

Juliano Strachulski

Doutor em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG)
julianomundogeo@gmail.com

Jorge No Kaya Alves

Professor indígena – SEED/PR
nokaya_jorge@hotmail.com

Os Kaingang de Cândido de Abreu: Práticas (materiais e simbólicas) tradicionais e relação com o território

Resumo

Esse artigo busca compreender a relação dos *Kaingang* e suas práticas (materiais e simbólicas) tradicionais com o território, na Terra Indígena Faxinal (TIF), Cândido de Abreu-PR. O território, a terra (*Gá*), *Kaingang* é o espaço das vivências cotidianas, no qual há forte relação dos indivíduos com os meios de sobrevivência, mas também onde são narrados os mitos e as lendas sobre os seres sobrenaturais e onde se assentam as bases de sua organização social. Local em que estão enterrados os seus falecidos e os seus umbigos. Suas práticas tradicionais são guiadas por um elo com o território, estando vivas não só na memória, como no cotidiano, orientando a vida dos *Kaingang* na relação com este território, com destaque para aquelas práticas de subsistência (agricultura, pesca e caça), medicinais (saberes práticos e simbólicos), religiosas, dentre outras.

Palavras-chave: Povo *Kaingang*, práticas tradicionais, território, Terra Indígena Faxinal.

Abstract

THE KAINGANG OF CÂNDIDO DE ABREU: TRADITIONAL (MATERIAL AND SYMBOLIC) PRACTICES AND RELATIONSHIP WITH TERRITORY

This article aims to understand the relationship of the *Kaingang* and their traditional (material and symbolic) practices with the territory, in Terra Indígena Faxinal (TIF),

Cândido de Abreu-PR. The territory, the land (*Gã*), *Kaingang* is space of everyday experiences, in which is a strong relationship of individuals with the means of survival, but also where myths and legends about supernatural beings are narrated and where settle down the foundations of their social organization. Local where his deceased's and their navels are buried. Its traditional practices are guided by a link with territory, being alive not only in memory, but in everyday, guiding lives of the *Kaingang* in the relationship with this territory, with highlight those subsistence (agriculture, fishing and hunting), medicinal (practical and symbolic knowledge), religious, among others.

Key-words: *Kaingang* people, traditional practices, territory, Terra Indígena Faxinal.

1. Introdução

Em um momento no qual a integração completa dos povos indígenas com a sociedade não indígena parece inevitável, cabe destacar e trazer elementos para mostrar que a maioria de suas práticas tradicionais permanecem vivas no cotidiano local, não caindo no ostracismo, e extremamente ligadas ao seu lócus de reprodução física e cultural: o território.

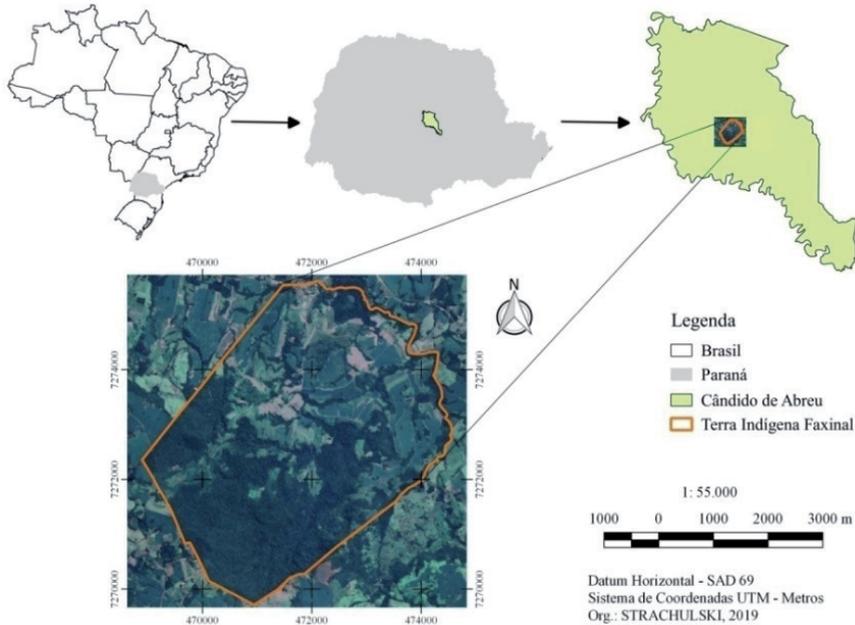
A cultura *Kaingang* desenvolveu-se na floresta de Araucárias, em especial em territórios do sul do Brasil (Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina) e de São Paulo. Porém, ao longo do tempo, ocorreram inúmeras disputas territoriais entre indígenas e não indígenas, que ocasionaram aos primeiros a perda da maior parte de seus territórios e o abandono de algumas práticas socioculturais tradicionais.

Por outro lado, apesar das perdas territoriais, em várias Terras Indígenas e aldeias muitas práticas tradicionais permanecem vivas no cotidiano desses povos, algumas sendo mais intensamente desenvolvidas e outras menos.

Dessa forma, o presente texto busca compreender a relação dos *Kaingang* e suas práticas (materiais e simbólicas) tradicionais com o território, na Terra Indígena Faxinal (TIF), localizada no município de Cândido de Abreu - Paraná (figura 1).

Apesar das perdas territoriais também sofridas pela TIF, em sua primeira delimitação teve quase 20.000 ha, possuindo hoje 2.000 ha, muitas práticas ainda persistem entre os *Kaingang*, destacando-se aquelas de subsistência, medicinais, religiosas/crenças, dentre outras práticas socioculturais.

Figura 1
MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO



Fonte: Strachulski, 2015.

Para compreender as práticas tradicionais dos *Kaingang* e sua relação com o território, é preciso entender de forma inicial a ligação com este território, visto que é o *locus* que permite sua cultura existir e se propagar ao longo do tempo.

