrãñ tĩ – quem nos educa.

Û nã = quem é.

Inhacora = a tradução desta palavra informa que é uma ordem para que uma pessoa do gênero feminino parente Kaingang mais velha coma algo. Foi dado também como o nome de uma Terra Indígena.

Inh ve = minha irmã ou minha prima ou ainda parente da mesma marca kamẽ/Kajru.

Uri Kanhgág ag = os Kaingang de hoje.

Uri = hoje/agora.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação apresenta a pesquisa realizada no mestrado e trata dos pressupostos, das aprendizagens e transmissão de saberes Kaingang, buscando descrever e compreender como as pessoas absorvem esses saberes através da transmissão feita pelos sábios, os anciões desta sociedade. Também aborda as práticas pedagógicas Kaingang, explicitando como é desenvolvida a interlocução a partir da oralidade, considerando a cultura e a tradição, práticas que conformam uma metodologia, fonte essencial dos mestres ancestrais Kaingang. Estas práticas e experiências estão distribuídas em nove capítulos, oferecendo ao leitor uma leitura assentada numa forma de escrita indígena².

O primeiro capítulo expõe a trajetória do pesquisador, evidenciando a própria história como um dos temas principais da dissertação. No segundo momento, o capítulo dois, mostra a importância da metodologia Kaingang, uma prática própria desenvolvida pelos velhos em seus territórios de origem. O terceiro capítulo traz a história, a trajetória do povo Kaingang de maneira mais aprofundada, o idioma ao qual pertence, incluindo o número de contingente populacional e quais os territórios que ocupavam antes da colonização, em comparação aos que ainda ocupam. Algumas perguntas acompanham esses escritos: o que significa a denominação Kaingang? A história do contato entre este povo e os colonizadores? Onde viviam antes do contato e como aconteceram esses encontros?

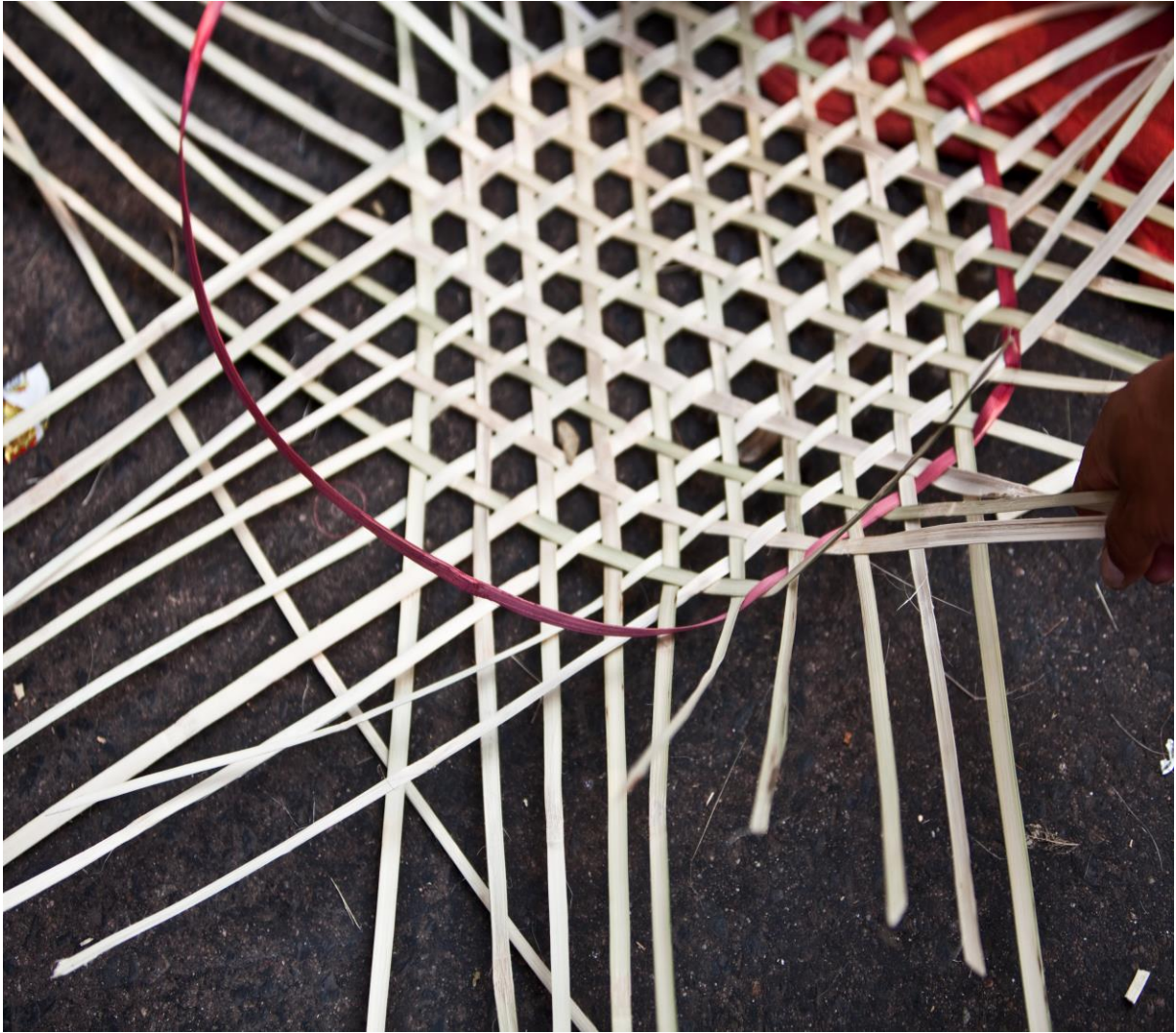
No quarto capítulo, a dissertação evidencia práticas pedagógicas que a sociedade Kaingang usava e ainda usa como parte essencial para continuação da cultura, da tradição e da memória dos sábios. No entanto, podemos aqui, a partir dessa leitura, identificar alguns métodos como sendo parte da vida da família e outros como sendo parte do coletivo mais amplo, onde sinaliza para uma reflexão que traz à tona a dinâmica das unidades familiares e de suas alianças entre jamré próximos e distantes, ou seja, a estrutura de metades. O quinto capítulo trata da parte central desta pesquisa, apresentando de forma mais visível os pressupostos

² Faço essa observação em relação à “escrita indígena”, que considero meu modo de escrever, para afirmar um movimento que vem ocorrendo nestes tempos, em que intelectuais indígenas estão cada vez mais presentes na academia, mostrando modos próprios de escrever, modos próprios de pesquisar. Segundo Maria Inês Almeida (2009, p. 24) essa escrita indígena pode ser reconhecida como uma escrita “desocidentada”, marcada pela oralidade e pela emocionalidade. Segundo a autora, nesse estilo “o corpo da escrita, o corpo nosso e o corpo da terra se integram”, resultado em uma escrita germinal, marcada por um sentir emocional e que conta das coisas vividas.

da tradição Kaingang: como e quando as pessoas Kaingang aprendem ou absorvem os conhecimentos a partir da cultura Kaingang? O sexto discorre sobre as alianças realizadas através dos matrimônios exogâmicos, tratando mais especificamente do papel do professor a partir da cultura: os Kófa (velhos), os Kakrẽ (sogros). Destaca esse tempo como a época de aprender com a marca oposta Kamẽ ou Kajru. Mostra também a turbulência causada pela chegada do SPI - Serviço de Proteção ao Índio, como ele chega desconstruindo valores culturais importante desta sociedade. Chamo esta época da correria, pela violência praticada pelo órgão governamental em terras indígenas, pois uma das questões principais deste órgão era fazer com os Kaingang deixassem de se expressar em seu idioma e adquirir a língua portuguesa. No sétimo capítulo afirmo a importância que este estudo enfoca, principalmente no discurso sobre a educação escolar indígena, o modo como almejamos que esta instituição deva ser para ser verdadeiramente Kaingang, específica, diferenciada e organizada na busca de uma característica própria.

O oitavo capítulo traz a reflexão sobre o papel da cultura Kaingang e, enquanto processos próprios, a oralidade, a escuta, a lembrança e a memória como parte essencial que auxiliou o autor para o registro através da escrita desses bens, como mostra a pesquisa aqui realizada. A oralidade tem a função de movimentar a cultura entre a comunidade e a escola, ela constitui-se em um método próprio de ensino e aprendizagem. No nono e último capítulo anuncio outro foco principal desta pesquisa, de como a sociedade Kaingang foi por mim observada, no intuito de entender como vem se organizando ao longo de sua existência, exercitando em torno do seu idioma falado, da sua história, da sua cultura e constituindo métodos próprios de aprendizagem.

Este trabalho encontrou em algumas comunidades Kaingang experiências dos saberes e suas concepções próprias, trouxe visivelmente resultados e valores que são transmitidos oralmente de geração a geração. São fundamentos que implicam necessariamente pensar a escola a partir das compreensões do mundo Kaingang, da forma de organização social, política, cultural, econômica e religiosa e com isso comprovando a possibilidade de tornar a escola indígena um espaço da interculturalidade.



1 SITUANDO O TEMA: A MINHA HISTÓRIA COMO JUSTIFICATIVA DA PRESENTE PESQUISA

Věnhrá tag tý krõm ryrán kÿ sa tag vÿ inh kãme, inh kãtÿg ja tá nón jãfÿn kÿ rãn kÿ sa. Kÿ tóg inh mÿ sér tÿ, isÿ ùn ta tu jãn nÿ tag mré ěg iskóra tu jÿkrén há han jé kar, mÿr ěg hã vÿ ěg kré ag tý ěg tú pĕ ki kajrãnrãn nÿtÿ tag nón vej ke nÿtÿ, mÿr ěg hã vÿ kinhra nÿtÿ, mÿr ěg vÿ ùn si ag mré kajrãn kÿ nÿtÿ ěg tú pĕ tu.

A minha própria história, semelhante à de dezenas de pessoas Kaingang, é uma justificativa que apresento para este momento, em que almejo mostrar a importância desta pesquisa. É motivo de muita expectativa e alegria da minha parte, pois é urgente a necessidade de formulação de uma proposta de educação específica que respeite, na prática e na teoria, a metodologia que este povo usa para educar seus filhos e filhas. Se assim existisse na época em que iniciei minha vida escolar, não teria desistido de estudar o saber transmitido pela escola e, com isso, a formação acadêmica teria chegado breve e de forma mais continuada. A minha própria história mostrará a necessidade de reformular a proposta para a educação escolar indígena Kaingang. O intuito desta pesquisa é fazer com que a metodologia usada, tanto no seio da comunidade, quanto no espaço familiar, seja direcionada aos descendentes mais novos deste povo e que possa interagir, no ambiente escolar, com o saber vindo de outras fontes.

Sou pesquisador indígena, desenvolvo minha pesquisa em uma academia pública, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Me chamo Zaqueu Claudino - nome em português e Jópry nome na cultura Kaingang. Pesquiso temas que envolvem práticas de saberes da educação indígena Kaingang. Sou o segundo filho de uma família de quatro irmãos.

Meu contato com a educação escolar em sala e aula aconteceu na década de 1980, na minha terra de origem, Terra Indígena Guarita, RS, quando pela primeira vez tive o privilégio de conhecer e frequentar uma sala de aula em uma escola pensada por um gestor não indígena. Não entendia muito bem o que isso significava, nem realmente o que estava fazendo ali, só estava sabendo que era para aprender a ler e escrever em um idioma que não dominava, a língua portuguesa. Meus pais não tinham um projeto de futuro traçado para mim no mundo dos fóg (brancos), muito menos eu, por isso não entendia porque estavam me

obrigando a tal tarefa. Então, pela primeira vez fui para a escola, com meus 13 para 14 anos de idade, buscar não sei o que, mas fui.

Antes disso já participava de eventos que aconteciam na comunidade, os saberes tradicionais, o conhecimento do meu povo bebia direto da fonte, no convívio social com os mais velhos. A partir da oralidade era feita a transmissão do saber pelos mais velhos Kaingang. Acredito que, em parte, a escola foi uma experiência muito boa, pois ensinava elementos que poderiam servir de auxílio para defender o meu povo. Mas, sem dúvida, o melhor seria participar dos cerimoniais do meu povo, sem restrições, de todos os atos no convívio junto aos mais velhos, onde, com os meninos da mesma idade, poderia ter a liberdade de transitar entre os rituais, como por exemplo, observar o fogo nos rituais em que éramos identificados com as marcas Kamẽ e Kajru.

A criança, integrada através de seus movimentos nos rituais que aconteciam entre fogos, não estaria restrita, mas sim integrada ao convívio por meio do ritual, como acontecia no Kanhgág ag ãn (casa dos homens), que é tida como a escola do passado, a escola do índio. Esta era uma maneira da criança ser posta no mundo do aprendizado com os mais velhos. A cerimônia, a qual faço um comentário, é referente a situações que mostro ao leitor através das minhas observações em campo e das condições que ora se apresentam para que outros dados sejam revelados, como e quando ainda era comemorada a chegada do ano novo (prýg tãg, kaféj mur tãg – traduz-se essa expressão por “ano novo e aparecimento de brotos”). Nesta ocasião, os velhos reuniam todos os meninos e meninas, não havia uma idade específica para participar do cerimonial. Era um ritual onde os velhos preparavam as crianças para a cura com banhos de ervas. Esta preparação se dava por conta da entrada na fase do próximo ano novo, comemorado na estação do outono. Essas são algumas das lembranças que participei quando criança na aldeia do Irapuá, onde morava na Terra Indígena Guarita.

Quando completei 16 anos de idade, uma experiência na trajetória de minha existência: tive que aceitar uma decisão tomada pelos meus pais e por meu saudoso sogro (kakrẽ), em 1986, quando o Kakrẽ pediu para meus pais se eu poderia ser o marido de sua filha. Minha mãe³, com a paciência que tem me informou da decisão

³ Mãe na educação indígena e como um conceito Kaingang, é a responsável pela transmissão dos saberes sobre os pecados alimentares e os perigos que o desrespeito à cultura coloca aos mais novos, ao não reverenciar os saberes da paciência que uma mãe Kaingang tem para com seus filhos e filhas.

tomada, dizendo que estava prometido em casamento – um costume Kaingang. Só me dei por conta quando meus familiares e os da minha futura esposa apresentaram o “combinado” entre os Jamré (cunhados), como é de costume Kaingang e faz parte da cultura, em que Kamẽ especificamente deve se casar com Kajru. Nessa ocasião foi realizada a cerimônia de caça e pesca e após dois dias, quando parentes da futura esposa e meus kẽgke (parentes da mesma metade, porém mais velhos) voltaram com suas caças, foi realizada no pátio da casa a unificação dos fogos com a junção de lenhas, que são pedaços de madeiras que representam as duas marcas. Assim foi realizado o ritual de preparação do meu espírito para esquecer a casa onde vivia com meus pais e irmãos (cerimônia de casamento).

Após, foram preparados todos os alimentos providenciados pelos parentes Kaingang: peixes, carne de caça, bolo na cinza, canjica, alguns espetos de carne de porco e lembro-me de um tacho de arroz com carne preparada no fogo de chão por um parente da esposa. Enquanto isso, meus kanhkã (parentes da mesma marca) e parentes da esposa se divertiam se alimentando, comemorando a nossa união na cerimônia de casamento organizado pelos anciões. No mesmo momento se realizava o ritual de aconselhamento, em um espaço reservado para esse evento.

Márcia Gojtẽn (2009, p. 83) nos chama a atenção sobre aspectos do aconselhamento em cerimônias de casamento, informando acerca de uma variante do gênero juvãn (aconselhamento) que existe entre marcas opostas Kamẽ/Kajru, quando realizados casamentos entre pessoas de marcas opostas. O aconselhamento segue a mesma dualidade, os jóg (anciões pertencentes à mesma metade clânica de cada um). Em consonância ao trabalho de Márcia, apresento uma das falas de aconselhamento do velho Kaingang, Nĩsẽnh (João Maria Crespo) e de Kasẽnh (Natalino Sales), quando realizada a cerimônia do meu casamento. Nisẽnh⁴ em seu aconselhamento dirigido a mim diz:

Kósin uri ã vỹ prãg nĩ nĩ há, ã pi tag pãnte ãn mĩ véké tĩj mỹ há, ã kakrẽ ti kósin fi jã'ỹn já ã ta mã ha, ti rikén. Mỹr ã tỹ fi ta prũg sór mũn ser, kỹ ã vỹ tag pãnte fi ki rĩr mỹ há. Kỹ kósin, uri tag pãnti ã vỹ ta pã'i ag mãg jãj mỹ há kegé, ã pi ã mré kyrũ ag mré tĩj mỹ há, mỹr ã vỹ prũ nĩ ha, ã kakrã ta ã mỹ gejan ki ã vỹ han ge nĩ, ti tug nĩn ã vỹ prũ nĩj mỹha kar ã vỹ kajrãn mỹ há kegé, kỹ sỹ ã juvãn nĩ tag ti, fi han nĩ, ker kãjatun hã. Kỹ ã vỹ tĩg há han mũ. Kỹ hã vỹ kósin, uri ã vỹ ẽg ri ke nĩ há, ẽg mré ã vỹ nén ũ tu jyrén há nĩj mỹ

⁴ Outras falas de Nĩsẽnh, que fazem parte do aconselhamento, não foram exposta aqui. Em outro momento tratarei deste assunto.

há, ěg rike ã vỹ nĩ há. Pã'i ag tỹ ã mỹ gejan ki hã han gem nĩ, kỹ ã vỹ tĩg há han mũ, tag tavĩn vỹ há. Uri pã'i ag hã vỹ ã mré kej mỹ ha⁵.

E Kasénh (Natalino Sales) falou da importância do aconselhamento para sua filha, mostrando como se portar diante de sua família, agora como esposa do seu marido, o genro do seu pai:

A partir deste momento irá fazer parte do núcleo familiar onde você vive, agora você tem um compromisso como esposa, você agora não pode mais ficar brincando com tuas primas, pois você quis casar então deve somente se ocupar com os afazeres do dia-a-dia na casa do teu pai, cuidando das roupas, da comida e do fogo para sua mãe.

As palavras mais fortes que ficaram gravadas em minha memória até hoje foi quando Kasénh disse: “De hoje em diante você vai ser mulher esposa do teu marido, você não é mais criança não entristeça seu pai nem sua mãe. É por causa deles que hoje você está se casando, um dia terá filhos e isso que estou te falando passará para eles”. Mostrou, dizendo que é dever do esposo agora ir morar na casa do sogro para ajudar na manutenção do núcleo familiar até que tenham aprendido como viver em família. Apontou da importância da postura que devo ter diante da comunidade, agora como uma pessoa casada e que, a partir do momento em que dividimos o mesmo teto, a lua confirmará o que os velhos dizem: mais um Jamré feliz com seu Kakrẽ. A partir do dia seguinte, confirmando a fala dos velhos, terá mais dois novos adultos vivendo na casa do sogro, na comunidade onde sempre estivemos.

Quando terminou a cerimônia do ritual de casamento começamos a degustar aqueles apetitosos e suculentos pedaços de peixes, carne de caça, em grande cerimônia de festa. Após um dia intenso de comemoração, cansado de brincar com meus parentes, me despedi de meus irmãos e de todas as pessoas. Minha mãe, com os olhos cheios de lágrimas se despediu de mim chorando. A minha saída da casa dos meus pais era preciso, pois é de tradição quando o Kaingang se casa ir morar com a esposa na casa do sogro. Assim estará confirmando a dualidade fértil, em que as marcas exogâmicas precisam uma da outra para a continuidade das gerações e da aliança entre Kamẽ e Kajru, a qual é necessária pelo fato de a criança ser iniciada pelo parente de sua mãe e não do seu pai, o que se expressa de forma mais ampla no dualismo kaingang relacionado aos gêmeos ancestrais. A partir desta data fui morar com a esposa, na casa do meu sogro. Lá tinha a certeza de que

⁵ Como é a fala do Conselheiro Kaingang que expressa esse aconselhamento na própria língua, preferi deixar a citação apenas no idioma materno. Esse é um aconselhamento que o mais velho fala só em Kaingang e por expressarem ensinamentos muito profundos, são reservados apenas às pessoas que compreendem a língua.

absorveria os mais variados modos de aprendizagem que um sogro faria ao seu jamré (genro) quando se casa com sua filha.

Diante da nova situação, no ano de 1986, após o casamento, tive de desistir da escola, da educação escolar em sala de aula. Como um Kaingang já casado, transformado em adulto, tinha que trabalhar para ajudar o sogro nas atividades diárias para o sustento da família. Aconselhado pelos meus parentes, este aprendizado que estava tendo com meu Kakrê (sogro) era para adquirir conhecimento a partir do saber do clã oposto, pois, assim, se aprende muito e a dualidade exogâmica será fértil. Para a aprendizagem entre jamré (genro/cunhado) continuar sempre viva é necessária essa aliança. É a partir desta modalidade que os velhos estão vinculados à cultura, traçando metodologias próprias de educação na tradição entre Kakrê (sogro) e jamré (genro/cunhado). Isso mostra que a família está voltada à aprendizagem a partir da oralidade e que foca a coletividade, como fonte principal do ensino na cultura ancestral Kaingang.

Nesta sociedade sem escola, a transmissão de saberes era feita no intercâmbio cotidiano, através de contatos pessoais e diretos. A aprendizagem se dava em todo o momento e em qualquer lugar. Na divisão do trabalho não havia um especialista. Era sempre possível aprender algo novo em qualquer tipo de relação social, isto fazia de qualquer indivíduo um agente de educação tribal, mantendo vivo o princípio de que todos educam a todos. (BASILE BECKER, 1992, p. 78-79)

Destacar os aspectos da cultura que vivenciei e dar visibilidade ao que os velhos (gufã) desenvolviam e ainda desenvolvem, é mostrar como são essas práticas relacionadas aos modos como ensinam os mais novos; é afirmar a continuidade do saber milenar que este povo carrega em sua memória. Este saber continua se mantendo em algumas aldeias Kaingang, em contraste ao que Ítala Becker afirma como algo já superado ou que passou, mas que na memória dos anciões Kaingang se mantém vivo. Em algumas comunidades Kaingang, elas estão sendo desenvolvidas, recriadas e implantadas como propostas de Educação de Jovens e Adultos (EJA) pelos gestores da educação escolar indígena. Se compreendermos a afirmação que os velhos fazem ao dirigirem suas falas aos mais novos, que ao casar as pessoas Kaingang, automaticamente, se tornam adultos, não dá para infantilizar o adulto em jovem criança; ou a pessoa é criança ou é adulto.

Na interpretação dos anciões Kaingang, ao aconselhar um novo casal, afirmam que agora você é mulher ou você é homem: uri ã vỹ ta pã'i ag mąg já ha

(agora você faz parte do mundo dos adultos, pode ser líder ou subordinado a eles). Expondo suas falas, estão confirmando que, após o aconselhamento na cerimônia do ritual de casamento, estamos assumindo responsabilidades e que, inclusive, podemos ser pai ou ser mãe.

Diante dessas características específicas do meu povo, nasce o desejo de criar uma Educação Escolar de Adultos Indígenas (EEAI) ao invés da atual EJA, cuja proposta de educação para esta modalidade de ensino está baseada nas etapas de vida das pessoas da sociedade não indígena. Enquanto a pessoa Kaingang está na fase do aprendizado, absorvendo o saber do seu povo no dia-a-dia da aldeia, membros da sociedade envolvente, preocupados com seu futuro de vida, planejam a inserção da pessoa ao mundo do mercado do trabalho a partir da educação escolarizada. É nesse sentido que realizo a presente pesquisa, para também mostrar como se organizam as etapas de vida das pessoas da sociedade Kaingang e como se dá a formação da pessoa a partir da cultura.

A formulação de uma política específica para a modalidade de ensino desta importância poderá se dar a partir do resultado de trabalhos investigativos como este que realizo. Acredito que, tendo uma proposta de ensino que vá ao encontro do modo de vida e da organização social do povo Kaingang, após o casamento o novo casal não irá desistir de frequentar as aulas, como aconteceu comigo. Uma proposta específica necessita estar de acordo com o costume e com a tradição indígena, embasada na opinião dos mais velhos, pois assim entende-se que a continuação dos conhecimentos coletivos seguirá por muitos séculos. Se não conseguiram fazer com que nos esquecêssemos da nossa cultura com implantação de escola para integração, não é agora que vão conseguir, quando as leis estão, em parte, a favor dos povos indígenas. Por isso acredito que mesmo transformados ou inovados⁶ vamos atravessar séculos e mais séculos. O conhecimento da tradição Kaingang, a partir dos conhecimentos que os velhos transmitem, adensam as práticas escolares atuais, visibilizando uma pedagogia própria. Segundo Bartomeu Meliá (2004)

Cada povo indígena tem seu próprio sistema de educação, fundamentado em três aspectos principais que conformam uma unidade: a economia da reciprocidade; a casa, o pátio, como um espaço educativo doméstico da família e da rede de parentesco; a espiritualidade, como concentração simbólica de todo sistema (apud BERGAMASCHI, 2008, p.10).

⁶ Segundo Balandier (1997, p. 38), “a tradição só age enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite a adaptação” e se mantêm, compondo com o que a corrói e tenta subjugar-la.

As instituições escolares pensadas pelos Fóg não atendiam na época e ainda hoje não atendem a expectativa dos Kaingang mais velhos. Por isso, quando a pessoa Kaingang casava-se, tinha que atender os trabalhos braçais do seu Kakrẽ (sogro) e assim se via obrigado a desistir de estudar. Não tinha nenhum amparo pela direção da escola para que continuasse seu estudo em sala de aula. O indígena e sua esposa eram obrigados a desistir de estudar e eram esquecidos pela instituição escolar. Assim acontece com a maioria dos Kaingang. Porém, no meu caso, tive uma oportunidade de voltar a estudar: em 1987 houve a inscrição para alunos Kaingang que tivessem cursado a 6ª série do antigo primeiro grau, já aprovados para a sétima série. Fui inscrito e selecionado para frequentar o curso de Monitor Bilíngue⁷ no estado do Paraná, em Laranjeiras do Sul. Graças às aulas que havia frequentado no passado tive acesso ao ensino diferenciado, quando as lideranças e meus pais indicaram-me para o curso de monitor bilíngue. Cursei três anos, realizando atividades que ao longo de minha experiência me foram muito úteis e com isso pude ajudar o meu povo, após voltar para minha terra natal que é a Terra Indígena Guarita.

Naquele momento, ao participar de um curso que preparava para uma educação escolarizada, para presidir aulas em Kaingang, eu já me encontrava iniciado à vida adulta, porque já estava casado, como citei acima. Conforme o costume do meu povo, mesmo tendo idade superior ou inferior aos dezoito anos, a pessoa assume papel de homem adulto quando casa, sendo considerado automaticamente esteio de sua própria descendência, sendo pai e se encaminhando para velhice. Esta prática tradicional que indica outras formas de periodizar a vida, ainda hoje não é reconhecida pela escola. Nesse sentido, enfatizo e problematizo a escola pensada pelo gestor da escola indígena, na perspectiva de que o Kyrũ (rapaz) quando se casa vai morar com seu Kakrẽ (sogro) para ter os ensinamentos a partir da cultura. Quando a instituição escolar tira esse poder dos velhos, como realizar uma escola que vá ao encontro desta tradição?

A partir da frustração em participar das atividades escolares na década de 80, percebi que a metodologia e os objetivos da escola eram totalmente diferentes da educação de que participava no seio da minha comunidade. As interrogações

⁷ Monitor Bilíngue na década de 70 era considerado o tradutor, ele é quem transmitia ao professor não indígena o que os alunos Kanhgág queriam ou diziam no idioma Kanhgág. Por esses motivos não foi considerado professor bilíngue.

começaram a passear pela minha cabeça, ao perceber que assim começa o abandono do conhecimento tradicional, pois o conhecimento ocidental substitui a forma pedagógica de como aprendíamos, verticalizando a pessoa e inculcando a ideia de que uma pessoa pode ser mais importante do que a outra. Quando meus primos, meus irmãos e eu aprendíamos como suportar as perdas, as conquistas do nosso povo, tudo era baseada no alicerce da metodologia específica coletiva. Estar junto na mesma altura é o mesmo que enxergarmos longe ou perto, igual a avistar o Goj kafã tũ (mar). Esta diferença trouxe muito desprestígio ao aprendizado da cultura Kaingang, pois a escola colocou em primeiro lugar o saber do homem branco, a dita sabedoria ocidental ou saber acadêmico.

Escrever e ler para o povo kaingang nunca foi uma virtude maior do que andar, pescar, nadar, correr e subir em árvores. Por exemplo, para nós a fala de um velho Kaingang tem mais valor do que a escrita de um livro, porque este representa em seu discurso a existência de um saber que sobreviveu ao etnocídio ocidental que começou a acontecer na invasão dos territórios indígenas em 1500. Acredito que quando a sociedade Kaingang elege essa prática de ler e escrever como conhecimento que tem valor em si próprio, está indicando um modelo exógeno para sua sociedade e para as futuras gerações, reafirmando atividades que não têm nada a ver com a sua cultura.