Primeiramente estabelece-se um vínculo simbólico-cosmológico com seu território, a sua terra (*Gá*). *Gá* seria o território étnico original e também a terra, o solo. É o espaço no qual o povo *Kaingang* se realiza, na completude de seu ser (biológica e culturalmente), como uma sociedade fundada em um espaço que é física e simbolicamente constituído (TOMMASSINO, 2005). Pois, o mito de sua gênese é a de que os primeiros *Kaingang* (*Kamẽ* e *Kanhru*) saíram da terra, ou seja, para eles, a terra os faz nascer, estando intimamente ligada a seu universo físico-espiritual. O mito de origem resultou em outras narrativas que permitem adentrar nesse universo.

Há outra explicação que mostra um elo quase inabalável entre *Kaingang* e território, pois estariam ligados à terra tanto no início quanto no final de suas vidas. Quando nasce, um indivíduo *Kaingang* tem seu umbigo enterrado, de modo que indígena e terra estão ligados umbilicalmente até a morte, pois, neste momento, ele pretende que seu corpo também esteja ali enterrado (TOMMASINO, 2000).

O território também está ligado às relações diárias tanto com o meio cultural quanto natural, do qual provém sua subsistência material e reprodução sociocultural, constituído por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*), além de rituais, lendas, crenças, espíritos e conhecimentos (RAMOS, 1986; TOMMASINO, 2000).

Um relato feito por professor não indígena e apurado com os indígenas mostra como é forte esse vínculo. No ano de 2015, um grupo de moças foi disputar um campeonato de futebol no município de Ivaiporã, a cerca de 100 km da TIF. Ao passo que sentiam falta de seu lar e não queriam mais ficar longe dele, competiram no último jogo com pouca vontade, e, segundo os indígenas, perderam para voltar mais cedo pra casa. O território chama o *Kaingang* e esse prontamente atende sua evocação.

Heck e Prezia (1999, p. 42) destacam a importância da terra para os povos indígenas, pois “[...] perder a terra equivale a perder a fonte da economia, as condições de saúde, o espaço social, as tradições culturais, a configuração histórica e o eixo da religião”. Na terra fixam as lembranças, como os relatos dos antigos, nela estabelecem representações simbólicas, conferindo sentido às suas práticas (materiais e imateriais).

Já Bonnemaison (2002, p. 97) diz que “[...] não existe etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não tenha se investido física e culturalmente num território”. O território se torna local de manutenção de uma cultura, visto como apropriação, pois representa a dimensão simbólica e a afetividade do grupo.

Há um laço de solidariedade entre o indígena e seu território, uma relação entre suas práticas (materiais e imateriais) e a vida em harmonia com seu micro-universo, constituído por seu imaginário que traz vida e sentido às práticas e aos conhecimentos.

O território *Kaingang* se torna o espaço das vivências cotidianas, no qual há forte relação dos indivíduos com os meios de sobrevivência.

Também é onde são narradas as lendas sobre seres sobrenaturais, o mito sobre sua origem, e onde se assentam as bases de sua organização social: bens, valores, conhecimentos e tradições que dão sentido e possibilitam a vida individual e coletiva.

2. Procedimentos metodológicos

A pesquisa se apresenta enquanto qualitativa e de caráter empírico, apoiando-se na etnografia, para entender como um determinado grupo humano vive e se relaciona com seu território. Possui várias finalidades e oportuniza compreender os diversos momentos de um povo, a partir da observação, da descrição e da análise dos dados (PEIRANO, 1994). Buscou-se compreender a cultura *Kaingang* e suas práticas tradicionais na relação com o território.

Nesse sentido, a metodologia para o seu desenvolvimento consistiu em convivência diária com os indígenas *Kaingang* da Terra indígena Faxinal (TIF) por cerca de 45 dias, ao longo do ano de 2015.

Num primeiro momento, procedeu-se a técnica de observação simples, buscando uma visão externa e geral ao povo e à situação estudada. Nesse momento não havia perguntas específicas dirigidas às pessoas, nem abordava-se os indivíduos, conversando com eles somente quando vinham até nós.

Já no segundo momento, com uma noção geral dos acontecimentos locais, de como viviam, buscou-se uma aproximação com os moradores, fazendo-se uso da observação participante, que permite uma percepção ativa da realidade com interação nos momentos do cotidiano local.

Concomitantemente, fez-se uso de entrevistas não-estruturadas ou informais, utilizadas em estudos exploratórios, pois oferecem uma visão aproximativa do problema estudado (GIL, 2008).

Após a aproximação com a comunidade, e para a realização das conversas e entrevistas informais, foi utilizada a técnica de amostragem aleatória e a de “bola de neve” (ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2010), através da qual, ao final de uma entrevista ou conversa, o sujeito era instigado a indicar outra pessoa de interesse para a pesquisa.

Ao longo de todo o processo de pesquisa, também foram realizados registros fotográficos da maioria das práticas tradicionais da cultura *Kaingang*, vivendo e registrando algumas situações de forma mais intensa e detalhada e outras menos, de acordo com as possibilidades de contato que com elas se pôde ter.

3. Práticas de subsistência

A realização das práticas tradicionais de subsistência do povo *Kaingang* depende de sua relação com o território, da forma como o percebem e o tratam. Além de uma fonte de recursos naturais, o território oferece as bases para o desenvolvimento de sua cultura que se projeta sobre ele, ancorada em preceitos que não se dissociam de sua origem. Apesar de sofrer algumas mudanças, provocadas pelo contato constante com outras culturas, o povo *Kaingang* vê no território uma forma de proteção, há uma relação inextricável entre eles.

Mesmo com os avanços da modernização da agricultura tendo invadido o meio rural do município de Cândido de Abreu, e inclusive se fazerem presentes na TIF, ainda persiste uma prática agrícola denominada de coivara ou roça no toco, praticada por indígenas mais velhos (com mais de 50 anos).

Essa forma de agricultura é baseada na roçada e queimada da vegetação arbórea (figura 2), normalmente entendida como capoeira (formação florestal em várias fases da sucessão ecológica secundária), com sua posterior queimada (VALVERDE, 1968). Esta prática se baseia em uma rotação de áreas e cultivos considerados tradicionais, como mandioca, batata-doce, feijão e milho, com sementes crioulas (figura 3).

Figura 2
ÁREA QUEIMADA PARA REALIZAR A ROÇA “NO TOCO”



Fonte: Strachulski, 2015.

Figura 3
ESPIGA DE MILHO CRIOULO



Fonte: Strachulski, 2015.

Para a escolha de uma área de roça é preciso fazer uso do conhecimento tradicional, mas ela também está condicionada a questões socioculturais. Apesar das terras serem de uso comum e o direito a uma determinada roça por uma família ser temporário, ou seja, é dela enquanto a maneja, e após seu abandono este território voltar a ser da comunidade (VEIGA, 2006), nem sempre é isso que ocorre.

Em conversa com um indígena, foi possível entender que há certos locais que foram historicamente cultivados por uma mesma pessoa ou família e que acabam possuindo um sentimento de pertencimento e nem sempre voltam para a comunidade, sendo necessário ao novo usuário pedir autorização para cultivá-las. As histórias, lendas e os “causos” que se originam nestas terras durante trabalho agrícola também acabam por legitimar a relação da pessoa com o território, além da baixa disponibilidade de terras agrícolas, devido às perdas territoriais sofridas pela TIF.

Portanto, o laço que se cria com certo território não se quebra nem quando esse é “abandonado”. Essa ligação com as áreas de roça se deve ao contato diário com elas. Portanto, a terra não é vista apenas como recurso natural, ela também é concebida como fonte de recursos simbólicos territorializados (PORTO-GONÇALVES, 2002). Há um íntimo conluio entre indígena e território, um encontro sem fim, caracterizado por relações materiais, mas que também proporciona criações subjetivas.

Tal situação também pode ser vista como uma forma de algumas pessoas afetarem ou controlarem ações espaciais de outras, restringindo o acesso a determinados espaços e assegurando seu controle sobre uma certa área agrícola, o que denota uma territorialidade mais expressiva (SACK, 2011).

Além da agricultura, há outras práticas de subsistência como a caça e a pesca. A caça é comumente realizada com espingardas. Por outro lado, há a elaboração de armadilhas (figura 4), porém poucos são os que fazem, além de dominarem certas técnicas de caça (Ex: disfarçar o cheiro humano). Destaca-se também que a caça não é muito praticada em detrimento do tamanho da terra indígena, o que resulta em pouca área florestada. Os animais mais caçados são: cateto (*Tayassu tajacu*), tatu (*Dasyppus spp*), paca (*Cuniculus paca*), quati (*Nasua nasua*) e cutia (*Dasyprocta azarae*).

A prática da caça ainda pode ser regulada por crenças, como na existência de deuses dos animais que puniriam aqueles que caçam em grande quantidade, tendo em vista que perturbariam o equilíbrio da natureza:

Antigamente eu e um amigo meu íamos caçar, todo dia a gente matava um tatu. Quatro dias seguidos que a gente matou um tatu por dia e no outro dia eu cortei o rabo de um. Então eu pensei, será que se a gente continuar matando não pode acontecer algo com a gente? Será que o Deus dos tatus não pode fazer alguma coisa com a gente, como a gente cair, se machucar? Em outra vez a gente tava caçando e o meu amigo caiu em cima da faca, sorte que só raspou. Aí, então, a gente parou de caçar. Parecia que tinha alguma coisa dizendo pra gente parar (informante A)¹.

Figura 4
EXEMPLO DE ARMADILHA PARA PEGAR TATU



Fonte: Strachulski, 2015.

Quando o ‘informante A’ fala em “Deus dos tatus”, pode-se compreender que se refere ao “Senhor dos Animais”, quem autoriza ou não as caçadas e, quando ocorre transgressão, como a morte de muitos tatus, ele pode punir os indígenas, como fazer “cair em cima da faca”, lançar doenças, enviar espíritos maus e outras moléstias (DESCOLA, 2002). Esses atos podem ser interpretados como uma forma de proteção da natureza, para que os indígenas convivam com ela de forma equilibrada e a protejam.

Outra atividade de subsistência é a pesca, que pode ser realizada com vara de pescar, mais comum, ou com a técnica do *pari* (figura 5), pouco praticado. O *pari* é uma prática tradicional de pesca, que consiste em trançar taquara (*Chusquea sp.*). Faz-se uma esteira – coloca-se sobre uma armação feita de galhos de árvores que se eleva para cima do nível da água – introduzida dentro de um funil constituído de uma parede de pedras, na qual se direciona a água e os peixes, sendo construída em uma corredeira.

Os *Kaingang* conhecem os ambientes e épocas de maior piscosidade, as técnicas mais eficientes de capturar os peixes, como os *pari* que devem ser feitos depois de uma chuva e antes do inverno, respeitando o período reprodutivo dos peixes (pois, nessa época os peixes migram para os rios maiores). Aparentemente se torna uma prática extremamente material, porém, também há o seu lado simbólico, quando o indígena joga folhas de Guabiropa (*Campomanesia xanthocarpa*) em cima do *pari*, inferindo que “(...) folha de Guavirova é remédio pra pegar peixe” (informante E).

Figura 5
A PESCA MEDIANTE A TÉCNICA DO *PARI* E AS FOLHAS DE GUABIROBA



Fonte: Strachulski, 2015.