Com o compromisso de que o saber coletivo possa auxiliar as estruturas pedagógicas das escolas indígenas, vou sacrificar-me para escavar junto com os mais velhos de meu povo o saber milenar que carregam junto de si. Assim poderemos saber que a partir do momento em que começarmos a incorporar estes conhecimentos em nossos currículos escolares teremos a certeza de que a educação escolar específica e diferenciada estará realmente sendo recriada, para auxiliar a pessoa Kaingang na continuação do saber coletivo e também na manutenção da cultura e da tradição.

Para estruturar as metodologias inspiradas na tradição Kaingang nas escolas pensada de Kaingang para Kaingang, acredito que devemos colocar em pauta, prioritariamente, o saber coletivo, o caminhar e o estar junto, pois o importante é o acompanhamento dos velhos Kaingang. Com isso atentaremos para as marcas exogâmicas Kamẽ e Kajru, auxiliando os professores indígenas com os conhecimentos tradicionais: a proposta metodológica específica remete para a dualidade fértil (Kamẽ e Kajru). Acontece que no ritual e nos demais acontecimentos

as dualidades se manifestam de forma que podemos visualizar, a partir das práticas, a existência do saber milenar que ainda existe na memória dos Kaingang mais velhos. Ū nẽ ãg kanhrãn tĩ (quem educa) é sempre a marca oposta, Kakrẽ para jamré: Kamẽ nem sempre educa kamẽ, mas sim aconselha (juvã); Kajru nem sempre educa kajru, mas aconselha (juvã). Então, com essa releitura dos conhecimentos tradicionais, expressa por meio do juvã (aconselhar) e do kanhrãn (educar) será que devemos criar escola Kamẽ e escola Kajru?

A investigação que possibilitou acessar os conhecimentos da educação a partir da tradição Kaingang partiu de um anseio de reformulação da proposta educacional direcionado ao povo Kaingang, valorizando não só a cultura e os costumes⁸, como também a proposta específica de educação escolar. Os resultados desta pesquisa auxiliarão as lideranças educacionais indígenas na autonomia para organizar a escola específica e diferenciada, que atenda os princípios básicos de nosso povo.

⁸ Uso muito no texto da dissertação o termo costumes, pois é uma palavra que empregamos no dia-a-dia para dizer da cultura e da tradição, reforçando nosso entendimento destes conceitos. Costumes aqui entendido como diz o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: “modo de pensar e agir característico da pessoa, grupo social, povo, nação, etc, na contemporaneidade ou numa determinada época”.



2 UMA METODOLOGIA PRÓPRIA DE PESQUISA

Vēnhrá n̄y tag ki texto tag ki ryrán k̄y n̄yťí, tag ag v̄y, ěg t̄y, Kanhgág si ag kajró nón j̄áfin k̄y ěg jykre p̄ẽ tu jykrén k̄y vēnhkajró ta vehá keja v̄ã. Tag h̄ã tugn̄in v̄y ser ta metodologia n̄y, mré v̄y ta ěg t̄u p̄ẽ n̄y gé. M̄yť v̄y ūn si ag jykre tu han k̄y n̄y, h̄ã k̄y v̄y ěg ta nén ū ki kanhr̄an sór k̄y ěg m̄y ta vehá kej m̄ũ, ěg ta nén ū j̄ãv̄anh ěn ge v̄y ser h̄ara ěg v̄y tu k̄ũm m̄ũ vēnh jykre há ěn ti.

A intenção da pesquisa aqui proposta é no sentido de alcançar uma resposta e um horizonte para a investigação, pelo fato de estar relacionada ao conhecimento do saber da tradição kaingang. Esta escavação ajudará a esclarecer algumas práticas pedagógicas que ainda são desconhecidas no ambiente escolar e que atualmente são usadas, tanto no seio da comunidade, como em rituais importantes, ou simplesmente para mostrar a quem interessar (turista, antropólogo e pesquisadores em geral) em ver e conhecer o que a sabedoria Kaingang tem para enriquecer a vida da sociedade local ou regional. É também uma forma de evidenciar, fazer aparecer, tornar presentes os saberes Kaingang no cenário da educação escolar indígena, pois mesmo a escola sendo indígena, os professores também sendo Kaingang, muitos destes saberes não estão refletidos nas práticas escolares. Identifico aqui, a partir de uma releitura do anseio dos velhos, um começo, mesmo que tímido, de fazer aparecer o conhecimento Kaingang no seio da instituição escolar indígena. Que saberes e conhecimentos são necessários para viabilizar uma escola indígena diferenciada?

Esta proposta será desenvolvida dentro de uma abordagem metodológica qualitativa, contemplando a metodologia Kaingang que inclui a oralidade, os costumes, a cultura e a tradição. O conhecimento da cultura e da tradição é repassado de geração em geração através da oralidade, assim os mais velhos transmitem os mitos, os modos de vida, a técnica de confeccionar os artesanatos e falar a língua kaingang. Atualmente percebe-se a preocupação dos Kaingang em registrar, através da escrita, a memória ancestral, visto que as pessoas mais velhas estão com seu tempo cada vez mais exíguo, tornando urgente a realização destes registros, para que não se percam as histórias kaingang. Falo aqui da transmissão da sabedoria como prática dos antigos: Kanhgág si ag t̄y kinhra ěn ti (aquilo que os velhos conhecem e dominam). Devido ao contato com os não indígenas e a inserção da escrita no ambiente escolar e no seio da comunidade, muito da cultura está sendo reelaborado, adaptando-se também a essa modalidade de transmissão do

conhecimento, oriunda do mundo ocidental, escolarizada. No entanto, a escrita e seus desdobramentos, como a formação e atuação de profissionais nas diversas áreas de saber acadêmico, não tira a essência do modo de ser Kaingang.

A proposta metodológica aqui desenvolvida dialoga com o saber tradicional dos velhos Kaingang. Comporto-me como um agente mediador e porta voz do meu povo e, para tanto, mergulho na cultura oral que parte da memória dos anciões Kaingang e registro a história com intuito de que esses relatos possam nos ajudar a entender outras fontes de saberes e perceber aspectos da cultura que fazem parte das lembranças históricas desta sociedade. Os relatos registrados em livros e artigos sobre a história do povo Kaingang possibilitam às gerações futuras o acesso ao conteúdo dessa oralidade, como já acontece em inúmeras publicações realizadas por nós indígenas, bem como por teóricos não indígenas que trabalharam noções de educação diferenciada.

Para perceber o conceito de memória e a importância da história oral, considera-se que a memória registrada do povo Kaingang reforça a coesão do grupo social, além de fortalecer a identidade Kaingang (Claudino, 2009). Portanto priorizei as entrevistas e o registro de depoimentos dos sábios intelectuais do povo Kaingang. A investigação relacionada ao tema de pesquisa proporcionou refletir o passado, o que significou inclusive a realização de práticas de saberes Kaingang como a escuta (ki ãmẽ), a partir da lembrança dos velhos (Ûn si ag ta kinhra ãn ti). Entender que o caminho de volta aos conhecimentos tradicionais está próximo é o mesmo que encontrar resposta para o problema de pesquisa, ou seja, é fazer reverência ao ensino escolar que possibilita registrar saberes a partir da escrita, bem como a conclusão desta dissertação.

O interesse por este tema de pesquisa se deu pelo fato de estar relacionado com a trajetória de vida do pesquisador, também por ter motivos específicos, enquanto pertencente ao povo Kaingang. Este ato de escavação minucioso possibilitou-me trilhar por vários caminhos e ajudou-me a trazer respostas ao encontrar fatos que fazem as pessoas Kaingang abandonar o estudo escolar dirigido pelas escolas pensadas pelos Fóg (brancos), ou seja, especificamente aquela elaborada por professores ou gestores não indígenas. O SPI - Serviço de Proteção aos Índios e a FUNAI - Fundação Nacional do Índio, foram os principais protagonistas desta escola para índios, como aconteceu majoritariamente na história da educação escolar indígena no século passado.

O desafio a ser enfrentado nos tempos atuais diz respeito à possibilidade de elaborar uma proposta para a educação escolarizada voltada especificamente à cultura do povo indígena Kaingang, ou seja, articular o ensino em duas esferas de saber: o saber a partir da tradição e o saber da academia. Ao defender a ideia de educação na tradição Kaingang para um futuro contínuo⁹, quero mostrar que as pessoas Kaingang contemporâneas valorizaram, em primeira instância, o saber da tradição e é por meio dele que identificam se, se reconhecem e se relacionam enquanto pertencentes a este povo, priorizando a transmissão do saber a partir da oralidade, no convívio cotidiano na comunidade à qual pertencem.

A junção de dois saberes (um a partir da tradição Kaingang e outro vindo da modernidade ocidental que criou a escola) apresenta possibilidades para compartilhar conhecimentos de ambos os lados, podendo criar caminhos para a interlocução do intelectual indígena que trilha dois mundos diversos, desde que sejam respeitados os modos como educam e preparam seus filhos para o mundo a partir da cosmovisão indígena. O povo Kaingang acredita que a escola implantada do modo não indígena pode trazer resquícios deste passado autoritário e colonizador, como, por exemplo, o que aconteceu em outras épocas, com a escola pensada pelo SPI e FUNAI, cuja finalidade era integrar o índio à sociedade nacional. No entanto, não queremos escola que vá ao encontro do mercado de trabalho, mas sim aquela que dá condição na busca do saber para ajudar o nosso povo. A alternativa da junção dos saberes de ambos os lados é para interlocução e afirmação identitária Kaingang, pois assim estarão entrelaçados, dialogando e realizando a formação da pessoa Kaingang do portão para fora e do portão para dentro.

O interesse por debulhar o saber a partir da tradição é fazer com que os descendentes do povo Kaingang caminhem em direção da interculturalidade¹⁰. Balandier (1997) nos faz compreender que a própria tradição “só age enquanto portadora de um dinamismo que lhe permite a adaptação”, jogando apenas em parte com a aparente estabilidade. Em muitas situações a tradição mostra-se reelaborada, conferindo sentido ao novo, ao inusitado. Nesta perspectiva, continua o autor, “o

⁹ Um futuro que afirme a continuidade do povo Kaingang, seus saberes e suas formas de transmissão.

¹⁰ Interculturalidade é papel que o intelectual indígena aliou-se ao conhecimento próprio da sua cosmologia, mas que de alguma forma ou de outra propõe e conduz diálogos interculturais importantes na organização e na luta pelo seu povo. Assim como a compreensão do diálogo entre os diversos saberes que estão engendrados no ambiente escolar.

trabalho da tradição não está dissociado da história”, ela se modifica, mostrando uma dinâmica cultural em movimento, principalmente se está em contato com outros modos de vida (BALANDIER, 1997, p. 37-39).

Desta forma, proponho um estudo que abrangerá os dois modos que nortearão o trabalho pedagógico interdisciplinar e intercultural, a fim de oferecer uma aprendizagem mais estruturada, rica, detalhada e de qualidade, pois os conceitos estarão organizados de forma a unir metodologia da academia e saber coletivo do povo Kaingang. A proposta da junção de dois saberes, da cultura Kaingang e da educação escolarizada, é uma das metas, porque uma focará diretamente para uma linha horizontal e a outra para uma linha vertical, que guiará duas áreas do conhecimento e acompanhará o estudante Kaingang até a sua vida conjugal, inclusive por considerar sua formação final que é ascender à vida adulta.

A educação escolar, pensada pelo não indígena, coloca a pessoa Kaingang na linha vertical de pensamento e saber, numa perspectiva hierárquica. Para quem pensa assim é mesmo que se sobrepor ao outro em sabedoria na sua singularidade. Conforme Paulo Freire (1988), a pessoa só age de forma vertical por acreditar que a formação escolar e acadêmica é um dos status mais altos da sociedade em que vive. A modalidade horizontal faz com que a pessoa tenha a capacidade igual à do outro, pois os conhecimentos são coletivos e ajoelhados conversamos com a criança. Se colocar na altura do outro, olho a olho, faz sentir que a coletividade está presente e assim enxergaremos o horizonte mais longe.

Se na verdade, o sonho que nos anima é democrático e solidário, não é falando aos outros, de cima para baixo, sobretudo, como se fôssemos os portadores da verdade a ser transmitida aos demais, que aprendemos a escutar, mas é escutando que aprendemos a falar com eles. (FREIRE, 1988, p. 127)

A busca incessante para entender a educação na tradição Kaingang é a grande meta, da mesma forma que devemos compreender que estamos com a escola indígena formando as pessoas Kaingang. Para que? E por quê? Se almejarmos uma formação em que muitas pessoas optam, em contraste com o saber dos velhos Kaingang, por inserir-se de forma não mediada no mundo dos brancos, poderíamos considerar como uma utopia essa prática. No caso do indígena, o modelo convencional de educação voltada para o mercado de trabalho, colocará a pessoa em um pensamento singular e capitalista, pois esta escola só forma as pessoas para abandonarem seus familiares. O importante é perceber como

são formados os indígenas através da cultura e da tradição Kaingang, que mesmo, após o seu casamento, indo morar com o Kakrẽ (sogro), não está abandonando sua família, mas sim estará sendo incorporado a outro núcleo familiar, que servirá de suporte para novas aprendizagens e quando gerar um descendente poderá voltar a morar perto da casa de seus pais.

Ao inserir os caracteres educacionais da tradição Kaingang no ambiente escolar ter-se-ia uma prática escolar sem críticas por parte dos velhos; seriam somente elogios, por estarem os futuros adultos praticando aquilo que é da cultura, o que é seu. Uma vez que conseguem compreender os objetivos do trabalho pedagógico, perguntar-se por que e para que estudar o conhecimento do não indígena é uma das metas na reformulação desta proposta de educação escolarizada e diferenciada para os povos indígenas? Atendendo à especificidade da sociedade indígena onde a escola esta inserida, observa-se a importância da formação específica para a continuação da pessoa na e da sociedade Kaingang.

Como espero ter deixado claro até o momento, o objeto de pesquisa não é especificamente o espaço físico da escola indígena, mas sim a trajetória de educação realizada pelos velhos Kaingang no espaço de convívio em coletividade. Com isso a proposta não atenta apenas para a instituição escolar, nem aos professores indígenas e não indígenas, mas quero mostrar aqui que as análises que foram desenvolvidas com foco nessas situações não contemplaram o modo ser, de viver da sociedade como um todo.

Se num primeiro momento, para a realização desta pesquisa, me foi necessário trilhar roteiros e conceitos apoiado em metodologia e técnica de pesquisa absorvido na academia, ao longo do trabalho de campo tive de abandonar. A prática pedagógica associada a tais técnicas não rendeu frutos, pois enquanto pesquisador indígena, realizei o trabalho de campo para buscar junto aos meus interlocutores as informações necessárias para a formulação de um trabalho que enfatiza as formas sociais do meu povo. Esse viés contribuiu definitivamente para não contemplar a metodologia convencional que me foi indicada para utilizar, como realizar entrevistas a partir de roteiros, gravar e transcrever depoimentos, fazer diário de campo. Por exemplo, em agosto do ano de 2012 fui ao encontro dos meus interlocutores municiado de gravador, caderno de anotações, filmadora e hora marcada para perguntas. Porém, esse método não correspondeu positivamente em relação aos meus entrevistados. Então, decidi usar outra metodologia de investigação para obter

sucesso na realização da pesquisa. O desafio era portar-me, para o sucesso desta investigação, de modo a utilizar a metodologia da escuta a partir da tradição oral do povo Kaingang.

Convidei minha esposa Rute da Rosa e meus filhos pequenos Giovane e Geovana para uma visita sem hora marcada com os velhos do meu povo, meu kakrê Kapiká. De maneira que este método foi bem sucedido e aceito, as anotações não tinha como realizar, então usei a técnica da escuta, do absorver a partir da oralidade, usando a forma como aprendi quando criança, escutando e gravando na memória, guardando grande parte desta pesquisa em minha mente, pois o aprendizado da pesquisa deve se realizar escutando também com o coração. O índio aprende assim! A nossa visita era como se fosse uma visita como qualquer outro dia: sem hora marcada, conversamos com os velhos Francisco Kapiká e Elza Fagũn na língua Kaingang, tomamos chimarrão, depois almoçamos. Após algumas horas fomos, a convite do velho Kaingang, olhar uma de suas roças perto de sua casa, onde ele colheu melancia e melão e nos disse que essa plantação foi feita durante a lua cheia por isso seus frutos estão hahá (sadios bonitos e grandes).

Ao voltar, fomos nos abancar debaixo de uma árvore onde havia alguns banquinhos. Logo a velha Kaingang nos presenteou com aqueles apetitosos pedaços de melancia e melão colhidos na lavoura pelo seu Francisco. Meus filhos se divertiram comendo melão e melancia, no instante em que se manifesta a prática da coletividade do repartir: onde um tem, todos têm. Com algum espaço de tempo nos ofereceu chimarrão novamente e não tinha como dizer não, pois estava oferecendo de bom grado. Queria nos fazer sentir bem em sua casa e disse o velho Kapiká que a erva mate é parecida com uma que era feita no antigo moinho do SPI, pois era bem verdinha e tinha um gosto muito suave, parecia ter alguma substância como açúcar misturado nesta erva.

Começamos a conversa sobre a escola que tem na aldeia, mas o foco foram minhas crianças, por onde começou a fluir o diálogo sobre a cultura Kaingang. Francisco Kapiká Griá começa a dizer por que não tem conhecimento sobre como aprendemos com os mais velhos e pergunta como cresci. Pergunta, se meu pai, enquanto uma pessoa também de idade, me ensinou quando eu era ainda criança. Digo que sim. Completa, você é Kanhgág, então deve saber os fundamentos da nossa cultura, como aprendemos e como ensinamos aos mais novos. Tem que saber, para transmitir a teus filhos. Pergunta também como meus filhos estão

aprendendo e sou obrigado a dizer a ele que devido à escola que o SPI trouxe, está sendo difícil para nós Kaingang mais novos fazer a continuação de como ensinar através da cultura. Para fluir mais as conversas indago seu Francisco, como era antes de ter a escola do SPI? Então me diz.

Prá que a nossa cultura continue temos que fazer essa conversa. Um “diálogo” hoje é necessário, queremos que a nossa escola, tenha a possibilidade de continuar falando a nossa língua, a nossa cultura e os nossos costumes se isso vier acontecer é sinal que vamos continuar sendo Kanhgág pẽ (Kaingang puro) por mais alguns tempos. Pergunto por que por algum tempo e diz seu Kapiká. Por que a escola daqui a pouco não poderá fazer sozinha todo esse trabalho, por que os velhos já vão ter morrido. Isso só será possível se vocês que são estudados escreverem tudo que ensinamos para vocês, hamã ãg si ag kanhró tag ti “o saber dos velhos Kaingang” é por onde entra todo o conhecimento que temos na memória, por que falando português como que você vai fazer para dizer para teu filho quem são teus Kakerê e como ensinar sobre as nossas ervas, as pescarias que fazemos em coletividades. Quando realizávamos esta prática da pesca nós avisávamos os setores (aldeia) mais próximo do rio que onde seria feito o Kêje rãn, Pênjo (bater cipó, pesca coletiva). O nosso idioma é uma das vias que conseguimos absorver e interpretar saberes que os velhos deixam para nós. Se caso não falar Kaingang como é que vamos nos identificar quando chegarmos à outra aldeia. É através do idioma Kaingang que expressamos nossas qualidades. Por exemplo, quando chegar a uma aldeia que não seja a nossa, nos identificamos sempre através de nossa marca. O Kaingang pergunta a você ã jyjy hãre tĩ (como é seu nome), responde dizendo seu nome, a pergunta é repicada novamente. ã rá hãre nĩ (qual a sua marca), quando é igual a metade do seu interlocutor dirá, então é meu Regre (parente). Se for diferente dirá que é jamré (cunhado, genro). A recepção entre jamré é bem mais amistosa, por que os jamré são as pessoas que dão mais respeito um ao outro e os da mesma marca são considerados como se fossem rivais, irmãos ou parentes mais velhos ou mais novos. A reciprocidade entre as relações entre jamré são de grande respeito, pois as marcas opostas dependem uma da outra para a continuação da marca oposta Kamẽ/Kajru. (Francisco Kapiká Griá)

A cultura indígena Kaingang depende especificamente dos velhos guardiões da cultura para se manter viva. Hoje vejo com outros olhos: a escola indígena em todas as suas esferas deve ser a parceira específica e diferenciada no que se refere à tradição e aos costumes que o povo indígena carrega até estes últimos dias. Como o SPI trouxe a escola, devemos agora fazer com que ela seja realmente indígena, pois as leis que a regulamentam estão a favor dos povos indígenas. Em especial, no caso dos Kaingang, por que foi aqui no sul que foi criada com este povo a primeira escola piloto para formar professores indígenas ou monitor bilíngue¹¹. Após, isso se espalhou pelo resto do Brasil. Continuando a fala com seu Kapiká ele informa que:

¹¹ Conforme Santos (1975, pp.64): “Em fevereiro de 1970 foi instalado o primeiro curso de treinamento para a preparação dos professores no Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão, em Guarita RS”.

Tinha aqui o nosso vizinho meu primo que foi estudar lá na escola para ser professor e depois que ele terminou fez formatura nunca mais voltou aqui, foi embora foi pra outra área, outra terra lá em Inhacora. Então a escola que queremos deve dar condição de nossos filhos e netos permanecerem aqui, não formar as crianças para depois elas irem embora. Eu falo pra muita gente que vem me visitar, principalmente meus jamrés, os professores as lideranças quando me convidam para fazer conselho de casamento falo que devemos junto com os professores pensar uma escola que da direito de as pessoas kaingang permanecer aqui, se não fizermos isso a escola só vai fazer com que nossos filhos e netos todos irem embora se esquecendo totalmente de seus parentes. Então a escola que eu gostaria que fosse teria que ser assim, ajudar na continuação da nossa língua, da cultura e que aceitasse os velhos quando sentem necessidade de estar presente na escola, sem ter uma porta de horários para marcar a presença dos velhos nesta instituição, onde posso levar meus cachorros meus animaizinhos e visitar assim quando me desse vontade de ir para a escola.

Nos próximos capítulos veremos o desenrolar desta pesquisa através de releituras mais detalhadas. Por vezes de forma mais enfática defendendo o modo de ser do meu povo e dos direitos à diferença relacionada a essa especificidade, enquanto povo quem tem uma tradição.



3 POVO KAINGANG: COSMOLOGIA E HISTÓRIA

3.1 Cosmologia e História

Tag ki, věnhrá tŷ krām ryrán kŷ sa tag vŷ ěg ta fóg ag mré jag nã katujun ja ve ěn kãme tu ke vě, kar vŷ ěg população e ěn tu ke nŷ gé. Tag hě tugnŷn ěg vŷ uri, ěg tŷ pěn kren rã nŷ ha. Javo ěg tavŷn tŷ vãsa ga tag kri ěmãn kŷ nŷtŷg kã, ěg vŷ jatun mŷ mŷja nŷg tŷ, hãra pi uri ěn ge tŷ há, há tu jyrén.

O povo Kaingang pertence ao tronco Jê. Atualmente é a sociedade indígena com o maior número de pessoas no Brasil meridional, incluindo-se entre os cinco povos brasileiros com maior contingente populacional. É também o mais numeroso entre as sociedades Jê, ocupando Terras Indígenas que vão desde o estado do Rio Grande do Sul até São Paulo. O termo Kaingang –“kanhgág” pelos mais velhos –, significa, no sentido literal da palavra, pessoa indígena, que faz parte de qualquer um dos povos indígenas ou gente do mato, comedor de pinhão¹².

A história do contato entre os Kaingang e os colonizadores europeus teve início no século XVI, quando alguns grupos que viviam mais próximos ao litoral atlântico tiveram os primeiros encontros com os portugueses e ainda com os espanhóis. No entanto, os registros históricos dessa época não nos dão maiores detalhes destes contatos iniciais. No século XVIII, várias foram as tentativas dos portugueses e jesuítas para submeter os Kaingang ao seu poder, contudo, foram poucos os que aceitaram viver sob o comando dos jesuítas. Assim, grupos de outras localidades viveram livres nas regiões de campos e florestas no sul do país até o século XIX, quando foram conquistados, pelos ditos civilizados. Segundo a antropóloga Kimmiye Tommasino, “os índios se relacionam com as cidades desde o século XVI, ou seja, desde seu surgimento” (TOMMASINO, 2001, p. 2).

A partir daí começa uma grande turbulência. Aqueles que sempre tiveram seus costumes, sua crença, sua cultura e tradição asseguradas pela coletividade, são obrigados a defender estes bens com unhas e dentes, o bem precioso tratado aqui é que dava e ainda dá um sentido de vida. A instituição que manteve este povo dentro de sua cosmologia e que o mantém unido, é a memória que os velhos guardam junto de si, ferramenta indispensável, pois é por meio dela que se organizam e se mantêm sempre Kaingang.

¹² Essa informação e a denominação Kaingang foram confirmadas por Telêmico Borba no século XIX.

A organização social da sociedade Kaingang está relacionada a duas metades clânicas: kamẽ e kajru. Esta organização não se relaciona a uma divisão social espacialmente localizada, mas sim pela descendência patrilinear. As metades são o alicerce da organização social dos Kaingang (VEIGA, 1994). Se os casamentos, idealmente, unem membros das metades Kamẽ e Kajru, os filhos desse casamento recebem a filiação da metade paterna. Por exemplo, um pai Kamẽ tem a sua descendência, filhos e filhas, pertencente a sua metade exogâmica e esse fenômeno gera a continuação da metade Kamẽ “Rá Téj”. Isso acontece da mesma forma com os pais Kajru, em que seus filhos serão representados por sua metade Kajru “Rá Ror”. Pela tradição Kaingang, os filhos e filhas de um lado ou de outra metade devem se casar com as metades opostas de seu sistema de clã, sendo que Kamẽ casa com Kajru e Kajru com Kamẽ. Cada metade traz sua representação visível nos cerimoniais, com seus devidos símbolos, como por exemplo: na festa do kiki ou no encontro dos Kujá em novembro de cada ano¹³ na aldeia Kaingang Morro do Osso; ou ainda, em atos fúnebres e rituais importantes quando acontecem na aldeia, como também em festas comemorativas ao dia do índio. Esta data do dia do índio é comemorada por muitos povos indígenas em nível nacional, mas que não representa uma escolha e sim uma imposição histórica¹⁴. Por isso, nessa data comemorativa nacional, são poucas as pessoas que demonstram felicidade e também não trazem sua pintura facial relacionada à metade clânica à qual pertencem.

Como vimos, o pertencimento de uma metade clânica decorre da descendência paterna e a ratificação desta identidade ocorre muitas vezes com a escolha de um nome para o recém-nascido. A nomação entre os Jê, especificamente entre os Kaingang, representa um importante processo para o estabelecimento de identidades sociais. Os próprios heróis mitológicos Kamẽ e Kajru criaram e nomearam os seres da natureza¹⁵ e esta memória afirma os nomes que

¹³ Em novembro de cada ano, as lideranças da Terra Indígena Kaingang Tupẽ Pãn (Morro do Osso) realizam, em parceria com lideranças de outras aldeias, a celebração do encontro dos Kujá (Xamã) em memória da retomada do território Kaingang em Porto Alegre.

¹⁴ No I Congresso Indigenista Internacional, realizado na cidade de Patzcuaro, México, em 1940, foi instituído o Dia do Índio, uma data referência para organização e celebração dos povos indígenas que acalentam sonhos de uma vida melhor para todos que habitam a Mãe Terra. No Brasil, essa data passou a vigorar a partir de 1943 e foi escolhido para tanto, o dia 19 de abril. Informação extraída de Petersen, Bergamaschi e Santos (2008, p.191).

¹⁵ A nomação das marcas clânicas, originada pelo mito dos irmãos Kamẽ e Kajru, diz respeito a todos os objetos ou seres que se encontram na natureza e que, portanto, têm sua metade definida. Todo o objeto ou

pertencem às metades. As crianças, ao serem nomeadas, recebem sua identidade social, a qual, ao lado da descendência paterna, tem e será sua marca distintiva. Ao contrário da descendência, que não pode ser alterada, os nomes podem ser manipulados, a fim de proteger a criança contra doenças e outras adversidades.

Membros da sociedade Kaingang em outras épocas utilizavam-se da pintura corporal para diferenciarem-se de seus parentes, como ainda usam nos cerimoniais que acontecem em suas aldeias, identificando-se, mostrando a pintura impressa em seu corpo e rosto, muitas vezes fazendo o gesto do símbolo que pertencem: se é Kamẽ marca comprida; se é Kanhrukrẽ (Kajru) apresentando o formato de um círculo no rosto. Assim, estavam representando o pertencimento a uma metade específica, mostrando ao clã a que pertence.



Estes são alguns dos sinais externos que identificam as marcas exogâmicas de pertencimento ao seu grupo, seja familiar ou grupo de parentesco próximo ou distante. Não precisa pertencer a um núcleo familiar do mesmo grupo consanguíneo para ser da mesma metade. Mesmo sendo membro de uma família distante terá a mesma metade Kamẽ ou Kajru. Isso lhe tira o direito e o poder de pedir uma pessoa

ser que é riscado, alto, robusto e comprido pertence à metade Kamẽ. Em contraposto, ao Kajru pertence tudo aquilo que é malhado, circular, baixo, folhas redondas. Dizemos também que pertencem à metade Rá ror.

da mesma metade em matrimônio, pois não é o sobrenome de uma família que define a metade de pertencimento de uma pessoa, mas sim a descendência patrilinear. Caso isso aconteça, é considerado pecado e terá julgamento severo.

Enquanto os casamentos, por lei da cultura, devem acontecer entre as metades opostas, os Kaingang que seguem essas orientações são vistos como os guardadores do fogo. As marcas exogâmicas Kamẽ ou Kajru dependem uma da outra, aliando-se para dar continuidade à metade oposta. Existem motivos fortes para explicar a aliança entre as metades: uma delas é dar continuidade à relação dos Kakrẽ entre jamrẽ (sogros, cunhados, genros) e, nesse sentido, trata-se de focalizar a reciprocidade que envolve regras de etiqueta importantes para a vida social: Kanhgág há kar (o bem viver indígena) e o Kanhgág jykre há (o bom pensamento Kaingang), conforme Aquino (2009). Outro motivo são os perigos que representam às pessoas Kaingang. Por exemplo, os filhos de casais que são frutos especificamente de matrimônios entre metades opostas estão livres de filhos com possíveis necessidades especiais. Porém, os filhos de casamentos entre as mesmas marcas podem ter problemas sérios quando nascerem, inclusive poderão trazer maus agouros à aldeia à qual pertencem.

Em época muito distante, segundo meu entrevistado Kapiká, os Kujá sacrificavam crianças que eram frutos de casamentos entre as próprias marcas. Quando nasciam no âmbito da comunidade não eram bem aceitas, devido ao perigo que poderiam trazer à sua sociedade local. Disse ele que essas crianças, quando adultas, atraem brigas, casamentos conturbados e não obedecem às lideranças, causando intrigas, muitas vezes com morte entre as pessoas da comunidade. Segundo a tradição, isso é muito ruim, portanto não devemos deixar que isso acontecesse.

A prática referente ao modo como se casam as pessoas Kaingang – entre as marcas opostas -, alguns dos líderes políticos (caciques) ainda mantém este modelo de matrimônio em territórios Kaingang no tempo de hoje. É uma das práticas de afirmação do respeito com a cultura e a tradição do povo Kaingang, as quais aprendemos e repassamos para os mais novos de nossa sociedade. São práticas do conhecimento Kaingang guardados na memória dos velhos, fortalecendo a reverência do respeito à tradição indígena, que, em partes, ainda está assegurado em nossas mãos, como falamos em nossa língua (ẽg pi kren mỹ ha, ẽg rá ti).

Cada metade - kamẽ e kajru - ainda sofre outra divisão. A metade kamẽ é subdividida em kamẽ e Jẽnkymy, e a metade kajru é composta pelas seções kajru e Votor. Essa subdivisão ocorre porque a tradição Kaingang considera somente os kamẽ e kajru, que são os descendentes verdadeiramente puros dos “pais fundadores” – personagens míticos considerados como os criadores do mundo Kaingang, pai sol e pai lua.

Jẽnkymy e Votor são seções menores, pois estão relacionados a indivíduos que foram incorporados à sociedade Kaingang através de alianças, inclusive de casamento. Por exemplo, brancos e outros indígenas que não sejam Kaingang, ao se casarem com uma mulher Kaingang, seus filhos automaticamente pertencerão às seções menores, pois quem (os) dá a descendência na interpretação dos anciões Kaingang são os pais. A mãe é somente a depositária guardiã da prole e dar a continuidade da marca exogâmica oposta, Kamẽ ou Kajru, depende somente do sistema paterno.

A prática de matrimônio com outras pessoas que não sejam Kaingang gerou a descendência Jẽnkymy e Votor. Segundo os velhos Kaingang, na realidade estes são os filhos mestiços de mulheres Kaingang com outras pessoas que não fazem parte desta sociedade, ou seja, não tenham pertencimento legítimo ao povo Kaingang. Vejamos a fala do velho Kaingang Francisco Kapiká Griá, onde explica a incorporação de uma das marcas no mundo Kaingang.

Antigamente os botocudos eram nossos inimigos numero um, os Xoklen. Então a nossa guerra com eles começou a acontecer por causa de nossas plantas de milho e também em algum momento por que roubavam nossas mulheres. Então nossos velhos, meus pais, teus avos brigaram muito com estes índios que vinham do outro lado do rio o goj vẽnh. Uma vez roubaram uma índia Kaingang aqui nessa região, então aconteceu uma guerra muito grande e os Kaingang brigaram e mataram muitos deles. Mesmo assim alguns escaparam levaram a nossa parente junto com eles. O nome dela era Pri Féj. Os Kaingang foram atrás, andaram muitos dias, passaram até fome e um dia chegaram no local onde eles moravam. Ficaram na espreita até que anoitecesse, passaram a noite toda vigiando para saber e ver onde ela, a índia [capturada] estava, em qual a casa estava morando, se estava já casada ou não. Perto do amanhecer um botocudo estava “ti vãhnpãkyr tó nĩ” (cantando o grito de guerra). Nisso a índia que eles tinham roubado estava vindo buscar água e com muito cuidado um dos guerreiros Kaingang exclamou Inh Hã Vẽ Kanhgág (significa sou eu, um Kaingang). Ela o reconheceu e disse para se cuidar, por que eles são muito brabos e são fortes podem te matar. Nisso ele disse a ela quem é o mais Tar há (mais brabo ou mais valente). Ela disse: é com quem estou casada, ele me tomou como esposa depois que saímos de lá e estou grávida. Isso foi muito lamentável para seu parente que estavam a busca dela para salvá-la, mas isso não adiantou em nada, pois já estava grávida, motivo para os Kaingang ficar ainda mais brabos. Esperem mais uma noite e quando o dia estiver amanhecendo de novo invadam o local de moradia dos Xoklen e queimam o

remédio e comecem a Jag nã tu rá (guerrear ou brigar com eles), vou tentar segurar o Pénky, matem todos por que se eles conseguirem sobreviver vão acabar com a gente, disse ela. Então os Kaingang começaram a guerrear e brigar mataram quase todos, alguns escaparam. Nisso tinha uma velinha que vinha com seu Větó (bengala) mexendo com os mortos que estavam no chão e disse para os Kaingang: Inh Kósin vỹ kren já nĩ, ti tãja tũ ãjag tanĩ, ti jyjy hãvỹ Pénky ke mũ, ti tỹ ãjag krijãg kỹ ta ãjag kygrên kãn mũ (meu filho escapou vocês não o mataram, o nome dele é Pénky (Prato), se um dia ele pegar vocês ele matará todos). Assim, [os Kaingang] acabaram destruindo a aldeia dos Xoklen e quase exterminando com eles. Voltaram para a aldeia Kaingang com a índia que os Xoklen tinham roubado. Como ela estava grávida, agora mais uma preocupação com o filho que vai ter e também com ela, pois quem germinou com certeza voltará para essas terras em busca do filho. Mas isso não aconteceu, meu pai me contou esse acontecimento que ocorreu entre nós e os Xoklen. Existiu sim um rumor sobre este assunto, mas foi só alguns Xoklen que houvera voltado para cá, roubar milho. Um dia nasceu o filho da índia e este era um guri, um gurizinho agora misturado Kaingang com Xoklen. Quando ele cresceu deveria passar pelo ritual de passagem para a vida adulta e como não tinha como identificar a marca exogâmica dele não teve como passar pelo ritual e ser curado para ser um adulto. Então o Kujá teve de fazer um trabalho com ele para poder fazer com que ele fosse aceito na vida cotidiana da aldeia Kaingang. Foi então que o Kujá levou ele para o mato, na cabeceira de um rio que é o mais importante aqui para os Kaingang, ficando quase uma semana com o guri na mata e depois que o Kujá sonhou, teve visão celestial viu que a mãe dele era da metade Kamẽ os espíritos da mata também o da taquara, o Kujá interpretou que ele deveria se chamar Jẽnkymy, por ter a mãe Kamẽ que engravidou e deu a luz a um menino e este tinha a boca meia grande e ser de estatura alta e corpo delgado os espíritos guias do Kujá ordenaram que este se chamasse Jẽnkymy. Foi assim que então surgiu a subdivisão Kamẽ – Jẽnkymy. Hoje eu entendo assim com os outros Kófa (com os velhos Kaingang), que não temos mais as guerras com os Xoklen, mas tem os Fóg (homem branco), que são os inimigos para a nossa cultura. Muitas índias Kamẽ e Kajru estão se casando com os fog, surgindo então os filhos desses: se for com índia Kamẽ [surgem] os Jẽnkymy e se for com índia Kajru, os filhos desses serão os Votor. Esta questão está amargando a minha vida, pois eu vejo que parece que não tem mais Kanhgág pẽ (Kaingang puro), aqui onde agente mora. Eu fico muito triste mais acredito que um dia isso tudo vai acabar. Não sei se vou ver isso, mas sei que vocês que estão escrevendo sobre isso, os mais novos vão ver e vão se lembrar disso: não é ser índio só quando tem coisa boa pros índios, mas também nas horas ruins, como aconteceu com meus pais e avós que foram guerrear com os Xoklen só para salvar uma parente. Então, quando falamos da nossa cultura, isso tem que ser mais forte, pois precisamos nos defender dos que querem deixar a gente longe da nossa cultura. Falar o Kaingang é mais bonito, chamar o outro de Jamré é mais do que ganhar uma guerra. Então era isso que falo pra você Jamré¹⁶ (KAPIKÁ, 08/2012)

¹⁶ Esta entrevista foi realizada em agosto de 2012. O registro dessa informação ocorreu de forma que tive de abandonar os métodos que a academia tivera me orientado para esta atividade. Tive de recorrer para a metodologia da escuta, a oralidade de transmissão que os velhos usam foi a base da minha entrevista. Num primeiro momento estava municiado de gravador e hora marcada para a entrevista, metodologia que não fez fluir absolutamente nada, perguntas nenhuma foram respondidas pelo então entrevistado Kapiká. Em outro momento convidei minha esposa Rute e meus filhinhos e fomos à visita sem hora marcada, sem horário para retorno. Foi a melhor das metodologias, por onde as conversas com o velho Kapiká veio a tona, falando de como aconteceu meu casamento e como absorvi os conhecimentos Kaingang e como transmito esses saberes foi o fio condutor para a interlocução com meu entrevistado Francisco Kapiká Griá.

3.2 Transitar em outras culturas e não deixar de ser Kaingang

Tag vỹ kujá tỹ vĩa nén ũ hynhan fã ĩn tu rynrán kỹ sa, ti tỹ vėnhkagta kuprãg kỹ, kar kugprũn kỹ ti nĩja ta vėnhkaga jyrã han fã ĩn tu ke vė, kar ti jagrã tỹ ti mré vãmén kỹ vėnhkaga kãtĩ ĩn vem tu ke vė gé. Kar vỹ Kanhgág ũ ag ta ãmã ũ mĩ mũ ĩn tu ke nỹ gé, mỹr ham, povo ũ ag tóg vĩ ũ nỹtĩ, ag custume vỹ ta ũ nỹ gé, hãra ag curta vỹ ta ĩn tũn hãj ke nỹ.

O xamã Kaingang, chamado kujá, efetivamente, não se ocupa apenas da cura, dos banhos com ervas e preparação para os rituais, mas também do conhecimento da capacidade de ver e saber o que é o que, como dizem os próprios Kaingang. Para eles, o poder do kujá é adquirido através dos companheiros, guias espirituais ou Jagrã (guias animais), que na minha interpretação é o fio vermelho, o fio condutor por onde transitam os saberes celestiais espirituais que o Kujá em transe recebe para orientar seu povo.

A diversidade dos povos indígenas brasileiros é grande, havendo muitas vezes aspectos comuns. Por exemplo, há povos indígenas que pertencem ao tronco linguístico macro-jê (ROSA, 2008). Seguindo orientação do autor, estaríamos explicitamente falando do povo Kaingang. Esses, como já referi, se dividem em metades denominados Kamẽ e Kajru e, no meu entendimento, como pertencente a este povo, muitos de nossos costumes ou parte da cultura é semelhante à de outros povos como, por exemplo, os Xoklen, os Kajapó, os Maxakali e Xavante. Sempre há um ritual ou algo em comum aos bens da sociedade Kaingang.

Cada povo tem as suas especificidades de organização social, mitos e religiões, que de algum modo sofreram modificações no contato com o branco. Atualmente, as pessoas mais novas da sociedade Kaingang adotaram algumas práticas do “homem branco”, contudo mantêm princípios importantes da cultura ancestral, muitos dos aspectos da tradição de seu povo sofreram influências, mesmo assim transformados identificam-se como povos tradicionais. As sociedades humanas se modificam e se atualizam, espelhando-se em outras. Com os povos indígenas não seria diferente: atualmente pessoas da sociedade Kaingang podem ser presenciadas tanto no cenário político, como em funções públicas, ocupando cargos de servidores do estado onde moram. A cultura e suas formas de transição, não obstante, ficariam paradas no tempo. Em diálogos com outras culturas elas configuram-se e atualizam-se, mantendo suas especificidades de maneira que a essência continua fiel à tradição, em conformidade com o modo de ser e de se

atualizar e, em contatos com outras instâncias, elas se transformam e se atualizam em consonância com as outras.

Sou Kaingang, me afirmo como originário, autóctone da América Profunda¹⁷, mantenho-me na certeza da continuidade do saber adquirido. Minha permanência aqui confirma a origem de meu povo, desde os tempos imemoriais vindos de outras memórias. Embora ainda haja muito a conhecer, não tenho dúvidas de que o povo Kaingang tem uma história, um passado e uma cultura tão grandiosa como a de qualquer outro povo. Conhecer, entender e levar a história desta sociedade aos descendentes dos Kaingang é uma das práticas importantes e necessárias para garantir a permanência do saber coletivo. Este é o ideal ao qual estou permanentemente na busca de realizá-lo, conjuntamente com os protagonistas que emanam o reviver Kaingang do aqui e agora, que são os anciões Kaingang.

O presente que aqui vivo individual e coletivo, em um território ocupado, é um tempo da oralidade, que concentra passado, presente e futuro em um presente contínuo. É um tempo que congrega eventos de muitos períodos e, continuamente, guiará esta sociedade em ações futuras, pois importantes acontecimentos passados darão a certeza de perceber o conhecimento dos velhos Kaingang, colocando em conexão o passado com o presente para poder pensar um futuro a partir da realidade Kaingang contemporânea.

Se nós mantivermos atentos a uma comparação entre o modelo tradicional Kaingang e o modelo atual de sociabilidade, podemos afirmar que os grupos familiares e domésticos do passado e do presente são estruturalmente semelhantes, pois os grupos domésticos englobam grupos familiares. Podemos levar adiante esta comparação e afirmar que os grupos locais do passado correspondem aos grupos do ajutório do presente¹⁸. Evidentemente, também há diferenças entre estes dois grupos.

No passado, a pauta de um grupo local era formada por atividades como a caça, a pesca, a coleta, as guerras com os outros povos e as alianças celebradas em eventos ritualísticos. No presente, os grupos do ajutório partilham educação escolar, crenças e práticas produtivas de outra ordem, entretanto, permanecem

¹⁷ Referência à América Profunda livro de Rodolfo Kusch (2000), que afirma o pensamento ameríndio e mostra as continuidades históricas dos povos indígenas, enraizados no solo da América.

¹⁸ A vida coletiva que mantém a sociedade Kaingang unida nos últimos tempos é que chamo de grupo do ajutório, pois é através da coletividade que a oralidade se manifesta no dia-a-dia da vida Kaingang mantendo-os entrelaçados a partir da cultura do bem viver para conviver melhor. Este é o grupo do ajutório.

como um grupo com identidade social própria. Ao detalharmos esta comparação, podemos avançar na compreensão das estratégias de sociabilidade Kaingang, afirmando que estes grupos do auxílio englobam as unidades sociais menores (grupos domésticos e grupos familiares) e, por sua vez, são englobados por unidades sociais maiores. No passado, convencionamos chamar estas unidades sociais maiores de unidades políticos-territoriais; para o contexto atual identificamos duas outras unidades sociais que são englobantes: as aldeias e as Terras Indígenas. No entanto, trazer estas duas modalidades de socialização no cenário escolar é fazer saber que o Kaingang atual está cada vez mais se inserindo ao mundo da sociabilidade, através da educação escolar. Pensando na continuação desta modalidade de sociabilidade, o aprendizado se dava naquela época distante da sala de aula. Hoje a educação escolar indígena se funde como uma nova estratégia de agregar conhecimento do passado com o saber adquirido pelos Kaingang contemporâneos. Esta é uma das vias de ascensão ao exemplo de educação indígena na configuração ou ao protagonizar um padrão de educação escolar indígena diferenciada do modelo de escola pensada pelo então gestor não indígena do presente.



4 O PENSAMENTO PEDAGÓGICO KAINGANG

Ëg ta nón tu kanhrãnrãn fã ãn, parte tag vỹ ti vãm tu vẽnhrãn kỹ sa, ãg si ag prática vỹ ta ag vỹ ki keja nỹ, mỹr ag tóg ãg vỹ tavĩn ki ãg kajrũn tĩ, ag tỹ ãg juvãn kỹ. Método kemũ tag ti ham, ãn si ag jykre tu tỹ han ka nỹ gé, mỹr gufã ag ta ãg kajrãnrãn jé ag vỹ gĩr mỹ nỹgnỹ ke tĩ, ag tỹ ãg mỹ ag kajró tón jé, mré ag vỹ pedagogia pẽ já nỹtĩ gé, ag tỹ kovãnh tu ãg kajrãnrãn kỹ ag tóg ãg ta sónsón ke vén tĩ, ãg ta kovãnh ko sór kỹ. Kỹ Kanhgág jykre tag vỹ kafã nĩnĩ ke nĩ, mỹr ãg vỹ jamré nỹtĩ, ag hẽ tugnĩn Kanhgág jykren vỹ tĩ ver ha, ha vẽnhrã tag tu jãn veja ã tag mũ.

A sociedade Kaingang, em tempos primevos, realizava as suas vontades, as incertezas que o mundo lhe desafiava em sua terra, mais precisamente nas matas, que a acolhia como filhos, irmãos vindos ao mundo em outros tempos, em épocas imemoriais. Esta sociedade dava mais valor à palavra, à fala, pois a oralidade era usada como conceito quando não existia escrita. Ainda hoje a tradição oral é um dos mecanismos mais importantes que este povo usa a partir da interlocução com a escuta, enquanto uma modalidade do saber que se constitui como prática pedagógica.

O Kaingang desenvolvia, com os mais novos de seu povo, métodos de aprendizagem que pertencem à tradição ancestral, significando que estes são coletivos. No entanto, podemos diferenciar alguns desses métodos como sendo parte da vida da família e outros como sendo parte do coletivo mais amplo. Gostaria de elaborar esta questão a partir de uma reflexão que traz à tona a dinâmica das unidades familiares e de suas alianças entre jamré próximos e distantes, ou seja, a estrutura de metades. Atento à prática da pesca coletiva, para a qual é necessária a incorporação do saber ancestral, ao trazer o jamré para o corte e a locomoção dos kėje (cipó que mata peixe) até o espaço reservado para o pẽnjo (pesca coletiva). Este ritual da pesca coletiva acontece por meio de envenenamento dos peixes e é justamente a expressão da complementaridade, pois o jamré que trouxe o cipó não pode realizar a trituração, que será feita pelo seu oposto jamré. Esse ritual de pesca vai além da comensalidade, pois envolve tabus que recaem sobre as mulheres¹⁹ Kaingang.

A confecção do objeto associado à pesca, pãri (cesta para pesca) é considerada um conhecimento tradicional e, portanto, trata-se de uma memória compartilhada pelo coletivo Kaingang mais amplo. A produção do mesmo se dá no

¹⁹ Nesse momento da minha vida não posso descrever sobre o ritual ao qual envolve a questão das mulheres Kaingang, pois a restrição que é posta para elas impede o detalhamento de sua participação.

espaço singular do núcleo familiar na nã̃n (floresta), envolvendo a relação entre jamré (cunhado, genro). O aprendizado que acontece a partir da coletividade enfatiza o outro, a metade oposta, como parte legítima deste saber. Mas, o pã̃ri é expressamente para a pesca direcionada a um núcleo familiar pertencente a uma metade kamẽ ou kajru, ou seja, é uma prática que enfatiza, não um ritual de comensalidade, mas a economia de subsistência para os afazeres cotidianos.

Afirmando o modo como ensinavam seus filhos, no singular e no coletivo, o povo Kaingang traz em sua memória uma das riquezas mais importantes para adaptar-se ao ambiente escolar. Contrastando com o saber que a escola transmite para as crianças Kaingang, enfatizo que esta prática relacionada ao conhecimento ocidental acadêmico está distante da pedagogia da tradição oral, pois esta se dá distante da sala de aula, mais precisamente na mata e nos rios. Também vemos envolvimento de práticas ancestrais com simbolismo associado às marcas, o que não corresponde ao modelo transposto da escola para as crianças Kaingang, já que esta sociedade enfatiza o aprendizado destacado da complementaridade entre atividades familiares e coletivas.

A metodologia que a oralidade proporciona nunca foi esquecida, pois, de alguma forma ou de outra, sempre foi colocado em primeiro lugar o modo como o povo Kaingang educava seus filhos e filhas. Na visão da sociedade envolvente²⁰ não se encontrou uma metodologia para a escola, que reconheça a prática educativa indígena, com o que se entendia que não havia ali nenhum método de ensino e de aprendizagem.

Não havia o entendimento que a criança, ao ir junto com sua mãe na busca da taquara para confecção do artesanato, está absorvendo um conhecimento que não é transmitido em sala de aula. Ela também pode ter ido ao rio pescar com seu pai e lá estará dialogando sobre os saberes que a natureza nos oferece. Seguindo orientação de Rosa (2008), nos embates dos seres humanos com as divindades e as desavenças entre os seres da natureza, aprendem-se os benefícios e prejuízos do rio para o espírito da pessoa. Também existe uma época em que este mesmo rio passa a ser visto como fornecedor de alimento. Esses saberes não se aprendem na escola, mas sim no contato direto, interpessoal, nos quais somos privilegiados no meio social. A metodologia usada pelos indígenas no ensino e na aprendizagem, na

²⁰ As sociedades não indígenas que de muitas formas, até espacialmente, envolvem as sociedades indígenas.

visão dos fóg (branco) não dava resultado, pois eles entendiam que esta era uma sociedade sem escrita, portanto sem cultura e sem conhecimento.

Desse modo, o conhecimento do povo Kaingang ficou à margem da sociedade ocidental, pois, com interpretação e olhar preconceituoso, os brancos colocaram o saber dos velhos em uma esfera que tornava esse povo cada vez mais sem valor, desconsiderando, assim, a importância de suas práticas pedagógicas. Não entendem que este povo usa de suas especificidades metodológicas para ajudar sua descendência na absorção dos saberes da natureza, da cultura e da tradição através da oralidade, constituindo-se em uma prática milenar própria, adquirida desde os tempos imemoriais, antes que a escola chegasse ao território Kaingang.

A tradição, a cultura e os costumes que os acompanha até os dias atuais, mesmo modificados, ou seja, transformados, fazem com que as pessoas Kaingang tenham habilidades no diálogo com seus filhos, pois não existe aí um preconceito de idade entre membros desta sociedade. Toda criança, adulto e velho são reconhecidos e respeitados como parte legítima de sua sociedade, que afirma o que tem valor em si próprio, a família. Por exemplo, os objetos domésticos de uso diário ficam espalhados no pátio e quando algum membro da comunidade quer usar não precisa pedir apenas pega para o uso e quando outra pessoa quer usar é só buscar na casa de quem a levou.

O diálogo fundado no respeito entre crianças, adulto e velho nos remete a fatos que valorizam as pessoas como parte integrante e legítima deste povo. A criança é respeitada como algo sagrado e, por esse motivo, as pessoas de mais idade se agacham para uma conversa com ela, olhando-a nos olhos. Colocar-se na altura do outro é evidenciar o respeito para com a criança. O respeito à descendência é caminho para o entendimento da reencarnação, esclarecida a partir da aldeia dos mortos (Nün-me), o que justifica o dever de se portar de joelho para uma conversa franca e justa com a criança, pois como elas ainda não passaram pelo ritual de passagem para a vida adulta, os adultos, ao conversar com uma delas, agacham-se em sinal de respeito, pois entendem que ali pode estar um ancestral seu, muitas vezes com mais de cem anos de idade. Por isso a reverência com as pessoas que fazem parte desta sociedade, novamente, vistas como sagradas.

Para entendermos os valores, as falas desta sociedade, passamos para o entendimento da tradição, na qual a transmissão do saber antecede e engloba a

escrita. O conhecimento que os velhos transmitem para seus filhos e netos pode ser lido através das observações e guardado na memória que se contextualiza em um exercício social e linguístico.

Falando das formas sociais no mundo indígena, vemos que quando conversamos com as crianças no dia-a-dia, vamos transmitindo os saberes e conhecimentos que constituem processos de aprendizagem. Não preciso ir para a escola para absorver esse conhecimento; o saber ancestral nos conduz para uma aprendizagem fundada na escuta, como citei acima. Para os Kaingang, o silêncio é reverência e faz com que a compreensão dos ensinamentos que são transmitidos a partir da oralidade sejam realmente incorporados. Por exemplo, quando uma criança Kaingang absorve um dos conhecimentos que são transmitidos pelos velhos ou mesmo pela mãe e pelo pai, entender que os Kovãnh (pecados alimentares, alimentos proibidos) são partes que nos afirmam como um Kyrũ tar há (guerreiro forte), não consumir os kovãnh (alimento proibido), faz parte da obediência à cultura, é o caminho que conduz a pessoa a trilhar para o sucesso de boas virtudes em caçadas, pescarias e ou conquistas em guerras. Como não existem mais guerras, essa sociedade luta para compreender que a guerra a ser vencida nestes últimos tempos é da escrita e da escola pensada de índio para índio.

O Kaingang, quando se dirige à criança, usa a metodologia da transmissão do saber a partir da oralidade com a intenção de ensinar ou passar algo para ela absorver. A escrita neste momento fica relegada. Essas informações acima expostas dão base às experiências vividas com minha família, com minha mãe, ao me explicar que não poderia comer certos alimentos, que um kaingang não deve consumir quando muito novo. Por exemplo, quando minha mãe preparava o almoço com galinha criada no terreiro, sempre tem aqueles melhores pedaços que parecem ser os mais gostosos, como coxas e sobre coxas. Estes, na verdade, são proibidos para os meninos comerem, assim como a cabeça de porco, vísceras de gado ou porco, o primeiro ãmĩ (bolo na cinza) feito com gãr ryrar (milho ralado). Para um menino ou menina partilhar deles devem, primeiramente, os velhos realizar os rituais de cura dos corpos das crianças, onde batem neles com os pedaços do ãmĩ (bolo na cinza) massageando seus corpos, batendo com força para que o espírito do milho não os faça sentir fraqueza no momento da ação em uma situação rápida. Esses são alguns sinais externos da formação de uma criança no seio familiar.

O Kaingang alimenta-se com a comida preparada pela sua sociedade. É

aquela encontrada no dia-a-dia, no seio da comunidade e desenvolvida pelos velhos. Os descendentes do povo Kaingang estão preparados para receber a comida de acordo com a cultura, pois o alimento feito com o saber indígena nunca fará mal a nenhum membro deste povo. Por isso, quando o assistencialismo traz a comida pronta, existe preconceito de que esta comida contenha temperos que não estão de acordo com o paladar do indígena. Tem sempre uma pessoa ou outra que não vai gostar e poderá inclusive lhe fazer mal. Mas quando a comida é preparada com carinho e com tempero a partir do costume Kaingang, será prazeroso saborear, porque seus corpos e espíritos já estão preparados para ingerir os alimentos que estão acostumados. A simplicidade da comida indígena, de que o povo Kaingang se orgulha, é aquela preparada por eles.

Então, mesmo que outras fontes de saberes desconsiderem que estes conhecimentos são inferiores na visão de quem está de fora e ou comparando com o saber da escola, o povo Kaingang tem em sua biblioteca receitas para ensinar e se orgulha do saber adquirido através do fazer, porque para eles é de grande importância a simplicidade da oralidade. É nesse sentido que renascem e se revitalizam os conhecimentos tradicionais, inclusive as metodologias que os velhos Kaingang utilizam para nos ensinar.

4.1 A língua: entre a oralidade e a escrita

Tag ki vēnhvī tag vỹ iskóra ta ěg ga ki kãg-ge já ěn tu ke nĩ, ěn vĩ vỹ iskóra tag hẽ tugnĩn ěg si ag tỹ ě kajrãnrãn já kãjatugtun han tĩ nĩ, hãra ěg vĩ vỹ ver tar há nỹ. Kỹ iskóra vỹ uri ěg ki vēnhrãn tĩ gé, rĩr tóg nỹ ěg vĩ ti, mỹr tóg Kanhgág si ag krĩ kã nỹ hã kỹ ěg vỹ ver kinhra nỹtĩ, ha vēnhrá tag tu jãn ã tỹ ven jê, ã ta kinhra tũn kỹ ã vỹ kinhrãg mũ ěg vĩ ta vēnhrá ti.