É uma prática que pode ser realizada em qualquer rio e em qualquer corredeira de um rio. Dessa forma, mostra a capacidade de territorialização dos indígenas, de estender seus laços territoriais, conhecendo cada palmo de terra e nela se embrenhando profundamente. Cria-se um laço de parentesco entre o ser humano e tudo aquilo que contempla seu território, como as árvores, os animais, os rios e as rochas. Há um diálogo íntimo e permanente com a terra, pois dela tudo se origina como o ser *Kaingang*, fato narrado em seu mito e em sua origem (DARDEL, 2011).

4. Práticas medicinais

Além das práticas de subsistência, de primeira necessidade, os *Kaingang* da TIF também possuem crenças e saberes medicinais tradicionais (materiais e simbólicos), que se pode constatar no convívio com eles. No que concerne ao tratamento da saúde há conhecimentos práticos, como um remédio citado para a cura contra a picada de cobra:

Esses bicho que morde a gente, cobra né, daí tem remédio pra aquele também. Se você pisa no osso da cobra ele fica preto assim o teu pé. Daí ponha aquele remédio (...) esse remédio Banana-imbé (Banana-de-mico) como diz (...). Daí você tira um pedaço assim com a faca e daí você passa no qualquer lata assim, daí soca com um pau, socar bem socadinho, daí você punha ali e amarra com um pano (...) ele puxa tudo veneno, volta de novo. Se morde você no mato, daí você vem e logo você anda (informante B).

A referida espécie vegetal comumente chamada de Banana-de-mico (*Philodendron bipinnatifidum*) (figura 6) pelos não indígenas pode ser encontrada na mata e ou nas capoeiras, localizadas na serra ao fundo da TIF, mas é possível vê-la plantada na aldeia. Para tanto, necessita-se conhecer tanto a referida espécie, como o local em que ela se encontra, demonstrando um saber extremamente relacionado a seu território.

A capacidade de deslocamento e o conhecimento dos locais em que se encontram determinadas espécies vegetais na visão dos *Kaingang* confere ao território uma característica de ser “[...] ao mesmo tempo, raiz e cultura. Não é fortuito o fato destas duas palavras terem um mesmo campo semântico e uma referência comum à terra nutridora” (BONNEMAISON, 2002, p. 107).

Figura 6

BANANA-IMBÉ: ESPÉCIE MEDICINAL UTILIZADA CONTRA PICADA DE COBRA



Fonte: Strachulski, 2015.

Fica retratado um enraizamento ao território, visto que se gera um vínculo quase que cotidiano com a floresta, a partir da coleta de espécies

medicinais. Há uma convivialidade que se estabelece entre uma vivência histórica e as práticas socioculturais presentes, criando uma apreensão e um valor humano, mais do que de posse, com o território. Viver no território com o desenvolvimento de suas práticas, aliadas aos conhecimentos tradicionais, definem as formas dos *Kaingang* atuarem.

Esses conhecimentos são considerados práticos, mas também frutos de crenças e imaginação, lotados de cultura e repletos de significados, baseados em observações e replicações, sendo desenvolvidos coletivamente pelos vínculos entre os indivíduos, que, a partir do contato diário com os seus, possibilita a disseminação de saberes e crenças, transmitidos oralmente entre as gerações (STRACHULSKI, 2014). O exposto pode ser verificado na seguinte fala proferida por um indígena:

Quando o meu vô era novo ele contô que viu um véio bem de escondido sondando um lagarto brigando com uma cobra grande. O lagarto batia com o rabo na cobra e ia vencendo, mais a cobra ia mordendo o lagarto, mais ele continuava, só que a cobra mordía mais e daí ele ia ficando fraco. Quando ele ficava fraco ele descia correndo e comia uma folha e daí vinha de novo na cobra, e sabe que ele matava as cobra. Então, o índio véio quando foi picado pela cobra foi lá e pegó a folha, esmagó e passou na perna e sarou, e nem dor ele sentiu (informante C).

A observação da natureza é uma das formas de desenvolvimento dos conhecimentos tradicionais. Saber para que serve uma determinada espécie vegetal está atrelada à conservação da saúde das pessoas e mostra a capacidade *sine qua non* de interpretação dos significados da natureza pelos povos indígenas.

Seus saberes também são de base simbólica, fundados em crenças, pois *“para curar mordida de cobra, tem que cortar o rabo da cobra e colocar no lugar que foi picado, mas tem que fazer o benzimento, é a fé da pessoa que cura”* (informante D).

Em outro diálogo, se referindo à floresta, um rapaz diz: *“tem uma árvore de tronco grosso que o meu pai dizia que fazia um barulho, que tinha um espírito ali, chamava de corpo seco, e não podia fazer nada pra essa árvore, nem passar perto”* (informante A). Fica evidente que a personificação de espíritos em árvores busca evitar que os indígenas realizem uma sobre-exploração da natureza, proporcionando o desenvolvimento de “[...] uma dinâmica socioterritorial diferenciada, regida por um estado de equilíbrio com o meio. É o território do sagrado que comporta [...] os espíritos

de seus ancestrais e os seres protetores da floresta” (STRACHULSKI, 2018, p. 166).

Evidencia-se que há uma relação de respeito com a floresta e que seu cotidiano está permeado por espíritos, seres e ações simbólicas (orações, rezas, gestos etc.), apresentando-se enquanto elementos que permitem uma identificação com aquele território. “Os povos tradicionais, em geral, afirmam que, para eles, a ‘natureza’ não é somente um inventário de recursos naturais, mas representa as forças espirituais e cósmicas, que a vida é o que ela é” (POSEY, 1996, p. 150).

Na vivência com os indígenas, buscou-se acompanhá-los em seus afazeres. Em um determinado dia, realizou-se uma caminhada com um rapaz indígena na serra (região mais alta) da TIF. Ele foi indicando algumas plantas, sem nomeá-las, e falando o que significavam ou para que serviam. Disse que havia um cipó que ajuda a criança a subir melhor nas árvores e que outra espécie ajudava a falar melhor o português.