No que se refere à questão linguística, como é de conhecimento geral, muitas línguas indígenas estão ameaçadas de extinção, por isso a necessidade de olhar para elas com muita atenção. O Kaingang forma seu vocabulário a partir de uma multiplicidade de significados; cada sílaba que é pronunciada possui a experiência das gerações, pois a oralidade é que nos guia pelos caminhos do saber, através das experiências coletivas que nos encaminham ao mundo dos conhecimentos a partir da tradição. As palavras têm vida, pois a história encontrada na memória dos velhos constitui-se nessa perspectiva teórico-metodológica milenar. Assim, o saber que este povo vem carregando e transmitindo aos seus descendentes, quando escrito e colocado em evidencia como literatura, proporciona a interlocução entre conhecimento da tradição e o mundo da escrita.

Com o passar dos tempos as gerações foram sofrendo transformações, com isso modificaram-se e, junto com estas mudanças veio também a escola. Os Kaingang usam o termo uri (o tempo de hoje) em contraste com o vãsa (tempo antigo), ou ainda, Kanhgág si ag (os Kaingang de antes) e uri Kanhgág ag (os Kaingang de agora). Com esse caminho percorrido entre os dois mundos, o indígena e o da escrita, a sociedade Kaingang não conseguiu assegurar por inteiro o saber a partir da tradição, mas ao transitar nestes dois mundos os intelectuais indígenas resignificaram sua transição e acionaram no seu idioma algumas palavras da língua portuguesa para acrescentar a sua, pois existem objetos, inclusive a escola, que não tem como traduzir para a língua Kaingang. Considerando isso, destaco que a sociedade Kaingang incorporou ao seu idioma palavras emprestada, como por exemplo, mora (bola), garinh (galinha), iskora (escola), etc.

A redução da fala, da palavra, em consonância com a substituição da prática oral por uma escrita, é o mesmo que invisibilizar a cultura e a tradição Kaingang, é perpetuar no mundo desta sociedade a ideologia da escrita, não para o fortalecimento da cultura indígena, mas com a tentativa da substituição dos

conhecimentos tradicionais deste povo. Sabemos que a escrita desempenhou esse papel destruidor, mas a metodologia da oralidade, aqui colocada em evidência, traz uma reflexão sobre a prática, aquela que ainda aprendemos escutando os velhos de nosso povo. Como diz Porfírio Sales:

Os Gufã, os velhos Kaingang afirmam que a fala, a palavra é igual ao fogo, o fogo em dias de muito frio ele nos une e a fala também se espelha no mais prático da transmissão do nosso conhecimento e da sabedoria, é assim que aprendemos com os Gufã (anciões). Escutando os velhos ao redor do fogo de chão, ainda hoje tem como ensinar e aprender como era antigamente, os mais novos hoje tem fogão a gás isso não é um atrapalho para aprender por que além de nós termos nossas casas, nós temos também a casinha do fogo de chão e lá eu falo e brinco com os meus netos. Agora, se os mais novos não se preocupar com os velhos, não tem como fazer aquela escola que ensinava ou fazia aprender dentro da cultura. Vocês tem que fazer a casinha de chão, quando chegar o frio é lá que as crianças gostam de ficar ao redor dos velhos. Como vou fazer se meu filho e eu não fizer a casinha de chão, por que hoje tem essas casas novas que o governo manda para os caciques e eles escolhem os velhos para serem os primeiros beneficiados, e por isso eu to dizendo que devemos manter nossas casinhas perto da nossa casa grande para ser o lugar do fogo de chão. Caso não me preocupar com os meus filhos e os meus netos, como vou contar as histórias e conhecimento para eles, se é deitado ao redor do fogo de chão que aprendo e transmito o saber dos antepassados, e se é escutando deitado que as crianças aprendem, e é escutando que sonho com os mais lindos sonhos dos saberes antigos.

Tratei nesse item da organização social que contextualiza o conhecimento indígena transmitido pela tradição oral, assim como da importância da linguagem e de suas respectivas transformações. Mas, ao descrever o espaço tradicional de aprendizagem como a floresta, a casa, e mostrar as diferenças entre os Kaingang de agora e os de antes, relacionei a proposta de uma educação diferenciada, contrastando esses ambientes tradicionais com o espaço físico escolar, para indicar a complementaridade do saber coletivo desta sociedade que ainda se faz presente nas atividades cotidianas e nos rituais que acontecem nas aldeias Kaingang.

4.2 O pensamento Kaingang como resistência

Parte tag vỹ Kanhgág si ag jykre, ag kajró tu ãkrén ký ryrnán ký sa, tag hẽ tugnĩn ẽg vỹ ver uri vãsãnsãn mũ nĩ ẽg curta ẽg jykre ve ký, fóg ag vỹ ẽg ga ki kãge ký nỹtĩ vãsa, ag jykre tóg Kanhgág si, gufã ag jykre há ẽn kri rũm ke sór mũ iskóran mĩ. Ký Kanhgág ag vỹ kijẽn vé ké mũja nỹtĩg nĩ ser, hãra ẽg tũ pê vỹ tar há ja nĩ, hã ký ẽg vỹ ver mĩ mũ nĩ ẽg curta kãmĩ, há tu jãn veja ã tóg mũ.

Durante muito tempo, a sociedade Kaingang, ao ter suas terras invadidas e colonizadas, pensava que viveria nesse mundo sem um sentido real para prosseguir na sua existência, pois a interferência dos invasores trouxe uma angústia, principalmente no sentido do desenvolvimento de sua cultura. Os dias foram passando, os minutos se transformando em horas e então as pessoas perceberam que existia uma esperança por detrás das angústias e frustrações que a vida lhes proporcionava. De todos os caminhos que percorreram entrelaçados na tradição e na cultura existia um pensamento que mais se aproximava e importava para este povo: é o caminho que os levou ao verdadeiro conhecimento do ser indígena e do estar Kaingang, onde o povo Kaingang reafirmou sua existência e guardou as mais puras sabedorias sagradas na memória social, porque a ancestralidade, em dialogo com o presente, se constituiu, preparando-se para um futuro contínuo a partir do pensamento Kaingang, mais uma vez, impulsionado pela tradição e pela cultura ancestral que nunca foram esquecidas. O saber indígena encaminha as metodologias de interpretação do mundo, direcionando-as para uma das mais belas sabedorias que são aquelas referentes às atividades coletivas, como a pesca ritual, que mostra, por exemplo, a importância da comensalidade entre os jamré. Neste sentido é possível afirmar que o povo Kaingang tem saberes especiais, em consonância com a sua cosmologia, ao se sentir parte legítima do mundo em que vive.

O pensamento Kaingang, na sua configuração junto às escolas indígenas, construída pelo SPI, estava orientado para mostrar para o opressor que havíamos desistido de nosso bem imemorial, que são os saberes tradicionais. Mas, isso não era um sinal de fraqueza e sim um sinal de que poderíamos nos deixar dominar para entender e compreender o inimigo, para um preparo longínquo até depois reaparecermos mais fortes, preparados na defesa de nossos interesses. Entre outras, o povo Kaingang usou desta metodologia, uma ferramenta que deu certo

para continuar sendo ele mesmo. A escola configurada pelo gestor não indígena serviu de base para muitos de nós, foi uma das vias por onde permeou saberes da sociedade envolvente, que dominada pelos próprios Kaingang, foi o viés para entender que poderiam absorvê-la, para com isso, ao longo de um tempo, usar em favor de seu povo. Foi necessário usar desta metodologia para construir uma saída para a liberdade do povo Kaingang.

Sinceramente, se esta sociedade desistisse de buscar um horizonte, com certeza não existiriam mais Kaingang aqui; então seríamos todos fracos se isso tivesse acontecido. Porque, às vezes, você terá de se esconder, se recolher, para esperar pelo que virá e se preparar para isso. Não significa que esteja desistindo de algo, mas sim se protegendo e se preparando para um futuro próximo. E, quando estiver pronto, você se levantará e seguirá firmemente em busca daquilo que deseja. Então, o povo Kaingang teve muitas vezes que se esconder ou se aliar com outros povos, até mesmo para se fortalecer e buscar junto de outras organizações o suporte para por em prática aquilo que se encontrava impregnado em sua memória, que é o pensar para estar e continuar sendo sempre Kaingang. As escolas, espalhadas em territórios indígenas pelo Rio Grande do Sul, estão contribuindo em partes com esta sociedade, pois os alunos que passam por ela enxergam, mesmo que um pouco ocultada, parte dos saberes transformado em conteúdos e produzem conhecimento com seus professores e com os mais velhos.

A memória que existe em uma conversa franca e honesta de professores Kaingang com alunos não é o resultado final. É basicamente saber que fazem aquilo que estava ao seu alcance para passar a outra pessoa o que realmente ela possa sentir ou pensar a partir do conhecimento tradicional. É sentir que é dever dos mais velhos transmitir aos mais novos de seu povo os conhecimentos que estão ao seu alcance.

Às vezes cansa e frustra procurar o caminho pelo qual a vida indígena está se direcionando. Não existe sentimento pior do que saber que os professores bilíngues não estão conseguindo produzir e traduzir uma metodologia própria do saber Kaingang, pois são sufocadas pelas produções de livros didáticos enviados às escolas indígenas pelo Estado brasileiro. Em minha opinião, falta formação específica aos professores indígenas, para auxiliá-los na produção de material didático. Para melhorar as propostas de ensino, tudo que está ao alcance dos professores bilíngues hoje são os velhos, o que talvez não seja suficiente para

abarcam o conhecimento Kaingang e colocá-lo no mesmo patamar das sabedorias ocidentais. Isso muitas vezes faz com que os professores indígenas sintam-se frustrados, pois o gestor não indígena, ao não entender esta posição da continuação do saber ancestral, coloca em cheque a necessidade de formar as pessoas Kaingang para mão de obra, visando inseri-las no mercado de trabalho que chegou aos portões das aldeias indígenas.

Talvez seja o que a sociedade Kaingang tenha que buscar em seu trajeto, seguindo os modelos de trabalhos que seus membros precisam para se manter e se reproduzir. Os relâmpagos eram os movimentos celestiais que traziam perspectivas para os caminhos a serem percorridos pelos Kaingang; eles ainda existem, em pequena parcela, mas existem. Ativar a memória, conversar e encontrar juntos um divisor de águas positivo para o entendimento é a fonte que fará enxergar na escuridão os conhecimentos advindos da cultura Kaingang para um trabalho coletivo.

Para continuar o próximo capítulo olho para dentro do nosso espírito, pois o próximo descendente poderá ser o nosso próprio neto. Uma maneira justa de colocar para fora o que pensamos em relação à nossa cultura, o que desejamos com ela, o que sentimos por ela e também o que sentimos sem ela. Até porque queremos ver se alguém que não seja indígena amará tanto a cultura Kaingang com honestidade como nós próprios a amamos e a nossa própria descendência mostrará o que somos para fazer sentir no outro o sentimento de ser Kanhgág pẽ.



5 EDUCAÇÃO INDÍGENA A PARTIR DA TRADIÇÃO

Vēnhrá tag tỹ krām ryrán kỹ nỹtĩ tag ag vỹ, ũn si ag tỹ gĩr, kar kyrũ ag kajrãnrãn fã, tun vỹ vēnhrãn kỹ sa. Ęg curta kri nỹtĩg kỹ gufã ag vỹ ag tỹ nén ũ ki kanhrãnrãn já ěn viven kãn tĩ, gĩr kar kyrũ ag mỹ. Kỹ método próprio kemũ tag vỹ ser ta ěg tũ pẽ ki ke vē, famĩja ag kãgki tóg ke kar tĩ, mỹr ěg jóg, ěg mỹnh, ěg si ag vỹ tu ãkrén kỹ ěg kajrãnrãn já fã nĩgtĩ. Mỹr ěg si ag pi vēnhrá ve kỹ ěg kanhrãn tĩ hamã, parte tag tu jãn há han, ã tỹ ěg tũ pẽ kinhrãg jé.

Evidenciar a base dos conhecimentos do povo kaingang é identificar, em uma perspectiva cosmológica, as diferentes manifestações culturais vivenciadas no cotidiano da aldeia, bem como o que acontece no interior da escola indígena, mostrando que há um sistema próprio, autônomo em relação ao conhecimento ocidental. São as diferentes maneiras de ensinar e aprender, que, de fato, podem ser consideradas como “um saber a partir da tradição”, pois grupos tradicionais indígenas desenvolvem, no âmbito familiar, saberes que é impossível encontrar em salas de aulas que, na maioria das vezes, têm como referência única; os saberes ocidentais.

Tomando como fonte o pensamento kaingang, a história desse povo e os métodos próprios de aprendizagem, inclusive a cultura, podemos dizer que são partes integrantes e imprescindíveis para a construção de possíveis caminhos, inspirando e instigando a re-criação da escola a partir da cosmologia ancestral Kaingang. Vejamos o que o professor e diretor da Escola Indígena Fág Nhin, Amilton Melo, diz:

É importante reunir a comunidade indígena e começar a mostrar a importância da sua participação nos projetos da escola, que devem inclusive ser elaborados com a participação desta comunidade. É fundamental para que na resistência, este projeto neoliberal não avance de forma desordenada, não destrua o que há de melhor no mundo que é o sentimento de coletividade que temos enquanto povo etnicamente diferente. A justificativa da realização do projeto de escola é o aval que precisamos dos velhos enquanto portadores dos conhecimentos ancestrais, para que esta instituição seja em sua trajetória, a condutora do fio vermelho que encaminha o Kaingang de acordo com os preceitos que os velhos almejam que esta escola seja na prática.

Dentre as práticas e saberes intrínsecos à cultura Kaingang, estão envolvidas noções que engendram um conhecimento milenar, organizado dentro de uma lógica singular. A pessoa Kaingang, para ter o benefício dos saberes e dos conhecimentos a partir da cultura e da tradição, deverá ter primeiro participado do ritual de passagem. Dentro da tradição Kaingang, a criança era (em algumas comunidades

ainda é) submetida ao ritual de transição para a vida adulta, para obter os mesmos direitos dos adultos. Os velhos, em uma assembleia, tomam decisões sobre algo, como, por exemplo, quando os líderes e os presentes decidem que devem construir uma casa para uma pessoa mais velha e ou fazer uma roça. Esta prática acontecia quando ainda existia a Kanhgág ag ãn (casa dos homens), conforme relatou Kapiká. A partir daí, a pessoa tinha o direito de participar de todos os atos do grupo ou metade a que ela pertence. Atualmente, as lideranças, os velhos, nas comunidades Kaingang, usam a prática do aconselhamento nos rituais de casamento, para afirmar a pessoa indígena que agora pode participar dos eventos da aldeia, inclusive tomar decisão junto com os mais velhos, pois essa afirmação é dada nos rituais de casamento.

Todos os membros do povo Kaingang possuem um conhecimento, um aprendizado, que é adquirido com a experiência vivida no dia-a-dia, no seio da comunidade onde a pessoa nasceu e cresceu. É ouvindo os mais velhos, participando de eventos que acontecem na comunidade, que as pessoas são envolvidas no saber coletivo. Para participar dos eventos específicos, acontecimentos e rituais importantes, a pessoa deve ter passado pelos rituais de cura, ou deve estar casado, morando com a esposa na casa do sogro. Quando incluído no grupo de aprendizes e tiver participado dos ritos de passagem, a pessoa estará pronta para receber os mais variados saberes a que tem direito e usufruir destes bens. Porém, existe outros saberes a que as pessoas só poderão ter acesso após atingirem certa idade ou quando alcançarem seu amadurecimento²¹ enquanto parte integrante de uma metade clânica (Kamã ou Kajru).

Isso ocorre também com as meninas, que pela primeira vez menstruam. Quando aparece este fenômeno ao corpo íntimo das meninas, no primeiro ano e no mês que aparece isso, chamamos de Fag Kaga ve (quando a menina menstrua pela primeira vez). Então, corta-se os cabelos para anunciar que ela está pronta para ser mãe e poderá ser aclamada como esposa pelo seu futuro marido, ao qual está prometida. A partir do sinal externo e do seu anúncio, elas são separadas para uma “cura corporal”, onde as mães preparam suas filhas em relação a como se portarem durante a vida de casadas e aprendem todos os afazeres do dia-a-dia, junto com

²¹ Segundo Balandier (1997, p. 156), nas sociedades tradicionais as “teorias do mundo, do homem e da sociedade são globais, unificadoras. Ainda que inegavelmente acessível a todos, seu saber é ele mesmo global; é dividido a partir de graus de iniciação que o eleva, e não a partir de uma setorização de conhecimentos”.

sua mãe, antes que se casem. A partir do casamento e do primeiro filho, a mulher poderá ou não ir morar sozinha com o seu marido.

O nascimento de um filho para um novo casal é motivo para morar em casa separada de seu sogro. Isso faz parte da cultura, o casal ir morar sozinho em sua própria casa, após nascer o primeiro filho, mesmo que seja perto da casa do sogro, no espaço matrilocal²². O marido Kaingang também pode decidir se desejar ir morar perto da casa de seu pai, mas isso só acontecerá, como está dito acima, após o nascimento do seu primeiro filho, pois quando foi morar com o sogro, estava como aprendiz, ou seja, aprendendo como ser o esteio de sua descendência e adquirir experiência e conhecimento para transmitir aos seus genros que possivelmente terá no futuro. Quando acontece a prática do desligamento da casa do sogro é porque o genro já aprendeu como lidar com sua família, mesmo que seja somente com a família que está em processo de formação: esposa, filho e marido. Estas manifestações são os sinais externos que se apresentam às pessoas Kaingang, quando se sentem prontas a serem iniciadas para conviver e decidir o futuro da comunidade local a que pertencem, junto com outros adultos. Uma parte do mito de origem afirma que nós, os Kaingang, nascemos para ser e fazer os nossos parentes felizes, como ensina Kasu Kanheró:

Quando nós nascemos, nossos sogros, nossos jamrés ficaram muito felizes, porque poderíamos ser o genro deles, os futuros sogros, ao qual, nascerem suas filhas, também ofertavam para nossos pais essas filhas em casamento para nós. Então hoje também tem isso, por causa dos nossos Kakrẽ que estamos dormindo bem, passando bem, sendo bem tratados pelos nossos jamrés. Nunca queiram um dia meus jamrés, estranhar com seus jamrés, pois isso é muito ruim. Se um dia o jamré de vocês chegarem na casa de vocês ou no espaço onde estiverem e disserem para seus jamrés: Ta kějẽg jamré kem nĩ, javo ẽg ta ẽg jamré ki kagťĩg pi há tĩg nĩ, kỹ ățag jamré ag ta ățag kijunjun kỹ ag mỹ ta kějẽg jamré Kem nĩ (fica aqui mais perto de nós porque você é nosso jamré), essa atitude é uma das mais altas considerações que fazem este povo entre si. (Entrevista concedida em 24/11/12, segundo dia do encontro dos pajés, Morro do Osso, Porto Alegre).

O processo de iniciação à vida adulta, que ainda acontece em algumas aldeias Kaingang, é um marco, um símbolo. Após terem passado pelo ritual de iniciação, os rapazes, com orientação de seus mestres, já podem treinar em algumas decisões, mesmo que seja junto e para seu grupo de Kyrỹ (rapazes). Assim, estarão ajudando a decidir pelo futuro e pela continuação de seu grupo ou sociedade, como também pelo bem estar da comunidade a que pertencem, pois

²² Matrilocal é o espaço domestico da família da esposa Kaingang, pois o sogro, mesmo perdendo autoridade sobre seu Jamré, continuará com uma parcela de mandato sobre a criança.

assim os futuros adultos estarão também treinando, quando receberão a convocação para, com este grande momento, estar fazendo parte de um grupo importante. É isso que os vai tornar Kyrũ tar há (guerreiros fortes).

O ritual de passagem é parte principal da formação da pessoa Kaingang, sobretudo quando a pessoa atinge a puberdade, quando deve estar preparado física e psicologicamente para receber as informações que lhe são dirigidas pelos Kófa (velhos), pois serão integrantes legítimos do grupo e estão prontos a serem iniciados. As crianças só são escolhidas para serem iniciadas ao ritual de passagem para a vida adulta quando atendem a uma gama de especificidades. A escolha dos meninos para fazer parte deste grupo não é feita de qualquer maneira: eles não são escolhidos por seu porte físico, nem tampouco por serem parentes próximos aos Kujá ou por serem familiares dos líderes políticos das comunidades (caciques). Mas sim, são escolhidos quando atingem a puberdade, ou seja, quando a tonalidade da sua voz fica mais grossa. Este momento é a fase mais pura que eles possuem, e, um por um, são tratados como os melhores guerreiros de seu povo. São eles que vão ser os auxiliares responsáveis pela prática e desenvolvimento de outros rituais de passagem, junto com os velhos Kaingang. Os futuros grupos de meninos que surgirem de agora em diante também irão passar pelo mesmo processo de cura. Assim os velhos vêm colocando na prática um saber que nos educa e nos faz ser um Kyrũ (rapaz adulto) Kaingang forte para ajudar na continuação de nosso povo.

A medição da resistência física começa a partir das provações que os meninos enfrentam para ver se a pessoa que está em processo de formação tem a capacidade de suportar todas as etapas e desafios que poderão levá-la a abandonar as lições impostas pela cultura. A coletividade é um aparato para suportar todas as dores ou obstáculos que encontrarem pela frente. Se dentre estes Kyrũ tar há (guerreiros fortes) há pessoas que quando pequenos foram alimentados com refeições ou alimentos que são consideradas kovãnh (pecados alimentares e ou alimento proibido para os meninos), se o menino consumiu o alimento proibido, não terá sucesso ao caminhar ou correr na mata na captura de uma caça ou coleta do alimento para a sobrevivência do grupo que está confinado na casa dos kanhgág ag in (casa dos homens). Se ele consumiu Kovãnh (alimento proibido), como pedaços de carne e ou parte de animais como aves, porco ou outros, que tenha sido caçada quando ele morava com seus pais e os ingeriu sem ter feito a cura do mesmo, isto

causa fraqueza e esquecimento na memória da pessoa que comeu este alimento proibido e o fará fracassar.

Com o passar do tempo surgirá no grupo dos Kyrũ (rapazes) um que há de se destacar entre os demais. Surgirá como a flor do Pa kupri (Ipê amarelo). Avistamos esta árvore de longe, pois ela é bem visível dentre as demais. Seu estatus de beleza, sua atração e força potente desenvolvida pelas suas flores atraem os nossos olhos. Quando a pessoa se manifesta dentro do seu grupo de Kyrũ é isso, deixará quem pertence a seu grupo muito confiável e irá servir de exemplo para os demais, tanto para os mais velhos como também para os mais novos da idade dos Kyrũ (rapazes). Ele será, na sua aparência para os demais Kyrũ (rapaz adulto), igual à árvore do Pa kupri (Ipê amarelo). Quando se manifesta o líder entre os Kyrũ (rapazes adultos) temos aí uma certeza de que logo após a cura e da formação da transição da vida de criança para a vida adulta deste grupo ou faixa etária, teremos um líder político iniciado. Para este novo adulto, o casamento já está prestes a acontecer, pois se ele estiver com casamento encomendado pelo seu futuro sogro e seus pais, assim que sair do incluso²³ o casamento já pode acontecer. Assim, saberemos que será o primeiro a receber os ensinamentos do conhecimento ancestral de sua sociedade, pois agora o Kakrẽ (sogro) será o professor particular deste novo adulto. Ele receberá todos os saberes de como suprir as necessidades de uma vida doméstica e servirá seu professor até que nasça seu primeiro filho. Após o primeiro filho, este Kyrũ (rapaz adulto) terá ou não a liberdade de decidir se quer morar sozinho com sua esposa e seu filho em casa separada, mesmo sendo perto da casa do seu Kakrẽ (sogro) no espaço matrilocal. Antes disso estará à disposição dos afazeres do dia-a-dia na casa do seu mestre, pois irá aprender como poderá ensinar seu futuro genro, assim que o tiver. Em um tempo ele terá suas filhas e vai estar mais maduro, suas filhas vão estar com idade de se casar quando seu futuro genro estará também com formação completa no Kanhgág ag ãn (casa dos homens).

Estes conhecimentos sobre a casa, Kanhgág ag ãn, à qual estou me referindo, foram-me transmitidos por Adelino da Rosa, meu entrevistado, que por sua vez aprendeu com seu avô, que lhe transmitiu este saber. Como os Kaingang realizavam a formação da pessoa para tornar a criança Kaingang adulto através da tradição

²³ E um sistema, uma pronúncia que a considero para dizer a Kanhgág ag ãn (casa dos homens).

que, segundo meu entrevistado, seu pai lhe contou este costume que era praticado até o contato com os brancos, pois seu pai havia tido esta experiência quando ainda era mais moço e que depois de reconhecerem a Terra Indígena da Guarita foi se perdendo um pouco desse costume. Foi quando os diretores do SPI - Serviço de Proteção ao Índio - começaram a fazer com que os indígenas frequentassem as escolas montadas por esta instituição, sem que os Kaingang pudessem fazer suas escolhas. Foi uma imposição com propósito de fazer com que os indígenas fossem incorporados à comunhão nacional. Mas não foi só isso, junto com a escola chegou também o trabalho escravo, o chamado panelão, trabalho forçado²⁴. Isso lhes trouxe uma das maiores perdas na formação das pessoas Kaingang a partir da cultura. Este povo sofreu sérios problemas com a chegada do órgão federal nas terras indígenas Kaingang.

Lendo e relendo o livro *A Sociedade Xavante*, de Devid Maybury-Lewis (1984), que realizou uma intensa etnografia com o povo Xavante no Mato Grosso, essa leitura me trouxe uma curiosidade em saber mais a fundo e profundo como o meu povo, o povo Kaingang, fazia para realizar a formação das crianças em Kyrũ (rapazes adultos) no interior de nossas terras, na região sul, no estado do Rio Grande do Sul. Nos últimos tempos, segundo meu entrevistado, Adelino da Rosa, este modo como formavam as pessoas Kaingang na época anterior ao SPI agora vem se modificando e ela é reelaborada. Como não tem mais a Kanhgág ag ãn (casa dos homens) ela apenas é praticada com conselhos nos rituais de casamentos para o Kyrũ (rapaz adulto) e para a menina, quando estiverem se casando na celebração realizada pelos conselheiros Kaingang.

Com essa leitura e com as longas conversas que tive com pessoas Kaingang mais velhas, descobri que todos os povos indígenas pertencentes ao tronco Jê têm semelhanças em suas culturas e tradições, pois são povos de um mesmo tronco linguístico e a tradição e os costumes ancestrais lhes fazem ser iguais e diferentes ao mesmo tempo. A partir da leitura de Maybury-Lewis (1984) e as entrevistas realizadas com os velhos de meu povo, hoje tenho convicção de que nós, grupos pertencente à família Jê, temos semelhanças em quase todos os ritos que realizamos. Sem dúvida, os velhos Kaingang passaram por estas experiências,

²⁴ O trabalho escravo foi também chamado de panelão pelos indígenas Kaingang no RS. Segundo Maria Inês de Freitas, o Serviço de Proteção ao Índio criou o chamado panelão, provocando prejuízos sociais por uma atuação de opressão, exploração de mão de obra indígena e aproveitamento dos recursos naturais das terras indígenas em benefício de terceiros (FREITAS 2010).

talvez hoje com menor ntensidade na realização de nossos costumes. Mas, acredito que, mesmo assim, continuaremos nos reafirmando como povo sobrevivente de um massacre vindo dos próprios funcionários do governo que sempre quiseram nossa aculturação e nossa extinção. Com esta frase termino o parágrafo, dizendo que ainda tem Kanhgág pẽ (Kaingang puro) aqui, nesse tempo presente, resignificando a partir das buscas autóctones de seus ancestrais, se dirigindo ao caminho de volta para o mundo da sabedoria dos ancestrais Kaingang. Mesmo que esta prática pareça estar desaparecendo, o Kyrũ, depois de ir morar sozinho com sua esposa em casa separada de seu Kakrẽ, ainda não tem o total poder sobre seus filhos ou filhas, pois seus pais e o sogro ainda tem uma parcela de autoridade na decisão sobre seus filhos ou netos gerados dentro da casa do sogro.

A aprendizagem que o líder recebia antigamente ainda é referenciada pelos mais velhos, dentro de uma cosmovisão, do costume e da tradição na qual ele cresceu, permitindo assim identificar como a oralidade está presente na transmissão dos saberes. Ainda é isso que nos direciona para uma coletividade com os Kakrẽ e para com os Jamré. Começando, desde a fala com os espíritos da mata, das arvores, das plantas que existem entre as mais altas e com a terra, será a planta rasteira. A identificação e a busca das ervas medicinais e a sua preparação tem uma série de impedimento para os Kyrũ e somente a pessoa preparada no trato com os espíritos é que tem a liberdade de acessar esses bens, sem prejuízo nenhum, mas ao mesmo tempo nos fortalece como Kanhgág pẽ. O aprendizado se consolida com as informações que o Kujá passa para o Kyrũ. Se antigamente a formação e transformação das crianças em adultos acontecia na casa dos Kanhgág ag ãn (casa dos homens), hoje, com os mais novos da sociedade Kaingang, este processo é diferente. Esta modalidade, com suas características modificadas, é realizada através de conselhos²⁵ nos rituais de casamento que acontece nas aldeias. No entanto, o uso deste conhecimento será exclusivo da pessoa à qual o saber está sendo transmitido a partir da tradição Kaingang e são os velhos os protagonistas desta transmissão do saber.