Em outra conversa, relataram que há remédio para dar coragem e para correr melhor: *“O criciúma pra você correr bem. Você rapa bem aquela raiz dele, queima e vai passando nas perna. Passa pra dormir. Aí, quando é de cedinho, você vai tomar banho, que é pra ninguém ver, porque diz que daí o remédio fraquece”* (informante H).

Os remédios, a partir das espécies vegetais, manipulados pelos *Kaingang* agem por meio de analogia, ou seja, pela transmissão ritual de suas propriedades ao usuário (SILVA, 2002), como tomar o chá do cipó que sobe nas árvores, para que simbolicamente a criança adquira tal habilidade, na constituição de seu ser *Kaingang* conectado ao território da floresta, e possa fazer o mesmo.

Em um determinado momento mencionaram um homem indicado como conhecedor de práticas e espécies medicinais tradicionais, mas, quando se iniciou a conversa, chegou uma visita, e ele disse que não poderia falar na frente de outras pessoas. Nota-se que há um grande receio em transmitir seus saberes, em especial para aqueles de fora de sua cultura e mesmo aos demais indígenas que não sejam sucessores de seus ensinamentos. Isso é corroborado em parte na fala do ‘informante A’:

É difícil essas pessoas falar, porque diz que se eles irem passando os conhecimentos pros outros eles vão ficando fracos. Aqueles que lidam com remédio também, se eles for passando pros outros acabam ficando fraco (o efeito dos remédios), daí tem que passar pra outro, mas esse também não pode passar pros outros, nem parentes, mãe, irmão, primos, nem amigos.

Atualmente, enfrenta-se uma dificuldade na transmissão de conhecimentos mais aprofundados sobre espécies medicinais e ritualísticas, devido o transmissor, em sua concepção de mundo, não poder transmiti-lo para qualquer pessoa e em quaisquer circunstâncias, além de, normalmente, já se encontrar em idade elevada, o que dificulta a transmissão do saber tradicional (PÖRSCH, 2011). Caso transmitam para qualquer pessoa seus saberes medicinais eles acabarão perdendo seu poder de cura.

Em conversa com alguns indígenas, citaram plantas que se entende como de conhecimento e uso geral dos *Kaingang*. Portanto, em sua concepção de mundo, a disseminação desse conhecimento não prejudicaria sua eficácia na cura de moléstias.

Mencionaram a Aroeira (*Schinus terebinthifolius*), para tratar dor de dente; Erva-de-Santa-Maria (*Dysphania ambrosioides*), para diarreia; Hortelã (*Mentha piperita*), para dor de barriga; Guavirova (*Campomanesia xanthocarpa*), para dor de barriga e disenteria; Picão (*Bidens pilosa*), para amarelão; Erva de São-João-de-Maria (*Ageratum conyzoides*), para picada de aranha; Taquara (*Chusquea* sp.), para tratar de fratura e dores decorrentes: “Corta com a raiz, a taquara, deixa secar bem, queima ele e vai socando, aí coloca no copo e mistura com água também e vai passando aonde que você quebrou. Não sente nada dor. Só que tem que levantar cedo e tomar banho, mas ninguém pode ver” (informante H); dentre outras.

Algumas espécies vegetais medicinais são encontradas próximas às casas e outras somente na mata, a alguns quilômetros de distância. Conhecer os locais em que se encontram significa dizer que seu conhecimento tradicional é territorialmente arraigado. Há uma indissociabilidade entre objeto do saber (o vegetal), quem sabe (o indígena) e o saber em si. O território, portanto, seria o lócus que congrega, reflete e se torna o fundamento do saber *Kaingang*.

5. Práticas religiosas/crenças: a espiritualidade Kaingang

Em consonância ou não com a medicina tradicional e o uso de plantas, se apresenta uma espiritualidade assente na concepção do ser *Kaingang* no mundo, em especial de vida e de morte.

Em relação à vida, em específico aos bebês, a ‘informante F’ relatou que os *Kaingang* possuem dois e até três batismos. Aquele realizado pelas comadres (madrinhas) para dar o nome *Kaingang* à criança, na casa, que pode ser lavada com certas plantas, para que adquira suas características, como subir nas árvores, ser um bom corredor etc. Normalmente, quem dá o nome são as madrinhas ou as avós. O segundo batismo, feito na casa, seria com preceitos do catolicismo caboclo e o terceiro, na igreja, se refere a um batismo cristão (católico ou outro) (VEIGA, 2006). Segundo a ‘informante F’, seria necessário fazer três batismos, acreditando que os *Kaingang* possuem três espíritos (um batismo para cada espírito); e, se faltar um batismo, o espírito que não o recebeu pode sair do corpo e a criança adoecer.

Em conversa com um homem indígena, esse reportava que deve-se realizar o batismo das crianças na casa e que, para isso, dever-se-ia usar uma gamela com água quente, passando uma pedra pelo corpo da criança, fazendo orações e benzimentos, para a criança viver bastante tempo e com saúde. Depois de batizar a criança, a pedra deveria ser colocada no lugar de onde foi retirada, pisando-se em cima dela, firmando-a no chão, para que a criança também ficasse firme.

Para além desse entendimento, pode-se compreender que a relação entre a criança e a pedra reforça uma ligação desta com a terra, para que nunca abandone seu território. Pois, ao tirar a pedra da terra e passar na criança transmite-se suas energias a ela, ao passo que, após passada na criança e voltar para a terra, também leva as energias da criança para esta mesma terra. A criança contém o território – a ele pertence – e por ele é contida. Portanto, a terra, enquanto território, “é um prolongamento da vida e do corpo” (BOFF, 1996, p. 161).

No tocante à morte, segundo um dos professores não indígenas, quando morre alguém: “... parece que nem o galo canta nem os cachorros latem, é um negócio muito louco”. Pouco tempo depois, pôde-se constatar o que o professor não indígena havia relatado: Ocorrera o falecimento

de uma criança de colo. Nesse dia, até o sol que se impunha de forma escaldante, concomitantemente ao surgimento da notícia, se escondeu entre as nuvens e abriu espaço para a chuva noturna.

No dia do enterro, havia um silêncio sepulcral, até a hora de enterrar o bebê. As crianças estavam quietas e os cães que ali estavam não latiam. Na hora de colocar o caixão na sepultura a mãe profere o que parecem ser palavras de lamento, como se estivesse querendo dizer ao bebê: “por que você me deixou, por que você se foi?”. Após o caixão ser posto ao chão que estava forrado com capim, também se colocou capim por cima e em seguida foi jogada a terra. Na ocasião não foi feita nenhuma oração ou reza.

O *Kaingang* mesmo no seu nascimento não se desgarra da terra, apenas se manifesta em seu aspecto visível, e, na morte – que é a forma sublime de integração a seu território, derivada da relação afetiva do indivíduo com a terra, como uma planta que nutre o solo com matéria orgânica ou o *numbé* (mundo das almas) –, ele entra em comunhão, voltando ao seio materno, material e simbolicamente (DARDEL, 2011).

Apesar do pouco convívio com os *Kaingang*, e de não ter havido um contato com um *Kuiá* (xamã), ainda assim se pode ter uma mínima compreensão de qual seria o ritual para que uma pessoa pudesse se tornar um xamã:

O meu vô conta que pra ser curandeiro tinha que pegá e cortá um pé de palmito e colocar aquele coisa (cacho) em volta dele de pé. Só que tinha que cortar do lado que ele nasce senão não dava certo. Daí deixava lá uns cinco dia e voltava pra ver se a água tinha sido bebida. Só que não era pra beber a água antes, senão a onça comia a gente, contava o meu vô. Então o que sobrava da água podia passar no rosto, no pescoço, no cabelo, e tinha que fazer isso cada cinco dia, daí vinha o espírito dizia meu vô (informante C).

A fala acima comporta parte do ritual, não ele em sua plenitude, pois, para se tornar um *kuiá* (homem ou mulher), o sujeito deve ser iniciado por outro, o qual lhe indicará os remédios que deverá tomar e se banhar para que receba seu *iangrê* (espírito). “Esse remédio deve ser usado durante nove dias. Cumprida essa prescrição, o *iangrê* vem ao encontro da pessoa [...] A pessoa que tem um *iangrê* deve evitar matar animais daquela espécie” (VEIGA, 2006, p. 172). Assim, na fala do indígena e na interpretação da autora, evidencia-se a necessidade de se banhar durante determinado tempo e, se o ritual for cumprido corretamente, o espírito vem ao encontro da pessoa, tornando-o *kuiá*.

No território *Kaingang*, em especial na floresta, acredita-se que haja seres como o “corpo seco”, citado em tópico anterior, um tigre alado e um jacaré que cresce assustadoramente na frente da pessoa que invade o local onde se encontra:

Ó lá aonde tá aparecendo o coisa lá, a pedra. É a pedra do coisa lá, do tigre dos antigo que falava né, mas eu vi a toca dele lá. Ele tem asa assim o tigre... Meu vô falava. Tem a toca dele, não sei, alguma coisa mora ali (informante B); Essas pedras aqui tem um segredo. O véinho veio aqui cortar taquara e viu um jacaré pequeno. Ele desceu pra ver e o jacaré cresceu assim de repente na frente dele. Daí ele saiu correndo e nunca mais voltou (informante E).

A crença em seres amedrontadores evidencia que são locais sagrados e que, portanto, esses territórios não devem ser visitados, incidindo em transgressão de sua cosmovisão, o que pode acarretar em fenômenos ou processos negativos para seu visitante e toda a comunidade (STRACHULSKI, 2018). Dessa forma, tais crenças impedem a presença de humanos e proporcionam a proteção desses locais. Como infere Dardel (2011, p. 55), esses territórios “[...] não são divindades por eles mesmos; porém é neles que ‘tem lugar’ a hierofania, e ela continua a ser algo, um tipo de sortilégio mágico, ou de emanação mítica”.

Lendas, mitos, crenças, e a espiritualidade de uma forma geral, guiam o modo de vida indígena, apontam restrições, limitam ações territoriais das pessoas a locais considerados sagrados e mágicos, legitimam formas de conduta para com os variados elementos do território e ajudam a reforçar a visão de mundo dos povos indígenas.

6. Práticas de convivialidade e outras

Atualmente há várias outras práticas socioculturais, além das já elencadas, que retratam a cultura *Kaingang* e sua relação com o território. Uma de grande importância é a confecção de artesanato (figura 7), realizada tanto por homens como por mulheres, em especial a cestaria, pois, deslocam-se para as cidades vizinhas, como Reserva, Ipiranga, Ponta Grossa e outras com vistas a manter viva uma antiga prática de expansão de suas territorialidades, além da geração de renda.

A confecção de artesanato congrega uma prática que também pode ser aplicada à atividade agrícola: o puxirão ou puxirãozinho. Ela consiste na reunião de algumas pessoas para ajudar outra a confeccionar seu artesanato.

A Taquara para confeccionar o artesanato encontra-se na floresta. A relação que o *Kaingang* estabelece com esse território, os seres que o habitam e as espécies vegetais permitem que localizem as taquaras, compreendam suas épocas de crescimento e corte, manejando-as conscientemente. Esse conhecimento particular permite desenvolverem suas práticas no território, dele se apropriar e com ele se atualizar diariamente.

Figura 7
A CONFECÇÃO DE ARTESANATO



Fonte: Strachulski, 2015.

As mulheres que possuem crianças de colo apresentam maior dificuldade em trançar a taquara. Contudo, podem usar *vějánh* (alça) (figura 8), que ajuda a realizarem seus afazeres e ao mesmo tempo cuidarem das crianças. Elas podem ir andando e trançando artesanato com a criança segura pela alça, que é fixada na sua cabeça e presa às suas costas.