Em épocas não muito distantes, a formação da pessoa Kaingang acontecia quando a criança atingia certa idade ou quando ela entrava no ciclo da puberdade. A

²⁵ Márcia Nascimento, em seu trabalho de conclusão da Especialização PROEJA Indígena, fez um levantamento sobre as diferentes narrativas kaingang, sendo que o aconselhamento aparece como uma narrativa importante e ainda muito usada na atualidade, inclusive os conselhos por ocasião dos casamentos (BERGAMASCHI; VENZON, 2010).

iniciação para a formação da pessoa Kaingang passava por uma série de processos, incluindo experiências de perdas e conquistas no cotidiano kaingang. Porém, muitas vezes essas experiências não foram agradáveis aos olhos dos funcionários do SPI, que não entendiam que esses procedimentos serviam para criar um sentimento de não ser mais criança. Segundo Adelino da Rosa, as lágrimas eram visíveis no rosto da maioria dos presentes neste ritual, pois os velhos falavam a partir do conhecimento que adquiriram com seus pais em épocas que deveriam prestar sinceridade para com a cultura Kaingang. Hoje isso é muito raro, porque muitos estão pecando contra nossas tradições e nossos costumes.

A formação através dos conselhos traz força para a pessoa suportar as perdas e as conquistas feitas pelo seu grupo de Rá (metades), pois falam intensamente das perdas que possivelmente no futuro poderão acontecer. Toda a situação em torno da formação tornará a sociedade local ou grupal uma comunidade estabilizada²⁶, diante de uma cultura que os faz serem cada vez mais dedicados na manutenção do seu próprio modo de vida. A sabedoria ancestral, bem como a autonomia e sustentabilidade do povo kaingang, advém da terra, como uma prática artesanal que mantém desde sua origem. Diante de uma coletividade do ensinar e aprender, em que o saber é transmitido através da oralidade, tanto que a escrita para este povo sempre foi desconhecida. A prática da oralidade manteve e mantém este povo dentro da sua própria especificidade, na forma de transmissão do conhecimento e do conselho. A oralidade é a metodologia mais prática e singular para momentos de formação específicas dos Kyrũ, pois é escutando que aprendemos com os mais velhos de nosso povo.

²⁶ Balandier (1997) explica que os rituais podem agir para conferir uma regularidade, um sentimento de estabilidade no curso das coisas e são os responsáveis pela manutenção de uma ordem, mesmo que momentânea.



6 KAMĚ OU KAJRU: ÉPOCA DE APRENDER COM O KAKRĚ

Kanhgág ag vāsa vānhprūg tīgnī kã, vỹ ag kakrĕn mỹ há tavī ja nīgtī, mỹr ti jamré ta ti kósin fi mré nīn kỹ tóg ti mỹ vānh jykre há tój mũ, ti jamré kajrān ja tóg mũ gé, mré ti jamrĕn vỹ ti kósin fi mré ti ĩn kãgkã nīj tīg mũ ti tỹ fi ta prūg kỹ nīn kỹ. Uri tag pi Kanhgág ag gan kãmī vānhven tī ha, mỹr iskóra vỹ Kanhgág si ag jykre hán kunūg mũ, kunūnh kar ag vỹ fóg ag jykren hā ta ěg krān kã fig mũ ser, kỹ ā tỹ tag ki kajrān há han sór kỹ vĕnhrá tag tu jān há han nī.

O casamento para o kaingang é uma das mais lindas dádivas do bem estar desta sociedade, principalmente para os kakrĕ (sogros). É através do casamento que acontecem as alianças políticas de parentesco para a composição familiar entre as marcas opostas, na comunidade onde a pessoa mora ou que tem relações de parentesco. Quando um Kyrũ (rapaz adulto) está comprometido com uma Tytĕg (moça adulta), aparentemente não percebemos que existe aí um namoro entre eles. O namoro para as pessoas Kaingang só acontece depois que tenham cumprido com o ritual de preparação para a vida adulta, ou seja, depois que ambos tenham passado pelo ritual do aconselhamento que é a preparação do Kyrũ (rapaz) e da Tytĕg (moça) para o matrimônio entre as marcas.

Conforme a cultura, para esse ritual, os pais, juntamente com os velhos da família, farão os preparativos com ervas medicinais para o banho com remédio. Conforme descrevi no capítulo anterior, esse ritual acontecerá assim que estes estiverem entrando no ciclo da puberdade. O Kyrũ (rapaz) e a Tytĕg (moça) não precisam estar comprometidas para o casamento um ao outro para passar pelo ritual, mas este é um momento que todas as pessoas Kaingang, que ainda conhecem e respeitam a cultura do seu povo, devem realizar e passar por este evento. Vejamos o depoimento do Kaingang Jair Retánh da Silva, falando da importância do conselho que é direcionado para os comprometidos para este ritual de aconselhamento. Diz ele que, quando jovem, também passou por este momento, mas que ainda lembra e relembra da importância do conselho que recebeu por ocasião do seu casamento. Disse que após isso foi morar com o seu sogro, e que hoje, em memória daquilo que recebeu dos velhos da sua marca, ritualiza os mesmos eventos com os mais novos de seu povo, quando é convidado a realizar um aconselhamento. Segundo ele, “para o ritual de casamento este é um ato de muita importância para continuarmos realizando os nossos casamentos entres as nossas marcas opostas”.

Quando era mais jovem passei por este momento junto com minha família. Meus dois primeiros filhos e minha filha, quando estavam entrando neste ciclo da puberdade, também passaram por esse momento. Junto com seus avós, realizamos os preparativos com as ervas para concluir os mesmos passos do ritual de passagem ao mundo dos adultos. Este é um sinal externo de transição da vida adulta para as pessoas Kaingang mais novas pertencente a este povo. Esta experiência ainda acontece em algumas Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil e revela um dos conhecimentos que ainda encontramos presentes no cotidiano das aldeias. Percebemos que os Kaingang que se consideram puros²⁷ preservam, pois os banhos com ervas são uma das curas que permite encostar-se ao corpo das mulheres. Se assim não for feito, não seremos fortes o bastante para suportar a vida de casado, para formar um futuro núcleo familiar.

Em geral, o não indígena não entende como acontece a relação entre as pessoas antes do casamento e como é arranjado este casamento. O namoro para esses indígenas só é permitido depois da união matrimonial. Em geral, quem está de fora não entende que o casamento para o Kaingang é sinal de composição de um novo tronco familiar. Com a união matrimonial entre dois Kaingang de clãs opostos, a continuidade do matrimônio entre os jamré (cunhados) dará condições para este povo continuar a ser ele mesmo.

O casamento, quando pensado a partir dos costumes, é geralmente encomendado pelos pais de um dos futuros pretendente, desde que seja de marca oposta Kamẽ ou Kajru, pois o casamento não se realiza entre as mesmas marcas, como, por exemplo, Kamẽ com Kamẽ ou Kajru com Kajru, pois, para quem respeita a cultura Kaingang, o casamento só é aceito quando for realizado entre as marcas opostas. Na década de 80, quando estava passando pelo ritual de passagem para a vida adulta, meus pais, sem que eu percebesse, fizeram a encomenda do meu casamento. Só fiquei sabendo quando minha avó começou a me aconselhar e ouvi meu avô dizendo que depois que casasse teria que ir morar na casa do meu Kakrẽ (sogro). E foi o que aconteceu, seis meses depois de meus pais terem tratado do pedido do meu casamento fui morar com minha esposa. A experiência me trouxe

²⁷ São consideradas puras aquelas pessoas filhos e filhas Kaingang com as devidas marcas kamẽ ou Kajru, ou seja, frutos de casamentos entre Kaingang de metades opostas. Diferente dos filhos de mulheres Kaingang que são casadas com pessoas que não tenham pertencimento legítima ao povo Kaingang, como por exemplo: Branco casado com índia Kaingang ou ainda índio de outro povo casado com uma Kaingang. Os filhos destes não são considerados puros pelos velhos Kaingang.

bons momentos de aprendizagem feita com meu Kakrẽ (sogro). Aprendi com os desafios impostos pelos meus pais e serviu para que este conhecimento continue a ser repassado para os meus filhos e também para os mais novos de nosso povo. Nesses últimos tempos vejo que esses rituais estão acontecendo raramente, como na aldeia onde moro e também em algumas Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil. Acredito que isso ocorre pelo fato de algumas famílias não conhecerem o modo como era praticado há anos atrás, ou seja, os nossos modos, como faziam para nos tornar adultos. Também vejo que os filhos de famílias atuais que têm nas aldeias não estão mais se preocupando com os modos como eram realizados os nossos rituais.

Os Kyrũ (rapaz adultos) e a Tytẽg (moça adulta), através do desconhecimento de seus pais, não estão respeitando as suas próprias marcas exogâmicas e muitas vezes se casando com uma pessoa que pertence a sua própria marca. Outros, se casam com os fóg (branco), fazendo com que isso amargue a vida das pessoas mais velhas. Antigamente, quando casávamos, íamos morar na casa dos Kakrẽ (sogros) para termos um aprendizado específico. Hoje não se vê mais isso, pois substituímos a casa do Kakrẽ pelo sossego, ou pelo pouco fluxo de pessoas na casa, ou ainda para não sujeitar-se ao Kakrẽ, ou pela televisão, pela vivência a dois. Em muitos casos os filhos só chegam três a quatro anos depois do casamento. No entanto, muitas vezes isso não dá certo, pois somos um povo que dependemos dos mais velhos e do tronco familiar, porque somos coletivos e a sós não teremos o prazer até mesmo de comer o almoço preparado para dois. Precisamos da prática do compartilhar, a busca do coletivo Kaingang.

Assim que nascem os filhos, precisamos dos velhos, dos nossos pais. Os filhos são a garantia do elo de pactuação das alianças a partir de um matrimônio entre nossos casamentos e agora de nossos filhos. É interessante lembrar que esse pacto é celebrado, não para obter status perante a sociedade de que se faz parte ou em que se vive. Na verdade é para a composição de elos que garanta a continuidade dos jamré, pois os Kaingang mais velhos desta sociedade afirmam que assim continuaremos tendo nossas filhas para a continuação da marca oposta, Kamẽ e Kajru.

Antigamente, quando uma criança nascia, automaticamente era comprometida, como podemos ver no depoimento de Jaime Alves:

Antigamente quando uma criança nascia em uma comunidade, ela era pedida em casamento, dependendo da marca tribal a que ela pertença, seja Kamê ou Kajru ela já chegava ao mundo com um comprometimento com aquela família que a pediu em casamento. Hoje, neste tempo que vivemos, não acontece mais esse jeito que nossos velhos faziam e comemoravam os casamentos. Olha Jamré, quando eu casei, meu pai e minha mãe foram quem arrumaram também o meu casamento e hoje se você fizer isso de arrumar um marido ou esposa para seus filhos eles são capazes de até te processar, pois tão mais vivendo o mundo dos brancos do que o mundo Kaingang. Olha, tem nossas parentes que preferem casar com o branco do que casar com o índio. Pensam elas que esses brancos vão dar uma vida melhor para elas e quando vejo isso é ao contrario, são eles, os brancos que querem se casar com as índias ou com os índios para usufruir dos benefícios que nós temos. Depois, os filhos deles vão trazer problema para dentro da aldeia. Você vê isso. Eu não queria que isso acontecesse, gostaria que os tempos lá atrás voltassem de novo, que o jeito, a forma que nós casamos voltasse de novo, pois aí o respeito que nós ainda temos pelos velhos vai voltar. Mas se a gente não tomar cuidado e não contar esses acontecimentos que são do costume do nosso povo, nossas histórias não vão mais ter valor. Então, pra que isso fique na memória e na história Kaingang nós vamos ter que fazer valer a nossa cultura e com isso a voz dos velhos Kaingang aqui em nossas terras vão ecoar por muitos tempos. Se não fizermos isso os brancos vão tomar conta de tudo e vão acabar com a riqueza que temos e os nossos líderes vão perder tudo, inclusive a base que é a mais importante fonte do saber. A base ainda esta intacta na memória dos velhos Kaingang e vejo que a construção esta começada, basta nós os filhos dos Kaingang se dar as mãos e formar esse elo para continuar a nossa caminhada de volta ao conhecimento que nosso povo tem, o voltar ao saber ancestral Kaingang é proteger tudo aquilo que é nosso, o nosso bem.

Compreendendo a tradição que nos acompanha desde os tempos imemoriais, vejo também que a pessoa kaingang desenvolveu uma compreensão do comportamento do namoro que o homem branco produziu no interior das terras Kaingang com as mulheres indígenas. Na verdade, alguns membros da sociedade kaingang tentaram reproduzir este modelo que os fóg introduziram no seio da comunidade, o qual não entenderam muito bem, pois existe aí uma dificuldade de interpretação da cópia feita por pessoas desta sociedade: os meninos e meninas se sentiam envergonhados. Isso acontece porque nós, os Kaingang, temos dificuldade de reproduzir aquilo que não faz parte da tradição e do dia-a-dia da comunidade por estarmos muito ligados à família, aos costumes e aos saberes que nos são transmitidos. Da década de 90 do século XX até hoje é visível que alguns Kaingang mais novos estão tentando reproduzir o modo como os não indígenas agem com suas futuras esposas antes do casamento. A modalidade refletida pelos meninos e meninas indígenas está trazendo desprestígio ao grupo familiar, pois os filhos estão namorando pessoas que fazem parte de suas próprias marcas. Na verdade, isso amarga a vida dos anciões Kaingang, pois o desejo que os velhos e nossos líderes políticos têm é de que os mais novos se casem com suas futuras esposas de marca

oposta à do seu clã, assim estaremos trilhando o caminho de volta à cultura, à tradição e ao mundo dos ancestrais, realizando a continuidade Kaingang.

Na época em que fui comprometido para o meu casamento eu não sabia de nada e foi meu sogro e minha sogra que me pediram em casamento para sua filha ao meu pai e minha mãe, como é de costume do povo Kaingang e é a nossa tradição, os jamré fazem esses laços de amizades através de nossas marcas. Foi a partir disso que houve a concordância com o pedido dos meus Kakrê (sogros), pois as marcas que nós diferenciavam era eu pertencer a Kamẽ e ela fazendo parte dos Kajru e isso foi determinante para que o casamento acontecesse. No entanto, meu casamento aconteceu na década de 80, época em que ainda se via isso acontecer com frequência. Hoje ainda acontece em poucas aldeias, mas com pouca intensidade, principalmente onde existem famílias que são Kanhgág pẽ (Kaingang puro) que não concordam e não deixam acontecer esses casamentos entre as mesmas marcas. O matrimônio para essas pessoas é uma maneira de continuar sendo eles mesmos sem perder de vista a essência da cultura e da tradição que nos afirmam como povo etnicamente diferente e igual, ao mesmo tempo.

Em épocas quando aconteciam os casamentos encomendados, as pessoas indígenas só ficavam sabendo que estavam comprometidas umas com as outras quando era realizada a visita de aproximação. Assim, as pessoas iam se conhecendo, se aproximando e se envolvendo cada vez mais, atendendo à vontade de seus pais. As famílias festejavam e se sentiam realizadas com a conquista de um genro e de uma nora para compor sua família. Quando estava chegando o dia e o tempo certo da cerimônia de casamento, os pais dos futuros adultos tratavam de proporcionar visitas constantes dos dois, com o intuito de que se conhecessem melhor e preparassem assim o espírito, um do outro, para a iniciação à vida adulta. A orientação é que devem estar puros, ligados ao conhecimento cosmológico Kaingang, por isso a importância do não praticar o modelo que o homem branco trouxe para dentro da aldeia, ou seja, o “namorar”.

A presença do novo casal nos eventos da aldeia será respeitada pelos demais de suas idades, como pessoas que ajudarão na decisão de atos para o bem estar e melhoramento de sua comunidade, pois após o matrimônio esse novo casal será convidado pelas lideranças políticas para reuniões que acontecem na comunidade de tempos em tempos. Essas reuniões são muitas vezes de aconselhamento, de planos para o futuro da aldeia. Neste ato, também são tratados

outros assuntos relacionados aos membros da comunidade, sobre a agricultura, época de plantio, época de colheita e época dos afazeres coletivos como pesca, coleta e confecção de artesanato, incluindo as vendas. Assim perceberão que algo está acontecendo sem que necessitem de uma afirmação que estão casados, mesmo sendo muito jovens ajudarão sua comunidade a decidir sobre fatos que não estariam ao seu alcance se não estivessem casados.

Com o matrimônio realizado vão entender que um mundo diferente está a seus pés e isso tudo que está acontecendo é para a continuação da marca oposta Kamẽ ou Kajru. Essa é uma das buscas constantes desta pesquisa, que traga, de forma mais visível, o modo de vida e a sabedoria dos velhos Kaingang para que os pais Kaingang ainda sintam orgulho na realização dos casamentos, pois os velhos são os protagonistas dos conselhos aos matrimônios quando é realizado o casamento nas aldeias.

Por esse motivo, aparece muito claro no discurso do povo Kaingang a necessidade de entender com mais profundidade a questão que lhes afirma como “Kanhgág pẽ”, pois entendem que quando os casamentos são realizados a partir da cultura a afirmação é que os filhos não tenham problemas. Quando os casamentos acontecem entre as mesmas marcas, seus filhos podem nascer com problemas muito sérios, como, por exemplo, crianças com necessidades especiais ou casamentos que não duram. Já os casamentos que acontecem entre as marcas exogâmicas opostas Kamẽ ou Kajru são muito festejados: o matrimônio terá longevidade, seus filhos nascerão com muita saúde e serão aceitos com muito carinho e amor pelos seus Kanhkã (parentes), pois são consideradas crianças sagradas.

O povo Kaingang, no seu entendimento de cultura e tradição, são bem claros quando escutamos a dicção dos velhos Kaingang do nosso povo. A vida da sociedade indígena esta enraizada na exatidão, seja ela de valores, tempo ou palavras, noções que não são avaliadas da mesma maneira pelas escolas implantadas pelo gestor não indígena, conforme o depoimento do velho Kaingang, Adelino da Rosa:

A escola que temos hoje, a escola indígena pensada pelo homem branco, esta substituindo os nossos velhos por que, o que eu aprendi quando era criança e depois que me casei e me tornei pã'i ag mǎg (adulto, companheiro dos líderes) hoje com esta idade ainda não pude passar o conhecimento que os velhos me ensinaram quando era Kyrũ (adulto) para os meus genros e que também podia passar isso lá na escola, mas nem pra isso a gente é

convidado. Hoje para lembrar-se das coisas boas que os sogros passavam na época pra nós é quando encontrávamos algum parente ou jamré (cunhado) da nossa idade, muitas vezes isso ainda acontece, e isso só acontece por que somos Kanhgág pẽ, eu ando muito triste por que os velhos estão tudo indo embora. Quando tem um velório nossas coisas aparecem e isso só é possível quando os líderes os (pã'i) fazem fogo e ao redor dele conversamos a noite toda com os velhos sobre muitas coisas e muitas vezes com algumas crianças infiltradas em nosso meio, que isso na minha época de criança era proibido gĩr (criança) estarem durante a noite em um ato fúnebre que acontecia na aldeia. Hoje vejo que certas coisas estão sendo mudadas, vejo que não podia acontecer, parece que não tem mais Kaingang em certas aldeias. Quando estava crescendo, quase com 13 para 14 anos de idade, fui morar na casa dos homens (Kanhgág ag ãn), onde estava sendo preparado e recebendo ensinamento para que quando adulto pudesse ter uma família, onde aprendia que era importante obedecer os cuidados com os ko vãnh (pecados alimentares/alimentos proibido de os rapazes comer). Aquilo era muito importante, onde aprendi muitas coisas boas e algumas que também ficava chateado. Aquele saber que nós recebia dentro da cultura, dos costumes me tornou um homem sábio depois que meus pais tinham encomendado o meu casamento, com isso aprendi que era importante cuidar do meu velho sogro, pai da minha esposa, pois este já houvera terminado de criar a sua filha para mim poder também ter uma família e que ao redor de minha pessoa surgiria uma descendência ao qual daria minha marca, podia ser kamẽ ou Kajru. Então eu vejo que devemos com vocês os mais novos cuidar da nossa riqueza que é a nossa cultura.

A pesquisa sobre a qual me debrucei me levou a certas inquietações e me trouxe expectativas. Foi quando aprendi que antigamente os rapazes ou crianças eram confinados em certa casa chamada de Kanhgág ag ãn (casa dos homens), onde as pessoas eram encaminhadas para atender as exigências da cultura e também da tradição Kaingang. Essas informações foram encontradas com a ajuda dos meus entrevistados, mais precisamente com Adelino da Rosa, meu sogro, que foi meu professor. Em algumas Terras Indígenas a pratica de ir morar na casa do Kagrẽ ainda se desenvolve, mesmo com pouca intensidade ainda acontece. Por exemplo, existe uma aldeia ou setor dentro da Terra Indígena Guarita chamado Vãnh pũr (Mato Queimado), onde um dos meus entrevistados, Francisco Kapiká Griá mora. Ele me falou que seu Jamré (genro) mora junto com sua filha na mesma casa.

O novo casado só estará pronto para cumprir as mais importantes fases do seu desenvolvimento enquanto pessoa Kaingang quando receber o aprendizado no tempo que ficar morando com o Kagrẽ. O saber que absorver o encaminhará para a compreensão dos valores e do conhecimento que o acompanhará pelo resto de sua vida. É o legado mais importante e que deve estar impregnado na memória do participante deste evento ao longo da sua existência.

Os rituais de iniciação à vida adulta ocorrem num período marcado pela transformação da natureza, em época específica do ano, quando existe fartura de comidas típicas, mais precisamente nos meses de agosto, setembro e outubro. Adelino da Rosa contou que antigamente, na época que os meninos se encontravam bem crescidos, precisavam ser encaminhados à Kanhgág ag ãn. E assim que casavam mudavam para a casa dos Kakrẽ com todo o dever cumprido a partir da cultura. Percebi, pelas conversas que tive com os Kaingang mais velhos referente a este evento, que esta etapa na vida de cada pessoa Kaingang é muito importante. É uma experiência necessária para que as crianças possam amadurecer, para ter respeito e aprender a respeitar o seu Kakrẽ. Argumentando sobre os meses que dão início a este ritual, o velho Kaingang Kapiká (Francisco Kapiká Griá) disse:

O pryg (começo do ano), a que falo pra você é por que neste dia tem muita fartura. Este começo de ano não é simplesmente o primeiro dia de janeiro de cada ano, mas sim, quando começa as florações das plantas e folhas na estação do ano, onde as brotações começam a aparecer lá nos meses de agosto e que vai até o final do mês de outubro. Este, na verdade, sempre foi e ainda são os dias mais importantes para nós. O kaingang sempre comemorou a fartura de alimentos que acompanha este fenômeno que a natureza faz acontecer ao longo de um tempo que é importante para todos os Kaingang que conhecem esta data. As folhas que surgem, as brotações que aparecem na água, as raízes que se manifestam com vigor, os legumes e as flores que anunciam frutos como alimentos importantes são recebidos com muita alegria e a festa nos rituais de agradecimentos ao pai sol, também para a lua é como um suporte da complementação, uma espécie de despertador para acordar aquilo que deixamos adormecido no tempo, e esse tempo é no tempo do Kusa kã (inverno). Parece que lembramos isso só no frio. Tudo esta ligado nos acontecimentos que a natureza proporciona para nós e isso sempre se manifesta depois junto com o inverno, lá em agosto e vai até no final de outubro às vezes se prolonga um pouco, mas não é muito. Também é importante lembrar que no mês de agosto os Kófa comemoram o tempo dos Ávãnh há (kujá/xama), e acontece tudo que as crianças precisam apreender e que depois que vão para a casa dos homens, só vão ficar aprendendo aquilo que podiam conhecer antes de ir lá, na casa dos homens. Nesta época tem muitas folhas e os remédios estão bem novos e é com isso que as crianças são preparadas para enfrentar o mundo. A casa dos homens é o lugar onde tudo era transmitido onde os velhos tinham voz ativa e eles eram os mestres, o saber que guardavam os mais variados saberes do povo Kaingang. Os velhos eram muito considerados, respeitados pelos mais novos e por todas as pessoas da comunidade. Até nos dias de hoje os professores querem tomar o lugar dos velhos, mas eles não conhecem os sonhos dos Kófa (velhos), eles os Kófa é que fazem do saber ser umas das coisas mais importante para o nosso povo. Desde o saber da tradição, a história da origem do nosso povo, da cultura e dos costumes que carregamos até esses tempos. Hoje os professores lutam para assegurar parte destes conhecimentos com intuito de acordar aquilo que se encontra adormecida, mas assim eles terão que vir aqui pra gente fazer tudo junto. Se eles quiserem fazer sozinhos não vão conseguir, porque quem sabe sobre isso somos nós os velhos Kaingang. A minha sala de aula é isso aqui ó, perto do fogo de chão. Não sei ler, mas tenho o saber da minha história como Kanhgá pẽ (Kaingang puro).

6.1 Época da correria

Vênhrá tỹ tag ki krãm ryrnãrã ký sa tag vỹ vãsa fóg ta pã'i governo jyjy ki kãge ja tu vênhrã vỹ. SPI – Serviço de Proteção ao Índio ke mũ ên tu ke vê.
 Tag ag vỹ Kanhgág ag ta vãnyn ký nỹtĩ, Kanhgág ag ví tu ag vỹ kórég ta nỹ keja nĩgtĩ, ag mũ fóg ag vĩn hã vỹ sĩnvĩ nỹgnĩ ke ag tĩ Kanhgág ag mũ, kar ag vỹ Kanhgág jyjy vỹ kórég nỹ gé keja nĩgtĩ, fóg ví ki vãnãh jyjy hã vỹ sĩnvĩ nỹgnĩ keja ag ta nĩ Kanhgág ag mũ, vasa. Á tỹ tag kinhrãg sór ký vênhrã tag tu jan, krãm ryrnãrã ký sa tag ti.

A chegada do SPI - Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, veio com uma grande turbulência de valores, que chamo de época de correria, pela violência que era praticada pelo órgão governamental no interior das Terras Indígenas. A ideologia e as práticas deste órgão ao longo de um tempo iriam prejudicar as relações de parentesco da sociedade Kaingang. Representante desta instituição, os antigos diretores e chefes de Posto, quando dirigiam suas falas para os parentes mais velhos do nosso povo, diziam que falar o Português era falar bonito e continuar falando Kaingang era ficar enraizado no tempo. Era uma palavra feia falar o Kaingang, mas esse “falar feio” é que nos manteve vivos até os dias de hoje, pois a nossa cultura, a tradição e os costumes, mesmo um pouco modificados, faz com que continuemos sendo os mesmos Kaingang dos séculos passados.

Essa turbulência que atrapalhou a vida da nossa sociedade na tentativa de fazer com que o Kaingang fosse esquecendo sua identidade, foi agravada com a implantação da escola para os índios. A chegada da instituição escolar trouxe muitos prejuízos e danificou parte dos saberes ancestrais. Hoje, a escola é tomada como interesse de apropriação por partes dos indígenas que sofreram com a ideologia dos intrusos. Essas teorias e saberes que os não indígenas trouxeram para dentro das aldeias, foram aos poucos sendo incorporadas e acrescidas a partir dos costumes e estão aos poucos sendo dominadas pelos Kaingang. A argumentação é a busca do fortalecimento das organizações sociais internas e externas para interpretar cada vez com mais precisão, na defesa dos interesses do seu povo. Precisamos conhecer melhor o veneno para aprender a colocar nos lugares corretos e apropriados em favor dos povos indígenas. No entanto, precisamos entender e conhecer o que queremos com a escola, porque, na verdade, ela ainda não está de acordo com a cultura do povo indígena Kaingang. Ela precisa passar por uma reformulação para atender o mundo indígena.

As escolas nas Terras Indígenas Kaingang estão formando as pessoas indígenas e contribuindo para que muitas delas abandonem suas famílias e o seu lugar de origem em busca do trabalho assalariado. Um mundo que não é o seu e só traz frustrações, pois o Kaingang ainda não entende os aspectos que o mercado do trabalho lhes tem oferecido, porque são pessoas que advêm de uma experiência coletiva. O trabalho com salários não os faz felizes e por esses motivos não empregam de modo correto a verba que ganham com o suor do seu trabalho de cada mês.