Figura 8
CRIANÇA PRESA ÀS COSTAS DA MÃE PELA VĚJÁNH



Fonte: Strachulski, 2015.

O uso da *vějánh* pela mãe, para carregar seus filhos, limita e revela sua ação territorial, pois, quando a usa, normalmente, é para se deslocar somente pela aldeia, na casa de parentes, amigos, ir ao posto de saúde ou a outros locais internos da aldeia e de fácil acesso, ou seja, está limitada espacialmente a certos itinerários. O território da aldeia e das proximidades da casa são espaços de maior ação das mulheres, enquanto que os territórios agrícolas e da floresta são visitados pelos homens, que expandem mais suas territorialidades, fazendo-se evidenciar a partir de suas ações sobre o meio biofísico.

Há rodas de conversa em volta do fogo (figura 9) ao fim de tarde, pois “... os *Kaingang* gostam do cheiro da fumaça” (informante E). Nesses momentos relembram do passado, contam histórias para os mais novos e transmitem seus saberes.

Contam para seus filhos sobre as metades, enfatizando que o casamento deve ocorrer entre *Kamě*, pintura facial com motivos compridos (*râ téi*), e *Kanhru*, com motivos redondos (*râ rôr*) (VEIGA, 2006), para que

sigam a tradição. Contudo, os *Kaingang* da TIF parecem não utilizar os termos *Kamê* e *Kanhru* para se referir às metades exogâmicas, mas sim as marcas “redondo” e “riscado”. Crêem que “os redondo são muito nervoso demais, os riscado diz que não. Diz que é mais respeitado o riscado. Mas diz que a marca redondo casar com rapaz riscado, diz que se dá bem, que não se separa. Agora, se casar com mesma marca daí já amiúda né” (informante E).

Figura 9
RODA DE CONVERSA EM VOLTA DO FOGO AO FIM DA TARDE



Fonte: Strachulski, 2015.

Em sua concepção de mundo, o casamento entre metades opostas proporciona a completude da vida, advertindo que o casamento entre membros de mesma metade não é considerado correto e pode acarretar em infortúnios ao povo *Kaingang*, como a questão de “amiudar”, relativa a processos genéticos. Em termos territoriais, segundo Veiga (1994, p. 58),

As metades *Kaingang* não são espacialmente localizadas, isto é, não implicam em ‘posições’ definidas da moradia no espaço geográfico da aldeia. [...] Os *Kaingang* não constroem aldeias circulares ou semicirculares, como os outros *Jê* e *Bororo*, e, portanto, não demarcam a oposição espacial entre centro e periferia, masculino-feminino, público-privado, individual-coletivo que se tem apresentado como característica dos demais *Jê*.

Embora haja uma relação de localização espacial, com os *Kamê* relacionados ao oeste e os *Kanhru* a leste, tal associação não se percebe

de forma prática na realização de atividades cotidianas, na disposição espacial e territorial das construções, da aldeia em si, nem nas territorialidades *Kaingang*.

No que se refere às construções, apesar de morarem em casas de alvenaria, aqueles que possuem áreas de lavoura na serra também fazem seus paióis de varas e cobertos com folhas de palmeiras e/ou capim (figura 10). Podem passar a semana neles, mas poucas pessoas fazem isso, cerca de três, retornando ao final da semana para suas casas.

Os conhecimentos necessários para a construção do paiol, a sua estrutura, o local para erigi-la, os materiais utilizados e onde encontrá-los, o tempo que lá se passa – *“Quando eu faço bastante roça eu paro aí. Eu paro sozinho. Eu fico uma semana, duas semana aqui”* (informante B) –, tudo isso reforça a relação com o território.

Figura 10
PAIOL FEITO DE VARAS E COBERTO COM CAPIM



Fonte: Strachulski, 2015.

Uma morada na floresta, mesmo que temporária, significa que, apesar de não residir mais ali, esse território e toda sua cosmologia permanecem vivos na memória das pessoas, que, a partir de lendas, crenças e acontecimentos relembram, mas não só isto: eles também escrevem e (re)escrevem sua história, pois não deixaram de frequentá-lo. “É pelo habitat, pela espacialização de suas roças e por suas territorialidades que os indígenas exprimem sua relação com a terra” (STRACHULSKI, 2018, p. 244).

Concomitantemente à confecção de artesanato ou nas rodas de conversa em volta do fogo, pode-se ingerir o chimarrão, bebida tradicional indígena que também se torna uma forma de convidar o outro, lhe oferecer sua hospitalidade e aceitá-lo.

Outras práticas tradicionais atuais são banhar-se nos rios locais, como o Rio Faxinal que dá nome à terra indígena, situação em que crianças, jovens e adultos têm um momento de lazer e renovam suas energias físicas e espirituais, além do fato de que os mais novos vão também se territorializando.

Também falam em sua língua materna, sendo difícil encontrar uma pessoa que não se comunique em *Kaingang*. A língua materna indígena é um elo com o território, pois se desenvolveu nele e a ele remete, quando proferida pelos indígenas em suas narrativas do passado – quando compartilham histórias, crenças e recordam de locais significativos – e do cotidiano. Está atrelada aos conhecimentos tradicionais e tudo que no território é nomeado, ela é a sua voz, pois narra tudo que nele acontece, reafirmando os valores e concepções de mundo indígena como seu reflexo e condição.

Há também práticas tradicionais que ocorrem em momentos específicos, como em eventos culturais (Jogos Indígenas, Mostra Cultural e outros), quais sejam: o preparo do *pixé* e a pintura corporal. O *pixé* é um alimento que consiste em colocar cinza e milho em grão em uma panela até torrá-lo. Depois peneira-se para retirar as cinzas, sendo socado no pilão, tornando-se uma espécie de farinha. Já a pintura corporal é realizada no formato de escamas de cobra, remetendo à bravura e ao medo que o animal provoca em seus inimigos, transferindo tais características aos *Kaingang*.