As escolas chegaram para contribuir com a destruição de nossa cultura, de nossos costumes e da nossa tradição, mas hoje não há como se desfazer dela, pois nas últimas décadas foram aprovadas leis, decretos e portarias em favor desta instituição. Sendo assim, nós, os líderes educacionais da sociedade Kaingang, estamos tentando realizar a reelaboração da escola, para que ela incorpore práticas, saberes e metodologias que este povo usava e usa para alfabetizar suas crianças, a partir desta escola nova que queremos construir. Vejamos a fala do velho Kaingang Adelino da Rosa, meu Kakrê, portanto, meu professor:

Quando a escola chegou aqui, foi quando os diretores vieram para cuidar dos índios, um tempo depois chega também a igreja, os pênér (padre) trazendo em sua fala e afirmando a igreja católica onde era a religião mais importante da época. Para os Kaingang eles diziam que eram filhos de Deus, aqui abaixo do céu somos todos irmãos, somos todos iguais. Os kaingang logo perceberam que isto iria atrapalhar o seu modo de vida e viver na comunidade, com isso pensavam nas nossas marcas Kamê e Kajru. Nós temos uma divisão a partir da nossa cultura e sem ter muita noção do que era isso alguns indígenas começaram a participar dos rituais que a igreja apresentava. Os kaingang que rezavam começaram a esquecer das nossas cantorias que eram praticados e começaram muitos de nossos parentes a se separar das suas mulheres que foram escolhidos pelos seus sogros. Esta turbulência de conhecimento estava afirmando que eles eram irmãos de suas esposas e que estava confundindo o entendimento que os kaingang tinham a partir da cultura. Quando isso estava muito forte nesta comunidade aqui o cacique veio, prendeu os padres e expulsou eles daqui, só que não adiantou muito por que mais tarde chega também os irmãos da igreja evangélica e o cacique veio com o vô Paulo e começam a frequentar essa igreja. E começaram primeiro em participar e com isso nunca mais tiraram eles daqui, por isso estas igrejas estão aí até hoje, e tem em todos os setores da Terra de Guarita, com varias seitas que também contribuíram muito para a dispersão dos valores culturais do povo Kaingang.

Com o interesse em converter os indígenas para algumas das seitas, especificamente a Assembleia de Deus, os ditos irmãos e pastores da igreja ofertavam salvação de suas almas em troca de adoração ao culto de conversão dos Kaingang para automaticamente serem também os seguidores desta seita, sendo que no discurso destes pastores diziam eles que uma cidade linda com ruas de ouro esperava também os irmãos indígenas lá no céu. Assim começa-se a dispersão dos conhecimentos ancestrais Kaingang, levando os mais velhos deste povo a não expor seus saberes referente à cultura desta sociedade. Dizendo os pastores que,

agora que os irmãos indígenas são pertencentes da mesma religião, somos considerados então irmão um do outro, confundindo assim a relação societária dos mais velhos com este discurso. A igreja queria impor-lhes a todo custo a sua ideologia, com isso muitos de nossos velhos argumentavam com suas esposas dizendo a elas que o pastor está dizendo que somos irmão. Então você é minha parente, você é Inh ve (minha irmã), se começarmos a explorar esta teoria os pastores de muitas igrejas é que contribuíram para enfraquecimento de parte de nossa cultura. Muitos de nossos velhos até estes últimos tempos bebem a tal cachaça para se esconderem dessas religiões que querem os levar para fazer parte de seus seguidores. Com isso nossas lideranças não entendem que esta prática é para se negar a seguir algo que eles desconhecem, pois não faz parte de sua cultura e não tem nenhuma corrente deste pensamento referente a tradição Kaingang que conhecemos.

O que existe para nós até hoje é a nossa fé que está ligada no interior das matas. Lá nós buscamos nossas forças, nossos saberes sobre as ervas que existe e que passamos para nossos jamré, por que são eles que vão dar a continuidade do conhecimento que ensinamos a eles, os mais novos, que são geralmente casados com nossas filhas. Então, a nossa religião está ligado muito forte com os espíritos da natureza, a nossa crença esta ligada a fé que temos nas ervas. E quando falo que ensinamos os mais novos e que são os nossos genros, **penso que somos também uma espécie de professor que ensina não o saber da escola, mas sim o saber a partir da cultura** e é assim que vamos preparando nossa geração para enfrentar toda essa chegada de gente que não conhecemos e também não sabemos o que na verdade eles querem fazer, com nossos filhos, nossos jamré. O que eu me preocupo é passar este conhecimento para os mais novos, o saber (kajró) que aprendi com os mais velhos e que eles não existe mais. Mas como você é um dos meus genros tenho o prazer enorme em te contar algumas das histórias que ouvi de teus avos. Certo dia em uma tarde teu avo Paulo me convidou a passear no mato, lá onde hoje é chamado de Vãnh pūr (mato queimado). Nesta época eu tinha contraído uma doença espiritual, uma doença que só os Kuja (xama) podiam curar com o auxílio de seus guias espirituais (Jagrã). O meu nome é Gavóg, esse nome tem ligação com a terra e quando alguém tem nome ligado com a mãe terra estas pessoas são curadas para serem pěj (sacerdote que serve o xama). Teve um tempo que houve um velório, neste dia fui pego de surpresa, estava em casa com a tua sogra quando as policias do então cacique véio Bastiãozinho me avisaram para cuidar dos atos fúnebres de um parente meu. Só que quando fui para o local me esqueci de primeiro tomar o banho com as ervas que os velhos tinham me ensinado. Chegando no local tem toda uma preparação que tem que fazer com a viúva e como não tinha me preparado para este ato meu espírito foi envolvido com o veneno que exalava o ambiente e também a força da viúva tomou conta de mim. Foi assim que teu avo me ajudou a sair deste caminho onde ia morrer na míngua, sabe era um verão de janeiro e estava muito fraco esperando a morte, mas como o vô Paulo tinha todo um saber que me curou eu tive de largar esse cargo que ocupava de pěj. Foi caminhando adentro da mata e conversando com os espíritos da natureza e me lavando com ervas preparadas pela vó Florentina que ele fez com que ajudasse a se afastarem de mim os espíritos maus que habitam lá no mato, passando por rituais num espaço natural que eu fiquei curado. Se não fosse isso você não teria me conhecido e tampouco tinha casado com minha filha. É assim que aprendi com os velhos naquele tempo.

Ainda existem outras coisas que não são brincedos e você não pode escrever, só deve contar e explicar para teus filhos sobre esse conhecimento e esse só pode ser revelado para as crianças depois que eles tiverem passado pelo ritual de passagem. **Existe uma sistemática e tempo certo para contar, existe riqueza de saberes.** São os segredos que eu

carrego comigo até hoje e por isso ainda sou forte, só depois de tantas coisas que aconteceram que paramos de fazer nossas coisas, mas é por causa da igreja e da escola elas não valorizam nossos conhecimentos. Eu ainda tenho esperança que um dia vai acontecer algo muito importante, não é possível que vão nos acabar sem que registre nos livros os nossos saberes e conhecimentos que atravessaram anos e anos. (grifos do autor)

Assim, as narrativas atravessaram séculos, os rituais e a oralidade que nos acompanham revelam saberes tradicionais, outrora fonte principal da sabedoria Kaingang como ainda hoje é usada. A recordação, a memória, aponta para uma referência ao conhecimento ancestral, mesmo quando as ações apontam para o futuro, para a continuidade da memória dos mais velhos. Estes saberes são regulados pelos anciões Kaingang e repassados aos mais novos de sua sociedade com muito cuidado.

A atuação dos funcionários da então SPI – Serviço de Proteção ao Índio foi tencionando os indígenas, pois, como já dito anteriormente, o diálogo intercultural no interior da escola só poderia se concretizar numa relação de reciprocidade – quando os saberes indígenas fossem reconhecidos e respeitados como ciência, poderão assim entrar numa troca de equivalência com os saberes da ciência moderna. Mas, como o saber indígena não foi reconhecido, fomos tratados como povo miserável, sem história e sem cultura, em geral, como objetos de estudos, dos ditos saberes científicos. Considero isso como o tempo da correria. Foi um tempo que dizimou parte dos saberes autóctones deste povo ao qual faço parte, o povo Kaingang.

Para entender um pouco a ideologia da turbulência e o tempo da correria, trago como experiência a formação de professores indígenas Kaingang e Guarani no Estado do Rio Grande do Sul, na década de 70 do século XX. Na época, foi criado o primeiro curso de formação de Monitores Bilíngues Indígenas na Terra Indígena da Guarita na região do noroeste do Estado²⁸. Foi um dos cursos pioneiros, pensando a educação dentro de uma modalidade indígena no âmbito do espaço escolar. Neste curso, segundo dados de Claudia Pereira Antunes (2012), foram formados 53 monitores indígenas Kaingang e Guarani, entre eles Andila Inácio, uma Kaingang, junto a outros recém-formados para ajudar a atender às necessidades que o povo Kaingang estava enfrentando na época.

²⁸ Centro de Treinamento Clara Camarão, que funcionou entre os anos de 1960 a 1970, promovido pela FUNAI, SIL (Summer Institute of Linguistics), com o apoio da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (ANTUNES, 2012).

Segundo Andila Inácio, alguns Kaingang estariam entrando em conflito com a sua própria cultura linguística, onde não queriam que seus filhos aprendessem a escrever e nem a ler no seu idioma, pois os brancos já haviam dito que falar o Kaingang é continuar falando feio e que falar o Português sim era falar bonito. Os Kaingang, a partir deste enfoque, entendiam que a língua portuguesa, a do homem branco, era superior à língua indígena e que também poderiam ter nome em língua portuguesa, o que significava ter um nome bonito. No entanto, entendo que era o contrário, principalmente se analisarmos e pensarmos na riqueza da diversidade que a língua materna nos proporciona, como a conquista de muitos acontecimentos transmitidos através da oralidade. É ela, a língua materna, que de uma forma ou de outra nos assegura como povo etnicamente diferente, com pensamento, corpo e espírito interligado com a cosmologia. Vejo que a oralidade será um ponto crucial para pensarmos uma escola que valorize não somente a escrita, mas que traga em sua essência às práticas pedagógicas específicas e diferenciadas.



7 A ESCOLA DOS MEUS SONHOS: DE ÍNDIO PARA ÍNDIO

Isý ãg iskóra tu vñhrán o tag vỹ, ãg ta kãgki ãg si ag kajró ta gĩr kanhrãnrãn
o tu rynrán ký sa. Iskóra tag jykre vỹ hãra kanhgág si ag jykre nón jãfĩn ký
han o nỹ, hã ký tóg Kanhgág ag tavĩn mỹ ke jēj mũ, mỹr Kanhgág tóg
Kanhgág mỹ han já vỹ.

As políticas públicas para Educação Escolar Indígena foram formuladas a partir da Constituição Federal de 1988 (art.210), que estabeleceu uma postura de reconhecimento e valorização dos saberes dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro. Em 1999, o Conselho Nacional de Educação criou as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena, que foi elaborada com a preocupação de manter a diversidade entre esses povos. O Estado brasileiro, ao implantar essas políticas nos Sistemas de Ensino para os povos indígenas, levaram em conta princípios, ideias e práticas educativas discutidas entre o movimento dos povos indígenas e indigenista, com consulta à Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Desse importante movimento surgiu o conceito de educação escolar indígena como direito, caracterizado pela afirmação das identidades étnicas, que oportuniza a revitalização e recuperação das memórias históricas, valorização das línguas e conhecimento dos povos indígenas. Embora de outro marco de referência, esses são conceitos defendidos pelo movimento indígena e que orientam o planejamento das políticas públicas no país.

Muitos avanços ocorreram a partir dessas mudanças, mas o direito ao processo educacional escolarizado dos povos indígenas ainda encontra obstáculos na organização dos Sistemas Próprios de Ensino. Além da melhora da infraestrutura de escolas em Terras Indígenas que avançou, existe o problema do fornecimento de merenda diferenciada de acordo com os padrões alimentares e tradições desses povos. A criação de material didático específico ainda encontra-se distante de sua realização na prática, pois a gestão destas instituições por parte do governo não garante orçamento para elaboração dos materiais voltados para a escola indígena. Os povos indígenas, por sua vez, reivindicam a oferta da educação básica em seus territórios, para que a escola forme crianças indígenas no contexto de sua cultura, Kyrũ (rapazes) e adultos comprometidos com os projetos comunitários de melhoria das condições de vida de sua sociedade, com afirmação das identidades étnicas dos diferentes povos indígenas existentes no Brasil.

Acredito que conquistas ainda são necessárias para a resolução dos problemas que persistem nos espaços escolares, como concretizar as deliberações da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, realizada em Luziânia, GO, em que, dentre os pontos elencados, está a proposição de um Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena.

1. Criação de um Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena, em âmbito nacional, com ordenamento jurídico específico e diferenciado, sob a coordenação do Ministério da Educação (MEC) e com a garantia do protagonismo dos povos indígenas em todos os processos de criação, organização, implantação, implementação, gestão, controle social e fiscalização de todas as ações ligadas a educação escolar indígena, contemplando e respeitando a situação territorial de cada povo indígena.

2. O Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena devesse reconhecer, respeitar e efetivar o direito a educação específica, diferenciada, intercultural, comunitária e de qualidade, especialmente no que se refere a questão curricular e ao calendário diferenciado, que definam normas específicas, que assegurem a autonomia pedagógica (aceitando os processos próprios de ensino e aprendizagem) e a autonomia gerencial das escolas indígenas como forma de exercício do direito a livre determinação dos povos indígenas, garantindo as novas gerações a transmissão dos saberes e valores tradicionais indígenas (CONEEI, 2009).

Concordando com essas deliberações, a escola que o povo Kaingang almeja, busca construir e se empenha na sua realização é aquela que se adequa aos moldes da cultura e do desejo dos velhos anciões Kaingang. É uma escola que possa trazer significados aos protagonistas que produzem educação a partir da cultura, voltada para os mais jovens de seu povo, pois só assim levantarão a bandeira da igualdade, de serem coletivamente partilhadores de seus bens.

A escola que existe hoje em território indígena ainda apresenta resquícios daquela que antes era **contra** os povos indígenas e não **para** ou **dos** os povos tradicionais. Os mais velhos entendem, conhecem o anseio das comunidades indígenas, dos professores bilíngues e o desejo de realizar uma nova proposta para desconstruir o modelo de educação implantado pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, quando trouxe escola para este povo, e que ainda se encontra as mesmas experiências que não são muito agradáveis. Segundo Santo Claudino:

Na época que comecei ir para a escola eu tinha doze anos. Meu pai e minha mãe, que são meus avós, eles nunca haviam me maltratado nem me xingado, quando fui pela primeira vez para a escola eu não sabia falar nem entendia a língua dos fóg. Isso foi o pé da encrenca para começarem a me xingar, mas como não entendia então só dava risada e isto se tornava pior porque aí as professoras me colocavam de castigo. Com isso fui ficando com mais medo, aquilo parecia que me cortava o coração quando elas falavam comigo eu só sabia dizer não. Chegava em casa e contava tudo para minha mãe, ela era a minha guardiã, pois o pai o meu avô era o coronel

do diretor lá no posto. Eu ficava com muito medo quando o seu avô chegava em casa de tarde no dia em que me colocavam de castigo na escola. Teve uma vez que as professoras me bateram e meu braço ficou roxo e o teu avô viu e perguntou. Eu quis mentir dizendo que foi no caminho, mas ele descobriu e a surra foi maior que aquela batida no meu braço, pois seu tio o Antonio havia contado tudo. Mais o que me marcou muito e até hoje esta na minha cabeça foi quando estava na fila da merenda para pegar a sopa, era um mingau com feijão, tinha que pedir em português e como não sabia falar na língua dos og me mandavam voltar pro final da fila e se sobrasse eu comia se não tinha voltava pra casa com fome. Hoje quando vejo os professores brancos na escola ali em cima na escola dando aula, da uma vontade de ir lá e dizer para eles: se vocês falarem em Kaingang vocês pode trabalhar aqui caso não sabem gostaria muito que... e fazer com que eles peçam em Kaingang do que gostariam de ir para suas casa tranquilos. Por isso eu falo pra vocês que são hoje estudados, tem que fazer a escola indígena ser Kaingang de verdade, não adianta só dizer que ela é, se a lei está do nosso lado vamos fazer cumprir ela, para que os filhos de vocês ainda aprendam um pouco do que resta dos conhecimentos dos velhos. Olha, os velhos estão tudo indo embora e se vocês não aproveitarem esse momento não vão conseguir registrar nada, apenas vai ficar na história que um dia os Kanhgág passaram por aqui, vai ser só uma lenda então vamos ter sumido todos.

Quando a escola indígena passar a dialogar com o saber ancestral, o povo Kaingang estará construindo o caminho ao encontro de uma solução para que a sabedoria e as experiências dos mais velhos ainda sejam vistas como o encontro da vivência cosmológica que estes anciões possuem. Não é idealização de uma escola nova, mas é aquela que poderá, a partir dos conhecimentos dos velhos, assegurar o saber coletivo que será transmitido às crianças Kaingang, da mesma forma que o aprendizado que seu pai teve no contato social com os mais velhos de seu povo. A partir destas reflexões poderão surgir possibilidades de produção de material didático voltado para uma faixa etária de alunos, criando uma proposta de grande importância para as escolas Kaingang pensada por eles mesmos, garantindo, portanto, a continuidade e permanência do saber transmitido coletivamente. Acredita-se que parte dos saberes ancestral suportaram pressões e atravessaram séculos e se encontram vivos na memória dos velhos Kaingang, desde o tempo em que ainda existia Kanhgág ag ñn (casa dos homens).

Este povo tem suas terras como espaço de memória e culto as suas religiões, não apenas terra para morar, mas muito mais do que isso. Então, o desejo que se tem é de também pensar na educação escolarizada que possibilite um caminho, um olhar enquanto portadora e transmissora de saberes através de seus conteúdos programáticos. Assim pensam os Kaingang contemporâneos. A produção de textos próprios nos permite visualizar e afirmar que onde exista uma escola em terra indígena, esse instrumento histórico de dominação, de transmitir e consolidar o

poder dominador, aparecerá cada vez mais forte a autoria indígena quando um professor escreve a história de seu povo. A escola indígena surge como ponto de referência para a sociedade onde está inserida, pois é um espaço onde podemos ter contatos com outras culturas, realizar interlocução com outros sistemas de conhecimento e até mesmo com a nossa própria língua escrita. Por ser o lugar de construir a escrita, os professores indígenas podem nela instaurar a revitalização dos conhecimentos ancestrais e códigos dos saberes milenares no diálogo com os mais velhos. A consolidação desta etapa, ou seja, a escola pensada de indígenas para indígenas, protagonizada em conjunto com os velhos, poderá adequar seus curriculares como proposta específica a partir da cultura e de acordo com os saberes ancestrais. Assim, a instituição que está dentro dos territórios indígenas ajudará a comunidade a revitalizar os conhecimentos tradicionais da cultura indígena.

A escola indígena específica e diferenciada é aquela que oferecerá condição para que a cultura, os conhecimentos, a tradição e os modos como este povo se relaciona com os parentes, com a mata, e como os saberes cosmológicos sejam absorvidos. Quando a prática pedagógica estiver garantida nos regimentos construídos pelos protagonistas destas escolas teremos a certeza de que os professores indígenas darão a continuidade da transmissão dos saberes coletivos Kaingang para sua descendência. A passagem dos conhecimentos próprios para o mundo da escrita não tem sido uma tarefa muito fácil. Na verdade, escrever, registrar a cultura é dever dos professores Kaingang, que são líderes educacionais, em interlocução com os mais velhos, registrando os bens Kaingang e refazendo o caminho de volta para a casa. Mas realizar também a transmissão dos conhecimentos de forma verbal, a partir da oralidade, para não esquecer essa importante modalidade de ensino que os Kaingang mais velhos usam para transmitir os saberes coletivos aos mais jovens de sua sociedade.

Nesse sentido, precisamos entender que papel a escola representa, ao proporcionar formação aos membros das comunidades indígenas. Formar os mais novos na perspectiva da tradição nem sempre precisa da escola. Percebemos isso no depoimento de João Mineiro, quando ele diz:

Meu pai, quando ele era vivo, não deixou eu e meus irmãos mais novos estudar na escola que tinha no posto, por que a experiência que teve com o nosso irmão mais velho foi a chave para que não aprendêssemos logo a língua dos brancos. Pois a escola ensina nós índios a deixar nossos pais e irem embora. Nós que somos Kaingang não devemos se jogar por inteiro

aos estudos que a escola, a faculdade oferece. Por que se acontecer isso vamos deixar nossos velhos e viver como passarinhos e eles vão viver com muita tristeza. Eu via quando meu pai voltava pra casa depois de um dia intenso de trabalho na roça, ele vinha muito triste por que, quem acompanhava ele nesta rotina era o irmão mais velho que hoje mora no Inhacora. Ele foi embora por que o pai colocou ele a fazer o curso de monitor bilíngue lá na Missão Velha. Depois que ele se formou a FUNAI contratou ele e ele foi morar lá no outro posto, longe de nós e não viu nossa mãe quando ela faleceu. Isso dói muito e meu pai morreu sem ver ele voltar para morar aqui junto com a gente. Então, digo que a escola, o estudo é bom, mas é perigoso. Ela ensina as pessoas a defender nossa gente, mas também ensina a gostar de dinheiro e isso é ruim por que se você depender dos teus estudos você poderá ir para muito longe e não ver a morte de teus pais. Devemos, junto com os caciques, com velhos construir uma escola que nos faça ser cada vez mais índio. Esse é o desejo que tenho hoje, continuar aqui e morrer perto da cabeça dos velhos é o mais importante para mim.

A educação escolar atualmente esta colocada aos povos indígenas no Brasil, homologadas pelas legislações em conformidade com o desejo das lideranças tradicionais, em Terras Indígenas ocupadas pelos diversos povos indígenas Brasileiros. Esse momento dá um caráter de afirmação identitária e traz a visibilidade destes povos no cenário educacional no Brasil. Por um tempo, a escola pensada e imposta pelas organizações governamentais tinha um caráter domesticador do povo indígena para um determinado plano: fazer com que o índio deixasse de ser índio, incluindo-se e integrando-se à comunhão nacional. Com isso, nascia o desejo de alguns estudantes indígenas se colocarem no mercado de trabalho para ter uma vida como pessoa assalariada, fugindo do dito panelão que era realizado no interior das Terras Indígenas pelo SPI, como forma de exploração violenta do trabalho indígena. Essa situação de estudar fora da aldeia, fazia muitas vezes adquirir experiência para o convívio com o homem branco.

Passando um tempo, as sociedades indígenas estão cada vez mais instigadas a dominar os códigos acadêmicos e com isso ajudarem o seu povo, inserindo-se na profissionalização e buscando trabalhos assalariados nas esferas de governo²⁹, nas estruturas estaduais e federais. Esta inserção do indígena esta cada vez mais aceita pelas lideranças políticas das aldeias e junto com a escola caminha em consonância com os objetivos das lutas dos povos indígenas no Brasil. Espera-se que este entendimento sobre o bem e o mal da educação escolar indígena seja aceito pelos mais velhos Kaingang.

²⁹ As esferas e setores estadual e federal que vem crescendo e a cada ano sendo ocupados pelos indígenas, são os setores da educação, saúde, agricultura e participação no cenário político de alguns municípios do RS. Mas ainda falta uma política mais efetiva por parte do governo para absorver os estudantes indígenas já formados nos diferentes graus de ensino.

Atualmente as escolas indígenas, acompanhadas com e por tecnologias modernas, estão também aproximando os povos, que mesmo distantes geograficamente, trazem as pessoas próximas uma das outras. Por exemplo, um Kaingang estudando ou trabalhando distante de sua terra ou de seus familiares sem esses meios tecnológicos não teria como se comunicar com seus familiares. No entanto, os meios tecnológicos os trazem para perto de suas famílias, através de e-mails, twitter, sms, facebook e ou por meio de telefonemas. O uso de celular já é comum e frequente entre os povos indígenas.

Em uma época não muito distante, a tecnologia e a escola pensada pelo gestor não indígena trazia uma série de obstáculos e turbulência sobre os saberes indígenas para dentro do espaço escolar. A escrita, em paralelo com esta modernidade esta sendo um dos caminhos mais práticos para as lideranças educacionais, onde, aos poucos, estão realizando os primeiros ensaios sobre saberes Kaingang até então guardados na memória oral dos anciões Kaingang.

Se analisarmos as falas e depoimento dos intelectuais indígenas³⁰ aqui entrevistados, a escola indígena deverá estar ligada à cosmologia deste povo, ao mundo espiritual, ao mundo vegetal, ao mundo animal e ao mundo mineral, pois objetos que tem espírito estão interligados com a cultura e a tradição Kaingang.

Apregoando uma escola de acordo com os conhecimentos da tradição Kaingang, as tecnologias de outros saberes poderão interagir com os saberes e conhecimento do povo Kaingang, pois sabemos que a junção de ambos atualmente é imprescindível e quando isso se efetivar acontecerá de fato à educação escolar indígena intercultural³¹. Em outros tempos, a chegada e a afirmação dos conhecimentos vindos de outras sociedades não indígenas encurralou este povo à margem das sociedades envolventes. Hoje se conclama a necessidade de

³⁰ O intelectual indígena, na minha interpretação, é aquele que não é, necessariamente, um intelectual ligado à academia, mas o que detém e transmite os saberes e os conhecimentos da tradição oral, na prática da oralidade e no dia-a-dia na comunidade onde esta inserido, para os descendentes de seu povo. Mas também como diz Bergamaschi (2012), "O intelectual indígena é aquele que atua no tempo presente, também na interface da tradição e da academia, cuja presença se faz forte e, silenciosamente, indianiza os espaços acadêmicos e escolares com seus modos específicos de fazer pesquisa, de estudar e de produzir conhecimentos".

³¹ Escola intercultural como aquela almejada pelo povo Kaingang, trazendo em seu enfoque a interlocução com os saberes da academia em consonância com os saberes tradicionais. Como também afirma Bengoa (2000), a emergência indígena que atravessa o continente americano defende uma educação intercultural e bilingue que permita, não só acessar os conhecimentos ocidentais, como também reproduzir a sua própria cultura. E, segundo o autor, se entende por educação intercultural e bilingue o processo escolar que assume a interculturalidade com o objetivo educativo de que as pessoas pertencentes às sociedades indígenas se desempenhem adequadamente, tanto em sua sociedade local, como na sociedade nacional.

incorporar as escolas no cotidiano indígena, para atender a necessidade destes povos.

Atualmente, em algumas terras indígenas contamos com Kaingang que não dominam seu próprio idioma. Contamos também com outros que são fluentemente falantes de sua língua materna. Por esse motivo a necessidade de afirmação do bilinguismo nas escolas Kaingang. A tecnologia construída pelo branco se tornou necessária para muitos povos, bem como a utilização e o domínio das ferramentas trazidas pela escola. Porém, o encontro desses meios tecnológicos da ciência moderna com o conhecimento indígena é pautado por muitas incompreensões e até por muitas arrogâncias, pois predomina na sociedade em geral e nas universidades a crença de um saber único, resultado da ciência ocidental moderna, que tem como base a experimentação e a comprovação científica. O dialogo entre os conhecimentos da universidade e os conhecimentos indígenas confirmam a existência de dois mundos que podem dialogar, desde que haja respeito e valorização de ambas as partes.

Em tempos primevos tínhamos um conhecimento estruturado e desenvolvido a partir da tradição, como por exemplo, prevenir certos acontecimentos que eram prejudiciais às pessoas de nossas comunidades. Estes saberes eram somente reproduzidos pelos Kujá e não existia uma competição no desenvolvimento desta prática, pois como é da tradição, somente os velhos detêm este saber, que não é passado de qualquer jeito à pessoa mais nova deste povo. Mesmo ele sendo coletivo tem certo cuidado na transmissão para os mais novos deste povo. Hoje, este conhecimento se encontra meio adormecido, até porque não podemos registrá-los na escrita, devido o conteúdo desta experiência ser um dos mais altos da sabedoria indígena Kaingang do tronco Jê e deve permanecer restrito ao nosso povo.

Então, como realizar, na prática, conhecimentos que atravessaram séculos? Se, na verdade, somente os velhos ainda detêm o conhecimento da prevenção aos espíritos destes males? Se tivéssemos ainda a escola da tradição, que é a casa dos homens (Kanhgág ag ãn), a criança, ao participar da formação dentro desta escola do passado, absorveria o saber a partir da tradição e teria o entendimento da prevenção dos espíritos que, segundo os Kaingang mais velhos, traduzem para os mais novos o perigo que traz e o mal que poderá interferir na vida cotidiana das pessoas e da comunidade.

O aprendizado a partir do mundo dos espíritos fará da escola um espaço de memória. Não idealizando uma escola nova, mas pensamos uma educação que contemple os diversos saberes. Assim, os mais jovens reaprenderiam os saberes através das escutas junto com os velhos e isso será trazer para o presente alguns métodos das experiências de vida dos velhos Kaingang. Tendo isso contemplado nos currículos escolares indígenas será um incentivo para a busca de práticas pedagógicas da memória dos anciões. Com a inspiração na antiga instituição Kanhgág ag ãn (casa dos homens), a escola poderia também adotar uma metodologia do aprender e transmitir conhecimento ao redor do fogo, fazendo com que o aprendizado através da oralidade ganhe mais destaque e traga a essência do saber ancestral.

A oralidade faz a conexão do presente com o passado e expressa o mundo Kaingang nas atitudes das pessoas. Quando é realizado o ensino a partir do conhecimento da cultura, a metodologia utilizada é aquela que tradicionalmente está inserida ao núcleo familiar. Além disso, existem métodos, como a arte de praticar a escrita a partir dos artefatos Kaingang, pois considera-se o trançado um sistema de escrita. A transmissão do conhecimento também se dá no aconselhamento, porém, o mais usado é aquele que ocorre no contato social, observando, elaborando, experimentando e fazendo experiência. Para os velhos Kaingang escrever nunca foi e nunca será status, mas apenas prejuízos para a transmissão do saber, pois ela substitui a oralidade que é nosso método de ensino e aprendizagem. A escola, com o mundo da escrita, chegou impondo condições, não considerando o tempo Kaingang, deixando a oralidade relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da população Kaingang.

Reconhecemos que neste tempo de agora não tem como se distanciar do mundo da escrita e precisamos incorporá-la ao cotidiano Kaingang para buscar até mesmo com leituras em nossa língua própria. O Kaingang hoje convive diariamente com a escrita, até por depender dela para defender seu povo, suas terras, seus costumes e seu modo de ser e se expressar, enquanto reconhecidamente originário desta terra.

A conexão com o mundo da escrita a partir da memória faz o intelectual indígena ser aquele que surge nos adventos das cinzas do fogo de chão, lugar onde aprendemos escutando os mais velhos, deitados ao redor do fogo bebendo o saber direto da fonte. Esta prática pedagógica traz para o presente a história de afirmação

da identidade Kaingang, pois é ali, ouvindo os mais velhos, que tenho a certeza de estar plenamente em conexão com passado e é essa conexão que possibilita absorver os saberes guardados na memória dos velhos.

A manifestação que a oralidade confirma é que somos povos do presente em consonância com o passado, voltado para o mundo da atualidade, buscando não só um futuro contínuo, mas sim, um futuro que dialogue com o tempo passado. Para tanto, um dos meios é buscar na memória o conhecimento do povo Kaingang, onde a oralidade possibilita o acesso ao mundo da escrita. É o saber coletivo despontando, nos presenteando com a certeza da afirmação do saber milenar Kaingang.

Embora esta experiência tenha se constituído distante da sala de aula, quero aqui destacar que é sim possível reorganizar os currículos escolares das escolas indígenas no diálogo com os mais velhos, das experiências, das memórias que anciões Kaingang ainda guardam de outras épocas, quando frequentavam a Kanhgág ag ãn (casa dos homens). Ao debulhar a experiência do conhecimento que os mantêm detentores dos saberes coletivos, os velhos saberão nos ajudar a organizar a escola indígena diferenciada, voltada especificamente na busca de uma qualificação, transcrevendo métodos que nos auxiliem a colocar em pé de igualdade o saber indígena ao conhecimento vindo de outras fontes, possibilitando que a educação escolarizada seja Kaingang. Acredito que a escola adequada aos moldes da cultura poderá restaurar os métodos próprios de aprendizagem, guardados na memória das bibliotecas indígenas, que são os velhos Kaingang.



8 ËG TÛ PË - A NOSSA CULTURA

Venhrá tag vỹ ãg tũ pẽ nón jãřĩn kỹ rán tỹ sa, ãg Kanhgág si ag tỹ vỹsa ãg tũ
pẽ tavĩn kri jãg kỹ ag krã Kanhrãnrãn fã ãn tu ke vẽ. Ëg vỹ vỹ ãg si ag tỹ
Gufã ag jykre ta ve há kej ke tu ke nỹ gé, mỹr ãg tóg ãg vỹ tó hán kỹ ãg vỹ ãg
tũn kri jãg mãn mũ.

Este capítulo traz a reflexão sobre o processo da oralidade, a escuta, a lembrança e a memória como parte essencial no registro desses bens através da escrita, na pesquisa que realizei na Terra Indígena Guarita. A oralidade faz movimentar a cultura entre a comunidade e a escola indígena e é a forma de teorizar os conhecimentos Kaingang. Ela é um método próprio de aprendizagem. Antes da instalação de escolas em terras indígenas, a sociedade Kaingang realizava a transmissão dos saberes por meio da oralidade, onde a cultura, a tradição os costumes são aprendidos na prática, através da observação e da escuta no contato social, na comunicação oral, na forma como eram contadas as histórias. Hoje essa oralidade continua acontecendo, só que com menos frequência. Somente os velhos ainda mantêm integralmente essa modalidade que os configura como intelectuais, como interlocutores da cultura para os mais novos.

A metodologia da oralidade, responsável pela transmissão dos mitos, dos saberes guardados na memória e dos conhecimentos da cosmologia Kaingang, àquela que preserva os costumes, a tradição e a história, é ferramenta indispensável e utilizada até nesses últimos tempos, mostrando que a comunicação sempre foi centrada na tradição oral. A síntese da oralidade se dá a partir da língua materna, sustentando os aspectos culturais, inclusive colocando em evidencia o idioma Kaingang que dá a compreensão da interação com o outro, constituindo assim, um forte fator de identidade a cerca do nexos cultural Kaingang. Confirmando aqui, que é uma prática pedagógica ancestral, na qual a sociedade Kaingang está enraizada, mantendo-se vivo os métodos próprios de aprendizagem. O idioma de um povo é um dos componentes mais importantes de sua cultura, estabelecendo um código que integra, organiza e alimenta todo o conhecimento acumulado ao longo dos tempos. É a via por onde transcorrem os ensinamentos dos velhos, partilhados de geração a geração. Segundo Neusa Vaz e Silva (2009), a cultura imprime marcas que identificam e caracterizam os grupamentos humanos.

Para os descendentes desta sociedade, a cultura oral cria um formato, uma metodologia, um hábito presente na preservação da nossa cultura e na transmissão dos saberes Kaingang. Desde o começo da humanidade até os dias atuais, a oralidade tem a função social do aprendizado, onde cria condições de interação com outras culturas, dinamiza a interlocução com o outro. É responsável pela conservação da identidade e pela transmissão de conhecimento de uma geração a outra. É a manifestação presente da sabedoria Kaingang que não está registrada nas literaturas escolares enviadas às escolas indígenas e que resiste à passagem do tempo, impregnado na memória dos velhos Kaingang.

A cultura é a mediação de toda realização humana. Através desse processo, o ser humano vem se construindo a si mesmo, particularizando-se por meio de formas de conduta cultural, transmissível socialmente de geração a geração, cristalizadas em sociedades que se singularizam em função de suas respectivas culturas (VAZ E SILVA, 2009, p.28).

A oralidade é metodologia por onde discorrem as técnicas da transmissão da cultura, desde uma simples confecção dos artefatos indígenas, no falar do idioma Kaingang até o portar-se diante de seu professor e mestre, o velho e o Kakrê (sogro). No entanto, reconhecemos também que essa prática precisa hoje de um registro. Percebe-se a preocupação dos Kaingang contemporâneos em registrar através da escrita alguns aspectos da memória ancestral, principalmente aquela que os anciões reproduzem nos mitos. É a memória que contempla uma necessidade existencial de manter o indígena como indígena sustentado na sua cultura, mesmo que ele se utilize da escrita para o registro de seus bens.

O contato frequente e intenso com as sociedades não indígenas, a proximidade com as cidades, a presença forte da língua portuguesa no cotidiano das aldeias Kaingang são fatores que contribuem com as mudanças culturais da tradição Kaingang. Essa turbulência de valores faz com que intelectuais Kaingang se preocupem com os mais novos de seu povo em relação à valorização da cultura, com isso colocando em pauta a revitalização da oralidade e fortalecendo a cultura através da valorização dos conhecimentos que os mais velhos detêm.

Com a inserção da escrita no seio da comunidade, impondo condições através do sistema escolar, muito da cultura está sendo reelaborada e adaptada. Assim, abre-se a reflexão se a história indígena pode ser registrada como memória coletiva, pois as experiências das pessoas mais velhas nos ajudam a entender outras fontes de saber e nos direcionam para a interlocução com o passado,

propiciando às futuras gerações o acesso a esses bens, registrados em livros e artigos, colocando este saber cada vez mais presente na vida comunitária da sociedade Kaingang, não substituindo a oralidade, mas ao mesmo tempo compartilhando espaços.

Bergamaschi (2010, p. 134) reproduz em sua escrita a fala de um professor indígena que vem ao encontro do que estou argumentando aqui: “Os velhos são nossas bibliotecas, nós escrevemos, mas eles os mais velhos é que têm a sabedoria”. A autora exemplifica algumas estratégias próprias para constituir a escola, também embasadas nos saberes dos mais velhos, na tradição e na memória ancestral. A partir da cultura e de outros processos podemos perceber o conceito de memória e a importância da história oral, pois a memória do povo Kaingang reforça a coesão do grupo social, além de fortalecer a identidade indígena neste novo milênio.

Conflitos culturais evidenciam a movimentação entre passado e presente e colocam em destaque as transformações, pois esse retorno ao caminho dos ancestrais possibilita compreender que a tradição não é algo parado no tempo, não é estática, mas esta sempre em movimento e avança junto com as modificações que a modernidade nos propõe e nos impõe. A sociedade envolvente, com sua tecnologia, afirma a modernidade através dos seus escritos em livros e multimídias, exigindo uma transformação da mentalidade e da postura das pessoas. Enquanto isso parece que estamos parados no tempo, escutando os velhos Kaingang observando, analisando como a sabedoria indígena atravessou séculos e continua afirmando como esta sociedade um povo singular das demais sociedades existentes em um país que não respeita o conhecimento e a diferença do outro. Este povo continua sendo o mesmo povo de quinhentos anos atrás, reinventando e inventando-se a partir da experiência e do diálogo com o outro – o diferente tornando-se igual, mas ao mesmo tempo diferente em cultura e saber.

O respeito diante da transmissão de uma narrativa histórica traz a sensação da experiência, da reverência, a qual devemos praticar enquanto pertencente a uma marca exogâmica Kamẽ ou Kajru. A narrativa tradicional tem um papel fundamental na afirmação identitária da pessoa Kaingang. A metodologia ou a prática de contar história para os mais novos do povo Kaingang tem a função de assustar, de afirmar-se e cuidar-se dos pecados alimentares, para constituir boa aliança em casamento e para ter êxito em caçadas ou ainda para ser Kyrũ tar há (guerreiro forte) invencível e

que os espíritos não tenham sucesso sobre a pessoa. Assim são preparadas as pessoas, através de uma narrativa, com uma metodologia que requer um lugar específico para ser narrada, cujo espaço adequado e legítimo é ao redor do fogo. Pois é neste lugar que, deitados, aprendemos a escutar e guardar na memória o saber coletivo, transmitido pelos mais velhos, nossas bibliotecas.

O dialogo com outras culturas e outras fontes de saberes é uma lógica imprescindível, que abarca um dos métodos Kaingang nessa ação de refazer-se constantemente. A sociedade Kaingang, entrelaçado com o saber não indígena, caminha entre as duas margens do rio. Entende que o mundo indígena e o do homem branco realizam interlocuções: o saber da cultura indígena com o saber da sociedade acadêmica. Com isso, apresenta-se a manifestação do interlocutor indígena, do intelectual indígena, não somente aquele que escreve e que está ligado a uma universidade como formador de opinião, mas também aquele que transmite os saberes indígenas a partir da oralidade, no contato social. Este intelectual indígena vem carregado de conhecimento e é considerado uma das fontes principais por onde transita a sabedoria ancestral Kaingang. Quero aqui destacar que o intelectual indígena do tempo de hoje também é aquele que domina os saberes da sociedade envolvente, realizando o dialogo com os saberes tradicionais Kaingang, o qual transmite conhecimento a partir da oralidade, como também os saberes a partir do mundo da escrita, considerados conhecimentos científicos.

O interlocutor, peregrinando entre os dois mundos, é um porta-voz da sociedade indígena, mediando o relacionamento com outras instituições que seu povo talvez não tenha contato. Ser bilíngue é uma condição, um atributo necessário, imprescindível para a interlocução com os mais velhos de seu povo, trazendo não só informação de fora para dentro, mas fazendo com que o idioma Kaingang desenvolva o papel mediador entre os saberes coletivos para os mais jovens de seu povo com o mundo externo a sua sociedade, considerando assim que esta atitude não só apresenta o intelectual indígena, mas que traz esse movimento da interculturalidade entre ambos os saberes. Bergamaschi (2012, p. 02) nos remete a refletir sobre esse assunto, quando faz sua reflexão sobre esse intelectual indígena:

[...] apresento o que entendo hoje ao utilizar a expressão “intelectuais indígenas”. Considero que esse intelectual emerge e atua nos movimentos, na organização dos povos indígenas que hoje prima pela afirmação étnica, pelo reconhecimento social, político e cultural, pelos direitos básicos de viver na terra e ter respeitado suas territorialidades, por saúde e por educação, tendo na frente desses movimentos a autoria e o protagonismo

de lideranças próprias. Portanto, o intelectual indígena, que alia o conhecimento próprio da sua cosmologia, mas que propõe e conduz diálogos interculturais importantes na organização e na luta dos povos indígenas. Não é, necessariamente, um intelectual ligado à academia, mas também o que detém e transmite os saberes e os conhecimentos da tradição oral, na prática da oralidade, esteio primevo desta produção.

De acordo com essa reflexão, a atuação do intelectual indígena, responsável pela mediação entre os dois mundos, faz com que os saberes tradicionais sejam despontados nos espaços universitários, por isso a referência ao passado, assim como também assinalo para um amanhã, em uma continuidade.

Canclini (2007, p. 41) diz que para existir a interculturalidade é necessária a vontade de compreender, reconhecer e admitir que todos os grupos culturais se constituem em relação, sugerindo “negociação, conflito e empréstimos recíprocos”. O intelectual Kaingang tencionará o diálogo intercultural, que só poderá se concretizar em uma relação de reciprocidade, quando os saberes Kaingang tenham sido reconhecidos como ciência. A partir disso, esses saberes poderão não só entrar em uma troca de equivalência com os saberes da ciência moderna, mas sim validados como o mesmo patamar científico.

O velho Kaingang, na condição de professor, de mestre transmissor de conhecimento é considerado a biblioteca viva do povo Kaingang. Por isso afirmo a sua condição como intelectual, sabedor dos costumes e da tradição indígena, pois na memória que guarda os saberes desta sociedade classifica-os como formadores de sujeitos na questão cultural Kaingang. Considerado o caminho por onde transcorre o aparecimento dos líderes espirituais que são os Pajês, os conselheiros, as parteiras e os líderes políticos que são os caciques e ainda os Kyrũ tar há (rapazes fortes), são estas ações que verdadeiramente são protagonizados pelos intelectuais Kaingang que conhecem e dominam a cultura. Os pesquisadores indígenas ligados a universidades também são considerados intelectuais indígenas e exercem a função de transmitir, nos espaços acadêmicos, os saberes indígenas permitidos pelos anciões Kaingang. Usando vocabulário adquirido na universidade, dominam outros conceitos, outras formas ou saberes para elucidar o conhecimento desta sociedade e assim contamos com eles para transmitir os valores da cultura indígena a partir da metodologia adquirida na academia, como também aquela utilizada pelos velhos Kaingang.

Pesquisas realizadas por indígenas sobre seu próprio povo ou de outros povos abordam os mais diversos temas em diferentes espaços e temporalidades,

desde o período colonial. Embora menos examinada pelos intelectuais Kaingang ligados à academia, a presença e a atuação indígena na história do século XIX vem se tornando cada vez mais visível, através de pesquisas sobre diferentes temas: o desaparecimento de grupos indígenas; as guerras ofensivas contra os povos considerados selvagens, com destaque para os Kaingang; o indianismo brasileiro e as construções de imagens dos índios na literatura, nas artes e nos discursos de políticos. A história do país mostra bem claro como isso aconteceu.

Na formação da sociedade brasileira tem momentos em que o encontro entre sociedades foi necessário, mesmo que tenha sido conturbado com pressões, massacres, submetendo mulheres indígenas à violência sexual, a doenças que quase dizimou nosso povo. Isso provocou uma grande miscigenação, causando prejuízos que ainda encontram-se marcados e presentes na vida indígena. Hoje se tem uma enorme diversidade de pessoas em nossas aldeias Kaingang, seja ela misturada, miscigenada ou mestiçada por uma ascendência ameríndia marginalizada. Mesmo assim, continuamos na busca de um mundo melhor, onde possamos caminhar por duas vias de saberes, o mundo que desejamos e o mundo que queremos que seja engendrado a partir de nossa cultura ancestral. Nesse sentido registro o depoimento do intelectual Kaingang em saúde, enfermeiro Gilmar Fagvëjá:

A nova geração de nosso povo acredita no diálogo. Para nós, é uma ferramenta muito importante. Sem a tecnologia, não temos como dialogar suficientemente com outras culturas, propor e discutir os direitos e territórios de nosso povo. Nós, povos indígenas, não temos mais o direito de ficar isolados e nem calados. Ao usar a tecnologia, valorizamos a floresta e criamos um novo modelo de desenvolvimento. Se a gente usasse a tecnologia de qualquer jeito, seria um risco. Mas hoje temos a pretensão de usar a ferramenta para valorizar nosso povo, buscar nossa autonomia e ajudar na implementação das políticas públicas a favor da educação, do meio ambiente e das pessoas indígenas que vivem neste país. Estamos construindo um modelo diferente. Ainda não temos resultados muito bem claros com a educação que estamos desenvolvendo, mas com certeza teremos. Temos a clareza de que o saber vindo de outras fontes não é a solução, mas em conjunto com a nossa, torna um instrumento de trabalho. O respeito que conseguimos com a comunicação nos trouxe resultados políticos e sociais. Há valores adquiridos com esse diálogo, a absorção através do diálogo e estudo feito entre a sociedade envolvente propiciou este momento, é uma nova era de intelectuais que surge após 512 anos de massacre e genocídio, o mundo Kaingang recém esta se manifestando, chegou o momento de nós, os responsáveis por esse diálogo, construirmos um elo que assegure o modo como o Kaingang transmite e dialoga com seus descendentes, a metodologia de transmissão do saber sem que outros saberes vindo da escola não fique prejudicados. Assim estaremos caminhando em dois mundos, sem deixar de praticar aquilo que é nosso e ao mesmo tempo dialogando com os saberes do homem branco, respeitando os diversos e se constituindo como diferentes em outros.

A cultura indígena que os velhos Kaingang estão engendrando é aquela que representa o reflexo do passado e que hoje está sendo apregoada pelas lideranças educacionais. A continuidade e permanência do cuidado com os transmissores do conhecimento que são os velhos confere a certeza de que o saber ancestral continuará colocando-os como os detentores da ciência Kaingang. Assim contamos com a certeza de que estes anciões, os intelectuais da cultura, apresentam uma continuidade, vindo de outros tempos, nesta imensa perfeição de repassar os saberes Kaingang aos mais novos de seu povo.

O indígena estudante da academia, considerado intelectual que transita entre dois mundos, precisa entender e ter a responsabilidade de realizar o diálogo com as demais fontes de saber, pois é ele que ainda estuda a forma como é feita a transmissão do saber a partir do mundo da escrita. Quando se trata de estudante indígena, percebemos que é difícil o mesmo entender como é possível ter conhecimento a partir da educação escolarizada, pois a experiência do indígena em absorver o aprendizado é proveniente de outra metodologia, que são os métodos próprios de aprendizagem. Ele busca no diálogo com os mais velhos o conhecimento adquirido no contato social e com o saber absorvido na academia a necessidade de interpretar e entender que esse diálogo possa acontecer por via da interlocução com as demais fontes ou forma de saber. Então a pressa e a necessidade de dominar fontes de outros saberes são tão necessárias quanto preservar e manter a nossa cultura, pois temos a certeza de que os indígenas também têm ciência e que, ao mesmo tempo, podemos adquirir e dominar conhecimento que advém do mundo escolarizado da academia.

Por meio da interlocução com o outro, a sociedade Kaingang realiza a prática pedagógica a partir da tradição, que ao mesmo tempo encaminha a transição dos saberes a partir de uma metodologia própria, a oralidade método principal, o fio condutor que liga ao saber ancestral. Assim, esta sociedade encaminha às futuras gerações a necessidade do diálogo, respeitando não somente as práticas Kaingang, mas tudo aquilo que advém do sagrado: os saberes materiais e imateriais que vão além do conhecimento adquirido na universidade e aos poucos se constituindo como currículos escolares, se ajustando conforme a necessidade, dizendo qual a forma que queremos para a escola indígena. Uma escola protagonizada de acordo com os conhecimentos ancestrais, trazendo a experiência dos intelectuais da cultura entrelaçados com a vivência dos acadêmicos indígenas.

Para figurar a cultura e os conhecimentos dos velhos Kaingang, revelei nesta dissertação algumas das práticas dos rituais Kaingang, visualizando assim parte do saber a partir da cultura Kaingang. O professor indígena, aquele formado nos moldes da academia e que atua nos espaços educativos indígenas, necessita da interlocução da cultura com o saber adquirido na universidade para entender, por exemplo, como são transmitidos os conhecimentos repassados aos Kyrũ (rapazes), aos mais novos Gĩr (crianças), pois a cultura Kaingang é clara quanto ao quesito da transmissão dos saberes: há conhecimentos aos quais só os Kyrũ podem ter acesso; outros que somente são direcionados para os Gĩr (crianças); há também saberes que só as meninas recebem de suas mães e ou das parteiras que tem conhecimento do mundo das ervas medicinais.

Esta presença silenciosa dos indígenas nos espaços acadêmicos, com seus modos específicos de entender e fazer pesquisa, de estudar e de produzir conhecimentos, do modo como entendem esse saber vindo de outras fontes – por exemplo, buscar na memória como aprender escutando os mais velhos e na academia muitas vezes ter que traduzir conceitos ocidentais para o entendimento Kaingang, para depois chegar a uma conclusão.

Continuar com as práticas da cultura é fazer do conhecimento Kaingang um elemento que sustentará as futuras gerações na continuação dos saberes coletivo. O trabalho aqui apresentado é no sentido de ajudar na formulação de uma educação escolar específica e diferenciada para as escolas indígenas Kaingang, que atenda e contemple as especificidades de cada comunidade. Penso que a escola, quando pensada a partir da tradição, traz particularidades muito importantes de cada povo para protagonizar uma educação escolarizada de índio para índio.

Uma das possibilidades é dar uma ampla visibilidade à história e à cultura indígena no cenário da educação escolar. A formulação de propostas direcionadas às escolas indígenas está garantida na lei, por resoluções, pelo Parecer nº 383/2002, art. 210 da Constituição Federal, que assegura aos povos indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. As escolas indígenas devem propiciar às suas comunidades a cooperação na formulação das propostas pedagógicas e curriculares, elencando ações que possibilitem aos alunos das escolas indígenas o acesso às histórias e à cultura de seu povo e de seus territórios, se expressando a partir dos movimentos sociais, visando uma maior aproximação de docentes e discentes, em especial, em relação

ao (re)conhecimento dos saberes indígenas que foram, e ainda o são, os "verdadeiros" alicerces da existência Kaingang enquanto povo. Para fazer com que as determinações destas resoluções não se tornem letra morta é necessário criar condições que supere a mera tolerância cultural e compreenda a pluralidade sociocultural como um valor diferencial e positivador das sociedades indígenas, em seus múltiplos sentidos e manifestações políticas.

A abordagem acima aponta para um importante tema, o tema indígena que está despontando como uma das questões principais de discussões políticas envolvendo as sociedades acadêmicas no país no século XXI. Intensos debates sobre os métodos que os velhos Kaingang possuem e usam a partir da oralidade também estão em destaque nas Escolas em Terras Indígenas Kaingang, pois a prática pedagógica usada por este povo para transmitir saberes está em continuidade. Isso não deixa dúvida sobre a significativa presença dos saberes dos velhos no cenário da educação escolar, pensada a partir da coletividade Kaingang.

Nossas demandas são fundamentadas em direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988 e por nossa condição distinta dos demais súditos do chamado terra Brasilis. Esse direito sobre a educação escolar indígena específica e diferenciada encontra-se ancorado em uma lei que nunca foi posta em prática, pois o processo da educação escolar indígena específica e diferenciada homologada pela Constituição de 1988 nunca nos deu a liberdade de pensarmos por nós próprios a nossa educação escolarizada.

Importante instrumento de reivindicação política por parte dos brasileiros é esta lei, que começou vigorar desde 1988, mas até a presente data a escola indígena sempre foi pensada e construída no interior das Terras Indígenas a partir da interlocução do gestor não indígena com o Estado brasileiro, sem que os velhos, os professores, nossos mestres protagonistas de uma educação a partir da cultura fossem consultados. Considero isso como um descaso, um desrespeito à memória dos ancestrais Kaingang, pois lá, no passado colonial - dos séculos XVI e XX -, sempre fomos considerados incapazes e até esses últimos tempos nunca nos consultaram para instituir uma demanda sobre os currículos escolares de nossas escolas.

Hoje, em pleno século XXI, estamos compartilhando as mesmas salas e os mesmos corredores de universidades do país, com as demais gentes ou agentes da sociedade brasileira. Mas isso ainda parece que está longe e não é suficiente para

que possamos protagonizar nossas esperanças de uma educação escolar como gostaríamos que fosse. Somos professores, enfrentamos salas de aulas das mesmas universidades que os não indígenas, o que nos diferencia é que somos indígenas e somos especialistas em nossa própria especificidade de conhecimento. Também somos Mestres e Doutores, formados pelos programas de Pós-Graduação das universidades do Brasil. Quando chegará a liberdade para nós, os próprios educadores indígenas, protagonizar a educação voltada para nossos filhos? Não quero que me interpretem ou me vejam como um revolucionário na educação escolar, apenas estou questionando a política assimilacionista. Como fazer frente às teorias da inferioridade? Parece que os mesmos brancos, com as mesmas filosofias de antes, ainda se encontram aqui? Com isso, como ficará a nossa cultura? Pois, para nós e para nossos velhos ela é o motor condutor da nossa humanidade.



9 MÉTODOS PRÓPRIOS DE APRENDIZAGEM E A EDUCAÇÃO ESCOLAR

Kanhgág ag iskóra vỹ uri fóg ag jykre tavĩn ki tu jykrén kỹ jǎ, urin vỹ kǎgki Kanhgág jykre tũ nĩ, vé ké ěg ne ěg vĩ ki vėnhrynran mũ nĩ. Hǎra isỹ ěg tỹ vỹsa ũn si ag jykre tu kajrǎn fǎ ěn tu vėnhrán ja vǎ, tag hě tugnĩn ěg tỹ, ta vėnhkajrǎnrǎn fǎ tag vỹ ěg iskóra mĩ tu papé ěn ryrnran ge nỹtĩ, ěg ta tu kajrǎn fǎ ěn ti, Kófa ag ta ěg juvǎn fǎ kar ěn mỹ ó tugtój fǎ ěn ryrnran ja ěg ta mũ, mỹr tag vỹ ta prática pedagógica nỹ ham, kỹ inh mré ěg tũ pě tu jykrén.

A sociedade Kaingang do Rio Grande do Sul vem se organizando e exercitando ao longo de sua existência a língua falada, a história, a cultura, seu modo de pensar e modos próprios de ensino e aprendizagem que os acompanha até o presente momento. Expressar, registrar, transmitir, reelaborar seus conhecimentos e suas concepções próprias sobre a natureza e sobre a formação do Kyrũ (rapaz adulto) são resultados e valores transmitidos oralmente de geração a geração. Esse fundamento implica necessariamente pensar a escola a partir das compreensões do mundo Kaingang, da forma de organização social, política, cultural, econômica e religiosa própria.

A reflexão apresentada sobre a trajetória ancestral Kaingang neste trabalho de dissertação, as experiências, os ensinamentos, o cosmos, os seres e sua importância e significados, nos ajudará na construção do futuro. Assim nasce a necessidade da criação de modelos de escola que venha comportar as metades exogâmicas Kamẽ e Kajru, os mitos, os rituais, os discursos, entre outros elementos. A escola pensada a partir da vontade deste povo seguirá aflorando aspectos culturais Kaingang. A metodologia usada a partir da cultura é uma das vias principais por onde transcorre o saber ancestral, confirmando a existência de um conhecimento que existe mesmo onde a escrita toma o patamar mais alto. Instituições escolares que estão interligadas com a escrita em geral fundamentam a teoria elaborada por alguém que é diplomado com título de doutor, mas que para os velhos Kaingang não tem valor, porque aí não existe vida. A sociedade Kaingang considera métodos que preservam a oralidade, reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas como um método que assegura a continuidade da sabedoria dos velhos, acionadora da memória e da tradição.

A escola para a sociedade Kaingang é a própria natureza, seus mestres são os anciões, pois sem eles os mais novos se perderiam nesta caminhada entre o mundo desconhecido que agora começam a percorrer. A educação na tradição,

caracterizada pelos processos próprios de aprendizagem, os conhecimentos particulares próprios desta sociedade são transmitidos a partir da tradição oral no dia-a-dia da pessoa Kaingang, também definida como testemunho da transmissão de geração em geração.

Refletindo sobre o conjunto dos aprendizes, identifico que nenhuma criança ou Kyrũ (rapaz adulto) era separado para receber ensinamentos de sua cultura antes do aparecimento da escola e, portanto, a absorção dos conhecimentos reproduzia-se com mais intensidade. Atualmente quase não se vê essas práticas acontecerem no âmbito das aldeias Kaingang. A transmissão dos saberes, com o passar dos tempos, foi sendo reelaborada e adaptada: antes as crianças recebiam os saberes a partir do convívio com os adultos e no dia-a-dia, no contato social com os mais velhos.

Com a chegada da instituição escolar em terras indígenas, os meninos e meninas Kaingang foram aos poucos sendo separadas e classificadas de acordo com sua idade, a escola com seus métodos de moldar as pessoas foi separando-as da maioria das pessoas com quem conviviam, seus grupos foram preparados a partir da faixa etária de idade, individualmente, fora do seu grupo de metades e com isso fortalecendo a tendência à dominação do sistema escolar sobre esta população. A partir da década de 80 do século XX, a intensificação da prática de inclusão de escolas em Terras Indígenas foi fazendo com que o ritual de passagem ficasse cada vez mais distante das famílias responsáveis pelos filhos que frequentam as escolas, com isso esquecendo parte dos cerimoniais, da religiosidade. Este distanciamento foi o responsável pelos casamentos de alguns indígenas entre suas próprias marcas inclusive com os fóg.