7. Considerações Finais

O presente texto buscou compreender a relação dos *Kaingnag* da Terra Indígena Faxinal e suas práticas (materiais e simbólicas) tradicionais atuais com o território, a terra. Desta forma, foi possível entender que muitas práticas tradicionais ainda persistem e possuem forte ligação com o território.

As práticas de subsistência (agricultura, pesca e caça), as medicinais (saberes práticos e simbólicos), a espiritualidade, além de outras, como falar na língua materna, fazer artesanato, celebrar o casamento entre as metades *Kamẽ* e *Kanhru* etc., mostram que muitas práticas tradicionais continuam vivas não só na memória, mas também no cotidiano local, conduzindo a vida dos *Kaingang* ao longo do tempo em seu território.

A realização da agricultura e o apego a uma área agrícola, a busca por espécies vegetais medicinais na floresta, os seres (tigre alado, corpo seco e jacaré) que a habitam, os batismos, em especial o feito com a pedra, as mulheres usando a *vějánh*, e expressando sua territorialidade pela aldeia ao visitar suas vizinhas, dentre outras práticas materiais e simbólicas, além de proporcionar um conhecimento mais apurado do território, permitem alastrar suas territorialidades e fortalecer a ligação com sua terra/seu território.

O território *Kaingang*, portanto, acaba se tornando o espaço das vivências cotidianas, no qual há forte relação dos indivíduos com os meios de sobrevivência. O território/a terra também é onde se narra o mito sobre sua origem, as lendas sobre os seres sobrenaturais e onde se assentam e reproduzem as bases de sua organização social: bens, valores, conhecimentos e tradições que dão sentido e possibilitam a vida individual e coletiva.

Há uma apropriação do território pelos *Kaingang*, pois a ele atribuem um significado, tanto material (práticas de subsistência) quanto simbólico (mitos, lendas e crenças), o que legitima suas ações territoriais e fortalece seu vínculo com a terra (PORTO-GONÇALVES, 2002). Reproduz-se uma cumplicidade com a terra, tanto na sua emergência (nascimento) dela quanto na sua imersão (morte) nela. Há um valor expresso no território que possibilita autonomia, garante a existência e a reprodução cultural, representando a dimensão simbólica e a afetividade desse povo com este espaço.

O ser *Kaingang* pertence ao território e este ao indígena, havendo um tácito conluio que faz com que determinadas ações espaciais possam ser desenvolvidas somente nele e a ele remetam. As práticas socioculturais são guiadas por um elo com o território que, para os *Kaingang*, é visto como “[...] o espaço onde habitam os espíritos dos ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados os seus mortos e seus umbigos [...]” (TOMMASINO, 2000, p. 210).

Notas

- ¹ Utilizamos itálico em citações de falas dos sujeitos da pesquisa, para diferenciar de citações de obras acadêmicas.

Referências

- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C. (Org.). **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Recife: NUPEEA, 2010. 559 p. (Coleção Estudos e Avanços).
- BOFF, L. **Ecologia**: grito de la tierra, grito de los pobres. Madrid: Editorial Trotta, 1996. 282 p.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.
- DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011. 176 p.
- DESCOLA, P. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v8n18/19057.pdf>>. Acesso em: 02/10/2019.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008. 200 p.
- HECK, E. D.; PREZIA, B. A. G. **Povos Indígenas**: terra é vida. 4. ed. São Paulo: Atual, 1999. 80 p.

PEIRANO, M. G. S. A favor da etnografia. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 130, p. 197-223, 1994. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/artigos/a_favor_da_etnografia.pdf>. Acesso em: 10/10/2017.

PÖRSCH, J. **Saberes da natureza e conhecimento etnobotânico indígena: o caso da comunidade Kaingang na Terra Indígena do Guarita**. 2011. 63 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Três Passos, 2011.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECENA, A. E.; SADER, E. (Org.). **La guerra infinita: hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: Clacso, 2002. p. 217-256.

POSEY, D. A. Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade. In: PAVAN, C. (Coord.). **Uma estratégia Latino-americana para a Amazônia**. São Paulo: Memorial, 1996. p. 149-157.

RAMOS, A. R. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática S. A., 1986. 96 p.

SACK, R. D. Territorialidades humanas e redes sociais. In: DIAS, L. C.; FERRARI, M. (Org.). **O significado de territorialidade**. Florianópolis: Insular, 2011. p. 63-89.

SILVA, S. B. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v8n18/19062.pdf>>. Acesso em: 05/07/2014.

STRACHULSKI, J. **Os saberes ecológicos tradicionais de agricultores da comunidade rural Linha Criciumal e sua relação com a paisagem rural - Cândido de Abreu, PR**. 2014. 176 f. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2014.

STRACHULSKI, J. **Kagwyri'pe jihoi: o território como fundamento do saber tradicional Parintintin na Aldeia Traíra da Terra Indígena Nove de Janeiro, Humaitá-AM**. 2018. 337 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2018.

TOMMASINO, K. Território e territorialidade Kaingang: resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; _____. (Org.). **Urí e Wáxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2000. p. 191-226.

TOMMASINO, K. Considerações etnológicas a partir de dois conceitos Kaingang: Gã e Krí. In: VI REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR, 6.,

Montevideo, 2005. **Anais...** Montevideo: Universidad de la República, 2005. p. 1-17.

VALVERDE, O. Sistema de roças: agricultura nômade ou itinerante. **Revista Portuguesa de Geografia**, Lisboa, v. 3, n. 6, p. 225-239, 1968. Disponível em: <http://www.ceg.ul.pt/finisterra/numeros/1968-06/06_07.pdf>. Acesso em: 25/10/2012.

VEIGA, J. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. 1994. 220f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VEIGA, J. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006. 256 p.

Recebido em: 18/10/2019

Aceito em: 01/11/2019