O ritual de passagem que se manifesta no casamento produz a sensação da pureza: os velhos confirmando, a partir do aconselhamento, o pertencimento ao mundo dos adultos. Parte desta sabedoria ancestral foi aos poucos sendo desvalorizada pela escola, assim a prática da sala de aula tomada como patamar de conhecimento se colocando sobre o saber dos anciões Kaingang. Com isso criou-se uma crença que seus conhecimentos já não eram mais necessários, pois não tinham valor científico e por isso deveriam ficar apenas como contos. Assim começou-se o desprestígio da prática coletiva da sociedade Kaingang, embora a prática do casamento kamẽ com kajru e vice versa ainda continua em algumas aldeias Kaingang, o aconselhamento e a idade dos participantes deste evento a tytëg (moça

adulta), o kyrũ (rapaz adulto) se mantém. É a certeza de que a efetivação do ritual de casamento é um sistema da tradição que ainda assegura a prática do ritual do matrimônio, Kamẽ e Kajru.

Mergulhado na cultura da sociedade Kaingang, observando o modo próprio da transmissão e absorção dos saberes da cosmologia pelos aprendizes, todos são preparados para imergir nos conhecimentos do seu povo, pois esta metodologia não discrimina nenhuma faixa etária. Diferente da instituição escolar que chegou até as aldeias causando um desconforto, pois a criança na escola, para receber um conhecimento transmitido pelo professor, deve ter participado de uma série anterior à que esta frequentando. Por exemplo, não posso colocar em uma sala de aula uma criança analfabeta de leitura e escrita em uma série avançada que não conseguirá acompanhar a turma. Tenho primeiro que trabalhar com ela os métodos de alfabetização de acordo com seu nível de percepção. Este é um sistema ancorado nos pressupostos da metodologia vinda de outras fontes, o conhecimento ocidental. Enquanto no seio da comunidade, a criança pode participar de todos os atos de sua sociedade sem ter que primeiro estar classificada em um determinado grau de conhecimento. Então a escola, no meu ponto de vista, chegou impondo condições, desarticulando e tomando o poder dos velhos sobre os mais novos, com isso causando o afastamento das crianças em relação aos velhos e impondo condições para os aprendizes na absorção do aprendizado.

A realidade das escolas indígenas nas comunidades Kaingang é pouco conhecida. As instituições, mesmo aquelas que estão com gestores indígenas, em geral embasam seus métodos de ensino e aprendizagem, seu currículo e toda a sua organização em conformidade a qualquer escola da rede pública. A falta de formação específica para os gestores que estão à frente destas escolas colabora para o insucesso das escolas indígenas. Outro ponto que destaco, é a falta de afinco, vontade de buscar junto com os mais velhos métodos que utilizam para ensinar os mais novos de sua sociedade e esta seria uma das causas de “embranquecimento” das instituições escolares dentro das aldeias Kaingang.

O pensamento mais comum na sociedade envolvente acredita que os povos indígenas falam uma língua só, ou que não falam mais seu idioma nativo, generalizando assim a sociedade Kaingang como pertencente a um grupo grande de povos indígenas do país, como se fosse um povo só. As experiências de participação em simpósios, seminários e encontros esclarecem as questões voltadas

para este tema: quando me perguntam se ainda andamos pelados - é uma das indagações de afirmação que realmente traz o (des) conhecimento sobre sociedades indígenas. A conclusão sobre estas interpretações que a sociedade envolvente tem sobre nós é pensarem que quando falam de indígena, por exemplo, referem-se àquela imagem estereotipada de um índio seminú, ou ainda, sentado com cocar na cabeça em frente de uma oca com arco e flecha na mão. Esta é uma das imagens criadas pela imaginação desta sociedade, desde a invasão do Brasil. Porém, uma das respostas alcançadas nesta pesquisa traz o modo como se portam as sociedades indígenas dentro de cada especificidade que estão engendrados, uma conclusão a respeito dos povos indígenas Jê, especificamente a sociedade Kaingang.

Vejo que a escola implantada pelo gestor do SPI trouxe sérios problemas. Um dos enigmas muito forte foi o intuito de alfabetizar os indígenas para que deixem de ser selvagens e adquiram autonomia - na visão do homem branco. Este povo, mesmo tendo sido massacrado, miscigenado culturalmente, nunca deixou ou esqueceu-se do modo próprio como preparam seus filhos para o mundo a partir da sua cultura. A escola colonizadora idealizou um indígena, mas que na prática ele não correspondeu, pois prosseguiu em busca de seus ideais, constituindo-se Kanhgág pẽ (Kaingang puro). Na visão dos que pensaram a escola desde fora, este povo estaria sem autonomia, pois não enxergavam aí um sistema que afirmasse saberes. Vivendo uma pressão civilizatória, fazendo com que muitos abandonassem sua cultura, seus costumes e suas tradições, a meta da sociedade opressora não alcançou sucesso pleno nos séculos passados.

No entanto, os Kaingang sempre tiveram autonomia e liberdade de viver a sua cultura, seus costumes e sua tradição: reproduzem seus próprios saberes nos espaços domésticos e nos espaços coletivamente ocupados pelos membros de sua sociedade. Por exemplo, quando ia pescar com meu pai, no caminho para o rio, ele me ensinava como ser um grande pescador e um grande coletor. Colhia uma erva nativa no mato que parecia ser peixes enroscados pelas suas cabeças em um galho com forquilha e ritualizava com esta erva em minhas mãos para curar ou tirar todas as impurezas que poderia estar carregando em direção ao rio. Caso não fizesse esse ritual não teria sucesso na pescaria. Ensinava-me os perigos com que o espírito da água poderia estar rondando a gente nas barrancas do rio enquanto pescava, tinha uma espécie de “Goj ga, onh’oi” (bichinho da água), que ele pegava e

moía com as mãos fazendo fricção com a palma da mão e passava nos meus olhos a sua essência. A cura no rosto e na cabeça era a proteção dos espíritos, dizia meu pai. Ficará invisível aos espíritos e vamos voltar para casa sem prejuízo com os males que poderiam nos acompanhar durante a pescaria e a volta para casa.

A utilização da língua materna para introduzir conceitos e dar esclarecimentos e explicações é importante e não pode ser excluída, pois é através dela que professores e alunos discutirão procedimento de uma educação escolar a partir do conhecimento da cultura. Além de oportunizar a aprendizagem de novos conhecimentos aos alunos que dominam somente a língua Kaingang, fortalece a vida da língua, qualificando a competência dos alunos diante deste saber absorvido. O uso da língua Kaingang na escola contribuirá inclusive para falar sobre novos assuntos, ampliando seu vocabulário linguístico e ampliando seu valor.

A língua indígena, a partir da prática escolar, torna-se a língua de instrução. O professor indígena apresenta o desafio de tornar a escola um espaço da interculturalidade, valorizando a escrita e novos conhecimentos, sem prejuízo da oralidade e de práticas indígenas, preservando a cultura e a identidade Kaingang, bem como oportunizando o acesso à cultura dita universal e às tecnologias contemporâneas, se a comunidade assim o desejar.

Porém, pensando não somente nos benefícios e aprendizado que a escola possa trazer aos indígenas, é necessário pensar na agressão de forçá-los a abandonar sua realidade para adquirir outra que não faz sentido. Experiências que não foram muito boas no passado fazem compreender o que a sociedade não indígena pensa. Discutem-se alternativas em parceria: como a sabedoria dos velhos Kaingang poderá contribuir para a construção dessa escola?

Penso que para ser de fato específica e diferenciada a escola deverá ser elaborada a partir da localização e orientação do cosmo com uma fundamentação na escola do passado Kanhgá ag Ìn (casa dos homens), protagonizada pelo povo Kaingang e pelos mais velhos. Os recursos humanos terão de ser indígenas, atuando a partir dos conhecimentos próprios. Os currículos contemplando as mais variadas práticas do ensinar e do aprender: o nascer do sol, o por do sol, referenciados através da cosmologia que possibilita lembrar como as taquaras, os cipós, as folhas, as palmeiras e caules da urtiga brava são cortadas para confeccionar os artesanatos Kaingang. Esses bens que estão na natureza são

divididos em duas partes principais, direcionando-as para o pertencimento das metades Kamã e Kajru.

É importante aprender que as matérias primas não podem ser cortadas de qualquer maneira, pois existem no ano quatro estações: outono, inverno, primavera e verão. Aprendi que minha mãe, ao ter intenção de buscar estes materiais para confeccionar seus artefatos, se orientava primeiro com as fases da lua, pois tem fases que são prejudiciais ao corte de uma dessas plantas nativas. A lua nova é uma das fases em que não se pode cortar, pois se apanhar neste período o material colhido não tem durabilidade e atrai pragas (caruncho) assim que secar. Tem fases apropriadas para o corte que influenciará na germinação de brotos novos e que se desenvolverá logo e rápido. Se cortar em uma fase da lua não apropriada prejudicará o desenvolvimento da planta, assim como o produto artesanal não terá durabilidade e, o mais importante, não terá matéria prima logo. Este saber poderá estar contemplado nos currículos escolares das escolas Kaingang e possibilitará o diálogo com outras fontes de saber, como por exemplo, as ciências da natureza nos livros didáticos escolares.

As lideranças educacionais que desenvolvem seus trabalhos de docência em escolas indígenas concluem suas interpretações sobre a ideologia do pensamento ocidental e concluem que esse sistema de ideias chegou impondo condições de vida que não fazem parte da realidade Kaingang. Algumas imposições são visíveis e presentes até hoje em nossas comunidades: nós tirávamos o nosso alimento da mata, porem utilizávamos de forma regrada, de acordo com a necessidade de cada família ou comunidade, evitando assim o desperdício, o desmatamento, a extinção da fauna e mudanças ambientais da flora; tirávamos os remédios para a cura das enfermidades carnis e espirituais; dos rios tirávamos também o nosso alimento. Com o advento das escolas algumas dessas práticas foram desaparecendo, embora outras permaneçam vivas em algumas de nossas aldeias. A mata que enxergamos hoje e achamos que é virgem nativa não é, pois já foi destruída para a construção da aldeia, do antigo Posto Indígena. Ela desapareceu, transformando-se em lavoura³² do SPI. Passado esse período, nasceu uma nova mata que é a que enxergamos

³² Naquela época, anos 60 do século passado, o SPI obrigava os indígenas a fazer lavouras, trabalhando nelas apenas em troca de alimentação, pois os lucros ficavam com os antigos diretores, chefes de Posto desse órgão estatal.

hoje, a mata ciliar e com ela chegou a educação escolar, pensada pelo homem branco.

Essa escola chegou impondo, discriminando os coletivos Kaingang, tirando o poder dos velhos, do sogro e desprezando o método da transmissão dos saberes para os mais novos, até por que esse saber não é repassado de qualquer jeito a qualquer pessoa, mesmo sendo indígena pertencendo à mesma sociedade. Enquanto a escola ensinava como se aprende a escrever e ler nas páginas dos livros produzidos pelas editoras a partir de uma metodologia ligada ao processo do aprender pedagógico ocidental, os velhos, com a humildade que é a postura de mestre, transmitiam os conhecimentos que atravessaram séculos a partir da prática da oralidade, saberes que nós os Kaingang ainda guardamos na memória e ensinamos para nossos filhos.

A educação escolar indígena até a década de 1980 mostra o quanto foram discriminados e desrespeitados os modos de vida de nosso povo, principalmente os velhos. Tendo em vista que nem as leis brasileiras nos incorporavam como cidadãos legítimos e sabendo que tínhamos outra cultura e outras organizações sociais e políticas, a transmissão do saber, o aprendizado era imposta e sempre em língua portuguesa, o que era estranho para as crianças Kaingang. Por que o SPI queria a todo custo que os aprendizes desta nova escola fossem somente crianças? O modelo de educação escolar esperava que este povo se estruturasse socialmente da mesma forma que o homem branco, pois a ideologia do SPI era cumprir com a meta do governo brasileiro, de integrar estes povos à comunhão nacional. A Fundação Nacional do Índio - FUNAI, instituição responsável pela fiscalização e preservação dos territórios dos povos indígenas no Brasil desde 1967 até hoje, pensa do mesmo jeito, quer a todo custo que o Kaingang vá se integrando a sociedade envolvente. Isso nos mostra o grande descaso com a cultura indígena, exatamente por quem se diz parceiro das sociedades indígenas. Esta turbulência fez com que algumas pessoas do povo Kaingang esquecessem seus costumes, substituindo seus bens por uma cultura que não dominam e não entendem. Hoje, nas comunidades Kaingang, existem pessoas que são consideradas como fóg kórég (branco mestiçado com índio). Esta mistura faz com que não sejam respeitados fora da aldeia como branco e dentro das aldeias também são discriminados por não serem Kanhgág pẽ (Kaingang puro). Isso também é fruto da escola pensada para

integrar o indígena em uma sociedade que ele desconhece, causando assim resultados preconceituosos para com seus descendentes.

Do ano de 2005 para cá, algumas das escolas indígenas vem modificando sua realidade, incorporando parte dos conhecimentos tradicionais na sala de aula, com o intuito de proteger a identidade Kaingang e fazer com que sua clientela absorva saberes ligados ao conhecimento ancestral. Mas para que isso seja de grande valia e tenha importância, precisamos realizar formação continuada com os docentes indígenas. Por exemplo, a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Toldo Campinas, localizada na Terra Indígena Guarita, tem em seu currículo uma disciplina chamada “Arte e cultura” (MEDEIROS, 2012). A tecnologia, própria da sociedade indígena colocada no currículo da escola, é considerada como prática pedagógica, por ser de conhecimento ancestral coletivo, prepara a criança na inserção dela ao mundo dos adultos.

Com a imersão da criança indígena no domínio de parte dos códigos da sociedade envolvente, não precisa ela se adaptar à sociedade não indígena e falar somente a língua portuguesa ou mesmo somente a língua indígena, mas sim, fazer com que o conhecimento permeie por entre os dois mundos de saberes, através do conhecimento vindo pela escola e através do saber indígena coletivo transmitido pelos velhos Kaingang. Criando possibilidades para alavancar a interlocução com as duas fontes de saber, pensar que o saber do intelectual Kaingang ultrapassa as barreiras que ao longo dos tempos serviram como atrapalho e que entrelaçados com os saberes vindos da academia supere a barreira da individualidade, transformando-se em conhecimento coletivo pelas boas inter-relações realizadas pelos docentes indígenas. Estas ideias me fazem lembrar um provérbio Kanhgág. “Posso ser tudo o que você é sem deixar de ser índio”: não viver no passado, mas fazer do passado a vida que reproduzo no presente, falar a língua indígena e viver o presente pensando um futuro contínuo no aqui e agora, é a trajetória que confirma minha existência e minha história e isto faz de mim um agente semeador da cultura, por isso estou aqui.

A escola indígena, com seus pressupostos - como faziam os velhos Kaingang, abrangendo a consciência da sociedade indígena, reestruturando estratégias de resistência, promovendo a cultura, e a apropriando-se das estruturas da sociedade não indígena, adquirindo experiências e disponibilizando a cada um de seus membros estes saberes - visa uma educação intercultural comunitária, bilíngue, específica e diferenciada, dialogando com a comunidade local para a

preservação e continuação de seu povo. Sendo assim, é interessante que os currículos, as práticas pedagógicas e as aulas sejam ministradas preferencialmente pelos professores indígenas, pois estes, ao terem seus conteúdos programáticos formulados a partir da consulta ou pesquisa com os velhos de seu povo, farão refletir na instituição escolar junto aos alunos a realização dos bens importantes que os velhos transmitiram.

Os currículos definidos pelas próprias comunidades com o aval dos velhos torna a comunidade forte e protegida com a manutenção de seus costumes, da cultura, da forma diferenciada como aprendem a partir da coletividade. O grande desafio é que ela seja realmente respeitada e compreendida em suas especificidades, que as leis garantam esses direitos, sem discriminar e ou prejudicar a forma própria de serem povos coletivos e que este povo concretize esta prática.

A formulação de atividades pensadas pelo professor indígena para seus alunos, originadas nos saberes do povo Kaingang, poderá finalmente contribuir para a sobrevivência da cultura de seu povo. Com a incorporação da cultura nas propostas pedagógicas das escolas, a sociedade indígena abrirá oportunidade para os descendentes de seu povo trilhar o caminho de volta para casa, em direção ao conhecimento do mundo dos ancestrais Kaingang.

A realidade que os povos indígenas trazem para o presente, é que os movimentos nesses 513 anos de resistência, massacre, destruição, genocídio e usurpação: chega-se então o momento de **indianizar, ou seja, Kainganguizar a escola**, descontaminar preceitos inseridos historicamente nas estruturas curriculares. Seguindo a inspiração de Maria Inês de Almeida (2009), que propõe “desocidentalizar” a escrita, penso que a escola indígena precisa ser “desocidentada”, precisa ser desconstruída naquela modalidade implantada pelo antigo SPI que ainda se manifesta nos dias atuais. A escola deverá ser reelaborada de acordo com a cultura, com a cosmologia, com os costumes e com a tradição de cada povo, onde ela estiver inserida em territórios indígenas.

CONCLUSÃO

Não basta construir muros em volta dos conhecimentos tradicionais Kaingang que os velhos possuem. Temos que, na verdade, a partir do diálogo com esses conhecimentos, buscar o entendimento para observar os saberes e deixá-los fora do alcance direto daquelas pessoas que só ou sempre sugaram nossos valores, usaram os conhecimentos para usufruir mais um status para sua vida pessoal e ou profissional, beneficiando-se às vezes em mais um degrau na profissionalização em sua carreira, tornando-se mestre, doutor ou PhD.

Em muitos casos, o nosso povo, nossos líderes não conseguem entender o porquê disso, pois em outras oportunidades os não indígenas já se aproveitaram muito, inclusive de nossas terras, de nossas riquezas. Agora também querem resolver seus problemas científicos com as experiências e saberes dos velhos Kaingang. A exposição do saber coletivo deve realmente ser filtrada, lembrando que os muros ou o muro não é construído sem nenhum motivo específico: são erguidos com propósitos de guardar a memória dos antepassados. Aquele conhecimento especial, que muitas vezes é somente o pesquisador indígena ou o jamré (cunhado, genro) que pode acessar e usufruir dele, na verdade não é por que a pessoa não tenha a capacidade de absorver, mas é porque há conhecimentos que só poderão ser acessados na singularidade entre os jamré, ou vice versa.

Só em saber que foi o velho Kaingang que transmitiu o conhecimento, faz perceber que ainda existe a oralidade e com isso passará adiante ou está passando a forma ideal de instruir-se a partir da cultura e da memória ancestral Kaingang. O diálogo é um dos objetivos inseparáveis na absorção desses saberes, que ao longo dos séculos ficou guardado na memória dos velhos Kaingang, a escuta.

O velho não mede esforços para ajudar o seu jamré, porém a etnografia que gostaria de ter feito e não consegui realizar porque o modelo que a academia me preparou para tal exercício não pude colocá-lo em prática, pois os velhos Kaingang, em um primeiro momento, não quiseram me adiantar nada sobre o objeto que gostaria de saber. Então usei uma metodologia a partir dos costumes indígenas e, como relatei, fomos na parte da manhã eu e minha família ao encontro dos meus entrevistados. Aos poucos foi surtindo efeito a visita em um espaço na sombra de uma árvore e as conversas com o casal de velhos foram cada vez mais fluindo. Foi quando o velho resolveu nos contar uma história e assim foi surgindo o nosso

diálogo. O velho disse aos meus filhos que se deitassem para escutar aquela história que ele iria contar. Caso não deitasse para ouvir disse ele, não cresceriam bem e que o espírito também escuta, por isso nós temos que sempre escutar esse tipo de história deitados. Se você não se deitar estará fazendo que o espírito te enxergue e com isso poderá te levar. Esta prática ou método sempre terá um lugar de destaque, onde vai estar continuamente guardado na memória de cada Kaingang o saber sempre continuará depositado e estará se renovando a cada transmissão.

Os guardiões desta sabedoria são e sempre serão as pessoas mais velhas do povo Kaingang, mas acima de tudo a cultura que aprendemos a partir da escuta é traduzida em esperança. Diante de qualquer fato que se suceda com nosso povo, sempre teremos ao nosso lado pessoas simpatizantes ou pesquisadores indígenas que precisam manter o saber em evidência na escrita e na oralidade. Para seguirmos no processo da continuação do pensamento Kaingang precisamos estar enraizados no saber ancestral, com um marco referencial que são os velhos Kaingang, que tem gravado na memória o saber que lhes serviu de aparato na continuação desse saber a partir da oralidade, porque os velhos são considerados como uma espécie de biblioteca viva ambulante na continuidade dos caminhos em direção ao mundo dos ancestrais Kaingang.

O Kaingang contemporâneo modificado, mas com o coração sempre Kaingang em pleno século XXI, passa por tantas coisas e muitas vezes não compreendemos na verdade se hoje nascemos no seio da sociedade que O que somos? Somos bons? Sempre nos colocou à margem e que nos enche de perguntas. Quem somos? E tantas outras coisas. Mas caso desejarmos que ao nascerem os nossos filhos fossem banhados com ervas medicinais, então precisamos mesmo de revitalizar junto com nossos avós os costumes que usavam quando davam à luz a suas crianças, por que o Kaingang não deve viver uma vida de faz de conta. Ele continua sendo ele mesmo, mesmo transformado e vivendo em contato a uma sociedade que não conhece continua se reafirmando na imitação com o outro.

É triste saber que mesmo diante de tantas maravilhas que ainda existem em nossa cultura, a qual conhecemos e estamos passando adiante, os mais novos de nosso povo, nossos parentes, sofrem com o preconceito vindo de nossos próprios irmãos Kaingang, ao mesmo tempo pelo homem branco. É tanta tristeza que até alguns de nós já desaldearam-se e foram viver de outro jeito nas cidades, ocultados

fisicamente de seu povo. Não digo isso baseado em sentimentos, mas sim baseado em acontecimentos, esquecimento, desprestígio e desconsideração por serem monolíngues somente em língua portuguesa.

Os velhos morrem levando consigo todo o conhecimento que guardaram na memória em outros tempos. Muitas vezes fazemos descaso de nossos anciões e quando algum entre eles parte para o outro lado, o Nūn-me (aldeia dos mortos), se arrependemos juntos, por não termos adquirido a essência da experiência, a sabedoria que leva junto de si. Os velhos muitas vezes morrem de tristeza, morrem pelo descaso, os velhos morrem por serem pessoas. O egoísmo dos filhos Kaingang, a traição que cometem com a sua cultura estão sempre presentes na vida cotidiana da pessoa Kaingang, talvez porque, mesmo diante de tantas maravilhas, eles só consigam enxergar a desvalorização de sua cultura. Para a tristeza dos velhos isso cega seus corações; é obrigação nossa enquanto professor bilíngue em reescrever a história e a nova história que estamos vivendo. Caso não estejamos preocupados com o nosso devir, estaremos colaborando para o extermínio de nossa própria cultura e de nossa gente.

A formação da pessoa Kaingang acontece com várias etapas, na primeira quando crianças descobrimos um mundo cheio de facilidades, porém com muitos obstáculos. Queremos saber o que podemos oferecer a nós e a outros, bem como a todos os seres vivos. Temos inúmeras angústias, principalmente sobre os sentimentos que nos afligem ou que nos alegram, pois é nesta fase que devemos descobrir quem somos e o que sentimos. Somos hoje parte do que fomos um dia, desse mesmo modo seremos daqui a alguns anos parte do que somos hoje. Nesse percurso, em busca da realização de nossos costumes, deixaremos alguns pedaços pelo caminho, resumidamente falando, somos sempre parte da essência Kaingang se manifestando um pouco do que foram nossos velhos e um dia também seremos parte do que somos hoje, desta história.

Um dia! Serei velho, tão velho que me arrependerei do que não fiz. Um dia alguém se lembrará de mim, talvez pelo que eu fui ou talvez pelo que eu seja ou pelo que eu fiz. Um dia eu não estarei mais aqui, talvez hoje, talvez amanhã. Mas um dia, bom, um dia eu quero ser tudo que sonhei, pois nesse dia, serei eu mesmo, um Kanhgág pẽ, serei feliz, muito feliz por ser um dos guardiões da cultura, do costume e da tradição do meu povo, pois com certeza um dia eu voltarei aqui de novo.

REFERÊNCIAS

DA TRADIÇÃO ORAL INDÍGENA KAINGANG

Adelino Rosa. Entrevista concedida ao autor em agosto de 2011.

Amilton Melo. Entrevista concedida ao autor em dezembro de 2012.

Francisco Kapiká Griá. Entrevista concedida ao autor em agosto de 2012

Gilmar FagvĒjá Claudino. Entrevista concedida ao autor em novembro de 2012.

Jaime Alves. Entrevista concedida ao autor em novembro de 2012.

Jair Retánh da Silva, entrevista concedida ao autor em maio de 2013.

João Carlos Kasu Kanheró. Entrevista concedida em 24 de novembro de 2012 ao autor, no encontro dos Kujás, Aldeia Tupĕ Pĕn (Morro do Osso).

João Fagũn Mineiro. Entrevista concedida ao autor em agosto de 2012.

Porfírio Sales. Entrevista concedida ao autor em dezembro de 2012.

Santo Kei Claudino. Entrevista concedida ao autor em novembro de 2012.

DA TRADIÇÃO ESCRITA

ALMEIDA, Maria Inĕs. **Desocidentada**: experiĕncia literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ANTUNES, Claudia Pereira. **Experiĕncias de formaçãõ de professores Kaingang no Rio Grande do Sul**. Dissertaçãõ de Mestrado. Programa de Pós-Graduaçãõ em Educaçãõ, UFRGS, 2012.

AQUINO, Alexandre. **A fundaçãõ de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul**. Revista Tellus Ano 09 n° 17. Campo Grande: UCDB, 2009.

BALANDIER, Georges. **A desordem**: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BASILE BECKER, Ítala Irene. **Lideranças Indígenas no começo das Reduções jesuíticas da província da Paraguai**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa, 1992.

BENGOA, José. **La emergência indígena en América Latina**. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação Indígena e Interculturalidade: uma experiência de trocas de saberes na universidade**. Publicado nos Anais do VII Seminário de Educação do Vale do Arinos – Juara/MT – 2012

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Povos Indígenas e Educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Tradição e memória nas práticas escolares kaingang e Guarani**. Currículo Sem Fronteira. Volume 10 – Número 1 – Janeiro/julho 2010.

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

BRASIL, Constituição Federal de 1988.

CANCLINI, Nestor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.

CLAUDINO, Zaqueu Key. **Educação Indígena em Diálogo**. Pelotas: Editora UFPel, 2009.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

Documento Final da I Conferência de Educação Escolar Indígena – CONEEI, Luziânia, GO, agosto de 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

FREITAS, Maria Inês de. Educação de jovens e adultos: subsídios para construção de cursos de técnicas agrícolas kaingang. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; VENZON, Rodrigo Allegretti (orgs.). **Pensando a educação kaingang**. Pelotas: UFPEL, 2010.

INÁCIO, Andila Nivygsãnh. Venh Kanhrãh. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; VENZON, Rodrigo Allegretti (orgs.). **Pensando a educação kaingang**. Pelotas: UFPEL, 2010.

KUSCH, Rodolfo. **América Profunda**. Editora Fundación Ross, Província de Santa Fé Republica Argentina, 2000.

LEGISLAÇÃO, Estado do Rio Grande do Sul. Parecer nº 383/2002.

LUCIANO, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, João Cardoso de; HOFFMANN, Maria Barroso. **Olhares Indígenas Contemporâneos II**. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas, 2012.

MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1984.

MEDEIROS, Juliana Schneider. **Escola Indígena e Ensino de História: um estudo em uma escola Kaingang da Terra Indígena Guarita/RS**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, 2012.

NASCIMENTO, Márcia Gojtên. Ëg vĩ ki kãmén sĩnvĩ han: as artes da palavra no kaingang. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; VENZON, Rodrigo Allegretti (orgs.). **Pensando a educação kaingang**. Pelotas: UFPEL, 2010.

PETERSEN, Ana Maria de Barros. BERGAMASCHI, Maria Aparecida. SANTOS, Simone Valdete. Semana Indígena: ações e reflexões interculturais na formação de professores. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org.). **Povos Indígenas e Educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves. Uma ponte pênsil sobre o oceano: a contribuição do pensamento mitológico kaingang para a humanidade. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org.). **Povos Indígenas e Educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

SANTOS, Silvio Coelho. **Educação e Sociedades Tribais**. Porto Alegre: Movimento, 1975.

TOMMASINO, Kimmiye. **Os sentidos da Territorialização dos Kaingang nas cidades**. Fórum de Investigação Jê do Sul IV RAM Curitiba: mimeo. 2001.

VAZ E SILVA, Neusa. **Teoria da cultura de Darci Ribeiro e a filosofia intercultural**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, São Paulo, USP, 1994.